



Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
México

Benciolini, Maria

Una diosa entre nosotros: objetos y relaciones sociales en un ritual náayeri

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques
du Centre, núm. 73, 2018, Enero-Junio, pp. 37-59

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423857220002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

UNA DIOSA ENTRE NOSOTROS: OBJETOS Y RELACIONES SOCIALES EN UN RITUAL NÁAYERI

A GODDESS AMONG US: OBJECTS AND SOCIAL RELATIONS IN A NÁAYERI RITUAL

Maria Benciolini*

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2016 • Fecha de aprobación: 21 de marzo de 2017.

Resumen: Los coras, un pueblo que habita la Sierra Madre Occidental en México, celebran cada año las Pachitas (carnaval). Las Malinches son las protagonistas de este ritual, unas niñas de la comunidad que, en el lapso en que dura, se transforman en diosas. ¿Cómo es posible esta transformación? A partir de la descripción del ritual, el objetivo de este artículo es analizar las estrategias empleadas por los coras para obtener esta transformación. Se observará cómo el posicionamiento de las Malinches en un determinado tejido relacional, así como el contacto con ciertos objetos, permite su transformación en divinidades. Esto nos llevará a retomar algunas observaciones de orden teórico en torno a las relaciones que se pueden construir entre seres humanos, divinidades y objetos en el contexto del ritual.

Palabras clave: Ritualidad, objetos, coras, sociabilidad, dioses.

Abstract: Every year, the Coras, a People living in Mexico's Western Sierra Madre, celebrate the Pachitas (Carnival). The protagonists of this ritual are The Malinches, girls of the community who transform into goddesses during the carnival period. How does this transformation occur? From the ritual description, the aim of this article is to analyze strategies used by the Coras to make this transformation possible. We will note how the Malinches positioning in a determined given pattern, as well as the contact with certain objects, allows their transformation into goddesses. This will lead us to take up some theoretical observations on the relationship that can be built between human beings, deities and objects in the ritual context.

Keywords: rituality, objects, coras, sociability, gods.

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

Résumé : Chaque année, les Coras, un peuple vivant dans la Sierra Madre occidentale du Mexique, célèbrent les Pachitas (Carnaval). Les protagonistes de ce rituel sont les Malinches, des filles de la communauté qui se transforment en déesses pendant le temps que dure le carnaval. Comment opèrent-elles cette transformation ? En ce qui concerne la description du rituel, le but de cet article est d'analyser les stratégies utilisées par les Coras pour rendre possible cette transformation. On verra comment la position des Malinches dans un dispositif particulier, ainsi que leur contact avec certains objets, leur permet de se transformer en déesses. Ceci nous amènera à reprendre quelques observations théoriques sur les relations qui peuvent se construire entre les humains, les divinités et les objets dans un contexte rituel.

Mots-clés : ritualité, objets, coras, sociabilité, dieux.

Los *náayeri* (coras) son un pueblo indígena que habita la Sierra Madre Occidental, en México. Como otros pueblos mexicanos, tienen una muy intensa y rica vida ritual, que se caracteriza, entre otras cosas por el uso de objetos rituales muy peculiares (jícaras, flechas, varas...) y por la presencia de especialistas que, en diversos contextos, deben llevar a cabo acciones particulares y tienen ciertas responsabilidades. En los rituales coras, todo el pueblo es invitado a participar, no obstante, existen diferentes niveles de compromiso y de conocimiento en torno a las celebraciones y a lo que conllevan. En algunas ocasiones, los habitantes de la comunidad solamente pueden observar las acciones de los especialistas rituales, mientras que en otras, están invitados a participar activamente, por lo general a través de la danza y la entrega de ofrendas.

En cada comunidad cora existe un grupo de autoridades tradicionales, las cuales tienen una gran cantidad de obligaciones: deben regular ciertos aspectos de la vida social y política de la comunidad y también tienen la obligación de organizar los rituales y cumplir ciertas actividades específicas en el seno de los mismos. A parte de las autoridades tradicionales, existen otros especialistas rituales que son llamados a ejecutar acciones muy puntuales; ejemplo de ello pueden ser los cantadores, los músicos y los miembros de los grupos de danzantes que acompañan algunos de los rituales celebrados a lo largo del año. Por último, hay que mencionar otro tipo de participantes: se trata de aquellas personas que, en el contexto de la acción ritual y en las relaciones que en ella se tejen, ocupan la posición de la divinidad.

Es sobre este último tipo de actores rituales que se enfocará el análisis del presente artículo. Según las exégesis indígenas, éstos no son “representantes” de los dioses, sino que se trata de divinidades en sí mismas. Pero ¿cómo es posible que un ser humano, un habitante del pueblo que todos conocen, se transforme en divinidad? El objetivo de este artículo es analizar algunos de los mecanismos que permiten esta transformación a partir de un ejemplo etnográfico específico, para luego llevar a cabo reflexiones de carácter más general en torno a este tipo de transformaciones.

Para reflexionar sobre las acciones y los objetos rituales involucrados en estas transformaciones, discutiremos con algunos autores que se han interesado tanto del ritual en sí, como de la relación entre personas y objetos en el contexto de la acción ritual. Según Houseman (2004) los rituales no relatan hechos, sino que ponen en acto “realidades particulares” y, más que decir cosas, crean situaciones (*ibid.*, 414). Las realidades puestas en acto por el ritual son relaciones, es decir, “el desarrollo de un compromiso recíproco entre sujetos, que implica las cualidades de agentividad, interacción, intencionalidad, responsabilidad y capacidad de tener un

efecto”¹ (*ibid.*, 415). En el caso que nos interesa estudiar aquí, la realidad puesta en acto es la presencia de la divinidad entre los seres humanos y la relación que se entabla entre ellos. Efectivamente, como se verá en la relación particular que se establece en la acción ritual de las Pachitas, cada uno de los participantes, o grupo de participantes, es dotado de una agentividad propia y todos los participantes del ritual tienen la responsabilidad de sus efectos.

No obstante, quiero proponer que, en el caso que nos interesa, es decir, la transformación en divinidad de unas niñas, no es solamente la configuración relacional lo que le confiere tal atributo, sino también la presencia de ciertos objetos y la conexión de las niñas con estos últimos. Para reflexionar sobre este aspecto, retomaremos algunos elementos de la propuesta teórica de Gell (1998) en relación a la capacidad de los objetos de ser índices de ciertas agentividades, y la discusión de Ishii (2012) sobre los mismos temas. Al analizar la acción ritual en un caso específico, se mostrará cómo el establecimiento de cierto tipo de relaciones, así como la interacción entre personas y objetos, es lo que permite la transformación de un ser humano en divinidad en el contexto particular del ritual.

El texto está organizado de la siguiente forma: en primer lugar, se presentarán algunos aspectos de la vida social y religiosa de los *náayeri* útiles para ubicar el ritual en su contexto, enseguida se llevará a cabo la presentación etnográfica del ejemplo que nos ocupa, específicamente, el ritual de las Pachitas. Para la descripción de este último, se emplearán datos recopilados principalmente en la comunidad de Mesa del Nayar y, en menor medida, en el pueblo de Jesús María, colindante con el primero. Después de la descripción del ritual, se analizarán en detalle los mecanismos puestos en práctica por los actores rituales para lograr la transformación de las Malinches y, finalmente, se discutirán algunas cuestiones teóricas en torno al papel de los objetos y la construcción de las relaciones sociales en este tipo de transformaciones.

