



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

ISSN: 2007-8846

El Colegio de San Luis A.C.

Benciolini, Maria
Costumbre y cosmopolítica náayeri. El dilema del hermetismo
y la lucha por el territorio en contra de los megaproyectos
Revista de El Colegio de San Luis, vol. IX, núm. 18, 2019, Enero-Abril, pp. 159-181
El Colegio de San Luis A.C.

DOI: 10.21696/rcsl9182019897

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426259447007>

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

UAEH 

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

COSTUMBRE Y COSMOPOLÍTICA NÁAYERI

EL DILEMA DEL HERMETISMO Y LA LUCHA POR EL TERRITORIO EN CONTRA DE LOS MEGAPROYECTOS

Náayeri customs and cosmopolitics

The dilemma of hermeticism and the struggle for territory against megaprojects

MARIA BENCIOLINI*

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre las razones que han llevado a los náayeri a emprender un proceso de resistencia en contra de un proyecto hidroeléctrico en su territorio. El trabajo está dividido en dos partes; en la primera (a través de fuentes de segunda mano) se discute la relación dialéctica entre actividad ritual y vida política de las comunidades náayeri; en la segunda (basada en datos etnográficos) se discute sobre la relevancia de la actual resistencia en contra del proyecto hidroeléctrico debido a la afectación que este causaría en varios sitios sagrados y a la pérdida de ciertas actividades rituales si estos sitios fueran afectados. Entre los resultados, destaca cómo los náayeri, a lo largo de los siglos, han empleado el ritual no solo para establecer relaciones con sus antepasados y dioses, sino también como instrumento político en su relación con los actores políticos y religiosos con quienes han tenido contacto a lo largo de su historia. El texto ofrece una lectura original del costumbre cora y de su eficacia política y ritual tanto con respecto del pasado como de la situación actual. Entre las conclusiones, se determina que las decisiones políticas y las acciones rituales tomadas por las comunidades náayeri frente a la amenaza a sus sitios sagrados pueden ser insertadas en un contexto diacrónico más amplio, en el que las comunidades, a lo largo de los siglos, han construido y negociado sus formas rituales y de acción política para proteger una de las cosas para ellos más importantes: el costumbre.

PALABRAS CLAVE: CORAS, RITUALIDAD, MEGAPROYECTOS, TERRITORIALIDAD, POLÍTICA.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: maria.benciolini@gmail.com

ABSTRACT

This paper aims to reflect on the reasons that have led the Náayeri to undertake a process of resistance against a hydroelectric project in their territory. The paper is divided into two parts, in the first part (through second-hand sources) it discusses the dialectic relationship between ritual activity and political life of the Náayeri communities. In the second (based on ethnographic data) it argues about the relevance of the current resistance to the hydroelectric project due to the impact it would have on several sacred sites and the possible loss of certain ritual activities if these sites were affected. Result highlights include how the Náayeri have employed ritual not only for establishing relationships with their ancestors and gods, but also as a political instrument in their relationship with the mestizo world. The text offers an original reading on Cora customs and their political and ritual efficacy both in regards to the past as well as in regards to the current situation. In conclusion, the text shows how the political decision and ritual actions taken by the Náayeri people facing a threat to their sacred sites can be inserted in a wider diachronic context, in which, over the centuries, the communities have constructed and negotiated their forms of ritual and political action in order to protect one of the things that matters most to them: their customs.

KEYWORDS: CORA, RITUALISM, MEGAPROJECTS, TERRITORIALITY, POLITICS.

Recepción: 14 de marzo de 2017.

Dictamen 1: 7 de junio de 2018.

Dictamen 2: 2 de julio de 2018.

Dictamen 3: 2 de julio de 2018.

INTRODUCCIÓN

Al igual que otros pueblos y comunidades mexicanos y latinoamericanos, hoy en día los náayeri (cora) están afrontando la invasión de su territorio por la extracción y la explotación de recursos naturales, sin beneficio alguno para las comunidades afectadas.

Este grupo, de habla yuto nahua, se encuentra asentado principalmente en las montañas del estado de Nayarit. Algunas comunidades se ubican en lo alto de la sierra y otras en las cuencas de los ríos que dan entrada a las montañas.

Desde hace algunos años, un conjunto de comunidades náayeri que se encuentran en la región cora baja, en la cuenca del río San Pedro, están luchando en defensa de su territorio, sus lugares sagrados y su costumbre¹ y en contra de la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces.

Dicho proyecto, anunciado por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) desde 2008, tendría graves impactos ambientales y sociales. El cauce del río, así como su hábitat, se vería transformado en extremo, lo cual tendría graves consecuencias, no solo en toda la cuenca del río San Pedro, sino también en el manglar más extenso e importante de México: Marismas Nacionales. Dicho sitio recibe del río San Pedro una parte importante de las aguas y los sedimentos necesarios para el equilibrio de su ecosistema, y la construcción de la presa y la consecuente disminución del flujo de agua lo ponen en riesgo de salinización.

Las comunidades indígenas y mestizas que habitan la cuenca tendrían que afrontar graves afectaciones económicas debido a los cambios del régimen hidrológico del río y, por lo tanto, a la disminución de la disponibilidad de agua para los cultivos y el ganado. Por otro lado, las comunidades pesqueras de las costas de Nayarit tendrían que afrontar cambios profundos en el ecosistema del que se surten para el sustento alimenticio y económico.

A todo lo anterior, hay que añadir el hecho de que la construcción del proyecto afectaría gravemente algunos sitios sagrados, muchos de ellos compartidos entre varios pueblos de la sierra (en especial náayeri y wixarika y en menor medida o' dam).

En la actualidad, el Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces ya cuenta con los permisos ambientales para su implementación; no obstante, el avance de este ha sido notablemente lento. A pesar de estos hechos, las comunidades náayeri que se verían afectadas en mayor medida por el proyecto hidroeléctrico (Presidio de los Reyes, San

¹ Con este término se hace referencia al conjunto de rituales, prescripciones, actividades llevadas a cabo por los náayeri y que los caracteriza como un grupo particular.

Juan Corapan y Rosarito) se han mantenido constantemente alerta y han logrado obtener cierta visibilidad en relación con el conflicto que están viviendo ahora.

