



Detalles sobre la publicación, incluyendo instrucciones para autores e información para los usuarios en: <http://espacialidades.cua.uam.mx>

María Benciolini (Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM, UNAM)

De misiones, clínicas de salud y recintos sagrados: la dialéctica del control sobre espacios en los pueblos coras (náayeri)

pp. 04-20

Fecha de publicación en línea: 17 de diciembre de 2018.

DOI: <http://www.doi.org/10.24275/uam/cua/dcsh/esp/vol08/num02/Benciolini>

© **María Benciolini** (2018). Publicado en *Espacialidades*. Todos los derechos reservados. Permisos y comentarios, por favor escribir al correo electrónico: revista.espacialidades@correo.cua.uam.mx

ESPACIALIDADES, REVISTA DE TEMAS CONTEMPORÁNEOS SOBRE LUGARES, POLÍTICA Y CULTURA. Volumen 8, Núm. 02, julio - diciembre de 2018, es una publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Cuajimalpa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales, editada en la Ciudad de México, México. Con dirección en [Av. Vasco de Quiroga 4871, Cuajimalpa, Lomas de Santa Fe, CP: 05300, Ciudad de México, México](http://www.cua.uam.mx). Página electrónica de la revista: <http://espacialidades.cua.uam.mx/> y dirección electrónica: revista.espacialidades@correo.cua.uam.mx. Editora en jefe: Dra. Fernanda Vázquez Vela. Reserva de Derechos al Uso

Exclusivo del Título número 04-2011- 061610480800-203, ISSN: 2007-560X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: María Fernanda Flores Torres (Dendrita Publicidad S. A. de C. V.), [Lago Peypus, núm. 237, int. 107, Colonia Lago Norte, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11460, Ciudad de México](http://www.lago-peypus.com); Fecha de última modificación: diciembre de 2018. Tamaño de archivo 700 kb.

Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura tiene como propósito constituirse en un foro de discusión académica que aborde la compleja, contradictoria y multicausal relación entre el espacio y la vida social. *Espacialidades* se inscribe en el debate académico internacional sobre el giro espacial en las ciencias sociales e invita al análisis de diversas prácticas sociales y formas de organización y acción política desde una perspectiva multidisciplinaria que ponga énfasis en las diferentes escalas territoriales. Los textos publicados incorporan métodos y problemas tratados desde la sociología, la ciencia política, la economía, los estudios urbanos, la geografía, los estudios culturales, la antropología, la literatura, el psicoanálisis y el feminismo, entre otros.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del comité editorial.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

Directorio

RECTOR GENERAL: Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro

SECRETARIO GENERAL: Dr. José Antonio De los Reyes Heredia

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa

RECTOR: Dr. Rodolfo René Suárez Molnar

SECRETARIO DE UNIDAD: Dr. Álvaro Julio Peláez Cedrés

División de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTOR: Dr. Roger Mario Barbosa Cruz

JEFE DE DEPARTAMENTO: Dr. Gabriel Pérez Pérez

Revista Espacialidades

DIRECTORA: Dra. Fernanda Vázquez Vela

ASISTENTE EDITORIAL: Mtro. Guillermo Paredes Orozco

ADMINISTRACIÓN DEL SITIO WEB: Carlos G. Pérez Velázquez

EDICIÓN TEXTUAL Y CORRECCIÓN DE ESTILO: Mtro. Hugo Espinoza Rubio

FOTOGRAFÍA DE LA PORTADA: © 2018 Ambrose Chua en Unsplash @serverwentdown, <https://unsplash.com/photos/zxbNbnucq1g>

COMITÉ EDITORIAL: Dra. Montserrat Crespi-Valbona (Universitat de Barcelona, España), Dra. Verónica Crossa (El Colegio de México, México), Dra. Marta Domínguez Pérez (Universidad Complutense de Madrid, España), Dr. Marco Aurelio Jaso Sánchez (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México), Dra. Graciela Martínez-Zalce (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Dr. Alejandro Mercado (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México), Dr. Jorge Montejano Escamilla (Centro de Investigación en Geografía y Geomática "Ing. Jorge L. Tamayo", México), (UAM-C), Dra. Rocío Rosales Ortega (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México), Dr. Vicente Ugalde (El Colegio de México, México).

COMITÉ CIENTÍFICO: Dr. Tito Alegría (El Colegio de la Frontera Norte), Dra. Miriam Alfie (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa), Dr. Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa), Dra. Claudia Cavallin (Universidad Simón Bolívar, Venezuela), Dr. Humberto Cavallin (Universidad de Puerto Rico), Dra. Flavia Freidenberg (Universidad de Salamanca, España), Dra. Clara Irazábal (Columbia University, Estados Unidos), Dr. Jorge Lanzaro (Universidad de la República, Uruguay), Dr. Jacques Lévy (École Polytechnique Fédérale de Lausanne, Francia), Scott Mainwaring (University of Notre Dame, Estados Unidos), Miguel Marinas Herrera (Universidad Complutense, España), Edward Soja † (University of California, Estados Unidos), Michael Storper (London School of Economics, Reino Unido).

De misiones, clínicas de salud y recintos sagrados: la competencia por el control del espacio en los pueblos coras (*náayeri*)

Religious Missions, Health Clinics and Sacred Shrines: The Competition for the Control of Space among the Cora (*Naayeri*) Peoples

MARIA BENCIOLINI*

Resumen

Los pueblos de la Sierra Madre Occidental, en donde habitan los coras, constituyen en la actualidad importantes centros políticos, económicos y sociales y, al mismo tiempo, son el escenario de rituales fundamentales para la cohesión y continuidad del grupo; no obstante, su fundación es relativamente nueva, pues remonta a la época de la conquista de la sierra. Por estas razones, en las cabeceras conviven (y a veces compiten) distintas formas de emplear y conceptualizar el espacio. Empleando datos de carácter histórico y etnográfico, este texto se propone reflexionar sobre algunas dinámicas que muestran una constante dialéctica y competición entre indígenas y mestizos por el control de los espacios comunitarios, a través de procesos económicos, políticos y rituales complejos.

Palabras clave: pueblos, espacios comunitarios, coras, políticas institucionales, ritual.

Abstract

The villages of the Western Sierra Madre where the Cora people live are important political, economic, and social centers, where rituals which are essential for maintaining social cohesion and continuity are held. They are, however, a relatively new creation, with their origin being traced to the colonial conquest of the region. This has led to different forms of using and contextualizing space existing alongside each other and sometimes competing against each other in the most important towns in the region. Using historical and ethnographic data, this article reflects on some dynamics that reveal a constant dialectic and competition between indigenous and mestizo people for the control of community spaces, involving complex economic, political and ritual processes.

Keywords: Villages, Community Spaces, Cora People, Institutional Policies, Ritual.

Fecha de recepción: 8 de febrero de 2018

Fecha de aceptación: 7 de septiembre de 2018

* Becaria del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM, UNAM), Programa de becas posdoctorales UNAM.

C.e.: <maria.benciolini@gmail.com>.

Introducción

Los *náayeri* (cora) son un pueblo indígena de habla yuto nahua, asentado en el estado de Nayarit. El territorio de las comunidades coras se extiende principalmente en las montañas de la Sierra Madre Occidental; algunas comunidades, las de la denominada “región cora baja”, se ubican en el llano, entre la costa y la sierra. En términos administrativos, las tierras náayeri se ubican en el municipio de El Nayar y en las áreas orientales de los municipios de Acajoneta, Rosamorada y Ruiz, Nayarit. A causa de la topografía de la región, con sus montañas y angostas barrancas, las comunidades han vivido en relativo aislamiento por mucho tiempo, y no fue sino hasta 1722 cuando la presencia de los colonizadores entre los náayeri se hizo sistemática. Fue a partir de este momento que, como se verá en las líneas subsiguientes, los misioneros jesuitas empezaron a forzar a los náayeri para que se asentaran en pueblos y abandonaran el patrón de asentamiento de rancherías dispersas que los caracterizaba. El proceso de asentamiento fue muy largo y, si por un lado implicó algunas transformaciones profundas en la vida de los náayeri, también fue el objeto de una apropiación creativa e intencional, por parte de estos últimos, de lo que les era impuesto, a menudo con la fuerza.

En la actualidad, todas las cabeceras de las comunidades cuentan con la presencia de población estable, pero esto no fue así siempre, es más, no fue sino hasta en las últimas décadas cuando la población residente empezó a alcanzar números estables y consistentes. Anteriormente, la mayoría de la población vivía en rancherías dispersas sobre el territorio y se reunía en las cabeceras solamente para los actos rituales o políticos importantes. Hoy en día, las cabeceras constituyen centros políticos y religiosos importantes, pues en éstas se llevan a cabo las reuniones de las autoridades tradicionales, así como algunos rituales comunitarios a los que toda la población tiene que asistir; entre ellos, los más sobresalientes son el cambio de autoridades tradicionales, las Pachitas (carnaval), la Semana Santa y los rituales dedicados a algunos santos especialmente venerados en esas comunidades (Santa Teresa, Santiago, San Juan, La Santísima Trinidad...).

