



Frine Castillo Badillo

“El componer del cuerpo náayeri”

p. 179-200

Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coordinación e introducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de
Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

Figuras

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



EL COMPONER DEL CUERPO NÁAYERI

FRINE CASTILLO BADILLO

Introducción

Después de realizar una investigación sobre la corporalidad entre los coras o náayeri —como ellos mismos se nombran— que habitan en el pueblo de Santa Teresa, en el Gran Nayar, estado de Nayarit (véase mapa 2) (Castillo, 2014), es factible responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo es entendido el cuerpo humano entre los coras? y ¿cuál podría ser su relación con otros campos de la vida social? Entre los coras el cuerpo puede ser definido como una entidad construida a partir de una serie de rituales efectuados dentro de la ceremonia denominada “mitote”,¹ ritual dedicado al cultivo del maíz. Los mitotes pueden agruparse en tres ceremonias nombradas así por los coras: “sacar a los niños”, “darles la comida” y “la ceremonia del vino”, que he denominado rituales que componen a los niños. Por ello, en este artículo argumento que no podemos considerar el cuerpo como una materia dada naturalmente o como un hecho biológico producto del nacimiento. A partir de este argumento, el presente ensayo tiene como objetivo explicar la relación entre el cuerpo humano y el proceso llamado “componer” entre los coras de Santa Teresa.

Breve contexto sobre los coras o náayeri

Los coras conservaron su autonomía política respecto a la Corona española hasta 1722. En ese mismo año, los jesuitas entraron al

¹ Por mitote entendemos las celebraciones que se realizan en un patio circular concebido como réplica del universo. En él se llevan a cabo ceremonias con danzas y cantos que narran distintos pasajes míticos de la lucha cósmica (Valdovinos, 2008: 110).

territorio por la fuerza y permanecieron ahí hasta que fueron expulsados por el imperio español en 1767. La evangelización en el territorio nayarita se realizó de manera irregular debido a varias rebeliones indígenas y a la Guerra de Independencia (1810-1821). Esta época contribuyó a la reproducción de la identidad de los coras por medio del mitote (Magriñá, 2002). Su ciclo ritual anual comprende las fiestas católicas, los mitotes y fiestas dedicadas al crecimiento del maíz. La organización de este ciclo ritual está a cargo de la jerarquía cívico-religiosa o de las autoridades tradicionales.

Los coras o náayeri con los que trabajé habitan en el pueblo de Santa Teresa, situado en el municipio del Nayar, estado de Nayarit. Este pueblo se localiza en la Sierra Madre Occidental. Se caracteriza por tener una gran variedad de paisajes, numerosas cordilleras y ríos de caudal abundante, formando llanuras y valles (Yáñez, 2001). Dentro de la región convergen cinco grupos etnolingüísticos: coras (náayeri), huicholes (wixaritari), tepehuanes del sur (o'dam), mexicanos (hablantes del náhuatl) y mestizos, cuya lengua materna es el castellano. Los coras se encuentran tanto en la parte baja de la sierra, región más cercana a la costa de la cuenca del río San Pedro, como en la parte alta, que comprende tres grandes regiones: la cuenca de Jesús María, La Mesa del Nayar y Santa Teresa (Magriña, 2002). Esta última concentra una población total de 1 558 personas de las cuales 1 495 son indígenas.

Los estudios sobre coras han sido desarrollados desde diferentes campos como la lingüística, la etnohistoria, la etnología, la antropología física e incluso desde la historiografía. En el trabajo de Guzmán (2002) podemos encontrar un valioso aporte sobre los antecedentes históricos de los coras como los escritos de fray Antonio Arias Saavedra (1656). Entre las investigaciones más destacadas se encuentran las del noruego Lumholtz (1972 [1902]), del etnólogo alemán Preuss de principios del siglo xx (1998 [1906]), de Hinton (1972), de Coyle en Santa Teresa (1997 y 2001) y de Valdovinos (2008), que ha dado continuidad al estudio de los coras de Jesús María al igual que el trabajo de Benciolini (2014) sobre la Mesa del Nayar.

La noción del cuerpo náayeri

El vocablo *hué'ra'a*, que puede traducirse literalmente como “carne”, es empleado por los coras para referirse al cuerpo humano.² Sin embargo, el sentido de este término depende del momento y del contexto de enunciación, por lo que no es extraño que sea empleado también para referirse a la carne que es ingerida como alimento. Sin embargo, cuando los coras nombran a las personas en las diferentes etapas de su vida, éstas son caracterizadas por su consistencia, tal como se muestra en el cuadro 1.

Cuadro 1
FORMAS DE NOMBRAR A LAS PERSONAS EN ESPAÑOL Y EN CORA

<i>Español</i>	<i>Cora</i>
niño	<i>parí-hué'ra'a</i> niño-carne
muchacha (mujer)	<i>íiti'-hué'ra'a</i> muchacha-carne
muchacho (hombre)	<i>tyamuéj-hué'ra'a</i> muchacho-carne
adulto (mujer/hombre)	<i>bastakire' i-hué'ra'a</i> adulto-carne
anciano	<i>ucarí</i> sufijo de la palabra en cora <i>caríj</i> , que significa hueso.

Elaboración de Frine Castillo

Como se observa, sólo la última palabra no usa el vocablo *hué'ra'a*. Los argumentos proporcionados por los coras señalan que a los ancianos se les dice así (*caríj*/hueso) porque carecen de carne. Por ello, pude observar que la diferencia entre sus cuerpos y los

² Como veremos adelante, se utiliza también la palabra *tyévi*, aunque cabe señalar que la traducción de esta palabra oscila entre las definiciones de cuerpo y persona.

de otras especies, como los animales, se basaba en la consistencia. Por ejemplo, la carne de los náayeri se caracteriza por tener una textura blanda y, en comparación con la de un caballo, que se considera más dura y fuerte, resulta propensa a cualquier adversidad.