La decisión de emprender una resistencia activa en contra del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces ha implicado, no solo procesos complejos de organización comunitaria, sino también la experimentación por parte de los miembros de las comunidades de nuevas formas de relaciones con diferentes actores del mundo mestizo: académicos, funcionarios gubernamentales, miembros de organizaciones no gubernamentales (ONG). Por otro lado, también se han transformado y revitalizado los lazos con el pueblo wixarika, en el contexto más amplio de sus relaciones históricas y cosmogónicas. Desde el punto de vista de los opositores al proyecto hidroeléctrico, el compromiso adquirido en la resistencia, no es solamente con el medio ambiente, el territorio y los habitantes de las comunidades, sino también con los dioses y los antepasados con quienes los náayeri mantienen constantemente relaciones de reciprocidad. En este sentido, la acción política emprendida por ciertos actores indígenas se expande a un contexto de relaciones más amplio en el cual se involucran también a los seres no humanos. Como señala De la Cadena (2010, p. 335), “la política indígena excede nuestra política”. Un ejemplo de ello es la forma en que la ritualidad se ha transformado para responder a diversas exigencias políticas de las comunidades.

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre ciertas transformaciones que han ocurrido en los rituales y en la cosmopolítica de algunas comunidades náayeri a raíz de la lucha emprendida en contra del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces. Para este ejercicio, es necesario hacer un análisis y una reflexión más amplia acerca de la relación que ha existido entre la vida ritual de este pueblo y las distintas circunstancias políticas por las que han atravesado en el transcurso de su historia. Esto permitirá aclarar cómo el ritual puede ser pensando, entre otras cosas, como un instrumento en las manos de los pueblos para influir en su realidad concreta,² no solo en relación con aspectos religiosos o materiales, sino también para intervenir en las condiciones políticas concretas de su existencia.

Este trabajo está dividido en dos partes: en la primera se retoman algunos momentos de la historia náayeri y del desarrollo de su costumbre, con el fin de mostrar la relación dialéctica que siempre ha existido entre la actividad ritual y las históricas y políticas con otros actores (misioneros, autoridades coloniales, el Estado,

² Agradezco a los miembros del proyecto “Urban, rural and indigenous ritual practices in Mexico: Between symbolism and political strategies” por las reflexiones y el trabajo compartido sobre la relación entre ritual y política en diferentes contextos mexicanos.

etcétera). Esto nos permitirá insertar en un cuadro diacrónico los procesos actuales de visibilización y reivindicación del costumbre en el contexto de la resistencia en contra del proyecto hidroeléctrico. Además, pretendo mostrar que la vida ritual de este pueblo no puede ser escindida de sus relaciones cosmopolíticas.

En la segunda parte, a partir de fuentes documentales y de un trabajo etnográfico llevado a cabo en la comunidad de Presidio de los Reyes, se describen algunos aspectos del camino de resistencia emprendido por los náayeri en contra del proyecto hidroeléctrico y los lazos entre acciones políticas y rituales como una respuesta ante las amenazas de dicho proyecto.

RITUALIDAD, COSTUMBRE Y COSMOPOLÍTICA EN LA DIMENSIÓN HISTÓRICA

Para entender con mayor detalle la relación entre ritualidad y política que existe entre los náayeri, es necesario conocer algunos aspectos de su historia y de la manera en que se han relacionado con las instituciones que se han sucedido en su territorio a partir del encuentro con los españoles.

Los primeros en aventurarse en la sierra fueron los misioneros franciscanos, quienes instituyeron su primer convento en Teúl, en 1536. En los años siguientes, estos adoptaron la estrategia de construir un anillo de conventos con sus misiones alrededor de las montañas habitadas por los náayeri (Magriñá, 2002). La obra de evangelización de los franciscanos tuvo un éxito muy escaso; no obstante, algunos de ellos dejaron crónicas que hoy son de gran importancia para entender la historia de este pueblo.

En dichas crónicas, los náayeri son descritos como un pueblo belicoso cuya divinidad principal era el Nayarit, un guerrero que exigía de su gente sangre humana para beber. Del Barrio ([1604] en Calvo, 1990, p. 260) escribió:

Tambien dixeron que en Anyari, que es el pueblo que diximos, el de que adelante diremos muchas cosas, estaba el templo e casa de su dios el cual creyan y adoravan, e que este les hablava e dezia todo lo que les avia de convenir, e que en su tempo tenian todas las armas. Y que quando avian de salir a las guerras, que alli acudían todos a pedir las a su dios. E que les conjurava que en ninguna manera bolbiesen a su presencia sin traerle sangre humana que beber, e que al presente estava muy enoxado, porque avia mucho tiempo que no bevia sangre humana. [...] É finalmente es cierto que este demonio les da oraculo [...].

En 1650, Tello ([1650] en Calvo, 1990, p. 280) afirma que los coras adoraban a “un indio muerto y enjuto, el que fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el qual habla el demonio”. Más tarde, Antonio de Arias y Saavedra vio en el Nayarit un ídolo sediento de sangre y sacrificios humanos y lo asoció explícitamente con el sol (Arias y Saavedra [1673], en Calvo, 1990, p. 294). Según el mismo misionero, los náayeri consideraban que su verdadero jefe era el Nayarit, y que su gobernante en vida no era más que un oráculo de este, y era el Nayarit quien establecía el momento de ir a la guerra y exigía sacrificios humanos:

Es voz muy válida en algunos que estos indios tienen Rey y Señor natural a quien tributan y obedecen, lo cual no concuerda con su estilo y modo de hablar pues solo reconocen al Nayarit, el cual ha muchos años que murió y no han reconocido a Señor ninguno [...]. Preguntándole si tienen señor o tlactóane responden que sí, pero como ellos llaman con este término a cualquier hombre de caudal, o canas, o puesto, es equívoco entre ellos, pues cuando les preguntan quién es dicen que el Nayarit y así lo es cierto que no le reconocen como Rey sino como a oráculo de quien toman parecer en sus guerras y en sus futuros contingentes [...]. (Arias y Saavedra [1673], en Calvo, 1990, p. 293).

Según Ortega ([1754] 1996, p. 9), en 1500 un tal Naye tomó el poder entre los coras y extendió su dominio hacia el norte y hasta la costa; a su muerte, los coras veneraban tanto al soberano que decidieron conservar su cuerpo en una gruta un poco más abajo de donde se encontraba el templo del sol. Sin duda, las concepciones religiosas y políticas de los náayeri contemporáneos se diferencian de las de los siglos anteriores; no obstante, muchos náayeri tienden a establecer una continuidad entre las antiguas momias mencionadas en las crónicas, los líderes de la resistencia en contra de los españoles y un cráneo humano actualmente conservado en la iglesia de Mesa del Nayar y venerado en las celebraciones del Día de Muertos de dicha comunidad (Benciolini 2014).