El objetivo de este texto es describir algunas de las dinámicas actuales sobre el uso y control del espacio en las cabeceras de dos comunidades náayeri. En particular, me interesa reflexionar sobre la apropiación simbólica del espacio realizada por la población náayeri en el transcurso de los rituales. Estas acciones de apropiación no sólo tienen como objetivo la producción de un espacio de comunicación con las divinidades y los antepasados, sino que también muestran algunas de las contradicciones y tensiones que existen en los pueblos, entre la población indígena y mestiza, y entre las diferentes formas de vivir y concebir el espacio por parte de quienes lo construyen. En otras palabras, las acciones de apropiación ritual del espacio también responden a objetivos sociales y políticos, no solamente religiosos.

Me enfocaré en particular en dos comunidades: Mesa del Nayar y Jesús María, esto debido a que los dos pueblos constituyen los principales polos religiosos, económicos y políticos de la región.¹ Mesa del Nayar tiene un papel muy importante en la religiosidad y ritualidad náayeri, ya que se encuentra cerca del cerro de Tuacamu'uta, que en tiempos prehispánicos fue el principal centro ceremonial cora y en donde en la actualidad acuden náayeri de todas las comunidades a dejar ofrendas. Además, en la iglesia de la comunidad se conserva un cráneo humano que, según los náayeri, le perteneció al Rey Nayar, figura en la que se funden los antepasados míticos y los líderes de la resistencia en contra de los españoles (Benciolini, 2014).

Jesús María, por su lado, es la cabecera municipal del municipio de El Nayar, en donde habita la mayoría de la población cora y es sede de la prelatura del Nayar, ubicada ahí justamente para contrarrestar el poder religioso de Mesa del Nayar. Ahí también se encuentran otros importantes centros de servicios, como el hospital mixto² de la Secretaría de Salud Pública y la delegación regional de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

¹ El pueblo de Santa Teresa, enclavado en la parte más alta de la sierra, también constituye un centro económico de cierta importancia. En el territorio de esta comunidad se encuentra, además, una laguna que es considerada un lugar particularmente sagrado para los náayeri.

² El hospital mixto de Jesús María depende de la Secretaría de Salud. En éste se atienden pacientes que llegan de toda la región. Está dividido en dos secciones: en una se suministra atención médica alópata; mientras que, en la segunda, parteras, hueseros, curanderos, etc., atienden a quienes desean acudir a la medicina tradicional.

Para entender las dinámicas que atraviesan los pueblos en la actualidad, y que reflejan las formas indígenas de concebir y habitar el espacio, es útil retomar las reflexiones de Bonfiglioli (2013) alrededor de los “centros-cruceros” y los “centros-pueblo”: según el autor, los primeros son espacios que se activan en su función de centro, a partir de las relaciones sociales (entre humanos, pero también entre humanos y dioses) y de las prácticas rituales: se trata de lugares que solamente adquieren cierto papel en el lapso de tiempo en que duran las relaciones que los atraviesan.

Por otra parte, en los centros-pueblo, ciertos vínculos se asientan y adquieren un carácter permanente, especialmente los que tienen que ver con agentes del estado. Las relaciones de poder que ahí se establecen se asocian permanentemente con un lugar y unas personas determinadas. Retomaré este tema más a profundidad a lo largo del texto, por el momento, quiero sugerir que el antiguo centro ceremonial de Tuacamu’uta (que se ubicaba cerca de donde hoy surge el poblado de Mesa del Nayar), así como los patios en donde se realizaban los rituales agrícolas (conocidos hoy en día como mitotes), fungían en la época precolonial como “centros cruceros”, es decir, lugares que, por un tiempo determinado y circunscrito, adquirirían un papel de “centro” respecto de las relaciones que ahí se activaban, pero también al ordenamiento del territorio de este pueblo.

A partir de la propuesta de Bonfiglioli, también planteo la hipótesis de que los pueblos náayeri actuales sobreponen las dos funciones y las activan en distintas situaciones; por lo tanto, más que de una transición, se puede hablar de una situación de composición, en la que distintas maneras de concebir el espacio y las relaciones conviven y se mantienen en una relación dialéctica en la que, al activarse o fortalecerse uno de los posibles puntos de vista, el otro es temporalmente eclipsado.

Este trabajo se compone de dos partes: en la primera presento brevemente algunas dinámicas espaciales relacionadas con ciertos momentos históricos vividos por los náayeri. Estos datos serán útiles para entender algunos de los procesos de apropiación simbólica y ritual de los náayeri, que constituyen el objeto de discusión de la segunda parte de este escrito.

De las misiones jesuitas a las políticas de Estado: la constitución de los pueblos de la sierra

El objetivo de este apartado es ofrecer un contexto que permita una mejor comprensión de las dinámicas espaciales, rituales y sociales que se discuten en la segunda parte del texto. No se pretende aquí llevar a cabo un recuento histórico detallado del desarrollo de los pueblos náayeri, sino ofrecer algunos elementos de reflexión a partir de ciertos datos históricos, con la intención de que sean más inteligibles la argumentación y los datos etnográficos discutidos más adelante.

Como se verá, la fundación de las cabeceras y sus procesos de poblamiento están ligados a la presencia en la sierra de españoles (en la época virreinal) y mestizos: misioneros, comerciantes, agentes de gobierno, etc. No obstante, cabe subrayar que, al igual que en todos los demás aspectos de su vida política y religiosa, los náayeri se han apropiado en un modo original y propio de las novedades que les han llegado en formas más o menos autoritarias. De esta forma, los pueblos que habitan son algo único: espacios en donde los indígenas han aportado su propio punto de vista sobre el mundo y las relaciones tanto entre sí como hacia el exterior, incluyendo no sólo a otros pueblos indígenas y a los mestizos, sino también a sus divinidades y antepasados.

En definitiva, puede decirse que los pueblos náayeri son el resultado de una co-creación del espacio hecha a partir de los encuentros (y desencuentros) entre los distintos grupos sociales que ahí llegan a convivir. En efecto, por un lado, los náayeri transformaron y resignificaron los pueblos a partir de su concepción del universo y del territorio, pero, por otro lado, esta misma visión sufrió profundas transformaciones a partir de la presencia de los conquistadores y, en especial, sobre todo al principio, de los misioneros.

Los primeros misioneros que se aventuraron en la sierra del Nayar documentaron un patrón de asentamiento disperso en rancherías (Tello, 1990; Arias y Saavedra, 1990). En los documentos se mencionan algunos lugares que fungían como sitios sagrados, en donde las personas se reunían para llevar a cabo ciertos rituales. El más importantes de estos sitios era, sin duda, el importante centro ceremonial y político ubicado en el cerro de Tuacamu’uta (cerca de la actual Mesa del Nayar) (Arias y Saavedra, 1990, *apud* Calvo, 1990).

Desde su reducción en 1722, los náayeri tienen que compartir su territorio con la población mestiza, que poco a poco se ha ido apoderando social y económicamente de ciertos espacios. Este hecho es visible en las cabeceras comunitarias, las cuales constituyen un lugar privilegiado para observar algunas de las tensiones que existen entre los dos grupos. Es más, desde su fundación, por parte de los misioneros jesuitas, los pueblos se han vuelto los nudos principales de los encuentros y desencuentros entre grupos distintos.

La llegada de los españoles, así como la consecuente penetración de población mestiza en la sierra, tuvo efectos profundos sobre la población cora en todos sus aspectos: en las primeras fases del contacto, los misioneros desempeñaron un papel clave en los cambios económicos, culturales y religiosos que atravesaron el pueblo náayeri.

Uno de los primeros cambios que los misioneros intentaron imponer fue la congregación en pueblos, los cuales permitían un mayor control de la población y de sus prácticas. El proceso de asentamiento ha sido extremadamente largo e, incluso en la actualidad, en que una parte considerable de la población cora habita en las cabeceras, existen disputas para el control simbólico y concreto de los espacios comunitarios, e indígenas y mestizos frecuentemente conciben y usan estos espacios de formas distintas. En este sentido, entiendo aquí los espacios comunitarios en los términos propuestos por Harvey (1997), quien subraya el hecho de que el espacio sólo se concibe a partir de la “práctica humana” y nunca se pensaría como algo dado. En otras palabras, los espacios existen porque las personas los configuran a través de sus prácticas económicas, políticas, sociales y religiosas.

