



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL MUNDO ARTEFACTUAL DE LOS NÁAYERI: LA SUBJETIVIDAD DEL  
*MWÁTSI'IBI.*

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
FRINE CASTILLO BADILLO

TUTORES PRINCIPALES:  
DR. RICARDO CLAUDIO PACHECO BRIBIESCA  
CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y ESTUDIOS  
REGIONALES - UAEM  
DR. PHILIP E. COYLE  
WESTERN CAROLINA UNIVERSITY. COLLEGE OF ARTS AND SCIENCES

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2019



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente”.

In the world of solid objects envisaged by material-culture theorists, however, the flux of materials is stifled and stilled. In such a world, wherein all that is material is locked up in things, it would be impossible to breathe.

Tim Ingold.

A los que aprecian los detalles de las cosas.

## Agradecimientos

En las siguientes líneas quisiera agradecer a todas aquellas personas que ayudaron a la conformación de esta investigación.

A Ricardo C. Pacheco por haber aceptado ser tutor y proporcionarme su ayuda en cada momento. A Ted Coyle, por estar involucrado en la guía durante el desarrollo de este proceso, por su amistad y pláticas brindadas.

A Johannes Neurath, quien a través de su seminario me ayudó a delimitar esta investigación y sus buenos aportes.

A los sinodales Regina Lira, David Lorente y Carmen Valverde por sus muy acertadas observaciones y comentarios al trabajo.

A Rodrigo Parra por su apoyo en las transcripciones lingüísticas del vocabulario cora.

A mi apreciada amiga/artista Karime Vivanco, quien supo interpretar e ilustrar la esencia de los artefactos investigados.

A mis estimados coras, protagonistas de esta investigación: Elva, Beto, Cassandra, Cucho, Alicia, Jaime, Tonansi, Jaimito, Carmela e hijos, Marrlen, Eva, Zenaida, Valente, Florentino y familia, Primitivo, Ángel y familia, Secundino y familia, Agustín y familia, Braulio y familia, Julia y familia, María y familia, Coraima y esposo, Fidela y familia, Alberto y familia, Secundino y familia, Rebeca, Claudia y esposo, Marco Zeferino, Elida, y al resto de los coras que me recibieron con gratitud en los diferentes ranchos aledaños a Santa Teresa, quienes me compartieron anécdotas, conversaciones y detalles, los cuales fortalecieron el estudio.

A Yessi, Dalia y familia. A Lupita por su calidez siempre brindada.

Al Padre Leopoldo por su amistad y hospitalidad. A Eva Guerrero por su gran cariño y compartir agradables momentos en la misión.

A Jesahe y Rafael a quienes les aprecio bastante por la estadía siempre amorosa en su hogar en Tepic.

A Charlotte Pescayre quien me impulso desde un principio a seguir en el camino de la academia y su honesta amistad. A María Benciolini por su aprecio y buenos consejos.

A todos mis compañeros de la Maestría, en particular a Cinthya Vidal por su afecto y compartir maravillosas charlas sobre nuestra pasión sobre el Norte de México. A mis queridas Berenice Gómez y Angélica Ayala (Tya), por su gran apoyo y extraordinarias conversaciones académicas y de vida.

A mi madre Dulce por su respaldo incondicional, a mi hermano Jean, a pesar de las distancias, siempre me alienta a seguir cuando estoy al borde de caer.

A mis entrañables amigos Jenny López y David Capetillo por tolerar mis platicas “académicas” a veces repetitivas.



Ilustración 1. Ceremonia del "vino" (por Makoma Cerámica).

## Índice.

Introducción .....	12
El pueblo de Santa Teresa de Jesús ( <i>kwéimarusa 'ana</i> ) .....	22
CAPÍTULO I.....	27
SACAR A LOS NIÑOS EN EL “MITOTE DE LA CHICHARRA” .....	27
1.1. ¿Qué es “sacar”? .....	28
1.2.1. El ritual de “sacar a los niños” .....	29
1.2.2. Los artefactos personales.....	49
CAPÍTULO 2 .....	57
LA MANUFACTURA DEL <i>MWÁTSI'IBI</i> CORA .....	57
2.1. El espacio de creación .....	57
2.2. La técnica de los artefactos.....	63
2.3. La manufactura del <i>mwátsi'ibi</i> .....	70
2.3.1. Los envoltorios de algodón.....	73
2.3.2. <i>Mwátsi'ibi</i> , cuenta de vidrio. ....	75
CAPÍTULO 3 .....	90
LA VIDA SOCIAL DEL <i>MWÁTSI'IBI</i> CORA EN SANTA TERESA.....	90
3.1. El <i>mwátsi'ibi</i> , la llave para ingerir el vino .....	93
3.2. La ceremonia del <i>nahuáj</i> .....	95
3.2.1. Los atavíos en la ceremonia del <i>nahuáj</i> .....	99
3.3. El <i>mwátsi'ibi</i> como medio de protección y adivinación .....	110
CAPÍTULO 4. ....	122
LA RELACIÓN ENTRE EL <i>MWÁTSI'IBI</i> Y LAS PERSONAS. ....	122
4.1. El fin de los náayeri y los <i>mwátsi'ibihitse</i> .....	123

4.1.2. El deceso de la persona.....	123
4.1.3. El destino del <i>mwátsi'ibi</i> .....	130
Reflexiones finales .....	137
Glosario.....	145
Referencias.....	148

## Tabla de Ilustraciones.

Ilustración 1. Ceremonia del "vino" (por Makoma Cerámica). -----	7
Ilustración 2. Ubicación del estado de Nayarit, México. -----	22
Ilustración 3. Localidades coras, Del Nayar, Nayarit (INEGI).-----	23
Ilustración 4. Artefactos náayeri y el agua de los sitios de culto (foto de Frine Castillo). --	35
Ilustración 5. Atado de mazorcas (foto de Frine Castillo).-----	38
Ilustración 6. <i>Tahuatsi</i> esparciendo el humo de tabaco, en el momento de sacar a las personas (foto de Frine Castillo).-----	42
Ilustración 7. <i>Tahuatsi</i> principal esparciendo el agua a los participantes (foto de Frine Castillo).-----	44
Ilustración 8. Representación del altar del "mitote de la chicharra" (Boceto de Frine Castillo y modificado por David Capetillo). -----	46
Ilustración 9. <i>Mwátsi'ibihitse</i> en el "mitote de la chicharra" (foto de Frine Castillo). -----	47
Ilustración 10. Mujer náayeri portando collares de uso diario, y los <i>mwátsi'ibihitse</i> de su familia (foto de Frine Castillo). -----	55
Ilustración 11. <i>Mwátsi'ibihitse</i> en el "mitote de la chicharra" (foto de Frine Castillo).-----	56
Ilustración 12. Materiales para las flechas, arcos y husos (por Makoma Cerámica). -----	68
Ilustración 13. Partes del huso y fibras naturales (por Makoma Cerámica).-----	69
Ilustración 14. Los materiales, para la elaboración de envoltorios de algodón (por Makoma Cerámica). -----	72
Ilustración 15. Cuentas de vidrio (foto de Frine Castillo).-----	80
Ilustración 16. <i>Tahuatsi</i> principal repartiendo las cuentas de vidrio (foto de Frine Castillo). -----	81
Ilustración 17. <i>Mwátsi'ibihitse</i> (foto de Frine Castillo).-----	83
Ilustración 18. Flechas <i>i'irí</i> y <i>mwátsi'ibi</i> (foto de Frine Castillo). -----	84
Ilustración 19. <i>Chíikah</i> (foto de Frine Castillo). -----	85
Ilustración 20. <i>Yanáj</i> (foto de Frine Castillo).-----	85
Ilustración 21. <i>Chíikah</i> (foto de Frine Castillo). -----	86
Ilustración 22. <i>Yanáj</i> (foto de Frine Castillo).-----	86
Ilustración 23. <i>Chíikah</i> (foto de Frine Castillo). -----	87
Ilustración 24. <i>Chíikah</i> (foto de Frine Castillo).-----	87

Ilustración 25. <i>Yanáj</i> (foto de Frine Castillo).-----	88
Ilustración 26. <i>Chíikah</i> (foto de Frine Castillo).-----	88
Ilustración 27. <i>Mwátsi'ibih̄tse</i> y flechas <i>i'irí</i> (foto de Frine Castillo).-----	89
Ilustración 28. Rotulación de flechas <i>i'irí</i> (foto de Frine Castillo).-----	89
Ilustración 29. "La Taberna" (foto de Frine Castillo).-----	97
Ilustración 30. Aditamentos para la ceremonia del vino (por Makoma Cerámica).-----	101
Ilustración 31. <i>Mu'ubéhri</i> colocado en la cabeza de los participantes en la ceremonia del vino (por Makoma Cerámica).-----	102
Ilustración 32. Colocación de atavíos (foto de Frine Castillo).-----	104
Ilustración 33. Colocación de atavíos (foto de Frine Castillo).-----	105
Ilustración 34. Participantes durante la ceremonia del "vino" (foto de Frine Castillo).---	108
Ilustración 35. Jícara cora, en su interior resguarda los <i>mwátsi'ibih̄tse</i> (foto de Frine Castillo).-----	119
Ilustración 36. <i>Mwátsi'ibih̄tse</i> (foto de Frine Castillo).-----	136

## Introducción

Desde la primera vez que pisé el área del Gran Nayar, hace aproximadamente siete años, no pude borrar de mi mente el uso de los artefactos en los rituales *náayeri*. De tal forma, esta tesis se suma a los aportes de varios antropólogos pioneros en la región, que han realizado extraordinarios estudios acerca de la cultura material del grupo mencionado, así como de otras etnias que convergen en la zona.

La presente investigación tiene como objetivo indagar sobre un cúmulo de artefactos coras o *náayeri* contemporáneos, relacionados a la construcción de persona. En particular, una sarta de cuentas de vidrio que forman un collar denominado *mwátsi'ibi*<sup>1</sup>, el cual tiene un papel especial en la vida social e individual.

Uno de los contextos en el que se encuentra inmerso el *mwátsi'ibi* corresponde a una ceremonia fundamental para los habitantes: el “mitote<sup>2</sup> de la chicharra” (*mehtyióupwa'ritya*) comúnmente llamado entre los habitantes como “el costumbre<sup>3</sup>”, durante el mes de mayo. Es una ceremonia agrícola, dedicada al cultivo del maíz. De igual manera, la ejecución de este tipo de rituales se considera indispensable para mantener el buen funcionamiento de los ciclos naturales de plantas y animales (Valdovinos, 2005). Cabe señalar que en ella se expresa la continuidad del parentesco, del territorio, la producción de alimento, ámbitos vinculados a la reproducción y producción de personas. Siguiendo a Valdovinos, “hablar de ritual es una actividad principalmente descriptiva y normativa relacionada con los modos de actuar” (2008: 36).

En Santa Teresa el mitote de la chicharra se realiza de manera comunal y parental. Para el actual estudio retomaré ambos. En ellos se introducen dos episodios, nombrados por los individuos como “sacar a los niños” y “beber el vino”. Espacios donde se condensan las nociones claves sobre la persona/artefacto. Con este último me refiero a objetos producidos para ser usados, desde la propuesta de Els Lagrou (2009).

---

<sup>1</sup> En su forma plural *mwátsi'ibihitse*.

<sup>2</sup> Dentro de las fuentes, el término mitote se trata de un préstamo lingüístico que se hizo al tomar ese vocablo del idioma náhuatl colonial con poca adaptación del español. La forma de la tercera persona del singular del presente del verbo *itotia* (« bailar «,» danzar «)- *mitotia* (él/ella baila) se incorporó al idioma de los conquistadores como “mitote” (Danilović, 2016).

<sup>3</sup> Acorde con Margarita Valdovinos (2008), la expresión ‘el costumbre’ (la tradición) es un hispano a menudo usado para referirse a un conjunto de prácticas rituales consideradas como obligatorias.

Este trabajo muestra los datos recabados durante mis estancias en campo, en el pueblo de Santa Teresa y en ranchos aledaños. Específicamente con determinados grupos parentales que accedieron a formar parte de la investigación. Y algunas personas que cumplen un tipo de cargo cívico/religioso o de autoridad dentro de la comunidad cora. Visitas efectuadas en mayo del 2015; diciembre 2016; enero, mayo, junio y julio del 2017; mayo del 2018.

Para los miembros que conforman tanto los grupos familiares en Santa Teresa como en los ranchos aledaños, con quienes tuve la fortuna de conversar sobre el tema de estudio, sería impensable dejar de “sacar a los niños”; dicho acto involucra la creación de flechas *i'irí*, un arco (*túunami*), un huso<sup>4</sup> (*jínari*), y en especial el *mwátsi'ibi*, descritos a lo largo del texto. Su respuesta no sólo se basa en la elaboración de cosas personales, sino en todo el complejo ritual del “mitote”.

Como expondré en el primer capítulo, esta ceremonia tiene como finalidad, en un inicio, presentar al maíz del grupo de descendencia, petición de lluvias, las buenas cosechas por el bienestar de los individuos y el otorgamiento de los artefactos; sin ellos, como lo mencionan los *náayeri*, “no podrían vivir”, en consecuencia, se enfermarían y morirían. Lo anterior no es más que el principio del “mitote”. En él fue posible descubrir un tejido de relaciones, en el que los artefactos rituales y personales tienen un papel fundamental.

\*\*\*

A partir de las discusiones sobre las perspectivas construccionales del mundo amazónico indígena, el antropólogo Fernando Santos Granero, entre otros, han señalado el escaso interés de la cultura material a diferencia de la fascinación indígena por los animales y el énfasis puesto en las personas, en las teorías recientes acerca de las economías políticas de

---

<sup>4</sup> Es un objeto que sirve para hilar fibras textiles como la lana o el algodón. Solamente las mujeres coras hacen uso de este objeto.

los indígenas amazónicos, estos últimos considerados como factores de una invisibilidad de los objetos (Santos, 2009).

Para intentar dar una perspectiva sobre la “cultura material”, Santos problematizó dicho término, ya que impone una perspectiva occidental sobre la realidad indígena, porque al concentrarse en la materialidad de los objetos, y al agrupar estos al lado de la producción cultural, esta noción oscurece el hecho de que, en “las ontologías amazónicas, los objetos son considerados como subjetividades que poseen una vida social” (2009: 2).

Dicho lo anterior, la intención del autor es explorar la forma en que los pueblos indígenas amazónicos “imaginan” la vida de los objetos materiales. Es decir, el lugar que ocupan los objetos en las cosmologías animistas amazónicas, a fin de explorar cómo los pueblos indígenas conciben la vida oculta de las “cosas”, cuyas “personas no son normalmente visibles para la gente común” (Santos, 2009: 2). Desde esta perspectiva, los animales, plantas y artefactos tienen subjetividades que poseen intencionalidad, agencia y conciencia. Dicha subjetividad está ligada a las nociones de “personeidad”, lo que llevó a Santos a cuestionarse sobre qué cosas tienen subjetividad y cómo se manifiesta. La subjetividad puede entenderse como aquellas cosas que tienden a ser sujetos o adquieren componentes de las personas y es la capacidad de comunicación que convierte a las cosas en seres sociales e involucrarse en verdad con los seres humanos (Santos, 2009). En ese mismo sentido, los objetos dependen del tipo de relaciones que estos establecen con las personas o de un contacto íntimo con un sujeto.

El postulado señalado líneas atrás, me hizo pensar en las flechas *i'irí*, el arco (*túunamí*), el huso (*jíinari*), y por supuesto en el collar *mwátsi'ibi*, el cual comprende dos envoltorios de algodón (*yanáj* y *chíikah*), es decir, los artefactos coras o *náayeri*, en un primer momento podrían ser estudiados bajo ese marco al ser parte del devenir de la persona y su relación íntima con ellas, como lo sugieren algunos objetos en el contexto amerindio. Bien podría pensarse que tales “cosas” guardan una dimensión subjetiva.

De acuerdo con el texto, F. Santos utilizó el término de “cosas” no sólo para artefacto, también sugiere este concepto para objeto natural, objetos hechos por dioses y humanos, imágenes, sonidos, nombres y diseños. Aspecto que perfectamente se adecúa para las flechas, arcos, husos y los collares *náayeri*.

El tema sobre los artefactos en la antropología no es algo nuevo. En un inicio, la llamada “cultura material” era considerada como clasificatoria, técnica y formal, dejando de lado que los sistemas de pensamiento pueden ser sintetizados y expresados de manera ejemplar en los objetos producidos por los grupos en cuestión (Lagrou, 2009).

Durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, en la condición de “objetos etnográficos,” estos fueron el blanco de colecciones, clasificaciones y exhibiciones por parte de autores cuyos paradigmas, tanto evolucionistas como difusionistas, los situaban en el macro contexto de la historia de la humanidad. Los objetos extraídos de los contextos más diversos, de los más lejanos puntos del planeta, eran reclasificados con la función de servir como indicadores de las etapas de evolución, por las que supuestamente pasaría a la humanidad como un todo (Santos, 2007).

Posteriormente, Franz Boas<sup>5</sup> en 1896 formuló una crítica a dichas teorías. A partir de la cual se desplazó el foco de descripción y análisis de los objetos materiales, de sus formas, materias y técnicas de fabricación para sus usos y significado. De acuerdo con José R. Santos (2007), hacia las relaciones sociales en que están involucrados sus usuarios, porque organizan o constituyen el modo por el cual los individuos o los grupos sociales, experimentan subjetivamente sus identidades y estatus.

El área del Gran Nayar ha sido estudiada por varios antropólogos que se han dedicado por varios años a comprender a los grupos que habitan en ella. Entre los grupos, destacan coras, huicholes (*wixaritari*) y tepehuanos (*o'dam*). Por ahora sólo mencionaré algunos de ellos, porque han inclinado sus investigaciones hacia la cultura material de dichos grupos.

El antropólogo alemán Konrad T. Preuss<sup>6</sup>, visitó este territorio entre los años comprendidos de 1905 a 1907. Sus estudios marcaron una culminación sobre el programa que se abrió una década antes, con los trabajos pioneros de Carl Lumholtz<sup>7</sup> y León Diguét,

---

<sup>5</sup> El estudio de la escuela boasiana toma a la historia como herramienta crítica teórica y metodológica. Boas piensa en una nueva teoría que permita explicar la particularidad de las historias locales 1991<sup>a</sup> [1912].

<sup>6</sup> Etnólogo alemán que llevó a cabo investigaciones en México en especial con los huicholes y coras. También visitó Colombia, realizando estudios con los *uitotos* del Amazonas colombiano y los *Kogi* en la Sierra Nevada de Santa Marta.

<sup>7</sup> Recorrió entre 1890-1898 el Occidente Mexicano desde el norte del estado de Chihuahua, hasta el estado de Michoacán. Realizando una colección etnográfica entre otras disciplinas.

los cuales corresponden al descubrimiento etnográfico de las etnias indígenas del Gran Nayar durante el Porfiriato (Jáuregui y Neurath, 1998). Preuss coleccionó un gran número de artefactos etnográficos, sobre todo textiles tejidos y bordados, así como objetos ceremoniales. Con ellos elaboró interpretaciones bastante interesantes. En un breve artículo publicado sobre dicha colección, insistió en que los instrumentos ceremoniales de los coras y huicholes no son simples ofrendas, sino utensilios mágicos que los indígenas fabrican para los dioses (Preuss, 1998 [1909]: 33).

Otra estudiosa que ha trabajado con estos grupos es Olivia Kindl (2003). Ella elaboró un trabajo respecto a las expresiones artísticas huicholas, en *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, que ofrece un detallado análisis sobre la jícara huichol, objeto decorado en su interior con cuentas multicolores. Su estudio abarca desde, la función que desempeña la jícara en los diferentes contextos de la sociedad huichola y su proceso de elaboración artesanal. La autora reflexiona acerca de las relaciones que se manifiestan en las jícaras huicholas entre microcosmos y macrocosmos (2003: 209). Señala cómo este objeto tiene una función de contenedor en una multitud de contextos, rituales y no rituales. Como resultado de ello, y si se identifica con un microcosmos, se deduce que el mundo de los huicholes es concebido como un contenedor de las cosas que lo forman. Donde los seres vivos, los astros y todo lo que conforma el mundo, se refleja en la jícara, porque siguen las etapas del ciclo vital. Los diversos motivos incluidos en el recipiente adquieren una vida propia, los cuales están en relación con los seres humanos. Este artefacto también adquiere un lugar primordial en la vida de los *náayeri*.

En el caso específico de los coras, Margarita Valdovinos (2008) ha trabajado en el pueblo de Jesús María por más de una década. En su investigación doctoral dedicada a las prácticas discursivas: las canciones del mitote. Logra comprender el estudio de la acción ritual, y por ende los artefactos presentes. Para el tema que nos atañe, Valdovinos señala que, los objetos utilizados en el mitote juegan un papel gracias a dos procesos: ya sea por las propiedades físicas que se les atribuyen durante su elaboración, o por la posición que ocupan en el espacio ritual. En ambos casos, objetos como el espacio ritual tienen atributos que los identifican con las entidades que pueblan el mundo.

Johannes Neurath, ha elaborado no solo un gran número de aportaciones sobre los *wixaritari*, sino también en las discusiones teóricas, y el tema de los artefactos en el Gran Nayar. En un estudio, logra contrastar los informes acerca de las colecciones de los objetos etnográficos recopilados por el noruego Carl Lumholtz y el alemán Konrad T. Preuss. Los cuales no están alejados de los planteamientos sobre la agentividad y la materialidad (Neurath 2015), discusiones que ahora están en auge. El autor se cuestionó, por qué Lumholtz no profundizó si existía la diferencia entre sujetos y objetos en el arte ritual. Mientras que, las interpretaciones de Preuss son más afines a los enfoques contemporáneos sobre la agentividad de los objetos rituales.

Acorde con lo anterior y su experiencia en el área, Neurath pudo definir aspectos interesantes acerca del arte ritual, donde “los objetos son más que simples piezas, seres con agentividad, animados o deificados (2015: 190)”. El autor amplió este argumento en uno de sus últimos trabajos, donde problematizó el vínculo entre el ritual tradicional, y las nuevas formas de expresión estética. Así, se puede entender que en el arte huichol, “el Hermano Mayor *Tamatsi* es la flecha, Nuestra Madre *Tatei* es la jícara. En todos los casos no se trata de seres animados de la naturaleza, sino de productos del poder ritual: se trata de actividades personificadas y dobles de los especialistas rituales” (Neurath, 2013: 26-27). Por último, el autor considera que es “inevitable descubrir que entre los huicholes no exista una noción de lo inmaterial” (Neurath, 2015: 181).

Los trabajos de Antonio Reyes (2015), María Benciolini (2014), Ricardo C. Pacheco (2016) y Regina Lira (2017), se han enfocado al estudio de los artefactos, fundamentales para esta tesis. El primero de ellos se trata de un estudio llevado a cabo entre los Tepehuanos del Sur del estado de Durango y el Norte de Nayarit, sobre los diferentes dominios de interacción ritual entre los *O'dam* (tepehuanos) y sus dioses. El autor ha hecho énfasis en las flechas, objetos fuertemente cargados de “agencia” (Reyes, 2010), de las cuales hare énfasis a lo largo del texto.

María Benciolini realizó su investigación sobre las flores en las comunidades coras: la Mesa del Nayar y El cangrejo (Nayarit). La autora comprendió que las flores no pueden ser pensadas como simples adornos, es decir, como algo destinado a embellecer un objeto, sino que su presencia implica una transformación más profunda de las cosas. Así, las flores

forman parte de una red de relaciones sociales, ya que son empleadas para el establecimiento de relaciones entre humanos y las divinidades, entonces, considerarlas como índices no es suficiente, razón por la cual, la autora las valora como objetos “heurísticos” (2014: 330). Los fundamentos de Benciolini coinciden en el tratamiento que los *náayeri* de Santa Teresa ejercen sobre las flores, en especial, en las celebraciones de tipo mitote.

Entre los trabajos más recientes Ricardo C. Pacheco (2016) exploró la festividad *Tatei Neixa o Wima Kwaxi*, que los indígenas *wixarika* celebran hacia el final de la temporada de lluvias (últimas semanas de octubre), cuando los frutos de los cultivos de sus milpas se encuentran casi totalmente desarrollados y en vísperas de poder ser cosechados. Además, es un ritual que se enfoca también en los niños pequeños, recién nacidos y hasta los cinco años de edad, el autor menciona que estos últimos son figuras centrales. El ritual se distingue, porque gira en torno a la percusión del tambor *tepo*, considerado como ancestro mítico, específicamente el venado *Tamatsi kauyamarie*. Su análisis demuestra cómo dicho instrumento musical deviene de simple objeto a ser sujeto.

Regina Lira (2017) ha trabajado en la comunidad huichol de Santa Catarina o *Tuapurie*. Al presenciar la *westa* (fiesta) la cual forma parte del ciclo ritual de la temporada de secas (*tukari*). Comprendió el papel de los artefactos, haciendo énfasis en que estos son el núcleo en torno al cual se organiza la acción ritual. Observó cómo, los artefactos pueden ser diferenciados entre sí a partir de las relaciones que estos ponen en juego entre personas del mismo sexo, entre personas de sexo diferente y entre huicholes y no huicholes.

Una vez que he dado un panorama general sobre los estudios realizados con los grupos distribuidos en esta zona del país, presento a continuación los cuestionamientos que sirven como base de análisis de esta tesis, parámetros que son los ejes conceptuales para el estudio propuesto:

- ¿Por qué los coras necesitan un cúmulo de artefactos desde los primeros años de vida?
- ¿Por qué son indispensables los *mwátsi'ibihtse*?

En ese mismo sentido, mi indagación se centra, en primer lugar, en la "tecnología", es decir, el estudio de las técnicas y del proceso de creación de cosas, porque son

omnipresentes en el análisis de la materialidad, como lo sugiere L. Coupaye (2009). De esta manera, fue posible observar la relación entre los objetos, las personas involucradas en su elaboración, junto con sus poseedores. Lo anterior, me permitió conocer la existencia de una dimensión de subjetividad u objetividad en los artefactos a estudiar. Pero una vez en campo, fue inevitable dejarme llevar por el propio *mwátsi'ibi*, en otras palabras, el objeto me fue conduciendo hacia su propio significado, sentido, así como exteriorizar la posición que ocupa en el pensamiento *náayeri*.

Me di cuenta de que lo que había contemplado siempre, era sólo la corteza del artefacto. Para conocerlo tuve que indagar en su interior. Más allá de tomar como punto de partida, la tecnología del conjunto de objetos, entre ellos el *mwátsi'ibi*, fue preciso explorar, en serio, los materiales<sup>8</sup> que lo constituye: ¿cómo estos son percibidos por los *náayeri*?, ¿qué papel juegan en su vida? y ¿qué es lo potencialmente activo del *mwátsi'ibi*?

Hecha la observación anterior, en este proyecto incluyo el análisis de las propiedades de los materiales, porque de acuerdo con Adam Drazin, los estudios recientes no necesariamente aprecian los materiales al preguntar de dónde vienen, cuáles son sus viajes sociales, o qué sucede primero y qué sucede después con ellos. Es importante examinar las implicaciones culturales de los cambios en los usos de los materiales, y los cambios en los tipos de materiales utilizados, describir cómo han cambiado las nociones de uso en sí, dar ejemplos de las redes y estructuras que pueden surgir alrededor de un material en específico (2015:3). Además, el autor considera que los materiales ayudan a constituir subjetividad, pues no se trata solo de productos y cosas que son “propiedad” en nuestras vidas, sino cada vez más de las cosas en sí mismas de las que se hacen las cosas, es decir, de lo que están hechas. Por ello, es importante tomar en cuenta los ecosistemas sociales y culturales de la materia, más que la constitución de un objeto individual.

De manera semejante T. Ingold (2007) busca revertir el énfasis, en los estudios actuales en la materialidad de los objetos, en comparación con las propiedades de los materiales. A partir del argumento de James Gibson (1979), donde las formas de las cosas no se imponen desde afuera sobre un sustrato inerte de la materia, pero se generan y disuelven continuamente dentro de los flujos de materiales a través de la interfaz entre las

---

<sup>8</sup> Elementos de lo que están hechas las cosas (Ingold, 2007).

sustancias y el medio que las rodea. Ingold plantea que: “Las propiedades de los materiales entonces, no son atributos fijos de la materia, sino que son procesales y relacionales” (2007:1). Y describir estas propiedades significa contar sus historias. En este sentido, los materiales son trasladados, en términos sociales, y ya no "crudos" (Drazin, 2015).

La primera actividad para elaborar los collares es crear una hilaza a partir de algodón, la cual se hila mediante el huso (*jlinari*) únicamente por las mujeres. Como haré ver a lo largo del texto, el hecho de torcer, girar y enredar una fibra en dicho objeto implica otras connotaciones, las cuales están asociadas a los collares, y a la percepción del mundo *náayeri*. En relación con este último, lo invito a tirar juntos del hilo, para adentrarse a conocer los *mwátsi'ibithse*.

\*\*\*

La organización del trabajo está dividida en cuatro apartados. Los cuales aluden a la forma en que las flechas, el arco, el huso y el *mwátsi'ibi* se crean y distribuyen. La función que desempeñan a nivel individual y social e incluso después de la muerte. A continuación, presento cada uno de ellos.

En el capítulo 1, describo el mitote de la “chicharra”, porque en este es posible visualizar el *mwátsi'ibi* de cada persona. Además, se realiza el episodio nombrado “sacar a los niños”. El espacio donde se crean y asignan cada uno de los artefactos mencionados líneas atrás, entre ellos, la sarta de cuentas de vidrio. Con referencia a lo anterior, hago énfasis también en los objetos que se emplean, para efectuar todo el complejo ceremonial.

El capítulo 2 lo he dedicado a la composición de los artefactos relacionados a las personas *náayeri*; en otras palabras, expongo los materiales y la técnica de fabricación de cada uno de ellos. Esto implica entender la procedencia y sus rasgos, junto con la obtención de los materiales que se requieren para elaborar las flechas, el arco, el huso y el *mwátsi'ibi*. Dentro de este entorno, será posible comprender el papel que juegan los actores rituales en el proceso, así como el artefacto mismo.

En el capítulo 3, planteo la forma en que los *mwátsi'ibihitse* actúan en la vida social e individual de las personas. Es decir, intento mostrar la capacidad del artefacto en los espacios que rigen la sociedad cora. Por un lado, ayudan a las personas a entrar en diferentes campos de acción social como los mitotes, donde los coras son reconocidos por los parientes y las divinidades. Además, se necesitan para “beber el vino”, suceso desarrollado en este momento. Por otra parte, los collares tienen la capacidad de proteger a las personas de cualquier infortunio, además lo emplean como un medio de adivinación.

En el capítulo 4, refiero la finalidad que posee el *mwátsi'ibi*. De este artefacto, al mantener una estrecha relación con las personas, cabe preguntarse dos aspectos: ¿qué sucede con el artefacto cuando el dueño(a) fallecen? y ¿qué funciones ejerce en dicho contexto? Por lo tanto, analizo el proceso mortuorio de la persona cora, junto con el destino del collar.

Para la transcripción del vocabulario *náayeri*, me he apoyado en el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano A.C., publicado en 2009 y que lleva como título *Leyendo y escribiendo el cora de Santa Teresa*, ya que varios habitantes fueron parte de dicho estudio. Sin embargo, el material presentado, también fue trabajado con el lingüista Rodrigo Parra Gutiérrez, de la Universidad Autónoma de Nayarit.

Las fotografías pertenecen al archivo de la propia autora. Las ilustraciones fueron elaboradas por Makoma Cerámica: Proyecto de creación y experimentación de formas de barro, dibujos y talleres, con el objetivo de compartir técnicas, para el desarrollo de un lenguaje plástico y objetos utilitarios.

\*\*\*

## El pueblo de Santa Teresa de Jesús (*kwéimarusa'ana*)

El territorio tradicional cora se localiza en la región montañosa de la Sierra Madre Occidental. El abrupto del relieve alcanza su mayor expresión en la quebrada del río Mezquital, la cual atraviesa por completo la sierra entre el norte de Nayarit y el sur de Durango, y que forma parte una gran área cultural conocida como el Gran Nayar.

Los pueblos coras se encuentran en dos áreas, las cuales se dividen en dos sucesivos pisos ecológicos. La Cora Alta (*mu'utsita*, 'lugar del ocote'), que a su vez se subdivide en dos niveles: *tuáhitsata* ('lugar de robles,' entre los 1 000 y 1 400 sobre nivel del mar) y *hukútsata* ('lugar de pinos' por encima de los 1 400 m sobre el nivel del mar). A las comunidades del oeste se les conoce como La Cora Baja (*itsita* ('matorral') y la más baja, *hata'ana* ('río' o 'arroyo grande') (Jáuregui, 2004). Cabe mencionar que varios coras viven dispersos en poblados mestizos en Nayarit o en otros estados. También han migrado hacia los Estados Unidos.



Ilustración 2. Ubicación del estado de Nayarit, México.

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos  
 Del Nayar, Nayarit

Localidades e Infraestructura para el Transporte

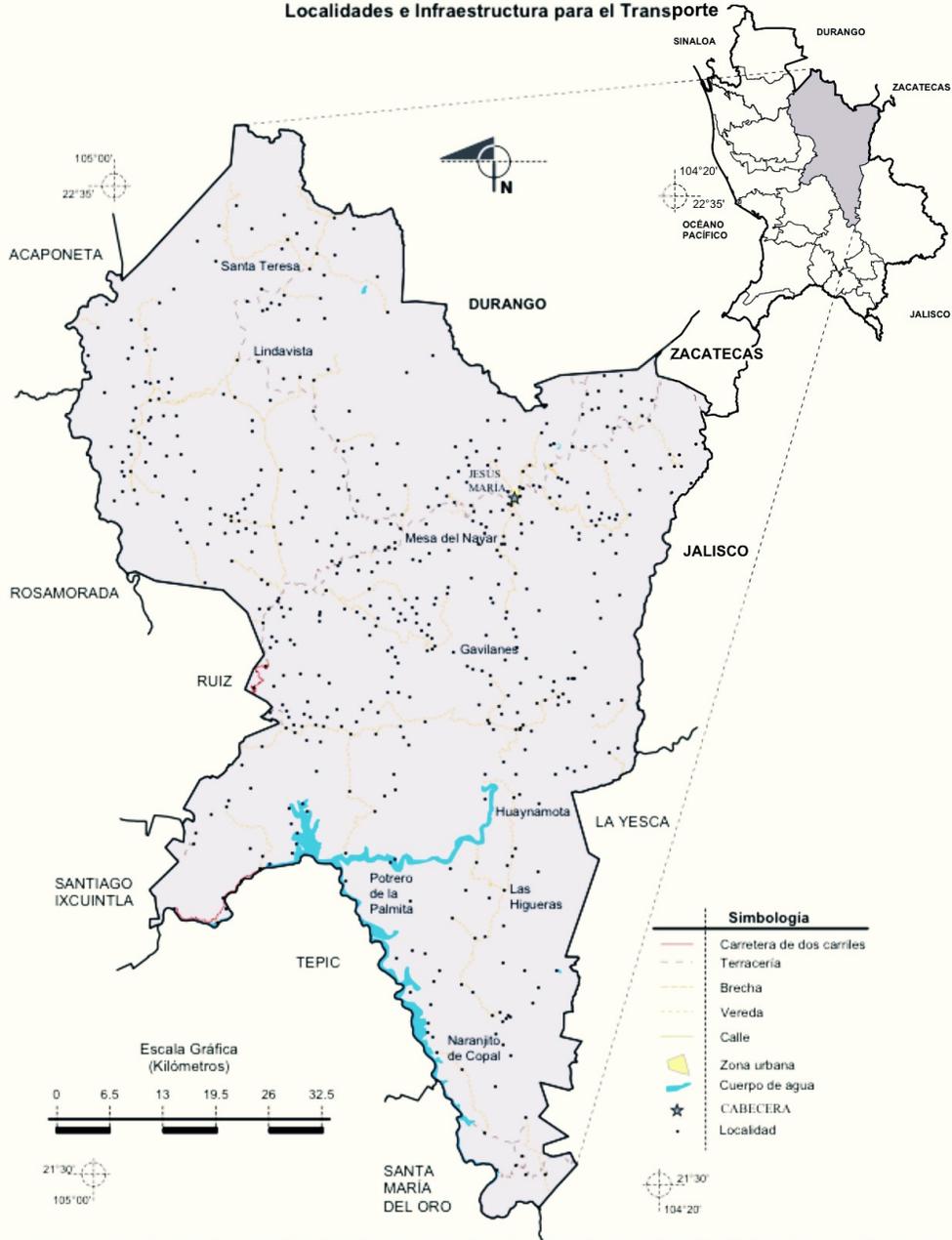


Ilustración 3. Localidades coras, Del Nayar, Nayarit (INEGI).