Ciertamente se puede atribuir al afán misionero de jesuitas y franciscanos la exageración de los aspectos más guerreros y sanguinarios de la vida ritual y política de los antiguos coras. No obstante, en estas crónicas se constata la recurrencia de algunos elementos interesantes: la asociación del Nayarit con el sol, su carácter belicoso y el interés que parecían tener los náayeri por los cuerpos momificados. La información proporcionada por los misioneros lleva a considerar que, antes de la reducción, existía una religión de estado que se vinculaba estrechamente con la política de los gobernantes coras. La guerra ritualizada y el sacrificio eran

algunos de los medios, entre otros, por medio de los cuales los antiguos náayeri se relacionaban tanto con sus divinidades y gobernantes como con los pueblos y comunidades vecinos. Ritual y política estaban conjugados en una unión que permitía manejar las relaciones tanto con otros seres humanos (gobernantes, aliados, enemigos) como con los no humanos (dioses, antepasados, espíritus). Los actos belicosos y los sacrificios se configuraban como actos cosmopolíticos, en el sentido de que en ellos intervenían también actores no humanos como las divinidades y los antepasados, cuyas acciones tenían, sin embargo, consecuencias concretas sobre la vida de los humanos.

En 1722, tropas españolas conquistaron militarmente la sierra en la que vivían los coras. Según los historiadores, los jefes náayeri decidieron oponer una resistencia militar al ataque de los españoles (Meyer, 1997, p. 69), y sus defensas, al mando de un guerrero llamado Tlahuitole, cayeron en Mesa del Tonati (hoy Mesa del Nayar) (Magriñá, 2002, p. 147).

A partir de la conquista empezó una evangelización más sistemática de las comunidades náayeri. En esta ocasión, la misión de evangelización quedó a cargo de los jesuitas (Gutiérrez, 2007, p. 33).

Los miembros de esta orden empezaron a establecer en la sierra algunas misiones y presidios: Santísima Trinidad, Santa Teresa, Santa Gertrudis, Dolores, Jesús, María y José, Nuestra Señora del Rosario, San Juan Peyotán, San Pedro Iscatán y San Ignacio Guainamota (Gutiérrez, 2007, p. 33). Anteriormente a estos eventos, los coras vivían en rancherías dispersas sobre el territorio. Mesa del Tonati era el principal centro ceremonial del grupo, en donde las personas se reunían periódicamente para llevar a cabo actividades religiosas y políticas (Meyer, 1997, p. 69). De todas las misiones, la primera en establecerse fue la de Santísima Trinidad, donde surgía la antigua Mesa del Tonati (Gutiérrez, 2007, p. 33). Contemporáneamente a la edificación de las misiones, los padres jesuitas implementaron y favorecieron la construcción de las casas reales. Hoy en día, estas “casas” siguen manteniendo la función de centros político-religiosos para las comunidades náayeri, ya que en ellas se reúnen las autoridades tradicionales y los otros cargos para realizar una gran cantidad de actividades políticas y religiosas: asambleas, velaciones, tomas de decisiones, danzas, etcétera.

Hasta 1767, año de su expulsión, los jesuitas intentaron asentar a los coras en pueblos y evangelizarlos a través del catecismo. En las tres décadas de presencia jesuita en la sierra, los rituales coras relacionados con la guerra y los ciclos agrícolas quedaron prohibidos, y solo eran celebrados a escondidas en las montañas de la

sierra. Al mismo tiempo, los misioneros imponían la celebración pública de los rituales católicos, en los que los indígenas tenían que participar.

Llama la atención el hecho de que, si, por un lado, los jesuitas prohibieron ciertos aspectos del costumbre cora, por el otro, contribuyeron a fundar una de las instituciones principales de su costumbre: las casas reales, que hoy siguen teniendo una función muy importante en la organización política y religiosa de las comunidades. Algunos de los rituales celebrados en la actualidad y dedicados a Cristo tienen su origen en esta época. Por otro lado, también es probable que la costumbre de celebrar los rituales agrícolas en lugares alejados de los centros habitados se haya asentado en ese periodo, puesto que les habían sido prohibidos por los misioneros.

Después de la expulsión de los jesuitas, la conversión de los náayeri fue encomendada de nuevo a los franciscanos; empero, la presencia de esta orden no fue continua, ya que en la guerra de independencia (1810-1821), así como en la rebelión de Manuel Lozada³ entre 1857 y 1873, no hubo ningún tipo de presencia misionera en la sierra (Coyle, 1997, p. 197).

Según Coyle (1997, p. 191), fue en la época de los jesuitas cuando se originó el costumbre cora como es celebrado en la actualidad, aunque fue a lo largo del siglo XIX, en especial en el periodo del reino de Manuel Lozada, cuando los rituales llevados por los misioneros se fundieron y organizaron con los mitotes⁴ en un único sistema. El origen de este tipo de ritualidad se debe a la libertad política y religiosa de la que gozaron las comunidades indígenas en este periodo. Sin duda, esta libertad permitió la articulación entre la conformación del costumbre y el fortalecimiento de las autoridades locales (Coyle, 1997, p. 208).

Con la integración de la ritualidad cora en un solo conjunto, la mayoría de los náayeri siguió manteniendo el hábito de reunirse en los pueblos en ocasión de los rituales comunitarios (los rituales relacionados con Cristo, los santos y las autoridades), especialmente en el periodo de secas, mientras que en tiempo de lluvias las familias se trasladaban a sus ranchos de aguas, lugar en donde tenían sus tierras de cultivo. Estos ranchos, ubicados en las barrancas y en las laderas de las montañas, pueden distar desde algunas horas hasta varios días de camino. Hasta los años

³ Manuel Lozada organizó una lucha armada en la sierra manteniendo una parcial independencia de los poderes coloniales. En el transcurso de estos años los indígenas gozaron de cierta libertad política y religiosa. Según Meyer (1997, p. 111), "por un lado, Lozada anuncia las luchas agraristas del siglo XX; por el otro, rescita las guerras del siglo XVI".

⁴ Con el término *mitote* se hace referencia a un grupo de rituales que tienen diversos objetivos: celebrar el ciclo de vida del maíz y de las personas, así como ciertos ritos de paso de las autoridades tradicionales. En lengua cora, dependiendo de las comunidades, cada uno de estos rituales tiene su propio nombre.

noventa, los pueblos tenían muy pocos habitantes permanentes, y la mayoría de la gente se trasladaba entre los ranchos y los centros habitados según las temporadas o las obligaciones rituales. En ocasión de estas reuniones, las autoridades tradicionales se congregaban para discutir y tomar decisiones sobre asuntos de importancia para las comunidades; estos encuentros también eran la ocasión para intercambios comerciales y de informaciones sobre lo que sucedía en la sierra.