Los náayeri y su vida ritual

Los náayeri conforman un grupo indígena de habla yuto nahua que habita las montañas del occidente mexicano; sus asentamientos se concentran en el estado de Nayarit. La población se distribuye en comunidades: cada una de éstas cuenta con una cabecera y varios anexos de dimensiones variables. Hasta hace dos o tres décadas, la mayoría de las personas vivían en los anexos, en donde tenían sus habitaciones y tierras de cultivo, y se reunían en los pueblos en ocasión de los

rituales. A partir de los años de 1990, especialmente a raíz de la llegada de ciertos programas gubernamentales (escuelas, centros de salud, etcétera), muchas personas han decidido residir de forma permanente en las cabeceras. Este fenómeno, junto con la llegada cada vez más frecuente de mestizos, ha hecho que el número de habitantes de los pueblos aumentara considerablemente. Hoy en día, las personas que siguen habitando los anexos de las comunidades viajan a las cabeceras en ocasión de los rituales importantes, para cumplir con sus obligaciones en caso de que entren a formar parte del grupo de las autoridades tradicionales, o bien para acudir a los servicios que allí se pueden encontrar.

En la vida ritual y religiosa de los náayeri, se combinan en formas complejas rasgos de su propia cosmovisión con las enseñanzas evangélicas que este pueblo ha recibido de los misioneros a lo largo de los siglos. Los españoles lograron la reducción de los coras en 1722, y a partir de este año los Jesuitas se establecieron entre ellos hasta la expulsión de la orden en 1767 (Gutiérrez Arriola, 2007). Sucesivamente, se designó a la orden franciscana para que continuara la obra de evangelización, sin embargo, la presencia de estos misioneros fue suspendida durante la Guerra de Independencia (1810-1821) y en la rebelión de Manuel Lozada (1856-1873) ya que este último garantizó a los indígenas libertad de culto (Coyle, 1997).

La presencia saltuaria de los misioneros entre los coras, junto con la capacidad de este grupo de apropiarse y transformar ciertos rasgos derivados del mundo mestizo, ha permitido la formación, a través de los siglos, del llamado “costumbre”. Con este término se hace referencia al conjunto de prácticas y prescripciones que rigen la vida de las personas y regulan las relaciones sociales, tanto entre los seres humanos como entre éstos y los dioses y los antepasados. Si bien el costumbre involucra muchos aspectos de la vida de los coras, puede decirse que las actividades rituales son una parte sobresaliente del mismo.

Convencionalmente el calendario ritual náayeri se ha dividido en rituales agrícolas (ligados al ciclo de vida del maíz) y rituales de origen católico, en los que los náayeri han reelaborado y hecho propios algunos aspectos de la religiosidad católica que ha sido introducida por los misioneros. Sin embargo, esta división es arbitraria, puesto que los coras consideran “el costumbre” como un todo. Bonfiglioli (comunicación personal, junio 2013) propone clasificar los rituales a partir no de sus orígenes supuestos sino de los diferentes “ciclos de vida” a los que hacen referencia. A partir de esta propuesta, se puede observar que entre los coras existen rituales dedicados al ciclo de vida de las personas y del maíz (los mitotes)² y rituales dedicados a Cristo y algunos santos. En cada comunidad hay algunas variaciones en el ciclo, dependiendo de cuál es el patrono y quienes son los santos más venerados de

cada comunidad, y de cómo se decide organizar los mitotes. En la tabla siguiente se ilustra el ciclo ritual anual de la comunidad de Mesa del Nayar.

Día de muertos	Despedida de las lluvias y los antepasados, semillas de un nuevo inicio.	1 y 2 de noviembre
Mitote del Esquite	Maíz ya maduro y que puede ser consumido como alimento, selección de las semillas para un nuevo ciclo.	Noviembre
Cambio de Varas y Arrullo del rey Nayar	Inicio de un nuevo ciclo, “nacimiento” de las autoridades tradicionales y del rey Nayar.	Del 1al 6 de enero
Mitote del Gobernador	Se complementa con el cambio de varas para reiterar los poderes y los deberes de las autoridades tradicionales: “Se le muestra a las autoridades donde van a sentarse”.	Enero
Mitote del Bautizo	Presentación de los niños y niñas frente a la comunidad y a las deidades.	Febrero
Pachitas	Adolescencia del Nazareno, transgresión sexual y creadora.	Febrero/marzo (empiezan cinco semanas antes del miércoles de ceniza)
Semana Santa	Transgresión desmedida y destructora, triunfo de Cristo sol.	Marzo/abril (primer plenilunio después del equinoccio de primavera)
Mitote de los niños	Ritual de protección para los niños.	Entre abril y mayo (cada 5 años)
Santísima Trinidad	El Sol como Tayau, Nuestro Padre, en su momento de máximo esplendor.	Mayo/junio (domingo siguiente al de pentecostés)
Mitote de la chicharra	Ritual relacionado con el inicio de la temporada de lluvias y la siembra del maíz.	Mayo/junio
Mitote del Maíz tierno (o de la calabaza)	Coincide con el nacimiento de los primeros frutos en la milpa y con el momento en el que empieza a jilotear el maíz.	Octubre

Tabla 1 - El ciclo ritual anual en Mesa del Nayar. (Tomada de Benciolini, 2014: 69-70).

Tanto en los rituales relacionados con el ciclo de vida de Cristo, como en aquellos que tienen que ver con el crecimiento del maíz o de los humanos, intervienen especialistas rituales, quienes, en el contexto de ciertas acciones, ocupan el lugar de la divinidad. Este tipo de actores pueden ser niños, jóvenes o adultos de ambos sexos. El número de especialistas que ocupan el lugar de divinidades en los rituales puede variar de uno (como en el caso de las Pachitas de la comunidad de Jesús María), hasta seis, como en ciertos mitotes cuya acción ritual es especialmente compleja. Entre ellos se encuentran los rituales coras, con la presencia de

especialistas rituales quienes, según los náayeri, “son dioses” en el tiempo en que transcurren los rituales.

Según Valdovinos (2008: 27) las divinidades están presentes en los mitotes como participantes invisibles, y los especialistas rituales son unos ejecutantes quienes “hacen las cosas como las harían los dioses”, con el fin de darles cuerpo, visibilidad y voz (*ibid.*, 68). En relación al ritual analizado en este texto, es decir, las Pachitas, mi perspectiva difiere de la de Valdovinos, pues considero que, en el contexto de la acción ritual, las especialistas rituales que lo protagonizan, no actúan “como lo harían los dioses”, sino que, desde el punto de vista cora, efectivamente se transforman en divinidades. Considero además que esta transformación no es exclusiva de las Pachitas, sino que interviene, con modalidades análogas, en los demás rituales.