El pueblo de Santa Teresa se localiza en La Cora Alta, cerca de la frontera con el estado de Durango. Se puede tener acceso por vía terrestre y área. De acuerdo con el Gobierno Municipal, el Nayar es un municipio que, en el rubro de Comunicaciones y Transportes, apenas ha iniciado su despegue. Actualmente se cuenta con la carretera pavimentada hasta la cabecera municipal de Jesús María. En el pueblo de la Mesa del Nayar, se acaba este tipo de camino y se continúa por una ruta accidentada de terracería entre las montañas. Cabe señalar que, durante el temporal, las lluvias provocan derrumbes, que hacen complicado el camino.

La mayoría de los habitantes hablan la lengua cora. Esta pertenece a la familia lingüística *yuto-nahua* y cuenta con ocho variantes. La variante que se habla en Santa Teresa se denomina *kwéimarusá'ana*, de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas se considera con riesgo no inmediato a desaparecer (INALI, 2012).

La agricultura es una de las fuentes económicas principales. Los habitantes poseen tierras para sembrar, incluyendo el terreno donde viven. También suelen poseer otras propiedades más lejanas. El comercio es otra forma de trabajo, en particular, para los “mestizos” que habitan en el pueblo. Ellos poseen tiendas, las cuales abastecen a los habitantes de una gran variedad de artículos comestibles y no comestibles. Las actividades como la ganadería, la industria manufacturera, la construcción y transporte se llevan a cabo en menor grado. Se cuenta con un vivero comunitario, que tiene la finalidad de producir diversas hortalizas para el consumo propio; aunque los habitantes no lo ven precisamente como una fuente de trabajo.

Actualmente, en Santa Teresa convergen la religión católica, y algunos evangelistas. El pueblo cuenta con varios recintos: las ruinas de una iglesia colonial, que nunca fue concluida, una capilla implantada por los franciscanos (donde se llevan a cabo las prácticas católicas) y la iglesia de los coras<sup>9</sup>, ahí se resguardan los santos de la época jesuita. Estos

---

<sup>9</sup> La destrucción total de sus prácticas religiosas, siguiendo a Laura Magriñá (2002), nunca se ha podido lograr. En lugar de una sustitución como lo menciona la autora, hubo una asimilación simbólica, la cual se ha conseguido en varios niveles. Los discursos, los ritos, objetos culturales y otras manifestaciones del cristianismo fueron adaptados, para volverlos funcionales, de acuerdo con la forma de vida y pensamiento de los coras, es decir, hicieron suyo el cristianismo, eligiendo lo que necesitaron de las prédicas y los rituales, fundamentalmente jesuíticos, para producir y reformular su cosmovisión, sus relaciones sociales y su cultura.

tres recintos se encuentran ubicados en el centro del pueblo. Otra edificación importante es el Juzgado, donde se llevan a cabo gran parte de las celebraciones y reuniones de la comunidad.

En cuanto a la organización política y social, aún se mantienen las autoridades tradicionales, conformadas por el gobernador primero y segundo. Entre sus funciones, están las de llevar a cabo las celebraciones del pueblo, junto con los alguaciles, jueces, centuriones, mayordomos, *tenanchis*<sup>10</sup> y sus respectivos suplentes. Estos últimos se encargan de las actividades de tipo ritual. Cada uno de los cargos es anual.

Así, durante el año los coras realizan una serie de ceremonias católicas, junto a otras apegadas a ellos. El ciclo festivo está vinculado con dos temporalidades: una época de secas, que comprende los meses de noviembre-abril. Y una época de lluvias, de mayo-octubre.

La vestimenta es uno de los rasgos que los diferencia sobre el resto de los coras de otras comunidades. En especial, las prendas femeninas y los morrales que ambos géneros portan. Los ropajes, tanto de hombres como mujeres, están constituidos por el conjunto de prendas fabricadas con diversas telas y texturas. Debo señalar que la ropa ha cambiado con el paso del tiempo.

Las telas para las faldas femeninas son lisas o con un grabado de flores en el mismo color. Respecto a las blusas, se emplea una tela de algodón con estampados de flores, en su mayoría son blancas con las flores en color rosa o azul. Los colores empleados iluminan el caminar de las mujeres, ya que se pueden visualizar desde lejos. Ambas piezas se caracterizan por las imágenes de flores aplicadas en ellas, las cuales están compuestas de tres elementos principales: una o más flores (*xíuxu'*), las hojas (*xamuáj*) y los tallos (*tiguára*). Juntos forman un conjunto de flores. Para la elaboración de una falda se emplean alrededor de siete conjuntos, dependiendo el diseño de ellas. Para una blusa se utilizan solo dos conjuntos y para el delantal uno. Cada conjunto floral es diferente en las prendas, así como también el uso de los colores.

---

<sup>10</sup> Mujeres coras.

El atuendo masculino es diferente al de las mujeres. La mayoría de los hombres usa pantalón de mezclilla, camisas tipo vaquero o playeras de algodón, calzan botas o guaraches de vaqueta. Dentro de los accesorios que portan, está un sombrero vaquero o el *soyate*. Algunos ancianos visten pantalón de manta y en la parte del torso llevan una camisa elaborada con las mismas telas que se emplean en las faldas de las mujeres, utilizando los mismos colores. De la misma forma, se colocan una pañoleta en el cuello.

El morral es una pieza que forma parte del ajuar de estos habitantes. La técnica empleada para su fabricación ha sido y sigue siendo el telar de cintura. En un principio, estos eran elaborados, únicamente, combinando dos colores: blanco, café y/o negro, dichos colores aludían al color natural de la lana. Ahora, la mayoría de las mujeres emplean estambres comerciales.

En los últimos años, las mujeres han incorporado la técnica de bordar con aguja e hilo sintético sobre tela de cuadrillé para elaborar los morrales. La tela de cuadrillé tiene una trama de pequeños cuadrados sobre los cuales se trabaja la puntada. En este tipo de paño se pueden experimentar una diversidad de patrones florales, colores, materiales y otros elementos, que se caracterizan por sus colores llamativos. Junto con otros elementos, generalmente figuras de corazones, en su interior se coloca el nombre de una persona del género opuesto. Este último es escrito con lápiz por la persona que lo compra, de esta forma lo personaliza.

Los morrales se caracterizan al igual que las faldas por sus colores llamativos, para ambos la regla básica es colocar diferentes flores. Lo cual muestra las habilidades creativas de las mujeres. Aunque deben ser elaborados únicamente por las mujeres, la apreciación de las flores también comprende el ámbito masculino. Ellos no portan los estampados de flores en su ropa, pero sí en los morrales que utilizan diariamente para lucirlo con el resto de los hombres y personas.

## CAPÍTULO I

### SACAR A LOS NIÑOS EN EL “MITOTE DE LA CHICHARRA”

Durante mi visita en el mes de mayo del 2015 a Santa Teresa, bajo el fuerte calor, me dirigí hacia la tienda a comprar una bebida refrescante; en ese momento, a una corta distancia por un camino empedrado, venía caminando hacia mí, Otilio Rodríguez, principal violinista del pueblo, quien me saludo y decidí esperarlo. Ya reunidos ambos comentamos sobre el calor que estaba haciendo. Al entrar a la tienda, Otilio me “pichó” (invitó) un bote de cerveza. Enseguida nos sentamos en una banca bajo el portón de la tienda. Otilio abrió su bote y tiró un poco al piso, diciendo: “Esto hacemos nosotros, porque es una forma de convidarles a los parientes fallecidos”. Después de darle el primer trago, él inició el tema de conversación en torno al ritual celebrado en ese mes, “el mitote de la chicharra”. Comentó que es importante hacerlos y asistir a ellos. Al cuestionarlo sobre por qué eso le parecía muy importante, él contestó, que en ese “costumbre” “sacan a los niños”, y les dan unas cuentas de vidrio muy pequeñas, junto con unas “cositas” de algodón, es decir, el *mwátsi’ibi*. Me preguntó si ya había visto dichos objetos e insistió en que debería ir a verlos con la familia de los Aranda, porque ellos tendrían “costumbre”.

A partir de esta conversación, mis dudas se dirigieron hacia el por qué Otilio había enfatizado el detalle sobre la sarta de cuentas y su insistencia en observarlas, pues hasta entonces yo solamente ubicaba al maíz como único elemento principal de dicha celebración. Percibí, hasta ese momento, que este artefacto significaba algo más para las personas e intuí que tenía un papel también destacado en la ceremonia. Motivo que me llevó a ir a la casa sugerida. Cuando llegué, me asomé por una abertura entre dos tablones con vista hacia dentro de la habitación, para cerciorarme de que alguien estuviera dentro. Mi sorpresa fue observar a dos hombres que, efectivamente, portaban una gran cantidad de *mwátsi’ibihitse* en el cuello. Se caracterizan por ser hilos de cuentas de vidrio de diversos colores, pequeños envoltorios de algodón y listones atados a ellos. Fue entonces cuando comprendí que Otilio me había proporcionado, no sólo un dato interesante, sino toda una ruta a indagar sobre el *mwátsi’ibi*.

### 1.1. ¿Qué es “sacar”?

Entre algunas familias coras de Santa Teresa, el ciclo de vida no es pensado bajo la forma de etapas o estadios, es decir, como si el cuerpo solo mudara de manera física (niños, jóvenes, adultos y viejos). No obstante, tampoco es factible pensar que ellos no observan mudanzas, pero estas son de otra “naturaleza”, ya que precisan de otros procesos de construcción o fabricación (Castillo, 2014).

El funcionamiento del cuerpo va acompañado de ciertos medios específicos concentrados dentro de una ceremonia denominada “mitote”. Estos medios son importantes para la constitución de la persona, porque el proceso de creación de las personas va más allá de un “hacer reproductivo”, desde el punto de vista en nuestras sociedades. En otras palabras, cuando los niños(as) han nacido, para los coras, entre ellos Florentino Rodríguez, quien ha desempeñado varios cargos cívicos y religiosos en Santa Teresa, indicó lo siguiente:

El niño o niña todavía está encerrado, no sé dónde, pero por eso cada rato se enferma, porque hace falta salir, donde le toca salir en “el costumbre”. Por eso les hacen unas flechas. Si es niña le dan el *jínari* (huso) y unas cuentas, si es mujer le ponen cuatro cuentas los que son de ahí; si son hombres, cinco. Eso después se hace largo (*mwátsi'ibi*), es la protección de ellos, para que los conozcan en “el costumbre” del maíz; ese es para sacar al niño, para que no le llegué la enfermedad, los males, pues.

En palabras de Braulio Teófilo, habitante de Rancho Viejo y padre de siete niñas, consideró que este sacar es importante, porque:

Ahí me conoce *tabásta'a* (dios/persona mayor), ahí va a estar mi raíz, va a crecer en el mitote, cada que voy, ahí estoy, en el de mi mamá, papá, de todos lados, así alrededor, es mi raíz, para que me echen el agua y me cuiden. Entonces si hago eso, ya no me va a encontrar la enfermedad. Por ejemplo, si aún árbol le corto la raíz, ¿qué pasa? Se seca, así nosotros, si no nos echan el agua de la raíz, pues me enfermo, porque somos gente, somos seres humanos y nos enfermamos, si no voy al mitote.

Así, puedo decir que, para los *náayeri*, el momento de alumbramiento no implica una finalización, es apenas el comienzo, para ser un cora o una persona, porque, ese ser se trae

de otro lado, se saca. Para ello se requieren de elementos como son: las flechas, los collares, el arco o un huso, el propósito es entablar cierto tipo de relaciones con otras entidades y campos de acción social, que se requieren dentro del colectivo.

Los grupos familiares con los que he dialogado emplean literalmente en español la expresión “sacar”, porque es precisamente la acción ritual, que ellos hacen al sacar a las personas, en especial a los menores de las casas, donde se efectúa la ceremonia. Así, no sólo implica la unión de una mujer y un hombre, ya que antes de llegar a este “hacer” están involucrados otros aspectos, para su procreación. Por ejemplo, en el momento en que una pareja decida juntarse y tener hijos, los padres de ambos tendrán, que mantener buenos vínculos entre ellos. Dicho acto es importante, porque garantiza a los futuros nietos la entrada a las ceremonias de tipo mitote; de lo contrario, los menores siempre estarán expuestos a una enfermedad o algún infortunio, tanto anímicamente como en su vida social.

Estas ceremonias son bilaterales, porque se reconocen ambas relaciones de parentesco de un individuo (ego), es decir, tanto por el lado de la madre como por la del padre. No obstante, su relación consanguínea, no se basa exactamente en una noción de sangre compartida, sino de maíz compartido, explica Coyle: “For this reason I subsequently refer to the people who trace their descent to a particular mitote ceremony as a maize-bundle group” (2001:29).

### 1.2.1. El ritual de “sacar a los niños”

Los “mitotes” son actos rituales dedicadas a los procesos relacionados al crecimiento del maíz (*yúurij*). Se llevan a cabo entre los meses de mayo a diciembre, de forma parental y comunal. Cabe mencionar, que dentro del poblado existe un lugar muy importante llamado el “Cerro del Mitote”. Se caracteriza por ser una planicie, donde se realizan varios actos rituales, entre ellos, la velación de varas o bastones de mando (en el cambio de autoridades) y en las “pachitas”, en la que se utiliza como instrumento el arco musical característico de los grupos coras.

En Santa Teresa se celebran tres mitotes: el de la chicharra (*mehtyióupwa’ritya*), durante el mes de mayo; el del maíz tostado (*tyéeri hapwá*), en el mes de septiembre; y el

del esquite (*xiahchéh ra'pwá*), efectuado a finales de octubre e inicios de noviembre. Retomaré el primero de ellos para el presente estudio.

El mitote del maíz es nombrado de esa forma, porque el insecto (*tsikiri*), *cicadidae*, conocido coloquialmente como cigarra, chicharra o *coyuyo*, sale a cantar cuando se aproximan las lluvias. Esta especie se encuentra en zonas boscosas y es famosa por su canto rechinante<sup>11</sup>.

De acuerdo con los grupos de parentesco estudiados, la ejecución de este mitote marca la transición de la temporada de secas a la de lluvias e indica el comienzo de la siembra del maíz. Por su parte, Secundino Gutiérrez, habitante de Rancho Viejo, añade que en “este costumbre” se pide también por el bienestar de todos los integrantes de la familia a través del maíz.

Esta ceremonia tiene una duración de cinco días y en cada uno de ellos se realizan diferentes actividades. En un proyecto realizado anteriormente sobre la noción del cuerpo en dicho grupo comprendí que dentro del mitote se introduce una serie de episodios importantes (Castillo, 2014). El rito denominado “sacar a los niños” es uno de ellos. Sin embargo, no es fijo en el mitote, porque en ocasiones no se efectúa por diversos motivos.

La expresión *ma'gueratej*, que en español significa “sacar a los niños”, engloba todas las acciones que se hacen en este ritual; entre ellas, el otorgamiento de cada artefacto. Otras palabras utilizadas por las personas las expresan al reducir dicha frase a “sacar” / “sacaron”, las cuales manifiestan desde formas de interrogación, afirmación o negación. Todas ellas dan a entender si la persona ya cuenta o no con las flechas, los collares, el arco o el huso. No es habitual, que las personas pregunten por cada uno de los objetos o el conjunto de ellos, para saber si asistieron a ese ritual. La Sra. Elva Lemus, quien participa en estas ceremonias, me explicó que tan solo con mencionar *ma'gueratej*, se hace referencia también a los artefactos.

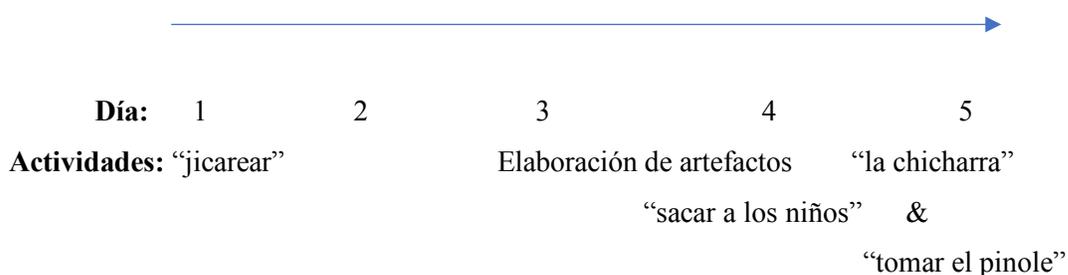
El anciano de mayor edad de cada grupo parental dirige esta ceremonia porque, de acuerdo con las familias, es quien posee el conocimiento y la experiencia para hacerla. Su

---

<sup>11</sup> Este sonido proviene de las membranas vibratorias que las cigarras machos poseen en su abdomen. El canto de la cigarra tiene infinidad de variantes. Emplean diferentes tonos, para expresar alarma o para atraer a las hembras.

cargo es vitalicio; al deceso de esta persona se le hereda a su hijo primogénito. Es importante mencionar que no existe una fecha exacta para realizar el ritual, solo se debe hacer durante los días de mayo y no rebasar este período, como se explica en el siguiente esquema:

### Mitote de la “chicharra”



Es necesario explicar el desarrollo del mitote de la “chicharra”, para comprender el acto de “sacar a los niños”, porque este último no se puede hacer sin el primero. Uno de los elementos fundamentales que se requiere para la apertura del mitote es el agua capturada de cinco sitios de culto. Principalmente, son cumbres montañosas, las cuales se identifican con un antepasado lejano. Las personas dejan flores silvestres a cambio de traer el agua. Según Coyle (1997), estos pueden ser considerados como marcadores de fronteras; en conjunto forman un círculo que fija los límites de Santa Teresa. Al unir cada uno de los puntos, esta figura, como sugiere el autor, es la representación de una jícara, utensilio principal en los mitotes. Florentino, argumentó que este recipiente es donde se deposita el agua de dichos sitios y se asemeja a uno de estos lugares: La Laguna (*tu’uwáhmwah*)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> El mito recopilado por Coyle, narra el cataclismo que originó la creación de la Laguna. “Donde es la laguna fue una plana pradera, a la cual la gente iba a bailar en un mitote, cuando una enorme roca cerca de los patios ceremoniales empezó a vibrar, hacia fuera de las rocas emergió una víbora gigante que se alzó por los aires (...) después la serpiente fue atravesada con una flecha, un disparo de la Estrella de la Mañana, quien protegía al pueblo cora. La serpiente se desplomó en la tierra causando un gran cráter, el cual formó el lago que existe hoy (...)” (1997: 98).

El primer día por la tarde se realiza la primera acción, que abre el inicio de la ceremonia del mitote. Un día antes, se edifica, en dirección hacia donde sale el sol, el *utátsi*, una estructura de madera, conformada por cuatro troncos de 1.60 cm de altura, terminados en la parte superior en horqueta. En cada par de estos postes, colocan un tronco de manera horizontal. Encima de ellos, ponen siete tablonces, que terminarán formando una mesa elevada, la cual funge como altar para depositar los elementos que se necesitan en la celebración.

Dentro de los grupos familiares observados, denominan a este primer acto *nya' tuxará*, que significa “jicarear”. Este se efectúa por el anciano principal del grupo, solo o acompañado del resto de la familia. Se trata de colocar sobre esta estructura, en una jícara (*tuxa*), maíz blanco molido y un poco de agua, procedente de los lugares de culto.

Frente al altar, el anciano meditará una oración en torno a las actividades subsecuentes; después hará una petición al Sol, “nuestro padre (*nyitatóata*)”, a la Estrella “nuestro hermano mayor (*nyajá'ah xú'ura'abeh*)”, al Maíz “nuestra madre (*nyitanáana*)”, y a la Laguna “nuestra abuela (*nyiyáakwari*)”. En ese mismo sentido, Primitivo Rodríguez ex gobernador de Santa Teresa, tuvo la generosidad de compartir parte de la oración que se evoca:

Usted, que es nuestro padre, todavía nos siga dando luz y, usted, que es nuestra madre, nos siga dando vida y, usted nuestro hermano, nos siga protegiendo, que nos siga protegiendo con la flecha, pues sí, que él nos siga protegiendo del que nos haga mal, porque hay gente que hace brujería y él mismo nos puede defender, nuestro hermano.

La acción anterior se repite en los subsecuentes días. Es hasta el tercer o cuarto día, cuando se concentran todos los miembros del grupo parental. Si lo anterior no sucede, entonces será hasta el quinto día para celebrar al maíz (*yúurij*) y “tomar el pinole”, bebida elaborada a base de maíz blanco tostado en el comal y que posteriormente se muele en el metate hasta obtener una harina suave, esta bebida también tiene semillas de chía y agua. Después, en una tina de lámina de 50 litros aproximadamente se introducen primero los ingredientes secos y se mezclan. A continuación, se agrega agua, por último, con ayuda de un carrizo se

va revolviendo constantemente para evitar que los ingredientes se asienten en la parte inferior del recipiente. Las mujeres se hacen cargo de esta preparación.

Por otra parte, existen condiciones para realizar esta parte del mitote denominada “sacar a los niños”, una de las más importantes es que algún miembro de la familia no haya fallecido antes del mes de mayo; si fuera el caso, los ancianos definitivamente no realizarán el rito, pues deberán dejar pasar un año exacto. En consecuencia, podría afectar las acciones, las cuales involucran a las personas del grupo parental.

Con referencia a lo anterior, tampoco es posible sacar a los infantes en el mitote de los elotes, que como mencioné anteriormente, se efectúa en el mes de septiembre. Las interpretaciones proporcionadas por los grupos familiares son: “Porque en esta etapa, el maíz está tierno”, es decir, aún no culmina su maduración. Hasta este momento, el cereal solo puede ser cocido en agua, no en brazas, esto es que no debe cocerse con lumbre. Primitivo Rodríguez mencionó: “Sólo se presenta el maíz para cocerlo y madure, y otra vez lo presentamos en diciembre, en el esquite”. Secundino acentuó que en esta fase todavía el maíz está tierno y tienen que dejar que siga su crecimiento porque “el maíz nos está dando el alma y la vida a la persona; entonces tiene que esperar hasta que crezca bien; es entonces cuando ya empiezan a dar las cuentas”.

Cuando no se presenta lo antes mencionado, los ancianos, junto con los miembros del grupo, se juntarán a platicar sobre si es necesario “sacar niños”. Tal decisión depende de que previamente (meses o días antes) los abuelos o padres hubieron insistido en la participación de los niños(as) en la ceremonia. Es obvio que estos menores e incluso jóvenes o adultos no han obtenido aún sus artefactos personales, otorgados en dicha ceremonia.

Una vez que se toma la resolución final, principalmente el anciano e hijos difunden la noticia a las personas interesadas. Posteriormente, todos los individuos del grupo parental realizarán las subsecuentes tareas. Para ilustrar esto, explicaré quiénes son estos individuos y qué objetos les corresponden hacer.

Las viviendas coras en su mayoría son de una sola planta, edificadas con madera o tabique. Usualmente constan de dos habitaciones, una destinada, para la cocina o “fogón” y la otra como alcoba. El anciano que posee el maíz deberá construir una habitación más,

donde se guarde el cereal y el resto de los utensilios empleados en el mitote. Por lo tanto, los hermanos, hermanas, hijos e hijas del anciano y miembros del grupo parental que poseen su respectivo atado de mazorcas. Con referencia a este último punto, en el momento que una persona solicite su maíz, se le dará primero una mazorca y al año otra, así sucesivamente hasta juntar cuatro, si es mujer; cinco, si es hombre. La condición para obtener dichas mazorcas es que la persona ya haya sido “sacada” en ese grupo. Después, deberá asistir subsecuentemente a los mitotes y colaborar en las actividades que demanda la ceremonia.

A este conjunto de personas, se les conoce con el nombre de *tahuatsi*. A ellos les corresponde intervenir en las principales acciones para sacar a los niños, como son, proveer los materiales para la fabricación de cada uno de los siguientes artefactos: flechas, collares, husos, y arcos. Cada uno es sustancial para los coras.

Los objetos antes mencionados varían en cantidades, depende del número de personas que integran los grupos parentales. Estos pueden ser entre 100 y 400 piezas (pueden ser más) de cada uno de ellos. Estos se fabrican en el tercer día del mitote (descritos en el siguiente capítulo) y permanecen guardados, hasta su entrega, dentro de la habitación donde se guarda el maíz.

El anciano deberá acudir cinco veces a esta habitación para verificar que los artefactos estén bien y, al mismo tiempo, con la ayuda de una pipa, proyectar el humo de tabaco a cada uno de los artefactos. La intención es limpiarlos, esperando que la bocanada de humo impregne de tabaco los artefactos. El cuerpo de la pipa que comprende la base de cazoleta, el hornillo y el caño, han sido elaborados de barro; la parte que funge como cánula es fabricada de un carrizo delgado.



Ilustración 4. Artefactos *náayeri* y el agua de los sitios de culto (foto de Frine Castillo).

Durante el cuarto día, por la mañana, las mujeres muelen el maíz para preparar una estimada cantidad de tamales pequeños, entre seis y siete centímetros de largo. Se preparan únicamente con masa de maíz, no le añaden condimento alguno. Y se envuelven en las hojas de la mazorca, de la siguiente forma: la hoja se extiende, sobre ella se le agrega una cucharada sopera de masa, enseguida, ambos bordes se doblan hacia la parte central, el extremo sobrante se dobla hacia dentro, y se amarra con una fibra natural, izote (*yuca treculeana*, *yuca carnerosana*). Posteriormente, se van amarrando los subsecuentes tamales hasta formar una cadena. De esa manera, se cosen en una olla de peltre, a base de leña.

También existen dos tamales grandes, llegan a pesar 5 kg; uno de ellos alude a la “chicharra”. Ambos se preparan con masa de maíz y frijol. Al primero, se le añade sal, al segundo no. Sobre la palma de la mano, se extiende una cantidad de masa de forma horizontal, encima una de frijol, se va doblando de derecha a izquierda. Al finalizar, queda de forma esférica, cubriendo toda la circunferencia con las hojas de maíz. Enseguida, le hacen un amarre a nivel de red, para sujetar el tamal. El segundo de ellos tiene su detalle,

en la parte superior, se le deja un dobléz en punta hacia arriba, rasgo que lo hace análogo a la cigarra que representa. Consecuentemente, se cocen de la misma manera que los tamales pequeños.

En el grupo parental de Florentino, me explicaron lo siguiente: “Esa chicharra son para la protección de la familia, para los bienes de uno, por eso se le dice a la chicharra, para que él piense en lo bueno, ponga el buen camino”. El canto peculiar de este insecto es inevitable durante esta temporada.

Veamos ahora, ¿qué sucede en las casas de los menores? La mayoría de los niños y niñas, por su corta edad, no saben exactamente qué pasará. Ellos no tienen que cumplir con alguna restricción como es el caso de las personas que elaboran los artefactos o los ancianos. En el siguiente capítulo explicaré este aspecto a detalle. Sin embargo, los padres y madres de los respectivos niños(as) deberán preparar una comida para los *tahuatsi*.

En la casa de Elva Lemus, a los nietos más pequeños, Tonansi de tres años y Jaime de diez años, participarían en el ritual de “sacar los niños”. Algunos integrantes expresaron que la preparación de los alimentos ofrecidos en esta ceremonia, en agradecimiento o pago por la producción de los artefactos, “ya no es como antes”, porque ya no cocinan de manera constante los platillos. Entre los alimentos que se elaboran se encuentran los frijoles, el arroz, las tortillas hechas a mano, el dulce de calabaza o, inclusive, la “chuina”. Este último se trata de un platillo preparado en las principales ceremonias de tipo mitote, en especial, en la danza del venado. La carne de ciervo como elemento principal se muele en el metate, luego se pasa a una cacerola grande. Se guisa con manteca agregando un poco de masa de maíz y agua, hasta obtener la consistencia deseada. Se debe mover constantemente con un carrizo para que no se pegue y queme. Otra forma de preparar la carne de venado es solo cocerla en agua hasta que la carne este en su punto. Estos guisados no llevan sal ni otro condimento.

Elva, abuela de los menores, preparó nopales en salsa roja y tortillas de maíz hechas a mano, como pago de ambos menores. Los comentarios expresados sobre la comida se deben a la gran introducción de alimentos comerciales, pues últimamente varios habitantes han optado por comprarlos y repartirlos en la ceremonia. Entre los artículos que destacan

están las cajas de sopas instantáneas, paquetes de refresco sabor cola, etcétera. Lo que para algunas personas no es bien visto.

De forma paralela, en la casa donde se lleva a cabo la entrega de los artefactos se realiza una serie de actos previos. Tuve la oportunidad de observarlos en un mitote de Rancho Viejo. La ceremonia fue efectuada por el Sr. Ángel Teófilo de 45 años, quien ha sucedido en el cargo de su padre ya fallecido. Él y el resto de las personas responsables, entre ellos, tíos y tías paternas, junto con sus hermanos(as), se introducen en la habitación donde guardan el maíz, los aditamentos empleados en el mitote y, por supuesto, los respectivos artefactos de los menores.

Los hombres colocan un tapete de palma en el piso. Encima de este esparcen una gran cantidad de flores de buganvilia (*kenana*) (*Bougainvillea*), orquídeas color fucsia (*tzúwá*) (*Cattleya labiata*), “corpus” (*Magnolia Schiedeana*) y diferentes flores silvestres, entre ellas, el colorín (*tusi*). Estas varían entre los grupos parentales, pues no existe una flor prototipo. También utilizan las hojas del árbol de chalate (*Ficus Croata*), junto con las mazorcas de maíz que se tienen guardadas.

El Sr. Miguel Ángel se encargó de proporcionar fibras sintéticas e izote de un grosor delgado. Una vez que se contó con este material, cada una de las personas comenzó a elaborar los atados de mazorcas, correspondientes a sus propias familias. El número de mazorcas difiere, cuatro para las mujeres y cinco para los varones.

Aquí abro un espacio para describir el proceso para elaborar los atados. En primer lugar, las mazorcas están caracterizadas por conservar las hojas en su base. A continuación, Ángel sostiene el racimo de mazorcas hacia abajo, para doblar cada hoja en la misma dirección. Enseguida, introduce la cuerda alrededor del primer doblez, continúa con el siguiente hasta sujetar el número de hojas. Suelen tener entre cuatro a cinco. Después, pasa la sogá alrededor de todas las hojas para sujetar el conjunto de dobleces; no corta las extensiones restantes de la fibra porque se necesitan para continuar con el atado. Luego toma otro tramo de sogá, en esta fase el racimo se tiene que sostener con fuerza para no separar los elementos, por ello recarga el conjunto de mazorcas sobre su pecho. Posteriormente, en la parte baja del ramo, pasa dos veces el lazo alrededor de las mazorcas para apretar la parte inferior. El segundo atado lo hace con tres dedos de separación hacia

arriba de este. El tercero, de la misma forma que los anteriores, lo remata con un nudo. Las extensiones restantes se integran en un sencillo tejido de amarre entre cada mazorca, para que permanezca bien sujeto. De la misma forma se estrecha y se cierra, de modo que no se pueda soltar. Por último, inserta las diferentes flores, junto con las hojas de chalate, entre el tejido.



Ilustración 5. Atado de mazorcas (foto de Frine Castillo).

Después, cada uno de los atados es depositado de manera vertical en varias cajas de madera y se colocan más flores en la parte superior.

Continuando con la descripción del mitote, Ángel y el resto de los actores rituales, tanto hombres como mujeres, rocían sobre la caja, agua proveniente de los sitios de culto, empleando un ramillete de plumas de urracas (*mu'ubéhri*). Posteriormente, cada una de las personas es rociada con el mismo líquido en las partes del cuerpo como: la cabeza (*mu'ú*),

cuello (*cijpíj*), el estómago (*jucá*), la parte baja de la espalda (*huárij*), los pies (*#caj*) y manos (*muáaca'aj*).

En esta familia, un anciano extrajo las hebras de tabaco de una bolsa de plástico, a pellizcos para introducirlas hasta el fondo de una de las pipas. Con ayuda de un cerillo prendió y comenzó a fumar, con el fin de emitir una vez más el humo sobre las flechas, los collares, los arcos y los husos. Esta misma acción la siguen, cada uno de los varones que conforman el conjunto de personas; también participan mujeres. Deben completar cinco turnos de 20 minutos cada uno. Dentro del tiempo, comienzan a llegar los padres que sacarán a sus hijos; de manera que también se introducen en el cuarto para que les emitan el humo de tabaco, hasta terminar con el último participante. El siguiente paso es repartir los artefactos.

Lo ordinario es que todos los grupos de parentesco empiecen la acción ritual por la tarde; no obstante, cuando el número asciende a más de cien personas, como sucedió en dos ranchos aledaños hacia el norte de Santa Teresa, entonces iniciará antes. Dado que los mitotes se encuentran distribuidos en el área, en el mes de mayo se observa una gran movilidad de los coras, pues se trasladan a los lugares correspondientes, ya sea caminado, en automóvil particular o en un *ráete*, para recibir este conjunto de artefactos.

En la tarde del cuarto día del mitote, Elva alistó una carretilla donde depositó la olla que contenía el guiso, un morral con las tortillas dentro, un refresco de lata y dos bolsas de chicharrones. Junto a este cúmulo de cosas, sentó a su nieta Tonansi de tres años. Enseguida le gritó a su esposo Beto, que ya era hora de ir a “sacar a los menores”. Eran casi las 5:00 pm cuando Elva, su esposo, ambos nietos, Carmela y yo partimos hacia el mitote. Beto conducía la carretilla en dirección al oeste de Santa Teresa. El trayecto perduró alrededor de 25 minutos caminando. Luego de recorrer varios terrenos de tierra color ocre, subimos una pequeña colina, continuamos por un camino recto cubierto de hojas de pino. Desde esta perspectiva, ya se podía visualizar la casa de madera, donde albergan el maíz. Esta se ubica en medio de un solar de gran extensión, rodeada principalmente de árboles de pino.

Cuando arribamos a dicho lugar, Beto se detuvo a unos cuantos metros del hogar. A los alrededores, ya se encontraban varias familias sentadas en el suelo. Enseguida, Elva

llevó a sus nietos a que les proyectara el humo de tabaco (los padres o abuelos llevan a los infantes dentro de la casa). En cuanto al asunto de los jóvenes o adultos que participan, ellos no son acompañados por sus padres u otro pariente cercano. Existen momentos, donde la familia nuclear participa, por lo que irán todos juntos.

Dentro de la habitación, los *tahuatsi* juntan a las personas. En ese momento los más ancianos, quienes sostienen una pipa en una de sus manos, pasan alrededor de ellos, en sentido contrario a las manecillas del reloj, emitiendo el humo de tabaco sobre las personas, tocándolos con una pluma de aguililla. Cuando finalizan con este grupo, pasa con el siguiente y así sucesivamente. En este momento la alcoba se convierte en una cámara de humo. Mientras tanto, el resto de las personas responsables verifican que esté presente la mayoría de los asistentes para iniciar.