Lo que los misioneros no pudieron obtener lo alcanzaron los programas federales en el siglo XX (escuelas, clínicas de salud, etcétera), pues hoy en día la mayoría de los náayeri vive en las cabeceras de las comunidades y son muy pocas las familias que se trasladan a los ranchos de aguas. Sigue habiendo personas que mantienen su morada permanente en los ranchos y viajan a los pueblos cuando necesitan cumplir algún mandado, visitar los centros de salud o participar en algún ritual importante como la Semana Santa, pero el número de aquellos que mantienen este tipo de costumbres está en disminución.

En la actualidad, la vida ritual de los coras se articula alrededor de un complejo calendario en el que se combinan las celebraciones de los ciclos agrícolas y de la vida de Cristo y los santos. Estos últimos corresponden con el calendario litúrgico tridentino, aunque se insertan en el ciclo más amplio de la ritualidad cora y se relacionan con el cambio de las temporadas y los ciclos agrícolas. Muchos náayeri viven su ritualidad con compromiso y dedicación: el costumbre es fuente de orgullo para los habitantes de las comunidades que a través de sus rituales recuerdan, entre otras cosas, su descendencia de los guerreros que resistieron en contra de los españoles. Ser descendientes del Rey Nayar implica recordar constantemente una historia de conquista y de violencia, pero también enorgullecerse del propio pasado de resistencia.

A este propósito, un relato recopilado en la comunidad de Mesa del Nayar da cuenta tanto de una versión propia de la derrota de los jefes coras en su enfrentamiento con los españoles como de la relación de desconfianza que existe hacia los mestizos. Juan A., un hombre de unos 38 años, hijo de una mujer cora y de un mestizo, en alguna ocasión leyó el relato de Benítez (1973, pp. 293-298) sobre la reducción. Después comentó que el contenido del libro era “puras mentiras” y que su abuelo le había contado cómo habían sucedido las cosas en realidad: porque los españoles no podían ganarle a los coras en el campo de batalla, decidieron conquistarlos con el engaño. Sabiendo que los coras adoraban al sol, se acercaron a Mesa del Nayar con unas coronas de espejos “como la de los [danzantes de] urracas”, y puesto que las coronas brillaban y reflejaban la luz solar, los náayeri se confundieron

y cedieron ante los españoles. Como se puede deducir de este relato, el engaño fue lo que dio paso a la entrada de los españoles a la sierra. En la actualidad, las relaciones entre indígenas y mestizos no dejan de ser, en la mayoría de los casos, de desconfianza recíproca en casi todos los ámbitos: desde el pequeño comercio hasta las relaciones políticas y sociales en distintos niveles. Aun hace algunos años, en su relación con el Estado y las diferentes instancias con las que tenían relación, los náayeri mantenían actitudes que variaban entre la desconfianza, la pasividad y la resignación. Ejemplo de ello fue el proyecto de pavimentación de la carretera que desde Ruiz sube a Mesa del Nayar, en donde se bifurca en dirección a las comunidades de Jesús María, por un lado, y Santa Teresa, por el otro. Muchos náayeri no apoyaban las obras de pavimentación; no obstante, no se logró articular un movimiento organizado que las contrastara.

En relación con los programas de apoyo gubernamentales, si, por un lado, se ha desarrollado cierta dependencia hacia ellos, por el otro, existe siempre la sospecha de haber sido engañados de alguna forma. Esto sucede con el programa Oportunidades: muchísimas mujeres quieren acceder a él, pero las que por alguna razón quedan fuera de este, acuden a sus autoridades comunitarias para que las ayuden a enfrentarse con los funcionarios estatales, pues consideran que han sido engañadas. Por otro lado, sin el aporte de agroquímicos por parte del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), muchos campesinos tienen dificultades para que sus milpas produzcan lo suficiente; sin embargo, entre algunos existe la clara conciencia de que muchos conocimientos tradicionales sobre la milpa se han perdido con la llegada de estos productos, de los que se están volviendo cada vez más dependientes.

Los programas y proyectos gubernamentales han entrado en las comunidades con relativa facilidad, con lo cual se ha logrado en pocas décadas lo que los misioneros franciscanos y jesuitas intentaron por siglos: la congregación en pueblos de las familias náayeri. A esta relativa apertura hacia el Estado hace frente un difuso hermetismo en torno al costumbre y la ritualidad. En grados distintos dependiendo de la comunidad, existe cierta renuencia a hablar del costumbre y las fiestas. Para alguien de fuera, es difícil acceder a este ámbito de la vida, y las autoridades tradicionales cuidan de mantener el control sobre quienes asisten o participan activamente en los rituales. A menudo se menciona que el costumbre es una cuestión “muy seria”; se hace un gran esfuerzo para custodiarlo y para que las personas sigan entendiendo su importancia, a pesar de la implícita reprobación de muchas agencias gubernamentales que consideran el costumbre como una manifestación del “atraso” de las comunidades indígenas.

Pese a todas las transformaciones y los ajustes a las que se ha visto sometido a lo largo de los siglos, o quizás debido a ellos, el costumbre se ha constituido como el ámbito en el que los náayeri mantienen un amplio margen de control, y pueden determinar quiénes son bienvenidos a participar en él y quiénes, por el contrario, quedan afuera y, en ocasiones, no tienen siquiera autorización para observar lo que sucede en los recintos sagrados. Esto ha ocurrido gracias al esfuerzo de las autoridades tradicionales y al compromiso casi cotidiano de muchos habitantes de las comunidades. En las diferentes etapas de su historia, los náayeri han sabido manejar y organizar las propias actividades rituales buscando respuestas eficaces ante la situación política que les ha tocado vivir. La decisión de ocultar o de hacer públicos sus rituales es una manifestación de la relación dialéctica que las comunidades han mantenido a lo largo de la historia con los actores que se han sucedido en sus territorios.

La defensa del costumbre y el control que se mantiene sobre este pueden verse como una forma de la que Gilly (2009, p. 60) llama:

Persistencia tenaz de la memoria subalterna en sus comunidades, sus costumbres, sus fiestas y rituales, sus organizaciones, sus resistencias abiertas o disimuladas, sus trabajos rutinarios o excepcionales, sus idiomas, sus modos de relación con la naturaleza y la divinidad, todo el universo cultural de los tiempos pasados que esa memoria preserva, transmite y recrea en los intercambios y la vida cotidiana de los tiempos presentes.