Las cabeceras de los pueblos náayeri constituyen un ejemplo interesante de cómo los espacios han sido creados y vividos a través de la práctica humana: quienes ahí habitan han sabido apropiarse de una distribución espacial que, en un principio, les ha sido impuesta desde el exterior y la han resignificado. Como se verá líneas adelante, de esta forma los pueblos y sus edificios ceremoniales se insertan en una concepción y organización del espacio más amplia, que incluye el territorio comunitario, el del pueblo indígena y, en última instancia, la organización de todo el universo. En ciertos rituales, cada cabecera se convierte en una reproducción en escala del universo cora en su totalidad, así como en su centro. De este modo, si los misioneros quisieron forzar a los indígenas a establecerse en pueblos y ahí convertirlos al catolicismo, por su lado, los náayeri supieron apropiarse de estos espacios a partir de su propio punto de vista sobre el mundo.

Considero que ha habido dos momentos históricos relevantes para que la población náayeri empezara a habitar y significar los pueblos: el primero es el proceso de evangelización por parte de los jesuitas, que empezó en 1722 y terminó hasta la expulsión de estos misioneros en 1767. El segundo tuvo lugar en el siglo xx, cuando las políticas de Estado llevaron al asentamiento y centralización de algunos servicios (educación, salud y demás) en las cabeceras.

En comparación con otros pueblos, la reducción de los náayeri fue relativamente tardía, pues no fue sino hasta 1722, cuando la sierra fue conquistada militarmente. Antes de este hecho, los náayeri vivían en rancherías dispersas en la serranía, y se reunían periódicamente en el importante centro ceremonial de Mesa del Tonati, en proximidad del ya mencionado cerro de Tuacamu'uta, donde celebraban sacrificios y otro tipo de rituales (Meyer, 1997: 69; Arias y Saavedra, 1990). En este periodo, los pueblos de la sierra tuvieron contacto con comerciantes, arrieros y con los misioneros franciscanos, quienes intentaron, sin mucho éxito, evangelizar a los coras (Magriñá, 2002).

La llamada reducción de los coras tuvo lugar en 1722, cuando la sierra fue conquistada militarmente por tropas españolas y, a partir de ese momento se instalaron misiones jesuitas; al fundar éstas, los jesuitas sentaron las bases de los pueblos que aún existen hoy en día. En aquella época se establecieron algunos de los espacios donde en la actualidad se siguen realizando los rituales relacionados con Cristo, los santos y los de las autoridades cívico-religiosas.³ Los edificios rituales que se originaron a partir de la presencia de los jesuitas entre los coras fueron la iglesia

³ Aunque con algunas variaciones de una comunidad a otra, el ciclo ritual náayeri es muy complejo e intenso, y comprende diferentes tipos de rituales, algunos ligados a Cristo y a los santos, así como otros asociados con el ciclo vital del maíz, de las personas y de las autoridades tradicionales. Los rituales perpetrados en los pueblos, si bien siguen el calendario ritual tridentino, constituyen en realidad una apropiación indígena de las enseñanzas misioneras.

y las casas reales (Gutiérrez, 2007). De estas últimas derivaron importantes edificios ceremoniales, que se siguen utilizando en la actualidad. Además del establecimiento de esos edificios, los misioneros también contribuyeron al trazo urbano que hoy mantienen los pueblos serranos, en donde la iglesia y su patio se encuentran casi siempre en el centro. Al significado católico de la posición central de la iglesia se ha superpuesto otro, ya que (conforme a la organización espacial propia de los náayeri) el centro cumple un papel particular en el ordenamiento del espacio, del territorio y del universo entero.

Los jesuitas establecieron en la sierra varias misiones: la Santísima Trinidad, Santa Teresa, Santa Gertrudis, Dolores, Jesús María y José, Nuestra Señora del Rosario, San Juan Peyotán, San Pedro Ixcatán y San Ignacio Guainamota (Gutiérrez, 2007: 33); además, también se establecieron algunos presidios militares en Mesa del Nayar, San Pedro Ixcatán y Guainamota. Hoy en día, en donde se fundaron las misiones, surgen los principales pueblos de la sierra, que en su mayoría cuentan con población indígena y mestiza en proporciones distintas.

Hasta su expulsión del continente americano en 1767, los jesuitas intentaron asentar a los coras en pueblos y evangelizarlos a través del catecismo. El intento de forzar a las personas para que se establecieran en un lugar determinado, respondía a la necesidad de mantener un control más estricto sobre la población y, en la medida de lo posible, de evitar rebeliones y retornos a los ritos “diabólicos”.

A partir de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos se hicieron cargo de la evangelización de los náayeri; empero, la presencia de este orden en la sierra no fue continua ya que en la guerra de independencia (1810-1821), así como en la rebelión de Manuel Lozada⁴ (1857-1873), no hubo ningún tipo de presencia misionera en la sierra (Coyle, 1997: 197). Según este autor, fue en la época de los jesuitas cuando se empezó a originar el costumbre⁵ cora como se celebra actualmente, aunque fue a lo largo del siglo XIX, especialmente en el periodo del reino de Manuel Lozada, que los rituales llevados por los misioneros se fundieron y organizaron con los mitotes en un único sistema. El origen de esta ritualidad se debe a la libertad política y religiosa de la que gozaron las comunidades indígenas en este periodo (Coyle, 1997: 197, 208).

Los sucesos históricos de la sierra, así como la presencia irregular de los misioneros, quienes nunca lograron un control efectivo de la población, permitieron que la mayoría de los náayeri siguieran manteniendo el hábito de reunirse en los pueblos solamente en ocasión de los rituales comunitarios celebrados en la temporada de secas, mientras que en las lluvias las familias se trasladaban a sus ranchos de aguas, donde tenían sus tierras de cultivo.

El segundo gran momento que contribuyó al asentamiento de la población cora en los pueblos fue la implementación de las políticas de Estado en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI. Los programas de apoyo gubernamentales obtuvieron lo que no pudieron los misioneros: que una buena parte de la población se estableciera en las cabeceras para estar más cerca de los servicios que ahí se ofrecen. En ocasiones, los núcleos familiares se dividen: algunos se quedan a cargo de las tierras de cultivo y otros se trasladan a los pueblos por la cercanía de los servicios.

A principios de los setenta, el gobierno federal implementó el Plan Huicot (Huicholes, Coras, Tepehuanos, de los nombres de los pueblos que habitan la Sierra Madre Occidental), en las zonas serranas de Nayarit, Jalisco y Durango. Dicho plan tenía como objetivo la detonación del desarrollo económico de la región y pueblos que la habitaban, así como la mejora de sus comunicaciones. A través de la coordinación entre varias secretarías de estado, se implementó la construcción de carreteras y pistas de aterrizaje, la difusión de servicios de radiocomunicación, la instalación de sistemas de agua, la construcción de clínicas de salud y la implantación de tiendas Conasupo (Compañía Nacional de Subsistencias Populares).

Además de esto, se empezó un proceso de titulación colectiva de las tierras y se otorgaron créditos para la implantación de pequeños negocios ganaderos. A principios del 2000, empezaron los trabajos de pavimentación de la región, concluidos en 2014. El Plan Huicot y las sucesivas mejoras a la infraestructura han permitido la penetración capilar de comerciantes mestizos desde las ciudades y de personal de gobierno. La mejora de la red de carreteras también ha significado una mejor

⁴ Manuel Lozada organizó una lucha armada en la sierra, manteniendo una parcial independencia de los poderes estatales. En el transcurso de estos años, los indígenas gozaron de cierta libertad política y religiosa. Según Meyer (1997: 111): “por un lado, Lozada anuncia las luchas agraristas del siglo XX; por el otro, resucita las guerras del siglo XVI”.

⁵ Con el término de “costumbre” (Yeyra, en cora) se alude al conjunto de prescripciones rituales y cotidianas que los náayeri reconocen y respetan, así como a su religiosidad.

infraestructura para quienes se dedicaban y se dedican a actividades ilegales, principalmente la tala ilegal y la producción y trasiego de narcóticos.

Aparte de las instituciones públicas, en las comunidades se encuentran algunas misiones católicas. La más conocida es, sin duda, la misión cultural franciscana de Mesa del Nayar, en cuyas instalaciones se imparte educación primaria y secundaria, además del catecismo de la religión católica. La misión cuenta, también, con un gran albergue, en donde se hospedan los niños originarios de comunidades lejanas y de los otros grupos indígenas que habitan en la sierra.

Gracias a la mejora de las redes de transporte y a la mayor circulación de dinero, han proliferado en los principales poblados pequeñas tiendas de alimentos, papelerías y almacenes de telas. En la gran mayoría de los casos, estos negocios son administrados por familias mestizas.

Estos hechos han propiciado que todas las comunidades, incluidas las más conservadoras, hayan tenido que abrirse cada vez más a la presencia y asentamiento de mestizos en sus territorios. La presencia mestiza en las comunidades ha causado tensiones entre sus habitantes, ya que generalmente los mestizos tienen mayor poder adquisitivo que los coras, así como más recursos para establecer relaciones clientelares con administradores y agentes de gobierno. De igual modo, el crecimiento de la población ha causado mayor presión sobre las tierras y el inicio de procesos de compra-venta, frecuentemente contestados por los náayeri más tradicionalistas. La propiedad de la tierra en las comunidades náayeri es de tipo comunal, y los actos de compra-venta en el territorio comunitario, especialmente cuando involucran a los mestizos, son mal vistos por parte de algunos, pues, al adquirir derechos comunales, los mestizos formalizan su presencia sobre el territorio, ya que adquieren el derecho de formar parte de la asamblea de comuneros.

A continuación describo algunos aspectos de la distribución y el uso del espacio de las dos comunidades que nos interesa analizar, para evidenciar cómo la ubicación de los edificios y los patrones de tránsito muestran las diferencias de poder y de control simbólico de ciertos elementos entre estos grupos.

Mesa del Nayar es quizás la comunidad más conservadora en relación con la presencia mestiza en su territorio, aproximadamente el 88.07 por ciento de la población mayor a tres años habla la lengua náayeri, de un total de 1,729 habitantes (INEGI, 2010). Guzmán (2002: 31) menciona que, en la época de su investigación de campo (principios de los años noventa), los meseños eran muy estrictos en su prohibición de asentamiento para los “vecinos”. En la actualidad, la situación ha cambiado: el personal de la clínica, de las escuelas y de la misión franciscana se han asentado en la comunidad; además, han llegado algunos “avecindados” que se dedican a la ganadería o al pequeño comercio. No obstante, conviene observar que el centro de la comunidad, donde se ubica la iglesia y otros edificios ceremoniales, sigue siendo poblado en su mayoría por indígenas; sólo destacan el albergue de la misión y la clínica como espacios en los que se observa una presencia mestiza. Por otro lado, los albergues escolares, la universidad tecnológica de la sierra, las principales tiendas y un pequeño hotel de reciente construcción se encuentran en los límites de la comunidad y a lo largo de la carretera que la atraviesa.

En Mesa del Nayar, el personal de las distintas instituciones presentes tiende a mantenerse apartado de la vida cotidiana de sus habitantes. Las enfermeras de la clínica, los maestros, las personas que ayudan en la misión emplean la mayoría de su tiempo dentro de los edificios donde viven y desarrollan sus funciones, y es poco común que salgan, si no es para hacer alguna compra, o tomar el transporte para trasladarse hacia la ciudad u otras comunidades. Por el contrario, los náayeri transcurren bastante tiempo en los patios de sus casas, cuidando de sus huertas y animales, ejecutando pequeños trabajos manuales, platicando y, en el caso de los niños, jugando y correteando.

En este sentido, se diría que, a pesar del aumento de la presencia de mestizos en la comunidad, en Mesa del Nayar los náayeri siguen manteniendo el control de la mayoría de los espacios públicos. Considero que esto se relaciona con la importancia de esta comunidad como centro político y religioso desde antes de la conquista y en la época virreinal, pues el cerro de Tuacamu-uta era probablemente el único lugar donde se encontraban edificios políticos y religiosos establecidos. Además, en la actualidad, los meseños reivindican orgullosamente la memoria de sus antepasados y su resistencia en contra de los españoles; también miran con cierta reprobación a los habitantes de Jesús María, quienes se muestran más abiertos a la presencia mestiza y los cambios que ésta conlleva (Benciolini, 2014).

La cabecera de Jesús María es el pueblo más grande de la sierra. De sus habitantes, en 2010 el 66.45 por ciento de los mayores de tres años hablaba una lengua indígena,⁶ sobre un total de 2,638 habitantes (INEGI, 2010). Jesús María es el pueblo donde se ha registrado la presencia mestiza más temprana, ya que el mismo Preuss (1998), uno de los primeros antropólogos en visitar a los coras a principios del siglo xx, menciona la presencia de “vecinos”. Hoy en día, este pueblo constituye el principal centro político de la sierra, pues es la sede del municipio de El Nayar, de la delegación regional de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y del hospital mixto, que constituye el principal centro de atención médica de toda la sierra del Nayar. También se encuentra ahí la prelatura de Jesús María del Nayar.

En Jesús María, los edificios públicos y religiosos oficiales se hallan en una ubicación más céntrica, en comparación con Mesa del Nayar. El palacio municipal se encuentra en la plaza central, casi en frente de la iglesia, a cuyo costado están las instalaciones de la prelatura. Son la excepción la delegación de la CDI, también sede de la radio comunitaria “La voz de los cuatro pueblos”, y el hospital mixto. La primera se encuentra en el barrio de San Antonio, a orillas del río Jesús María, mientras que el hospital está enclavado en el barrio de Guadalupe, también en las afueras y al extremo opuesto respecto de la delegación de la CDI.

Una de las características principales de Jesús María es su división en barrios, ya estudiada por varios autores.⁷ Según Valdovinos (2002), los barrios principales son cuatro: San Antonio, San Miguel, el Rosario y Guadalupe (o Mololoa), a los que hay que añadirle algunas colonias de reciente fundación. Cuando Valdovinos hizo su investigación, la mayoría de la población que se reconocía como náayeri se concentraba en los barrios de San Antonio, San Miguel y el Rosario; mientras que el barrio de Guadalupe estaba habitado por una mayoría de mestizos y en la actualidad la tendencia sigue siendo la misma.

La división entre la zona indígena y la mestiza del pueblo es notoriamente visible al observador: el detalle quizás más llamativo es el hecho de que, en la parte mestiza del pueblo, las calles están pavimentadas; en cambio, en los barrios habitados mayoritariamente por los náayeri siguen siendo de terracería; además, en las zonas mayoritariamente mestizas las construcciones son todas de block y concreto, mientras que en los barrios náayeri aún perviven algunas casas de adobe y una que otra de piedra.

El rechazo de los náayeri de pavimentar las calles de sus barrios es interpretado por muchos de los mestizos y funcionarios de gobierno como la evidencia del escaso interés de los náayeri por el “progreso”, ya que las calles pavimentadas son consideradas más salubres y cómodas; sin embargo, los náayeri tienen razones precisas para no querer que todo el pueblo quede pavimentado: para sus rituales, es más conveniente que las calles sean de tierra, y esto por diferentes motivos: primero, para recorrer a caballo, o en huaraches, durante horas, las calles pavimentadas resultan más incómodas para los grupos rituales que participan en las fiestas y, segundo, el polvo que se levanta en el transcurso de ciertas danzas y marchas tiene en sí una función ritual.

Otro dato interesante respecto de la separación en barrios de la comunidad es el hecho de que los habitantes de los barrios de mayoría náayeri, si desean acudir al hospital deben atravesar de un lado a otro todo el barrio mayoritariamente mestizo para ser atendidos en el hospital. Por otro lado, el hospital ofrece alojamiento para su personal (médicos y curanderos tradicionales originarios de otras comunidades), quienes, a final de cuentas, viven aislados del resto de la población indígena de esta comunidad.

Como ya se comentó, la presencia mestiza en el pueblo de Jesús María es más antigua y mucho más contundente, no sólo en términos numéricos: al observar el pueblo y la disposición de sus edificios, se observa una presencia más fuerte de las instituciones oficiales (estatales y religiosas); esto se refleja de igual manera en la forma como los mestizos *habitan* el pueblo, pues si bien, evidentemente, tienden a moverse sobre todo en “sus” barrios, también transitan con mucha frecuencia por el centro del pueblo, en donde se concentran la iglesia, el municipio y algunas tiendas.

⁶ Conviene hacer hincapié en el hecho de que, si bien la mayoría de los hablantes de una lengua indígena se identifican como náayeri, en los últimos años ha habido también un notable crecimiento de hablantes de wixarika, quienes se han establecido temporal o permanentemente en el pueblo.

⁷ Para una reseña de los estudios realizados en Jesús María, véase Valdovinos (2002).

Por lo general, indígenas, mestizos y burócratas conviven pacíficamente en los pueblos, aunque, como ya se dijo, el uso y la distribución de los espacios evidencia ciertas diferencias.

De los mestizos que habitan los pueblos, quienes no trabajan para las dependencias de gobierno, en su mayoría se dedican al comercio y al transporte de bienes y pasajeros. La mayoría de los náayeri se dedica a cultivar la milpa y huertas familiares y, en menor medida, a la ganadería. Algunas mujeres se dedican también a la confección de ropa y de morrales bordados, mientras que algunos de los hombres elaboran huaraches y aperos para los caballos.

En el transcurso de la vida cotidiana, los espacios se utilizan en términos funcionales; ahora bien, como hemos visto, existen ciertas divisiones: los mestizos no transitan por los barrios eminentemente indígenas si no es necesario y viceversa, pero hay momentos en que los náayeri hacen evidente cierta reivindicación no sólo por el control simbólico del espacio, sino también por su derecho de seguir siendo ellos mismos, y de seguir pensando y viviendo el espacio, el mundo entero, de una forma que les es propia. Se trata de los rituales comunitarios, en que los pueblos se vuelven el contexto de los encuentros entre humanos y divinidades, de la repetición y actualización de episodios míticos, de los rituales de paso de las temporadas, entre otros aspectos.

De lo cotidiano a lo sagrado: la creación de espacios rituales

Como se advirtió antes, todos los pueblos mencionados cuentan con algunos edificios ceremoniales: las iglesias y las casas fuertes.⁸ Estas últimas se remontan a la época jesuita, aunque en sus inicios no fueron probablemente concebidas como espacios rituales. En cada pueblo se encuentra una Casa Real, el lugar donde el gobernador tradicional de cada comunidad se reúne con el consejo de ancianos, con otros miembros reconocidos de la comunidad y con quienes forman parte del sistema de cargos cívico-religiosos. En dichos espacios se discuten asuntos ligados a la vida de la comunidad, se realizan ayunos y velaciones, se elaboran ofrendas dependiendo del calendario ritual y de las necesidades de las comunidades.

Hoy en día, además de las casas reales, en los pueblos existen otras casas fuertes, como las de los mayordomos, de los santos y de otros grupos rituales. En estas últimas, además de desarrollar actividades rituales (danzas, ayunos y velaciones), también se resguarda la parafernalia ritual.

En ocasión de los rituales, los pueblos, con las iglesias, las casas fuertes y los patios se vuelven el escenario de una gran cantidad de acciones rituales; sin embargo, no siempre es fácil percatarse de esto en el contexto de la vida cotidiana.

Cuando no hay fiestas, en los patios de las iglesias, en las plazas y en todo el pueblo se encuentran animales pastando: vacas, marranos y gallinas. Las personas hacen sus diligencias y transitan por el pueblo sin prestarle mayor atención a los edificios ceremoniales ni a los patios. El único elemento que, de cierta forma, recuerda la actividad ritual pasada son los restos de ofrendas y adornos que yacen abandonados en algunos puntos específicos.

En medio de las actividades cotidianas, las iglesias y demás edificios ceremoniales de las comunidades parecen casi olvidadas. Hay quienes, por razones personales, llegan a dejar ofrendas en la iglesia, pero se trata de algo que pasa casi inadvertido para el resto de la gente y no afecta las dinámicas comunitarias cotidianas.

Si bien en los últimos años los pueblos se han transformado en centros económicos y sociales por las razones ya señaladas, no hay que olvidar que siguen conservando su papel de centros religiosos. Es en las cabeceras, en efecto, donde se realizan los rituales asociados con el ciclo de vida de Cristo y de los santos, en los cuales participan los miembros de la jerarquía cívico-religiosa comunitaria y muchísimos habitantes de la comunidad. En estas ocasiones, quienes residen de manera permanente en los pueblos o tienen ahí una habitación reciben a los familiares que habitan en los ranchos y anexos comunitarios.

En los rituales, todo el pueblo se convierte en el escenario de la acción ritual: las iglesias, las casas fuertes y ciertos patios de danzas son el foco de atención; empero, todo el espacio de la comunidad se involucra y tiene que transformarse para que ahí se ejecuten los rituales. Al iniciar sus preparativos, es fácil percatarse de un cambio de atmósfera en los pueblos: las

⁸ También existen los patios comunitarios del mitote, que generalmente se encuentran en las afueras de los pueblos y en las cabeceras.

personas se emocionan por la llegada de la fiesta; quienes tienen cargos deben intensificar sus actividades y encontrar el tiempo para cumplir con sus obligaciones (preparar comida, confeccionar arreglos y decoraciones, revisar la ropa de ciertos actantes rituales, visitar las autoridades tradicionales, entre otras).

Como bien lo menciona Leach (1993: 46), los límites son siempre fuente de ansiedad para los humanos, y esto es particularmente cierto en lo que concierne a la separación entre lo cotidiano y lo ritual. Efectivamente, en el transcurso de los rituales, se observa cómo la actitud de las personas cambia en relación con el espacio: los patios de las iglesias se rodean, pues no se atraviesan; las procesiones deben seguir rigurosamente cierto recorrido, hay momentos en que no se deben atravesar determinados umbrales: se está adentro o afuera.

Todos los rituales requieren de una preparación previa, que involucra tanto a las personas como a los espacios. Algunos de los partícipes en las fiestas tienen que llevar a cabo ayunos y velaciones; otros, han de entregar ofrendas a los santos; algunos más, se dedican a la preparación de los adornos. Todas estas actividades persiguen el objetivo de que todo salga bien en el decurso del ritual y que produzca los efectos deseados. Lo mismo ocurre con los espacios donde los rituales se ejecutan: tienen que transformarse.

La organización de los espacios rituales responde a la lógica que rige toda la articulación del territorio y del universo náayeri, el cual se refleja en escalas distintas en la distribución de los edificios ceremoniales de la cabecera, en la ubicación de los lugares sagrados en el territorio comunitario y, finalmente, en la organización espacial y geométrica del universo en su conjunto. Dicha articulación se despliega a partir de las relaciones entre el centro, los rumbos cardinales, el arriba y el abajo.

Los rumbos se relacionan estrechamente con el transcurso de las temporadas del año. En términos más concretos, para ubicarse en el espacio y en relación con los rumbos, las personas necesitan referirse a los aspectos del paisaje que observan alrededor de ellas: además de la posición del sol, la ubicación de cerros, barrancas y lagunas, es lo que permite orientarse en el espacio. Debido a que los rumbos se proyectan en puntos sobresalientes de un territorio determinado, la orientación del mundo varía parcialmente, dependiendo de la ubicación de quien lo observa y del tipo de ritual puesto en práctica. De acuerdo con Guzmán (2002: 85), para los coras meseños la tierra es atravesada por tres ejes: uno vertical, que une el nadir y el zenit, y dos horizontales, que indican los cuatro rumbos cardinales. El centro es indicado por el ya mencionado cerro de Tuacamú'uta, relacionado con el sol en su paso cenital, y allí se encuentra uno de los patios del mitote de la comunidad (Guzmán, 2002: 55). El eje oriente-poniente está indicado, respectivamente, por Real de Catorce (San Luis Potosí) y por la roca blanca que se encuentra enfrente de San Blas, Nayarit. El primero está relacionado con el sol naciente, las lluvias fertilizadoras y lo luminoso, mientras que la segunda hace referencia al sol que se pone, las aguas del mar y la oscuridad. El eje norte-sur es indicado por la laguna de Santa Teresa (norte) y por otra laguna ubicada cerca de Tepic (sur), ambos relacionados con el mundo acuático (Guzmán, 2002: 86). Hay que observar que, en ocasiones, esta distribución del universo y del espacio ha sido descrita de una forma algo estática, (Guzmán, 2002; Preuss, 1912), sin embargo, los rumbos no deben considerarse como puntos fijos e inmutables, sino que cobran sentido en relación con otros elementos: el primero y principal es el movimiento solar, pero también las actividades rituales y las formas como las personas se ubican en el espacio contribuyen al dinamismo de estos puntos. El modelo puede desplazarse y reproducirse en diferentes escalas; por lo tanto, la función de centro puede ser desempeñada por elementos diferentes, dependiendo del tipo de ritual que se celebre: en ocasiones, el centro se ubica en la iglesia; en otras, como en los mitotes⁹ familiares y comunitarios, el fuego central del llamado "patio del mitote" constituye el centro del universo (Benciolini, 2014).

De igual forma, si bien existen algunos lugares sagrados cuya importancia es reconocida por todos los náayeri, también se observa que en cada pueblo, incluso en cada rancho, las personas identifican determinados elementos del paisaje como lugares sagrados, o por su relación con los rumbos cardinales, y que este reconocimiento varíe dependiendo de dónde se ubica la persona, de cómo se orienta en el espacio y cómo se identifica. Estos hechos no se contradicen: la lógica que

⁹ Este término remite a los rituales para celebrar el ciclo de vida del maíz y de las personas, para lo cual, en la mayoría de los casos, se ejecutan complejas danzas alrededor de un fuego. Este tipo de rituales se celebran a nivel comunitario (y en este caso las autoridades tradicionales son las encargadas de su organización), o bien por los diferentes grupos de descendencia.

sostiene esta organización espacial sigue siendo la misma, y la repetición y los cambios de escala son aspectos integrantes de la ritualidad náayeri.

Un ejemplo de cómo la organización del espacio y de los territorios se concebiría dinámicamente es el hecho de que, en los rituales celebrados en el poblado de Mesa del Nayar, lo que funge como centro es la iglesia, y si se toma entonces este edificio como tal, la posición del cerro de Tuacamu'uta se desplaza hacia el oeste.

La organización jerárquica de los rumbos es la que organiza también los edificios ceremoniales de las cabeceras: en Mesa del Nayar todas las casas fuertes están orientadas con la puerta hacia el oriente, mientras que la iglesia de la comunidad se orienta según el eje norte-sur, con la puerta abierta hacia el norte y el altar ubicado en el sur. Además, cuatro cruces, ubicadas permanentemente hacia los cuatro rumbos cardinales, marcan los límites de la comunidad. Esta orientación de los espacios comunitarios sirve de guía para muchas acciones rituales y se marca igualmente con las coreografías ejecutadas en los rituales, pues en éstas siempre se toman en cuenta, por un lado, la orientación y ubicación de los edificios y, por el otro, los rumbos cardinales indicados por elementos del paisaje.

Lo mismo ocurre en el pueblo de Jesús María, en donde la distribución del espacio, a partir de los rumbos cardinales, se observa más marcadamente: tomando la iglesia como centro, los cuatro barrios coras (el Rosario, San Miguel, Guadalupe y San Antonio) están asociados cada uno con un rumbo cardinal (Valdovinos, 2002: 20).

A continuación, describiré brevemente la forma como el pueblo de Mesa del Nayar es transformado en ocasión de las fiestas. Antes de esto, debo mencionar cuáles son los espacios rituales del pueblo. Además de la pequeña iglesia con su patio, Mesa del Nayar cuenta con tres casas fuertes: la del gobernador (Casa Real), la del juzgado y la de los moros.¹⁰ A un costado del juzgado se encuentra un gran corral cuadrado, marcado con una barda de piedras: se trata del recinto de los moros, en donde este grupo ritual ejecuta la mayoría de sus coreografías. Además de los edificios, debo mencionar la cruz atrial de la iglesia, las cruces que se encuentran en frente de cada una de las casas fuertes, así como cuatro cruces ubicadas en las afueras del pueblo, en dirección de los cuatro rumbos cardinales, las cuales indican sus linderos. La iglesia y las cruces son los elementos que reciben mayor atención en la preparación de los rituales; sin embargo, su transformación es la parte más visible de un cambio que, en realidad, involucra a todos los espacios del pueblo.

Para describir cómo se constituyen los espacios rituales, empezaré por la iglesia, que en ocasión de aquéllos, ligados a Cristo y a los santos, ocupa la posición de centro. Sucesivamente me alejaré hacia las orillas del pueblo y las cruces que ahí se ubican. Si se toma en cuenta la posición de estas cruces y de la que está en el atrio de la iglesia, aparece la imagen de los cuatro rumbos y el centro: para realizar los rituales, es importante marcar los puntos sobresalientes del quincunce, ya que, como se mencionó antes, uno de los aspectos fundamentales de la ritualidad náayeri es la repetición en escala de la estructura del universo con lo que éste contiene.

Quiero proponer que el acondicionamiento de los espacios no responde sólo a las exigencias, normales y compartidas por todas las culturas, de hacer que un determinado lugar sea adecuado para desenvolver las funciones que le son propias, sino que la dedicación, el esfuerzo y la precisión con que se lleva a cabo la tarea de preparar el pueblo para las fiestas implica una transformación más profunda del lugar. Como lo he demostrado en otras ocasiones (Benciolini, 2014), los adornos florales de las cruces se integran con otras acciones rituales para cumplir con el objetivo de avisar a las divinidades de la intención de los humanos de llevar a cabo la fiesta, de invitar a las que se desea que participen y de pedirle a las demás que no enfermen a los humanos, a sus animales o a sus milpas.

Cuando se ejecutan los rituales, el espacio se recrea y transforma a partir de las relaciones que los humanos establecen con los dioses, a través de ciertas acciones rituales, entre otras, el acondicionamiento del espacio.

Particularmente en Mesa del Nayar, pero también en las demás comunidades coras, la colocación de flores en ciertos puntos espacialmente significativos (como las cruces) tiene una función transformadora; no obstante, las flores son la faceta

¹⁰ Los moros son un grupo de jinetes que participa en algunos de los rituales de la comunidad, ejecutan ciertas coreografías y escoltan a las autoridades en las procesiones y en sus velaciones. El grupo se compone de un capitán y determinado número de jinetes (varía de ocho a doce), que son acompañados por dos músicos: uno que toca la chirimía y el otro un pequeño tambor. Este grupo ritual se relaciona con la virgen de Guadalupe, quien está representada en los paliacates que cuelgan de su espalda y cuya efigie se conserva dentro de la casa fuerte de este grupo.

visible de un cambio que también ocurre gracias a acciones más íntimas y menos visibles públicamente: como los ayunos y la preparación doméstica de ofrendas (Benciolini, 2014).

Enseguida se describe cómo los espacios de la iglesia de Mesa del Nayar se transforman para la celebración de los rituales. Cabe destacar que las acciones que indico a continuación no se consideran ajenas o separadas del ritual en su conjunto. Esto es debido a que, como ya se dijo antes, acondicionar el espacio es una acción necesaria y fundamental para empezar a relacionarse adecuadamente con las divinidades.

La iglesia consta de una sola nave y tiene capillas laterales; en una cripta del lado oriental está resguardado uno de los objetos más importantes para los meseños: el ya mencionado cráneo humano que los coras consideran era del Rey Nayar. En el ábside está colgada una pintura al óleo que representa a la Santísima Trinidad. Según Gutiérrez (2007: 41,) se trata de la misma pintura que estaba en el centro de un retablo hoy perdido y que se remonta a la época de construcción de la iglesia. Debajo de esa pintura se ubica el altar mayor, cuya conformación y adorno varían según los rituales.

En la vigilia de los rituales, el pueblo empieza paulatinamente a transformarse. En la iglesia se observa una gran actividad centrada en la preparación de los adornos, que dura casi todo el día, pues requiere de un trabajo largo y minucioso. Los mayordomos y sus esposas se dividen las tareas y tratan de organizarse para realizar los arreglos, preparar la parafernalia, la comida y lo necesario para el ritual en el menor tiempo posible, pero sin descuidar los detalles. Todas las cruces de las catorce estaciones del viacrucis deben adornarse con un ramo de flores en cada ritual; en la pila del agua bendita también se disponen varios manojos que serán utilizados como hisopos.

Enfrente del altar se cuelgan dos candeleros y un incensario de plata: las largas cuerdas amarradas al techo que sostienen estos objetos están trenzadas con miles de flores. Afuera de la iglesia, los mayordomos se encargan de adornar con flores la cruz atrial, las cruces ubicadas frente a las casas fuertes y las que indican los linderos del pueblo.

Las especies de flores y plantas empleadas varían, dependiendo de las fiestas y la temporada. Los encargados de conseguir estos materiales son los miembros del grupo de cargos que pertenecen al grupo del gobernador tradicional.

Al terminar estas actividades, la iglesia y todas las cruces del pueblo quedan adornadas con flores y su presencia es evidente, de tal forma que los transeúntes no pueden ya ignorar esos elementos: al pasar cerca de una cruz, se le dirige la mirada, y ya no se puede acceder a la iglesia como se haría en un día cualquiera. Al entrar, hay que mojar la cabeza, las muñecas, el abdomen, la espalda y los tobillos con el agua bendita de las pilas. Esta agua es otro de los elementos que vinculan el espacio de la iglesia con el territorio comunitario y sus lugares sagrados, debido al hecho de que el agua empleada se colecta de manantiales o arroyos ubicados en los lugares sagrados de la comunidad, a los que se llega a dejar ofrendas y a coleccionar el agua cuando sea necesario.¹¹

La transformación del pueblo en el transcurso de los rituales afecta las posibilidades de movimiento de quienes habitan la comunidad, sean o no participantes de la fiesta, puesto que hay espacios y caminos que ya no pueden ser transitados: el patio de la iglesia no se puede atravesar sin mayor cuidado, como ocurre cotidianamente, las cruces adentro del pueblo marcan el camino de las procesiones y las que indican sus linderos definen los recorridos y las entradas al pueblo de ciertos actores rituales.

Con el acondicionamiento del espacio ritual se crean umbrales, inexistentes en la cotidianeidad, que no pueden ser atravesados. Así, a la geografía cotidiana se sobrepone una distinta, alterna, cuyas reglas relacionales varían, y donde ya no son solamente los humanos quienes transitan los lugares, sino también las divinidades, pues el espacio de la cabecera se ha transformado en una réplica, en escala, del universo entero y de su organización espacial. Por medio del adorno y la delimitación, no sólo se transforman los territorios, sino que también se construyen “espacios otros”.