El acto de entregar los artefactos difiere entre los grupos parentales, porque, en ocasiones, las habitaciones donde se resguardan las flechas, los collares, los arcos y los husos no son grandes; en consecuencia, no es posible albergar al número de asistentes. Entonces, la acción se realiza en el exterior, es decir, en el patio, frente a la puerta de la casa. Cabe señalar, que estos artefactos son entregados por los *tahuatsi* de mayor edad. Cada uno de los artefactos se entrega de la siguiente manera, ya sea dentro o fuera del hogar.

1. Cuando los menores aún son de brazos, la mamá o el papá pasan con ellos. Los niños(as) y jóvenes se colocan de pie frente a los *tahuatsi*, pero en el caso de los adultos, se les pide que permanezcan de rodillas. Los *tahuatsi* permanecen la mayor parte del tiempo en cuclillas, a la misma altura que los artefactos.
2. El anciano toma una de las plumas de ave (*anáj*) insertadas en la parte superior de las flechas correspondientes a cada persona. El tipo de flecha varía, ya que para las mujeres son de perico y de águila real (*kwairá'abe*) para los hombres. La pluma se adhiere con cera de abeja en un mechón de cabello, en la parte media de la cabeza de la persona. Al mismo tiempo, todos los *tahuatsi* le dan un apretón a esta pequeña porción de cabello. De manera simultánea, otro anciano proyecta el humo del tabaco sobre la cabeza de la persona. Florentino explicó que esta pluma es para que los

parientes míticos reconozcan a la persona. Además, se considera como un punto, para “abrir su mente”.

3. El *tahuatsi* toma el *mwátsi'ibi* pasándolo de manera circular frente al rostro del infante, joven o adulto. Inmediatamente, se extiende el collar por encima de la muñeca del brazo derecho de la persona, con el objeto trazará en el aire en forma de cruz pero hace referencia en dirección a los lugares de culto. Después lo enredará a manera de un brazalete o pulsera, o en el cuello, dependiendo de su extensión. De la misma forma que la pluma, se deja por cinco días.
4. Tanto las flechas (*i'irí*) junto con el arco (*túunamí*) para los varones, como el huso (*jínari*) para las mujeres, también son llevados de forma circular frente al rostro del menor y posteriormente por el pecho. Primero son dirigidos sobre el lado izquierdo y después por el derecho. Luego orientan el objeto de manera vertical hasta tocar el piso, hacia la derecha, luego a la izquierda y regresan al centro. Se le entrega en la mano derecha al niño o a la niña.
5. Se coloca en el piso una jícara (*tuxa*) boca abajo, porque deberán tallar sobre el recipiente las plantas de los pies de cada participante. En este momento los adultos se ponen de pie para pasar las plantas de los pies sobre el recipiente. Para Ángel, Secundino y Florentino, este acto garantiza que la persona, durante su existencia, “vaya por el buen camino, y no se caiga durante su vida en este mundo”. La jícara también representa el mundo, como lo explica Braulio:

Porque yo vengo del cielo, si todavía no me sacan, pues ando arriba. Cuando me ponen la jícara, ya me baja, ya estoy pisando la tierra y ya que me baja, ya no estoy colgando allí, espiritual. Entonces, cuando ya me baja, porque ellos me van a bajar, y ya me sacan afuera, porque aquí hay muchos malos, pero como ya me sacaron, ya tengo todo para protegerme, ya llevo todo. Ah, pues ya no me va a pasar nada.

6. Al mismo tiempo, una mujer que forma parte del grupo de los *tahuatsi*, les pondrá ceniza (*nasí*) en las muñecas de las manos y en los tobillos. La ceniza se extrae de los residuos de las pipas. Este polvo ayuda a la persona a que no sea “agarrado” por el *tiyáaru'u* (diablo) o en un futuro por el *chán* (ser acuático), principalmente

cuando la persona transita por los lugares acuosos. Ambas entidades son causantes de un mal físico o anímico.

7. Cuando el acto anterior se hace dentro de la casa, salen inmediatamente, pero si se realiza en el exterior, solamente se retiran.



Ilustración 6. *Tahuatsi* esparciendo el humo de tabaco, en el momento de sacar a las personas (foto de Frine Castillo).

Esta acción termina cuando a todos los participantes les han otorgado sus respectivos artefactos. Seguidamente, el anciano y el resto de los responsables se posicionan frente a la casa para dar una serie de vueltas alrededor de esta, en sentido levógiro. Esta persona mayor guía a todos los participantes; en sus manos sostiene una jícara en cuyo interior verterá el agua correspondiente de los sitios de culto. Después, esparce el agua durante el trayecto con el empleo de una pluma de águila. Otro de los ancianos lo acompaña fumando el tabaco a través de la pipa. Durante la primera vuelta, el anciano se detiene en cada punto cardinal que rodea la casa y evocará una oración. En total da cinco vueltas. Al término de la

cuarta, todas las mujeres salen, porque es el número de vueltas que les corresponde. Los hombres dan una vuelta más para completar su número.

Los *tahuatsi* argumentan que estos giros son la manera en que las personas se “enredan” al grupo parental. Estos movimientos también se observan en la celebración del cambio de autoridades, durante la velación de los bastones de mando: el gobernador, mayordomos y *tenanchis* danzan alrededor del cantador, quien emplea el arco musical de manera dextrógira. Primitivo Rodríguez y un mayordomo dicen que es “desenredarse o salir del cargo que ya cumplieron”.

Por último, los ancianos organizan a todos los participantes en una fila de manera lateral a la casa, junto con sus respectivas flechas, collares, arcos o husos. A veces, por la gran cantidad de gente, como observé en los ranchos de El bajío de Chuparosa y Carrizos, el número de participantes superó las 300 personas; por lo tanto, no se continuó con la fila. Como resultado, se procedió a formar un círculo o semicírculo, de forma que rodeó el altar de la “chicharra,” en dirección a la casa.

El anciano vuelve a llenar la jícara de agua; otra persona va detrás de él durante este acto y sostiene una botella de plástico con el mismo líquido para ir rellenando la jícara, conforme va disminuyendo su cantidad. Las demás personas responsables toman una botella con el mismo líquido, es decir, no llevan una jícara. Todos ellos pasan al lugar de cada persona y toman un sorbo, después lo esparcen hacia las partes del cuerpo de las personas, en el siguiente orden: la cabeza, el cuello, el estómago, la parte baja de la espalda y los pies. Entre los grupos parentales, a través del agua, son reconocidos por los “patrones” o sitios de culto, según Florentino, entra al alma de la persona.



Ilustración 7. *Tahuatsi* principal esparciendo el agua a los participantes (foto de Frine Castillo).

Cuando los participantes están empapados de agua por el anciano se retiran de la fila, en otras palabras, se deshace la formación. Enseguida, los padres de los menores reparten los platillos de comida o alimentos de origen comercial a los *tahuatsi* responsables de la ceremonia. Los coras lo consideran el “pago” por este acto, llamado “sacar.” Por último, los *tahuatsi* se esparcen el agua sobrante, entre ellos, dando por concluido el acto. El tiempo estimado en realizar lo antes descrito oscila entre 3 a 10 horas. Este lapso lo determina el número de participantes. Finalmente, es así como los menores, jóvenes e incluso adultos reciben sus respectivas flechas, collares, arcos o husos.

Este “sacar” permite a los menores salir, por ello se les provee de herramientas e instrumentos para acceder a la vida en este lugar y reproducirla. Un aspecto fundamental, es generar vínculos con la filiación a los grupos parentales. Así, en un futuro, la niña o el niño podrá solicitar su correspondiente atado de mazorcas dentro de este grupo familiar, así como también obtener un lugar para sembrar y celebrar su maíz, con el propósito de formar parte, de un territorio y un espacio.

En el quinto día, a las 12:00 am inicia el mitote de la “chicharra”. Por la mañana, el armazón de madera es revestido de todos los aditamentos empleados, estos son: flechas, plumas de aves (principalmente de halcón, aguililla, águila real, gavilán y urracas), jícaras, bules de calabaza, *mwátsi'ibihtse*, flores y atados de mazorcas. También, figuran una variedad de alimentos, entre ellos, los dos tamales grandes de frijol y los pequeños.

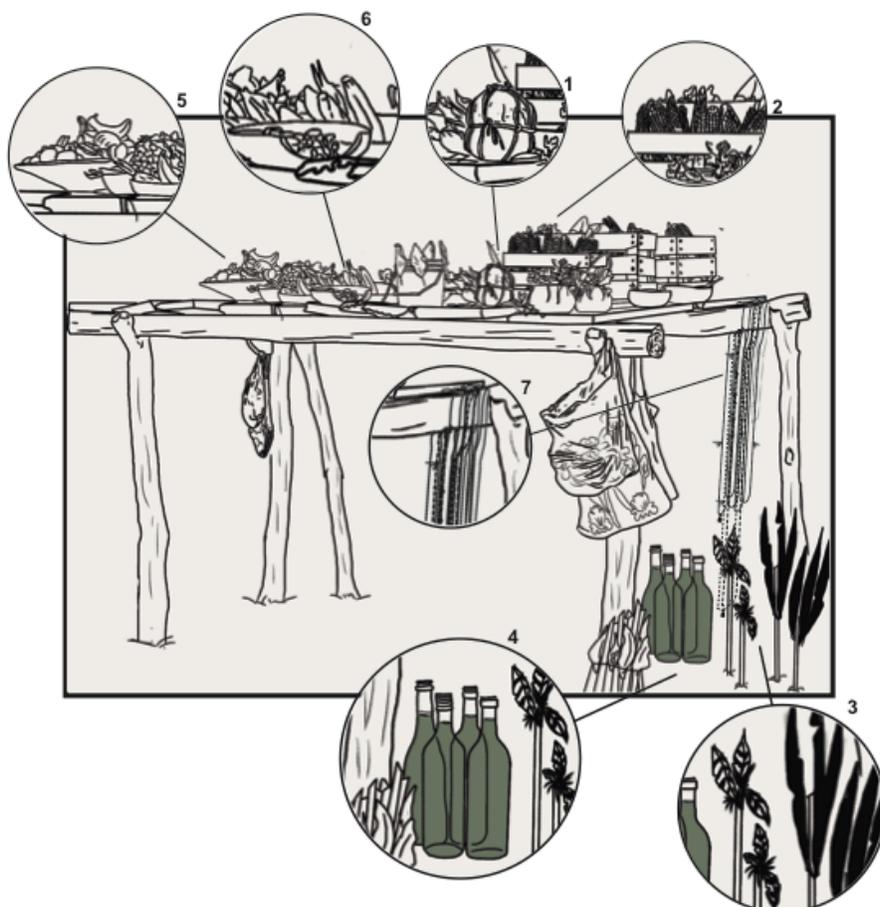
Además, se cocinan tortillas diminutas de maíz sin sal, hechas a mano. Estas últimas, junto con los tamales pequeños, fungen como dinero, es decir, el pago hacia las divinidades. Por lo tanto, cada representante de las familias que pertenecen al grupo parental deberá depositar cinco de estos tamales o tortillas al Sol (nuestro padre), La Estrella (nuestro hermano), y cuatro al Maíz (nuestra madre), y a la Laguna (nuestra abuela). Las flores constituyen el alimento ofrecido a estos parientes míticos.

Las personas del grupo parental llevan en este día, frutas de la estación como, sandía, naranjas, mandarinas, mangos, guayabas y manzanas. Entre otros alimentos, también se aprecia el pan de dulce. Estos se depositan en una batea de madera grande, cada persona corta las frutas, el pan, las tortillas pequeñas y desenvuelven los pequeños tamales. Encima de toda esta comida, colocan tres jícaras pequeñas, donde cada representante de las familias introduce una pizca de maíz blanco molido, agua proveniente de los lugares de culto y orquídeas color fucsia (*Cattleya labiata*). En la jícara de en medio se coloca un tamal, junto con un plátano. Este recipiente es cargado y colocado por los hombres en la parte superior trasera de la estructura, porque en el resto del espacio se acomodan un determinado número de jícaras. Estas últimas son rociadas con el agua proveniente de los sitios de culto. Posteriormente, se vierte pinole, un plátano y un tamal de frijol sin sal. Estos recipientes representan a cada familia elemental que posee su respectivo atado de maíz del grupo parental.

Secundino Gutiérrez mencionó que estas jícaras deben ser entregadas de manera previa por las propias familias, aunque a veces estas no lo hacen por varias causas, por ejemplo, aún no saben que ahí pertenecen o simplemente no las llevan. Frente a esta situación, el *tahuatsi* principal deberá proporcionar la jícara para representarlos.

Por último, se acomodan las cajas que almacenan los atados de mazorcas. En la parte baja de la estructura se clava una serie de flechas de plumas de urraca, halcón y águila

real, ensambladas en una estaca de árbol de resino. Junto a ellas se pone el agua proveniente de los sitios de culto y el destilado de maguey. Ambos vertidos en envases de PET, como se aprecia en el siguiente bosquejo.



- 1.- Tamal de la "chicharra"
- 2.- Atado de mazorcas
- 3.- Plumas de ave
- 4.- Agua de los sitios de culto y destilado de maguey
- 5.- Batea con las variedad de alimentos
- 6.- Jicara familiar
- 7.- Collares

Ilustración 8. Representación del altar del "mitote de la chicharra" (Boceto de Frine Castillo y modificado por David Capetillo).



Ilustración 9. *Mwátsi'ibihitse* en el "mitote de la chicharra" (foto de Frine Castillo).

Uno de los propósitos de realizar un mitote es el de solicitar el buen crecimiento de la planta de maíz y el bienestar de los miembros que conforman el grupo parental. La primera finalidad se deduce porque parte de esta ceremonia es recrear la manera en que irán días o semanas después a preparar las tierras, para ir a sembrar el cereal.

La técnica aún utilizada, siguiendo a Jáuregui (2003) es a partir del cultivo de tumba, roza y quema; no se emplea el arado, para sembrar el maíz. Esta acción es realizada únicamente por los hombres en el ritual; se eligen a las personas que porten un sombrero. Los coras usan el sombrero tipo vaquero o el “soyate”. Los sombreros se sitúan en el piso de forma horizontal, para adornarlos de lirios, buganvilia y hojas de chalate. Frente a cada uno, se incrustan las plumas de urraca. Uno de los *tahuatsi* me explicó que las plumas de esta ave en la ceremonia cumplen la función de una “coa”, instrumento que se empleaba para ir a sembrar el maíz.

Los dueños de los sombreros se paran frente a estos; enseguida, se los ponen en la cabeza, toman las plumas y se les reparte ocotes adornados con los mismos elementos. Si imaginamos a estas personas de frente, la persona que se encuentra en la orilla de lado derecho llevará consigo un bule de calabaza que contiene agua. En ese momento comienzan a dar dos vueltas en sentido levógiro. Después, en línea recta se dirigen a unos cuantos metros del resto de las personas, hacia un cúmulo de ramas, cuyo fin es en verdad quemarlas a través de los ocotes. Mientras sucede lo anterior, los miembros del grupo familiar deberán pasar con los ancianos, quienes les rocían el agua de los sitios de culto sobre algunas partes del cuerpo: la cabeza, nuca, garganta, el estómago, la parte baja de la espalda, los pies y las manos.

Después se procede a tomar la bebida de pinole. La tina de metal decorada con flores de buganvilia y hojas de chalate se coloca frente al *utátsi*. Cuando los hombres regresan de haber quemado las ramas, darán otras dos vueltas en sentido dextrógiro, estos movimientos aluden al recorrido hacia el “cuamil” (*bi'ira*). Inmediatamente uno de los hombres dialoga con el *tahuatsi* del grupo, quien le pregunta sobre el cultivo. Este hombre le contesta “que todo va bien con la siembra del maíz, que va a crecer bien”. El discurso varía entre cada grupo familiar; en algunos casos, le agregan picardía, por ejemplo, uno de

los hombres le dijo al anciano “que ya se veían las mazorcas grandes de maíz, que no se preocupará”, lo que provocó risa entre los asistentes.

De manera paralela, un hombre baja el tamal de la “chicharra” para cortarlo en varios trozos y repartirlo a dichos hombres. Posteriormente, el anciano le da a este hombre un plátano (*xána*’); al recibirlo le quita la cascará, lo sumerge dentro de la bebida de pinole y al sacarlo lo esparce en la tierra. Rápidamente saca la bebida con una taza de peltre y la toma. Esta acción es repetida por el resto de los hombres que participan. Al concluir dicho acto, los niños(as) son los primeros en correr hacia la bebida para llenar sus recipientes. En ese momento, otro de los *tahuatsi* desenvuelve el otro tamal grande, lo parte en varios trozos de diferentes tamaños y llama a los infantes para dárselos directamente en la boca. Mientras, algunas personas se acercan a pedir parte de las sobras del alimento de maíz.

Cada una de las mujeres del grupo parental, carga las cajas que se encuentran en la parte superior del altar. Estas contienen los atados de mazorcas, en otras palabras, el maíz del grupo. Todas las mujeres pasan por debajo de la estructura de madera para guardarlas dentro de la alcoba. Finalmente, los caseros comparten un pequeño festín, frijoles y tortillas elaboradas a mano. Los platillos difieren entre los grupos; en ocasiones, se da la llamada “chuina” o caldo de venado.

### 1.2.2. Los artefactos personales

Si bien, el agua es un elemento indispensable, para llevar a cabo el mitote, existen una serie de objetos que se requieren no sólo para hacerlo, sino también para comprender la forma en que los coras piensan y actúan sobre ellos. En la mayoría de los mitotes efectuados en Santa Teresa, se utilizan casi los mismos artefactos que han sido mencionados. Pero en los mitotes celebrados en los meses de noviembre-diciembre se emplea el arco musical como instrumento, porque se acompañan de piezas musicales y danzas. Consiste en un bule cuya parte superior es recortada y sirve como caja de resonancia, este se coloca en el piso y sobre su boca se asienta un arco de madera con una cuerda de tripa de zorrillo tensada, de manera que al golpearla produce dos tonos distintos. La música surge al golpear la cuerda del arco con dos varitas de madera (Guzmán, 2002).

Cada uno de los objetos empleados en los mitotes es de suma importancia, porque tienen varios años de existencia, no se renuevan en cada mitote, a excepción de los alimentos o las flores, por obvias razones. Estos artefactos son una herencia familiar entre los grupos parentales, de manera que deben ser conservados lo mejor posible.

Sin duda alguna, la jícara (*tuxa*) es uno de los elementos fundamentales en los mitotes, pues se necesita de este recipiente para la apertura del ritual. La jícara proviene de una guía de bule (*rĩire*), nace en ciertas áreas del pueblo. Algunos coras la cultivan, para la producción de estos recipientes. Ellos mencionan que antes se pintaban en su interior con un pigmento rojo, extraído de un tipo de cantera; ahora, es rara la jícara con esta característica. La acción “jicarear” (*nya'tuxará*) ya nos da el primer indicio, ya que no debemos olvidar que es el primer acto que ejecuta el *tahuatsi* responsable de las ceremonias. Para los coras el maíz es también nombrado *náana* “nuestra madre”, por este motivo su manipulación debe ser de manera cuidadosa y no se debe depositar en cualquier lugar.

La jícara es el soporte ideal, donde también se deposita agua, licor y flores, pues los coras la conciben como la representación del mundo o un lugar de culto, como lo mencionó Florentino. El acervo de Preuss cuenta con la jícara *yáwime*, el diseño en su interior con chaquiras de colores, plumas de cotorro y fibras de algodón pegadas con cera de abeja, ofrece una imagen de la estructura del mundo como afirma Valdovinos (2007). De manera análoga, Kindl explica que las jícaras de uso ritual entre los *wixarika* representan un espacio bidimensional, en ellas se colocan elementos como el peyote, el maíz o las piedras que materializan a los antepasados, dichos objetos les confieren una tridimensionalidad, la autora menciona que los huicholes utilizan esta forma plástica (cóncava) para mostrar una profundidad del mundo (2003: 215).

Los coras necesitan de este artefacto en el momento de “sacar” a los menores; es una especie de puente; de acuerdo con los grupos de parentesco, necesitan “brincar abajo” para que puedan andar en este mundo. A diferencia de los coras de Jesús María o de sus vecinos los huicholes, la jícara no es adornada en su interior con chaquiras u otro aditamento. Por otro lado, de acuerdo con las observaciones de Valdovinos (2008), la calabaza y sus contenidos son una indicación de la presencia de los humanos como grupo;

los discos de algodón que contiene son un índice de sus miembros, pero también de grupos domésticos. En el caso de Santa Teresa, lo que se deposita son pizcas de maíz molido por cada miembro del grupo parental.

Otros artefactos que se requieren en el mitote son las flechas, estas se caracterizan por tener símbolos y plumas diferentes, acorde a su desempeño. Florentino y Secundino, pertenecientes a diferentes grupos parentales, coincidieron en argumentar que la existencia de estas corresponde a más de cuatro generaciones, en sus respectivas familias. Una razón para comprender por qué existe una prescripción en cuanto a la posibilidad de quién puede y quién no puede hacer uso de ellas.

Las flechas, retomando a Coyle (1997), son de tres tipos. La primera clase corresponde a las flechas de oración, asociada a las cuevas o montañas de culto y al héroe mítico, el Hermano Mayor. A su vez, estas se agrupan en otras dos categorías: las *táuve'ri*, que poseen plumas y trozos de algodón ofrecidos por los miembros del grupo de descendencia y cuya función es proteger a los miembros de la familia; y las, *i'irí* las cuales están relacionadas con los individuos. El segundo conjunto corresponde a las varitas de curación. A este tipo de flechas le corresponden otras tres, que son: las *mu'ubéhri* y las *ná'rú*, se caracterizan porque la primera lleva plumas de urraca y la segunda, de guacamaya. Las plumas están colocadas en línea recta desde el extremo de la madera que las sostiene. El otro tipo de flechas, perteneciente a esta segunda clase, se conoce con el nombre de *mwaxá*, las cuales mantienen en su extremo una cola de un ciervo. Por último, se encuentran las plumas de curación, empleadas en los contextos rituales de curación.

Los hombres son quienes las manipulan, no obstante, en algunas ocasiones dentro de los grupos parentales, las mujeres usan las *mu'ubéhri*, pero siempre asesoradas por un anciano u otro varón. El cúmulo de plumas deben ser cuidadosamente guardadas por la persona que tiene el maíz de la familia.

Las pipas de barro, compuestas por una cánula de carrizo, utilizadas para fumar el tabaco, también poseen varios años de antigüedad, como lo afirmaron varias personas con quienes conversé, entre ellas Elva Lemus, Carmela, Primitivo Rodríguez, Beto Méndez y Florentino. Estas personas enfatizaron sobre la duración de las pipas y en el fabricante. Estas pipas de barro fueron elaboradas por una anciana muy conocida en Santa Teresa,

hasta el momento, cada uno de ellos asegura que este objeto utilizado dentro de los mitotes no ha sido sustituido por otro tipo. Las pipas que he observado en las ceremonias tienen una uniformidad en forma y estilo.

En este rubro, las flores son pensadas como “cosas”, para ser hincapié en su materialidad y en su presencia física en el mundo. No son elementos estáticos, en este contexto permiten establecer relaciones entre humanos y no humanos, no son precisamente adornos en la ceremonia. Siguiendo el argumento de Benciolini, “al ser índices de acciones y de voluntades muy variadas, que no son asimilables a un solo campo” (2014: 40). De acuerdo con la autora, a través de la entrega de las flores, los *náayeri* establecen con sus antepasados una relación de creación mutua y de esta manera mantienen la existencia de los antepasados.

El conjunto de objetos formado por las flechas, plumas, pipas y jícaras solamente pueden extraerse cuando se realiza este tipo de ceremonias o cuando un miembro del grupo parental “pida” el maíz, es decir, esta persona se lo lleva a su casa junto con los objetos. Este conglomerado y el maíz requieren estar juntos, para las familias es ilógico pensar, que se tengan ambas partes de forma separada, no es posible.

Cuando sucede la anterior situación, todos los miembros del grupo parental se reúnen para discutirlo y tomar la decisión final. Si la respuesta es aceptable, la persona que solicitó el maíz se lo lleva a su casa. Si este no fuera el caso, permanece en el mismo lugar, hasta que decidan cederle el cereal a esta misma persona o a alguien más. Una de las condiciones es precisamente tener una habitación destinada para el resguardo de los elementos. En la mayoría de las ocasiones, la persona que hace la petición es el hermano del anciano que en ese momento conserva el maíz. Con la intención de ir turnándose la responsabilidad de llevar a cabo los mitotes.

Resulta oportuno mencionar ahora, el *mwátsi'ibi* o los *mwátsi'ibihtse* entregados en la fase de “sacar a los niños”, énfasis del presente estudio. A pesar de que no forman parte de los utensilios empleados precisamente en los mitotes, se crean, distribuyen y tienen una presencia durante su celebración.

En la estructura de madera del mitote, en los postes delanteros que la conforman, se colocan dichos artefactos. Estos son largas sartas de cuentas de vidrio, con envoltorios de

algodón. Estos últimos son atados en diferentes partes del collar. La cantidad de collares es diferente. Pertenecen a cada miembro de las familias nucleares que componen el grupo de parentesco, pese a que el dueño o dueña del artefacto esté ausente. Los ancianos se hacen responsables de llevarlos durante el mitote de la “chicharra”, en especial, el aditamento de los infantes.

Los asistentes clasifican sus collares, es decir, sobre un listón escriben el apellido, ya sea paterno o materno, dependiendo la línea parental del mitote al que pertenecen. La finalidad de lo anterior es que no exista una confusión y/o extravío de los collares, lo cual puede ocasionar un tipo de conflicto familiar.

Durante el mitote efectuado en Rancho Viejo, dirigido por Ángel Teófilo y cuyo grupo parental está compuesto por varias familias elementales que radican en el próximo rancho llamado Linda Vista, los hombres pertenecientes a este lugar me explicaron que es una obligación llevar estos collares al mitote porque requieren estar presentes. Estas sartas no tienen una presencia estática, en efecto, no permanecen todo el tiempo suspendidas en los postes de la estructura. Así, cada persona responsable de sus collares los tendrá que coger de los postes en varias ocasiones y portarlos en su cuello, cada vez que los *tahuatsi* les indiquen. Estos collares son rociados con el agua proveniente de los sitios de culto por parte de los *tahuatsi* y, al mismo tiempo, les proyectan bocanadas de humo de tabaco, a través de la pipa.

Los collares tienen y cumplen una función sobresaliente dentro de los rituales del tipo mitote, así como en la vida de cada persona. Motivo por el cual no deben aislarse del conjunto de objetos que conforman el mitote. Cabe mencionar que, si bien forman parte de esta celebración, no dependen de ellos, para efectuarla, como es el caso de los demás objetos (jícaras, flechas, pipas, plumas de ave, flores, alimentos, etcétera). Al finalizar el ritual, cada dueño toma sus respectivos collares.

Los collares cumplen un rol primordial en la configuración de la persona, son fundamentales para su vida individual y social. Poseen ciertas cualidades, en tanto que permiten hacer conexiones con los antepasados fallecidos e incluso con algunos seres míticos, es decir, estos conducen acciones, relaciones, emociones y sentidos. Lo cual será desarrollado en los siguientes apartados.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, los mitotes aseguran la base de su alimentación al garantizar la reproducción del maíz y mantienen una relación muy estrecha con la continuidad vital de sus habitantes. Al efectuarlos, las personas reafirman sus lazos con sus ancestros míticos y parientes fallecidos, porque es fundamental seguir manteniendo una relación social con ellos, ya que una de sus funciones de estas entidades es protegerlos de cualquier infortunio. No obstante, de manera inversa, les pueden ocasionar daños. Acorde con Valdovinos “el mitote es ante todo una acción humana que media las relaciones entre los miembros de los grupos ceremoniales” (2008: 345).

El *mwátsi'ibi*, junto con el resto de los artefactos, permite unir de manera más uniforme a cada grupo de parentesco en Santa Teresa, como explicaré en el siguiente capítulo. La fase denominada “sacar a los niños” es el escenario donde se proporcionan este y el resto de los artefactos personales, vitales e indispensables para los coras de este lugar.



Ilustración 10. Mujer náayeri portando collares de uso diario, y los *mwátsi'ibihse* de su familia (foto de Frine Castillo).



Ilustración 11. *Mwátsi'ibihitse* en el "mitote de la chicharra" (foto de Frine Castillo).

## CAPÍTULO 2

### LA MANUFACTURA DEL *MWÁTSI'IBI* CORA

Tiempo después de observar la presencia de estos collares en las celebraciones de los mitotes de la “chicharra”, surgieron varias cuestiones: ¿quién los produce?, ¿cómo se elaboran?, ¿cuáles materiales se necesitan? En Santa Teresa, se efectúan varios mitotes simultáneamente, de manera que no es posible asistir a todos. Durante mi estancia, tuve la oportunidad de asistir a varios de ellos y en particular a dos, en los que el número de participantes superó los 300.

La mañana del 21 de mayo del 2017, mientras me encontraba en la casa de la Sra. Elva Lemus, ella, su hijo y su nuera discutían sobre quién iba a ir a solicitar los objetos, para Tonansi y Jaime, porque Elva no podía ir. En ese momento llegó Carmela, mamá de Elva, bisabuela de los menores. Al comentarle la situación, enseguida se ofreció a ir sin importar que debía ir a vender el pan, el cual se prepara a base de harina, levadura, agua, manteca y azúcar, y cuya cocción se hace en un horno de piedra.

Acompañé a Carmela hacia las afueras de Santa Teresa, donde iban a “sacar a los niños”. El trayecto duró alrededor de 30 minutos. Durante el recorrido, intercambiamos la cubeta de pan. Pasaban de las nueve de la mañana cuando llegamos. Carmela me señaló que ahí era la casa, construida de madera, descrita en el apartado anterior.

Cuando terminamos de subir la colina, frente a la casa, se encontraban todas las personas responsables fabricando los artefactos. Inmediatamente, Carmela se acercó al *tahuatsi* principal, para solicitarle las flechas destinadas a sus nietos. Antes de describir la tecnología de los artefactos, finalidad de este capítulo, primero expondré los contextos implicados en dicho proceso.

#### 2.1. El espacio de creación

La elaboración de los artefactos involucra varias acciones, estas se llevan a cabo en diferentes contextos e incluso tiempos. No podría limitar el tercer día del mitote como

único parámetro para definir el proceso de creación. Considero tomar en cuenta desde la obtención de los materiales. En este sentido, involucra su procedencia y características, porque es importante saber qué hacen, cómo tienen efectos, significado, cómo se conocen, qué formas sociales y culturales se producen a través y alrededor de ellos (Ingold, 2007). Si tomamos como punto inicial solo los objetos, sucede que “en este punto los materiales parecen desaparecer, absorbidos por los mismos objetos a los que han dado a luz” (Drazin, 2015: 14).

Como he mencionado, el *tahuatsi* que posee el maíz del grupo familiar, sus hermanos(as), los hijos e hijas de la persona principal y el resto de los parientes, que ya poseen su atado de mazorcas, son a quienes les corresponde intervenir en la fabricación de las flechas, los collares, el huso y arco, así como proporcionar los materiales que se necesitan.

Los materiales se obtienen de diferentes formas y lugares. Desde esta primera etapa de actividades, se presenta una división de género entre hombres y mujeres. No todos los artefactos pueden ser elaborados por ambos. Debido a esto, a los varones les corresponde hacer las flechas, arcos y husos; entretanto las mujeres se ocupan de los envoltorios de algodón. Las cuentas de vidrio son proporcionadas por ambos.

Las flechas, los arcos y husos están conformados por una o más piezas, cuya elaboración requiere de diversos elementos, que para su obtención es necesario un esfuerzo físico. Por ello, se considera que los hombres deben realizar esta labor. A diferencia, las mujeres no necesitan de este esfuerzo para conseguir los materiales propios. A continuación, describiré la obtención de los materiales para la elaboración de cada uno de los artefactos, líneas atrás mencionados.

El carrizo (*Phragmites australis*) o *jacá* en cora es una planta silvestre, se propaga fácilmente de manera natural. Crece en pantanos, drenajes y cabeceras húmedas. Su distribución geográfica se extiende desde zonas templadas a tropicales (Gerritsen, Ortiz y Gonzáles, 2009). Los coras de Santa Teresa utilizan el carrizo para elaborar ornamentos ceremoniales, en especial, las flechas.

Días previos a “sacar a los niños”, los varones del grupo responsables del acto ritual, desde temprano, en ocasiones antes de que los primeros rayos del sol aparezcan,

emprenden un viaje a pie hacia uno de los sitios de culto, La Laguna ubicada hacia el este del pueblo. Cabe señalar que este material natural solamente se encuentra ahí, aproximadamente tardan cuatro horas para llegar. El camino hacia este sitio no es nada fácil, existen partes planas, cuevas y algunas partes rocosas para llegar a la orilla del sitio, donde se encuentran una parte de los carrizos, porque otra radica en una parte más alta y rocosa.

Al llegar a dicho sitio, se desciende por un largo camino, cuesta abajo, de rocas y tierra. Por esta pendiente se debe bajar con mucho cuidado, porque un paso en falso es decisivo. Previo al descenso, los hombres coras dejan flores, una almohadilla de algodón, “comidita”, es decir tortillas pequeñas de maíz blanco que representan dinero, también se deja efectivo y se evoca el permiso al lugar.

El carrizo se encuentra a las orillas de la laguna. Se corta una vasta cantidad de él, porque a veces se llegan a elaborar hasta más de 100 piezas. Este carrizo crece de dos a cuatro metros de altura, con limbos foliares lisos y planos. También se caracteriza por ser delgado, esto es, posee un radio pequeño, cualidad ideal, para este tipo de flechas. Alberto Gómez de 60 años, habitante de Santa Teresa y quien ha ido por este material, mencionó que la obtención del carrizo requiere de un gran esfuerzo y solo los hombres son capaces de hacerlo, por lo que las mujeres no se ven involucradas en ello. Sin embargo, en algunas ocasiones, ellas acompañan a su pareja.

Las herramientas que se emplean para dicha actividad son, por lo general, un cuchillo o machete, cuyo origen es principalmente de tipo comercial. Hasta el momento no se ha registrado ni yo he observado que exista otro instrumento empleado. El tamaño del cuchillo puede ser grande o pequeño, lo esencial es que la hoja tenga un buen filo porque de esa manera facilitará el corte de cada carrizo. Se eligen los mejores carrizos, en otras palabras, con un tamaño considerable, que no presenten roturas o maltratos por algún animal u otra causa. El carrizo es de varios tamaños, siendo el rasgo más importante la procedencia de este, dentro de un lugar de culto. En este mismo viaje, las personas recogen el agua del sitio. La adquisición de esta planta lleva casi todo el día, las personas procuran regresar antes del anochecer y dejar el carrizo en la casa donde se realizará el mitote.

Otro elemento natural empleado para la segunda pieza de la flecha es el encino (*Quercus sideroxylaes*), en la lengua de los habitantes se nombra *siúu*. El encino también se utiliza para elaborar los husos. Esta madera fina se puede encontrar en el camino hacia la laguna o muy cerca de ella, porque esta parte serrana comprende una diversidad de asociaciones de pinos, encinos y madroños (González et al. 2012). Su extracción se basa en cortar una rama del árbol de aproximadamente 1 m de largo, en la mayoría de los casos se eligen de un ancho grosor.

Para la elaboración de los husos personales y de empleo cotidiano, se utiliza el palo de Brasil (*Haematoxylum brasiletto*). Es un árbol espinoso, de 5 m de alto, siempre tiene hojas, la cáscara (corteza) es de color café oscuro. Crece en el monte. Para los coras de Jesús María tiene un uso medicinal.