Propongo entonces investigar cuáles son los mecanismos empleados para obtener dicha transformación y cuáles son sus consecuencias. Antes de ofrecer una descripción más detallada de las Pachitas, será necesario ubicar este ritual en el contexto más amplio del ciclo al que pertenece, esto con el fin de entender por qué es tan significativa la transformación en divinidades de ciertos participantes. En otro trabajo (Benciolini, 2014: 113) se ha mostrado que, para la comunidad de Mesa del Nayar, en el conjunto de rituales a él dedicados, Cristo se identifica también con el sol y con el Rey Nayar, un soberano y antepasado mítico.³ Los rituales que retoman las etapas del ciclo de vida de Cristo se basan en el calendario litúrgico tridentino pero, al mismo tiempo y junto con las demás celebraciones, sirven como marcadores de los ciclos estacionales.

A partir de estos planteamientos, se puede considerar como punto de partida del ciclo el Día de Muertos (uno y dos de noviembre), y como punto de llegada la Santísima Trinidad, fiesta movable que se celebra el domingo después de pentecostés (*ibid.*, 114). Esta organización temporal se debe a que es en el Día de Muertos cuando se establecen las premisas necesarias para el desarrollo de los rituales siguientes, y que es en la Santísima Trinidad cuando el ciclo llega a su fin, en el momento en que el Cristo Sol alcanza su máxima fuerza. Además, estos dos rituales marcan momentos muy importantes de los ciclos estacionales que se viven en la sierra: el Día de Muertos indica la transición de la temporada de lluvias a la de secas y, por el contrario, en la Santísima Trinidad, se celebra el paso de la temporada de secas a la de lluvias.

Si estos dos rituales marcan el punto de partida y de llegada del ciclo, entre uno y otro se llevan a cabo otras celebraciones, y cada una de ellas marca una etapa específica del ciclo de vida de Cristo. En enero se celebra el Cambio de Varas y

Arrullo del Rey Nayar: en esta ocasión, las autoridades tradicionales toman posesión de sus cargos y al mismo tiempo se celebra el nacimiento del Rey Nayar-Cristo. Este ritual corresponde además con el momento en que el sol empieza a subir sobre el horizonte después del solsticio de invierno. Siguen las Pachitas, que empiezan algunas semanas antes del Miércoles de Ceniza (cinco en Mesa del Nayar y cuatro en Jesús María). Según Gutiérrez del Ángel (2010: 251), las Pachitas corresponden con la adolescencia de Cristo en su identificación con el sol. En este periodo se empieza a observar el lado transgresor de la divinidad y hay que mencionar que dicha transgresión es principalmente de carácter sexual puesto que, según la exégesis indígena, las acciones rituales de las Pachitas hacen referencia a un incesto cometido entre el Nazareno y su madre. Después de las Pachitas se celebra la Semana Santa. Este ritual constituye el desenlace de los hechos ocurridos en las Pachitas: aquí la transgresión que empezó en el ritual anterior se vuelve desmedida y destructora. Después de dos días de marchas, danzas y burlas, la mayoría de ellas con trasfondo sexual, los judíos,⁴ la armada nocturna, los oponentes del Nazareno, finalmente atrapan y matan a este último como castigo por el incesto cometido. Tanto las Pachitas como la Semana Santa se celebran en la temporada más seca del año; por esta razón, también se perfilan como rituales propiciatorios de la fertilidad, que se espera llegará con las lluvias entre mayo y junio. La fiesta de la Santísima Trinidad cierra el ciclo de Cristo, se lleva a cabo en mayo o en junio.⁵ En este ritual se celebra al Padre Sol (Tayau) en el momento de su máxima fuerza, en el solsticio de verano, cuando alcanza el punto más alto sobre el horizonte para luego empezar su descenso y dar paso a la temporada de lluvias.

Este breve recorrido por los rituales de Cristo celebrados en Mesa del Nayar ofrece el contexto en el que se ubican las Pachitas, tema principal de este artículo. El siguiente apartado está dedicado a la descripción etnográfica de este ritual.

Las Pachitas

Entre febrero y marzo, durante las cinco semanas que preceden el miércoles de cenizas, las comunidades coras se caracterizan por una intensa atmosfera de festividad y gozo. En este periodo se celebran las Pachitas, el carnaval cora. Las acciones rituales de las Pachitas permiten establecer una serie de conexiones entre éste y otros rituales, algunos de ellos ligados al maíz. De todos estos lazos, el más fuerte es el que existe entre las Pachitas y la Semana Santa, momento en el que se observa el desarrollo de las situaciones que se crearon en el ritual anterior.

En el transcurso de la celebración de las Pachitas, a lo largo de todo el día y hasta entrada la noche, se escucha en los pueblos casi ininterrumpida la música de unos violines, acompañados por unos cantos y por el sonido rítmico de unas campanitas. Un grupo de personas se traslada por toda la comunidad y se para en frente de cada puerta que encuentre abierta. Aquí, después de un ciclo de cantos, las personas que se detuvieron en frente de la puerta reciben algunos dones por parte de los dueños de la casa o tienda: comida, flores frescas, telas, cobijas, cuadernos. En estas acciones, al centro de la atención se encuentran dos niñas que llevan una bandera cada una, ellas son las Malinches,⁶ las protagonistas del ritual de las Pachitas. Sobre estos personajes se desarrollará el presente escrito.

Las personas que van recorriendo las casas de la comunidad se denominan en su conjunto “pachiteros”. Este grupo está compuesto por las Malinches, las mujeres encargadas de cuidarlas, unos músicos (por lo general dos violinistas) y cantadores cuyo número puede variar entre seis y doce, quienes deben ejecutar los cantos propios de este ritual cada vez que es requerido. Finalmente, forman parte del grupo los miembros de la jerarquía cívico religiosa que tienen el deber de participar en el ritual y acompañar a los músicos y las Malinches.

Por la noche, ya que pueden dejar de lado los quehaceres cotidianos, los habitantes del pueblo se unen a los pachiteros y danzan en forma levógira alrededor de ellos por algunas horas. Finalmente, aproximadamente a la medianoche, el grupo puede retirarse y descansar un poco antes de retomar nuevamente sus actividades en la mañana del siguiente día. Conforme pasan las semanas, el ritual se hace cada vez más intenso, y en los últimos días, un remolino de varios centenares de personas danza tumultuosamente alrededor del grupo, levantando el polvo del suelo y produciendo un ruido sordo con las pisadas de todos.

En medio de la acción ritual, como vimos, están las Malinches. En la comunidad de Mesa del Nayar las Malinches son dos: una pertenece al grupo del gobernador (el más alto de los cargos civiles tradicionales) y la otra al grupo del mayordomo mayor (el cargo más alto de los que deben cuidar y atender la iglesia comunitaria). Las Malinches son unas niñas por lo general no mayores de 12 ó 13 años, visten un traje especial que se compone de blusa y falda larga color rojo bermellón; alrededor de la cintura tienen amarrado un paliacate y un cinturón; un rebozo amarrado atraviesa su pecho y de la espalda les cuelgan varios paliacates de distintos colores. Algunas flores de papel están cosidas en los paliacates y en los rebozos de las niñas. De su cuello cuelgan collares de cuentas de varios colores y cada una tiene también un collar con un espejo. Su cabeza está cubierta con un sombrero de ala ancha del que cuelgan varios listones de colores y sobre la copa

del sombrero está cosida una flor del papel. Las niñas calzan unas zapatillas de plástico muy comunes entre las mujeres náayeri.

Cada una de las niñas lleva siempre consigo una bandera, con la que golpea rítmicamente el suelo en el transcurso de los cantos. Las banderas son blancas y tienen cosidos unos listones negros que forman dibujos: un rombo con una cruz, en el caso de la Malinche del mayordomo mayor, y una serie de rectángulos concéntricos atravesados por dos líneas oblicuas en el caso de la Malinche del gobernador. En las esquinas de las banderas, y distribuidas sobre los listones negros, hay cosidas unas flores de papel de china de distintos colores. Las dos banderas están amarradas a unas largas cañas de otate y en su cima se encuentran unas plumas de urraca; un poco más abajo hay algunas flores betónicas (*téuri* en cora) y cinco campanitas, debajo de las cuales están las banderas.

Según la exégesis más común, las Malinches se identifican con la Virgen María, quien está enojada y triste porque el Nazareno quiso acostarse con ella. En las Pachitas, las Malinches van de casa en casa buscando a Cristo, y el recorrido por el pueblo es en realidad una búsqueda por todo el mundo. Las exégesis mencionadas refieren a algunos mitos en torno al incesto de Cristo con su madre. Una versión difundida en Mesa del Nayar relata que Cristo, después de nacer, creció muy rápidamente y que a los pocos meses ya parecía un muchacho de 14 años. Con este semblante anduvo por el mundo haciendo “vagancias”. Entre ellas, le faltó al respeto a su madre porque ésta no lo reconoció como su hijo ya que el muchacho tenía la capacidad de asumir distintas apariencias. Una vez descubierto el engaño, la Virgen decidió ir a buscarlo por todo el mundo para castigarlo.

Si bien la identificación de las Malinches con la Virgen María es la más ampliamente conocida y mencionada, hay que observar que en realidad la identidad de estos actores rituales es más compleja, ya que en Mesa del Nayar las Malinches también se identifican con otra divinidad: Teij, Nuestra Madre. Esta diosa es la que se asocia con la tierra y el maíz y tiene un papel muy importante en los mitotes. En este tipo de rituales la diosa Teij es personificada por tres distintos cargos, y uno de ellos es nombrado también “Malinche del mitote”. En el mitote de la siembra, uno de los cargos asociados con Teij escenifica una siembra de flores cuyas acciones retoman parcialmente las que ejecutan las Malinches. Más allá de ciertas similitudes en las acciones rituales, hay que observar también que en ciertos mitos los hijos de Teij emprenden un viaje por el mundo, aunque en este caso es a lo largo del viaje que uno de ellos incurre en una transgresión sexual.

La presencia de las Malinches tiene intensos efectos sobre los habitantes de las comunidades. Efectivamente, en el transcurso del ritual de las Pachitas, los

pueblos son atravesados por cierto aire de excitación, personas de todas las edades esperan que llegue la tarde para poder ir a danzar alrededor de las Malinches. Los adultos alientan a los niños para que se incorporen a las danzas, y más en general todos desean participar.

En las danzas, las personas experimentan una cercanía de cuerpos que en otros contextos se trata de evitar. Hay que mencionar que, en la vida cotidiana, hombres y mujeres evitan tocarse entre ellos, inclusive cuando se trata de parejas casadas. Por el contrario, en el baile de las Pachitas, el contacto físico entre personas de sexos diferentes es permitido y buscado. Entre los jóvenes, este ritual es considerado como un buen momento para buscar pareja.

La causa de esta excitación, y de la suspensión temporal de las reglas que rigen las relaciones entre géneros es la presencia de las Malinches, ya que, como me lo ha mencionado un maestro en la comunidad de Jesús María “La Malinche lleva el pecado al pueblo”.

A diferencia de lo que ocurre entre los demás participantes del ritual, existen reglas muy estrictas sobre la forma en que los asistentes deben relacionarse con las Malinches, pues éstas últimas, en los bailes, no pueden ser tocadas por ninguna razón, tanto que en los momentos en que los bailes se hacen más participados e intensos, algunas personas se encargan de disminuir su ritmo y controlar el flujo de personas para evitar el riesgo de que alguien llegue a tocar la Malinche. Esto ocurre especialmente en la comunidad de Jesús María, en donde varios centenares de personas pueden congregarse para bailar alrededor de la Malinche.

Como lo mencionamos arriba, los náayeri aseguran que, en el transcurso de las Pachitas, las niñas “son diosas”; así me lo ha mencionado, por ejemplo, una mujer de la comunidad de Jesús María cuya hija tuvo el cargo de Malinche en 2011. Dicha mujer, un poco preocupada por el estado de cansancio en el que se encontraba su hija, al mismo tiempo decía: “Es que ella es una diosa, todo lo que le hace la gente es porque es una diosa”. Efectivamente, al observar la acción ritual, puede percibirse el tratamiento especial que estas niñas reciben. Pero ¿qué hace posible este hecho? ¿Cómo es que unas niñas del pueblo, que el resto del año juegan y van a la escuela con sus coetáneas, se vuelvan unas divinidades? En el apartado siguiente se explorarán más en detalle los mecanismos que permiten esta transformación en el transcurso del ritual.

Hacer la divinidad: las Malinches

El cargo de Malinche es asumido por niñas de la comunidad que tienen generalmente entre 8 y 12 años. Se tiende a escoger niñas jóvenes para asegurar que sean vírgenes y se mantengan así por todo el tiempo en que dura el cargo. En Mesa del Nayar, el cargo de Malinches tiene una duración de cinco años, mientras que en otras comunidades, sólo dura uno. Las niñas destinadas a ser Malinches son escogidas por el consejo de ancianos a partir de ciertos criterios: los sueños de los miembros del consejo son indicadores importantes para designar a las niñas, pero también existe la posibilidad de que una mujer sueñe que su hija o nieta va a ser Malinche, y en este caso lo tiene que comunicar a las autoridades, quienes decidirán qué hacer. Es importante comunicar a los miembros del consejo de ancianos este tipo de sueños, porque el no hacerlo podría causar la enfermedad de las niñas. El proceso para decidir quién va a ser Malinche se lleva a cabo en el transcurso del último año del cargo de la Malinche anterior. Es frecuente que se escojan niñas entre familias en las que otras mujeres han tenido el mismo cargo, estas pueden ser las madres, las tías, las abuelas o inclusive las hermanas mayores de aquellas que son escogidas. En las familias que practican la costumbre con más devoción y compromiso, es frecuente que las niñas más pequeñas, en el transcurso de las Pachitas, “jueguen a las malinches” y que los adultos las alienten. A menudo, el cargo de Malinche es el primer paso de cierta importancia en la vida ritual comunitaria.

Una vez tomada la decisión sobre quienes van a asumir el cargo en los siguientes cinco años, los miembros del consejo de ancianos citan a las niñas y a sus padres para una reunión aproximadamente medio año antes de que se lleve a cabo el ritual. En ese encuentro los miembros del consejo de ancianos informan a los padres que su hija ha sido escogida para ser Malinche, algunos días antes del ritual, vuelven a pedirla de forma ritualizada. Al cabo de cinco años, al terminar las Pachitas, en una reunión similar, las autoridades “devuelven” las niñas a sus padres.

La pedida de las niñas debe repetirse cada año, aunque de manera más informal, esto porque, fuera del periodo en que se celebra este ritual, las niñas viven su cotidianidad de la misma forma que sus coetáneas. Una vez que las niñas han sido pedidas a sus familias, quedan a cargo de las autoridades tradicionales, quienes se encargan de cuidarlas mientras dure el ritual. En el transcurso de este periodo, las niñas no tienen casi contacto con sus parientes o con otras personas más allá del grupo de autoridades que se ocupa de ellas. Un grupo de mujeres deben de cuidar de las Malinches (bañarlas, peinarlas, etcétera) y de sus vestidos ceremoniales;

además, las niñas comen y duermen en las casas del pueblo siempre acompañadas por algunos miembros del grupo de los pachiteros. En las semanas en las que duran las Pachitas, las escuelas otorgan un permiso especial para que las niñas que son Malinches puedan cumplir con sus obligaciones rituales.

Todos los días en que duran las Pachitas, por la mañana, temprano, las niñas despiertan y un grupo de mujeres las baña, trenza su cabello y le pone su ropa ritual, sobrepuesta a la de diario. En el transcurso del día, como ya se vio, las Malinches recorren la comunidad acompañadas por los pachiteros; en la noche se quedan a dormir en una casa designada.

El tipo de trato que se reserva a las Malinches en el transcurso de las Pachitas contrasta con la vida cotidiana de las niñas náayeri, quienes tienen que acudir a la escuela, ayudar a sus madres en los trabajos domésticos, cuidar de los hermanos más pequeños, etcétera. Esta suspensión de las labores cotidianas recuerda el trato que recibe la mujer maíz en el mito que le corresponde. Este mito ha sido recopilado por primera vez por Preuss (1912: 182-189), en años más recientes, también Guzmán (2002: 160-164) en Mesa del Nayar y Valdovinos (2008: 115-116), en Jesús María han recopilado versiones del mismo mito. En Preuss (1998 [1907]: 161-162) se encuentra también una variante atribuida a los huicholes. A continuación, se presenta una versión resumida del mito.

En la primera parte, se menciona a un joven que vivía en la pobreza con su madre y no tenían nada que comer. Un día, el joven observó unas hormigas que llevaban maíz y les preguntó dónde lo consiguieron. Éstas le contestaron que las acompañara a buscar el cereal. El joven emprendió el viaje con las hormigas. Por la noche se detuvieron a descansar y los insectos le cortaron el cabello al muchacho y se fueron. Sin embargo, una paloma le ayudó a encontrar el lugar en donde estaba el maíz. Una vez llegado, encontró una casa y le pidió maíz a la mujer que allí vivía, una anciana. Después de algunas insistencias el joven fue invitado a entrar a la casa, en donde la anciana le presentó a varias mujeres jóvenes que llevaban vestidos de distintos colores, y lo invitó a llevarse una. Un poco confundido, el muchacho decidió llevarse a la mujer que traía el vestido azul. Pero antes de que los dos se fueran, la anciana hizo varias recomendaciones: la mujer no tendría que trabajar, en lo absoluto, no debería barrer, limpiar o hacer tortillas por ninguna razón. Todas las tareas domésticas, tendrían que ser ejecutadas por la madre del joven. Nadie tendría que darle órdenes a la muchacha de vestido azul, y, una vez llegado a su rancho, el hombre tendría que construir tres coscomates.

Después de la primera noche en casa del muchacho, los coscomates estaban llenos de maíz. También había aparecido una casa y corrales con animales. El joven

y su madre comieron tortillas y no le dieron nada a la joven del maíz. Después de algunos días, la madre del joven estaba enojada porque la nuera no hacía nada, entonces la joven empezó a echar tortillas, pero al hacerlo su mano se quedó pegada al comal y empezó a quemarse. Entre llantos, un remolino se llevó a la muchacha maíz, el hombre entonces volvió a buscarla a la casa donde la había encontrado. Allí estaba la joven, la volvió a llevar a su casa pero ésta había perdido su capacidad de hacer aparecer el maíz en las noches, y ella y su esposo tendrían que trabajar la tierra y aprender oficios manuales para ganar el sustento diario.

Este largo mito ofrece muchas pistas de reflexión. No obstante, aquí nos enfocaremos solamente en algunas de ellas: la separación de la muchacha maíz de su familia de origen y la obligación, para quienes la reciben, de no hacerla trabajar. Este último aspecto es la condición necesaria para que la familia que la acoge reciba también los bienes necesarios para su sustento. No obstante, presionada por la suegra, la mujer maíz empieza a hacer tortillas, lo cual le hace sangrar las manos y perder su cualidad divina. En su segundo regreso a la casa del esposo, ya como una mujer humana, para conseguir el maíz y preparar tortillas tiene que dedicarse a las labores femeninas que cotidianamente ocupan a todas las mujeres (hilar, trenzar fibras, etcétera) y a producir objetos destinados a ser vendidos.

Al comparar este mito con algunas de las acciones rituales que se desarrollan alrededor de las Malinches se puede observar que existen algunas analogías: tanto la diosa del maíz como las Malinches son separadas de sus familias de origen y alejadas de los deberes cotidianos de toda mujer náayeri. En las comidas colectivas que tienen lugar en el transcurso de las Pachitas, las Malinches permanecen sentadas sin hacer nada y reciben toda la comida que ha sido preparada para ellas y para los pachiteros (Figura 1).

La imagen presentada arriba, tomada en la comunidad de Jesús María, recuerda a la muchacha del mito, quien lleva a la casa que la acoge abundancia de alimento, siempre y cuando no sea obligada a trabajar.

El alejamiento de la familia y la creación de un contexto análogo al de los mitos no son los únicos mecanismos a través de los que se construye la divinidad de las Malinches. Éstas adquieren su carácter divino también gracias a la cercanía y la manipulación de objetos determinados. Un ejemplo de esto son los vestidos especiales que las niñas llevan a lo largo de los rituales.

Si bien en cada comunidad cora la ropa de las Malinches se diferencia por algunos detalles, estas prendas siempre tienen en común algunas características. Las principales son su diferenciación de la ropa diaria (por la forma y los colores) y las flores de papel de china que llevan cosidas en diversos puntos.



Figura 1 - La Malinche y la curate de la comunidad de Jesús María sentadas y rodeadas de comida (Fotografía de la autora, Jesús María, marzo 2011).

El vestido ritual de las Malinches es especialmente cuidado en cada momento del ritual. Mientras que los pachiteros llevan a cabo sus recorridos por el pueblo, las mujeres que constantemente acompañan a las Malinches deben cuidar que sus vestidos estén en orden, que no haya pliegues indebidos, que no estén demasiado arrugados, que los rebozos que llevan en la cintura se mantengan en su lugar, etcétera. En los raros momentos en que las niñas pueden gozar de un poco de descanso, se les quita el vestido (que está sobrepuesto a la ropa diaria) y se cuelga cuidadosamente para que no toque el piso.