Como se mencionó líneas arriba, hasta hace algunos años los náayeri parecen haber mantenido una actitud de relativa pasividad ante ciertas intervenciones del mundo mestizo, la cual ha favorecido la implementación de los programas gubernamentales y la llegada a las comunidades de muchos mestizos, en su mayoría comerciantes.

Sin embargo, esta situación ha cambiado recientemente: como se vio al principio de este texto, algunas comunidades náayeri de la cuenca del río San Pedro se han movilizado en contra de la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces, han construido alianzas con otros pueblos y comunidades indígenas, con la academia y con ciertos sectores de la sociedad civil; además, algunos líderes comunitarios han logrado obtener cierta visibilidad en el estado y, en menor medida, en el país.

Cabe preguntarse, entonces, qué se encuentra en la base de dicha movilización y por qué en esta coyuntura algunas comunidades han decidido cambiar su forma de actuar y de relacionarse con las instancias del gobierno y con la sociedad civil. Quizás una respuesta se pueda encontrar en el hecho de que el Proyecto

Hidroeléctrico Las Cruces constituye una grave amenaza a ciertos sitios sagrados náayeri y, por lo tanto, al costumbre, es decir, el corazón de la vida de las comunidades, el ámbito sobre el que estas siguen manteniendo el control y custodiando la memoria de su pasado de conquistas, resistencias y adaptaciones.

LA RESISTENCIA AL PROYECTO HIDROELÉCTRICO LAS CRUCES

Este proyecto hidroeléctrico es parte de un plan más amplio, anunciado en 2008 por la CFE, que prevé la construcción de cinco presas sobre el río San Pedro y siete presas sobre el río Acaponeta, en Nayarit (Rea et al., 2015, p. 119). Las presas están destinadas a la producción de energía hidroeléctrica y son presentadas por la CFE y el gobierno federal como fuentes de energía renovable ante la creciente problemática del calentamiento global y la extracción de hidrocarburos. En la actualidad, este gran proyecto de construcción de centrales hidroeléctricas ha tenido muy escaso avance; sin embargo, el Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces ha obtenido una visibilidad importante gracias a la movilización de comunidades indígenas y de ciertos sectores académicos y de la sociedad civil.

Según Rea et al. (2015), el proceso de resistencia frente al Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces empezó en 2009, con la decisión de algunos académicos y organizaciones no gubernamentales (ONG) de emprender una campaña de información y sensibilización en torno al proyecto. En esta primera etapa, los principales protagonistas fueron los académicos del proyecto Pro Regiones,⁵ WWF y Conservación Internacional (Rea et al., 2015, p. 122). El trabajo de estos órganos fue el que llevó a la fundación, en el mismo año, del Consejo Intercomunitario para el Desarrollo Sustentable de la Cuenca del Río San Pedro, en el que participaban tanto las comunidades náayeri ubicadas en la zona de construcción de la presa como otras comunidades mestizas que se verían afectadas por la construcción de la cortina, en especial aquellas dedicadas a la pesca.

Las comunidades náayeri, al inicio escépticas ante las propuestas de las otras instancias, empezaron a cobrar más protagonismo en la celebración en 2012 del noveno encuentro del Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER) en Presidio de los Reyes. A partir de este momento, las comunidades indígenas tendrían cada vez más influencia en el movimiento

⁵ Pro Regiones es un proyecto de la Universidad Nacional Autónoma de México que tiene como objetivo la vinculación de académicos de las ciencias sociales con diversas regiones del país para afrontar problemas diversos.

regional en contra del proyecto, y comenzarían a tejer alianzas sólidas con otros pueblos y con algunas ONG. En 2013 se fundó el Consejo Náayeri, en el que la oposición a la presa se conjugaba con la defensa del territorio y los lugares sagrados de las comunidades (Rea et al., 2015, p. 130).

El pueblo wixarika se ha consolidado como uno de los principales aliados de los náayeri en defensa de los sitios sagrados de la cuenca del río San Pedro, ya que algunos de sus representantes también acuden allí a dejar ofrendas. Además, los wixaritari, gracias a su experiencia de lucha en contra de las mineras canadienses en Wirikuta (desierto de Real de Catorce, San Luis Potosí), han contribuido a visibilizar la problemática causada por el Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces.

En 2014, la CFE presentó públicamente la Manifestación de Impacto Ambiental, que recibió una gran cantidad de críticas acerca tanto de la forma como del contenido del estudio. A pesar de la oposición de las comunidades, los académicos y las organizaciones civiles comprometidas con la defensa de la cuenca (Rea et al., 2015), el 18 de septiembre de 2014, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) decidió otorgar una autorización condicionada al proyecto.

En la actualidad, el proyecto hidroeléctrico cuenta con los permisos ambientales para su construcción, aunque esta ha sido aplazada por años. Solo se han realizado trabajos menores y algunas mejoras en la infraestructura de los pueblos con el objetivo de ganar el apoyo y la confianza de los habitantes, además de emplear a alguno de ellos. A pesar de los permisos y de los intentos de ganarse su aprobación, las comunidades náayeri siguen, en su mayoría, luchando en defensa de su territorio y de sus derechos religiosos y culturales. El espacio que habitan, donde siembran, crían ganado y celebran rituales es el terreno de la batalla, no solamente en términos metafóricos.

El afán por defender sus sitios sagrados ha llevado a las comunidades a establecer dos tipos de alianzas. Uno, con organizaciones mestizas, en especial con la asociación civil Nuiwari,⁶ que en la actualidad, además de ser uno de los vínculos principales entre las comunidades en lucha y otras instancias, ofrece formación, asesoría jurídica y apoyo técnico.

El otro tipo de alianzas es el que se ha instaurado con otros pueblos indígenas, en especial con los wixaritari, quienes desde hace algunos años tienen una gran visibilidad y una notable capacidad de movilización política gracias, como ya se ha

⁶ Esta asociación civil nació a partir de los proyectos de Pro Regiones con el objetivo de llevar a cabo un acompañamiento y asesoría para las comunidades de una forma independiente de la agenda de los académicos (Rea et al., 2015).

dicho, a su experiencia en la lucha en defensa de Wirikuta (Real de Catorce, San Luis Potosí) y en contra de la explotación minera.

En el centro de las reivindicaciones de las comunidades náayeri se encuentra la afectación a muchos de sus sitios sagrados: lugares en donde llegan a dejar ofrendas y celebrar ciertos rituales. De los sitios sagrados afectados, el más importante es Muxatena, una piedra que se encuentra en el río San Pedro a la altura de las comunidades de Presidio de los Reyes y San Juan Corapan. En Muxatena, cada 24 de junio se celebra el Día de San Juan, el santo patrono de las dos comunidades.