Las ramas del árbol de durazno (*Amygdalus persica L.*) se utilizan para elaborar los arcos de los niños. Este árbol abunda principalmente hacia la región norte en las partes más altas y más frías, comprendidas entre los poblados de El Tambor, con dirección hacia la Cañada de la Laguna, Santa Teresa y Santa Anita. Varias familias tienen estos árboles en sus hogares o parcelas, por lo tanto, no suele haber una recolección difícil. Sus ramas no son muy rígidas o duras, a diferencia del encino. Esta característica es importante porque se requiere que sea maleable para crear la forma semicurva, necesaria para el arco.

Las plumas de ave (*anáj*) son un componente esencial para este arquetipo de flecha. Estas deben ser de águila real (*kwairá'abe*), aguililla y perico. No tienen un tiempo específico de adquisición, el único requisito es que se tengan con antelación a la ceremonia. Las plumas ubicadas en las alas y cola del ave son las adecuadas. Primitivo Rodríguez, exgobernador del pueblo, explicó que, tiempo atrás, ellos solían ir a capturarlas. Utilizaban un rifle calibre 22. Él recuerda cómo este tipo de aves antes merodeaban bastante en la región. Ahora no puede afirmar exactamente por qué se nota la ausencia de ellas. Primitivo imagina que tal vez estas aves cambian cada cierto tiempo sus rutas aéreas: “No pues ahorita hay escasez, más antes había mucho acá. Ahora desaparecieron, no sé por qué se van a otra parte, quizás a otras comunidades más cálidas.” Pero es probable que sea consecuencia de los cambios climáticos presentes en la zona.

En consecuencia, los coras transitan a otros lugares como a La Cora baja u otras partes más lejanas. Durante mi estancia, Elva Lemus fue a una reunión con el grupo parental al que pertenece. Ella me contó que en ese momento llegó un mestizo<sup>13</sup> a ofrecerles un perico. Elva dijo que estas personas llevan las aves ya tratadas para poder guardarlas y después quitarles sus plumas. Siguiendo con el relato, el *tahuatsi* principal preguntó a todos los presentes “si estaban de acuerdo en comprar el ave entre todos y guardarla para la ceremonia”. Los miembros del grupo aceptaron.

Las plumas de águila real y aguililla, también se obtienen de la misma forma, pero su precio es más alto. El costo oscila en torno a los cinco mil pesos. Cabe mencionar que las familias se aseguran de conseguir dichas plumas para la ceremonia. En el caso de las plumas de urraca (*béh*), que posee cada grupo de parentesco, aún no han sido remplazadas por otras nuevas, pero algunos integrantes ya empiezan a tener cierta preocupación y se cuestionan: “¿Por qué ahora ya no hay de esas plumas?”

El último material que se necesita para las flechas es un pigmento negro (*u'xari*). Secundino Gutiérrez resaltó que no se puede utilizar cualquier pintura sobre las flechas, mucho menos alguna tintura de tipo comercial. Es forzoso hacerlo con un pigmento extraído mediante dos métodos.

Por el primer método, el pigmento se obtiene de una planta que brota a las orillas de terrenos húmedos, llamada *guáca*. Suele encontrarse principalmente en un rancho llamado Los Cueros, a dos horas de distancia, o en los *Tenamastes*, considerado otro lugar de culto. Antes de comenzar los mitotes, la gente se organiza, para ir a buscar la planta a dichos lugares. Esta se recolecta de manera manual con la ayuda de un cuchillo. Una vez en casa, tendrán que comenzar a prepararlo. Para ello, se debe juntar una estimada cantidad de *guáca*; se aplasta y se talla únicamente con las manos; al mismo tiempo, se le va agregando un poco de agua; después se deja en el agua a fuego bajo, hasta que la mezcla hierva. Este proceso es importante porque de ello depende el color deseado, un negro intenso y brillante. Posteriormente, el material obtenido se traslada a un paño, el cual hará la función de un cedazo. Como resultado se obtiene una pequeña masa, que se moldea en forma de una pelota muy pequeña.

---

<sup>13</sup> Para designar a las personas que no pertenecen a un grupo indígena.

En el segundo método, el pigmento se elabora a través de quemar varios trozos de ocote, el producto de ello se combina con trementina, la cual se extrae de los árboles de pino, cuya consistencia permite de igual manera obtener una mezcla compacta. Este segundo método es utilizado en la mayoría de los grupos parentales observados, y los hombres solo lo pueden hacer.

Sin embargo, cuando le pregunté a María Gervasio, habitante cora de Santa Teresa, quién participa en la elaboración de esta tintura dijo que, en ocasiones, ciertos habitantes coras del pueblo de Dolores<sup>14</sup> llegan a vender el pigmento ya elaborado a los grupos de parentesco, para emplearlo directamente. Las explicaciones con respecto a este pigmento son escasas, la mayoría argumenta que así lo hacían los de “antes”. No obstante, la técnica para su elaboración ha perdurado.

Hasta el momento no cuento con una cifra aproximada de los mitotes realizados en Santa Teresa, porque no todos se efectúan ahí, sino también en ranchos aledaños, los cuales están desde una distancia en tiempo que va desde los 30 minutos hasta tres horas. Las personas a veces no saben a dónde deben ir o si ya asistieron a todos. Cuando ocurre lo anterior, los coras se asesoran de un *tahuatsi* o de un *tityí'iwa'ataka* (curandero). Ambas personas sabrán el paradero de las ceremonias correspondientes.

La mayoría de las acciones rituales de los mitotes, a excepción del mitote comunal, que posee un lugar específico dentro del territorio cora para su ejecución, se efectúan en el patio de las casas. Los patios, en general, no están cercados o limitados por alguna barrera. Estos son los lugares elegidos, para llevar a cabo la fabricación de los artefactos.

El espacio se divide a través de líneas imaginarias, resultando sitios, en los cuales cada individuo dependiendo su género y de los objetos a elaborar toma una posición. En otras palabras, este proceso una vez más marca de alguna manera una división de trabajo entre hombres y mujeres.

---

<sup>14</sup> Se localiza en el Municipio Del Nayar del Estado de Nayarit México.

## 2.2. La técnica de los artefactos

El *tahuatsi* principal es quien inicia esta etapa a través de una plegaria, cuya intención es solicitar el buen acompañamiento de las actividades a realizar. Es necesario que el grupo de personas responsables de hacer los artefactos estén presentes y asistan desde antes de las siete de la mañana, porque existe un lapso establecido para la creación de los objetos, el cual comprende, desde esta hora hasta el mediodía.

En relación con lo anterior, varios hombres y mujeres, pertenecientes a los grupos parentales observados, sostienen que durante la tarde merodean los “malos”, como el *tiyáaru'u* (diablo). Estos afectan el trabajo y a las personas, provocando enfermedades u otro mal. Por esta razón, cuando alguien del grupo parental haya fallecido no se “sacan niños”, porque su alma aún merodea el lugar. Si hacen lo contrario, afectaría en especial al grupo parental, como Primitivo Rodríguez explicó: “Porque no respetamos, como que no se va a cumplir lo que pide uno, si no lo está respetando como debe ser, no se va a estar cumpliendo lo que le piden.”

Por consiguiente, los *tahuatsi* deben cumplir con una serie de prescripciones relacionadas a su estado anímico y físico. El ayuno es uno de ellos. Está práctica implica no comer alimentos hasta el mediodía, durante los cinco días correspondientes al mitote ni durante el proceso de manufactura. Dentro de este período de tiempo, no se permite comer sal, razón por la que los alimentos proporcionados en esta ceremonia no llevan ningún condimento. Otras restricciones son la abstinencia sexual y no ingerir bebidas alcohólicas.

También es fundamental que los actores rituales controlen sus emociones, es decir, no se tienen que enojar, alterar o repudiar el trabajo a elaborar en su momento. Aun cuando la persona no domine las técnicas. Si sucediera lo contrario, afectaría el proceso de creación e incluso a él/ella, porque también es una forma de pedir por el bienestar de ellos mismos, como enfatizó una vez más Primitivo: “Estas cosas deben ser con mucho respeto, nada de que con flojera o de con coraje, tiene uno que sentirse con amor, que se cumpla lo que todavía estamos pidiendo; por eso ayunamos; no son juegos”. Al destinatario no le afectará, en general, se tiene que evitar cualquier tipo de conflicto entre el grupo.

En otros términos, es un trabajo en el que ellos mismos se comprometen con *tabástará'a* (dios), para sacar bien a los niños. Por este motivo, los *tahuatsi* deben mantener

un buen pensamiento durante los cinco días. Esto es que no tienen que emborracharse, no tienen que enojarse, no tienen que pelear. Elva argumentó: “Deben estar concentrados en lo que van a estar haciendo”. Estas actividades técnicas, siguiendo a Coupaye, son “una forma útil de explorar procesos de materialización e investigar la relacionalidad "incorporada" de cosas y actividades” (2009: 93).

Con relación a esto último, nadie de las personas ensaya las técnicas de los artefactos previamente hasta ese día, siendo para algunos sujetos, la primera vez. La mayoría de los actores rituales aprenden a partir de observar al resto de las personas. Por ello, tienen que cumplir de manera satisfactoria las prescripciones antes mencionadas. También es una forma de darles el talento, para lograr desarrollar las técnicas de trabajo. Algunas personas como Florentino mencionaron que, con el paso de los años, han perfeccionado la manera de elaborar los artefactos. En su caso, comenzó a la edad de 15 años.

Al cuestionarles si la forma y estilo de los objetos está relacionada con su capacidad de proteger a las personas, Elva, Carmela, Primitivo, Florentino y Julia contestaron que no. Para ellos, todos y cada uno de los artefactos cumplen la misma función. Claro que reconocen las técnicas entre los actores rituales. Por ejemplo, la hija de Julia participó en un mitote al norte de Santa Teresa; pero, antes de ello, Julia contempló la confección de las mujeres de su familia parental para conocer quién hacía mejor los envoltorios de algodón, el *chiikah* (perro), y así pedirle la elaboración de este. Su esposo fue el responsable de elaborar el huso para su hija, mientras que el abuelo paterno se encargó de la flecha *i'irí* de la menor y del maíz de su grupo de parentesco.

El *tahuatsi* principal encabeza la tarea de los varones; también produce artefactos, pero si esta persona ya es muy anciana, solamente estará supervisando cada acción. La dinámica de las mujeres es un poco diferente, estas no cuentan con una supervisión. Su trabajo es apoyado y controlado entre ellas mismas. Ambas partes laboran de forma simultánea. Con respecto a lo anterior explicaré cómo es el proceso de creación de cada artefacto hasta llegar a los *mwátsi'ibi*.

Los artefactos como las flechas *i'iri'*<sup>15</sup>, a nivel de significado, de acuerdo con Marcos Zeferino habitante cora, designa las flechas que se disparan con arco, así como las flechas rituales. También señaló que posiblemente esta palabra designe la vara con la que se golpea la cuerda del arco musical, pero el dato debe confirmarse con otro(s) hablante(s)<sup>16</sup>. El arco (*túunami*)<sup>17</sup> de acuerdo con Marcos Z. designa dos tipos de arco: musical y de caza. Con respecto a los husos (*jiinari*)<sup>18</sup>, la raíz por tanto es *jiina*, sirve para designar tanto al objeto como a los productos que se obtienen gracias a su utilización: el hilo de algodón y de lana de borrego, así como las bolas de estambre enrolladas.

Dicho lo anterior, estos artefactos son elaborados al mismo tiempo por todos los hombres, quienes se dividen en varios subgrupos para producir cada pieza que forman el objeto. Los parientes más cercanos a los menores, que recibirán cada uno de los aditamentos, se hacen cargo personalmente de su fabricación.

En esta fase, el resto de las personas del grupo parental asiste para solicitar a los *tahuatsi* las flechas, envoltorios de algodón, arco y/o huso, así como las cuentas de chaquiras. Este fue el caso de Carmela, quién tuvo que solicitar los artefactos de sus respectivos bisnietos.

Posteriormente, el anciano, con la ayuda de otros hombres, hará un fogón pequeño hasta que solamente queden las brasas calientes. Mientras tanto, los varones comienzan a producir cada uno de los fragmentos de las flechas. Estas se componen de dos partes: una superior, en la cual se utiliza el carrizo; y en la parte inferior, el encino.

Los hombres que elaborarán la parte superior permanecen de pie. La navaja o cuchillo es la única herramienta que utilizan. En la mayoría de los casos, ambas herramientas son de uso personal, cuyas medidas son aproximadamente de 20 y 30 cm. Es

---

<sup>15</sup> Es un sustantivo. No tiene marca de absolutivo.

<sup>16</sup> De ser así, esto podría implicar que hay una extensión semántica de la noción de 'flecha de caza' a 'flecha instrumento musical'. Esto hace pensar que, entonces, también la habría entre las nociones de 'arco de cazar' a 'arco musical'. Habría una transposición de la noción de 'arco y flecha para cazar' a 'arco y flecha musicales' (Rodrigo Parra, comunicación personal).

<sup>17</sup> Es un sustantivo. No parece tener marca de absolutivo. No parece que haya una palabra más básica de la cual se derive. Tampoco es claro si uno de los dos significados de la palabra ('arco musical' y 'arco de caza') es más básico actualmente, o bien si alguno es más antiguo (Rodrigo Parra, comunicación personal).

<sup>18</sup> Es un sustantivo. La terminación *-ri* es una marca de absolutivo. Por otro lado, la raíz *jiina* también se puede usar como un verbo con el significado de 'hilar' o 'tejer'.

de admirar la práctica que poseen la mayoría de los varones, pues han creado una técnica que a simple vista parece ser muy fácil. Como resultado, la producción resulta bastante rápida. Es pertinente señalar que en un extremo del carrizo se hace una muesca o hendidura, este rasgo es sumamente importante como se verá más adelante.

La parte inferior de la flecha es más compleja de hacer. El primer paso, para comenzar a trabajar la rama de encino es quitar la corteza de la rama; se emplea un cuchillo para abrir estas primeras capas del tronco y después se arranca manualmente. Luego, con la ayuda de un hacha se corta en varios pedazos largos y delgados no menores a 20 cm de largo. Finalmente, cada uno de los hombres tomará uno de ellos y comenzará a tallarlos en forma tubular con el cuchillo o navaja, poniendo mucha atención de no desproporcionar el diámetro. El tallado de la rama deberá llevar una terminación en punta y revisar que esta pueda embonar con la parte de carrizo que previamente se ha trabajado.

Para continuar, uno de los hombres recoge las piezas completas para trasladarlas al fogón donde se plasman los diseños. Explicaré a continuación esta técnica llevada a cabo por uno de los *tahuatsi*.

A las afueras de Santa Teresa, se encuentra la casa de Agustín R. de 70 años quien posee el maíz y se encarga de dibujar casi todas las flechas de su grupo parental. Durante este proceso, esta persona se mantiene en cuclillas, frente al fogón que previamente se ha prendido en el suelo. Primero coloca la parte del carrizo sobre las brasas, pero no muy cerca porque se puede quemar, de manera que la va ir girando aproximadamente por tres segundos. Hace lo mismo con la bolita que concentra el pigmento negro.

Después de hacer lo anterior y manteniendo la posición corporal antes descrita, sostiene con la mano derecha el pigmento y con la izquierda el carrizo, acerca la bolita de pigmento a la vara, rápidamente la gira para fijar una línea de 5 mm de grosor. Si es niño hará cinco líneas; si es niña, cuatro. Seguidamente dibuja puntos de manera vertical acorde al número de líneas, al final marca dos líneas de forma vertical a los extremos de los puntos, y vuelve a trazar las líneas que hizo al principio. Los diseños pueden variar entre los grupos parentales. Aun así, las personas consideran que las flechas tienen la misma importancia. De acuerdo con Preuss (1998 [1905]), las flechas llevan los símbolos de la Estrella de la Mañana (*Hátzikan*), quien inventó y dirige las ceremonias del mitote.

En el caso de los huicholes, cuando se elaboran los objetos votivos predomina una lógica de plegaria, se plasma lo que se pide a las deidades. Con pintura roja o azul se le aplica un diseño relativamente sencillo compuesto por líneas rectas y onduladas. Dibujo realizado en negativo, representa lo que se envía, “las palabras” de la plegaria, y lo que se pide (Neurath, 2013: 48).

Volviendo al tema que nos ocupa, ulteriormente, otro grupo de hombres elaboran las partes que componen el huso (*jíinari*), el cual consta de un malacate<sup>19</sup> y un astil. A diferencia de las flechas, se cortan pequeños cuadrados de madera aproximadamente de 10 cm x 10 cm de cada lado. Con el dedo índice y pulgar sostienen la pieza de la parte de en medio y van cortando los bordes del cuadrado hasta formar una rueda, cuyas medidas son de 7 cm de diámetro. Al final, con la punta de la navaja se hace un pequeño orificio en medio, para insertar el astil.

La técnica usada en la pieza inferior de la que se compone una flecha es casi la misma que se emplea para el astil del huso, solamente que la terminación en punta del palillo deberá ser redonda, porque, en caso contrario, se obtendría una punta muy prolongada y no podrá girar en el suelo para desempeñar su función correctamente. La punta superior puede tener una terminación en punta o redonda. Aquí, la persona debe tener previamente el malacate ya hecho, porque ambas piezas deberán encajar bien.

---

<sup>19</sup> Es un peso de forma semiesférica que permite lograr y mantener el giro con la ayuda del astil en el proceso del hilado (Ramírez, 2012).

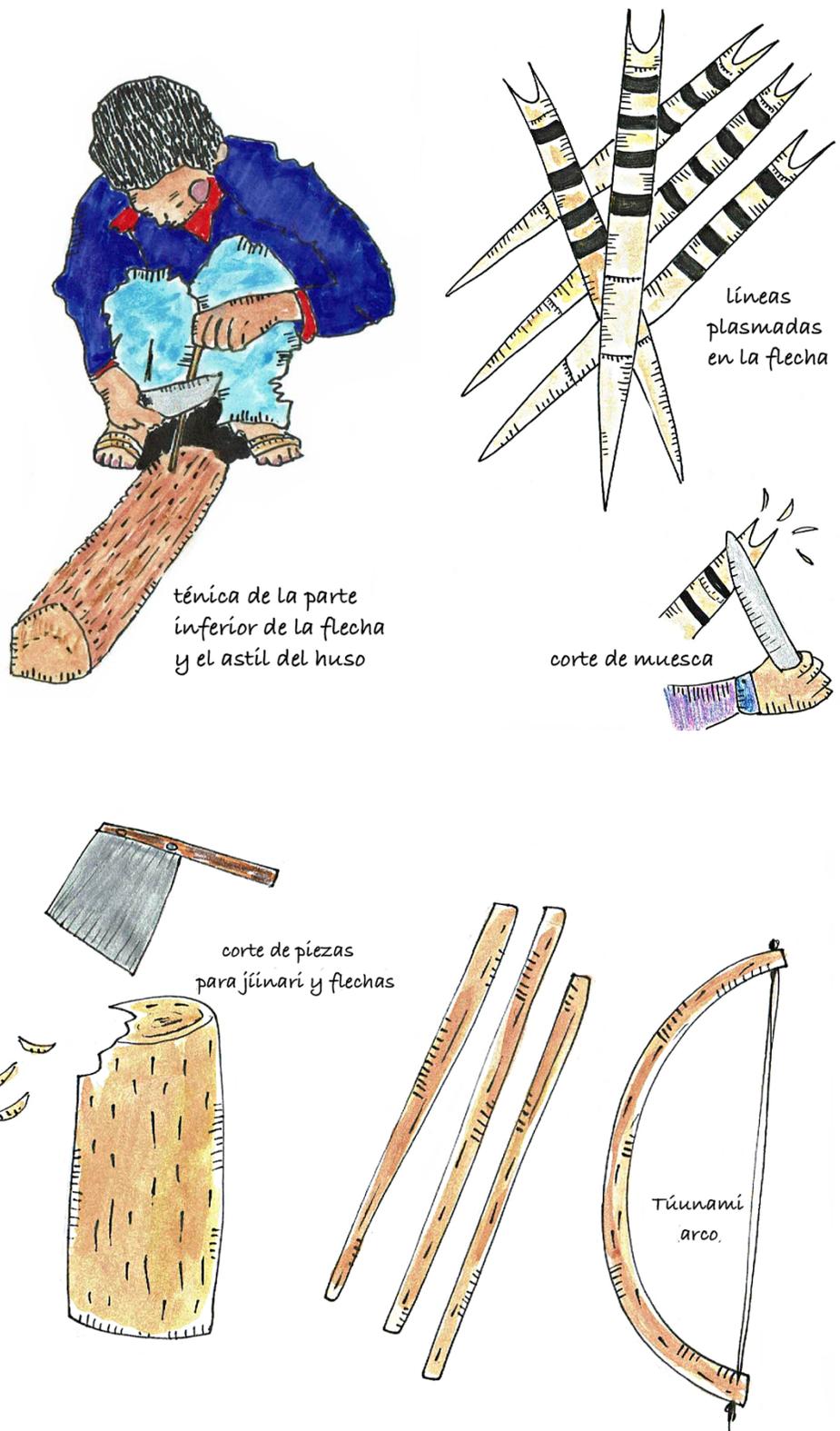


Ilustración 12. Materiales para las flechas, arcos y husos (por Makoma Cerámica).

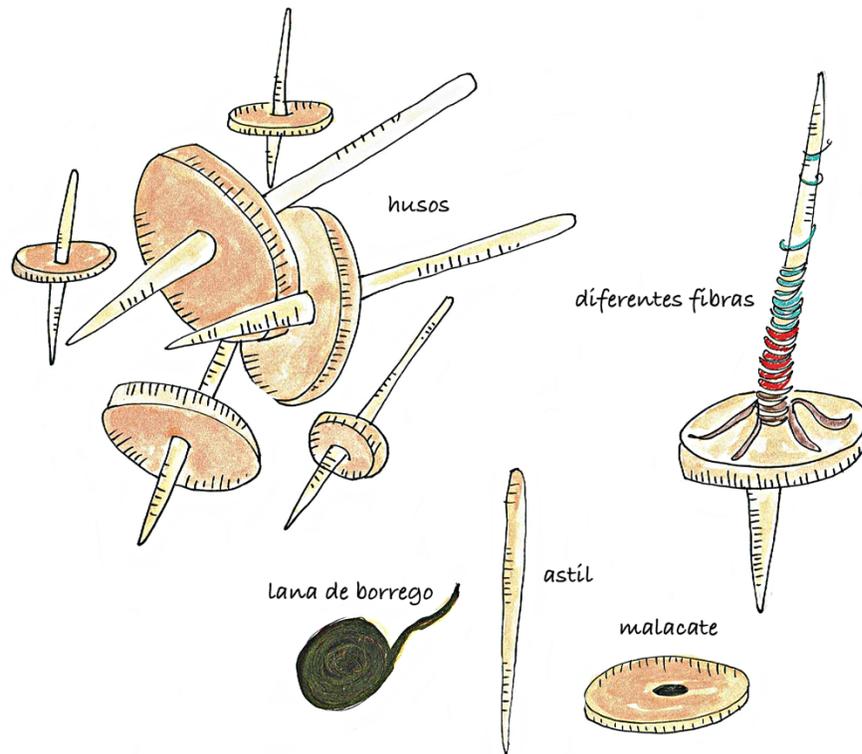


Ilustración 13. Partes del huso y fibras naturales (por Makoma Cerámica).

Las mujeres responsables, atan en el astil varias fibras textiles, en particular, lana (*ovis aries*) de borrego de color café y blanco, algodón blanco natural e inclusive hilos procedentes de fibras sintéticas. Estos husos a nivel estético son sencillos en comparación de los husos personales de las mujeres coras. Estos últimos, de acuerdo con mis observaciones, poseen diferentes diseños y están alejados de las técnicas empleadas para los producidos en el mitote.

El arco (*túunamí*) es la última pieza. Con la ayuda de un cuchillo, la rama de durazno se secciona en varias partes, entre 15 y 20 cm de largo. Cada trozo se sujeta de la parte media, para comenzar a tallar los extremos superior e inferior con una navaja. Cuando ambos sean flexibles entre sí, en curva, se talla un poco la parte media. Posteriormente, en cada extremo se labran las mellas, no muy profundas, para que mantengan la cuerda natural

o artificial, la cual es sujeta primero en un extremo y no debe quedar muy tensa. Al final se ata al otro extremo.

Después de hacer estos objetos. Los padres, abuelos o tíos de los participantes, dan sus respectivos carrizos al hermano del *tahuatsi* principal, quien coloca las plumas correspondientes al género del futuro poseedor. El individuo sentado en una silla, recibe el artefacto, sosteniéndolo entre sus piernas de manera vertical. Enseguida, corta aproximadamente 20 cm de hilo de algodón. Seguido de esto, toma dos plumas, ya sea de águila real, aguililla o perico, y cada una de ellas las sitúa a los extremos de la muesca del carrizo. Las sujeta enrollando esta fibra alrededor de las plumas y el carrizo por debajo de dicho corte, cuando se acaba la extensión hace un nudo. Luego ata una pluma más, a otra extensión de hilo, antes de adherirla, la pasa de forma circular en sentido levógiro por encima de la parte superior de la flecha. Al finalizar, la amarra a la misma altura que las anteriores, pero esta quedará de forma suspendida.

### 2.3. La manufactura del *mwátsi'ibi*

De forma paralela, a este conjunto de actividades antes descritas, las mujeres se encuentran confeccionando dos elementos que forman parte del collar. Se trata de pequeños envoltorios de algodón. Al igual que los hombres, las mujeres buscan los materiales, entre ellos: algodón natural, pelaje de caninos y tabaco/macuche.

El primero de ellos, como su nombre lo indica, el algodón (*Gossypium hirsutum*) en cora *muuxáh*. Es el principal material para la elaboración de los collares. El fruto es una cápsula en forma ovoide de color verde durante su desarrollo y oscuro en su proceso de maduración. Las células epidérmicas de las semillas constituyen la fibra llamada algodón<sup>20</sup>.

En la región del Gran Nayar, los cultivos de esta planta tienen presencia en el Municipio de Jesús María. No son grandes extensiones de tierras, porque se encuentran en los jardines de algunas viviendas coras, las cuales mantienen mezclas heterogéneas del tipo *G. hirsutum*. Dentro del área, a lo largo de las paredes del cañón Río cora, se encuentra una variedad de algodón denominado *G. aridum*, los especialistas consideran que: “This

---

<sup>20</sup> Secretaría de Agricultura, Ganado, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA 2017).

distribution is unique in that it is in the heart of the Sierra Madre Occidental” (Ulluo, M. et al., 2006: 664).

La recolección se realiza de forma manual con la aparición de las primeras cápsulas abiertas. En Santa Teresa el algodón únicamente se emplea en contextos rituales. Los habitantes se desplazan a Jesús María, para comprarlo o intercambiarlo. No importa que no se vayan a elaborar estos envoltorios. Los coras siempre procuran tenerlo, porque el algodón es el componente base de las ofrendas entregadas casi todo el año en los lugares de culto o recintos católicos.

En cualquiera de las formas mencionadas, el algodón es colocado en su estado natural, es decir, no pasa por algún tipo de proceso de teñido o mezcla con otras fibras. En el caso específico de los envoltorios, el algodón se divide en dos partes: una para los perritos y bolsas; la otra, para confeccionar ambas piezas.

Días antes a esta práctica, varias mujeres hilan el algodón a través del *jīinari*. Las mujeres comienzan por tomar una tira de la fibra de algodón, se tuerce una porción del extremo de la tira entre los dedos hasta darle forma de hebra, la cual se amarra al huso, y se continúa efectuando el procedimiento de torsión. Entretanto, con la mano derecha giran hacia abajo el huso, sobre la parte lateral del muslo, con un extremo, afirmando en el suelo, de manera que la hebra textil vaya enrollándose a él. Cuando el huso se ha llenado de esta fibra, se desenrolla manualmente elaborando una madeja. Posteriormente se vuelve hacer la misma operación, pero esta vez se gira de manera contraria, es decir, hacia arriba, de forma que se vuelve a sacar la hilaza hasta obtener la madeja. Mediante este proceso el hilo de algodón se hace más grueso y potencializa su durabilidad.

Materiales para los envoltorios.

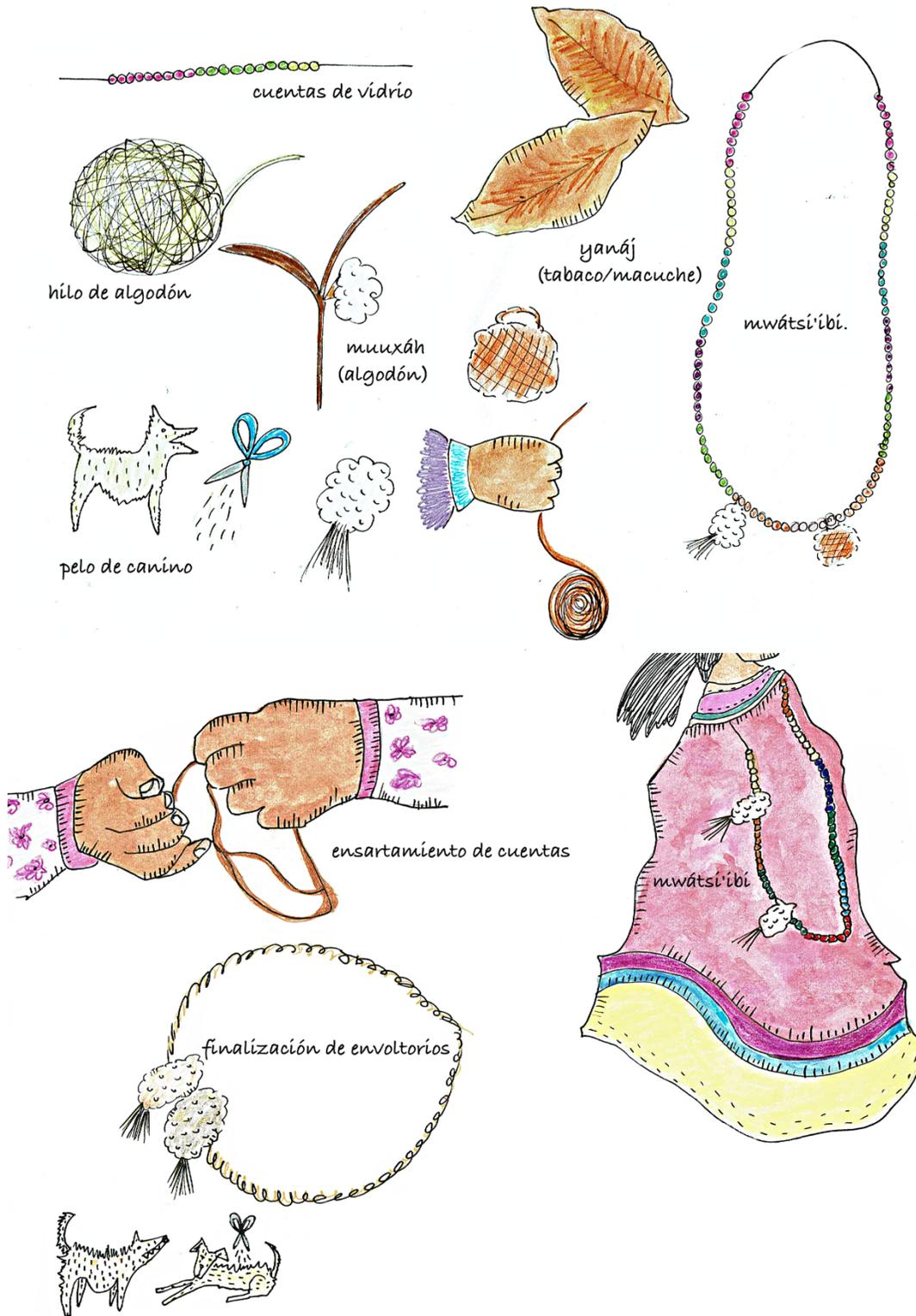


Ilustración 14. Los materiales, para la elaboración de envoltorios de algodón (por Makoma Cerámica).

### 2.3.1. Los envoltorios de algodón

Se diferencian por su forma física, así como la materia orgánica que conservan en su interior. El primero de ellos es una bolsa que almacenará tabaco o *yanáj* en lengua cora, palabra también, para denominar al envoltorio. Es una planta herbácea del género *Nicotina*. Entre ellas destacan la especie cultivada *Nicotiana tabacum* y la silvestre *Nicotiana rustica*. En relación con esta última, se encuentra el macuche también empleado entre los coras con fines ceremoniales y terapéuticos. Se cultiva cerca de las casas. Ambos narcóticos son empleados por el *tityí'iwa'ataka* (curandero) y *tahuatsi*, en especial, cuando se “sacan a los niños”. En algunos grupos de parentesco, las mujeres que fabrican los envoltorios colocan ambas plantas dentro de ellos.

El segundo envoltorio, nombrado *chiikah*, se traduce como perro “pequeño”. El vocablo se utiliza para referirse al de los collares y *tsi'ih*, para el animal. Se constituye con el pelaje de dicho mamífero macho o hembra, sin importar su raza. Las mujeres responsables de confeccionar esta pieza cortan los mechones de la nuca de los perros que habitan en sus casas. Cada mechón se corta muy pegado a la piel, suele ser denso, suave, largo con tendencia lanuda o duro, entre diversos tonos como amarillo, chocolate, negro o pate, porque cada raza tiene un color específico.

Cuando estas mujeres arriban a la casa donde sacan a los niños, buscan al perro o perra que reside ahí, para obtener otra cantidad de pelaje y mezclarla con el resto de los mechones. La cantidad de pelo debe ser considerable, pensando que se confeccionan una gran cantidad de envoltorios.

Mientras esperábamos las flechas de los nietos de Carmela, ella me encargó la cubeta del pan y se dirigió al grupo de mujeres que elaboran los envoltorios de algodón. Ella observó por algunos segundos, el trabajo de cada una de las costureras y al mismo tiempo, bromeaba con ellas. Por fin se acercó a una de ellas para pedirle que le confeccionara el *chiikah* y la bolsa (*yanáj*) para sus bisnietos. Enseguida, regresó a mi lado hasta que los artefactos de los menores estuvieran terminados.

Estos envoltorios son muy pequeños, la medida estándar, para el caso de los perritos, es de 1.5 cm de largo. Si sumamos el mechón de cabello del canino, el envoltorio suele variar de 3 a 5 cm y 3 cm de circunferencia. Las bolsas presentan desde los 3 a 4 cm

de circunferencia. Es complejo descifrar con exactitud la técnica para ambos paquetes. En la medida que no se tiene una práctica previa, varían las diferentes maneras de hacerlos, en especial, el de las principiantes. Como resultado, la confección de las mujeres de mayor edad está por encima de las más jóvenes.

La bolsa se hace a partir de tomar una pequeña fracción de algodón. Los dedos índice y pulgar sostienen esta fibra. Después con el dedo índice presionan sobre ella, para hacer un ligero vacío o hueco, en el cual son depositadas las hebras de tabaco/macuche. Las cantidades de la materia orgánica son elegidas personalmente, no hay una cantidad exacta, pero tampoco que sobrepase a la cifra de algodón. Acto seguido, enrollan la fibra, de manera que el envoltorio quede en forma circular. Con ayuda de una aguja e hilo de algodón, comienzan a tejer en forma de red para apresar el algodón. Finalmente, tejen una pequeña jareta para introducirlo en la sarta.

La técnica que se requiere para la elaboración del “perrito” es más compleja que la utilizada para elaborar la bolsa. Dentro de los grupos parentales observados, incluso las propias mujeres, comentaron que “son trabajosos los chuchitos”<sup>21</sup>. María, Elva, Carmela y Julia me explicaron que es mucho más trabajo e, incluso, más tardado, porque se debe hacer bien. Elva Lemus mencionó: “Le haces sus patitas, su colita, todo, pues lo que tiene el perrito”. No hay una enseñanza entre madres a hijas, las mujeres aprenden a partir de observar y contemplar el trabajo de sus abuelas, madres, tías u otras mujeres del grupo.