La palabra *tyévíj* tiene al menos dos significados: cuerpo y persona. Cuando intenté aclarar la diferencia entre estas traducciones, los coras no manifestaron preferencia por una u otra. Por tanto, el término puede ser utilizado indistintamente para ambas acepciones. Lo interesante de esto es que entre los coras el cuerpo humano se define por su *hué'ra'a* (carne), es decir por la consistencia de sus cuerpos, mientras que el *tyévíj* se refiere a aquel que la posee de manera visible (lo físico). Al hablar de un malestar en el cuerpo, los náayeri sólo mencionan la parte del cuerpo que les duele.

Para los náayeri, el nacimiento no es entendido como un proceso puramente biológico, pues todo recién nacido necesita ser “compuesto” o construido, en términos de Wagner (2010 [1981]), a través de una serie de ritos que he denominado “rituales que componen a los niños”. Estos rituales, nombrados de acuerdo con la función que desarrollan, son “sacar a los niños”, “darles la comida” y “ceremonia del vino”. Para ejemplificar lo que entiendo por “construir lo biológico” como un hecho dado como natural, a continuación resumo uno de los argumentos de Wagner.

En nuestra cultura, la ciencia y la tecnología operan midiendo, previniendo y arreglando un mundo de fuerzas naturales. Nuestra gama de controles convencionales, nuestro conocimiento y nuestro arsenal de técnicas productivas son un conjunto de dispositivos para la invención de un mundo natural y fenoménico. La ciencia y la tecnología producen nuestras distinciones culturales entre lo innato y lo artificial en la medida en que hablan sobre su capacidad de ser exactas y eficientes, precipitando de esta forma una imagen de lo desconocido y de fuerzas naturales incontrolables (Wagner, 2010 [1981]: 123-124). Así es como estas categorías funcionan en nuestro pensamiento, por referirnos a nuestras sociedades. Y es de esta manera como se inventa lo innato (lo natural) a partir de lo construido (la cultura), tanto en nuestro caso como en el de los coras.

Entre los coras de Santa Teresa se considera que el estómago es el órgano con que se respira. Ello permite dar fuerza a sus cuerpos

a través de la sangre (*xúure*), las venas (*táata*) y el *hué'ra'a*. Si una persona no tiene carne está “fallando”, es decir no tendrá fuerza, puesto que el cuerpo y el *hué'ra'a* trabajan juntos. Para ejemplificar lo anterior, me remito a la explicación de Pitarch (2013) sobre los tzeltales de Chiapas, en la cual encontramos algunas similitudes. Dicho autor argumenta que, en la palabra *bak'etal* (traducida como “cuerpo-carne”), la sangre parece ser el elemento básico que caracteriza a dicha entidad: “la sangre da vida a la carne, si se corta la carne, brota sangre; el cuerpo-carne es por donde circula la sangre, donde se recibe el aire, por donde respira (carne)” (Pitarch, 2013: 39). Pitarch plantea que las ideas indígenas acerca del funcionamiento interno del cuerpo son sumamente imprecisas, pero se advierte que, según ellas, los sistemas sanguíneo y respiratorio constituyen uno solo. El corazón/estómago recibe directamente el aire inspirado y el alimento que proporciona la fuerza al cuerpo. De ahí pasa al resto del cuerpo a través de la sangre.

En el caso de los coras, se puede pensar que la carne se convierte en el principal elemento del cuerpo, por lo que es necesario cuidarla: si el cuerpo-carne, retomando el término de Pitarch (2013), está bien alimentado, tendrá fuerza. Como lo mencionan los propios coras: “estos que están adentro (se refieren a los órganos internos del cuerpo como el corazón o los pulmones), todos tienen fuerza para estar moviendo, éstos son como los motores y si el motor tiene gas éstos son los que van a estar moviendo”.

Por su parte, el alma o *juúricame*, alojada en el corazón, es percibida como una entidad gaseosa o como un líquido análogo a la sangre que lleva un aire muy fino para respirar. El individuo puede perder el *juúricame* a través de los sueños y morir. El alma trabaja junto con la sangre y la carne, mientras que los huesos se encargan de sostener el cuerpo, como lo explicó un hombre cora: “si no tenemos hueso estamos todos aguados, nos está dando más vida y fuerza. Pues es la sangre, la carne y el aire que va respaldado con el alma, en el corazón, que trabajan bien. Dios es el que acomodó todo, esas partes que ocupa uno, yo creo que las acomodó bien para que estemos vivos”.

Paralelamente a este funcionamiento corporal, los náayeri “componen” el cuerpo, es decir, lo construyen. Para lograr esta

“composición total del cuerpo” se requieren algunos elementos que sirven como instrumentos para entablar cierto tipo de relaciones con otras entidades o campos de la existencia. Por ello el proceso de creación de una persona no se reduce a un acto reproductivo o a la unión de un hombre y de una mujer. Incluso, antes de llegar a dicha unión están involucrados otros aspectos. Por ejemplo, en el momento en que dos personas deciden conformar una pareja y tener hijos, los padres de ambos deben mantener buenos vínculos entre sí. Dicho acto es importante porque garantiza a los futuros nietos la entrada a las ceremonias de tipo mitote y a los rituales que componen a los infantes. De lo contrario, los menores siempre estarán expuestos a una enfermedad o algún infortunio, tanto anímicamente como en su vida social.

La finalidad de estas acciones rituales es componer tanto el *hué'ra'a* como el *tyéviij*, es decir las partes interna y externa de los cuerpos, ya que para los náayeri “todo el cuerpo es importante, uno tiene que cuidarse todo el cuerpo”. Es preciso señalar que los rituales en donde “componen” a los infantes son de tipo parental, por lo que estos cuerpos también forman parte de grupos de parientes de ancestros y grupos de filiación.