Estas fiestas se insertan en un ciclo ritual más amplio que forma parte del costumbre náayeri. Las fechas de estas celebraciones coinciden con el calendario litúrgico católico; sin embargo, los habitantes de las comunidades celebran los rituales de una forma que les es propia y que se integra a su visión del mundo. En la comunidad de Presidio de los Reyes, las fiestas que componen el ciclo ritual son el Día de Muertos, la Navidad y el Cambio de Varas (cambio de las autoridades tradicionales), las Pachitas (carnaval), la Semana Santa y el Día de San Juan.⁷ Todos estos rituales, si bien adscritos al calendario ritual católico, tienen ciertas asociaciones semánticas con el paso de las temporadas, los ciclos agrícolas y el calendario solar. En relación con este último aspecto, hay que subrayar la importancia de la fiesta de San Juan, que marca la transición de la temporada de secas a la de lluvias. Asimismo, el paso de las lluvias a las secas es celebrado en el Día de Muertos.

Como se vio arriba, las celebraciones para “San Juanito”, como le llaman sus devotos, se llevan a cabo en proximidad de la piedra llamada Muxatena, ubicada en el río San Pedro. El ritual empieza el 23 de junio, cuando los fieles que lo desean velan al santo en la iglesia de la comunidad, mientras que grupos de danzantes de enagüillas se turnan por largas horas en el interior de la casa real, en la que se reúnen también muchos niños y jóvenes para observar las danzas. Por la mañana del 24, en el Día de San Juan, las personas empiezan a congregarse en las orillas del río y llegan a establecerse varios puestos en los que se vende comida, cervezas y refrescos.

Poco a poco, se congregan en las orillas del río algunos centenares de personas provenientes de todas las comunidades náayeri, incluso de las más alejadas, como Santa Teresa y Dolores, que se encuentran en la zona más alta de la sierra. Algunos de los presentes atraviesan el ramo del río que separa la orilla de la piedra sagrada

⁷ En Presidio quedan muy pocas familias que siguen celebrando los mitotes; de todas formas, se trata de rituales familiares y no comunitarios. En algunos pueblos se sigue celebrando este tipo de fiestas tanto en el nivel de los grupos de parentesco como en el nivel comunitario.

para ir a dejar pequeñas ofrendas compuestas por diversas especies de flores, velas y manojos de algodón.⁸

Cuando ya se ha congregado mucha gente en las dos orillas del río, dos procesiones salen de las iglesias de San Juan Corapan y de Presidio de los Reyes. En ambas, una pequeña estatua de San Juan es acompañada por los mayordomos, los grupos de danzantes y varios fieles.

Llegando a las orillas del río, los mayordomos se sumergen en el mismo río y lo atraviesan a nado, llevando consigo la estatua de San Juan, mientras que otros asistentes zambullen a los mayordomos. Los dos San Juanitos cruzan su camino a la mitad del río; de esta forma, la estatua de Presidio de los Reyes se encuentra en la orilla de San Juan Corapan y, viceversa, el San Juan de Corapan llega a la orilla de Presidio de los Reyes.

FOTOGRAFÍA 1. SAN JUAN ATRAVIESA EL RÍO SAN PEDRO.
PRESIDIO DE LOS REYES Y SAN JUAN CORAPAN



Fuente: Fotografía propia, junio de 2016.

⁸ Existen dos tipos de ofrendas de algodón: los manojos, que tienen una estrecha asociación con las nubes y las lluvias, y los discos, que son descritos por los náayeri como una especie de hojas sobre las que los fieles “escriben” sus oraciones y pedidos para los destinatarios de las ofrendas.

Una vez que llegan a las orillas, las estatuas son colocadas en un pequeño altar depositado sobre la arena. En este momento, los presentes empiezan a entregar ofrendas al santo: de nuevo entregan algodón y flores; también, velas, monedas y algunos billetes. La afluencia de fieles es tanta que los mayordomos que cuidan al santo todo el tiempo tienen que retirar las ofrendas que se entregan y guardarlas en unos costales. Mientras se entregan las ofrendas, varios grupos de músicos se alternan para tocarle al santito.

FOTOGRAFÍA 2. SAN JUAN RECIBE LAS OFRENDAS. PRESIDIO DE LOS REYES



Fuente: Fotografía propia, junio de 2016.

Después de algunas horas, dos procesiones llevan los santos a las iglesias de las comunidades de las que son “huéspedes”; allí se quedan por un día recibiendo las visitas de los fieles y de grupos de danzantes.

Por toda la tarde, las personas se quedan reunidas en las orillas del río comiendo, bebiendo y jugando. Los niños gustan de jugar en el agua entre las piedras que encuentran en el río. Al caer la noche, los asistentes empiezan a retirarse del lugar y regresar a sus comunidades.

Como se vio arriba, en el nivel comunitario, el ritual para San Juan es concebido como la transición de la temporada de secas a las lluvias. Se trata de un momento muy delicado en el que el costumbre debe ser ejecutado de la mejor forma posible, ya que la llegada de las lluvias es fundamental para el sustento de las comunidades. Por otro lado, los fieles acuden a visitar a San Juanito y a dejarle ofrendas para pedirle ayuda en asuntos más personales, ligados al bienestar y la salud de la propia familia, de las milpas y el ganado.

En 2016, la celebración para San Juan se llevó a cabo, como cada año, entre el 23 y el 24 de junio. En aquellos días, las lluvias, las ofrendas y las peticiones personales no eran el único argumento de interés de los asistentes. El Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces estaba presente como un actor más en la vida ritual y comunitaria. El día 23, los danzantes de enagüillas ejecutaban sus coreografías en el interior de la casa real; unos centenares de metros más abajo, varios obreros trabajaban en la construcción de un drenaje —todos ellos llevaban camisetas que promocionaban la construcción de la presa—; al mismo tiempo, a lo largo de toda la tarde, se celebró una reunión del consejo náayeri.

A la reunión fueron invitados todos los gobernadores y otras autoridades tradicionales de las comunidades náayeri, pero solo algunos acudieron, ya que los gobernadores habían sido citados a una junta en Tepic por parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Además de los portavoces del consejo náayeri y demás autoridades tradicionales de distintos niveles, estaban presentes algunos antropólogos, miembros de la asociación civil Nuiwari y un abogado del Grupo Ecológico Manglar, A. C.

Los asuntos discutidos en la asamblea fueron el Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces, ciertas concesiones mineras otorgadas en la comunidad de Rosarito, la supuesta creación de un área natural protegida en la zona de la laguna de Santa Teresa, que le impide a los habitantes del lugar llevar a cabo ciertas actividades rituales, y la construcción de drenajes sin el permiso explícito de las comunidades.