En la confección de este paquete, se toma una pequeña cantidad de algodón, la cual es ligeramente extendida. La mujer, que lo realiza, apoya un extremo de este algodón entre el dedo pulgar y medio, para sostenerla con firmeza. Enseguida, la persona utiliza la mano libre, para colocar sobre esta diminuta almohadilla, de manera escrupulosa, los mechones de los caninos, de tal forma que una cantidad de pelo salga de la base de la fibra. La cifra de pelaje introducida determina la circunferencia de la figura, según la preferencia de la tejedora.

A continuación, sujeta ambos extremos de la almohadilla entre sus dedos medio y pulgar, enrolla los extremos de la almohadilla hasta formar un pequeño bulto. Revisa que

---

<sup>21</sup> También se nombran así tanto al perro real como al objeto.

los mechones de pelo no se hayan salido o caído, en especial los que sobresalen. Con la mano toma una aguja, la cual previamente ha sido ensartada con hilo de algodón, y comienza a zurcir el paquete. Primero enrolla el hilo y anudan el objeto. Después introduce la aguja haciendo puntadas de ojal, a manera de ir tejiendo una red alrededor de toda la pieza. En esta fase las mujeres que son principiantes o no manejan la técnica, hasta aquí concluyen su trabajo.

Siguiendo con la confección, en el extremo donde sobresale el pelo del canino, la cual funge como la cola de la figura del animal, se introduce nuevamente la aguja, utilizando la puntada de rococó y ojal para hacer las cuatro extremidades del perro. Con la segunda puntada elaboran la cabeza y orejas. Con un hilo de otro color, se bordan los ojos, nariz, y boca. Algunas de las mujeres, con pequeños hilvanes motean la figura. Después se hace una penúltima costura que atravesará el perrito de manera horizontal, hasta sacarla al otro extremo. Finalmente, se remata formando una jareta de aproximadamente tres centímetros de extensión. A veces, a estos envoltorios le añaden extensiones de hilo de algodón. Si dentro del proceso de elaboración estas hebras no son de gran extensión, se proporcionan otras, porque si éstas son reducidas no podrán ser utilizadas para el soporte de cada chaquira.

### 2.3.2. *Mwátsi'ibi*, cuenta de vidrio.

Nombrada así en lengua cora, es un sustantivo en cuyo campo referencial entra “cuenta”, “chaquira”, y “collar”. De acuerdo con los habitantes, no hay otros objetos que sean designados por esta palabra. Entonces ¿cómo se relacionan estas tres nociones en el significado de *mwátsi'ibi*? A partir de los datos proporcionados por los habitantes, entre ellos Marco Zeferino, el significado más básico de esta palabra parece ser ‘cuenta’. Él mencionó que sus mayores le han contado que antes había cuentas que eran de vidrio, y que estas eran “alargaditas, como frijolitos, como capsulitas”, además de que eran pesadas, e incluso podían cansar el cuello de quienes se ponían collares hechos con ellas.

Al parecer, el hecho de utilizar el nombre *mwátsi'ibi*, para referirse a la chaquira se debe a un proceso de extensión semántica del significado original ‘cuenta’, el cual pudo ocurrir por una asociación de la chaquira con las cuentas. De hecho, es revelador que

Marcos señale que “antes las chaquiras eran de vidrio”, refiriéndose a las cuentas. Un dato que apoya este análisis es que la palabra *mwátsi'ibi* aparece en el vocabulario de Ortega (1732/1860) bajo la entrada “cuenta de vidrio”. En el vocabulario, la palabra aparece como *Matzébêti*. El *-ti* final es una marca de absoluto que se perdió en los sustantivos del cora, de acuerdo con Vázquez (2000).

Además, no parece que la palabra tenga un significado más básico, como ‘duro’ o ‘dureza’, al cual se asocien ‘cuenta’, ‘chaquira’ o ‘collar’. Tampoco parece probable que la palabra se derive de otra con un significado más básico. El verbo de estado cuyo significado se acerca más a ‘ser duro’ es *tsé'i* (Rodrigo Parra, comunicación personal).

Por otro lado, Elva Lemus, Florentino y Secundino Gutiérrez en distintas conversaciones, recuerdan que “más antes” se utilizaban también cuentas de origen natural. Florentino enfatizó que antes, las recolectaban en el monte, en especial de una planta nombrada en lengua cora *japutsi*<sup>22</sup>. Él la describió de la siguiente manera: “Son pequeñas bolitas de una planta que se da en el campo. Estas eran recolectadas por los más ancianos, como mi abuelo, luego se hervían en agua para que se hicieran duras y ya utilizarlas, eso recuerdo”. Secundino y su esposa mencionaron que dichas bolitas de esta planta son de color blanco y eran las únicas que se empleaban antes. Además, Florentino recordó sobre el “ojo de rata”, otro tipo de elemento natural que empleaban cuando él era niño. No recuerda su nombre, pero afirmó que estas eran bolitas pequeñas en color rojo y negro. Ambos, desconocen sobre la técnica de perforación.

Por su parte, Eva Lemus recordó lo dicho por su abuela que “los de antes”, tomaban pequeñas semillas circulares de la parte superior del carrizo. Pero cuando empezó a participar en las ceremonias de este tipo, afirma que ya se utilizaban cuentas de vidrio. También agregó que en un principio solo las había de color blanco, porque era el color demandado por los grupos familiares. Con el paso del tiempo, fueron introduciendo de diferentes colores y, en algunos casos, de diversas formas.

Durante la plática sostenida con Florentino, después de mencionar sobre el tipo de cuentas que antes solían darse, al preguntarle sobre este cambio de elemento, respondió:

---

<sup>22</sup> Florentino no conoce el nombre de esta planta en español.

“Pero creo ellos, los antepasados también ayunaron, supieron también que era bueno ese material, porque si no, no lo hubieran admitido las personas o alguien de la fe, ellos no lo iban a permitir. Y ahora así se usa de colores ya”.

La cuenta de vidrio ha sido empleada en la fabricación de artefactos de alto valor. Para la mayoría de las poblaciones antiguas del mundo fue un elemento de trueque, incluso existió entre colonizadores y pobladores nativos (Lagrou, 2013). Este abalorio se originó en Venecia, desde el siglo XIII. La mayor productividad de ellas data del año 1606 y para el 1764 se producían 40,000 mil libras de cuentas<sup>23</sup> semanalmente. Estas eran de diferentes tipos, de acuerdo con las prácticas antiguas. En especial los trabajos de cuentas elaborados en Inglaterra en dicho período (Simpson, 1994).

En México, las chaquiras fueron introducidas en el siglo XVI, pero los antiguos mexicanos usaron cuentas de diversos orígenes: de concha, hueso y dientes de animal entre otras. En el Nayar, los huicholes han desarrollado sus propias técnicas para utilizar dicho elemento (Chávez, 2003).

El tipo de cuenta conocido como chaquira/chaquirón (*seed beads*) es el empleado comúnmente para el *mwátsi'ibi*. Sin embargo, es posible observar en los collares diversos abalorios en tamaños, formas y colores. Entre ellos: *Czech glass*, *Fire Polished Round Beads*, *Pressed Round Beads*, *Czech Fire Polished Donut Beads* y *Glass Chevron Bead*. La última de ellas, se encuentra principalmente en los *mwátsi'ibithse* de adultos y ancianos. Son cuentas de vidrio blancas con rayas *chevron* en azul cobalto, rojo, verde, y negro. Estos modelos son posibles de encontrar, también, en los primeros *Native American Workbeads*. Así, “los materiales son portadores de una variedad de formas de información. Pueden, en diferentes instancias o contextos, transmitir datos, imaginación, significado, conocimiento, creencias y verdades” (Drazin, 2015: 24).

Los actores rituales argumentan que no existe un color específico. Si bien, es cierto que esto suceda, pues algunas personas buscan los colores correspondientes para la ceremonia. Ya sea por gustos personales o porque recuerdan que sus padres y abuelos llevaban esos colores. No es aleatoria la selección. Por ejemplo, Elva comentó que, en su

---

<sup>23</sup> El punto de partida en la fabricación de cuentas es una varilla o bastón de vidrio: según su bastón, es hueco o sólido; la manufactura se lleva a cabo por métodos radicalmente distintos (Orchard, 2002).

última participación en esa ceremonia, buscó cuentas de vidrio rosas porque le agrada ese color. Otros colores elegidos son el rojo, blanco, azul, verde, naranja y amarillo.

Actualmente estas cuentas se compran en las tiendas ubicadas en el centro del pueblo; sin embargo, para buscar un mejor precio y variedad, las personas se trasladan al Municipio de Ruíz<sup>24</sup>. Es el lugar donde gran parte de los coras de diferentes comunidades adquieren todo tipo de productos comerciales, entre ellos, la chaquira o chaquirón, las hay de varios colores. Se compran por pequeñas bolsas o por hilos de cuentas.

En ocasiones, algunos coras no tienen la posibilidad de viajar hacia Ruíz o no deciden comprarlas en las tiendas del pueblo por diversas razones. En estos casos, observé que varias mujeres coras utilizan las cuentas de sus propios collares. Este artefacto forma parte del ajuar corporal femenino. Para ilustrar lo anterior, contaré un suceso particular.

En una de mis visitas a Santa Teresa, le obsequié un collar de varios hilos de cuentas de vidrio, en diversas tonalidades de color verde, a la Sra. Elva Lemus. Un año después, cuando regresé, en una plática que mantuve con ella y su nuera Alicia Muñoz, salió a relucir el tema de aquel colgante. Ambas me preguntaron si recordaba el collar que le había regalado a Elva, contesté “¡Claro que me acuerdo!”. Después de que ambas mujeres se vieron a los ojos, Elva me contó lo que había sucedido con ese obsequio. Ella había deshecho parte de él para tomar un número de cuentas y otorgarlas en la ceremonia de “sacar a los niños”, correspondientes al grupo familiar de los Gómez, donde también pertenece y es responsable de hacer los envoltorios de algodón. Enseguida, le cuestioné de manera sorprendida, si eso era posible, ella me contestó de la manera más tranquila: “Si, eso hacemos varias aquí, tomar las cuentas de los collares que tenemos porque a veces no tenemos para comprar o no podemos ir a comprarlas”.

Lo descrito anteriormente, siguiendo el argumento de Drazin (2015), es una manera en que la sociedad intenta encontrar formas de percibir y analizar los materiales, examinar las implicaciones culturales de los cambios en los usos de materiales y los cambios en los

---

<sup>24</sup> El municipio de Ruíz se localiza en la región norte-central del estado de Nayarit.

tipos de materiales utilizados, para dar ejemplos de las redes y estructuras que pueden surgir alrededor de un material específico.

Continuando con el ritual, a los hombres y a las mujeres les corresponde proporcionar dichas cuentas para la fabricación de las sartas. Cada uno lleva una bolsa llena de estas, porque se elaboran un gran número de ellos. Durante mi estancia en mayo del 2017, en dos mitotes efectuados en diferentes ranchos aledaños a Santa Teresa, registré la creación de 415 y 353 collares.

El número de cuentas en las sartas está determina por dos aspectos. La cantidad de actores rituales, es decir, los *tahuatsi* y su género, así como también del futuro dueño(a) por lo tanto la cifra de los collares es diferente entre los grupos parentales. Continuaré con la anécdota de Carmela para explicar cómo se fabrica el *mwátsi'ibi*.

Las personas secundarias como son: madres, padres, tías(os), abuelas(os) o bisabuelas(os), que asisten en esta etapa organizan, cada uno, sus correspondientes tiras de algodón. La mayoría de ellos recolecta las cuentas para más de un infante y de diferente género.

Esta actividad se hace cuidadosamente, ya que las cuentas son piezas pequeñas y requieren un singular manejo. Las personas tienen que poner mucha atención en recabar todas las cuentas proporcionadas por los actores rituales, en especial, la del *tahuatsi* de mayor edad, en otras palabras, quien posee el maíz del grupo parental.

Después de un lapso, Carmela recibió sus respectivas flechas y sus envoltorios de algodón. Enseguida, ella sacó un hilo de color rosa de su morral con el fin de atarlo al perrito destinado a Tonansi. Y de esa forma distinguirlo al de su hermano. Eran casi las 11:00 de la mañana, cuando los *tahuatsi*, incluyendo hombres y mujeres, reunieron a todas las personas en la parte trasera de la casa, bajo la sombra de los altos pinos. Era el momento de comenzar a distribuir las cuentas. La persona que posee el maíz es quien inicia, subsecuentemente el resto de los hombres, al final las mujeres.

Después de esto, Carmela organizó sus dos tiras largas de hilo, para dirigirse con el *tahuatsi*, quien le proporcionó cinco chaquiras para el niño e igual cantidad para la menor, la cifra depende del género del *tahuatsi*. Las mujeres involucradas reparten cuatro para cada menor. Después de obtener todas las chaquiras para sus bisnietos, Carmela con el resto de

algunas personas se sentaron en el suelo y comenzaron a ensartar cada una de estas cuentas. Mientras las recaban deben tener mucho cuidado de no extraviar ninguna.



Ilustración 15. Cuentas de vidrio (foto de Frine Castillo).



Ilustración 16. *Tahuatsi* principal repartiendo las cuentas de vidrio (foto de Frine Castillo).

Las cuentas pueden ser entendidas como una unidad contable, en el sentido que la sarta concentra el número de grupos doméstico, cuyo representante es el *tahuatsi* y una forma de concretar la relación parental con los infantes. Al finalizar, la cifra de chaquiras que compusieron las sartas de ambos menores fue de 275.

La cantidad de cuentas proporcionados, ensartadas en cada extensión de hilo, junto con el perrito y el tabaco, como resultado forman el *mwátsi'ibi*. Estos aluden a los collares mencionados en el capítulo 1 de este escrito. Posteriormente, son enredados en las flechas correspondientes de los menores. En un pedazo de papel, anotan los nombres de los niños(as), o el de sus familiares. Por ejemplo, el de Carmela. Mediante un orificio, que es hecho con una aguja, sobre la hoja de papel, introducen uno de los cordones del collar, para adherirla.

De esta forma son entregadas al *tahuatsi* principal, quien clava las flechas, junto con el huso o el arco sobre una penca de maguey. Esta planta suele encontrarse en los terrenos de Santa Teresa o en las propias casas donde efectúan el mitote. Después son introducidos dentro de la habitación donde se tiene el maíz y se colocan en el piso.

Después el anciano con la ayuda de una pipa, a la cual deposita varios pellizcos de tabaco y/o en ocasiones macuche, fuma explayando el humo sobre el conjunto de artefactos. Esta acción se repite cinco veces, en lapsos de tiempo de aproximadamente una hora, quedando los objetos bajo el resguardo de los caseros.

Por último, las personas secundarias, que no son directamente a quienes les corresponde elaborar los objetos, es decir, los padres o abuelos de los menores que sacarán, les reparten alimentos tanto de la región y de tipo comercial en agradecimiento por los artefactos. Esta acción es muy satisfactoria para los *tahuatsi*, debido a la situación física en la que se encuentran, pues no se debe olvidar el ayuno efectuado. La última tarea del anciano es avisar la hora para “sacar a los niños”, donde se otorgan los artefactos, situación que ya ha sido explicada en el apartado anterior.

Después de exponer lo anterior, las técnicas para crear los artefactos implican no solo la manufactura, sino también una serie de prescripciones llevadas a cabo por los actores rituales. Entre ellos, la del *tahuatsi* principal, son fundamentales, las cuales crean una red que materializa valores sociales y culturales, condensando redes de relaciones en cosas, de acuerdo con Coupaye (2009).

Esto nos aleja de ver las tecnologías como acciones mecánicas aplicadas a los objetos, y requiere que pensemos más bien en cómo las acciones en el mundo material están integradas en un sistema simbólico, social y político más amplio, donde las tradiciones técnicas deben entenderse como parte (Tilley, 2001: 264).

A lo anterior, añadiría la obtención de materiales, porque es otra forma de crear dichas relaciones entre los náayeri y su entorno. Igualmente, Antonio Reyes en su estudio sobre las flechas tepehuanas argumenta: “Conocer el objeto no basta, se hace necesario conocer el proceso de manufactura y de uso” (2010: 290).

En ese mismo sentido, Regina Lira al observar la fabricación de ofrendas entre los huicholes, menciona: “En el hacer como los antepasados se produce un desdoblamiento de la identidad del participante que es a la vez pariente y actor ritual, y los objetos se convierten en índice de su nueva posición: al hacer flechas son hermanos mayores venados, al hacer las jícaras son madres maíz, al hacer los discos votivos el cantador es el abuelo fuego (entre otros)” (Lira, 2017: 161).

Tal como se ha visto, al indagar sobre la materialidad que conforman los artefactos, es posible conocer sus propiedades y al mismo tiempo las nociones que los *náayeri* tienen sobre ellos. Retomando a Ingold: “Comúnmente describimos los materiales como “crudos” pero nunca “cocinados”, ya cuando se han congelado en objetos, ya han desaparecido. A partir de entonces, son los objetos mismos los que captan nuestra atención, ya no los materiales de los que están hechos” (2007: 9). Las descripciones sobre cada material incorporado en las flechas, arcos, husos y collares resultan de gran interés, para entender las funciones que ejercen en el colectivo e individuos, propósito del siguiente capítulo.



Ilustración 17. *Mwátsi'ibihitse* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 18. Flechas *i'irí* y *mwátsi'ibi* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 19. *Chiikah* (foto de Frine Castillo).

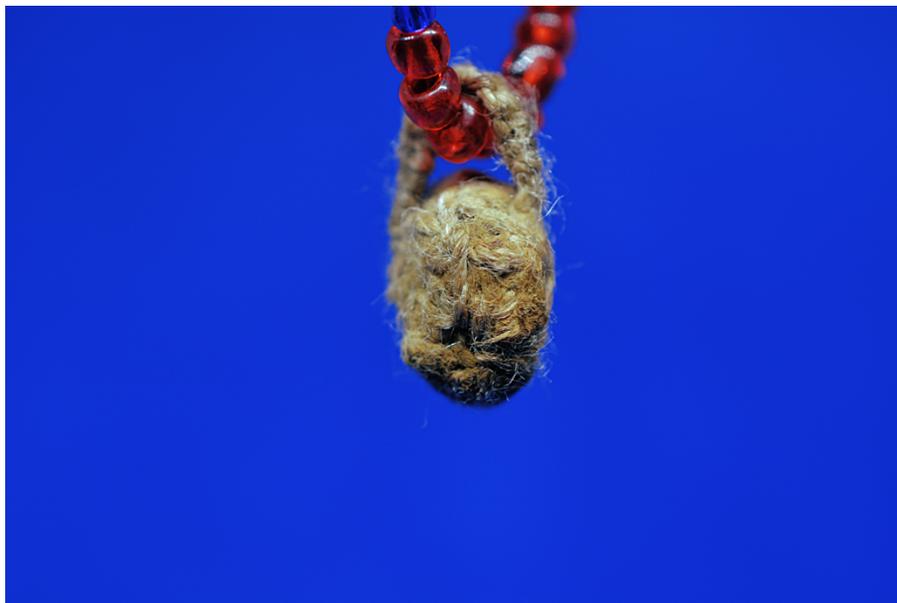


Ilustración 20. *Yanáj* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 21. *Chiikah* (foto de Frine Castillo).

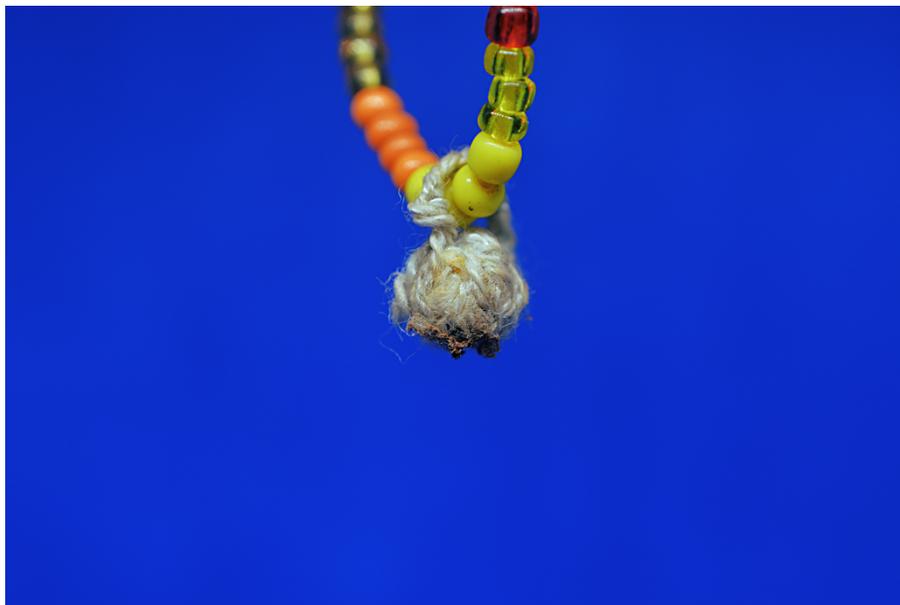


Ilustración 22. *Yanáj* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 23. *Chiikah* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 24. *Chiikah* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 25. *Yanáj* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 26. *Chiikah* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 27. *Mwátsi'ibihse* y flechas *i'irí* (foto de Frine Castillo).



Ilustración 28. Rotulación de flechas *i'irí* (foto de Frine Castillo).

## CAPÍTULO 3

### LA VIDA SOCIAL DEL *MWÁTSI'IBI* CORA EN SANTA TERESA

En memoria de Donaciano Gómez.

Los artefactos otorgados a las personas coras cumplen diversas actividades precisas dentro de su vida individual y social. En esta sección explico en particular las funciones de los *mwátsi'ibihitse*. En la primera parte de este escrito, describí la manera en que los collares son colocados en la muñeca del brazo derecho de la persona, como una pulsera o brazalete. Después de transcurrir cinco días se puede retirar este artefacto. Y nuevamente enredarlo en el carrizo de la flecha, para ser guardado en un lugar de la casa. De la misma forma, se quita la pluma de su cabeza, y se devuelve a la punta superior de su flecha.

La cuestión es, ¿por qué? El mitote comprende un período de cinco días; después del quinto día, el *tahuatsi* que posee el maíz debe seguir ayunando durante cinco días más, para dar por concluido el acto ritual. De manera equivalente, las personas no se deben quitar la pulsera, ni la pluma, porque también es una forma de reforzar el reconocimiento dentro del grupo parental e incluso con los “patrones”, es decir, los lugares de culto.

En este momento fue cuando observé que, en varias familias de Santa Teresa y Rancho Viejo, las mujeres cortan un tramo de listón, para anotar el nombre del dueño o dueña, así como también el grupo familiar en donde salió e ir clasificando los artefactos de los mitotes donde han asistido. Es común, que los hijos con cierto grado de escolaridad hagan lo antes mencionado. Esta acción no es precisamente un recuerdo de su asistencia en la ceremonia. Este conjunto de artefactos se debe conservar muy bien porque, si no es así, las personas, en especial, los menores quienes apenas han sido sacados pueden enfermarse o morir. Esto último sucede cuando los objetos no tienen el cuidado preciso o los desechan.

En contraste, el arco (*túunami*) y el huso (*jlinari*), que en primer lugar marcan el rol de género de las personas, así como las acciones a desarrollar en el pueblo, no se guardan, en comparación de los collares y las flechas porque estos últimos deben ser utilizados por los menores, en consecuencia, tienen una menor durabilidad.

Las connotaciones del *túunami* otorgado solamente a los niños, hace referencia al mismo instrumento que emplea Nuestro Hermano Mayor *Hátzikan*. En un canto obtenido por Konrad T. Preuss (1998 [1905-1907]), se menciona cómo este ser mítico es responsable de cazar al venado empleando la flecha y el arco. Hoy día no es común que un hombre cora porte dentro de sus atavíos el arco, como antes. Para ilustrar lo anterior, Léon Diguét explorador, naturalista y antropólogo francés mencionó en sus escritos: “Los coras eran considerados como valientes guerreros en el combate, diestros tiradores del arco organizaban incursiones en las tierras de los vecinos” (1992 [1899]: 119).

De acuerdo con el autor, los coras tenían fama, entre el resto de los “indios” de la sierra, como los más grandes tiradores de arco. Lo cierto es que actualmente en Santa Teresa, dentro de sus dinámicas, no practican el tiro del arco. No obstante, aún se sigue elaborando dicha pieza.

A diferencia de las flechas y los collares, el arco otorgado en esta fase es para “que lo jueguen los niños”. Desde el punto de vista de los padres esta actividad sirve, efectivamente, para que el menor se enseñe a cazar. En los casos observados, el arco, al ser manipulado por los niños en este contexto, su existencia es corta. No obstante, este artefacto es un referente entre los varones como futuros cantadores en los mitotes. Efectivamente, el instrumento es un arco a mayor escala, colocado horizontalmente sobre un bule de calabaza, el cual fue descrito en el capítulo 1.

Mientras tanto, el *jínari* tiene una mayor permanencia, porque es a través de él que las menores se instruyen en las actividades de tipo textil, las cuales se aprenden a largo plazo. Pero requiere un poco más de atención, si bien es cierto que todos los objetos entregados a los menores son muy importantes para su vida anímica y social. Dentro de todo este repertorio, el huso es el único que permite la creación de otros objetos textiles, que son fundamentales para las dinámicas sociales *náayeri*. Además, es la herramienta principal de las mujeres, para producir la elaboración de los envoltorios de algodón. En una de las conversaciones sostenida con Florentino compartió lo siguiente:

El *jínari*, dicen que antes el chamuco (diablo) llegaba mucho. Hasta que los de antes, le pensaron: “¿Con qué podían defenderse?”. Porque entes los del mal le llegaban a la gente. Y dijeron: “Bueno, ¿cómo podemos deshacernos del mal?”. Lo hirieron con el *jínari* porque

torcieron una bola de lana de borrego y algodón por aquí, así (indica con sus manos de forma esférica), y con eso lo mataron al chamuco. Porque le aventaban piedras duras y no, ni siquiera, pero son eso (copo de lana y algodón) que le pegaron se deshizo. Lo hilaron y lo hirieron con eso. Por eso les hacen el huso a las niñas. Y con la flecha y el arco le traspaso el mal. Esos dos significados es la protección pues.

La narración anterior destaca varios aspectos interesantes. Tanto el *túunami* como el *jiinari* son considerados instrumentos de protección, cuya existencia data de tiempos pasados. Será preciso mostrar que, la acción de hilar, también se encuentra en un texto ritual, donde se narra la creación del mundo:

Se acordó del niño, de Nuestro Hermano Mayor, y le ordenó:

—Ahí pon tus flechas, cruzadas una encima de la otra.

Nuestro Hermano Mayor colocó sus flechas como su Madre se lo había pedido

(...) Fue entonces cuando ella se acordó de sus cabellos. Se arrancó un mechón y lo tejió.

Con las flechas del dios Hermano Mayor y los cabellos de la diosa Madre, se elaboró la superficie de la tierra (...) Una vez que tejió sus cabellos, Nuestra Madre tomó la tierra y los cabellos. Los colocó encima de las flechas y los ordenó. Entonces, ella dijo a sus hijos:

—Párense encima de esto.

Y ellos empezaron a pisar el tejido con los pies. Lo estiraron mucho hasta que terminaron. Cuando informaron de esto a su Madre, su Padre y su Hermano Mayor, Nuestra Madre les dijo:

—Desde ahora aquí van a quedarse.

En ese lugar Nuestra Madre dejó a los dioses, lo bendijo y lo llamó mundo (Chánaka). Ahí dejó a los dioses y todo lo que hay en el mundo: piedras, árboles, zacate, agua y al dios del agua. Ahí dejó a las aves y a las fieras. Y también dejó a los seres humanos y a los animales domésticos: vacas, mulas, caballos, burros, borregos, puercos, pollos y gatos (Alcocer y Neurath, 2007: 39-42).

Se puede entender una vez más cómo el acto de hilar permitió el seguimiento de la vida. Las fibras mencionadas en ambas historias muestran un potencial de resistencia, superior a otros elementos. Si comparamos este hecho con la explicación ofrecida por Braulio (Cap. 1), donde menciona que en el “mitote” es donde está su raíz, cuyo vocablo es *íinya*, comparable con los términos *linari* (está hilando) e *lini* (esta hilado), pensar que las vueltas efectuadas alrededor de la casa durante el mitote, es la forma en que las personas se enredan con el grupo parental o “de donde estamos agarrados”, lo cual es seguir con su existencia. Así, las propiedades de los materiales, en términos de Douny: “Juegan un papel en la vida diaria y espiritual de los indígenas” (2015: 115).

Igualmente, entre los coras de Jesús María se realiza la ceremonia estacional que corresponde a la mitad de la temporada de secas (mediados de enero). En ella los hombres (casi exclusivamente) fabrican el *cháanaka* (mundo). Se trata de una pieza textil elaborada sobre una estructura de varillas de carrizo que se van entrelazando con estambre de distintos colores. El resultado final es un disco de superficie plana cuyo diseño presenta una serie de triángulos organizados de manera concéntrica, los cuales hacen referencia a la composición variada del territorio. Las puntas de carrizo que sobresalen de manera circular son cubiertas por una gruesa capa de algodón en toda la circunferencia de la pieza, mientras que la parte posterior es cubierta por plumas de gavilán y tapada con una capa de algodón. Dichas capas de algodón evocan el agua que, según las narraciones míticas coras, rodea y sostiene el mundo (Valdovinos, 2012).

De acuerdo con Valdovinos, el *cháanaka* es depositado en el punto considerado como el eje central del mundo. Dicha pieza pasa a ser una representación icónica del mundo a un índice de las acciones y relaciones de los actores que habitan en su territorio (2012: 643).

Deseo subrayar que, los materiales utilizados tanto en la composición del *cháanaka*, como en el conjunto de artefactos *náayeri* de Santa Teresa son los mismos, al igual que la percepción que se tiene de ellos, en otras palabras, son especiales al considerarlos aptos para la fabricación de piezas rituales.

### 3.1. El *mwátsi'ibi*, la llave para ingerir el vino

Los collares acompañan el trascurso de vida de sus dueños y sirven para acceder, por decirlo de alguna forma, a otros campos de su vida e incluso después de esta. Me parece oportuno mencionar que las personas no sólo poseen un ejemplar de dicho artefacto. Los coras tienen que verificar en cuales mitotes han salido o les falta por participar. Por lo menos, deben salir en los mitotes celebrados por su línea materna y paterna. Por ejemplo, en este caso la persona tendrá dos *mwátsi'ibi*, en la medida que vaya asistiendo a más de ellos, organizados por el resto del grupo parental al que pertenece, irá aumentando la cantidad del colgante.

Entre las principales funciones que adquiere el *mwátsi'ibi* es el acceso a la ceremonia del *nahuáj* o “vino”, conocida con ese nombre entre los coras. Se trata de un destilado de maguey. Este último, se realiza en un tiempo específico, no es anual. A través de esta bebida, las personas refuerzan una vez más la unión con el grupo parental, pero en especial con los lugares de culto. Por lo tanto, una de las condiciones es haber salido en varios mitotes, porque necesitan los collares pertenecientes a una línea de parentesco. Cuando esto sucede, los colgantes deberán ser entregados al *tahuatsi* principal. Carmela explicó: “Esta persona los tiene que desbaratar hasta hacerlo largo, para ponérmelo”, en otras palabras, unir todos los collares correspondientes al grupo parental, acción únicamente efectuada por el *tahuatsi*.

Hasta el momento, puedo decir que aún no se ha llevado a cabo en varios grupos de parentesco. Por esta razón, no me es posible desarrollar la ceremonia a este nivel. No obstante, dentro de la gama de ceremonias dedicadas al maíz, el mitote de la “chicharra”, llevada a cabo por el gobernador en turno de Santa Teresa se caracteriza porque en él se realiza la ceremonia del “vino”. Componente que lo hace diverso al resto. En este mitote todos los habitantes pueden asistir, pero tampoco es una obligación.

El acto de otorgar la bebida se realiza después del quinto día correspondiente al mitote, es decir, cuando se ha bebido el pinole. A finales de abril, el gobernador primero, quien es el responsable de elaborarla, convoca a una reunión para anunciar cuándo empezará el proceso y solicitar la ayuda de los habitantes en los preparativos. Las personas que no deben faltar a esta junta son: el consejo de ancianos, cinco mayordomos y *tenanchis*<sup>25</sup>. Este último lo ocupan cinco mujeres solteras o de mayor edad, más dos niñas. Este tipo de cargos es anual. La función de estas personas es realizar, junto con el gobernador, las ceremonias del pueblo durante el año.

Posteriormente, el gobernador, ancianos, mayordomos entre otros hombres, a excepción de las *tenanchis*, visitarán el espacio donde tiene lugar el mitote y la preparación del *nahuáj* para conocer las condiciones en que se encuentra. Este lugar se conoce con el nombre de “La Taberna”, ubicado dentro del rancho de Santa Anita, a 30 minutos a pie de Santa Teresa.

---

<sup>25</sup>Es el término para las mujeres que cumplen con un cargo dentro de la comunidad.

Existen algunas variaciones en cuanto a la distribución del espacio, en comparación con los mitotes de tipo parental; en este caso no se cuenta con una habitación donde se guarden los objetos empleados (discutidos en la primera parte), ya que estos se almacenan en una habitación especial ubicada en el centro del pueblo de Santa Teresa. En este caso, el gobernador y mayordomos llevan cada uno de los objetos a La Taberna.

En los subsecuentes días, el gobernador primero y segundo, con el resto de los hombres buscan los agaves, materia prima para comenzar el proceso del vino. Conocidos entre los habitantes también por su nombre vernáculo como magueyes. Son característicos de los paisajes áridos y semiáridos de México. Pertenecen a la familia botánica de las Agaváceas. De acuerdo con sus características, es un maguey mezcalero silvestre, distribuidos principalmente en la parte occidental de México. En los bosques de pino-encino crece el maguey cenizo o agave *duranguensis* (Illsley, 2002). Hasta el momento los coras de Santa Teresa solo recolectan la planta, no lo cultivan ni tampoco comercializan con la bebida.

De igual forma que los mitotes, no tiene una fecha exacta de celebración, esta depende del proceso de elaboración de la bebida. Esta actividad, a su vez, define las capacidades del gobernador primero, tanto como productor del vino como su papel de autoridad. Cuando la bebida está lista, el gobernador dará aviso a los habitantes, al mismo tiempo, fijará los días para tomarlo junto con la repartición de la misma.

### 3.2. La ceremonia del *nahuáj*

En una estancia realizada en mayo del 2015, me encontraba en el patio principal del pueblo de Santa Teresa, esperando al gobernador primero, porque se rumoraba que en esos días se daría el vino. En ese momento, entró a la plaza principal del pueblo, Primitivo Rodríguez, gobernador en ese tiempo. Me acerqué a él, para cuestionarlo sobre dicho rumor. En ese momento, me hizo la invitación al racho de Santa Anita, porque repartiría el vino. Inmediatamente, acepté.

Primitivo acompañado de dos mayordomos abrió la habitación mencionada antes, para sacar algunos utensilios empleados en la ceremonia. Tuve la fortuna de irme con él, en una camioneta, junto con el conductor, una *tenanchi* y los respectivos objetos. Existen dos

caminos hacia La Taberna. Uno es más adecuado para trasladarse en auto, el otro es exactamente para dirigirse a pie. Saliendo del centro del pueblo, con dirección hacia el este, se recorre por un camino empedrado. A los lados se pueden observar varias casas de los habitantes, principalmente, construidas de madera. Cuando se acaba este tramo, se gira hacia la izquierda para continuar por un camino recto de tierra color ocre rojo. A la mitad de la ruta se sube por una pequeña colina. Después se gira hacia la derecha para adentrarse en medio del bosque, caracterizado por árboles de pino-encino y se recorre aproximadamente 1.8 km, hasta llegar a un pequeño riachuelo, este es posible atravesarlo, ya sea a pie o en camioneta. Recuerdo que el conductor se detuvo en este lugar e indicó que bajáramos todos de la camioneta. Habíamos llegado a Santa Anita. Desde ahí sólo se visualizaban dos cabañas habitadas por familias coras.