Rituales que “componen” a los niños

Los mitotes, como lo han mencionado Valdovinos (2008) y Coyle (1997), se realizan en un nivel comunal y parental y se refieren al proceso del cultivo del maíz. Danilović, en documentos revisados para su investigación sobre la danza mexicana, analiza el vocablo mitote, préstamo lingüístico del náhuatl colonial con poca adaptación al español. Según esta autora, 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: 100).

El mitote tiene una duración de cinco días. Aunque el momento exacto de cada ritual puede variar (siempre y cuando no se realice fuera de este tiempo), uno de los tres rituales que componen a los niños es realizado generalmente antes del último día. Las

ceremonias dedicadas a los infantes son únicamente de tipo parental, tanto de línea materna como paterna, y se llevan a cabo dentro de los días en que se ejecuta el mitote. Las personas mayores del grupo parental (ancianos o adultos), o el “ceremonial mayor”, como lo llama Coyle (1997) en su estudio, son quienes tienen la capacidad para efectuar los mitotes y los rituales que componen a los niños. Estas ceremonias tienen lugar en las casas de estas personas, las cuales pueden estar localizadas en Santa Teresa o en los ranchos aledaños al pueblo.

Las viviendas coras se caracterizan por tener dos habitaciones: una destinada a ser la cocina y la otra, la alcoba. La mayoría de estas ceremonias se efectúan en el patio de las casas, mientras que el ritual denominado “sacar a los niños” se realiza en el interior de una de estas habitaciones.

Una de las razones por las cuales los coras deben llevar a los menores a estas ceremonias es protegerlos de las enfermedades, como lo explica una mujer cora habitante de Santa Teresa: “debemos de llevar a los niños al costumbre³ para protegerlos de enfermedad, de que no se nos enfermen, porque los tenemos que llevar tres veces al costumbre a los niños, porque son los más importantes. Primero sacar a los niños es lo primero que se hace. Cuando estén más grandecitos, les dan la comida y el vino”. Así, fue posible observar que la finalidad del mitote no es sólo el buen crecimiento del maíz, sino también la conformación de los cuerpos. Aparentemente no hay una edad específica para llevar a los niños a estos rituales, pero los coras saben que es mejor hacerlo durante los primeros años de vida. Una razón para ello es fomentar el reconocimiento de los niños por parte de sus parientes, pues si bien las relaciones de consanguinidad son parte de lo dado, no garantizan la pertenencia a los grupos de descendencia, lo cual sólo es posible cuando la persona se compone y transita por cada uno de estos rituales. Lo anterior se considera el acceso de los niños al grupo parental y significa que son reconocidos por sus parientes, que son capaces de sembrar maíz y de celebrar el ritual dedicado a él.

³ Se refiere al ritual llamado “mitote”.

Es necesario explicar la forma en que los menores son llevados a cada una de las ceremonias. El esquema de parentesco (esquema 1) corresponde a un matrimonio cora de Santa Teresa. Fidela está casada con su esposo Salomón y tienen dos hijos: el mayor es un varón de cinco años y la menor tiene apenas quince meses. En este caso, sus hijos deben participar en los mitotes a los que pertenecen sus padres. Por el lado materno, participarán en los mitotes organizados por sus abuelos: Gómez, Gervasio, Gutiérrez y Carrillo; por el paterno, en los de Rodríguez, Due y Castañeda.

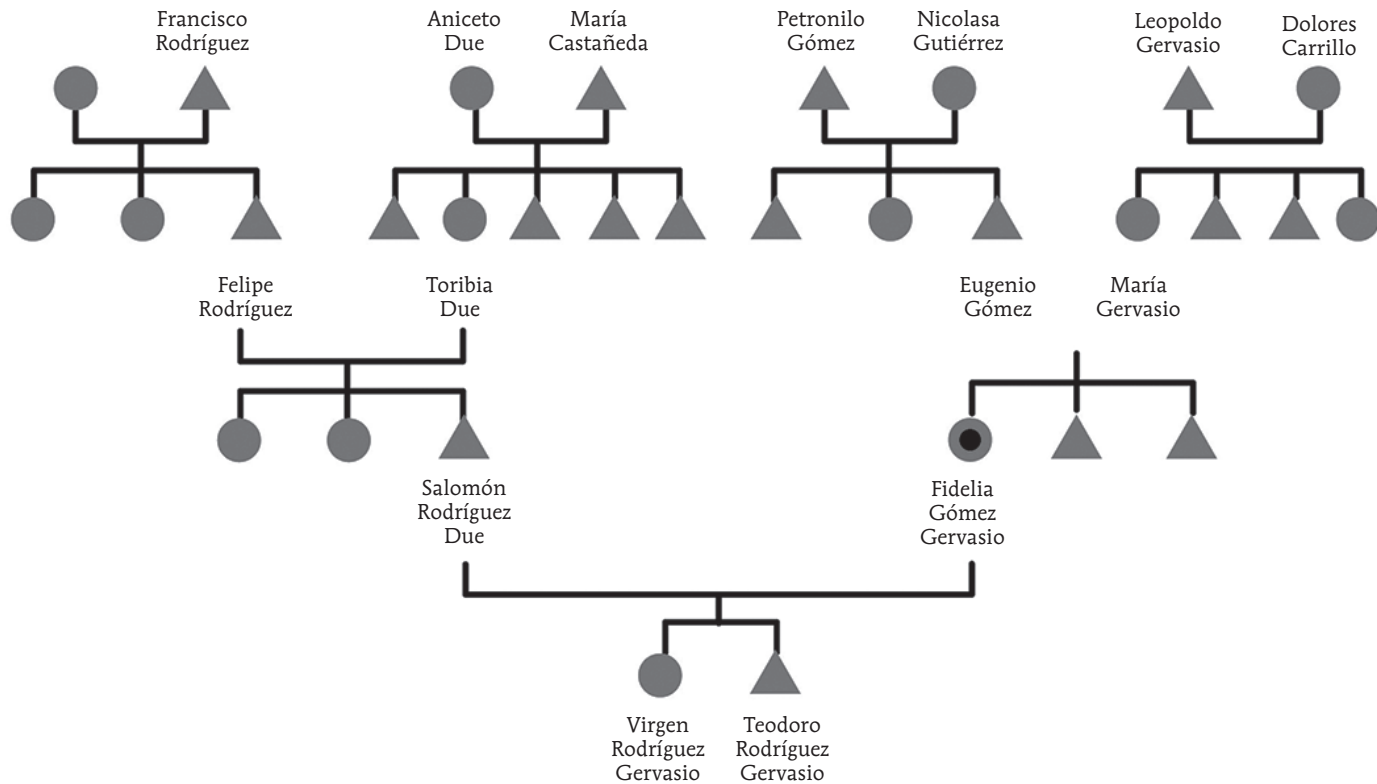
Los coras argumentan que, para concluir su participación total en las ceremonias, el niño debe ser llevado a todos los mitotes que se efectúen tanto del lado paterno como del materno. En la mayoría de los casos no se logra hacer esto, pues no todos los mitotes se efectúan en Santa Teresa. Además, si muere uno de los ancianos del grupo parental o uno de los ceremoniales, esto será motivo para que no se lleve a cabo el ritual, por lo que se tendrá que dejar pasar un año antes de volver a realizarlo.