Una vez adornadas, las cruces permiten una superposición del espacio sagrado al espacio cotidiano. En la cotidianeidad, las cruces y los edificios ceremoniales son prácticamente ignorados, razón por la que se observan animales de corral pastando en el patio de la iglesia y la gente pasa cerca de las cruces sin mayor cuidado. En cambio, cuando se celebran los rituales, la situación cambia: las escuelas, clínicas y tiendas son prácticamente ignoradas y una nueva geografía

¹¹ Para una descripción detallada de la colecta de aguas sagradas en la comunidad de Santa Teresa, véase Coyle (1997).

se establece: estos edificios no desaparecen de la geografía del pueblo, pero momentáneamente dejan de ser relevantes (de no ser, por ejemplo, en caso de alguna urgencia por la que hay que recurrir a los servicios del centro de salud). Lo relevante son las cruces, la iglesia y las casas fuertes. ¿Cómo ocurre este cambio? En Mesa del Nayar, la estrategia empleada es la de cubrir de flores a las cruces distribuidas por el pueblo, en las otras comunidades; además de las flores, se puede recorrer al uso de listones de telas y de pintura. El trabajo de los humanos, es decir, la recolecta de los materiales y su posicionamiento como adornos, contribuye a la creación de los lugares comunitarios como espacios sagrados.

El acondicionamiento de los espacios rituales los hace visibles no sólo para los humanos, sino también para las divinidades. Cabe recordar que, en ocasión de los rituales, siempre hay que “avisar” a los *tyajkuatyie* (dioses, espíritus) de lo que se va a hacer y se debe convocar a los que se quiere que estén presentes en el ritual: esto se hace de distintas maneras, dependiendo de la fiesta (echando humo hacia las distintas direcciones en donde los dioses habitan, rezando, etc.), y tiene como fin que los dioses no se enojen ni manden enfermedades a los humanos. Por otro lado, conviene observar que, en algunos rituales, ciertas acciones tienen como fin alejar aquellos *tyajkuatyie* que se considera conllevan daños o enfermedades a la comunidad.

En todos los rituales, el pueblo se vuelve escenario de diversas acciones: danzas, procesiones y demás, pero hay dos fiestas en las que la transformación de los espacios resulta muy evidente: se trata de las Pachitas (carnaval) y Semana Santa. Ambas fiestas están estrechamente ligadas en términos lógicos y cronológicos; además, la conexión entre éstas es evidente al considerar la exégesis náayeri al respecto, que presentaré a continuación.

Las Pachitas son una fiesta móvil, celebrada entre febrero y marzo.¹² Se trata de un ritual de transgresión y de fertilidad en el que se actualiza un acto transgresor cumplido por los dioses, explícitamente el incesto entre Cristo y la Virgen. Las acciones rituales se desarrollan principalmente en torno a las Malinches, cuyo número varía entre una y dos, dependiendo de la comunidad. Se trata de unas niñas que, según la exégesis más común, son la Virgen María, que va de casa en casa buscando a su hijo sin encontrarlo. Se dice que la Virgen está triste y enojada por la afrenta de su hijo. A lo largo de las semanas que preceden el miércoles de cenizas, las Malinches son acompañadas por las mujeres que cuidan de ellas, unos músicos y los pobladores que quieran. El grupo visita todas las casas de la comunidad en donde recibe algunos regalos. Alrededor de las Malinches también se ejecuta un baile circular levógiro, que aumenta en intensidad y número de participantes conforme transcurren las semanas.¹³ En el transcurso de este ritual, los coras que no participan directamente en el rito asisten a éste desde la calle o las puertas de sus casas. Toda la población está presente para presenciar las diferentes acciones rituales realizadas por todo el pueblo y ocupa las calles, los cruceros y demás espacios.

La Semana Santa constituye el desenlace de los hechos ocurridos en las Pachitas: aquí la transgresión que empezó en el ritual anterior se vuelve desmedida y destructora. El aspecto más sobresaliente de esta fiesta es la presencia de los judíos, o borrados, un grupo de hombres que recorren el pueblo buscando al niño nazareno para infligirle una punción por el incesto cometido anteriormente. Después de dos días de marchas, danzas y burlas, la mayoría de ellas con trasfondo sexual, los judíos, la armada nocturna, los oponentes del nazareno, finalmente lo atrapan y lo matan, como castigo por el incesto cometido. Sin embargo, Cristo resucita después de la muerte y termina derrocando a los judíos.

Al inicio del ritual, la armada judía rodea el pueblo, para luego recorrer todas sus calles, se trata de una presencia que impone miedo y respeto, ya que los judíos son los encargados de que se observen ciertas reglas y pueden tomarse la libertad de hacer pesadas bromas a los transeúntes. Los judíos se vuelven los dueños del pueblo, en términos reales y simbólicos, puesto que, al inicio de la Semana Santa, el gobernador tradicional renuncia temporalmente a su autoridad a favor de los jefes de la judea, quienes, al confirmar esto, reciben de las manos del gobernador los sellos de la comunidad.¹⁴

¹² Dependiendo de la comunidad, empieza entre cuatro y cinco semanas antes del miércoles de cenizas.

¹³ Existen algunas variaciones en la celebración de este ritual entre una comunidad y otra: para las Pachitas de Jesús María, véase Valdovinos (2002), para las de Santa Teresa, Coyle (1997), para las de Mesa del Nayar, Benciolini (2012) y Jáuregui (2005).

¹⁴ Al igual que en el caso de las Pachitas, la celebración de la Semana Santa varía de una comunidad a otra, aunque los elementos más importantes son compartidos.

Ahora bien, ambos ejemplos muestran que, cuando se llevan a cabo los rituales, los náayeri se apoderan de los pueblos, tanto en términos simbólicos como reales. Los pueblos se vuelven el escenario de las acciones rituales, los patrones de tránsito cambian y están sujetos a la organización ritual del espacio. Éste es ocupado no sólo con el tránsito de las personas y de los actantes rituales, sino que también la música ritual invade el aire y le deja saber a todos lo que está sucediendo. Uno de los casos más evidentes en este sentido es el de las Pachitas, ya que la música de quienes acompañan a las malinches, junto con unas campanitas que forman parte de su parafernalia ritual, se escuchan por todos lados en el pueblo. Los adornos del pueblo también evidencian el hecho de que éste se ha vuelto el escenario de importantes acciones rituales, aunque éstas ocurran en otra parte. En Semana Santa, el impacto de la presencia de la armada de los judíos es muy fuerte: el pueblo es, literalmente, invadido por decenas de hombres de cuerpos pintados: ruidosos y prepotentes, los judíos se vuelven los dueños de la calle, y las personas, especialmente los mestizos, les temen y tratan de evitar encontrarlos en la medida de lo posible.

En estos momentos, las tensiones entre indígenas y mestizos son más evidentes. Cuando se empiezan a acondicionar los espacios comunitarios, se marca no sólo el paso de una temporalidad cotidiana a una sagrada, también se advierte la diferencia entre indígenas y mestizos, entre quienes participan del ritual, y lo aprecian, y quienes no. En los pueblos como Mesa del Nayar, donde no hay una separación clara de espacios y la mayoría de la población es indígena, las autoridades coras le piden a los mestizos que cierren sus negocios y estos últimos, cuando pueden, dejan los pueblos para ir a visitar a sus familias en las ciudades aledañas o en otras comunidades. Quienes se quedan, se encierran en sus espacios y a duras penas se asoman a las puertas de sus casas para observar, casi siempre con expresión de superioridad, las actividades rituales de los náayeri.

En este sentido, se observa que, en ocasión de la celebración de los rituales, los náayeri logran un mayor control en el uso del espacio público y sobre las acciones permitidas o prohibidas en ciertos momentos del año. La desconfianza mutua propicia que algunos mestizos desarrollen narrativas sobre las acciones rituales de los náayeri, que exageran desmedidamente en algunas de sus características. En Mesa del Nayar, en 2008, una joven mestiza me comentó que ella y su familia dejaron el pueblo en Semana Santa porque en este ritual se mata a un niño cada año. A mi pregunta sobre el porqué de este hecho, me contestó que eso es lo que “su costumbre” les manda. En la comunidad de Jesús María, personal de la Comisión Federal de Electricidad llegó a comentarme que los coras eran “gente peligrosa”, especialmente durante sus fiestas.

Se diría que, en los periodos de desarrollo de los rituales, las relaciones espaciales entre indígenas y mestizos cambian profundamente. Los primeros se apropian del espacio, reivindican el control simbólico sobre éste, convocan a sus dioses para que estén presentes en el pueblo. Entre los coras más amestizados existe una actitud ambivalente durante los rituales: algunos de ellos vuelven a acercarse al *costumbre* y asumen características “más coras”, vistiendo, por ejemplo, el traje tradicional, o empleando huaraches de vaqueta y morrales tejidos a mano. Otros asumen las mismas actitudes de los mestizos, pues consideran que los rituales náayeri son indicios de su atraso económico y cultural y quieren apartarse de ellos.

Mientras transcurren los rituales, los edificios institucionales, las tiendas y demás espacios son invisibilizados a favor de otros: la iglesia, las casas fuertes, los patios de las danzas. Una vez más, los náayeri reivindican y actualizan una apropiación original de algo que les ha sido impuesto por parte de autoridades externas. Los mestizos, por su lado, no tienen otra opción que retraerse o salir de los pueblos.

Conclusiones

La evolución de los diferentes pueblos de la sierra ha sido un largo proceso que implicó la transformación no únicamente del territorio y la manera de habitarlo, sino también un cambio profundo de cómo dicho espacio es concebido y cuáles son sus funciones.

Las dinámicas de centralización de los pueblos no son, evidentemente, una exclusiva de los náayeri; sobre dicho tema, Bonfiglioli (2013) propone una interesante reflexión sobre el pueblo rarámuri. El autor contrasta el concepto de “centro-crucero” con la idea sustancializada del pueblo como centro. El primero se caracteriza por su cualidad relacional y relativamente inestable. El “centro-crucero” –según Bonfiglioli– es tal debido a las actividades socializantes que ahí ocurren, a las relaciones que se establecen temporalmente en un lugar determinado y, por ende, la función de centro no

es dada, sino que se activa cada vez que ahí se establece cierto tipo de relaciones. La idea de “centro-crucero” persiste en muchas de las relaciones sociales, políticas y religiosas mantenidas por los rarámuri; no obstante, la transformación de los pueblos ha sustancializado la idea de centro. Según este autor, la llegada de la carretera, de la electricidad y de los programas gubernamentales ha contribuido a introducir, entre los rarámuri, una nueva perspectiva sobre el pueblo, distinta de la forma en que este grupo vive el territorio y habita las rancherías. El pueblo se ha vuelto un centro substancial, en donde se encuentran ciertos servicios y en donde se favorecen relaciones clientelares y una forma de hacer política más ligada al mundo y a los intereses mestizos que a las maneras indígenas (Bonfiglioli, 2013).

En este trabajo he intentado mostrar cómo, hoy en día, las cabeceras de las comunidades náayeri estén sujetas a dinámicas relacionales cuyas raíces se remontan a la fundación misma de los pueblos. El control simbólico del espacio no está dado de una vez por todas, y tampoco se logró con la violencia de la época virreinal, ni con la implementación capilar de los programas institucionales y la expansión del capitalismo. En los contextos cotidianos, parecería prevalecer una concepción mestiza del espacio, en el que el pueblo es visto como sede de intercambios comerciales y servicios: la presencia institucional y de los comerciantes se palpa o advierte en los trazos y el paisaje de los pueblos, gracias a la presencia de edificios institucionales, de las tiendas y demás negocios; en estos casos, los pueblos son vividos y conceptualizados como centros “sustancializados”, diría Bonfiglioli (2013).

En los pueblos se concentran las actividades económicas y sociales, y cada vez más la población se vuelve dependiente de lo que ahí se ofrece: se vuelven espacios en los cuales las relaciones se asientan y se repiten constantemente. La población indígena ha sabido aprovechar la mayor distribución de los servicios educativos, de salud u otros, y muchos prefieren en nuestros días quedarse a vivir en los pueblos, aunque esto implicaría estar más alejados de las tierras de cultivo. Por otra parte, la mejora de la infraestructura carretera implica también la posibilidad de desplazamientos más rápidos, lo cual permite un manejo diferente del tiempo y de las actividades y, en cierto sentido, favorece la costumbre de muchos náayeri de trasladarse frecuentemente entre distintos ranchos, o entre ranchos y pueblos.

La situación cambia durante los rituales, cuando los pueblos siguen siendo centros, pero ya no son los poderes políticos y económicos los que les atribuyen este papel, sino más bien el esfuerzo de los náayeri para que el espacio se vuelva apto para celebrar un ritual, para que los dioses acudan al pueblo y éste se vuelva, de alguna forma, el centro del universo. En este sentido, al celebrarse los rituales, las cabeceras de las comunidades se transforman en centros cruceros, en donde se activan relaciones entre humanos y con las divinidades que no son siempre presentes y dadas, que requieren la preparación del espacio para tener un contexto adecuado dónde desenvolverse.

La actividad ritual funge, entre otras cosas, como una alternativa náayeri de conceptualizar el espacio y los pueblos. Los indígenas reivindican su organización y visión del mundo, incluso en lugares que, en un principio, les fueron impuestos por la fuerza. El mundo mestizo de los comerciantes y las políticas de Estado se contrarrestan parcialmente por la capacidad de los náayeri de hacer de los pueblos una réplica en escala de todo el universo cora.

Los dos tipos de “centros” mencionados por Bonfiglioli se hallan en una relación dialéctica constante: al activarse uno, el otro pasa al segundo plano, no desaparece, sino que permanece como una virtualidad que es preciso activar cuando sea necesario.

Los datos precedentes muestran, en última instancia, que no es posible en ningún momento asumir como “dada” la configuración espacial de los pueblos náayeri. El poder misionero y militar del virreinato, así como el poder institucional del Estado moderno, si bien han logrado imponer profundos cambios en las vidas materiales y religiosas de las comunidades, no han logrado asentar de una vez por todas la forma de concebir y de habitar los pueblos que les era propia. En términos de Lefebvre (2013), se diría que el espacio concebido tanto por las autoridades virreinales como por el Estado se encuentra en una relación dialéctica constante con el espacio vivido por los náayeri, quienes, dependiendo de la situación, habitan sus pueblos en formas distintas, mostrando su profunda capacidad de adaptación, apropiación e invención.

Fuentes

- Arias y Saavedra, Antonio (1990 [1673]). "Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra de Nayarit y sobre culto idólatrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras", en Thomas Calvo, comp., *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines, pp. 283-309 (Colección de Documentos para la historia de Nayarit).
- Benciolini, María (2014). "Iridiscencias de un mundo florido. Estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora". Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, tesis doctoral.
- Benciolini, María (2012). "Entre el orden y la transgresión: el consumo del peyote entre los coras", *Cuiculco*, vol. 19, Núm. 53: 175-193.
- Bonfiglioli, Carlo (2013). "Rancho-pueblo de la relacionalidad a la sustancialidad territorial (y viceversa)", *Quaderni di Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici. Actas del XXXV Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia: Circolo Amerindiano.
- Coyle, Philip Edward (1997). "*Hapwan chánaka* ('On the Top of the Earth'). The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, México". Tucson: The University of Arizona, tesis doctoral.
- Gutiérrez Arriola, Cecilia (2007). "Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm.. 91: 31-68.
- Guzmán, Adriana (2002). *Mitote y universo cora*. Ciudad de México: INAH (Etnografía en el nuevo milenio).
- Harvey, David (1997). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). "Censo de población y vivienda 2010". Aguascalientes: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000). "Censo de población y vivienda 2000". Aguascalientes: INEGI.
- Jáuregui, Jesús (2005). "Las Pachitas en la Mesa del Nayar (Yaujque'e)", *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 34: 23-66.
- Leach, Edmund (1993). *Cultura y comunicación*. Madrid: Siglo XXI.
- Lefebvre, Henry (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Magriñá, Laura (2002). *Los coras entre 1531 y 1722*. Ciudad de México: Conaculta/INAH/Universidad de Guadalajara.
- Meyer, Jean (1997). *Breve historia de Nayarit*. Ciudad de México: El Colegio de México/Fidecomiso Historia de las Américas/Conaculta.
- Olavarría, María Eugenia (2003). *Cruces, flores y serpientes*. Ciudad de México: UAM/Plaza y Valdés.
- Preuss, Konrad Theodor (1912). *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*. Leipzig: Teubner.

Preuss, Konrad Theodor (1998 [1906]). "Observaciones sobre la religión de los coras", en Konrad Preuss, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 105-118.

Tello, Antonio, o.f.m. (1990 [1653]). "En que se trata de la nación cora que cae junto a Acaponeta. De sus ritos y ceremonias y del estado que hoy tiene. Crónica Miscelánea, libro segundo, cap. VIII", en Thomas Calvo, comp., *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara/Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines, pp. 279-282 (Colección de Documentos para la historia de Nayarit).

Valdovinos, Margarita (2008). "Les chants de mitote náayeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle". París: Universidad de París X, tesis de doctorado en Etnología.

Valdovinos, Margarita (2002). "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora". Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de Licenciatura en Antropología.