Para llegar a La Taberna se desciende por un camino de grandes rocas de tierra blanca, las cuales contrastan con las brechas de tierra roja, hasta arribar a una pequeña planicie. En la parte media del empinado, ya se podía apreciar la estructura de madera utilizada en los mitotes, un pequeño campamento y el lugar preciso donde se destila el maguey.



Ilustración 29. "La Taberna" (foto de Frine Castillo).

Un día antes, en este mismo lugar se había celebrado el mitote de la “chicharra”. En el sitio ya se encontraban los ancianos, mayordomos y el resto de las *tenanchis*, entre ellas, las dos menores. Cada grupo de personas sabe qué le corresponde hacer. Frente al altar, los mayordomos habían clavado en el suelo ramas de encino (*Quercus resinosa*), dispuestas de manera circular. Primitivo Rodríguez me indicó: “Ahí es donde se dará el vino”.

Lo anterior, es posible explicarlo bajo los argumentos de Benciolini, dicha acción es un acto de “florear” el territorio, en otras palabras, es una manera de construir un espacio otro, que se sobrepone a lo cotidiano. Así, “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 a los segundos” (2014: 335).

Durante este lapso, los hombres comenzaron a vaciar la bebida de maguey en diferentes embaces de plástico, otra cantidad se depositó en galones. En el transcurso de la tarde, uno de los ancianos proyectó de humo de tabaco a varias flechas conocidas como “ojos de dios”, elaboradas con algodón y lana oscura, destinadas para la petición de lluvias.

Cuando empezó a oscurecer, alrededor de las 7:30 pm, las *tenanchis* colocaron una olla de peltre con agua sobre el fogón. Cuando el agua hirvió, estas mujeres avisaron a los presentes que se acercaran a tomar una taza de café y galletas. De esa forma se pretende mantener a las personas despiertas.

A media noche, el gobernador solicitó a los ancianos, mayordomos y *tenanchis* a ingresar en el círculo de ramas, mirando frente a la estructura. En ese momento el gobernador primero hace una oración en lengua cora. En esta ocasión, se hizo un pequeño canto. En algunas situaciones se cuenta con la presencia de un cantador, entonces, esta plegaría irá acompañada de un canto. Esta acción se repite cinco veces durante el transcurso de la noche. No se precisa exactamente un tiempo entre una y otra, pero la quinta vez será antes de que amanezca. En esta ocasión fue a las 4:00 am.

La distribución de esta planicie tiene como resultado apreciar un envidiable amanecer, momento que indica la apertura, para ingerir el *nahuáj*. Al mismo tiempo, los habitantes de Santa Teresa y de ranchos aledaños comenzaron a llegar solos, por familias o en grupos.

Durante mi trabajo de campo en el 2017, el gobernador celebró el mitote de la “chicharra” a finales del mes de mayo, en consecuencia, la ceremonia del vino tuvo lugar hasta el 5 de junio. En ese día, minutos después de las 6:00 am, Elva Lemus, su esposo Beto Méndez, su hija Casandra y yo, nos dirigimos caminando hacia el rancho de Santa Anita, en dirección hacia el este.

El trayecto se caracteriza por sus veredas de tierra color ocre, llenas de hojas de pino secas, piñas cónicas o puntiagudas, que han caído de los mismos, y algunas bellotas. Seguido de algunas pequeñas cuevas y bajadas, hasta retomar otra vez un sendero en línea recta. Al final se desciende por un terreno accidentado, hasta llegar a la continuación del arroyo mencionado antes. Las rocas incrustadas en el agua facilitan su paso. En ese momento Casandra dijo que habíamos llegado. Cuando miré hacia arriba, era posible apreciar la parte trasera de la estructura de madera. Esta vez había arribado a La Taberna por el lado contrario. No hay un camino exactamente marcado; uno tiene que trazarlo al ir subiendo.

Llegamos después de las 7:00 am justo a tiempo. Ambos gobernadores, los ancianos, mayordomos y *tenanchis* se encontraban dentro del espacio delimitado de las ramas de árbol, preparando cada uno de los elementos de la ceremonia. Elva, Beto, Casandra y yo decidimos sentarnos a unos cuantos metros de distancia, mientras empezaba la ceremonia. En el lugar, ya se encontraban varios asistentes como Donaciano Gómez, primo de Casandra. Para ambos adolescentes era la primera vez que participaban en esta ceremonia. También estaban grupos de familias, entre ellas la del gobernador primero.

En el 2015, Primitivo reunió a los mayordomos y *tenanchis*. Enseguida, un miembro del consejo de ancianos tomó una pipa y un par de plumas, pasando alrededor del grupo, de manera levógira, para proyectarles el humo de tabaco. Posteriormente, uno de los mayordomos colocó dos bancos de carrizo de diferente tamaño bajo la estructura de madera. Frente a estos, una *tenanchi* extendió sobre el piso un costal vacío, encima con la ayuda de un mayordomo, acomodaron de forma horizontal una serie de jícaras pequeñas. A la izquierda cinco jícaras y a la derecha cuatro. El primer conjunto corresponde a los hombres y el segundo a las mujeres. Junto a los recipientes se colocó una botella de pet, donde previamente se había vertido el *nahuáj*. En este caso, cuando llegamos, lo anterior ya había sucedido. Los componentes estaban colocados de igual forma. Fue entonces cuando el gobernador primero les dijo a los mayordomos y *tenanchis* que iban a dar inicio.

### 3.2.1. Los atavíos en la ceremonia del *nahuáj*

La acción parece fácil de seguir, pero requiere de ciertas técnicas corporales y, sobre todo, de portar el ajuar correspondiente, para ingerir la bebida. Se trata de dos conjuntos de artefactos, ambos correspondientes a cada género (hombre y mujer). El primero de ellos es un *mu'ubéhri*, que se lleva en la cabeza. Se compone de un paliacate de color rojo. Esta prenda ha sido previamente doblada hasta formar una vincha, es decir, se extiende el pedazo de tela sobre una superficie plana, se dobla una y otra vez en pliegues de aproximadamente cinco centímetros, hasta formar una tira larga. Al observar la tira, se puede ver el hilván con hilo blanco, a lo largo de uno de los extremos, para que permanezca de esa forma. En la parte de en medio de la banda, también se ha añadido un listón de

ancho grosor color azul rey y sobre esté se adhiere otro listón blanco de 1 cm menos de ancho. Este es portado por los hombres que participen.

La segunda cinta dedicada para las mujeres varia en el color de los listones. El primero de ellos, que funciona como base, es de color verde brillante, mientras se ha confeccionado un listón rojo por encima de este. Ambas cintas tienden a ser más delgadas a diferencia de las que componen la vincha de los hombres.

Estas fajas, sirven para sujetar los siguientes elementos que conforman el tocado: un ramillete de plumas de águila real y urraca. Estas se colocan junto con flechas *i'irí*, cada una destinada al género de la persona. Esta característica se deduce por el diseño impregnado en la pieza (ver capítulo 2) y un ramo de hojas del árbol de chalate (*Ficus Croata*) y “corpus” (*Magnolia Schiedeana*).

El segundo aditamento es precisamente el *mwátsi'ibi*, del cual se tienen dos ejemplares. Sin ambos conjuntos de artefactos, no es posible participar. La cuestión aquí es, ¿por qué se precisa de ellos en el momento de ingerir el vino? o ¿qué sucede si no se portan en el momento del acto? Esta última pregunta se puede contestar con lo siguiente: la persona no podrá participar como “debe ser” en la ceremonia.



Ilustración 30. Aditamentos para la ceremonia del vino (por Makoma Cerámica).



Ilustración 31. *Mu'ubéhri* colocado en la cabeza de los participantes en la ceremonia del vino (por Makoma Cerámica).

La explicación proporcionada por Preuss, puede aclarar la primera cuestión. La Estrella de la Mañana es el dios del vino con el nombre de *Tonárikan*. En el canto final emitido durante la curación del sueño al amanecer se menciona: “Ya piensa salir *Tonárikan* de su mundo en el otro lado (...) con gran belleza sale en la montaña; porta plumas, porta un collar de chaqira que es de los borrachos (...) ya se está acercando. Bien sabe de los nacidos (...)” (1998 [1905-1907]: 310-311). Siguiendo la explicación del alemán, los coras durante el canto le piden a este personaje que proteja a los niños de enfermedades y de la muerte, a través de la ingesta del vino descrita como “el agua de la vida”. Los accesorios asemejarían los atavíos de los seres míticos y portarlos sería la forma de ubicar a los participantes.

Mientras se ejecutaba la ceremonia del *nahuáj*, le cuestioné a un grupo de asistentes, el uso de los collares y plumas. Mencionaron que se deben portar dichos artefactos, porque se recibe una bebida “sagrada”. Estas personas dijeron que “es como hacer tu primera comunión, donde portas ropa diferente a la habitual, porque vas a recibir algo muy importante”.

Cabe agregar que las flechas, plumas y collares no son precisamente los mismos artefactos entregados cuando sacan a los niños. Podemos referirnos a ellos como colectivos, ya que estos no se elaboran cada año, permanecen guardados junto al conjunto de objetos empleados en el mitote comunal. Sin embargo, no tengo el dato preciso de cuántos años tienen dichos artefactos. Primitivo Rodríguez ex gobernador de Santa Teresa, y algunas personas que han pasado por alguno de los cargos de mayordomos/*tenanchis*, entre ellos Carmela y Alberto Gómez, han comentado sobre un antiguo origen, pero desconocen quiénes los elaboraron. Ellos se imaginan que fueron mayordomos y *tenanchis* en su momento. Por otro lado, en esta ceremonia no es necesario llevar los collares y flechas personales, pero, a la vez, sin ambos artefactos no es posible ingerir el *nahuáj*.

No existe un orden preestablecido de las personas para beber el vino; pero cuando la familia del gobernador está presente, los miembros tendrán prioridad por encima de los demás participantes, como sucedió en la ceremonia presenciada en el 2017. Las primeras parejas fueron conformadas por los integrantes de la familia del gobernador, entre ellos: su esposa, hijos e hijas, nietos y algunos yernos(as).

Se requiere ir uniendo parejas entre un hombre y una mujer, la edad puede variar entre cada uno de ellos, es decir, adulto-joven, joven-menor, etcétera, pero no es factible unir parejas de ambos géneros, porque los atavíos son diferentes y sólo se cuenta con un ejemplar de cada uno de ellos.

El primer dúo se introduce en el círculo, ambos se posicionan frente a la estructura de madera. El gobernador primero junto con alguna de las *tenanchis* toma el paliacate, la flecha, el ramillete de plumas, el *mwátsi'ibi* y un ramo pequeño de hojas del árbol de chalate y “corpus” de acuerdo con el género de la persona.

Enseguida, el gobernador y la *tenanchi* se colocan delante de los participantes correspondientes a su género. El pañuelo se ciñe a la cabeza, a la altura de la frente de cada

participante. Antes de unir los extremos de la banda, en la parte trasera, recargarán el ramillete de plumas, la flecha y el manojito de hojas por encima de este conjunto, se amarran ambas puntas del paliacate. Al final, la persona inclina la cabeza, tanto la *tenanchi* y el gobernador, les colocaran el collar en el cuello (*tya'akámwatsibitye'*).



Ilustración 32. Colocación de atavíos (foto de Frine Castillo).



Ilustración 33. Colocación de atavíos (foto de Frine Castillo).

Luego, el gobernador y la *tenanchi* giran a cada participante de manera, que permanezcan de espaldas. En ese momento dos ancianos que permanecen a los costados de la estructura de madera sostienen, cada uno, en la mano derecha una pluma de aguililla y en la izquierda una pipa. Enseguida, pasan la pluma sobre la superficie de los bancos, al mismo tiempo esparcen el humo del tabaco. A continuación, el gobernador y la *tenanchi*, sujetarán a cada participante por ambos brazos hasta sentarlos cuidadosamente en los asientos. El banco más grande es designado a los hombres, el más pequeño a las mujeres.

La postura del cuerpo de los participantes es la siguiente. Los pies deben estar completamente apoyados en el suelo, las piernas juntas, en otras palabras, tienen que mantener las rodillas al mismo nivel o por encima de las caderas. La espalda recta, el cuello erguido y la mirada al frente. Por último, las manos recargadas bajo la cadera con las palmas entrelazadas boca arriba. Detrás de ellos, permanecen una *tenanchi* y un mayordomo en cuclillas.

El gobernador y la *tenanchi* sirven el vino en cada una de las jícaras colocadas momentos antes. Ambos, toman una de las jícaras, la cual es dirigida, por encima de los pies de la persona, de las rodillas, del hombro derecho, del izquierdo, por arriba de este mismo hombro. Después pasará la pequeña jícara a la *tenanchi* o mayordomo que permanecen detrás de la pareja. Esta persona conducirá el recipiente desde el suelo e irá subiendo poco a poco hasta llegar a la parte baja de la espalda; de ahí, dirigirá la jícara hacia la izquierda, luego a la derecha, después por en medio de la columna dorsal a la altura de los hombros de la persona, pasando por cada hombro: primero el izquierdo, luego el derecho. Al finalizar, volverá a entregar la jícara al gobernador o *tenanchi*, quien depositará el recipiente sobre las palmas de las manos de los participantes. Esta acción indica que ya pueden beber el vino. Los pasos mencionados solo se hacen con la primera jícara de la serie.

El *nahuáj* se puede ingerir despacio o de un sorbo. Asimismo, este es el momento adecuado, para conocer si el gobernador elaboró de forma correcta dicha bebida. Esta debe cumplir con el potencial de extasiar a cualquiera que lo consuma, porque es la cualidad principal de su efectividad.

La atención de los asistentes se centra en las diferentes reacciones que causa el destilado sobre los participantes. Para ilustrar esto, mencionaré algunas de ellas. Los menores hacen gestos, es decir, dudan en beberla; pero sus padres son quienes los alientan a continuar. De la misma forma sucede con otros participantes, en especial, las mujeres, a quienes se les hace muy fuerte la bebida. Cuando ocurre lo contrario, la persona recibirá los elogios de los ancianos y del propio gobernador.

Al terminar, se efectúa la segunda, la tercera, la cuarta y la quinta jícara, dependiendo del género de la persona. Y se vuelve a servir otra ronda, dando un total de ocho servicios, para las mujeres y diez a los hombres. De acuerdo con lo anterior, es posible que la persona no pueda ingerir todo el vino, entonces, el mayordomo y la *tenanchi* que se encuentran detrás de ellos, le ayudan a terminar el resto, si el participante así lo desea o, de lo contrario, solicite vaciar la bebida sobre su cabeza, porque es otra manera de introducirla al cuerpo. Este fue el caso de la esposa del gobernador, quien, en su segunda ronda, pidió al anciano que se encontraba a su lado que le vaciará el *nahuáj* sobre su

cabeza. No se tira ninguna gota al hacer este acto porque tratan de verter el líquido entre el cabello de la persona.

En el momento que la pareja haya terminado sus respectivas cantidades, el gobernador y la *tenanchi* vierten agua proveniente de los sitios de culto en una jícara más grande. Le dan un sorbo, mismo que esparcirán sobre la parte frontal del participante. Enseguida, le retiran el tocado de la cabeza y el *mwátsi'ibi* (*tyityi'ákutyihri'*).

La pareja se levanta, colocándose a un lado del banco. El mayordomo y la *tenanchi* que permanecen detrás de ellos, los toman de los codos, a cada uno de ellos, para “ayudarla” a caminar hacia atrás, dejándola detrás de ellos en posición de cuclillas, por debajo de la estructura de madera. Estos no pueden apartarse porque tienen que auxiliar a la próxima pareja a beber el vino. Al finalizar la nueva pareja reemplaza la anterior, para que puedan retirarse y así sucesivamente irán pasando los participantes.

Otilio Rodríguez, músico cora, me explicó que no pueden retirarse las personas, sino hasta que “salgan,” si se van es como si no hubieran asistido. Así, cada participante tendrá que esperar hasta la última pareja.

Mientras tanto, durante este lapso de espera, las personas pueden acercarse a la cocina provisional a comer alguno de los alimentos preparados o solicitar más vino a los mayordomos. Los coras que asisten llevan consigo botellas de pet para llenarlas de la bebida y trasladarla.



Ilustración 34. Participantes durante la ceremonia del "vino" (foto de Frine Castillo).

En mi participación dentro del ritual en el 2017, aprecié los efectos del *nahuáj*, en especial, en los menores. A varios de ellos les provocó sueño, mientras que la apariencia de algunos de ellos es tranquila, como si no hubieran bebido, permanecen sentados junto a sus padres. Por otra parte, los participantes más jóvenes y espectadores solicitaron más de la bebida en sus respectivos recipientes.

En aquella ocasión, Casandra, junto con sus primos Donaciano Gómez y Camerino Castañeda, al llegar solicitaron más vino, con el propósito de celebrar su reunión. A pesar de ser parientes, ellos me comentaron que no habían tenido la oportunidad de convivir y estaban felices de haberse encontrado en esta ceremonia. A su grupo se unieron tres jóvenes más de Rancho Viejo, amigas de Camerino.

La consumación de esta etapa sucede cuando ya no hay personas con la intención de ingerir el vino. En ese instante los mayordomos colocarán en la parte superior de la estructura de madera el par de paliacates, flechas, plumas, collares y la serie de jícaras.

El gobernador pide a todos los participantes, en cuyo caso la mayoría se encuentra en un estado de embriaguez (mayordomos, *tenanchis* y ancianos) que se introduzcan en el espacio delimitado por las ramas de encino. Los asistentes se posicionan detrás del gobernador primero, mirando hacia la parte frontal de la estructura de madera. En ese momento, dos mayordomos tomarán los respectivos bancos, sujetándolos boca arriba. Otro mayordomo sujeta una caja de rejillas de madera.

Entonces, el gobernador pedirá a todas las personas que guarden silencio, dirigiéndose frente al altar, dirá algunas oraciones, entre algunas intenciones se encuentran el de agradecer por la ceremonia llevada a cabo, el bienestar de la población de Santa Teresa y sus habitantes, esta plegaría toma minutos. Al concluir, el gobernador toma una jícara, en ella sirve agua proveniente de los lugares de culto, enseguida toma con la mano derecha, una pluma de águila, a su lado dos ancianos sostienen una pipa de barro, y comienzan a fumar a través de ella, quienes también dan la indicación al resto de las personas de que empiecen a dar vueltas en sentido levógiro.

Al ir girando, el gobernador irá esparciendo el agua de la jícara mediante la pluma. De forma paralela, los ancianos irán proyectando el humo del tabaco. En el momento que se va girando, los mayordomos que sostienen los bancos y la caja irán introduciendo cada artefacto utilizado en la ceremonia. Dentro del banco de mayor tamaño guardan el paliacate, las flechas, plumas y el collar, que usaron los varones. En el otro asiento más pequeño, el juego de objetos empleado por las mujeres. En la caja se alojan cada serie de jícaras, donde sirvieron el vino a los participantes y el par de jícaras más grandes. El gobernador verifica que ningún objeto quede fuera.

Después, se gira de manera dextrógiro, en este momento el resto de los mayordomos, con la ayuda de algunos participantes, irán arrancado las ramas de árbol de “corpus” de tal manera que va desapareciendo la demarcación del espacio. A este hecho, Primitivo Rodríguez, Otilio Rodríguez, Elva Lemus y Beto Méndez, lo nombran “salir” de esta ceremonia, en otras palabras, cumplir de manera correcta con el acto de beber el *nahuáj* y, de alguna manera finalizar, con el mitote de la “chicharra” realizado por el gobernador.

Momentos después de lo anterior, partimos de regreso Elva, Beto, Casandra, sus primos, Donaciano Gómez, Camerino Castañeda y sus amigas. El conjunto de adolescentes bajo los efectos del *nahuáj*, convirtieron el camino de regreso en algo atractivo, comenzando con la habilidad y peripecia que desarrollaron para subir la pendiente. Así, durante el camino todos los chicos entrelazaron sus brazos sobre los hombros de cada uno de ellos. La felicidad emitida por todos ellos, cuyo origen se debía al haber participado en la ceremonia, tenía tanta efervescencia que no les importó haber caído en algunas zanjas y tropezar con troncos hasta llegar a Santa Teresa.

Tal como se ha visto, los materiales insertados en la flecha *i'irí* y el *mwátsi'ibi* son percibidos por los náayeri como vivos y activos. Así, desarrollan fuerzas contra las adversidades que los aquejan. Razón importante para valorar las propiedades de la materialidad, porque ahí se concentra el conocimiento local, no son elementos puestos arbitrariamente. Afirma Douney: “En consecuencia, tales conceptos de cosmología y eficacia de materiales nos permiten circunscribir mejor la naturaleza, el poder y la relación de los materiales, así como su papel activo en la configuración de las culturas” (2015: 117).

### 3.3. El *mwátsi'ibi* como medio de protección y adivinación

Varios coras se sienten protegidos al tener este colgante. Al respecto, Primitivo Rodríguez afirmó que ha visto cómo los sujetos que no poseen este aditamento o ya no creen en eso, siempre están “batallando”, incluso toda la familia. Es decir, siempre un integrante estará enfermo o le sucederá algo, donde quiera que se encuentre.

Los menores son más propensos a cualquier infortunio, por ello tienen que sacarlos desde pequeños. Secundino recuerda el caso de su hija mayor (ahora de 11 años), quien no tenía una buena salud cuando era pequeña. Me comentó entonces: “Yo pensé: A lo mejor le falta ‘el costumbre’, la llevé con mi apa, le hicieron las cuentas, todo eso y ya no, pero con la familia de mi señora todavía no hemos terminado, nos hace falta (risa)”.

Los componentes del *mwátsi'ibi* tienen la función de proteger a su dueño o dueña de un atentado físico o anímico. La interrogante es: ¿cómo lo hace? Las propiedades de los materiales que lo conforman están involucradas, de acuerdo con los argumentos proporcionados por los *tahuatsi*.

En el caso de la cuenta de vidrio, sus propiedades físicas, la hacen ser perdurable e inalterable. Y al transitar estas cuentas por las manos de los *tahuatsi*, así como su introducción en el contexto del mitote, van adquiriendo también las cualidades particulares e indispensables, que para las personas son vitales. Lo anterior lo pude entender al volver a cuestionar sobre estas cuentas en comparación con otro tipo de ellas. Las respuestas fueron, en primer lugar, que las segundas no pasaban por un tratamiento ritual, siguiendo a Carmela: “Porque esas cuentitas son de ‘los costumbres’ (mitote), no como los que hay en las tiendas o en los puestos”.

Las diversas acciones efectuadas por los *tahuatsi* de mayor edad son también un aspecto importante. Volvamos a la acción de emitir el humo del tabaco a través de las pipas a los artefactos, antes de ser entregados a sus futuros dueños, en especial a los *mwátsi`ibi*. Las numerosas fumarolas proporcionadas, en un primer momento tienen la finalidad de purificar. En esta etapa, de acuerdo con Ángel y Primitivo, ayudan a limpiar tanto al propio objeto como a los futuros poseedores, porque estos ya los están representando.

Cabe agregar que al mismo tiempo este humo penetra en el artefacto, por esta razón la pequeña bolsa es un componente necesario, pues de esa forma capturará precisamente los gases emitidos. Este humo no solo es visto como el resultado de la acción de fumar, sino que es análogo a un fenómeno natural. Florentino explicó lo siguiente:

Viene siendo como la neblina. Cuando hay neblina te paras a 30 o 40 metros, pues no lo miras verdad. Para eso es el tabaco, estás como en una neblina, eso es la protección, lo esconden a uno, para eso es el tabaco. Estas dentro de una neblina, eso se vuelve el tabaco como una neblina, es el significado.

Es de esta forma que la bolsa de tabaco los defenderá de las adversidades o alguna entidad negativa como el demonio. Por ello, antes de sacar a las personas de la casa se les proyecta el humo, para que los limpien de ese otro lugar, en palabras de Primitivo: “Salga sano el cuerpo” y a la vez, para no ser afectados por los seres que merodean el lugar durante las horas de la ceremonia.

El *tsi`ih* (perro) es considerado entre las personas coras como un animal que los acompaña, no solo durante el trayecto de sus vidas, sino aún después de fallecidos. Aspecto

que será explicado en el siguiente capítulo. Ambos envoltorios únicamente se hacen durante el tercer día correspondiente al mitote. No pueden ser confeccionados de manera aislada. Las técnicas y el grado de habilidad empleadas en ellos no interesan hasta cierto punto, porque lo que es importante es tenerlos con las propiedades adecuadas, las cuales están relacionadas también con el actor ritual. Es importante señalar que cada persona debe cumplir con ciertas restricciones, una de ellas, el estado de ánimo. En las conversaciones que mantuve con las mujeres que confeccionan dicho artefacto, María, Julia, Elva y Carmela, concordaron en que, si lo hacen con entusiasmo, sin importar el estilo de técnica, estos paquetes adquieren más suerte para los futuros dueños o dueñas.

En caso de extraviar el *mwátsi'ibi* y la persona quiera recuperarlo, esta tendrá que volver a pasar por la acción ritual. Es inusual que lo hagan, pero es posible. Tampoco se puede hacer el artefacto de forma aislada nuevamente. Por ello tienen que cuidar muy bien el collar.

Florentino mencionó que las cuentas del *mwátsi'ibi* cumplen una función similar a los abalorios colocados en los tocados utilizados en la danza de urracas<sup>26</sup>. Los danzantes se colocan una corona sobre la cabeza. Por delante cuelga un velo de cuentas de vidrio de diversos colores, de quince centímetros de ancho y veinticinco centímetros de largo, que cae sobre la frente y tapa la cara (Ramírez, 2001). De acuerdo con Florentino, estos elementos que conforman el tocado de las personas que ejecutan la danza de urracas son una protección de enfermedades.

A diferencia de las flechas *í'irí* que, si bien son objetos que también se guardan en el momento en que la persona deja de ser niño(a), el varón o adulto deberá sustituir cada una de estas, entregadas en los mitotes, por una sola, la cual desempeñará la función equivalente a todas ellas. Mismo que, después de cinco años, una vez más, tendrá que renovarla. También existe un tipo de flecha cuya función es proteger a la familia elemental. El artefacto se caracteriza por ser de mayor magnitud en todos sus aspectos.

---

<sup>26</sup> Danza que realizan los hombres denominados urracas. “Es el patrimonio de un determinado grupo especializado en dicha práctica dancística. El tema de esta danza hace referencia al relato mítico de cómo las deidades de la naturaleza ofrecen las lluvias a los hombres (Ramírez, 2001: 26)”. En Santa Teresa estos cargos se heredan.

El arquetipo de flecha individual se solicita a uno de los *tahuatsi* de mayor edad, pero el curandero es el ideal, como expresó un cora: “La flecha también la puede hacer uno, pero se pone difícil, porque tiene que ir contadas las rayitas que le va a poner, entonces si no sé hacer eso, cómo las voy a poner, tengo que mandar a ponerle a otro que sabe”.

No obstante, existen momentos para elaborarlas. A principios del mes de septiembre y durante mayo. De acuerdo con Florentino, “esas flechas son de nuestro hermano el San Miguel Arcángel, la estrella que sale de la mañana. Y sale en la noche cuando es estrella, donde no se ve luz son dos estrellas figurados allá y acá también, está sacando las cruces como esta en el cielo. Porque eso está hecho por los dioses”.

Esta flecha, es elaborada con las mismas técnicas descritas en la sección anterior. En ella, se inserta un mayor número de plumas, principalmente, de águila real, aguililla e incluso de halcón, también para las mujeres. Su función es una vez más proteger a los poseedores. Al interrogar, ¿por qué en estas flechas hechas para las mujeres también les colocan las plumas de águila real? Me respondieron: “El águila vuela más, sus plumas son las que nos protegen mejor”.

Entre las particularidades atribuidas al ave por los habitantes, destacan las siguientes: vuela donde quiera, anda en otros países, sube hasta arriba, va y viene. Dichas características para varios coras, entre ellos Florentino, son “pura sabiduría lo que tienen, por eso escogieron esas aves, no escogieron los otros porque son del mal: el cuervo (*kwátsa*), el zopilote (*bíxkɨ*), son del mal pues”.

Las ideas que poseen los coras sobre el águila real, no están alejadas de sus descripciones biológicas. Este animal posee una velocidad impresionante, gracias a su cuerpo aerodinámico, haciendo hincapié en sus alas descrita con una anchura mucho mayor que en otras especies.

Característica importante para entender la forma en que los *tahuatsi* interpretan el desempeño de estas flechas. Estas plumas constituyen la parte fundamental de este artefacto, para efectuar la protección a las personas. Antes de continuar con lo anterior, explicaré la manera en que los coras consideran estas flechas.

Partiendo de mi observación y al revisar los razonamientos por algunos habitantes, puedo deducir que, desde la obtención del material y la elaboración de las flechas, estas son

algo más que un artefacto. En un primer momento debo hacer énfasis en la estructura de carrizo, los diseños plasmados en ellas proporcionan no solo un tipo de información. Entre los más precisos son: conocer el género de la persona. Por otro lado, la hendidura en la parte superior de la flecha es un código para entender la manipulación de estos artefactos, junto con los *mwátsi'ibi*. Florentino fue quien me explicó el detalle de este corte:

Esta flecha tiene dos orejas (se refiere a la hendidura) es como uno, es para que escuche. Esta le ponen aquí como oreja y aquí le ponen su rayita uno, dos, tres, cuatro si es mujer y a veces le ponen la figura, aquí en la figura le ponen dos patitas, es la figura de la persona, dos patitas y acá la oreja. Viene siendo, la persona a la que se la van a dar y el hombre igual. Si le ponen cuatro puntos viene siendo, que proviene del maíz, los puntos significan que es del maíz. Los puntos que le ponen es el maíz y ya le ponen las plumas de águila.

Significa entonces, que las flechas *i'iri* son en un sentido seres que entienden y escuchan. Lo anterior se comprende, en la colocación que deben tener tanto esta flecha y el resto de ellas, entregadas en el episodio de “sacar a los niños”. En esta última situación, estos artefactos se clavan en una penca de maguey o en una superficie de tierra (en caso de que el piso de la habitación sea así), porque no deben caerse, ni ladearse y así mantener sobre cada una de ellas el *mwátsi'ibi*, no pueden estar acostadas. Julia también puntualizó acerca de la posición de este artefacto, ella mencionó: “Las flechas son personas, por eso se ponen rectas”.

Según se ha visto, no son artefactos inertes. Este es uno de los motivos por los que permanecen recluidos en la habitación. Florentino recalcó que se ponen de esa forma, para que se comuniquen hacia arriba: “Pues la enfermedad venga de donde venga, pues mejor con esta flecha que puse, como que con este. Es como si fuera el celular, me voy a comunicar con el *tabásta'a* (dios) que está arriba, para que llegue hasta el cielo lo que estoy pidiendo”. En palabras de otro cora: “Porque, eso que le voy a escribir es como el papel, le voy a hacer como una nota de lo que se debe de hacer y ya una vez haciendo eso ayunas, pero con eso, como le digo, nos comunicamos, tengo que comunicarle a nuestro dios con esa flecha”.

Es semejante cuando la persona está de pie hablando o mejor dicho alude a la acción “jicarear”, porque no es una simple plática de dos coras sobre lo cotidiano, sino entre la persona y las divinidades, a quienes se les solicita la protección de los futuros dueños, en especial a los infantes. Entre los grupos parentales me dijeron: “Si uno se acuesta, qué hace,

se duerme, no funciona así, ese es el significando, porque si uno ya en la tarde se acuesta pues se va durmiendo, igual es igualita la flecha es igualita, no podemos acostarnos todo el tiempo”.

Por ejemplo, entre los tepehuanos (*o'dam*) “las flechas son parte de un conjunto de objetos oblongos que tienen la cualidad de personificar o, mejor dicho, de servir como contenedores para diversos seres del mundo, humanos y no humanos. En este caso, la verticalidad es una cualidad de los seres contenidos, tratándose siempre de seres erguidos” (Reyes, 2010: 273).

En el caso de las flechas *i'irí*, las cuales son renovadas, se mantienen guardadas en un lugar. El sitio varía según los dueños. No me precisaron en donde son depositadas, pero sí me proporcionaron el trato hacia ellas. Como he mencionado líneas atrás, los meses de septiembre y mayo son los momentos en los que esta flecha desarrolla sus capacidades, mismas que son transmitidas a sus propietarios.

En ambos períodos, la persona pondrá esta flecha en forma vertical sobre la tierra. En los primeros cinco días, por la mañana y al medio día se le esparce agua extraída de los sitios de culto. Además, se le proyecta el humo del tabaco. Algunas personas como Primitivo Rodríguez, incluye el macuche, porque de esa forma envuelve y protege el artefacto, principalmente durante las tardes.

Simultáneamente, los dueños o dueñas tendrán que cumplir con las restricciones que se efectúan para la fabricación de los artefactos, las cuales incluyen un ayuno de 10 días. El acto de abstenerse parcialmente a una serie de prescripciones durante los primeros cinco días, forman parte de la petición. De acuerdo con Primitivo Rodríguez, “para que me crea, *tabásta'a* que no estoy jugando, que le estoy pidiendo una cosa todavía y así lo utilizamos nosotros. Porque si no ayuna uno, haz de cuenta como que no te oye, no le pides nada y ayunando con esa paga uno, él no ocupa mucho dinero, con esa paga uno, de puro ayuno”.

El resto de los días las personas continúan absteniéndose, pero el mensaje cambia, en esta fase las personas piden perdón por las faltas que hayan cometido. Al pasar los 10 días, las flechas se guardan de manera horizontal hasta el mes de septiembre, cuando se volverá hacer el ritual.

De igual manera, Braulio argumentó que en mayo necesita colocar de esa manera su flecha, porque tiene que estar protegido y lo “ponga listo” para la temporada de lluvias. Cabe agregar, que en ese período los coras no hacen ningún tipo de ofrenda a los lugares de culto, mucho menos hacen uso de las flechas y collares.

En ese mismo sentido, los *mwátsi'ibihtse* se llevan al mitote de la “chicharra”, para que los *tahuatsi* les arrojen el agua y el humo del tabaco. Es importante mencionar que no todas las personas cuentan con este tipo de flechas antes descritas, las cuales tienen un precio también. Un cora me explicó:

Frine: Entonces ¿tampoco los collares se deben de tirar?

Habitante cora: No, ese es para que se lo ponga uno, yo lo tengo en mi casa colgado y cuando se ofrece, pues empiezo a orar ahí donde está colgado.

Cuando termina el mes de mayo, las flechas permanecen de manera yacente, varios coras mencionaron: “Así lo dejamos cuando la dejas descansar”. A principios del mes de junio comienzan las lluvias. Estas son acompañadas por actividad eléctrica, viento moderado o fuerte. Las tormentas pueden ser de intensidad débil hasta torrenciales. En una definición más exacta, las tormentas tienden a estar rodeadas por una especie de círculo de mayor tamaño, donde se aprecian los truenos y relámpagos, pero no llueve. Estos últimos son una de las razones por las cuales, los habitantes no salen a dejar ofrendas a los sitios de culto, para evitar cualquier daño. Período en el que, según los coras, llegan con más frecuencia los infortunios si ellos no acataran las reglas, como, por ejemplo, intentar usar una flecha o hacer ofrendas.

Por ello, la flecha *i'irí* es preparada antes de las lluvias. Florentino me explicó que este objeto también puede ser entendido como “tu herramienta de trabajar o tú herramienta para defenderse”. En ese sentido Primitivo me reveló la función de las flechas durante la temporada de lluvias:

Este como te diré, haz de cuenta como cuando uno pone un poste y te agarres con él, para que no te pase nada, para que no te caigas, para que te hagas a un lado, para que no te vayan

atropellar no como quiera, con ese no te pueden atropellar o ya ves que hay otras gentes que saben otras cosas para enfermarte. Entonces por eso tienes que parar la flecha y orar.

Para Braulio: Porque las lluvias son duras, lo que está parada está trabajando, o sea me está ayudando para protegerme, de cada día, cada hora. Ellos quieren que estés quieto, para que ya no te muevas, porque la flecha está trabajando. Y, así, está haciendo eso el San Miguel Arcángel.

Lo dicho hasta aquí supone que, las flechas son armas poderosas, seres en sí mismos que tienen poderes “mágicos, como si se tratara de imágenes o ídolos”, de acuerdo con Preuss (1998 [1910]:110). No obstante, en el caso de las flechas *i'irí* representan a su dueño(a), y no a una deidad.

Esta flecha también puede emplearse fuera de los meses de mayo y septiembre, cuando el dueño o dueña, presentan una alteración en su estado fisiológico. En este sentido, el artefacto es colocado verticalmente cerca de la persona afectada, evitando que “no se vaya para el otro mundo”. El resto de los familiares se someterán a un ayuno de cinco días, con el fin de hacer volver al enfermo a un estado óptimo. En caso de no poseer este arquetipo de flecha, los o el *mwátsi'ibi* del enfermo serán o será suspendido en un soporte de la casa, al mismo tiempo le emitirán el humo de tabaco/macuche y el agua de los sitios de culto.

Aquí, resulta oportuno mencionar la importancia de las plumas de ave en las flechas. De acuerdo con las conversaciones de algunos coras, las afecciones están en cualquier lugar y las plumas “ayudan a elevar a la persona, dejando que la enfermedad o la envidia pase por debajo. Eso no se ve, pero te está protegiendo de los males, de muchas cosas para que no tan fácil le pegue, los otros males que están alrededor de uno”.

Florentino me explicó, que a las flechas entregadas en la fase de “sacar a los niños”, se les deben agregar una pluma, la cual queda colgada de un hilo. La finalidad es la de ayudar a los menores, quienes están más expuestos a las adversidades, a suspenderse más alto. En ese mismo sentido y desde esa perspectiva, las flechas poseen la capacidad de elevarse y velar por su dueño o dueña de los peligros una vez más. Entre estas destacan los lugares acuosos. Si comparamos sus funciones en el ave, efectivamente, son fundamentales en el vuelo, aislantes del frío y agua.

Cuando sucede lo anterior, los coras aseguran que es el *chan*. Los habitantes lo describen como una especie de víbora (*cú'cu'u*) de gran longitud que les ocasiona un mal principalmente anímico, cuyas manifestaciones son escalofríos y temblores en el cuerpo. En algunos casos, llegan a perder la noción de su persona. Los ancianos dicen: “Es que es el agua que te hizo daño o de ahí proviene la enfermedad”. Para contraatacar este tipo de daño, los familiares de la persona afectada tendrán que elaborar una flecha, la cual es diferente al resto de las flechas que he mencionado. La estructura es un ocote, se le coloca una pluma y ceniza, seguido de una oración, a manera de ilustrar: “Deja al niño o a mí para que no me andes siguiendo”. Dicha flecha se clava en el sitio donde adquirió el mal, hasta que las condiciones la degraden.

Siguiendo el estudio de Preuss, las flechas resultan ser como las flechas de la Estrella de la Mañana (*Hátzikan*), dicha explicación se relaciona con el mitote, donde se narra cómo el dios aparece por debajo del altar que se ubica en el oriente del patio festivo, ósea en el extremo oriental del mundo. De esta manera sale desde el inframundo y lanza una flecha hacia los matorrales del poniente, por donde se encuentra la serpiente acuática que amenaza el mundo (1998 [1910]: 109).

Si bien, las flechas ayudan en la mayor parte del tiempo a proteger a sus dueños. Los *mwátsi'ibithse* poseen una característica que los hace diferentes a las primeras. De acuerdo con algunos adultos coras, cuando la persona ya ha asistido a varios mitotes y los *mwátsi'ibithse* han pasado por la ceremonia del *nahuáj*, adquieren la función de ser un objeto de adivinación. Razón por la cual, este artefacto no lo deben de extraviar o desechar, sino conservar como explica Primitivo Rodríguez: “No se tienen que tirar, tenemos que guardarlos, los utilizamos”.

Dentro de las familias, los hombres jóvenes y adultos migran al norte del país en busca de fuentes de trabajo, principalmente dentro de las piscas. El tiempo más corto de permanencia es entre seis y nueve meses, incluso, puede ser más tiempo. De manera que en ocasiones no existe una forma de comunicarse con sus parientes. Cuando sucede lo anterior, las personas llevan los *mwátsi'ibihse* de la persona que se encuentre fuera a un *tityí'iwa'ataka* (curandero). Elva Lemus me explicó lo siguiente:

Porque fijese, cuando tienes las cuentitas. Por ejemplo, mi hijo Jaime que tiene sus cuentitas, ya donde le dieron vino le hacen su collar, si un día se me llegará a ir lejos, que ya no supiera de él, y tú tienes así eso en tu mano, y ya mandas con una persona que según disque hacen limpias (curandero), ya vas con esa persona y ella te dice: “Haz un algodón por aquí así de grande, y échalo en una jícara”, y ya lo echas y haces bolita la otra y ya lo echas en medio, y el (curandero), le empieza a echar humo, le echa humo, entonces siga a esa cuentita, lo tientas y si esta tieso, quiere decir que ya no está viva esa persona, que es dueño de ese collar. O si no, el collarcito lo tientas o el Sr. mismo dice “este vive todavía, este no está muerto”. Y de ese modo es que uno se da cuenta de eso, que sí protegen esas cosas.

En igual forma las flechas sirven como soporte de los collares para realizar la acción de la jícara, con el fin de dar cuenta de la persona. Solo deben estar seguros de llevar la flecha y los collares correspondientes al poseedor:

Igual si tú te quieres dar cuenta de tu hijo, de tu mamá, persona que sea, no más que tú sepas que esa es de ella y pones la flecha con el collar y todo a la persona que sabe hacer eso, porque no cualquiera lo sabe hacer eso tampoco como el curandero, porque no cualquier persona lo hace. Esos son los que lo hacen.



Ilustración 35. Jícara cora, en su interior resguarda los *mwátsi'ibihitse* (foto de Frine Castillo).

De acuerdo con Secundino Gutiérrez, estos collares están “como alrededor de nuestra alma nos cuida, nos protege”, por lo que estos objetos se llevan al mitote correspondiente al mes de mayo; aunque la persona no asista, porque el *mwátsi'ibi* se

maniobra en conjunto con el resto de los collares de la familia, no de manera independiente. Así, se colocan en la parte delantera del altar o de la estructura de madera. La finalidad, una vez más, es recibir el humo del tabaco y el agua de los sitios de culto. Cuya función es proteger a sus dueños o dueñas a través de los collares.

También, entre los habitantes se dice que “el collar es como un todo, representa el alma encarnada de su portador. Así que, la rigidez de su hilo de algodón o cualquier tipo de daño a las cuentas son signos utilizados por los curanderos rituales para localizar la enfermedad (Coyle, 2001: 52)”.

Los grupos de parentesco consideran que sin cada uno de los artefactos entregados en la fase de “sacar a los niños”, las personas no solo serán más susceptibles a los peligros, como la enfermedad, misma que les ocasionará la muerte, “por eso es importante que se les haga para que no les pase nada, es vida (*tyahu'ábe'ese*)”.

Y no son considerados como una persona *náayeri*, como lo hizo ver una habitante cora de Santa Teresa. En una estancia realizada en diciembre del 2016, un día por la mañana visité a María Gervasio, madre de seis hijos. En una de las pláticas desarrollada en el patio de su casa sobre el tema de estos artefactos, Rosa, la hija menor de cinco años, se encontraba jugando cerca de nosotras.

María me comentaba lo importante que es adquirir los artefactos antes mencionados, entre ellos, el *mwátsi'ibi*. Instante en el que le pregunte qué sucedía si alguien no obtenía el collar. Enseguida María miró a su hija que estaba a nuestro lado y le pregunté si ya la había llevado al mitote. Ella respondió que no. Le dije, entonces: “Se enferma demasiado”. María contestó: “Pues no, haz de cuenta que es como un perrito no más, pues como los perritos, no le dan nada, no tienen nada (risa)”.

Significa entonces, que la persona entre los *náayeri* no puede ser entendida bajo el modelo de individuo, sino desde el argumento de Strathern: “La persona se construye desde los puntos de vista de las relaciones que lo constituyen; ella o él objetiva y así se revela en esas relaciones” (1999: 273). En este caso los *náayeri* mediante el *mwátsi'ibi*, en un primer momento, permiten que sean reconocidos dentro del grupo parental a través del maíz. Sin ello no podrían acceder a otros espacios que demanda el colectivo, mismos que ayudan a la condición de persona, como la fiesta del vino, cuyo fin es hacer un vínculo con las

divinidades, Nuestro Hermano Mayor, *Tonárikan* o con las diosas de la Tierra y La Luna, parientes lejanos. Por otro lado, los habitantes necesitan de este objeto para la protección de adversidades y, al mismo tiempo, para el trato ocasionado por alguna de ellas, aún después de fallecidos.

## CAPÍTULO 4.

### LA RELACIÓN ENTRE EL *MWÁTSI'IBI* Y LAS PERSONAS.

La palabra *tébi* se utiliza en la lengua cora para referirse a una persona. El cuerpo humano se define por su *guá'ira'* (carne) y el *tébi* como aquel que la posee y que es visible, es decir, lo físico. Basilio Due de 73 años habitante de Santa Teresa, quien forma parte del consejo de ancianos, me explicó que el estómago es el órgano por el que se respira. Ello permite darles fuerza a sus cuerpos a través de la sangre (*xíure*), las venas (*taatá*) y el *guá'ira'*.

Al corazón se le estima como un miembro vital e importante, a partir del cual se piensan las cosas y se reciben las emociones como el enojo o la tristeza. Emociones que afectan el estado de la persona (Castillo, 2014). En cuanto al *juúricame*, término que utilizan los coras para referirse al alma, es percibida como una entidad gaseosa o como un líquido análogo a la sangre que lleva un aire muy fino para respirar. Según los coras, es posible perder el *juúricame* por medio de los sueños y, en consecuencia, morir porque se encuentra en el corazón. El alma trabaja junto con la sangre y la carne, mientras que los huesos (*karij*) se encargan de sostener el cuerpo.

No obstante, en los apartados anteriores, los *náayeri* necesitan de una serie de artefactos personales que los ayudan a mantener un estado fisiológico óptimo y una buena constitución de su persona, en la medida en que varios de ellos funcionan como herramientas, por ejemplo: el arco y el huso. Mismos que son utilizados para desarrollar su papel correspondiente dentro del colectivo.

Por otra parte, el *mwátsi'ibi* les concede a las personas acceder a diferentes campos de la vida social que se requieren. Asimismo, dicho artefacto tiene una función más, aun cuando la persona haya muerto, debido a que los elementos que forman parte del collar, en especial uno de ellos, sirven, por una parte, para acompañar a la persona en el transcurso de vida, pero también lo protege en las adversidades que experimentan en la transición hacia la muerte.

#### 4.1. El fin de los *náayeri* y los *mwátsi'ibihitse*

Si me preguntaran el estado en que se encuentran los collares de las personas en Santa Teresa, respondería lo siguiente. Los coras con los que he convido y dialogado han tenido la amabilidad de mostrarme sus *mwátsi'ibitse* e incluso de los integrantes de su familia nuclear. A partir de esta actividad, pude darme cuenta no solo de la permanencia del artefacto, sino que también noté que algunas familias ya no poseen los collares de los miembros fallecidos.

Los *mwátsi'ibi* dentro de los grupos de descendencia presentan distintas variaciones, aun siendo el mismo artefacto, entre las que puedo mencionar se encuentra, como ya lo había mencionado, el número de abalorios. Los ejemplares que poseen los ancianos, adultos, jóvenes e infantes son otro rasgo por considerar. En la medida que las personas han asistido a varios mitotes e incluso a la celebración del *nahuáj*, espacio donde se unen los collares, hacen que unos difieran entre otros, sobre todo en su longitud, en especial, la sarta de los ancianos frente a la de los menores. No obstante, cuando la persona fallece este artefacto desarrolla diversas capacidades, según los argumentos de los habitantes con los que conversé.

#### 4.1.2. El deceso de la persona

Cuando la persona muere, el *juúricame* (alma) ascenderá al cielo o al lugar donde van los muertos. Mientras que los huesos y la carne permanecen en la tierra. No hay evidencia alguna sobre si las personas poseen la existencia de varias almas. Al momento del deceso de la persona, se transformarán sus relaciones con los parientes más cercanos.

Así, uno de los *tahuatsi* de mayor edad se encargará de preparar el cuerpo del difunto. Entre las familias comentaron lo siguiente: “Se le tiene que lavar la cara, las manos y los pies, con limón y un poco de cal, para que vaya limpio”. En las situaciones observadas en Rancho Viejo y Santa Teresa, tanto los infantes como los adultos son arropados con sus atuendos cotidianos.

A las mujeres se les viste con una blusa de algodón/poliéster con estampados de flores; sobre ella van unas aplicaciones de flores en tela rebordeada; y el cuello es decorado

con una tira de listón. Llevan una falda que consta de dos partes: la parte superior es una tela sedosa en un sólo color fulgurante; y la parte inferior corresponde a una tira de tela de poliéster resistente, sobre la cual se plasma un diseño alusivo únicamente a las flores. La composición de colores final de ambas prendas depende de qué elemento se elabore primero, es decir, si la tela de la parte superior o inferior y/o el diseño de las flores. Por último, su reboso.

Por otro lado, a los hombres se les viste con una camisa estampada, pantalones de mezclilla y el calzado que solían usar en vida. En el cuello, en ocasiones se les ata un pañuelo, pieza que forma parte del atuendo de los varones en el pueblo. Al lado, el soyate o un sombrero estilo vaquero. La ropa en ocasiones varía para algunos ancianos, porque estos aún usan el pantalón de manta, camisa de un solo tono “subido”, una pañoleta en el cuello, el soyate y sandalias fabricadas de vaqueta de cuero bovino.

Luego, las personas son introducidas en una caja rectangular hecha de tabloncillos de madera. En el pueblo algunos habitantes se dedican a elaborarlas. En el momento que es introducido el cuerpo en la caja, se colocan una serie de aditamentos, los cuales difieren entre los menores y adultos, principalmente.

En el caso de los infantes, sobre las palmas de las manos y pies, les ponen una cierta cantidad de algodón natural. En la cabeza del menor colocan flores de papel de china. Para las personas adultas, no hay presencia del algodón; a cambio de ello, una cruz de palma. De igual manera sitúan las flores. Mientras que, en esta etapa fúnebre, los artefactos como las flechas *í'irí* y los *mwátsi'ibihitse* no están presentes, porque no deben ser depositados junto con su dueño o dueña.

Durante la velación, la cual puede llegar a durar tres días. La familia del difunto elabora un hilo de algodón, de gran longitud. Una parte de la fibra es teñida de color negro, un extremo es sujetado al dedo medio de la mano izquierda del difunto. Mientras el resto de sus parientes sostendrá la otra parte del hilo blanco, es decir, la que no está pintada. Después, un anciano irá trozando poco a poco la hilaza en partes. Con la finalidad de distribuir dichos trozos a cada uno de los miembros de la familia. Esta es una forma de “cortar” las relaciones con el pariente que ha fallecido, ya que entra en una etapa de transición, donde puede ocasionar algún daño a los vivos.

Este acto se encuentra también entre los mexicaneros: “Se atan, *titailpi* (‘nos atamos’), ese hilo se deposita en una cueva, la que permite su reproducción, mientras que la separación debe efectuarse con un hilo de lana negra a la muerte de un miembro del linaje o de la comunidad, hilo que queman durante la “corrida del alma”, *timokotonal* (‘nos trozamos’)” (Alvarado, 2012: 159).

Posteriormente, la caja fúnebre se traslada entre varios hombres a pie o en camioneta hacia el recinto religioso, donde en ocasiones el sacerdote asiste para darle la última despedida. Continuarán hacia el camposanto, lugar en el que previamente se ha cavado un hoyo profundo. Así, la caja es depositada y rellena con la tierra hasta cubrirla por completo.

En esta fase es donde uno de los envoltorios de algodón, que forman parte del *mwátsi’ibi*, favorece el camino del finado durante su partida hacia el “otro mundo”. De acuerdo con la explicación de algunos coras de los grupos parentales, es el *chiikah* de algodón quien acompaña a su dueño o dueña a cruzar los ríos o arroyos que encontrará durante este trayecto.

Con referencia a lo anterior, estos lugares acuosos son cuestionados por los coras, en la medida que tienen dudas si pasan por este sitio, como argumentó Primitivo: “Son las creencias de nuestros antepasados que se tiene que ir así uno. Entonces el perrito me tiene que pasar, porque sin eso ya no voy a llegar donde debo de quedar”.

Después de que la persona muera, este aditamento será su acompañante durante su viaje hacia el lugar donde los coras consideran que van después de fallecidos. La función de este canino es guiar y custodiar a la persona de las adversidades, que aún les pudiera suceder durante esta transición. En particular, Carmela y Florentino me compartieron lo siguiente:

Carmela: que según para que lo proteja cuando se muera uno, cuando se muera uno lo va a ayudar a uno a pasar, sabe dónde lo va a pasar, qué camino se va a ir uno cuando muere, que por eso le hacen el “chucho” (perrito) para que lo pase a uno, así dicen pues los ancianos del “costumbre”.

Florentino: El perrito que le ponen aquí dicen, o sea yo le escuché a mi abuelo, el significado del perrito que, si cuando un día fallece, ese lo va proteger de varias cosas, porque uno ya estando en otro mundo, pues lo va atacar enfermedades y para que este lo proteja que lo pase

hasta el otro mundo, pero bien, que es el único amigo. El perrito es el único amigo cuando uno ya fallece, para que le ayude en el otro mundo.

En el caso de los *O'dam*, después del deceso de la persona:

Cada comunidad tiene su propia versión con respecto a los diferentes puntos de referencia que las almas pasan en el camino, pero una vez que pasó el punto conocido como “Los Perros” en la orilla del río Mezquital, el siguiente camino es el mismo para todos los *O'dam*. La orilla del río en las cercanías de Sihuacora, hay dos piedras en forma de perro: una oscura y una blanca. La primera ayuda a las almas indígenas a cruzar el río, mientras que la segunda ayuda a las almas mestizas” (Reyes, 2015: 202).

Será preciso mostrar que, esta idea sobre el canino se encuentra también entre varios grupos de Norteamérica. En la tradición oral cheroqui fue el perro mítico quien creó el camino de las almas, ayudando a los muertos en su viaje. La senda que sigue el alma es probablemente la Vía Láctea, normalmente conocida entre los indios norteamericanos como “Senda de las Almas (McLachlan, 2006).

Los datos proporcionados sobre este canino entre los habitantes coras no están aislados de las concepciones de los grupos culturales prehispánicos. A partir de estudios arqueozoológicos, se ha demostrado que el perro americano había tenido el mismo origen que en el Viejo Mundo. Al nuevo Mundo llegó a causa de procesos de dispersión. Además, las evidencias muestran los intereses humanos alrededor de los perros. Uno de ellos, enterrar al perro junto con los difuntos. Así, cada cultura precolombina creó su propio acervo de tradiciones respecto a la relación con este animal (Valadez, 2014).

Las investigaciones arqueológicas que comprenden la Sierra Madre Occidental han permitido observar la relación entre el canino y el hombre, aspecto que ha existido desde tiempos precolombinos. Se le menciona como un compañero de caza, guardián, alimento, fuente de materia prima, ingrediente de medicamentos, animal de sacrificio y puente entre el mundo de los vivos con el de los muertos. Este último punto, se relaciona con los argumentos proporcionados en los diferentes grupos parentales en Santa Teresa.

Los estudios reportan la presencia de perros en variados contextos arqueológicos, los cuales datan del Preclásico Medio. De acuerdo con Martha López (2014), están vinculados con la muerte y la cosmogonía de esas sociedades humanas mediante imágenes

pertenecientes a la tradición de Tumbas de Tiro<sup>27</sup>, desarrollada en Jalisco, Colima y Nayarit. La autora menciona que es difícil asignarle a este animal un papel específico. No obstante, las representaciones de perros más tempranas, hasta ahora registradas, están relacionadas a los contextos funerarios.

Si bien es cierto que no existen códices en el Occidente de México, se cuenta con un variado número de representaciones en cerámicas de este animal, y los restos óseos asociados al contexto funerario de las tumbas de tiro, principalmente en las excavaciones realizadas en los sitios arqueológicos de Pochotitan (Jalisco), el Valle de Mascota (Jalisco) y La campana (Colima). Estos lugares relativamente cercanos a la región del Gran Nayar ilustran los argumentos ya mencionados. Junto con la información proporcionada por los habitantes coras, es posible comprender el devenir de la idea que ellos poseen sobre el *tsi'ih* (perro).

Cabrero y García (2014) mencionan en su investigación sobre la cultura de Bolaños 500 d.C. (Pochotitan) la presencia de entierros intencionales de perros en el sitio. Evidencia de que este animal desempeñó un papel preponderante de estas sociedades. En ese mismo sentido, las representaciones cerámicas de los perros gordos en sitios del estado de Colima han alcanzado un mayor éxito, debido al valor estético que se les ha dado (Braniff, 1998).

Sin embargo, algunos arqueólogos argumentan que la presencia de tumbas de tiro se limita al Occidente de México, en los estados de Jalisco, Colima y Nayarit, porque es posible que haya existido esta costumbre singular en el noroeste de América del Sur, en los pueblos de Perú y Ecuador.

Existe evidencia en documentos del siglo xvi que mencionan que algunos pueblos de Ecuador como los manteños, fueron grandes navegantes (...) remontando hacia el norte hasta llegar a la desembocadura del río hoy llamado Balsas, situado en los límites costeros de Guerrero y Michoacán por donde subían tierra adentro. La posibilidad de la convivencia extensa de

---

<sup>27</sup> “Se denomina tumba de tiro por comprender un tiro vertical de profundidad variable y una o más cámaras subterráneas. Su origen es desconocido en el territorio mexicano. Sin embargo, la presencia de estos monumentos en Colombia, Ecuador y Perú, con mayor antigüedad, sugiere que llegaron al Occidente de México a través del comercio marítimo establecido principalmente por Perú y Ecuador (Cabrero, 2014: 76)”.

ambos pueblos (sudamericanos y del Occidente de México) es muy factible (Cabrero y García, 2014: 106).

Para Cabrero y García (2014), al mismo tiempo esta acción traería consigo, la adopción de este sistema de enterramiento con la presencia del perro, dentro del rito funerario. Dadas las condiciones que anteceden, no es extraña la noción sobre el perro, que se ha mantenido hasta hoy entre los *náayeri* de Santa Teresa. Pensar que las representaciones de los perros se encuentran relacionadas a los entierros, específicamente, de tumbas de tiro. Práctica que dejó de existir desde hace ya tiempo. No obstante, en la comunidad cora de Rosarito, ubicada en la boca sierra nayarita, se tiene registro que en el año 2000 aún se utilizaban las tumbas de tiro, “entre la tipología de dichas tumbas se encuentra la denominada ‘de bota’, considerada como típica en la zona de Nayarit, la cual sigue siendo practicada en Rosarito” (Jáuregui y Magriña, 2013:185).

Asimismo, los *náayeri* debieron observar las peculiaridades del canino. Son nobles por naturaleza. Además, es un mamífero que nace con el sentido del olfato ya desarrollado. En palabras de una médica veterinaria: “Un perro ciego, tal vez sobreviva, pero un perro sin olfato definitivamente sí está perdido en el mundo. Ese sentido les permite conocer dónde están las cosas, el alimento y con quién convive, ya que detectan la segregación de feromonas diferentes”.

Lo anterior, son rasgos de supervivencia y al añadir su apego hacia el ser humano sería el único animal que podría custodiarlos durante su vida y aún después. Si bien, los *náayeri* no desarrollaron representaciones en cerámica de perros, como lo fue entre grupos precolombinos o la intención de enterrarlos junto con ellos. Su manera de crear una imagen fue de tipo textil.

En ese sentido, en el antiguo reino del Nayar (XVII y XVIII), principalmente entre los coras, el culto a las momias formaba parte de un elaborado culto a los antepasados de los gobernantes. Las momias o deidades estaban asociadas con un lugar concreto en el paisaje, siendo la Mesa del Nayar el más importante. Neurath explica que: “El culto a las momias reales negaba la muerte de sus gobernantes, y ponía de relieve la continuidad del poderío del sol a través del linaje real y los cadáveres de los reyes muertos” (2008: 31). Porque, el proceso de momificación implica la deshidratación de la carne, en consecuencia,

el cuerpo se vuelve duro y perdurable. Para Neurath, dichas características permiten convertirse en ancestro. Dicha veneración se organizó con base en el principio de réplica de sus antepasados, las momias: “Éstas, a su vez, lo eran de los dioses y lugares sagrados” (2008: 35).

Similarmente, los *tlaquimilolli* mexicas, eran bultos sagrados, formados por diversos objetos asociados con los dioses, objetos envueltos en mantas. De acuerdo con Guilhem Olivier: “Al contener envueltos los objetos que representaban a los dioses, los bultos sagrados sustraían a los dioses de la visión del hombre común, y confirmaban el carácter oculto de las deidades, así como las fuerzas en extremo peligrosas que podían emanar de ellas” (2017: 217).

En relación con esto último, el envoltorio del perro puede ser observado bajo ese mismo enfoque, pensando en el papel que tiene este canino como ser creador de los hombres. Baste, como muestra el siguiente mito:

Un señor vivía en su casa, pero no tenía compañera. El señor se iba a trabajar todos los días, se hacía su lonche él sólo, para comer y llevárselo. Con el tiempo, un día cuando regreso, había tortillas allí y dijo ¿Quién lo dejó? Así fue pasando (...) un día como que se fue a trabajar, pero se puso en un cerrito para ver la casa. ¡Ah! Pero tenía siempre una perrita, ahí sabía estar echada siempre. Y “disque” se levantó la perra, se sacudió y ya de rato salió una mujer (...) se había fijado que sí se formaba en mujer esa perra (...) y entonces estaba cerca por ahí el hombre, entró a la cocina y vio cómo se quitó su cuerito la perra y lo colgó y la mujer se formó, empezó a cocinar, a moler el nixtamal de maíz, al rato ya estaba haciendo tortillas. Mientras estaba “torteando” el hombre le agarro su cuerito y lo echo a la lumbré (...) Ya se conformó la mujer y le dijo el hombre “ya eres mi compañera”, y así ya no se formó en perrita (Castillo, 2014).

Entonces, el envoltorio se puede definir quizás como un muerto deificado en los términos de Preuss (1998 [1900]), con referencia al *Tatutsí Uisteuári* (dios del Fuego), atado sagrado donde preferentemente se clavan las ofrendas de flechas votivas, atado voluminoso de trapos y tejidos, y en el interior guarda una pequeña piedra.

La religión actual de los huicholes se fundamenta en el mismo principio. Físicamente los ancestros se manifiestan en cristales, piedras, rocas, montañas, y toda clase

de materiales duros. De acuerdo con Neurath (2008), las personas que logran la iniciación chámánica se revelan en pequeñas piedras cristalinas conocidas como “personas-flecha”.

Así mismo, los materiales empleados en los envoltorios coras son potencialmente activos, el algodón y el pelaje, así como, la técnica para elaborarlos es precisamente, para hacerlos perdurables. La rigidez es la sensación que producen los envoltorios al tacto, igualmente las cuentas de vidrio, las cuales representan personas. Además, la mayor parte del tiempo los collares permanecen ocultos.

Por otro lado, es importante tomar en cuenta que en este momento la persona ya no cuenta con flechas, las cuales la protegen de los lugares acuosos. Por lo tanto, la función del canino es guiar el viaje de su dueño(a), porque fungen como guardianes, compañeros y protectores.

#### 4.1.3. El destino del *mwátsi'ibi*.

La decisión de qué hacer o que no hacer con los collares de la persona fallecida, dependen de los grupos parentales, pero también de lo que haya hecho la persona en vida con el artefacto. En el primer caso, después de morir la persona, los *mwátsi'ibihitse* permanecen guardados. Transcurrido el año, se reunirán los miembros del grupo, principalmente los *tahuatsi*. La finalidad es desbaratar la sarta de cuentas (*mwátsi'ibi mwatáhxista*) del difunto.

Florentino comentó que dentro de su familia cuando era adolescente, en varios actos de este tipo, al momento de deshacer el *mwátsi'ibi*, una determinada cantidad de cuentas se descartaban, mientras que la otra se distribuía entre los parientes de la persona fallecida: los conyugues, los hermanos, las hermanas, los hijos e hijas, principalmente. En relación con esto último, estas cuentas que antes pertenecieron a otra persona se vuelven a dar cuando “sacan a los niños” y forman parte de la sarta de otra persona. Si sucede lo anterior, las personas aseguran que:

Es más protección porque ya lo tuvo, ya paso con una persona. Entonces, ya tiene más esta chaquira, ya le faltará poco a la persona para que camine, igual como quien lo tuvo, verdad.

Haz de cuenta que ese granito le voy a pasar a este para que ya le falte poquito, esa es la protección que viene.

Lo anterior sucedió en la familia de los Gómez. Elva Lemus me relató lo que pasó cuando su abuela falleció hace aproximadamente dos años. Los miembros del grupo de parentesco se juntaron con el objetivo de romper el artefacto. Ella mencionó que el collar perteneciente a su abuela era muy largo, por lo que se repartieron un “puñito” de cuentas entre los *tahuatsi* del grupo, quedando todos los abalorios en manos de ellos y en un futuro volverlas a dar para los menores.

La explicación de Coyle encaja con los datos proporcionados: “Estos collares luego se rompen en pulseras y se redistribuyen” (2001: 51). Para el autor, cada una de las cuentas es una herencia familiar de un ancestro directo de los grupos de los atados de maíz. Así, el *mwátsi`ibi* es una indicación de afiliación cognaticia.

Los envoltorios de algodón se reparten de igual forma, pero algunos coras mencionan que estos deben irse a dejar a un lugar de culto o deshacerlos, en otras palabras, no se vuelven a introducir en el ciclo de manufactura del artefacto. Alberto Gómez puntualizó: “Eso nada más le sacan y por ahí los dejan, haber uno dónde los pueden dejar”. Este habitante se refiere a que es preferible desbaratar e ir a depositar ambos envoltorios de algodón a un lugar de culto, pero no tirarlos como cualquier otra materia.

Esta actividad se lleva a cabo, porque no es posible sepultar al difunto junto con los collares o flechas. En caso de que la persona haya sido un *tahuatsi*, el resto de los parientes u otra persona quien le haya solicitado la elaboración de una flecha de tipo personal tendrá que deshacerse de ella y mandar hacer otra en sustitución de esta. Este fue el caso de Primitivo Rodríguez, él ya poseía su flecha, la cual había sido elaborada por su padre, quien poseía el maíz de su grupo de parentesco. Después de su muerte, Primitivo tuvo que ir a dejar la flecha a un lugar de culto, quien afirmó: “El que hizo lo lleve al cerro y ahí lo deje, ya como que, ya quedó su fin del que lo hizo”. Posterior hizo otra nueva.

De acuerdo con esta persona, ese artefacto ya no se debe utilizar, porque ya murió quien la hubo fabricado en su momento; de seguir empleándola, le provocaría una situación no beneficiosa. Primitivo lo expresó de la siguiente manera: “Me alcanza una enfermedad, porque él ya se retiró de aquí, ya no es igual, es diferente, anda en otro mundo a lo mejor”.

En ese mismo sentido, para algunos grupos familiares no es bueno que después de morir la persona, aún conserven sus respectivos artefactos. Así, el *mwátsi'ibi* toma otro rumbo de culminación.

En relación con este último, varias personas hoy día no poseen sus respectivos *mwátsi'ibihse*. Lo anterior no significa que no los tengan aún. Si bien el hogar funciona como el primer espacio de resguardo de estos artefactos; pero, a medida que va aumentando el número de estos, junto con el curso de vida de su poseedor algunos coras buscan otra morada para su preservación.

Los sitios de culto son los espacios indicados para depositarlos. Estos se caracterizan, como ya lo había mencionado en el primer apartado de este escrito, al ser cumbres montañosas las cuales se identifican con un antepasado lejano. Algunos padres como Secundino Gutiérrez depositan los collares de sus hijas “para que le ayude a la persona para que no enferme y no le pase nada”.

El lugar denominado por los habitantes como “La Laguna Sagrada” es el sitio elegido por la mayoría de las personas con las que conversé. Se caracteriza por ser un cuerpo de agua, la cual es regularmente dulce, este rasgo depende de su entorno, es decir, mientras más protegido se encuentre el depósito de agua (en este caso) menos saladas serán sus aguas y viceversa. Sus dimensiones son menores en comparación con un lago, por lo que es poco profunda, de relativa calma a diferencia de los ríos porque no se encuentra en movimiento y permanecen estancadas.

Dentro de la mitología de los coras, se le considera un lugar de origen. Hoy en día varios ancianos lo confirman, como Basilio Due. Además, entre los habitantes e incluso jóvenes de Santa Teresa, se afirma que dentro de sus aguas habita una víbora de gran tamaño, que es el guardián del sitio y a su vez puede causarles algún tipo de daño.

Una vez que las personas, han descendido hasta llegar a la orilla de la laguna, buscan el lugar idóneo, para depositar el *mwátsi'ibi*. De acuerdo con los *náayeri*, estos pueden ser cuevas o pequeños huecos. Este tipo de cavidad natural es causada por algún tipo de erosión de corrientes de agua, hielo o lava. Las descripciones geológicas mencionan que, en el más común de los casos, las cuevas se forman a partir de la disolución de la roca

caliza por parte del agua ligeramente ácida. Por lo tanto, es factible encontrarlas en este sitio.

En las pláticas que mantuve con algunos habitantes, estos lugares son perfectos, porque su constitución ayuda a la protección del artefacto, De esa forma, los mantiene alejados de ciertos animales grandes e incluso de otras personas. Coyle señala: “Son como puertas al inframundo” (1997: 105).

Los coras no tienen un lugar propio, como es el caso de los *o'dam*. Quienes poseen un tipo de flecha nombrada *biñak*, la cual acompaña a la persona por el resto de su vida: “Este objeto de inestimable valor para su dueño, permanece guardado en un estuche de soyate (*basaa*). Solamente cambia de lugar cuando el dueño fallece, entonces sus parientes lo depositan en la cueva familiar” (Reyes, 2010: 275-276).

Ahora bien, las personas no solo dejan sus collares en un sólo lugar, es posible que los consignen en varios sitios de culto. Estos presentan casi las mismas características con respecto a estas cavidades, donde se deposita el artefacto. En el caso de las flechas, estas suelen clavarse en ciertas partes del área, porque la posición del objeto así lo exige (ver capítulo 3). A veces, en los alrededores de estos sitios es probable observarlas, a diferencia de los *mwátsi'ibihse* que, podría decir, permanecen ocultos.

Los argumentos proporcionados por los coras que han hecho esta acción dieron cuenta de lo siguiente. En primer lugar, porque de esa forma el artefacto estará mejor protegido, simultáneamente también la persona. En segundo, consideran que el collar no debe quedarse dentro de la familia, ni volverse a rotar dentro de la ceremonia de “sacar a los niños.”

Tal como se ha visto, cada persona tiene una percepción del *mwátsi'ibi*, relacionada a la vida y muerte del dueño(a). Por ello, algunos coras prefieren repartir las diversas partes que conforman la sarta o, inclusive, solo guardarlos en la casa, como los tenía su poseedor. Por el contrario, otras poseen un tipo de superstición hacia el artefacto, como lo mencionaron varios integrantes de los grupos de parentesco:

Las chaquiras las pueden dar de nuevo en el mitote, va a estar revuelto, pero es mejor dejarlo haya (lugar de culto) con la flecha con todo lo que tenía. Porque pues ya era el final, ya no es

igual cuando andaba en este mundo, ya se retiró, para qué lo vamos a utilizar si ya lo tenemos aparte, pues a lo mejor si lo seguimos utilizando, pues no aguanta o nos haga mal también a nosotros.

Los coras prefieren ir a dejar sus *mwátsi'ibihitse* a un sitio de culto, antes de que mueran. Además, de esa manera evitan que los pierdan o no les den el cuidado adecuado y, en consecuencia, adquieran una enfermedad, misma que puede llegar a ocasionarles la muerte.

Carmela es una de estas personas que actualmente ya no posee en sus manos su *mwátsi'ibi*. Ella me platicó lo largo que era porque su madre la había “sacado” en varios mitotes, pero un día llegó su hermana a visitarla, quien le propuso ir a dejar sus artefactos a dichos lugares. Así, Carmela le dio su respectiva sarta de cuentas a su hermana y ella fue la responsable de ir a dejarlos. El artefacto fue dividido, ya que fue depositado en dos sitios de culto (no especificó en cuales).

Por otro lado, las familias también pueden ir a dejar los collares del difunto a uno de estos lugares, si no deciden repartirlo entre los miembros del grupo de parentesco. Según algunas personas dicen que lo viable sería depositar los *mwátsi'ibihitse*, junto con las flechas en los sitios de culto.

No obstante, en la mayoría de los casos solo se deja la sarta de chaquiras porque las flechas se dejan desde tiempo antes. Esta es una actividad frecuente. La acción anterior se hace cuando la persona tiene un tipo de afección o se va fuera del pueblo, ya sea por cuestiones laborales o preparación académica en el caso de los adolescentes. Así, la flecha cumple la función de proteger a la persona en donde se encuentre o de su estado anímico. Los diseños aplicados en ellas, es lo que permite hacer tales peticiones:

Esa pintura haz de cuenta que cuando tu mandas un mensaje, ahí lo dejas para que no te pase nada, para que no te enfermes, no te caiga el mal pues, eso significa. Entonces, los puntos que están aquí (señala los diseños) igual haz de cuenta que hablan, están escribiendo pues, escriben los hombres nada más tienen que pintar cinco y las mujeres no más cuatro. Cinco años no más duran, ya cuando te alivias bien, tienes que hacer otra.

Según se ha visto, las funciones del *mwátsi'ibi* no culminan en el momento en que su dueño o dueña mueren, al contrario, es el momento donde sigue activa su capacidad, ayudando a

la persona en su viaje hacia esa otra morada. Lo anterior es ejercido por los envoltorios de algodón. El tabaco se encargará de crear una capa de humo protectora para la persona con la finalidad de que ninguna entidad maligna le impida llegar a su destino, el cual no se sabe con exactitud cómo es. Razón por la que necesitan la compañía del canino, quien lo guiará, ayudará a cruzar los sitios acuosos que se llegarán a encontrar.

No obstante, el destino físico del artefacto está relacionado con su propietario, como lo he mencionado antes. Para algunos *náayeri* es mejor consignarlo en ciertos lugares de culto, con la finalidad de que tenga una mejor preservación, mientras que otros prefieren mantenerlo junto a ellos, hasta que sus parientes decidan el futuro del *mwátsi'ibi*, ya sea depositarlo en dichos sitios o rotarlo entre los miembros del grupo parental.

Si bien, en este último caso podría entenderse como el fin del artefacto, pero no lo es porque, en cualquiera de las dos situaciones mencionadas, lo que en verdad se está manipulando es la corteza, es decir, el objeto. Si regresamos a lo que he sugiriendo en el interés de los materiales, estos siguen subsistiendo y ejerciendo su función. Si esto no fuera así, cabría preguntarse: ¿qué sentido tendría volver a dar dichas cuentas de vidrio?



Ilustración 36. *Mwátsi'ibihse* (foto de Frine Castillo).

## Reflexiones finales

Basándome en los datos etnográficos *náayeri*, he intentado demostrar si los artefactos poseen subjetividades o qué los hace potencialmente activos. Antes de revelar si las flechas *i'irí*, el *túunami* (arco), el *jínari* (huso) y el *mwátsi'ibi* lo tienen, es necesario explicar las conjeturas de las que partí.

En el transcurso de la investigación, retomando a F. Santos, el contacto íntimo que experimenté con el conjunto de artefactos, principalmente con los *mwátsi'ibihitse*, puedo afirmar que no poseen exactamente una subjetividad bajo los términos propios de su estudio. No obstante, siguiendo al autor: “Un objeto tiene múltiples formas de ser en los mundos vividos de los indígenas amazónicos” (2009: 8), de igual manera, la materialidad *náayeri*. Por lo tanto, dicha subjetividad está presente bajo otras percepciones, las cuales no son únicamente a través de un contacto entre personas y objetos ya hechos.

Una manera de explorar cómo alcanzan dichos artefactos las cualidades precisas e, incluso, indagar sobre los significados que los hacen complementos indispensables en la vida de los coras, fue, en primer lugar, observar el momento de fabricación. Para lo que seguí los planteamientos de Bryan Pfaffenberger (2011) y Ludovic Coupaye (2009), quienes argumentan que el proceso tecnológico es un punto sustancial para descifrar el significado de los artefactos, ya que se tiene más probabilidad de tomar forma cuando las personas se dedican a las actividades relacionadas con los artefactos, en las que interactúan con materiales y artefactos cargados de símbolos (Pfaffenberger, 2011).

Como puede observarse en el capítulo 2, los significados generados en las actividades que producen las flechas *i'irí*, el *túunami*, el *jínari*, y el *mwátsi'ibi* son relevantes. En este ámbito me fue posible responder a varias interrogantes. Una de ellas, si los actores rituales eran responsables sobre las funciones que desarrollan los objetos. Si bien, las restricciones anímicas y psicofisiológicas que mantienen las personas durante toda la fase de creación son fundamentales, no están precisamente enfocadas a la eficacia del artefacto, sino con los propios *tahuatsi*, es decir, con ellos mismos y con el grupo. Dichos actos requeridos generan un ámbito positivo durante el proceso, al mismo tiempo ayudan a fortalecer y afirmar las relaciones sociales dentro del grupo de descendencia, así como también con los nuevos integrantes, es decir, los infantes.

Razón por la cual, los *tahuatsi* no pueden negarse a elaborar los objetos de los individuos que son parientes por vía del maíz, es decir, no directamente consanguíneos, pues son ellos los responsables de incorporarlos al grupo y a la vida social. De esta forma Coupaye señala que, dentro de dicho proceso, los objetos no pueden considerarse como entidades limitadas sino como variables, que tienen la capacidad de generar nuevos conjuntos de relaciones y sus propiedades no solo se hacen visibles a través de las formas en que las personas interactúan con ellas, una vez que están hechas “porque hay una relación inherente de las cosas y las actividades” (2009:106).

La fase tecnológica permitió indagar en la forma y estilo de las cosas, tal como describí, no exigen un prototipo fijo. Esto es importante porque la creación de artefactos no es cerrada a un grupo exclusivo de artistas, como sucede en otras sociedades. Si lo vemos de manera general, al final todos los habitantes *náayeri* algún día harán objetos. Por otro lado, las personas, al jerarquizar las prescripciones establecidas sobre la apariencia del artefacto, dan como resultado que sean únicos y exclusivos. Como lo mencionaron varios de ellos(as): “No importa que no les salgan bien, mientras los *tahuatsi* cumplan, con eso basta”.

De lo anterior se deduce, que la apariencia física de las cosas tampoco está ligada con su efectividad o un toque de agencia. Respecto a esto, las bocanadas de humo constantes hacia los artefactos en el proceso de creación son una técnica más para que estos objetos, en términos de Coupaye (2009), adquieran su materialidad.

Con referencia a lo anterior, pareciera entonces que es hasta después que varios de los objetos reflejan su potencial a excepción de las flechas *i'irí*, descrita en el capítulo 3, objeto que desde un principio adquiere la categoría de persona: un ser independiente, capaz de comunicarse con las divinidades y sus dueños(as).

Las conjeturas mencionadas líneas atrás, ayudan a pensar nuestros casos de estudio en cuanto a la materialidad, pero es fundamental centrarse en un rasgo básico, los materiales con los que están hechos los objetos. Al comenzar a indagar sobre la fase de creación, me fue imposible dejar de lado la obtención de los materiales, la percepción de los *náayeri* hacia ellos y de ahí su utilización en los artefactos.

Dado que la mira central de este análisis está puesta en llevar seriamente el estudio del *mwátsi'ibi*, fue preciso zambullirme en el océano de sus propiedades materiales, porque ahí también se generan subjetividades. Pues las cosas “están activas no porque estén imbuidas de agencia, sino por las formas en que están atrapados en estas corrientes del mundo de la vida. Las propiedades de los materiales, entonces, no son atributos fijos de la materia, sino que son procesuales y relacionales” (Ingold, 2007: 1).

Para entender el significado del *mwátsi'ibi*, y sus componentes, me apoyo en la propuesta de Tim Ingold (2007), partiendo del ejemplo de James Elkins (2000). Dicho autor sugiere tomar un curso corto sobre el olvido de la química, con el fin de recordar cómo los materiales fueron entendidos en los días de la alquimia. Para el alquimista, un material no se conoce por lo que es, sino por lo que hace, específicamente cuando se mezcla con otros materiales, se le trata de manera particular o se coloca en situaciones particulares.

Visto de esa manera, pensar en los envoltorios, en el tabaco (*yanáj*) introducido en ellos, es una planta clasificada entre los coras como “sagrada”; ayuda a purificar, limpiar, proteger y curar de las adversidades, tanto anímicas como físicas. El pelaje de cachorro al mezclarlo con el algodón, adquiere el potencial para estar en ese otro mundo de los muertos.

Mientras que el algodón (*muuxáh*), único en su tipo en la región, no es solo el elemento primordial del collar, posee atributos excepcionales. Forma parte constitutiva de las ofrendas porque es un material que, al ser pasado por el cuerpo de la persona, captura su esencia, al momento de ser destinadas a las diversas entidades. Los habitantes aseguran que las peticiones son recibidas, porque sus propiedades lo hacen semejante a las nubes, cuyo efecto es elevarse y así llevar los mensajes.

De acuerdo al relato del apartado tres, cuando lo hilaron, reveló su resistencia al derrotar los males que aquejaban en el pasado, lo que provocaba un desequilibrio. Esta labor también se ubica en el texto, cuando la diosa de la tierra y la luna transformaron las fibras en un hilo cohesionado para crear el soporte del mundo. Y como se observó es un elemento fundamental en la elaboración del *cháanaka*, considerado como la representación del mundo entre los coras de Jesús María.

Este acto de retorcer es importante para mantener un equilibrio o un soporte. Según los coras, de esta manera el hilo de algodón se hace resistente y duradero, lo que convierte en un material perdurable al *mwátsi'ibi*. Y, de igual forma, resguarda los contenidos introducidos en los envoltorios: el tabaco y el pelaje. Estos últimos se revelan no como objetos inactivos, sino como “hervideros de actividad en constante pulso con los flujos de materiales que los mantienen con vida” (Ingold, 2007: 12), desarrollados en el capítulo 3 y 4.

Como mencioné antes, las personas van uniendo las sartas de cuentas, hasta completar su asistencia en los “mitotes”, lo cual no solo es unir colgantes sino materializar su seguimiento o lazo de vida parental e individual. Este rasgo es interesante para comprender varios puntos, la acción de hilar, no solo es reductible a una práctica textil tangible, recordar los giros que hacen alrededor de la casa, la cual puede ser entendida como otra forma de hilar (enredarse) y es en el momento fúnebre, donde se materializa al trozar el hilo y separarse del grupo.

En efecto, “los materiales son historias” (Ingold, 2007: 434), porque pueden contar lo que hacen, que sucede cuando son tratados de formas particulares en la práctica de trabajar con ellos, por ejemplo, en el caso de los carrizos la forma de obtención conlleva a generar un vínculo con el lugar de culto, se pide permiso depositando ofrendas y de esa manera acceder. Es a través de ellos que las personas actúan, se relacionan, se producen y existen en el mundo.

En ese sentido, cada material empleado en el conjunto de artefactos no existe como entidad estática ni forma parte mínima de la naturaleza. Las flechas necesitan de ciertos materiales que tienen el efecto de ser ese otro ser (persona), para cumplir las capacidades a desarrollar, como elevarse mediante las plumas de águila real.

Los *chiikah*, el *yanáj* y las cuentas de vidrio, siguiendo dicho supuesto, objetivan relaciones sociales cuyas propiedades son una historia condensada y, al describir su propiedad, es contar lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan (Ingold, 2012). Significa, entonces, que los materiales no tienen muerte absoluta.

No es el final de los *mwátsi'ibihitse* una vez que son consignados en los sitios de culto, porque siguen cumpliendo la función de proteger y velar por la dueño(a). Tal como

se ha visto entre los *náayeri* varían las formas en que cada quien determina el fin de su *mwátsi'ibi*. En el caso particular de las cuentas de vidrio, estas tienen la posibilidad de volverse a dar porque algunos coras las consideran especiales al haber pertenecido a un pariente. Como lo explica Coyle (2001), son las almas reencarnadas de las personas. De modo que, representan las cualidades y/o la subjetividad de sus dueños. En efecto, la dureza de la cuenta la hace perdurable.

Sirva de modelo, el estudio de Santos sobre los Yanasha de la Selva Central de Perú, donde los objetos originados en procesos de animización son los que han sido subjetivados a través de un contacto directo con el alma o la vitalidad de un determinado sujeto, “los Yanasha creen que las cosas que están en permanente contacto cercano con una persona se ven impregnadas gradualmente de la vitalidad de la misma” (2009:120). Los ornamentos personales resultan ser los más propensos a este tipo de animización.

Mientras que en otros grupos de parentesco *náayeri*, dichas cuentas precisamente al estar en contacto íntimo con sus dueños, les podrían ocasionar daño y es mejor deshacerse de ellas. Siguiendo a Phillippe Erickson, en su estudio sobre los Matis, quienes habitan en la cuenca del Yavari, en la región occidental del Brasil. Los artefactos pueden ser concebidos como extensiones de su fabricante y como tales, son extensiones “inalienables” de su persona (2009: 177).

Por otro lado, Preuss consideró que, las flechas, las jícaras y otras cosas que se ofrecen eran originalmente propiedad de los dioses, que las trajeron cuando salieron del inframundo, y la tarea de los hombres solamente consiste en renovarlas (1998: 253 [1908]). De esta manera, los artefactos como: la flecha *i'irí*, el *túunami*, el *jínari* y el *mwátsi'ibi* se mencionan como instrumentos de los personajes míticos, cuyas funciones son defender al portador de las adversidades, los datos proporcionados apuntan al mismo fin.

Sin embargo, difiero de algunos aspectos sobre el argumento de Preuss. Los artefactos empleados en el “mitote de la chicharra”, poseen varios años de antigüedad, y no han sido renovados hasta que se desintegren por sí solos, es decir, hasta que sus propiedades lo ameriten. Así, el significado y el valor de las cosas son contextualmente e históricamente relativos. La edad y la durabilidad pueden ser el hecho significativo (Tilley, 2001). Mientras que, el conjunto de objetos de tipo personal entre ellos el collar, sólo la

flecha *i'irí* se renueva cada cinco años, y no exactamente porque sean propiedad de los dioses, la cuestión es más de tipo personal.

Hecha esta salvedad, concuerdo con Reyes (2010), al considerar como simplista la interpretación elaborada por Lumholtz, quien consideró que las flechas constituyen ofrendas, y son portadoras de mensajes para los dioses. Así, como reducir la importancia de elaborar flechas, con ello me refiero a la deducción hecha por el noruego: “Cuando un indio quiere orar, su primer impulso es hacer una flecha” (Lumholtz, 1900: 84).

Por otra parte, los datos proporcionados sobre las flechas *i'irí* se asemejan, a la concepción de los tepehuanos como lo menciona Reyes: “El caso de los tepehuanos demuestra que las flechas son seres, o mejor dicho portan a seres, pero no sólo seres poderosos como lo señala Preuss, sino también personas que viven cotidianamente, que enferman y mueren” (2010: 293).

Acorde con Neurath, los objetos implicados en la vida de las personas se pueden estudiar por sus relaciones. Sostiene que, en el mundo *wixarika* existe un vínculo estrecho entre algunos objetos, y ciertas personas, dichos objetos son concebidos como personas. Si bien, existen personas-jícara y personas flecha, ambas corresponden a diferentes fases de la vida y distintos complejos rituales. El autor recalca: “No se trata sólo de *a* a *b*. Ser jícara o ser flecha, ya que implica diferentes modos de ver el mundo y diferentes maneras de relacionarse con el entorno” (2013: 29).

De ahí que, el *túunami* y el *jíinari* no poseen una mayor durabilidad, debido a que tienen un uso y un fin específico. Una vez que las mujeres han aprendido a hilar se preocupan por obtener otro huso a sus gustos de ellas. Situación, que no sucede con el arco entre los hombres.

En los marcos de las condiciones anteriores, los artefactos *náayeri* son diversos, no todos poseen una agentividad igual o un grado de animisidad, como tampoco dependen de una interacción humana, para ser activada, sino que la materialidad de los objetos es lo que hace que las cosas “tengan sentido” (Ingold, 2007: 9). No poseerían el mismo significado si se hiciera un envoltorio con otro tipo de pelaje o tabaco comercial.

Precisando de una vez, la subjetividad en el *mwátsi'ibi* no está dada por una agencia, como explica Tim Ingold:

Traer las cosas a la vida no consiste en espolvorearlas con agencia, sino en devolverlas a los flujos generativos del mundo de materiales en el que se originaron y en donde continúan subsistiendo. Donde al conjurar un polvo mental mágico que, se supone que los pondría físicamente en movimiento, y así, se supone que las personas son capaces de actuar, y no sólo son actuadas, porque han adquirido algo de esta agencia. Sin ella, no serían más que cosas (2007:12).

Viéndolo de otro modo, el *mwátsibi'ibi* al ser un objeto con múltiples formas y sustancias puede ser un dispositivo mnemotécnico que registre la tecnología del tejido, el número de parientes, grupos domésticos e inclusive conocer el género de ellos. Acorde con Tilley: “Las cosas a menudo "dicen" y comunican precisamente lo que no se puede comunicar con palabras” (2001: 259). Siguiendo al autor, si bien las palabras a menudo nos fallan como dispositivos de comunicación y representación, nuestras posesiones hablan en silencio. Así, los usos de las materias primas, herramientas, y técnicas no solo están informados socialmente, sino que se basan en tradiciones históricas. Lo cual enfatiza la manera en que los significados de las cosas cambian a través del tiempo, a medida que circulan, se intercambian, y pasan a través de diferentes contextos sociales (Tilley, 2001: 264).

A partir de analizar los materiales como categorías de conocimiento, estos me condujeron hacia situaciones sociales, siguiendo a Drazin los materiales son algo que puede ayudar a constituir la subjetividad, así: “los materiales pasan a ser activos ontológicamente”, y en la participación política (2015: 25).

En definitiva, el estudio del *mwátsibi'ibi* se suma a las propuestas realizadas por Olivia Kindl y Regina Lira. La primera de ellas definió que, las jícaras huicholas tienen una función mnemotécnica: “los objetos y sus figuras son el soporte de una memoria colectiva, un saber que se transmite en el tiempo entre los miembros de esta sociedad. Dicha memoria visual tiene como característica su estrecha vinculación con la concepción del espacio y del territorio *wixarika*” (Kindl, 2003: 216-217).

Así, Regina Lira al analizar el cuidado que los huicholes tienen en la fabricación y manipulación de los artefactos, pudo deducir: “En este cuidado al hacer, se demuestra si una persona “tiene corazón” o *iyari*, concepto que remite tanto a la entidad anímica común a todos los seres existentes como también a la habilidad de una persona para recordar”

(2017: 160). Esta concepción nativa de *'iyari* o corazón-memoria, la autora lo considera como dispositivo mnemónico, al ser una construcción sinóptica de todo un conjunto ritual, y en segundo lugar como espacio de experiencia y de conocimiento compartidos y ordenados. Contexto que también se produce en la creación de los artefactos *náayeri*.

La finalidad de esta investigación fue explorar a partir de los materiales las cosas que rodean la vida de los *náayeri*, y espero haber dado un primer paso. Por ahora solo me he enfocado en un conjunto de objetos, en especial en el *mwátsibi'ibi*. Soy consciente de no haber profundizado en varios de ellos o en los materiales, pensando en las diversas flechas, plumas u otro artefacto, los cuales merecen un estudio más amplio. Podría seguir tirando del hilo, pero en este momento es preciso detenerme, y si me acompañó con más razón.

## **Glosario.**

Anáj: plumas de ave.

*Béh*: urraca.

*Bi'ira*: cuamil.

*Bíxkè*: zopilote.

*Cijpíj*: cuello.

*Chán*: ser acuático semejante a una víbora.

*Chiikah*: perro.

*Cú'cu'u*: víbora.

*Guáca*: planta de donde se extrae el pigmento negro utilizado en las flechas.

*Guá'ira'*: carne

*Hátzikan*: ser mítico, Nuestro Hermano Mayor.

*Huáríj*: parte baja de la espalda.

*Íinari*: está hilando.

*Íini*: esta hilado.

*Íinya*: raíz.

*ìcaj*: manos.

*i'irí*: flecha individual.

*Jacá*: carrizo.

*Japutsi*: planta que utilizaban antes de las cuentas de vidrio.

*Jiinari*: huso, objeto para hilar fibras.

*Jucá*: estómago.

*Juúricame*: corazón y alma.

*Karíj*: huesos.

*Kwátsa*: cuervo.

*Kwairá'abe*: águila real.

*Mehtyióupwa'ritya*: mitote de la chicharra.

*Muxáh*: algodón.

*Ma'gueratej*: “sacar”.

*Mu'ú*: cabeza.

*Muáaca'aj*: manos.

*Mu'ubéhri i*: varita de curación con plumas de urraca/ tocado (paliacate).

*Mwátsi'ibi*: cuenta de vidrio.  
*Mwátsi'ibi*: collar de cuentas de vidrio.  
*Mwátsi'ibihtse*: collares de cuentas de vidrio.  
*Mwátsi'ibi mwatáhxista*: deshacer el collar.  
*Nasí*: ceniza.  
*Nahuáj*: vino o licor de maguey.  
*Ná'ru'*: varita de curación con plumas de guacamaya.  
*Nyahá'ah*: mi hermano/nuestro hermano.  
*Nya'tuxará*: jicarear.  
*Taatá*: venas.  
*Tabásta'a*: Dios o persona mayor.  
*Tanáana*: Nuestra Madre.  
*Tahuatsi*: hombres y mujeres, cuyo cargo es realizar las actividades correspondientes al “mitote” parental.  
*Tatáata*: Nuestro Padre.  
*Táuve'ri*: flecha de oración.  
*Tébi*: persona.  
*Tenamastes*: lugar de culto.  
*Tenanches*: cargo de mayordomía entre mujeres.  
*Tihuára*: tallos de planta.  
*Tiyáaru'u*: diablo.  
*Tityi'iwa'ataka*: curandero  
*Tonárikan*: Nuestro Hermano Mayor.  
*Tsikiri*: cigarra.  
*Tsi'ih*: perro.  
*Túunami*: arco.  
*Tuxa*: jícara.  
*Tyahu'ábe'ese*: vida/vivir.  
*Tu'uwáhmwah*: laguna “sagrada”.  
*Tya'akámwatsibitye'*: poner el collar.  
*Tyéeri hapwá*: mitote de los elotes.  
*ñcaj*: pies.  
*Rñré*: guía de bule.

*Siúu*: árbol de encino.

*Utátsi*: tapando.

*U'xarí*: pigmento negro utilizado en las flechas.

*Xamuáj*: hojas de planta.

*Xána'*: plátano.

*Xú'ura'abeh*: estrella

*Xúure*: sangre.

*Xúuxu'*: flor.

*Xiahchéh ra'pwá*: mitote del esquite.

*Yanáj*: tabaco.

*Yáwime*: jícara ritual de Jesús María.

*Yúurij*: maíz

## Referencias

- Alcocer P. y Neurath J. (2007). El uso de las herramientas mágicas. *Artes de México* (85), 33-50.
- Alvarado, N. (2012). Los hilos de la vida. Concepción espacio-temporal en rituales del norte de México. En Arturo Gutiérrez. (Ed), *Hilando al Norte. Nudos, Redes, Vestidos*, Textiles (159-176). México: El Colegio de San Luis.
- Boas, F. 1991<sup>a</sup> [1912]. Séptima y Octava conferencia. En *Curso de Antropología General*. Querétaro. Universidad Autónoma de Querétaro (69-89).
- (2004 [1896]). As limitações do método comparativo na antropologia. En Celso Catros (org.), *Franz Boas: Antropologia cultural*. Rio de Janeiro Zahar.
- Braniff, B. (1998). Colección de esculturas prehispánicas de barro. Una apreciación. En Luis I. Villa (Ed.), *Perros en las tumbas de Colima (23-27)*. México: Gobierno del Estado de Colima-Universidad de Colima.
- Cabrero, M. (2014). La concha en la cultura de Bolaños. En María Teresa Cabrero G. (Ed), *Arqueología del Occidente de México* (68-83). Spain: Pascual Izquierdo in Grauss.
- Cabrero, M. y García, J. (2014). Entierros intencionales de perros en la cultura Bolaños Jalisco. En María Teresa Cabrero G. (Ed), *Arqueología del Occidente de México* (97-109). Spain: Pascual Izquierdo in Grauss.
- Castillo, F. (2014). *Nahué'ra'a, El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Carot, P. y Hers M. (2016). De perros pelones, buzos y spondylus. Una historia continental. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. (108) 1-50.
- Cervantes, Marta. (2002). *Plantas de importancia económica en las zonas áridas y semiáridas de México*. México: Instituto de Geografía, UNAM.
- Chávez, L. (2003). *Huicholes*. Tesis de Licenciatura. Diseño Gráfico. Departamento de Diseño de Gráfico. Escuela de Artes y Humanidades, Universidad de las Américas, Puebla.
- Coupaye, L. (2009). What's the matter with technology? Long (and short) yams, materialisation and technology in Nyamikum village, Maprik district, Papua New Guinea. *The Australian Journal of Anthropology*, (20), 93–111.
- Coyle, P. (1997). *Hamwan 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.
- (2001). *Náyari Historic, Politics, and Violence. From Flowers to Arch*. Tucson: The University Of Arizona.
- Danilović, M. (2016). *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Diguet, L. (1992) [1899]. Por tierras Occidentales entre sierras y barrancas, com. Jesús Jáuregui y Jean Meyer. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México/Instituto Nacional Indigenista.
- Douny, L. (2015). Wild silk indigo Wrappers of Dog of Mali: An ethnography of materials efficacy and design. En Adam Drazin y Susanne Küchler. (Ed.), *The Social Life of Materials. Studies in materials and society* (90-137). London: Bloomsbury Academic.
- Drazin, A. (2015). To live in a materials world. En Adam Drazin y Susanne Küchler. (Ed.), *The social life of Materials: Studies in material and society* (3-28). London: Bloomsbury Academic.
- Elkins, J. (2000). *What Painting Is*. London, Routledge.
- Embriz, A. y Óscar Z. (2012). *México lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Erickson, P. (2009). Obedient Things: Reflections on the Matis Theory of Materiality. En Fernando Santos Granero. (ED.), *The Occult life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (173-191). United State of America: The University of Arizona.
- Gibson, J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston.
- González-Elizondo, M. Socorro, González-Elizondo, Martha, Tena-Flores, J. A., Ruacho-González, Lizeth, & López-Enríquez, I. Lorena. (2012). Vegetación de la Sierra Madre Occidental, México: una síntesis. *Acta botánica mexicana*, (100), 351-403.
- Guzmán, A. (2002). *Mitote y universo cora*. México: CONACULTA-INAH/Universidad de Guadalajara.
- Gerritsen, Peter R. W., Ortiz-Arrona, Claudia, & González-Figueroa, Rodolfo. (2009). Usos populares, tradición y aprovechamiento del carrizo: estudio de caso en la costa sur de Jalisco, México. 15 de mayo de 2018, de Economía, sociedad y territorio Sitio web: <http://www.scielo.org.mx>
- Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues* 14 (1), 1–16.
- (2010). The textility of making. *Cambridge Journal of Economics*, (34), 91–102.
- (2012). Toward and Ecology of Materials. *Review in Advance*, (41), 427–442.
- Illsley, C. (2003). *Manual de manejo campesino de magueyes mezcaleros silvestres*. México: Grupo de Estudios ambientales GEA A.C.
- Jáuregui, J. y Neurath, J. (1998). La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (Com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (15-60) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.

- Jáuregui, J. (2004). *Coras*. México: Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas.
- Jáuregui, J. y Magriña L. (2013). *Turí Tuchieve* (“ya lo esperamos”). La despedida de un chamán cora. En Miguel Bartolomé y Alicia Barabas. *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México. Pueblos del Noroeste*. (183-215). México: INAH.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Lagrou, E. (2009). *Arte indígena no brasil: agencia, alteridad e relação*. Belo Horizonte: Orientacoes Pedagógicas. Lucia Gouvea Pimentel e William Resende Quintal.
- (2013). Chakira, el inka y los blancos: las cuentas de vidrio en el ritual kawinawa y amerindio. En Departamento de Antropología Cultural / Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 245-265.
- Lira, R. (2017). Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika. *Journal de la Société des Américanistes*.
- López, M. (2014). Los perros en el occidente de México. En *El perro mesoamericano*. México: Arqueología Mexicana. (125) 48-53.
- Lumholtz, C. (1900). *Symbolism of the Huichol Indias*. Memories of the American Museum of Natural History.
- Magriña, L. (2002). *Los coras entre 1531 y 1722 ¿indios de guerra o indios de paz?* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- McLachlan, C. (2006). El perro en las mitologías cheroqui y amerindia. En Alejandro Ortiz Rescaniere (Ed.), *Mitologías Amerindia*. (289-312). Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Trotta.
- Mountjoy, J. et al. (2014). El perro en contextos funerarios. Valle de Mascotas, Jalisco. En *El perro mesoamericano*. México: Arqueología Mexicana. (125) 54-63.
- Neurath, J. (2008). Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar. En Catalina Rodríguez y Lourdes Báez (Eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*. Consejo Veracruzano de Arte Popular (cap. 1).
- (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México.
- (2015). Personas jícara y personas flecha. Una cultura material. En Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør (coords), *Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. (181-210).
- Olivier, G. (2017). Ocultar a los Dioses y Revelar a los Reyes: El *Tlatoani* y los Bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas. En Guilhem Olivier y Johannes Neurath. (Ed), *Mostrar y Ocultar en el Arte y en los Rituales: Perspectivas Comparativas*. (209-239). Universidad Autónoma de México.

- Orchard, W. (2002). *Native American Beadwork*. New York: Dover Publications, INC. Mineola.
- Ortega, J. de. (1860). *Vocabulario en lengua castellana y cora* (Notas introductorias de Francisco Pimentel). Publicado en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1ª época, tomo VIII, 561-602 (publicado originalmente en 1732).
- Pacheco, C. R. (2016). *La Navegación del tambor y el vuelo de los niños: complejidad ritual huichol*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pfaffenberger, B. (2001) Symbols Do Not Create Meaning—Activities Do: Or, Why Symbolic Anthropology Needs the Anthropology of Technology. En Michael Schiffer (ed.). *Anthropological Perspectives on Technology*. (177-86). Albuquerque, University of New Mexico.
- Preuss, K. 1998 [1905]. Observación sobre la religión de los coras. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (105-118). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- [1906]. Dos cantos del mitote de la Chicharra. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (139-152). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- [1908]. Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (235-260). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- [1909]. Colección etnográfica de México. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (291-296). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- [1910]. La celebración del Despertar [*Hisíreme*] o fiesta del Vino entre los coras. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (297-316). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- [1912]. El pensamiento mágico de los coras. En Jáuregui, Jesús y Johannes, Neurath (com.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*. (327-332). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, M. (2001). *El sistema dancístico del Gran Nayar: coras y huicholes*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

- Ramírez, R. (2012). Del hilo de la vida a la creación del universo. En Arturo Gutiérrez. (Ed), *Hilando al Norte. Nudos, Redes, Vestidos*, Textiles (467-496). México: El Colegio de San Luis.
- Reyes, A. (2010). Cazadores de Almas. Las Flechas Tepehuanas y el Arte de la Personificación. En Elizabeth Araiza (Ed). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas del arte desde el occidente de México*. (267-295). México: El colegio de Michoacán.
- (2015). *The perpetual return of the Ancestors. An ethnographic account the southern tepehuan of Mexico and their deities*. Tesis Doctoral. University of St Andrews.
- Santos, F. (2009). *The Occult life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tuscon: University of Arizona Press.
- (2009). From Baby Slings to Feather Bibles and from Star Untensils to Jaguar Stones: The Multiple Ways of Being a Things in the Yanasha Lived World. In Fernando Santos (Ed.), *The Occult life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. (105-128). Tuscon: University of Arizona Press.
- Santos, J. (2007). *Antropología do los objetos: coleções museus e partimonônios*. Río de Janerio: Museu, memória e cidadania.
- Simpson, J. (1994). Antiques: European Beadwork. *En Architectural Digest*, November, 192-196.
- Strathern, M. (1990). *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia. Studies in Melanesian*. London, England: University of California Press, Ltd.
- Tilley, C. (2001). Ethnography and material culture. *Handbook of ethnography*, 258-272.
- Ulloa, M., Stewart, J.M., Garcia-C., E.A. et al.(2006). Cotton genetic resources in the western states of Mexico: in situ conservation status and germplasm collection for ex situ preservation. *Genet Resour Crop Evol* 53: 653.
- Valadez, R. (2014). El origen del perro Americano y su dispersión. En *El perro mesoamericano*. México: Arqueología Mexicana. (125) 30-41.
- Valdovinos, M. (2005). Loa mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras. *Dimensión Antropológica*, Año 12, Vol. 34.
- (2008). *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de i'action rituelle Volume I*. Tesis doctoral. Université Paris X- Nanterre.
- (2012). El Arte de Tejer el Mundo. Espacio e Interacción en la Trama Ritual de un Texto Cora. En Arturo Gutiérrez (Coor.) *Hilando al Norte. Nudos, Redes, Vestidos*, Textiles (627-651). México: El Colegio de San Luis.
- Vázquez Soto, V. (2000). Morphology and syllable weight in cora: The case of the absolute -ti. En E. Casad y T. Willet (eds.), *Uto-Aztecan: Structural, temporal*

*and geographic perspectives. Papers in memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan* (pp. 105-122). Hermosillo, Sonora, México: Universidad de Sonora.

### **Sitios web**

<http://www.audubon.org/es/guia-de-aves/ave/aguila-real>

[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/257068/Potencial- Algod\\_n.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/257068/Potencial- Algod_n.pdf)

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>

[http://www.naturalista.mx/taxa/275487-Quercus-resinosa/browse\\_photos](http://www.naturalista.mx/taxa/275487-Quercus-resinosa/browse_photos)

<http://www.upnay.edu.mx/arboles/files/arboles.pdf>

<http://unibio.unam.mx/irekani/handle/123456789/62183?proyecto=Irekani>