La mayoría del tiempo, los portavoces del consejo náayeri tuvieron la palabra. La asamblea se efectuó en lengua náayeri, con algunas breves traducciones para los asistentes de habla hispana. Los antropólogos presentes, así como los miembros del equipo de Nuiwari, tomaron la palabra solo cuando se les pidió explícitamente,

y apoyaron en la grabación del evento, la redacción de una minuta y la impresión de la carta que las autoridades tradicionales presentes decidieron redactar para ser enviada al presidente de la República.

No es un caso que el consejo náayeri haya decidido reunirse en asamblea un día antes de las fiestas de San Juan. Si existía un aspecto práctico en la organización (la congregación de las autoridades en el lugar para participar en el ritual), el objetivo era también subrayar la relación y la continuidad que existen entre las actividades políticas de las comunidades y las actividades religiosas. Además, la celebración del ritual en presencia de los mestizos (tanto de aquellos comprometidos con la defensa de los sitios sagrados como de los trabajadores que promocionaban el proyecto hidroeléctrico) constituyó una oportunidad importante para otorgar visibilidad y reivindicar el costumbre como algo de gran importancia para las comunidades. Tanto los rituales como las asambleas tienen consecuencias cosmopolíticas: defender el territorio y los sitios sagrados significa, entre otras cosas, seguir manteniendo buenas relaciones con los no humanos que viven y actúan en aquellos sitios, y cuyas acciones, enojos o satisfacciones tienen consecuencias concretas sobre la vida de los humanos. Llevar a cabo los rituales es una responsabilidad hacia las divinidades y los antepasados, pero también hacia los seres humanos, ya que es en estos contextos donde se establecen y mantienen las relaciones necesarias para el mantenimiento del equilibrio y el bienestar, no solo de los participantes o de las comunidades, sino también de todos los seres humanos.

En este sentido, la política indígena no únicamente involucra a autoridades tradicionales, funcionarios del gobierno y miembros de las ONG, sino también tiene que ver con el mantenimiento de buenas relaciones con los antepasados y los dioses, quienes forman parte del entorno social de las comunidades. Por esta razón, la alianza establecida entre náayeri y wixaritari en la lucha para la defensa de los lugares sagrados responde a una lógica cosmopolítica.

Según Jáuregui (2004), en aquella “macro división del trabajo ritual”, los dos grupos, que comparten ciertos rasgos de la cosmovisión, asumen posiciones opuestas y complementarias en las actividades rituales: los wixaritari se ubican del lado de lo solar, del este, del mundo de arriba, y los náayeri del lado nocturno, de la oscuridad y el inframundo. Esto es confirmado por el hecho de que, hasta hace algunas décadas, los náayeri se referían a los wixaritari como “hermanos mayores” y, viceversa, para los wixaritari los náayeri eran “hermanos menores”. Estas designaciones tienen una profunda significación cosmopolítica, ya que, en la mitología de ambos grupos, el hermano mayor es el que se asocia con el mundo de arriba,

la sabiduría y lo luminoso; mientras que el hermano menor está asociado con el mundo de abajo, la transgresión y la noche. Por esta misma razón, se considera que los wixaritari son mejores curanderos que los náayeri, y estos últimos, en ciertos casos, prefieren acudir con un curandero wixarika. Debido a las posiciones complementarias que ocupan en un sistema más amplio, es evidente que las afectaciones a las actividades rituales de un grupo tienen consecuencias sobre las del otro, lo cual explica en parte la alianza que se ha establecido para la defensa de los sitios sagrados de la cuenca del río San Pedro.

Otra de las razones que han impulsado la alianza entre los dos grupos es la experiencia previa de los wixaritari en relación con la presa de Aguamilpa, inaugurada en 1994. Dicha obra, además de que causó el desplazamiento de varias comunidades, ha ocasionado la inundación del sitio sagrado de Mayumana, otro de los lugares donde los wixaritari solían depositar ofrendas.

Para algunos habitantes de las comunidades cercanas, la imposibilidad de dejar ofrendas en dicho lugar ha causado el enojo de las divinidades asociadas con los ríos, que se manifiestan bajo la forma de serpientes (Medina, 2016).⁹ Además, las cortinas construidas para el funcionamiento de las centrales hidroeléctricas interrumpen el camino de las divinidades, lo cual causa su enojo (Medina, 2016) y obliga a los wixaritari a ejecutar con frecuencia sacrificios y ofrendas para que las lluvias sigan llegando a la sierra y la gente del pueblo no enferme.

Según los informantes de Medina (2016), los dioses están molestos con los wixaritari por la construcción de la presa, aunque ellos no tengan responsabilidad alguna al respecto; por eso envían enfermedades en las comunidades cercanas y han detenido las lluvias. En este sentido, es interesante observar, como lo hace Povinelli (2013, p. 472) en el caso de los aborígenes australianos, el hecho de que en estas explicaciones indígenas se encuentran articuladas de manera compleja las consecuencias materiales de la construcción de los megaproyectos (la escasez de lluvias, debida, entre otras cosas, a los cambios climáticos regionales) con las afectaciones de las relaciones entre humanos y no humanos.

Como lo han mencionado con frecuencia los wixaritari, en relación con la peregrinación anual a Wirikuta, su trabajo ritual es por el bien de sus comunidades y de toda la humanidad. En este sentido, la responsabilidad de llevar a cabo el

⁹ Medina (2016) analiza la mitología wixarika en torno a los ríos que corren desde la sierra de Nayarit y Jalisco hacia el océano Pacífico. En ella, una vez más, se evidencia la estrecha relación cosmopolítica entre los pueblos del denominado Gran Nayar, ya que los cuatro principales ríos de la región se asocian con las tres etnias originarias (wixarika, náayeri y odam) y con los mestizos.

costumbre y de respetar los sitios sagrados va mucho más allá de la simple necesidad de mantener y proteger la propia religión y cultura. Aunque de una forma menos explícita, los náayeri asumen la misma responsabilidad para mantener buenas relaciones con los dioses y con los antepasados a fin de que todo el mundo y los seres que lo habitan, incluyendo a los mestizos, puedan tener bienestar.