Una vez que el niño haya pasado por estos rituales, tendrá que asistir durante cinco años seguidos adonde realizaron las ceremonias —sacar a los niños, darles la comida y la ceremonia del vino—. No hacerlo significaría que el menor no ha pasado por ninguna fase y, a consecuencia de ello, le podría llegar una enfermedad. Para los náayeri, más allá de esto, existen importantes razones para que los menores cumplan con cada una de las ceremonias tanto del lado paterno como del materno: en primer lugar, porque estas ceremonias representan el primer espacio donde los niños son introducidos en el ritual del mitote; en segundo lugar, porque al no asistir no podrán tener su maíz ni el sitio para sembrarlo; en tercer lugar, porque el no asistir podría exponerlos a cualquier adversidad. Por ello, es necesario fabricar un *hué'ra'a* que no está aún compuesto y cuya composición parece no acabar. Es éste un trabajo de fabricación constante. No es algo dado. Por ese motivo las personas deben asistir a los mitotes constantemente, pues, de lo contrario, se enfermarían o incluso podrían morir. Únicamente los viejos que dirigen los rituales no requieren componerse más, porque, como en los mitos, los ancianos (al igual que las aves) vienen de arriba y parecen más cercanos a los ancestros.



Esquema 1

EJEMPLO DE DOS GENERACIONES DE PARENTESCO CUYO EGO ES FIDELA



Elaboración de Frine Castillo

“Sacar a los niños”

En un inicio, la palabra “sacar” es empleada literalmente porque denota la acción de sacar a los menores coras de la casa del ceremonial mayor. El ritual se caracteriza por proveer a los infantes de una serie de objetos primordiales en la constitución de sus cuerpos y de su vida dentro del colectivo. Las mujeres que pertenecen al grupo de parentesco donde se lleva a cabo el mitote se encargan de elaborar algunos objetos como collares de chaquira, un “perrito” elaborado de algodón e hilo y una bolsa manufacturada con algodón que contiene tabaco. Por su parte, los hombres son los responsables de fabricar los siguientes objetos: flechas a las que se les colocan plumas de águila —para los varones— o de perico —para las mujeres—, un malacate de madera que se usa para hilar y un arco con flecha. Cada persona se encarga de conseguir las materias primas utilizadas en la fabricación de estos objetos, los cuales son producidos en el patio de la casa donde se celebrará el mitote.

Para los náayeri, cada objeto desempeña una función en particular y produce un efecto común para “componer al niño”. Una de las funciones principales es que estos objetos le proporcionan al menor la protección contra cualquier enfermedad, así como el reconocimiento dentro del grupo de parentesco. Dentro de la casa del ceremonial mayor se preparan los artefactos que se utilizarán en el transcurso de la ceremonia. Cuando los menores entran a la casa, lo primero que hace uno de los ancianos, que dirige el ritual, es evocar a los antepasados con una pequeña oración. En su mano, este anciano sostiene una flecha (también empleada en los mitotes), la sumerge en una jícara que contiene agua sagrada y la pasa por la cabeza del infante. Finalmente, el anciano toma una pluma de ave a la que le adhiere un poco de cera para colocarla en la cabeza del niño o la niña. Como ya ha descrito Coyle (1997:155), estas plumas varían: si son de perico, serán para una niña; si son de aguililla, para un niño. A continuación se les reparte el resto de los objetos, como las cuentas de chaquira que, en un principio, conformarán sólo una pulsera a la que se amarra la bolsa de tabaco y el perro. Finalmente les entregan las flechas junto con el malacate (si es niña) o el arco (si es niño).

Los menores reciben estos objetos con la mano derecha. Cuando el niño ha recibido todos los artefactos, los ancianos, con ayuda de una pipa, le esparcen el humo del tabaco por todo el cuerpo. En ese momento los niños giran en su lugar en dirección contraria a las manecillas del reloj. El número de vueltas depende del género: cuatro si es mujer y cinco si es hombre. Posteriormente, los niños o niñas saldrán de la casa para dar vueltas alrededor de ella —una vez más, el número de vueltas depende del género—. Después se forman todos frente a la casa para ser “bañados” en el ceremonial mayor, en el cual los parientes de los menores toman un sorbo de agua sagrada y la esparcen por todo el cuerpo de los participantes. Con esto el ritual llega a su fin.