Después de que finalicen las Pachitas, las mujeres que han acompañado a las niñas a lo largo de todo el ritual se encargan de revisar cuidadosamente sus vestidos para encontrar eventuales defectos (partes descosidas, desgarres en las telas, etcétera). En caso de encontrar algún problema, si es posible se procede a una reparación de los daños, y si no, las piezas se sustituyen. Una vez revisada, la ropa de las Malinches se lava cuidadosamente y se guarda para ser empleada el año siguiente. Este tipo de tratamiento es el mismo que se le da a la ropa de los santos resguardados en la iglesia. Cada año, las esposas de los mayordomos lavan toda la ropa de los santos y en esta ocasión también se revisa que esté todo en orden y si algo está roto o demasiado desgastado se procede a una reparación o sustitución. La analogía que existe entre el trato que se les reserva a los vestidos de las Malinches y los de los santos hace pensar que las prendas son un elemento importante para distinguir ontológicamente a quienes las llevan.

Como se vio, las prendas empleadas por las Malinches no sustituyen la ropa de diario, sino que se llevan sobrepuestas a la misma. Las características de los vestidos rituales contrastan con los que se usan diariamente. En su vida cotidiana, las mujeres y las niñas *náayeri* llevan faldas y blusas de colores intensos y vivos, a veces visten faldas con estampas de flores que combinan con la blusa. Por el contrario, el vestido ritual de las Malinches es de un solo color (rojo oscuro en algunas comunidades, blanco en otras) y no lleva estampas de flores, sino flores de papel cosidas. A partir de las características de los vestidos rituales y de la forma de cuidarlos y manipularlos, se puede observar que se trata de objetos portadores de cualidades especiales, y capaces de conferirle un carácter de divinidad a las Malinches.

El último elemento a observar en torno a las acciones rituales que se desarrollan alrededor de las Malinches es el hecho de que en sus andanzas por el pueblo éstas reciben ofrendas de flores frescas. Cuando los Pachiteros se presentan frente a las casas para ejecutar los cantos y las danzas, los que viven en la habitación ofrecen a las Malinches flores frescas recogidas en sus jardines. Además, en ciertos momentos rituales, los ancianos de la comunidad también entregan flores de varias especies a las niñas. Hay que subrayar que en la vida cotidiana nunca circulan flores frescas entre los seres humanos, y su manipulación es sujeta a un fuerte control. Los niños son regañados cuando toman las flores de los patios o en el monte, las personas no emplean las flores como regalos para otros, y su manipulación en los rituales siempre es extremadamente cuidadosa.

Además, algunas de las cualidades sensibles de las especies empleadas en las Pachitas remiten a ciertos aspectos del ritual. Un ejemplo de ello son los clave-lines (*Pseudobombax Ellipticum*), pues la forma fálica de sus capullos remite a la transgresión sexual, mientras que la buganvilia (*Bougainvillea Glabra*) florece a lo largo de todo el año, inclusive en la temporada seca en la que se llevan a cabo las Pachitas, que son, entre otras cosas, un ritual de fertilidad cuyo objetivo es propiciar la fecundidad de las milpas (Benciolini, 2014). Otro aspecto interesante, es el hecho de que todas las especies de flores empleadas en este ritual se encuentran en árboles y arbustos de cierta altura, reforzando así la analogía propuesta por Jáuregui (2003: 255) entre la bandera de las Malinches y el árbol cósmico de los mexicas, de donde traen origen todas las riquezas.

Las flores son un elemento fundamental en la vida ritual de los *náayeri*, pues están presentes en cada una de las ceremonias que se llevan a cabo: se emplean como ofrendas, para acondicionar los espacios rituales, forman parte de la parafernalia de ciertos actores rituales y son manipuladas por ellos. En todas estas ocasiones, se

puede observar que las flores son elementos reservados para las interacciones entre humanos y dioses o antepasados y constituyen un índice del mundo de las divinidades (Benciolini, 2014). Al ofrecerles flores a las Malinches, los habitantes de la comunidad establecen con ellas el mismo tipo de relaciones que entablan con las divinidades: el hecho de entregarles flores es un reconocimiento de su carácter divino.

Hacer la divinidad en la acción ritual: cuerpos, objetos y relaciones

El problema de cómo atribuir un carácter divino a un ser humano no es exclusivo de los náayeri, sino de muchos otros pueblos. En un ejemplo tomado de un complejo ritual que se lleva a cabo en la ciudad de Katmandú, Gell (1998: 150-153) muestra cómo, a través de una serie de ceremonias, una niña virgen es transformada en la personificación de la diosa Taleju.

Este ejemplo tiene algunas analogías con la forma en que las Malinches se transforman en diosas: al igual que estas últimas, las niñas destinadas a ser Taleju son separadas de su condición humana anterior y vestidas como la diosa. Según el autor (*ibid.*, 152), estas dos fases (separación de la vida anterior y colocación de la vestimenta) corresponden a dos distintas formas de atribución de la divinidad: una “interna” y otra “externa”. La primera es el momento en que la niña es bañada y librada de todas las impurezas que la asocian con su pertenencia al género humano, la segunda es el acto de “envolver” (*wrapping*) a la niña en la ropa de la diosa y pintarle el rostro con un tercer ojo. Los rituales descritos por Gell son muy largos y elaborados, no obstante, la forma en que la niña es vuelta una divinidad recuerda lo que se hace también con las Malinches ya que éstas, cada mañana, antes de ponerse el vestido ritual, deben ser bañadas por las mujeres que las cuidan, tienen que permanecer separadas de sus familias de origen en el transcurso del ritual y llevan un vestido especial, que cubre su ropa diaria.

Al término de su reflexión sobre la transformación de la niña en la diosa Taleju, Gell concluye que las posiciones que pueden ocupar los artefactos y las personas en las redes de agentividad social son casi equivalentes (*ibid.*, 153). Efectivamente, Gell propone varios ejemplos en los que ciertos objetos también reciben tratamientos parecidos a los que se le aplican a la niña (*ibid.*, 142-146). No obstante, como el mismo autor lo menciona, objetos y personas son *casi* equivalentes pero no idénticas. Según Gell, la niña se vuelve un “ícono viviente” de Taleju (*ibid.*, 151),

y es la posición que se le atribuye en la red de la sociabilidad lo que permite a los asistentes del ritual hacer una abducción sobre la existencia de la diosa.

Todo lo planteado por Gell puede aplicarse también para las Malinches coras quienes, como lo vimos, ocupan el lugar de la divinidad y son tratadas como tales en la red de relaciones que se crea en el contexto particular de los rituales. En este sentido, se podría retomar la propuesta de Houseman (2004) según quien los rituales ponen en existencia cierto tipo de relaciones entre sus participantes, pero hay que observar que, desde su perspectiva, todo ellos son seres humanos. No obstante, según la exégesis de los náayeri, las niñas no son “íconos” de la divinidad, sino que ellas mismas son diosas, por lo tanto, las cosas se tornan más complejas, ya que no se trata solamente de la posición ocupada por las niñas en el seno de una red de relaciones, sino de una transformación que es percibida como más profunda y que no ocurre solamente a partir de la relación con los otros participantes del ritual, sino también gracias a la cercanía y manipulación de ciertos objetos.

Al hablar de las imágenes consagradas (pero lo mismo vale para los humanos-dioses), Gell, citando a Freedberg, se pregunta: “¿Las imágenes como estas son poderosas y eficaces (religiosamente) a causa de las ceremonias de consagración que les dan características significativas y ocultas, o es porque son, ante todo, imágenes, ligadas por el poder de la *mimesis* a las deidades que representan?” (*ibid.*, 150, cursiva en el original). Quizás podemos plantear la pregunta de una forma distinta. Más allá de considerar a los objetos consagrados como imágenes, para el caso que nos ocupa aquí sería pertinente preguntarnos cuáles son los efectos concretos de la consagración tanto sobre los objetos, como en su entorno social. ¿Qué ocurre con las niñas transformadas en diosas y con el entramado de relaciones que se crean alrededor de ellas una vez llevado a cabo este ritual? Además, en el caso de las personificaciones de las divinidades, habría que preguntarse cómo ciertos objetos intervienen en la que Gell llama consagración y porqué se escogen unos y no otros.

Entonces, ¿cómo entender la afirmación de los habitantes de las comunidades náayeri de que las Malinches son diosas? La respuesta a esta pregunta puede encontrarse quizá en las argumentaciones de Ishii, quien critica la propuesta de Gell de considerar que la niña consagrada es lo que permite hacer una abducción sobre la existencia de la diosa Taleju, quien fungiría como prototipo⁷ para la niña (Ishii, 2012: 384). Según esta autora, es posible una interpretación distinta si se considera que la niña no es simplemente un índice que permite inferir la existencia de un prototipo divino y si se toman en cuenta el poder y las características de los objetos que están cerca de ella. Partiendo de estos presupuestos:

La realidad de la niña como diosa y viceversa, no se basa principalmente en las interpretaciones cognitivas de las personas, sino más bien en la interacción mutua entre la niña, las cosas y los participantes. [...] En otras palabras, la niña no está simplemente representando el papel de la diosa o actuándolo, sino que se está convirtiendo incesantemente en la diosa a través de sus acciones y de las reacciones de otras personas” (*ibid.*, 384-385).

Esto a partir de la propuesta de la misma autora de que los “mundos divinos” son algo que llega a existir gracias a las relaciones y acciones contingentes que involucran objetos, personas y divinidades (*ibid.*, 373). Según esta autora, en las acciones y relaciones que constituyen los “mundos divinos”,⁸ cada uno de los actores presentes, incluyendo las cosas, crea el ambiente circunstante (constituido por otros sujetos) y es al mismo tiempo creado por él (*ibid.*, 375).

A partir de estas consideraciones podemos constatar que la forma en que los habitantes de las comunidades de Mesa del Nayar y Jesús María se relacionan con las Malinches no tiene solamente como fin posicionarlas en una red relacional en la que ellas ocupan el lugar de la divinidad, sino realmente transformarlas en diosas. La presencia de la divinidad en el pueblo permitirá a los seres humanos interactuar con ella, actualiza además ciertos hechos ocurridos en el tiempo mítico con el fin de que tengan consecuencias concretas en el momento actual y cambia temporalmente algunas reglas de comportamiento.

Para que la transformación de niña a divinidad sea posible, además de atribuirle una posición determinada en una red de relaciones, el vestido y las ofrendas de flores a las Malinches tienen un papel fundamental: en el momento en que se le entregan las flores, no se está actuando “como si fueran unas diosas” sino que realmente se les está atribuyendo un carácter divino. Con estos gestos se está *haciendo* a la divinidad puesto que, como lo mencionamos arriba, las flores solamente se le entregan a los antepasados y a los dioses. La exclusividad de las ofrendas de flores es debida al hecho de que éstas siempre remiten al mundo de las divinidades y constituyen los “instrumentos” y la “ropa” de las mismas (Preuss, 1912). En síntesis, como ya ha sido demostrado, las flores constituyen un atributo propio de la divinidad (Benciolini, 2014), por lo que ofrecerle flores a las Malinches les confiere dicho atributo. La interacción entre las niñas, su vestido, las flores y los demás participantes del ritual es lo que las convierte en divinidades en el lapso durante el cual el ritual se lleva a cabo. Un ejemplo parecido puede encontrarse en los mitotes, en los que ciertos objetos tienen el poder de transformar la anatomía de los participantes del ritual. Me refiero en concreto a las varas adornadas con

colas de venado que se emplean para atribuirle a ciertos danzantes un cuerpo de venado (Benciolini, 2014: 309). En este caso, la asociación entre objetos, cantos y acciones rituales, es lo que permite la atribución de un cuerpo diferente a un ser humano.

Es interesante observar que, tomados por sí mismos de forma aislada, los elementos que se asocian con las Malinches (los vestidos, las flores, la posición relacional) no son suficientes para transformar a las niñas en diosas, sino que es necesaria la presencia de todos ellos, junto con ciertos gestos (las ofrendas, las danzas), para obtener el efecto deseado. Eso muestra, entre otras cosas, cómo la presencia de ciertos objetos puede tener consecuencias concretas sobre el mundo a partir de estar insertos en una red de relaciones.

Conclusiones

Son muchos los rituales celebrados en el mundo en los que un ser humano ocupa la posición de divinidad. La posibilidad de esta transformación constituye un desafío interpretativo muy importante para los antropólogos, especialmente cuando se hace el esfuerzo de “tomar en serio” (Viveiros de Castro, 2002: 136) las afirmaciones de los informantes. En este artículo, hemos analizado un caso etnográfico específico, el del ritual de las Pachitas celebrado por los náayeri en el Occidente de México. Algunos detalles etnográficos y la discusión con las propuestas teóricas e interpretativas de Gell (1998) e Ishii (2012) entorno a otro ejemplo etnográfico muy alejado en el espacio, han permitido formular algunas ideas sobre lo que ocurre cuando unas niñas de una comunidad cora se vuelven diosas y son tratadas como tales. Una serie de hechos concurre para que esto suceda: la inserción de las niñas en una red de relaciones particulares, en la que ellas ocupan efectivamente el lugar de divinidades, y la interacción de ellas con ciertos objetos: los vestidos y particularmente las flores.

Una investigación etnográfica minuciosa, permitiría quizás proponer algunas comparaciones a nivel regional con otros pueblos vecinos, como los *wixaritari*. El ejemplo de estos últimos es muy llamativo ya que, según Gutiérrez del Ángel (2002 y 2015), para los wixaritari los cargos que participan en la conocida peregrinación a Wirikuta (desierto de San Luis Potosí) son dioses ellos mismos. Antes de emprender su camino, los peregrinos ejecutan una serie de rituales que tienen como objetivo alejarlos de sus familias y su vida cotidiana, purificarlos y atribuirles una nueva identidad: a partir de este momento, ellos viven en un mundo

invertido, expresado a través del lenguaje (Gutiérrez del Ángel, 2002: 174-176). De regreso de la peregrinación, otros complejos rituales sirven para reincorporar a los peregrinos a sus familias y comunidades y despojarlos de su carácter divino (*ibid.*, 219). A lo largo de la peregrinación, los llamados jicareros,⁹ en su condición de antepasados/dioses, vuelven a crear el universo y sus elementos así como son vividos y conocidos por los seres humanos. A través de los rituales que anteceden la peregrinación, los jicareros se convierten en dioses gracias a un cambio de nombre y de piel (Gutiérrez del Ángel, 2015: 11). La piel y el nombre, junto con el corazón, son lo que les confiere vida e identidad social a los seres humanos (Gutiérrez del Ángel, 2015), y el nombre que reciben los jicareros varía de una peregrinación a otra, pero tiene un elemento constante: las palabras *wirikuta tutu* que significan “las flores de Wirikuta” (*ibid.*, 11). El cambio de nombre indica un cambio de estatus, el alejamiento de la genealogía de los humanos para transformarse en antepasados, en habitantes de Wirikuta (el lugar de origen), en los seres que le dieron forma y sentido al mundo y a la existencia de los seres humanos (*ídem*).

Sería necesario profundizar más en los rituales y en las prácticas que convierten en dioses a los participantes de la peregrinación, no obstante, es interesante observar que existen algunas analogías entre los wixaritari y los náayeri. Una de ellas es la asociación de las divinidades con las flores, que si entre los náayeri ocurre en términos materiales (las ofrendas de flores a las Malinches, por ejemplo) entre los wixaritari se da en el nivel del lenguaje, cuando se hace referencia a los peregrinos/dioses con el término de “flores de Wirikuta”.

Y si las Malinches coras deben llevar vestidos especiales en el transcurso del ritual, los peregrinos huicholes tienen que “cambiar” su piel a lo largo de sus andanzas.

Estos hechos, recuerdan lo que menciona Viveiros de Castro (1998) a propósito de muchos pueblos amazónicos, para quienes los cuerpos constituyen “vestidos” que cubren la subjetividad de los seres, transformando así su punto de vista. No disponemos, por el momento, de los elementos suficientes para afirmarlo con certeza, pero quizás el cambio de piel/vestido es uno de los elementos que determinan un cambio de perspectiva para quienes ejecutan ciertas acciones rituales, llevándolos a asumir la posición y el punto de vista de las divinidades.

Lo planteado en este trabajo constituye un paso adelante en la comprensión de ciertos mecanismos que permiten construir la presencia de una divinidad en el seno de la acción ritual. No obstante, hay que aclarar que la problemática queda abierta y que cada pueblo, cada ritual tienen características propias, por lo que sería imprudente hacer generalizaciones sobre estos aspectos. Los datos que hemos

analizado hasta aquí muestran la existencia de diversos mecanismos rituales que permiten la transformación de los seres humanos en divinidades, el análisis de cada uno de ellos sería sin duda un aporte de gran importancia para el entendimiento del punto de vista de los pueblos indígenas sobre el mundo y los seres que lo habitan: humanos, dioses, y antepasados. El campo queda abierto. ✦

Bibliografía

- Benciolini, Maria, 2014, *Iridiscencias de un mundo florido. Estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora*, tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Coyle, Philip Edward, 1997, "*Hapwan chánaka*" ("on the top of the Earth") *the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, México*, tesis doctoral, The University of Arizona, Tucson.
- Gell, Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Gutiérrez Arriola, Cecilia, 2007, "Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 91, pp. 31-68.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, 2002, *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, 2010, *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*, UNAM, UAM, Colsan, Porrúa, México.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, 2015, "Nombres, trances, ensoñaciones, el universo onírico de los wixaritari", *Revista Euroamericana de Antropología*, 1, pp. 5-14
- Houseman, Michael, 2004, "The Red and the Black. A practical experiment for thinking about ritual", *Social Analysis*, 48 (2), pp. 75-97.
- Ishii, Miho, 2012, "Acting with Things. Self-poiesis, Actuality and Contingency in the Formation of Divine Worlds", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), pp. 371-388.
- Jáuregui, Jesús, 2003, "El cha'naka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamonachan de los mexicas", *Flechadores de estrellas*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath coordinadores, Conaculta-INAH, Universidad de Guadalajara; México, D.F. pp. 251-288.
- Preuss, Konrad Theodor, 1912, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*, editorial Teubner, Leipzig.
- Valdovinos, Ana Margarita, 2008, *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle*, tesis doctoral en antropología, Universidad de París X, Francia.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol 4, núm 3, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2002, "O nativo relativo", *Mana*, 8 (1), pp. 113-148.

Notas

- ¹ Cuando no diversamente especificado, las traducciones de otros idiomas son mías.
- ² “Mitote” es el término náhuatl comúnmente empleado para referirse a este tipo de rituales. En cora meseño, la palabra empleada es *metinietaka* que hace referencia al acto de danzar, (Benciolini, 2014: 233) no obstante, hay que observar que en realidad cada uno de estos rituales tiene su propio nombre.
- ³ En la figura del Rey Nayar se funden y sobreponen distintos personajes: el antepasado mítico, asociado con el sol y quien le enseñó a los náayeri el costumbre, Cristo, y los jefes de la resistencia de los coras en contra de los españoles (Benciolini, 2014).
- ⁴ La judea, o la armada de los judíos, es un grupo de hombres que actúa en Semana Santa: son los encargados de perseguir al Nazareno, se relacionan con las fuerzas del inframundo y la transgresión y se organizan jerárquicamente de una forma que recuerda la de un ejército. Todo joven cora es invitado a participar en la judea que, aunque no oficialmente, es considerada como un rito de paso, ya que los participantes deben demostrar poder aguantar el hambre, la sed y el cansancio en las marchas y coreografías que ejecutan a lo largo de la Semana Santa. Cuando una persona se compromete con la judea tiene que cumplir por al menos cinco años, al término de los cuales puede o no renovar su promesa.
- ⁵ El día de la Santísima Trinidad es una fiesta movable que cae el domingo siguiente a Pentecostés, que a su vez ocurre 50 días después del domingo de Pascua.
- ⁶ Como se verá, las Malinches se asocian con divinidades femeninas. Entre los coras, la palabra “Malinche” hace principalmente referencia a las protagonistas de las Pachitas, y para ellas no existe una palabra cora correspondiente. No obstante, en términos más genéricos, se usa la palabra “Malinche” para designar los participantes femeninos de los rituales o de los grupos de danzantes: se puede hablar, por ejemplo, de “Malinche del mitote” o de “Malinche de las urracas”. Entre los coras nunca se ha observado que quienes llevan esta denominación tengan alguna asociación con el personaje histórico de Malinche, o Malintzin, la mujer que fungió como intérprete de Hernán Cortés.
- ⁷ “Emplearé el término ‘prototipo’ (de un índice) para identificar la entidad que el índice representa visualmente (como ícono, representación, etcétera) o no visualmente. [...] No todos los índices tienen un prototipo o ‘representan’ algo diferente de ellos mismos” (Gell, 1998: 26).
- ⁸ La autora emplea la definición “divine worlds” para referirse a “magical, divine, or sacred worlds” (Ishii, 2012: 371).
- ⁹ Los peregrinos que viajan a Wirikuta llevan consigo siempre las jícaras de sus dioses y antepasados, por esta razón, también se conocen como jicareros.