La apertura hacia las alianzas con otras organizaciones, la búsqueda de visibilidad, la disposición de reivindicar y mostrar públicamente las actividades rituales constituyen una nueva transformación en las formas de acción cosmopolítica de los náayeri. Esta transformación es una respuesta ante la amenaza al costumbre, el cual han custodiado a través de los siglos y las turbulencias de su historia. En otras palabras, abrirse hacia el exterior, pese a las dificultades que esto implica, es una estrategia para seguir siendo náayeri, para mantener vivas las prácticas que lo distinguen como un pueblo con propia originalidad y responsabilidad hacia el mundo. Es interesante observar cómo los náayeri han logrado organizar sus alianzas en diferentes niveles: la asociación civil Nuiwari hace un esfuerzo notable para ofrecer el soporte y los medios para que los portavoces de las comunidades puedan expresar su punto de vista. Por otro lado, la alianza con los wixaritari se ha dado en un nivel más profundo, ya que los dos pueblos comparten parcialmente el territorio y la visión del mundo; esto ha permitido el asentamiento de algunos de ellos en comunidades náayeri.

En palabras de Gilly (2009, p. 61), esta nueva etapa de la vida política de las comunidades náayeri sirve para garantizar “la continuidad de un entramado espiritual [...] donde lo político, lo religioso, lo histórico y lo mítico van unidos, y en la hora de las decisiones y en los modos de tomarlas, se entrelazan como un todo con las determinaciones de lo económico” (Gilly, 2009, p. 61).

La apertura hacia ciertos sectores del mundo mestizo y el esfuerzo para superar cierta difidencia concretados en la alianza con Nuiwari, la mayor disposición a hacer públicas y a reivindicar las propias actividades rituales y la articulación de la alianza con los wixaritari constituyen, observadas desde la perspectiva más amplia de la historia de este pueblo, una etapa más de la relación dialéctica entre los náayeri y su entorno cosmopolítico, y es el más reciente de los esfuerzos para seguir siendo ellos mismos y mantener su propio punto de vista sobre el mundo y los seres que lo habitan.

CONCLUSIONES

El Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces es una de las expresiones del modelo de capitalismo extractivista que está afectando muchas comunidades indígenas mexicanas y latinoamericanas. La respuesta de las comunidades náayeri se inserta, con sus particularidades, en los procesos de resistencia emprendidos, con mayor o menor éxito, por los pueblos afectados. La respuesta de los pueblos indígenas a las afectaciones ambientales de los megaproyectos ha mostrado su creatividad política y su capacidad de articular diversos planos de relaciones en los que se entretejen humanos y no humanos, instituciones gubernamentales, divinidades y antepasados (De la Cadena, 2010). Todo ello se inserta en una dimensión diacrónica en la que también intervienen las relaciones y las costumbres que los pueblos han desarrollado en el transcurso de sus propias historias.

En el caso de los wixaritari, Liffman (2017) ha mostrado cómo las luchas en defensa de los territorios y los sitios sagrados han conllevado una transformación en la apertura de este pueblo hacia el exterior con respecto de los rituales, y una reconfiguración de los aspectos que se muestran públicamente o, bien, que se deciden guardar. En menor medida, lo mismo ha sucedido con los náayeri en el caso del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces. Si bien este no ha logrado alcanzar la notable visibilidad obtenida por la lucha de los wixaritari y, por lo tanto, no ha involucrado la misma cantidad y variedad de actores, las comunidades náayeri que se han opuesto al proyecto han tenido que establecer nuevas alianzas y negociar o renegociar algunas fronteras. Si, por un lado, ciertas aperturas hacia el mundo mestizo constituyen una novedad, por el otro, no hay que olvidar que desde la conquista los náayeri han tenido que modular la visibilidad de algunos aspectos de su vida ritual y política, lo cual les ha permitido mantener la vitalidad de su costumbre y el control sobre este. Las decisiones que han tomado en los últimos años con respecto de sus sitios sagrados y la forma de defenderlos se insertan en esta larga historia de tensiones y de resistencia. La mayor o menor aceptación de ciertas medidas y de ciertos proyectos ha tenido, entre otros, el objetivo de mantener el control sobre el costumbre y la vida religiosa. Los cambios a los que la ritualidad náayeri ha estado sujeta son lo que, en cierta medida, le ha permitido seguir existiendo a lo largo de los siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS Y SAAVEDRA, A. (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 T. Calvo (ed.). *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII* (pp. 283-309). Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines.
- BENCIOLINI, M. (2014). *Iridiciencias de un mundo florido: Estudio sobre ritualidad y relacionad cora* (tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Distrito Federal, México.
- BENÍTEZ, F. (1973). *Los indios de México*. Vol. 3. Distrito Federal, México: Ediciones Era.
- COYLE, P. E. (1997). "*Hapwan chánaka*" ("*on the top of the Earth*") *the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, México* (tesis doctoral). University of Arizona. Tucson, Arizona, Estados Unidos.
- DE LA CADENA, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
- DEL BARRIO, F. (1990 [1604]). Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuantes e de las costumbres y ritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras. En T. Calvo (ed.). *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII* (pp. 255-273). Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines.
- GILLY, A. (2009). Historias desde adentro. La tenaz persistencia de los tiempos. En A. Gilly (ed.). *Historias clandestinas* (pp. 51-71). Distrito Federal, México: Editorial Itaca, la Jornada Ediciones.
- GUTIÉRREZ, C. (2007). Misiones del Nayar: La postrera obra de los jesuitas en la Nueva España. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 29(91): 31-68. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-12762007000200003
- JÁUREGUI, J. (2004). Los guerreros coras y los peregrinos huicholes. La tradición nativa de la pintura corporal y facial. *Arqueología Mexicana*, 11(65): 68-71.
- LIFFMAN, P. (2017). El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados. En G. Olivier y J. Neurath (coordinadores). *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales* (pp. 563-588). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas.

- MAGRINÁ, L. (2002). *Los coras entre 1531 y 1722*. Distrito Federal, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- MEDINA, H. (2016). Hidrología mítica wixarika. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(1): 199-219. DOI: <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.01.008>.
- MEYER, J. (1997). *Breve historia de Nayarit*. Distrito Federal, México: El Colegio de México, Fidecomiso Historia de las Américas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ORTEGA, J. (1996 [1754]). *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*. Edición facsimilar. Distrito Federal, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- POVINELLI, E. (2013). ¿Escuchan las rocas? Política cultural de la aprehensión del trabajo aborígen australiano. En M. Cañedo Rodríguez (ed.). *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (pp. 457-483). Madrid, España: Editorial Trotta.
- REA, C.; Ceballo, L., y Villaseñor, B. (2015). Equilibrio sustentable y resistencia social en la cuenca del río San Pedro en Nayarit. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 47(enero-abril): 116-131. DOI: <https://doi.org/1029340/47.1425>.
- TELLO, A. (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. En T. Calvo (ed.). *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. (pp. 279-282). Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines.