

El *mwátsi'ibi*: hilar una historia *náayeri*

Frine Castillo Badillo¹

Resumen

El presente artículo analiza una sarta de cuentas de vidrio que forman un collar denominado *mwátsi'ibi* (en su forma plural *mwátsi'ibihitse*) en cora o *náayeri*; contemporáneo, del pueblo de Santa Teresa. Como haré ver, este artefacto les permite ir tejiendo una serie de relaciones diversas, indispensables para ser una persona *náayeri*, como lo mencionan ellos, “no podrían vivir”, en consecuencia, se enfermarían y morirían. A su vez, la obtención del collar les permite ser reconocidos dentro de los grupos parentales, a través de las ceremonias agrícolas denominadas “mitotes”, más aún, participar en el acto de “beber el *nawáj*”. La descripción etnográfica consideró el proceso de elaboración del collar; a través de las conversaciones y entrevistas con los habitantes se tomó en cuenta una serie de vocablos en la lengua original, los cuales tienen relación con estas acciones de tipo ritual, y otros campos de la vida social *náayeri*.

Palabras clave: artefactos, *mwátsi'ibi*, *nawáj*, materiales y proceso tecnológico.

Abstract

This article analyzes a string of glass beads that form a necklace called *mwátsi'ibi* (in its plural form *mwátsi'ibihitse*) in contemporary cora or *náayeri*, from the town of Santa Teresa. As I will show, this artifact allows them to weave a series of diverse relationships, essential to be a *náayeri* person, as they mention, “they could not live”, consequently, they would get sick and die. In turn, obtaining the necklace allows them to be recognized within the parental groups, through the agricultural ceremonies called “mitotes”, even more, to participate in the act of “drinking the *nawáj*”. The ethnographic description considered the process of making the necklace, through conversations and interviews with the inhabitants, a series of words in the original language were taken into account, which are related to these ritual-type actions, and other fields of *Náayeri* social life.

Keywords: artifacts, *mwátsi'ibi*, *nawáj*, materials and technological process.

Introducción

La Sierra Madre Occidental es una región de montaña, bastante elevada, pero sobre todo con una orografía escarpada, es decir, terreno abrupto, accidentado y áspero, al que es difícil acceder (Descroix, *et al*, 2004), y en la que se ubica una gran área cultural conocida como el Gran Nayar, territorio tradicional de los pueblos coras/*náayeri* (Jáuregui, 2004). El pueblo de Santa Teresa se localiza en los límites del estado de Nayarit y Durango. La mayoría de los habitantes hablan la lengua cora, esta pertenece a la familia lingüística *yuto-nahua*. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2010) señala que existen ocho variantes del cora, entre ellas el *kwéimarusá'na* (cora tereseño). Sin embargo, no se descarta la presencia de más variantes.

En varias ocasiones las descripciones etnográficas cometen el error de no ahondar en las palabras que los pueblos emplean en sus propias lenguas, para nombrar a ciertos artefactos o elementos rituales. Prefieren traducir solamente el significado como si fueran conceptos equivalentes. Lo cual hace que el trabajo etnográfico sea muy parcial.

Con respecto a lo anterior, destacaré lo que desde mi opinión fue tomarme más en serio la transcripción de los términos que las personas *náayeri* utilizan con relación a las explicaciones proporcionadas sobre los artefactos, con esto último, me refiero a objetos producidos para ser usados, desde la propuesta de Lagrou (2009, p.14). Lo anterior me hizo pensar en los artefactos *náayeri* como: las flechas *í'íí'*, un arco (*túu-namí*), un huso (*jínari*) y por supuesto el collar *mwátsi'ibi*, el cual comprende dos envoltorios de algodón. El primero es una bolsa con tabaco dentro de ella (*yaana*), y el segundo alude a un perro (*chúika*) (Castillo, 2019, p. 14).

En ese mismo sentido, mi indagación se centró en la “tecnología de los objetos”, 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 Coupaye (2009, pp. 1-2). De esta manera, fue posible observar la relación entre los objetos, y las personas involucradas en su elaboración.

Fue preciso explorar los materiales¹ que constituyen los artefactos *náayeri*, preguntarme ¿cómo éstos son percibidos por los *náayeri*?, ¿qué papel juegan en su vida? y ¿qué es lo potencialmente activo del *mwátsi'ibi*? Así mismo, incluyo el

¹ Egresada de la Maestría en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México.

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 (Drazin, 2015, p. 3).

A su vez, me apoyé de algunas narraciones proporcionadas por los *náayeri* durante mis visitas al pueblo de Santa Teresa, además en mitos y en los textos rituales recopilados por el etnólogo Konrad Theodor Preuss (1906). Siguiendo a Heinen y Sommer (2009, p. 4): “no hay duda de que la narratología tiene una excelente base de conocimiento”. Dichas narrativas ayudaron al estudio, y entendimiento de la cultura material, incluyendo el proceso de fabricación.

En cuanto a la transcripción del vocabulario *náayeri*, me he apoyado en el Proyecto para la Normalización de la Escritura de la lengua Náayeri/Náayari (s.f.). Sin embargo, el material presentado, también fue trabajado con el lingüista Rodrigo Parra Gutiérrez, de la Universidad Autónoma de Nayarit.

Durante el año los *náayeri* del pueblo de Santa Teresa 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. Uno de los contextos en el que se encuentra inmerso el *mwátsi'ibi* corresponde a una ceremonia fundamental para los habitantes comúnmente llamada como el “mitote”² o “el costumbre”,³ acto ritual dedicado a los procesos relacionados al crecimiento del maíz (*yúuri*). Se llevan a cabo durante los meses de mayo, septiembre y octubre-diciembre, de forma parental y comunal.

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, p. 69). Cabe señalar que en ella se expresa la continuidad del parentesco, del territorio, la producción de alimento, ám-

bitos vinculados a la reproducción y producción de personas (Castillo, 2019). Siguiendo a Valdovinos, “hablar de ritual es una actividad principalmente descriptiva y normativa relacionada con los modos de actuar” (Valdovinos, 2008, p. 36).

En Santa Teresa se celebran tres mitotes: el de la “chicharra” (*mehtyióupwá'itya*) 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, en ocasiones diciembre (Castillo, 2019). Cada uno de ellas tiene una duración de cinco días, en los cuales se realizan diferentes actividades.

Retomaré el primero de ellos, para el presente escrito tanto a nivel comunal y parental. En el mitote de la “chicharra” se introducen dos episodios nombrados por los individuos, “sacar a los niños” y “beber el *nawáj*”. Espacios donde se condensan las nociones claves sobre la persona/artefacto (Castillo, 2019, p. 12).

El entorno del collar

El “mitote de la chicharra” es el primero que se efectúa, no tiene una fecha específica entre los habitantes *náayeri*, pero debe efectuarse durante el mes de mayo. Es nombrada de esa forma porque el insecto (*tsik'iri*), *cicadidae*, conocido coloquialmente como cigarra, chicharra o *coyuyo* sale a cantar cuando se aproximan las lluvias (Castillo, 2019, p. 30). 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.

La ceremonia tiene una duración de cinco días. En el primer día la persona mayor del grupo parental denominado *tawatsi* efectúa el acto *nya'tuxará*, significa “jicarear”: en una jicara (*tuxa*) coloca maíz blanco molido, y gotas de agua procedentes de los lugares de culto⁴ considerados por los *náayeri*. En los días subsecuentes, las personas se dedican a la obtención, preparación y elaboración de los siguientes artefactos: las flechas *i'iri'*, un arco (*túunamí*), un huso (*jínari*) y el collar *mwátsi'ibi*, para el episodio nombrado por los individuos *ma'weratej*, en su traducción “sacar a los niños” (literalmente denota la acción de sacar a los menores de una habitación/ vivienda donde se realice la ceremonia). Florentino Rodríguez, *náayeri* de Santa Teresea, señala que: “el niño o la niña todavía está encerrado, no sé dónde, pero por eso cada rato se enferma, porque le hace falta salir en el mitote” (Castillo, 2019, p.

¹ Elementos de lo que están hechas las cosas (Ingold, 2007, p. 1).

² Como lo hace notar Danilović (2016), en su investigación dedicada al concepto de *danza* entre los mexicas, el vocablo “mitote” es 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”. La autora indica que el uso del sustantivo “mitote”, a diferencia del “areito”, su acepción es siempre la de danza, baile (Danilović, 2016, p.100).

³ Acorde con Margarita Valdovinos (2008, p. 36), la expresión ‘el costumbre’ (la tradición) es un término hispano a menudo usado para referirse a un conjunto de prácticas rituales consideradas como obligatorias.

⁴ Lugares naturales como cumbres o lagunas consideradas especiales.

28). Los artefactos mencionados son importantes para la constitución de la persona. Si lo anterior no sucede, entonces será hasta el quinto día para celebrar al maíz (*yúuri*) y “tomar el pinole”, bebida elaborada a base de maíz blanco (Castillo, 2019). Se debe agregar que, el acto de “beber el *nawáj*”, se introduce después del quinto día.

El mitote es dirigido por un *tawatsi*, persona mayor, quien posee el conocimiento para hacerlo, además conserva el maíz del grupo familiar. Así mismo, sus hermanos(as), los hijos e hijas de esta persona y el resto de los parientes, que ya poseen su atado de mazorcas, los cuales corresponden a las familias nucleares que integran el grupo de parentesco. Aquí abro un espacio para describir de manera breve estos atados. Se componen de mazorcas, el número difiere, cuatro para las mujeres y cinco para los varones. La manera en que se integran es mediante un atado en red con fibras de izote (*yucca elephantipes*) (Castillo, 2019). Continuando, a estas personas son a quienes les compete intervenir en la fabricación de los collares (son largas sargas de cuentas de vidrio, con envoltorios de algodón), así como proporcionar los materiales que se necesitan.

Antes del primer día, se edifica, en dirección hacia donde sale el sol el *utátsi*, una estructura de madera, conformada por cuatro troncos de aproximadamente 1.60 m 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 tabloncillos, que terminarán formando una mesa elevada, la cual funge como altar para depositar los elementos que se necesitan en la celebración, entre ellos, los collares.

Durante el mitote dirigido por Ángel Teófilo (*náayeri*), los hombres pertenecientes a este grupo argumentaron, que es una obligación llevar los collares al mitote porque requieren estar presentes. Estas sargas 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 sujetar de los postes en varias ocasiones y portarlos en su cuello, cada vez que los *tawatsi* les indiquen. Estos collares son rociados con el agua proveniente de los si-



Figura 1. *Utátsi* durante el mitote de la chicharra (fotografía de Friné Castillo).



Figura 2. *Mwátsi'ibihse* (fotografía de Friné Castillo).

tios de culto por parte de los *tawatsi* y, al mismo tiempo, les proyectan bocanadas de humo de tabaco a través de una pipa.

Durante el cuarto día del mitote, el *tawatsi* principal hará entrega del conjunto de artefactos dentro de una habitación; el *túunami* (arco), para los varones, el *jínari* (huso) para las mujeres. Las flechas *i'iri'* y el *mwátsi'ibi* para ambos géneros. Seguidamente, el anciano y el resto de los responsables se posicionan frente a la habitación mencionada, para dar una serie de vueltas alrededor de ésta, en sentido levógiro. En total darán cinco vueltas. Al terminar la cuarta, las mujeres tendrán que parar, porque es el número de vueltas que les corresponde. Los hombres dan una vuelta más para completar su número, es decir, cinco vueltas.

Los *tawatsi* 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, exgobernador de Santa Teresa, dijo: “es desenredarse o salir del cargo que ya cumplieron”.

La acción de “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.

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, éstos conducen acciones, relaciones, emociones y sentidos. Lo cual será desarrollado en los siguientes apartados.

El tramado del *mwátsi'ibi*

La elaboración de los artefactos involucra varias acciones; éstas 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. 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, p. 14).

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.

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. Éstos 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 de su género y de los objetos a elaborar, toma una posición.

Continuando con la descripción del proceso tecnológico, a las mujeres les corresponde confeccionar dos envoltorios pequeños de algodón que forman parte del collar. Ellas 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 *muxá*. 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 (SAGARPA, 2017, p. 1).

En una estancia de trabajo de campo pude observar que 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; el estudio de Ulluo *et al.* (2006) señala que estos cultivos de algodón mantienen mezclas heterogéneas del tipo *G. hirsutum*. Así mismo, a lo largo de las paredes del cañón Río Cora, se encuentra una variedad de algodón denominado *G. aridum*, los especialistas consideran que: “Esta distribución es única, por estar en el corazón de la Sierra Madre Occidental” (Ulluo *et al.*, 2006, p. 664).

El algodón es colocado en su estado natural, es decir, no pasa por algún tipo de proceso de teñido o mezcla con otras fibras. El algodón se divide en dos fracciones para elaborar diminutos envoltorios. El primero de ellos es una figura en forma de perro y el segundo, una bolsa; la otra parte de algodón,

para confeccionar ambas piezas e hilar varias tiras, las cuales serán la estructura de los collares.

Días antes a esta práctica, varias mujeres hilan el algodón a través del *jiinari*, instrumento de madera que sirve para hilar fibras textiles. Respecto al término *jiinari* (huso), es un sustantivo. La terminación *-ri* es una marca de absoluto. 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. También se puede usar como un verbo con el significado de ‘hilar’ o ‘tejer’. 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 e intensifica su durabilidad.

Ambos envoltorios, 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 *yaana* 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*.⁵ 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 *tityi'iwa'ataka* (curandero) y *tawatsi*, 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 *chiika*, se traduce como perro “pequeño”. El vocablo se utiliza para referirse al perro de los collares y *tsi'*, 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 di-

⁵ Como lo hace notar, el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* (2009), el consumo del tabaco en los pueblos indígenas tiene una connotación especial.

versos tonos como amarillo, chocolate, negro o pate, porque cada raza tiene un color específico.

Las cuentas son proporcionadas por mujeres y hombres. *Mwátsi'ibi* o cuenta de vidrio nombrada así en lengua cora, es un sustantivo en cuyo campo referencial entra “cuenta”, “chaquirá”, 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 relatado que antes había cuentas que eran de vidrio, y que éstas 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 chaquirá se debe a un proceso de extensión semántica del significado original ‘cuenta’, el cual pudo ocurrir por una asociación de la chaquirá 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, p. 41) 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 asocian ‘cuenta’, ‘chaquirá’ 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, 2019).

El número de cuentas en las sargas está determina por dos aspectos. La cantidad de actores rituales, es decir, los *tawatsi* y su género, así como también del futuro dueño(a) por lo tanto la cifra de los collares es diferente entre los grupos parenta-



Figura 3. Mujer *náayeri* insertando las cuentas de vidrio (fotografía de Friné Castillo).

les. Los hombres proporcionan cinco chaquiras para el niño e igual cantidad para la menor, y las mujeres involucradas reparten cuatro para cada menor. La cantidad de cuentas proporcionadas y ensartadas en cada extensión de hilo, junto con el perrito y el tabaco, como resultado forman el *mwátsi'ibi*.

Los *náayeri* argumentan que las cuentas representan a los parientes como lo explica Coyle: “son las almas reencarnadas de las personas” (Coyle, 2001, p. 52). Además, pueden ser entendidas como una unidad contable, en el sentido de que la sarga concentra el número de grupos domésticos, cuyo representante es el *tawatsi*, y una forma de concretar la relación parental con los infantes.

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, p. 264).

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

Los collares acompañan el transcurso de vida de sus dueños y sirven para acceder, por decirlo de alguna forma, a otros campos de su vida e incluso después de ésta. Me parece oportuno mencionar que las personas no solo poseen un ejemplar de dicho artefacto. Los coras tienen que verificar en cuáles 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*, y en la medida que vaya asistiendo a más de ellos, organizados por el resto del grupo parental al que pertenece, irá aumentando la cantidad de colgantes.

Entre las principales funciones que adquiere el *mwátsi'ibi* está el acceso a la ceremonia del *nawáj* o “vino”, conocida con ese nombre entre los coras. Se trata de un destilado de maguey, se realiza en un tiempo específico. 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 y ancestros míticos. Por lo tanto, una de las condiciones es haber salido en los mitotes, porque necesitan los collares pertenecientes a una línea de parentesco. Cuando esto sucede, los colgantes deben ser entregados al *tawatsi* principal durante la ceremonia del vino. Carmela, mujer *náayeri*, 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 *tawatsi* (Castillo, 2019). Hasta el momento, puedo decir que no he presenciado la ceremonia del *nawáj* de tipo parental, por esta razón, desarrollaré la ceremonia a nivel comunal, llevada a cabo por el gobernador en turno de Santa Teresa.

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 res-

ponsable de elaborarla, convoca a una reunión para anunciar cuándo empezará el proceso, las personas que no deben faltar a esta junta son: el consejo de ancianos, cinco mayordomos y *tenanchis*. Este último cargo lo ocupan cinco mujeres solteras o de mayor edad y dos niñas más. La función de estas personas es realizar junto con el gobernador las ceremonias del pueblo durante el año.

En los subsiguientes días, el gobernador primero y segundo, con el resto de los hombres, buscan los agaves, materia prima para comenzar el proceso del vino. Los agaves también son conocidos entre los habitantes por su nombre vernáculo: magueyes. De acuerdo con sus características, es un maguey mezcalero silvestre, distribuidos principalmente en la parte occidental de México (Illsley, 2003). Hasta el momento, los coras de Santa Teresa solo recolectan la planta; no lo cultivan ni tampoco comercializan con la bebida.

Como había mencionado antes, los “mitotes” no tienen fechas específicas para efectuarse. En el caso de la ceremonia del *nawáj* 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. Frente al *utátsi*, los mayordomos clavan en el suelo ramas de encino (*Quercus resinosa*) dispuestas de manera circular. Lo anterior, es posible explicarlo bajo los argumentos de Benciolini, quien explica que dicha acción es un acto de “florear” el territorio, en otras palabras, es una manera de construir otro espacio 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” (Benciolini, 2014, p. 335).

La acción de ingerir el *nawáj* 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 una vincha de color rojo portado por los hombres que participen. La segunda cinta dedicada para las mujeres es de color verde brillante. Estas fajas, sirven para sujetar los siguientes elementos que conforman el tocado: un ramillete de plumas de águila real y de urraca. Éstas se colocan junto con flechas *i'iri'*, cada una destinada al género de la persona, y un ramo de hojas del árbol de cholate (*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 los portan en el momento del acto? La última pregunta se puede contestar con lo siguiente: la persona no podrá participar como “debe ser” en la ceremonia.

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 duran-

te 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 chaquiras que es de los borrachos [...] ya se está acercando. Bien sabe de los nacidos [...]” (Preuss, 1998 [1906], pp. 310-311). Siguiendo la explicación del autor, 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 este ser mítico y portarlos sería la forma de ubicar a los nuevos integrantes del grupo parental. Para el caso de los *náayeri* de Santa Teresa se considera “el agua de la vida”, porque proviene de los sitios de culto, además, se necesita para poder estar en este mundo.

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 éstos 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, exgobernador de Santa Teresa, y algunas personas que han pasado por alguno de los cargos de mayordomos o *tenanchis*, entre ellos Carmela y Alberto Gómez, han comentado sobre un antiguo origen, pero desconocen quiénes los elaboraron. Ellos se imaginan que fueron los mayordomos y las *tenanchis* en su momento. Por otro lado, en esta ceremonia no es necesario llevar los collares y flechas personales. Deseo subrayar que son indispensables poseerlos, no obstante, se deben portar ambos artefactos para ingerir el *nawáj* durante la ceremonia.

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 (Castillo, 2019). Las primeras parejas fueron conformadas por los integrantes de la familia del gobernador: su esposa, hijos e hijas, nietos y algunos yernos(as). Se requiere ir uniéndose 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 solo se cuenta con un ejemplar de cada uno de ellos.

El primer dúo se introduce en el círculo, ambos se posicionan frente al *utátsi*. El gobernador primero junto con alguna de las *tenanchis* toman el paliacate, la flecha, el ramillete de plumas, el *mwátsi'ibi* y un ramo pequeño de hojas del árbol de cholate o “corpus”, de acuerdo con el género de la persona. Al final, la persona inclina la cabeza, tanto la *tenanchi* y el gobernador les colocan el collar en el cuello (*tyaákámwatsibitye*).

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 dere-

cha una pluma de aguililla y en la izquierda una pipa. Enseguida, pasan la pluma sobre la superficie de los bancos y, al mismo tiempo, esparcen el humo del tabaco. A continuación, el gobernador y la *tenanchi* sujetarán a cada participante por ambos brazos hasta llevarlos cuidadosamente a los asientos. El banco más grande es designado a los hombres, el más pequeño a las mujeres.

El gobernador y la *tenanchi* sirven el vino en cada una de las jícaras pequeñas colocadas momentos antes. Ambos toman el recipiente, el cual es dirigido 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 y luego el derecho. Al finalizar, volverá a entregar la jícara al gobernador o *tenanchi*. Cualquiera de los dos que reciba la jícara 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 *nawáj* se puede ingerir despacio o de un sorbo. Asimismo, éste es el momento adecuado, para conocer si el gobernador elaboró de forma correcta dicha bebida. Ésta debe cumplir con el potencial de extasiar a cualquiera que lo consuma, porque es la cualidad principal de su efectividad. 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. 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 esparci-

rán sobre la parte frontal del participante. Enseguida, le retiran el tocado de la cabeza y el *mwátsi'ibi* (*tyityiá'kutiyihri*).

La consumación de esta etapa sucede cuando ya no hay personas con la intención de ingerir el vino. En ese instante los mayordomos colocan en la parte superior de la estructura de madera el par de pañoletas, flechas, plumas, collares y la serie de jícaras. El gobernador pide a todos los participantes, 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 del *utátsi*. En ese momento, dos mayordomos tomarán los respectivos bancos sujetándolos boca arriba. Otro mayordomo lleva consigo una caja de rejillas de madera.

El gobernador agradecerá por la ceremonia llevada a cabo, el bienestar de la población de Santa Teresa y sus habitantes. Esta plegaría dura solamente unos minutos. Al concluir, el gobernador coge una jícara y 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, al mismo tiempo, estos dos ancianos 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 en el que se va girando, los mayordomos que sostienen los bancos y en la caja irán introduciendo cada artefacto utilizado en la ceremonia.

Después, los participantes giran de manera dextrógiro; en este momento, el resto de los mayordomos con la ayuda de algunas personas allí reunidas irán arrancado las ramas de árbol de "corpus", de tal manera que va desapareciendo la demarcación del espacio. A este hecho los *náayeri* lo nombran "salir" de esta ceremonia, en otras palabras, cumplir de manera correcta con el acto de beber el *nawáj*, es decir, finalizar con el mitote, el cual es realizado por el gobernador.

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 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 *tawatsi*, 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



Figura 4. Pareja *náayeri* durante la celebración del *nawáj* (fotografía de Friné Castillo).

los *tawatsi*, así como su introducción en el contexto del mitote, van adquiriendo también las cualidades particulares e indispensables que para las personas son vitales. Las diversas acciones efectuadas por los *tawatsi* de mayor edad son también un aspecto importante. Las numerosas fumarolas proporcionadas, en un primer momento tienen la finalidad de purificar al propio objeto como a los futuros poseedores, porque éstos 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 captura 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 (*tawatsi*) 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. Estás 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, que 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.

Así mismo, el collar se emplea cuando el dueño o dueña presentan una alteración en su estado fisiológico. En este sentido, el artefacto es suspendido en un soporte de la casa cerca de la persona afectada, al mismo tiempo un *tawatsi* le emitirá humo de tabaco o macuche y el agua de los sitios de culto, para evitar que el enfermo “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.

De igual forma, cuando la persona fallece, los envoltorios de algodón, que forman parte del *mwátsi'ibi* favorecen el camino del finado durante su partida hacia el “otro mundo”. De acuerdo con la explicación de algunos *náayeri* de los grupos parentales, el *chíika* de algodón acompañará a su dueño o dueña a cruzar los ríos o arroyos que encontrará durante este trayecto. El *ts'* (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. 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 miem-

bros de la familia. Ésta 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.

Se debe agregar que los *mwátsi'ibihitse* poseen una característica interesante. De acuerdo con algunos adultos coras, cuando la persona ya ha asistido a varios mitotes, y los *mwátsi'ibihitse* han pasado por la ceremonia del *nawáj*, 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'ibihitse* de la persona que se encuentre fuera a un *tityi'iwaátaka* (curandero). Elva Lemus (*náayeri*) explicó lo siguiente:

Porque fijese, cuando tienes las cuentas, por ejemplo, mi hijo Jaime que tiene sus cuentitas, ya donde le dieron vino le hacen su collar, si un día se me fuera 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 dicen 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 cuenta, 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 Señor mismo dice “éste vive todavía, éste no está muerto”. Y de ese modo es que uno se da cuenta de eso, que sí protegen esas cosas.

De acuerdo con Secundino Gutiérrez (*náayeri*) 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 manobra 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, ya que la función de esta ceremonia 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, p. 52).

Los grupos de parentesco consideran que las personas no solo serán más susceptibles a los peligros, como las enfermedades, sino que, incluso, podría ocasionarles la muerte, Secundino explica: “por eso es importante que se les hagan para que no les pase nada, es vida (*tyahu'ábè'ese*)”.

Por otro lado, sin el collar, no son considerados como una persona *náayeri*, como lo hizo ver María Gervasio, habitante cora de Santa Teresa, 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 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, similar al argumento de Strathern, quien apunta: “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” (Strathern, 1999, p. 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 *nawáj* 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.

Enredarse a la vida

Dentro de todo este repertorio de artefactos que he mencionado, el *jíinari* requiere atención. 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 del *mwátsi'ibi*. En una de las conversaciones sostenida con los habitantes compartieron lo siguiente:

El *jíinari*, 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 *jíinari* 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 con eso [copo de lana y algodón] que le pegaron se deshiizo. Lo hilaron y lo hirieron con eso. Por eso les hacen el huso a las niñas. Y con la flecha y el arco le traspasó el mal. Esos dos significados es la protección pues.

Así, el *jíinari* es considerado un instrumento 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 cora:

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

—Ahí pon tus flechas, cruzadas una encima de la otra.
[...] su Madre se lo había pedido
[...] Fue entonces, cuando ella se acordó de sus cabellos.
Sé arrancó un mechón y lo tejó.
Con las flechas del dios Hermano Mayor [...] se elaboró la superficie de la tierra [...] 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. [...] Nuestra Madre les dijo:
—Desde ahora aquí van a quedarse
[...] y lo llamó mundo *Chánaka* (mundo). Ahí dejó a los dioses y todo lo que hay en el mundo (Alcocer y Neurath, 2007, pp. 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. Suceso que podemos relacionar con la explicación ofrecida por Braulio Teófilo⁶ (*náayeri*) donde menciona:

En el mitote, ahí me conoce *tabásta'a* (dios/persona mayor), ahí va a estar mi raíz [familia] 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 le corto la raíz a un árbol ¿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.

Analizando lo anterior, en el “mitote” es donde está su raíz, cuyo vocablo es *íinya*, comparable con los términos *íinari*

⁶ Habitante cora de Rancho Viejo (aledaño a Santa Teresa).

(está hilando) e *íini* (está 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”, como argumentan los *náayeri*, 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” (Douny, 2015, p. 115).

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. Además, 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, éstos conducen acciones, relaciones, emociones y sentidos.

El *mwátsi'ibi*, permite unir de manera más uniforme a cada grupo de parentesco en Santa Teresa. 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” (Coupaye, 2009 p. 16).

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, p. 1).

Conclusión

Para entender el significado del *mwátsi'ibi*, y sus componentes, me apoyo en la propuesta de Tim Ingold (2007, p. 94), partiendo del ejemplo de James Elkins (2000, p. 19). 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.

Este acto de retorcer (hilar) 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, p. 12). Así, las personas van uniendo las sartas de cuentas, hasta completar su asistencia en los “mitotes”, lo cual no sólo 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 se reduce a una práctica textil tangible, recordar los giros que hacen las personas alrededor de la habitación, 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.

De manera que, el *mwátsi'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 (Castillo, 2019, p. 143). Acorde con Tilley: “Las cosas a menudo 'dicen' y comunican precisamente lo que no se puede comunicar con palabras” (Tilley, 2001, p. 259).

Referencias bibliográficas

- Alcocer, Paulina y Neurath, Johannes. (2007). El uso de las herramientas mágicas. En Margarita de Orellana (Ed.). *Artes de México* (85) (pp. 33-49).
- Benciolini, Maria (2014). *Iridiscencias de un mundo florido. Estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, tesis doctoral.
- Castillo, Frine. (2019). *El mundo artefactual de los náayeri: la subjetividad del mwátsi'ibi*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Coupaye, Ludovic. (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*, Wiley, 20, (1), pp. 91-111. Hal-00411108
- Coyle, P. (2001). *Náayeri Historic, Politics, and Violence. From Flowers to Arch*. Tucson: The University Of Arizona.
- Danilović, Mirjana. (2016). *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Descroix L., J.L. González Barrios y J. Estrada Avalos (Eds.). 2004. *La Sierra Madre Occidental, una fuente de agua amenazada*. Gómez Palacio, Durango, México: Ediciones INIFAP-IRP.
- Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=tabaco>
- Douny, Laurence. (2015). Wild silk indigo Wrappers of Dog of Mali: An ethnography of materials efficacy and design. En Adam Drazin y Susanne Küchler (Eds.), *The Social Life of Materials. Studies in materials and society* (pp. 90-137). Londres: Bloomsbury Academic.
- Drazin, Adam. (2015). To live in a materials world. En Adam Drazin y Susanne Küchler (Eds.), *The social life of Materials: Studies in material and society* (pp. 3-28). London: Bloomsbury Academic.
- Elkins, James. (2000). *What Painting Is*. Londres, Routledge.
- Grafías incluidas en el alfabeto náayeri/náayeri, nombre de las mismas, su forma en mayúsculas y en minúsculas, su orden en el alfabeto, ejemplos de uso de las grafías en diferentes posiciones de palabra (inicio, medio y final).(s.f.). [Documento de trabajo

- del Proyecto para la Normalización de la Escritura de la lengua náayeri, auspiciado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas].
- Heinen, Sandra y Sommer Roy (Eds.). (2009). *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Illsley, C. (2003). *Manual de manejo campesino de magueyes mezcaleros silvestres*. México: Grupo de Estudios ambientales GEA, A.C.
- Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues* 14 (1), 1-16.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2010). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México y sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Jáuregui, J. (2004). *Coras*. México: Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas.
- Lagrou, E., Gouvea, L. y Quintal, W. (2009). *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Orientacoes Pedagógicas.
- Ortega, José. (1732). *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, con licencia por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en el Puente de Palacio.
- Preuss, Theodor Konrad. (1998) [1906]. Dos cantos del mitote de la Chicharra. En Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (Comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. (139-152). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- Preuss, Theodor Konrad. (1998) [1906]. La celebración del Desper-tar ['Hisíreame] o Fiesta del Vino entre los coras. En Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (Comps.), *Fiesta y literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (pp. 297-316). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara.
- SAGARPA. (2017). *Planeación Agrícola Nacional 2017-2030*. Primera Edición. México: Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural.
- Strathern, M. (1990). The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia. *Studies in Melanesian*. Londres: England: University of California Press.
- Tilley, Christopher. (2001). Ethnography and material culture. En Paul Atkinson (et al.), *Handbook of Ethnography* (pp. 258- 272). London: Sage
- Ulloa, Mauricio, McD, James, García, Enrique et al. (2006). Cotton genetic resources in the western states of Mexico: *in situ* conservation status and germplasm collection for *ex situ* preservation. *Genetic Resources Crop Evolution*, (53), 653-668.
- Valdovinos Alva, Margarita. (2005). Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras. *Dimensión Antropológica*, 12 (34) 67-86.
- Valdovinos Alva, Margarita. (2008). *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle Volume 1*. Tesis doctoral. Université Paris X- Nanterre.
- Vázquez Soto, Verónica. (2000). Morphology and syllable weight in cora: The case of the absolutive -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.