Los objetos que se entregan a cada uno de los infantes cumplen varias funciones que, en su conjunto, muestran que este “componer” no sólo alude a la protección y salud de los infantes, sino también a componer una serie de relaciones entre los menores y los ancestros míticos, los antiguos, los parientes e, incluso, el medio natural que los rodea.

Por ejemplo, los brazaletes de chaquiras que se entregan a los niños están elaborados principalmente con cuentas de vidrio o de plástico que son traídas de Tepic o de Ruiz, así como con cuentas que pertenecieron a los antepasados de los grupos parentales. Una cora explicó que su abuelo es quien se encarga de las cuentas de su niño en el ritual, ya que él sabe cuáles son las que le corresponden, siempre y cuando sean parientes directos. Coyle (2001: 51) enfatiza este punto diciendo que cada cuenta es una reliquia familiar de un ancestro directo e indica una filiación cognaticia. En la ceremonia del mitote, estas cuentas funcionan como una herencia que pasa de los ancianos a sus hijos. Los ancestros pasan a través de las cuentas de chaquiras y, al tener contacto con la piel del menor, se establece la relación con los ancestros, quienes proveen salud a los cuerpos de los menores. Posteriormente, estas pulseras incrementan de tamaño de acuerdo con la asistencia de los infantes a los mitotes, pues a esta pulsera se le irán agregando las cuentas correspondientes a cada infante en los subsecuentes rituales hasta formar un collar.⁴

⁴ Existen casos específicos en donde los padres del menor pertenecen a un mismo grupo de descendencia, de tal manera que el niño o la niña recibe el doble

Independientemente del género, los infantes también reciben flechas. Dentro de su investigación, Preuss planteó que las flechas votivas son “medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y nuevas cosechas” (Preuss, 1998 [1906]: 40). Para los náayeri, estas flechas son fundamentales para la protección y curación de enfermedades. Las flechas son fabricadas con un carrizo de aproximadamente 20 centímetros. En la parte superior se atan las plumas de aguililla o perico, y sobre la vara de carrizo se pintan líneas de color negro con pintura elaborada a base de ocote quemado. El número de líneas es variable: cuatro para las niñas y cinco para los varones. En sus escritos, Preuss señaló también que las flechas coras llevan los símbolos de la estrella de la mañana (*Ha’atsikan*), aun cuando estén dedicadas a la Madre Tierra (*Texcame*) o a los antiguos (los ancianos principales fallecidos). Por su parte, Neurath plantea que en documentos antiguos del Gran Nayar ya se mencionaba el uso de las flechas “como vehículos para transportar mensajes codificados” (Neurath, 2013: 31). Entre los huicholes —grupo más cercano a los coras—, las flechas también sirven para enviar mensajes cuyos destinatarios son dioses o ancestros deificados. De ahí que para los coras las flechas tienen la función de componer al menor y, posteriormente, defenderlo de cualquier infortunio. Por su parte, las líneas que son dibujadas en ellas indican a quién le pertenecen, aunque también pueden ser un tipo de escritura que puede ser descifrada por los ancestros.

A diferencia de la flecha, el arco no es proporcionado a las niñas en el ritual. Este objeto es fabricado con madera por los hombres que pertenecen al grupo parental y es la reproducción en miniatura del arco musical utilizado en los mitotes del Maíz Tierno y del Esquite, lo que indica el papel futuro del niño como posible cantador en dichos rituales, así como su rol de cazador proveedor del alimento dentro de su familia. De igual forma, este artefacto tiene el poder de proteger de adversidades al que lo recibe. Este hecho se refleja en un mito cora, donde el héroe utiliza este instrumento para matar a una serpiente que atenta en contra de los náayeri. Si

de chaquiras. Por ejemplo, a un varón se le darán diez chaquiras (cinco por parte de su madre y cinco por la de su padre), mientras que una niña recibirá ocho.

pensamos en la flecha como mediador de mensajes, como un soporte de comunicación o como un canal, entonces el arco podría ser el medio, una forma de transmitir el mensaje.

En lugar del arco, las niñas reciben un malacate elaborado de madera por los hombres que pertenecen al mitote. Hasta ahora no se tienen registros donde el malacate figure en algún mito como el arco o la flecha. Sin embargo, su importancia radica en que es el único objeto que permite la creación de otros objetos, porque la función del malacate es hilar, es decir, producir el hilo que se utiliza para la confección de ropa —faldas, blusas y morrales—. Desde pequeñas, una vez que hayan recibido el malacate, las niñas son instruidas por sus madres en esta actividad. Por lo tanto, este objeto denota la posición de las mujeres, pues sólo ellas pueden realizar dicha acción: transformar y crear individuos.

Los “perritos” y la pequeña bolsa de algodón son obsequiados a los menores de ambos sexos. Aunque son los hombres quienes obtienen el pelo de los caninos, en la elaboración participan personas adultas o ancianos de ambos sexos. El perro que se entrega al varón tiene que estar hecho con el pelo de un perro macho, y el de las niñas, con el de una hembra. Cuando se tienen los respectivos mechones de pelo, son las mujeres quienes se ocupan de su fabricación. El pelaje del canino es envuelto con algodón al que se le da la forma de un cachorro. “Se le dice perrito porque no más tiene un pedacito de cola así de cabello de perrito”. Al igual que la flecha, éste adquiere un papel importante dentro del mundo náayeri, y hay quienes argumentan que este “chuchito”⁵ es como un patrón para ellos, por lo que no se le debe maltratar. Si este objeto es desgastado o se encuentra maltrecho, traería mala suerte. Además, si los infantes se enferman y son llevados con un curandero, él pedirá los perros que el niño recibió en el ritual, porque son los instrumentos usados para identificar el malestar en el cuerpo e incluso sanar al menor. Finalmente, si el objeto fue maltratado, cuando la persona muera el perro no la ayudará a cruzar hacia donde van los muertos. La bolsa de tabaco es amarrada junto a los chuchitos. Para la confección de aquélla se utiliza algodón, hilo y tabaco. De igual manera

⁵ Perro en cora es *ti'i*, pero suelen decirle también “chuchito”.

que el objeto anterior, esta bolsa se emplea para localizar cualquier enfermedad que quizá haya invadido el cuerpo del portador. Como lo ha mencionado Coyle (2001: 52), el humo del tabaco proveniente de las pipas y de las bolsas atacará las enfermedades.

La importancia y la eficacia de las plumas de aguililla y perico colocadas en la cabeza de los menores está ligada a su relación con los antepasados míticos. Por ejemplo, la celebración del mitote de la chicharra entre los coras de Jesús María cuenta con la participación de dos personajes, un menor y un joven, quienes portarán simultáneamente una corona de plumas de cotorro, conforme el ritual se vaya desarrollando. La corona en el caso del niño señala que se trata del guardián del maíz. Cuando la porta el joven, la corona identifica a este personaje con un venado particular hecho de maíz por las manos de *Teih*, Nuestra Madre el Maíz. Para Valdovinos (2007: 61), “las plumas de cotorro, con su característico color verde, no son más que las plumas del maíz”. Así, las plumas de perico empleadas entre los coras de Santa Teresa pueden ser entendidas de manera similar, ya que el maíz es asociado constantemente con el ámbito femenino. Valdovinos argumenta que la vinculación entre el maíz y las plumas se debe a las similares capacidades reproductivas (Valdovinos, 2008).⁶ Para dar cuenta de las plumas de halcón y de aguililla asignadas a los varones, podemos hacer referencia a uno de los cantos que Preuss recopiló acerca de la matanza de la víbora, la cual es una amenaza para los que viven en la tierra. Preuss (1998 [1906]: 40) sostenía que “los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat en cuestión” y, podemos agregar, de las habilidades que caracterizan a las aves que las portan. Recordemos que los coras atribuyen al águila y al halcón la agilidad para volar, que se hace evidente en lo difícil que es atraparlos para obtener sus plumas. Cuando pregunté a los náayeri por qué a las mujeres les corresponde estar siempre un número⁷ por abajo de los hombres, la respuesta fue que a ellas

⁶ Entre los maritecos las mujeres están relacionadas con el maíz y con la divinidad *Tatyí* (Nuestra Madre). Del mismo modo, los individuos masculinos establecen analogías con *Tahá* (Nuestro Hermano Mayor) (Valdovinos, 2008).

⁷ Esto se refleja en el número de vueltas que dan durante el ritual los niños y las niñas de la casa.

siempre les iba a faltar un sentido, lo cual puede ser entendido como una característica que ayuda a tener un mejor pensamiento y que permite tener la capacidad para hablar con los Antepasados, Patronos y Santos. Esto puede explicar por qué a los niños se les coloca este tipo de plumas en la cabeza, pues éstas ayudarán a los menores a lograr la habilidad de pensar. Es importante mencionar que sólo ellos pueden entregar las ofrendas y hablar con los destinatarios de dichos presentes.

Siguiendo a Viveiros de Castro (2002), puede considerarse que estos objetos poseen una ontología ambigua, pues son objetos que tienen a un sujeto como índice, es decir, son acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material.

“Darles la comida”

“Darles la comida”, ritual así llamado en alusión a la actividad que en él se realiza, es la segunda fase por la que deberán pasar los menores. Los alimentos que se utilizan en la ceremonia son traídos de diferentes lugares: el plátano y el pescado provienen de la parte baja de la sierra; la carne de venado es obtenida por los hombres mediante la acción de cacería, ya sea cerca o lejos del pueblo; finalmente, el pinole, el frijol y el maíz para elaborar las tortillas se siembran en Santa Teresa.

Podemos interpretar lo anterior a partir de lo señalado por Lévi-Strauss en su oposición al pensamiento naturalista y utilitario: “las especies naturales no son elegidas por ser buenas para comer, sino buenas para pensar” (Lévi-Strauss, 1965: 131). Esta conceptualización me permite hacer una clasificación entre alimentos ordinarios (pinole, tortillas y frijol) y alimentos rituales o especiales (pescado, plátano y carne de venado). De esta forma, tal como lo postuló Lévi-Strauss, los coras hacen uso de ciertos elementos de su experiencia empírica para construir sistemas lógicos. Así, es posible pensar estos alimentos a partir de aquello que el autor denominó “categorías sensibles”, es decir, entenderlos a partir de las cualidades que poseen: color, textura, sonido, gusto. Para los coras, dentro del mitote resulta fundamental distinguir entre el maíz

ordinario y el maíz ritual. Con este último se prepara el pinole y con el maíz ordinario se fabrican las tortillas. Cabe señalar que la comida que se les da a los menores requiere, en un primer plano, ser transformada para su ingestión. Las mujeres son las encargadas de cocinar dichos alimentos, proceso que se lleva a cabo, generalmente, un día antes del ritual o en la mañana del quinto día del mitote.

Aunque la forma en que se dan los alimentos a los niños parece poco sofisticada, en realidad es un proceso muy significativo: en un recipiente de madera se deposita una mínima porción de cada uno de los alimentos y el resto se reparte al final entre los participantes. Cuando finaliza el mitote, las personas mayores toman el recipiente y los infantes se forman detrás de ellos para recibir la comida. Los ancianos toman un pequeño bocado y se lo dan en la boca a cada niño o niña.

Así, la comida ritual y la comida ordinaria, presentes en distintos momentos del ciclo ritual y provenientes de diferentes lugares, se concentran en el momento de la ingesta. De esta forma, los náayeri logran condensar, a través de un código culinario, su temporalidad y su territorio, es decir, su mundo. A partir de esta idea, es posible observar que el cuerpo es una forma de entender y vincular microcosmos y macrocosmos no como modelos, sino como una relación práctica en la que el mundo literalmente se incorpora a través de la alimentación: el cuerpo reúne el tiempo y el territorio al ingerirlos. De esta manera, los cuerpos se “componen” del territorio y del tiempo. Los infantes pueden establecer alianzas o conocer el mundo al probar estos alimentos.

La ceremonia del vino

La ceremonia del vino es el último ritual dedicado a los menores. Su importancia no radica solamente en la bebida que los niños y las niñas ingieren con el propósito de componerlos, protegerlos y darles buena salud, sino en el hecho de que la bebida concentra una serie de factores que la hacen primordial en estos rituales. Una de las finalidades de esta ingesta es que los infantes puedan establecer una conexión con los ancestros y propiciar lluvias y buena salud

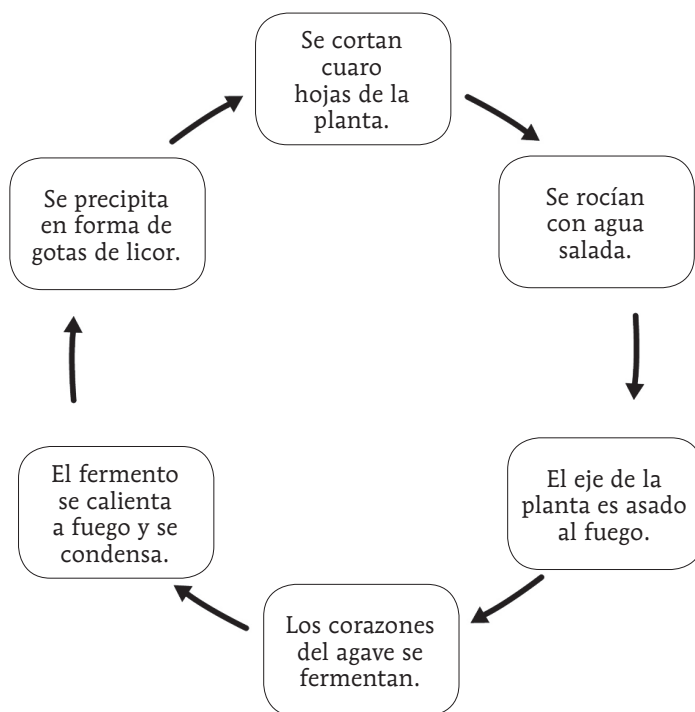
para el resto de los habitantes. El agua sagrada es uno de los elementos fundamentales en la preparación del vino. Ésta se obtiene de los cinco sitios sagrados conceptualizados como marcadores de tiempo y centro del territorio de la comunidad. Cada una de las acciones que requiere la elaboración de esta bebida es fundamental para entender por qué los coras la consideran indispensable para “componer” el cuerpo de los infantes. En el esquema 2 se ejemplifica la manera en que los coras preparan el destilado de maguey.

La penúltima etapa del proceso de destilación es significativa porque, al condensarse, el agua en forma de vapor hace alusión a los ancestros, mientras que las gotas del licor se asemejan a la lluvia. De este modo, los coras, a través de la producción del vino, producen una réplica del cosmos. Podemos decir, usando los términos de Lévi-Strauss (1964: 45), que este proceso no es más que un modelo reducido, pues no se trata únicamente de preparar una bebida, sino que al “hacerla a mano” se crea una experiencia nueva del objeto, en este caso del proceso de creación de la lluvia. Paralelamente, este proceso sirve para vincular el mundo de arriba, el de los ancestros, con el mundo de abajo, donde se encuentran los coras. Cabe mencionar que esta ceremonia se realiza en el mes de mayo, con el fin de propiciar las lluvias.

La forma en que se entrega este destilado a los niños es la siguiente: debajo del altar se colocan dos bancos para el niño y la niña. Detrás de ambos menores se colocan dos personas mayores, generalmente sus familiares, que se aseguran de que los infantes beban el destilado de maguey, pues, de no hacerlo, el ritual no será efectivo y, en consecuencia, serán vulnerables a las enfermedades o adversidades. La cantidad de licor que se proporciona también varía de acuerdo con el género: cuatro jícaras pequeñas a las niñas y cinco para los varones.

Los ancianos que efectúan el ritual son quienes sirven cada uno de los recipientes. Antes de colocar la jícara con el destilado en las manos de los infantes, los ancianos la pasan por la cabeza, garganta, hombros, rodillas y pies del menor. Cuando terminan, entregan el recipiente a la persona que se encuentra detrás de los infantes para que haga lo mismo en la parte trasera del cuerpo. Al terminar, la jícara es devuelta al anciano, quien se la entrega

Esquema 2 ETAPAS DE LA PREPARACIÓN DEL VINO



Elaboración de Frine Castillo

a la niña o niño para que beba el líquido. Tras beber el destilado, los menores se ponen de pie y se retiran hacia la parte trasera del altar para dar paso a otro par de menores. Al final, se pretende que los niños experimenten un estado de embriaguez que ratifica la efectividad del ritual para el cuerpo, su capacidad para “componer” a los niños.

Al concluir las tres fases, los menores están “compuestos”. Sin embargo, no lo estarán para toda la vida. Por ello, necesitan asistir cada año a, por lo menos, uno de los mitotes, ya sea del lado materno o paterno. De este modo, se demostrará que se es constante en el proceso de construcción del cuerpo. No ir a los mitotes tendría, principalmente, dos consecuencias: en primer lugar, dejarían

de “componerse”, lo que implica no obtener ninguno de los objetos que se entregan en el ritual “sacar a los niños”. En segundo lugar, al no asistir, se podría decir que estarían expuestos a cualquier adversidad. Esto me lleva a pensar en lo que menciona Neurath (2013) sobre la cosmología de los huicholes. Según el autor, entre estos pueblos el orden debe ser construido constantemente, pues lo que parece predominar es el desorden. Por lo tanto, la reproducción del cosmos depende tanto de su discontinuidad como de su constante creación.

Una vez que el infante ha participado en los tres rituales descritos, tendrá que cumplir con un ciclo de cinco años consecutivos. De no ser así, no se podrá “componer”. Tras cumplir con este ciclo, no es obligatorio asistir continuamente a todos los mitotes. Sin embargo, es recomendable frecuentar por lo menos uno de los mitotes cada año para recibir el agua sagrada, pues ésta es fundamental para la continuidad de su vida y para mantener cada una de las partes que constituyen el cuerpo, además de servir como protección contra enfermedades y de evitar la muerte prematura.

Sin embargo, la importancia de este proceso no reside sólo en pasar por las ceremonias antes descritas, sino en que cada una de ellas condensa un tipo de relaciones que hace que el ritual cumpla con su cometido: “componer” el cuerpo, construirlo, otorgarle los elementos necesarios para lograr el bienestar y para actuar en la vida social. Recordemos que tanto *hué’ra’a* como *tyévi*j designan al cuerpo: el primero refiriéndose a su consistencia, a su carne; el segundo, a quien lo porta y lo hace visible. Por ello, durante el momento de la gestación, lo que se encuentra dentro del vientre no es propiamente un cuerpo, sino sólo el *hué’ra’a*, la parte que se enferma, que se pudre, que se muere. No es aún, retomando el término de Pitarch (2013), un cuerpo-presencia (*tyévi*j).

Es preciso comprender que para los *náayeri* está carne que permanece dentro de los cuerpos de las mujeres tiene que salir cuando éstas dan a luz. Sin embargo, dicha salida no implica una finalización, sino apenas un comienzo. Para los coras de Santa Teresa este cuerpo-carne no está acabado, no es algo dado, no está listo para ser una persona. Por ello, esa carne necesita ser cons-

truida mediante estos procesos de “sacar” en los cuales el *hué’ra’a* se “compone” con los objetos que le son entregados en el primer ritual. En este “componer” el nuevo ser es traído de “otro lado”. Además, “sacar” es una acción mediante la cual los coras se aseguran de que el menor esté vinculado con sus redes de parentesco y que su *hué’ra’a* se encuentre con la capacidad de equilibrar las adversidades. Los objetos, los alimentos y el vino permiten en conjunto hacer una conexión entre el cuerpo de los menores y el mundo de sus antepasados y sus seres míticos. Además, son vínculos de parentesco con el grupo filial bajo el cual se organizan los mitotes.

Reflexiones finales

Este proceso se llama “componer”, componer un cuerpo o una persona —con el territorio, con el espacio, con el tiempo— para volverlo consanguíneo y protegerlo para que no “se descomponga”, pues “se puede enfermar [si] no están protegidos los niños”. Esto se debe a que los rituales en donde se componen a los infantes son familiares por vía materna y paterna. Enfermarse, por tanto, es como volver a ese campo de parentesco de los antepasados sin pasar por el tránsito de la humanidad cora, sin el proceso de componerse y sacarse hasta llegar a la vejez, sin ser pariente filial, no sólo con otros coras y sus antepasados, sino con el maíz.

Componer se refiere entonces a proveer a la persona todos los elementos necesarios para prevenir la enfermedad que traería la separación de las relaciones de parentesco con los ancestros y con los grupos de filiación. El *tyévi* es quien recibe las cuentas, las flechas, el perro, el tabaco, las plumas, el arco y el malacate, instrumentos que tienen un lugar dentro de su vida individual y comunal. Por ello, es a través de un código culinario, representado por la ingesta de alimentos y vino, como se compone el *hué’ra’a* y se establece una vez más el vínculo con sus parientes fallecidos, con el territorio, con el espacio y con el tiempo. Así, para los coras el cuerpo no es algo acabado, algo dado, sino que necesita ser compuesto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENCIOLINI, M.

- 2014 “Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CASTILLO, F.

- 2014 “*Nahué’ra’a*. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

COYLE, P. E.

- 1997 “*Hapwan chánaka* (“On the Top of the Earth”). The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit”, tesis de doctorado, University of Arizona.
- 2001 *Náyari Historic, Politics, and Violence. From Flowers to Asch*, Tucson, The University of Arizona Press.

DANILOVIĆ, M.

- 2016 “El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GUZMÁN, A.

- 2002 *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara.

HINTON, B. T.

- 1972 *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1964 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1965 *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

LUMHOLTZ, C.

- 1972 (1902) *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental: en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, México, Editorial Nacional.

MAGRIÑA, L.

- 2002 *Los coras entre 1531 y 1722, ¿indios de guerra o indios de paz?*, México Instituto Nacional de Antropología e Historia.



200 FRINE CASTILLO BADILLO

NEURATH, J.

2013 *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México.

PITARCH, P.

2013 *La cara oculta del pliegue*, México, Artes de México.

PREUSS, K. T.

1998 [1906] *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*, comp. de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.

VALDOVINOS, M.

2007 *La corona de plumas de maíz (cora)*, *Artes de México*, 85, p. 60-61.

2008 “Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l’action rituelle”, tesis de doctorado, París, Université Paris X-Nanterre.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2002 *Perspectivismo e naturalismo na América indígena. A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, p. 345-401.

WAGNER, R.

2010 [1981] *A invenção da cultura*, São Paulo, Cosac Naify.