

LAS FLECHAS *í'irí*. UN ARTEFACTO DE RESISTENCIA Y DEFENSA DEL TERRITORIO NÁAYERI, MÉXICO

THE *í'irí* ARROWS. AN ARTIFACT OF RESISTANCE AND DEFENSE OF THE NÁAYERI TERRITORY, MEXICO

AS FLECHAS *í'irí*. UM ARTEFATO DE RESISTÊNCIA E DEFESA DO TERRITÓRIO NÁAYERI, MÉXICO

Frine Castillo Badillo

Maestra en Estudios Mesoamericanos Universidad Nacional Autónoma de México.
Coordinadora de Trabajo de Campo del Institute for Global Health, University College London, Reino Unido.
frinecastillo@yahoo.com.mx | <https://orcid.org/0000-0003-4736-1236>

Fecha de recepción: 5 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2023

Disponible en línea: 8 de mayo de 2023

Sugerencia de citación: Castillo Badillo, F. (2024). Las flechas *í'irí*. Un artefacto de resistencia y defensa del territorio *náayeri*, México. *Razón Crítica*, 16, 1-22. <https://doi.org/10.21789/25007807.1999>

Resumen

El objetivo del presente artículo es mostrar la subjetividad e importancia de las flechas personales denominadas *í'irí* dentro del pensamiento *náayeri*. Este tipo de flecha se puede considerar como un artefacto que posee subjetividad, la cual puede entenderse como aquellas cosas que tienden a ser sujetos o adquieren componentes de las personas y como la capacidad de comunicación que convierte a las cosas en seres sociales y de involucrarse en verdad con los seres humanos, porque poseen intencionalidad, agencia y conciencia. Sin ellas, como lo mencionan los habitantes, “no podrían vivir”, debido a que se enfermarían y morirían. Siguiendo la vida del artefacto, las flechas funcionan como marcadores de tiempo y espacio o, más aún, como elementos de resistencia y protección de su región frente a los megaproyectos, así como del crimen organizado que se vive en la región. Uno de los contextos en el que se encuentra inmerso este artefacto corresponde a una ceremonia denominada por los habitantes del pueblo de Santa Teresa como mitote, una ceremonia agrícola dedicada al cultivo del maíz (*yúurij*).

Palabras clave: *Náayeri*; flechas *í'irí*; artefacto; subjetividad; territorio; ciencias sociales.

Abstract

The objective of this article is to show the subjectivity and importance of the personal arrows called *í'irí* within the *Náayeri* thought. This type of arrow can be considered as artifacts that have subjectivity. Subjectivity understood as the ability that some objects have to become subjects or to acquire components of people, as well as the communication capacity that turns objects into social beings and to truly engage with human beings because they have will, agency and conscience. The inhabitants of the *Náayeri* territory sustain that without them they could not live, because they would get sick and die. Tracking the life of these artifacts reflects that the arrows work as markers of time and space or, even more, as elements of resistance they use to protect their region against megaprojects and as a shield against the organized crime that exists in the region.

One of the contexts in which this artifact is immersed is a ceremony known by the inhabitants of the town of Santa Teresa as *Mitote*, an agricultural event dedicated to the cultivation of corn (*yúurij*).

Keywords: Náayeri; *í'irí* arrows; Artifact; Subjectivity; Territory; Social sciences.

Resumo

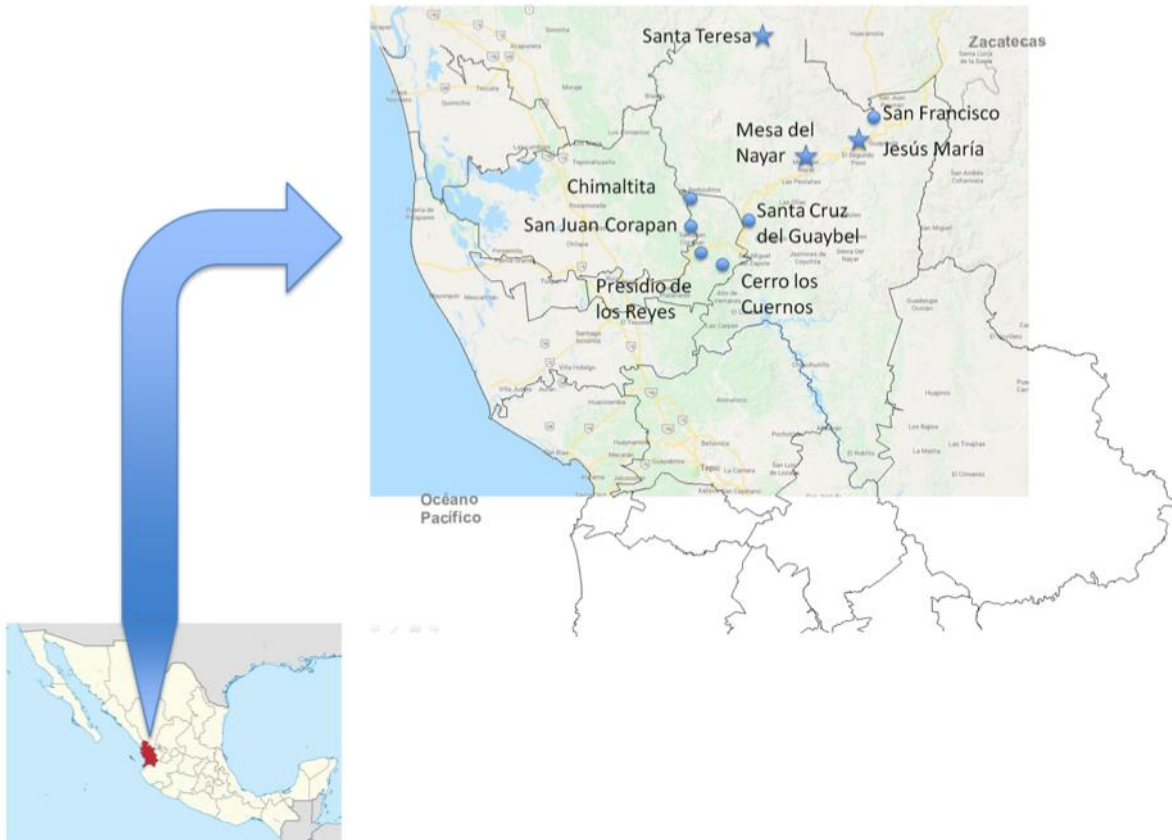
O objetivo deste artigo é mostrar a subjetividade e importância das flechas pessoais denominadas *í'irí* dentro do pensamento *náayeri*. Esse tipo de flecha pode ser considerado como um artefato que possui subjetividade, a qual pode ser entendida como aquelas coisas que tendem a ser sujeitos ou adquirem componentes das pessoas e como a capacidade de comunicação que converte as coisas em seres sociais e de se envolver de verdade com os seres humanos, porque possuem intencionalidade, agência e consciência. Sem elas, como os habitantes mencionam, “não poderiam viver”, devido a que ficariam doentes e morreriam. Seguindo a vida do artefato, as flechas funcionam como marcadores de tempo e espaço ou, mais ainda, como elementos de resistência e proteção de sua região ante os megaprojetos, bem como do crime organizado vivido na região. Um dos contextos no qual esse artefato se encontra imerso corresponde a uma cerimônia denominada pelos habitantes do povo de Santa Teresa como “*mitote*”, uma cerimônia agrícola dedicada ao cultivo do milho (*yúurij*).

Palavras-chave: *náayeri*; flechas *í'irí*; artefato; subjetividade; território; ciências sociais.

Introducción

El territorio tradicional *náayeri* (cora) se localiza en la región montañosa de la Sierra Madre Occidental, México. La parte abrupta del relieve alcanza su mayor expresión en la quebrada del río Mezquital, el cual atraviesa por completo la Sierra entre el norte del estado de Nayarit y el sur de Durango y forma parte de una gran área cultural conocida como el Gran Nayar. El pueblo de Santa Teresa forma parte de esta extensión (figura 1).

Figura 1. Mapa de localización de los pueblos *náayeri* en el estado de Nayarit, México.



Nota: Indica los pueblos *náayeri/náayari/tañiuka*.

Fuente: Vásquez (s.f.).

Los *náayeri* hablan el idioma *kwéimarusa'ana*, variante de la lengua cora, que pertenece a la familia lingüística *yuto-nahua*. Históricamente, los nayaritas mantuvieron un estado autónomo con respecto a la Corona española hasta 1722 (Magriñá, 2002). A partir de este momento, los *náayeri* “transformaron y resignificaron los pueblos a partir de su concepción del universo y del territorio, pero, por otro lado, esta misma visión sufrió transformaciones a partir de la presencia de los conquistadores y, en especial (...), de los misioneros” (Benciolini, 2018, pp. 7-8). La autora agrega que en los documentos se mencionan lugares que fungían como sitios sagrados donde las personas se reunían para llevar a cabo ciertos rituales, uno de los cuales es, sin duda, el centro ceremonial y político ubicado en el cerro *Tuacamú'uta* (cerca de la actual Mesa del Nayar).

La llegada de los españoles y la consecuente penetración de la población mestiza en la Sierra tuvo efectos sobre la población *náayeri* (Benciolini, 2018). De acuerdo con Valdovinos (2008):

Algunos lugares sagrados se reconocen, porque se consideran la morada de los *tyajkuatyie*, considerados como dioses o espíritus, en otras palabras, seres que habitaron la tierra antes de los humanos y permanecieron en ella, estableciendo relaciones de diferentes tipos con los habitantes actuales. (p. 35)

Hoy en día, los *náayeri* continúan en un proceso de resistencia por su territorio, el cual se ha convertido en una zona de riesgo en las últimas dos décadas con una sorprendente tasa de homicidios. En palabras de Morris (s.f.):

Es el resultado directo de la nada metafórica “guerra” del Estado mexicano contra la producción de drogas y el narcotráfico, y de los intentos simultáneos de políticos, policías y ejército por controlar el comercio de droga, ya sea en oposición o en alianza con otros grupos de traficantes. (p. 3)

Además, actualmente están afrontando la invasión de su territorio por la extracción y explotación de recursos naturales. Por ejemplo, en la región cora baja, en la cuenca del río San Pedro, las comunidades *náayeri* están luchando en defensa de su territorio, sus lugares sagrados y en contra de la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Las Cruces, anunciado en 2008 por la Comisión Federal de Electricidad (CFE), que prevé la construcción de cinco presas sobre el río San Pedro y siete presas sobre el río de Acaponeta, en Nayarit.

Dicho proyecto afectaría gravemente algunos sitios sagrados, varios de ellos compartidos entre los pueblos *náayeri* y *wixarika* de la Sierra (Benciolini, 2019). Lugares en donde se reúnen centenares de personas provenientes de todas las comunidades *náayeri*, incluyendo Santa Teresa, y dejan ofrendas como el algodón, flores, objetos textiles y las flechas *i'irí*. Debido a que estos sitios, por un lado, cuidan a los humanos, pero al mismo tiempo les pueden causar daños a las personas, sus cultivos y ganados, los *náayeri* mantienen una relación de reciprocidad con estos lugares.

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 (Benciolini, 2019). Los *náayeri* de los diferentes pueblos asisten a estos lugares para depositar ofrendas con la finalidad de impedir dichos proyectos. En este orden de ideas, las flechas *i'irí* son uno de los artefactos que se emplean para estos actos, razón por la cual deseo mostrar sus características y por qué se utilizan para la defensa de su territorio.

Durante el transcurso del año, los *náayeri* del pueblo de Santa Teresa realizan una serie de ceremonias católicas junto a otras apegadas a ellos. El ciclo festivo está vinculado con dos temporalidades: una época de secas, que comprende los meses desde noviembre hasta abril; y una época de lluvias, de mayo a octubre. En este período se llevan a cabo los mitotes¹, actos rituales dedicados a los procesos relacionados con el crecimiento del maíz. En Santa Teresa se celebran tres mitotes: el de la “chicharra” (*mehtyióupwa'ritya*) durante el mes de mayo, el del

¹ El vocablo *mitote* es un préstamo lingüístico que se hizo del idioma náhuatl colonial con poca adaptación del español. La forma de la tercera persona del singular del presente del verbo *itotia* (bailar, danzar) - *mitotia* (él/ella baila) se incorporó al idioma de los conquistadores como mitote. La autora indica que en el uso del sustantivo mitote, a diferencia del areito, su acepción es siempre la de danza, baile (Danilovic, 2016, p. 100).

maíz tostado (tyéeri hapwá) en septiembre, y el del esquite (xiahchéh ra'pwá) a finales de octubre e inicios de noviembre y, en ocasiones, diciembre. Cada uno de ellos tiene una duración de cinco días, en los cuales se realizan diferentes actividades.

Cabe señalar que en estas ceremonias se elaboran las flechas *i'irí*, espacios donde se condensan las nociones claves persona/artefacto. Con este último me refiero a objetos producidos para ser usados desde la propuesta de Lagrou (2009). Asimismo, a partir de las discusiones sobre las perspectivas construccionales del mundo amazónico indígena, el antropólogo Santos (2009) problematizó el hecho de que en “las ontologías amazónicas, los objetos son considerados como subjetividades que poseen vida social” (p. 2.). La intención del autor es explorar la forma en que dichos pueblos “imaginan” la vida de los objetos materiales. Desde esta perspectiva, los animales, plantas y artefactos tienen subjetividades, la cual está ligada a las nociones de *personalidad*. En ese mismo sentido, los objetos dependen del tipo de relaciones que establezcan con las personas o de un contacto íntimo con un sujeto.

El postulado anterior contribuyó a que reflexionara acerca de si las flechas *i'irí* podrían ser estudiadas bajo ese marco al ser parte del devenir de la persona y su relación con ellas. Fue preciso explorar los elementos de los que están hechas las flechas: ¿cómo son percibidos por los *náayeri*? ¿Qué papel juegan en su vida? Como expresa Drazin (2015): “es importante examinar las implicaciones culturales de los cambios en los usos de los materiales, dar ejemplo de las redes y estructuras que pueden surgir alrededor de un material en específico” (p. 3). Adicionalmente, el autor considera que los materiales ayudan a construir subjetividades, por lo cual es importante tomar en cuenta los ecosistemas sociales y culturales de la materia, más que la constitución de un objeto individual.

Existe una gama de artefactos *náayeri*, entre los cuales las flechas son esenciales para realizar las ceremonias de su ciclo anual, así como también son diversas y cumplen diferentes funciones. Para el presente escrito, quiero aclarar que solo me enfocaré en estas flechas *i'irí*, pero es importante mencionar que coexisten otras flechas. Retomando a Coyle (1997), las flechas son de tres tipos, dentro de los cuales se encuentran las flechas *i'irí*. La primera clase corresponde a las flechas de oración, asociada a las cuevas o montañas de culto y al héroe mítico, el Hermano Mayor. A su vez, estas se agrupan en otras dos categorías: las *táuve'ri*, que poseen plumas y trozos de algodón ofrecidos por los miembros del grupo de descendencia y cuya función es proteger a los miembros de la familia, y las flechas *i'irí*, de tipo personal.

El segundo conjunto corresponde a las varitas de curación, a las que les corresponden otras tres: las *mu'ubéhri*, las *ná'ru* y las *mwaxá*. Las dos primeras se caracterizan porque la primera lleva plumas de urraca y la segunda de guacamaya, las cuales están colocadas en línea recta desde el extremo de la madera que las sostiene. Las *mwaxá*, por el contrario, mantienen en su extremo una cola de un ciervo. Por último, en el tercer tipo de flechas se encuentran las plumas de curación, empleadas en los contextos rituales de curación. En la mayoría de los casos, los hombres son quienes las manipulan, pero, en algunas ocasiones, las mujeres usan las *mu'ubéhri*, aunque siempre asesoradas por un anciano u otro varón.

Los grupos de parentesco poseen dichos conjuntos de flechas, pero cada persona debe tener su propia flecha *í'irí*². A nivel de significado, de acuerdo con Marcos Zeferino³, habitante cora, estas flechas —junto con las demás— designan a las flechas que se disparan con arco (Castillo, 2019). Es decir, existen diferentes flechas y se emplean para diferentes propósitos y actos rituales.

Empezaré por considerar algunas características sobre la ceremonia del mitote, ámbito en el que se crean las flechas, para entender no solo la composición del artefacto, sino también la relación que tienen las personas con los materiales, los cuales forman parte del territorio *náayeri*, y cómo es que adquieren ese poder de subjetividad. Así, será posible comprender la relación de las personas con su entorno a través del artefacto mismo. Finalmente, revelar cómo las flechas actúan en la vida social e individual de las personas. Es decir, intento mostrar la capacidad del artefacto en los espacios que rigen la sociedad *náayeri*.

La creación de las flechas *í'irí*

Los mitotes se realizan durante cinco días, en el tercero se lleva a cabo el rito denominado *ma'gueratej* (en español, sacar a los niños), el cual engloba todas las acciones que se hacen en este ritual, incluyendo el otorgamiento de las flechas *í'irí* (Castillo, 2019). Los *tahuatsi*, hombres y mujeres de edad mayor de los grupos parentales, son quienes dirigen los mitotes, pero los varones son quienes fabrican y proporcionan los materiales que se necesitan para las flechas *í'irí*.

Dicho lo anterior, la elaboración de las flechas involucra varias acciones que se llevan a cabo en diferentes contextos e, incluso, tiempos. No podría limitar el tercer día del mitote como único parámetro para definir el proceso de creación, más bien, considero que se debe tomar en cuenta desde la obtención de los materiales. En este sentido, involucra su procedencia y características porque es importante saber qué hacen, cómo tienen efectos, significado, cómo se conocen y qué formas sociales y culturales se producen a través y alrededor de ellos. Si tomamos como punto inicial solo los objetos, sucede que “en este punto los materiales parecen desaparecer, absorbidos por los mismos objetos a los que han dado a luz” (Drazin, 2015, p. 14).

Los materiales se obtienen de diferentes formas y lugares. Desde esta primera etapa de actividades se presenta una división de género entre hombres y mujeres, puesto que no todos los artefactos pueden ser elaborados por ambos. Debido a esto, a los varones les corresponde hacer las flechas, conformadas por dos piezas y cuya elaboración requiere de diversos elementos, para los cuales es necesario realizar un esfuerzo físico para obtenerlos, razón por la cual se considera que los hombres deben emprender esta labor. A continuación, describiré la obtención de los materiales.

² Es un sustantivo. No tiene marca de absoluto.

³ Las conversaciones con los testimonios fueron llevadas a cabo durante mi proceso de investigación de tesis de maestría, en los meses mayo-julio del 2017. En el pueblo de Snata Teresa y Rancho Viejo.

El carrizo (*Phragmites australis*) o jacá es una planta silvestre que se propaga fácilmente de manera natural, crece en pantanos, drenajes y cabeceras húmedas, y su distribución geográfica se extiende desde zonas templadas a tropicales (Gerritsen et al., 2009). Los *náayeri* de Santa Teresa utilizan el carrizo para elaborar ornamentos ceremoniales, especialmente las flechas. Días previos al *ma'gueratej*, los varones del grupo, responsables del acto ritual, desde temprano, y en ocasiones antes de que los primeros rayos del sol aparezcan, emprenden un viaje a pie hacia la laguna (*tu'uwáhmwah*)⁴, lugar de culto, principalmente cumbres montañosas, las cuales se identifican con un antepasado lejano. Según Coyle (1997), estos pueden ser considerados como marcadores de fronteras, ya que en conjunto forman un círculo que fija los límites de Santa Teresa.

Cabe señalar que este material natural solamente se encuentra en la laguna, donde las personas tardan entre cuatro y seis horas en llegar, puesto que el camino hacia este sitio no es fácil: existen partes planas, cuestas y partes rocosas para llegar a la orilla, donde se encuentra una parte de los carrizos, porque otra radica en una parte más alta y rocosa. Al llegar a la laguna se desciende por un largo camino, cuesta abajo, de rocas y tierra. Por esta pendiente se debe bajar con mucho cuidado, porque un paso en falso es decisivo. Previo al descenso, los hombres coras dejan flores, una almohadilla de algodón, comidita (tortillas pequeñas de maíz blanco que representan dinero), también se deja efectivo y se evoca el permiso al lugar.

Se corta una vasta cantidad de carrizo para elaborar una gran cantidad de piezas, el cual se caracteriza por ser delgado, cualidad ideal para este tipo de flechas. Alberto Gómez, habitante de 60 años de Santa Teresa y quien ha ido por este material, mencionó que la obtención del carrizo requiere de un gran esfuerzo y solo los hombres son capaces de hacerlo, por lo que las mujeres no se ven involucradas en ello. Sin embargo, en algunas ocasiones, ellas acompañan a su pareja. Por lo general, las herramientas que se emplean para dicha actividad son un cuchillo o machete, cuyo origen es principalmente de tipo comercial, y se eligen los mejores carrizos, con un tamaño considerable, que no presenten roturas o maltratos por algún animal u otra causa. La adquisición de esta planta lleva casi todo el día, las personas procuran regresar antes del anochecer y dejar el carrizo en la casa donde se realizará el mitote. En este mismo viaje, las personas recogen el agua del sitio, porque se necesita para la conclusión del artefacto.

Otro elemento natural empleado para la segunda pieza de la flecha es el encino (*Quercus sideroxyloides*), el cual en la lengua de los habitantes se nombra *siúu*. Esta madera fina se puede encontrar en el camino hacia la laguna o muy cerca de ella, porque esta parte serrana comprende una diversidad de asociaciones de pinos, encinos y madroños (González-Elizondo

⁴ El mito recopilado por Coyle (1997) narra el cataclismo que originó la creación de la laguna. “Donde es la laguna fue una plana pradera, a la cual la gente iba a bailar en un mitote, cuando una enorme roca cerca de los patios ceremoniales empezó a vibrar, hacia fuera de las rocas emergió una víbora gigante que se alzó por los aires (...) después la serpiente fue atravesada con una flecha, un disparo de la Estrella de la Mañana, quien protegía al pueblo cora. La serpiente se desplomó en la tierra causando un gran cráter, el cual formó el lago que existe hoy (...)” (p. 98).

et al., 2012). Su extracción se basa en cortar una rama del árbol de aproximadamente un metro de largo, en la mayoría de los casos se eligen de un grosor ancho.

Las plumas de ave (*anáj*) son un componente esencial para este tipo de flecha, las cuales deben ser de águila real (*kwairá'abe*) (*Aquila Chrysaetos*), aguililla (*Parabuteo Unicintus*) y perico (*Melopstacus Undulatus*), y deben estar ubicadas en las alas y en la cola del ave. No tienen un tiempo específico de adquisición, el único requisito es que se tengan con antelación a la ceremonia. Primitivo Rodríguez, exgobernador del pueblo, explicó que, anteriormente, ellos solían ir a capturarlas. Él recuerda cómo este tipo de aves antes merodeaban bastante en la región, pero ya no, imagina que, tal vez, estas aves cambian cada cierto tiempo sus rutas aéreas. Es probable que sea consecuencia de los cambios climáticos presentes en la zona. En consecuencia, los *náayeri* transitan a otros lugares más lejanos, ya sea que las adquieran con otros coras o personas no indígenas.

El último material que se necesita para las flechas es un pigmento negro (*u'xari*). Secundino Gutiérrez resaltó que no se puede utilizar cualquier pintura sobre las flechas, mucho menos alguna tintura de tipo comercial, por el contrario, es forzoso hacerlo con un pigmento extraído mediante dos métodos: en el primero, el pigmento se obtiene de una planta que brota a las orillas de terrenos húmedos, llamada *guáca*, la cual suele encontrarse principalmente en un rancho llamado Los Cueros, a dos horas de distancia de Santa Teresa, o en los *Tenamastes*, considerado otro lugar de culto. Antes de comenzar los mitotes, la gente se organiza para ir a buscar la planta a dichos lugares, la cual se recolecta de manera manual con la ayuda de un cuchillo. Una vez en casa, tendrán que comenzar a prepararlo, para lo cual se debe juntar una estimada cantidad de *guáca*, se aplasta y se talla únicamente con las manos y, al mismo tiempo, se le va agregando un poco de agua, después se deja en el agua a fuego bajo hasta que la mezcla hierva. Este proceso es importante porque de ello depende el color deseado, un negro intenso y brillante. Posteriormente, el material obtenido se traslada a un paño, el cual hará la función de un cedazo. Como resultado se obtiene una pequeña masa, que se moldea en forma de una pelota muy pequeña. Por otro lado, en el segundo método el pigmento se elabora a través de quemar varios trozos de ocote, el producto de ello se combina con trementina, la cual se extrae de los árboles de pino, cuya consistencia permite de igual manera obtener una mezcla compacta.

En general, los mitotes se efectúan en el patio de las casas, no están cercados o limitados por alguna barrera. Estos son los lugares elegidos para llevar a cabo la fabricación de los artefactos. El espacio se divide a través de líneas imaginarias, resultando varios sitios, en los cuales cada individuo dependiendo su género y de los objetos a elaborar toma una posición.

En relación con lo anterior, los *náayeri* mantienen diversas relaciones con el mundo. Como plantea Benciolini (2017), “reconocer y valorar la manera diferente de construir relaciones con el mundo, por parte de los pueblos indígenas, no significa atribuirles un exotismo particular” (p.6). Reconocer las relaciones con el paisaje que los rodea y los seres que lo habitan, sean estos humanos o no humanos.

Artistas de flechas

El *tahuatsi* principal es quien inicia esta etapa a través de una plegaria, cuya intención es solicitar el buen acompañamiento de las actividades a realizar. Más aún, existe un lapso establecido para la creación de las flechas, el cual comprende desde las 06:00 am hasta el mediodía. Asimismo, el anciano meditará una oración en torno a las actividades subsecuentes. Después, hará una petición al sol, “nuestro padre (*nyitatáata*)”; a la estrella, “nuestro hermano mayor (*nyjá’ah xú’ura’abeh*)”; al maíz, “nuestra madre (*nyitanána*)”; y a la laguna, “nuestra abuela (*nyiyáakwari*)”. En ese mismo sentido, Primitivo Rodríguez, exgobernador de Santa Teresa, tuvo la generosidad de compartir parte de la oración que se evoca:

Usted, que es nuestro padre, todavía nos siga dando luz y, usted, que es nuestra madre, nos siga dando vida y, usted nuestro hermano, nos siga protegiendo, que nos siga protegiendo con la flecha, pues sí, que él nos siga protegiendo del que nos haga mal, porque hay gente que hace brujería y él mismo nos puede defender, nuestro hermano. (Rodríguez, conversación personal, mayo de 2017)

En relación con lo anterior, varios hombres y mujeres pertenecientes a los grupos parentales observados sostienen que durante la tarde merodean los “malos”, como por ejemplo el *tiyáaru’u* (diablo), los cuales afectan el trabajo y a las personas, provocando enfermedades u otro mal. Por consiguiente, los *tahuatsi* deben cumplir con una serie de prescripciones relacionadas a su estado anímico y físico, como el ayuno. Esta práctica implica no comer alimentos hasta el mediodía durante los cinco días correspondientes al mitote ni durante el proceso de manufactura. Dentro de este período de tiempo, no se permite comer sal, razón por la cual los alimentos proporcionados en esta ceremonia no llevan ningún condimento. Otras restricciones son la abstinencia sexual y no ingerir bebidas alcohólicas.

También es fundamental que los actores rituales controlen sus emociones: no se tienen que enojar, alterar o repudiar el trabajo a elaborar en su momento, aun cuando la persona no domine las técnicas. Si sucediera lo contrario, afectaría el proceso de creación e incluso a él, porque también es una forma de pedir por el bienestar de ellos mismos, como enfatizó una vez más Primitivo: “estas cosas deben ser con mucho respeto, nada de que con flojera o de con coraje, tiene uno que sentirse con amor, que se cumpla lo que todavía estamos pidiendo; por eso ayunamos; no son juegos”. En otros términos, es un trabajo en el que ellos mismos se comprometen con *tabástará’a* (dios/sol). Estas actividades técnicas, siguiendo a Coupaye (2009), son “una forma útil de explorar procesos de materialización e investigar la relacionalidad ‘incorporada’ de cosas y actividades” (p. 93).

Con relación a esto último, ninguna de las personas ensaya las técnicas de los artefactos previamente hasta ese día, por lo que para algunos es la primera vez. La mayoría de los actores rituales aprenden observando a los demás, por lo cual tienen que cumplir de manera satisfactoria las prescripciones antes mencionadas. También es una forma de darles el talento para lograr desarrollar las técnicas de trabajo. Por otro lado, al cuestionarles a Elva, Carmela, Primitivo, Florentino y Julia⁵ si la forma y estilo de los objetos está relacionada con su

⁵ Habitantes *náyeri* del pueblo de Santa Teresa y ranchos aledaños.

capacidad de proteger a las personas, contestaron que no. Para ellos, todos y cada uno de los artefactos cumplen la misma función y, por supuesto, reconocen las técnicas entre los actores rituales.

Estos artefactos son elaborados al mismo tiempo por todos los hombres, quienes se dividen en varios subgrupos para producir cada pieza que forma el objeto. Posteriormente, el anciano, con la ayuda de otros hombres, hará un fogón pequeño hasta que solamente queden las brasas calientes. Mientras tanto, los varones comienzan a producir cada uno de los fragmentos de las flechas, las cuales se componen de dos partes: una superior, en la cual se utiliza el carrizo; y en la inferior, el encino. Los hombres que elaborarán la parte superior permanecen de pie y la navaja o cuchillo es la única herramienta que utilizan, también crearon una técnica que a simple vista parece ser muy fácil. Como resultado, la producción resulta bastante rápida. Es pertinente señalar que en un extremo del carrizo se hace una muesca o hendidura, este rasgo es sumamente importante como se evidencia más adelante.

Por otro lado, la parte inferior de la flecha es más compleja de hacer. Para comenzar a trabajar el encino se debe quitar la corteza de la rama y se emplea un cuchillo para abrir estas primeras capas del tronco y después se arranca manualmente. Luego, con la ayuda de un hacha se corta en varios pedazos largos y delgados, no menores a 20 cm de largo. Finalmente, cada uno de los hombres tomará uno de ellos y comenzará a tallarlos en forma tubular con el cuchillo o con la navaja, poniendo mucha atención de no desproporcionar el diámetro. El tallado de la rama deberá llevar una terminación en punta y revisar que esta pueda embonar con la parte de carrizo que previamente se ha trabajado. Para continuar, uno de los hombres recoge las piezas completas para trasladarlas al fogón en el que se plasman los diseños. A continuación, explicaré esta técnica llevada a cabo por uno de los *tahuatsi*.

A las afueras de Santa Teresa se encuentra la casa de Agustín R., de 70 años, quien se encarga de dibujar casi todas las flechas de su grupo parental. Durante este proceso, Agustín se mantiene en cuclillas, frente al fogón que previamente se ha prendido en el suelo, y primero coloca la parte del carrizo sobre las brasas, pero no muy cerca porque se puede quemar, de manera que la va ir girando aproximadamente por tres segundos. Hace lo mismo con la bolita que concentra el pigmento negro.

Después, y manteniendo esa posición corporal, sostiene con la mano derecha el pigmento y con la izquierda el carrizo, acerca la bolita de pigmento a la vara y la gira rápidamente para fijar una línea de cinco milímetros de grosor. Si es niño hará cinco líneas; si es niña, cuatro. Seguidamente, dibuja puntos de manera vertical acorde al número de líneas, al final marca dos líneas de forma vertical a los extremos de los puntos y vuelve a trazar las líneas que hizo al principio. Los diseños pueden variar entre los grupos parentales. Aun así, las personas consideran que las flechas tienen la misma importancia. De acuerdo con Preuss (1998), las flechas llevan los símbolos de la estrella de la mañana (*Hátzikan*), quien inventó y dirige las ceremonias del mitote.

Enseguida, estos carrizos son dados a otro *tahuatsi*, quien colocará las plumas correspondientes. El individuo, sentado en una silla, recibe el artefacto, sosteniéndolo entre sus piernas de manera vertical,

y corta aproximadamente 20 cm de hilo de algodón. A continuación, toma dos plumas —ya sea de águila real, aguililla o perico—, las sitúa a los extremos de la muesca del carrizo y las sujeta enrollando esta fibra alrededor de las plumas y el carrizo por debajo de dicho corte y cuando se acaba la extensión hace un nudo. Luego ata una pluma más a otra extensión de hilo, pero, antes de adherirla, la pasa de forma circular en sentido levógiro por encima de la parte superior de la flecha. Al finalizar, la amarra a la misma altura que las anteriores, pero esta quedará de forma suspendida.

En esta última situación, estos artefactos se clavan en una penca de maguey o en una superficie de tierra (en caso de que el piso de la habitación sea así), porque no deben caerse, ni ladearse, ni pueden estar acostadas. Para terminar, los *tahuatsi* emplean las pipas de barro, compuestas por una cánula de carrizo utilizada para fumar el tabaco/*macuche*⁶, que también poseen varios años de antigüedad, como lo afirmaron varias personas con quienes conversé, entre ellas: Elva Lemus, Carmela, Primitivo Rodríguez, Beto Méndez y Florentino.

Las numerosas fumarolas proporcionadas en un primer momento tienen la finalidad de purificar. En esta etapa, de acuerdo con Ángel y Primitivo, ayudan a limpiar tanto al propio objeto como a los futuros poseedores, porque estos ya los están representando. Las flechas permanecen recluidas en la habitación durante casi 24 horas. Al mismo tiempo, los *tahuatsi* deberán constantemente explayar el humo de tabaco/*macuche* a las flechas y rociar el agua proveniente de los sitios de culto.

Dicho lo anterior, las técnicas para crear los artefactos implican no solo la manufactura, sino también una serie de prescripciones llevadas a cabo por los actores rituales. Entre ellas, las del *tahuatsi* principal son fundamentales, puesto que crean una red que materializa valores sociales y culturales, condensando redes de relaciones en cosas, de acuerdo con Coupaye (2009). Esto nos aleja de ver las tecnologías como acciones mecánicas aplicadas a los objetos, y requiere que pensemos, más bien, en cómo las acciones en el mundo material están integradas en un sistema simbólico, social y político más amplio, del que las tradiciones técnicas deben entenderse como parte (Tilley, 2001, p. 264).

A lo anterior le añadiría la obtención de materiales, porque es otra forma de crear dichas relaciones entre los *náayeri* y su entorno. Igualmente, Antonio Reyes (2010), en su estudio sobre las flechas *o'dam*⁷, argumenta: “conocer el objeto no basta, se hace necesario conocer el proceso de manufactura y de uso” (p. 290). Tal como se ha visto, al indagar sobre la materialidad que conforman las flechas es posible conocer sus propiedades y, al mismo tiempo, las nociones que los *náayeri* tienen sobre ellos. Retomando a Ingold (2007):

Comúnmente describimos los materiales como “crudos” pero nunca “cocinados”, ya cuando se han congelado en objetos, ya han desaparecido. A partir de entonces, son los objetos mismos los que captan nuestra atención, ya no los materiales de los que están hechos. (p. 9)

⁶ Planta herbácea del género *Nicotiana*.

⁷ Grupo indígena que habita al sur de Durango y al norte de Nayarit.

Figura 2. Flechas *i'irí* antes de ser entregadas a sus dueños o dueñas en la ceremonia del mitote.



Nota: Flechas clavadas sobre la penca de un maguey en el pueblo de Santa Teresa.

Fuente: Fotografía propia.

Flechas, el *alter ego* de los náayeri

De acuerdo con los razonamientos de los habitantes, se puede deducir que, desde la obtención del material y la elaboración de las flechas, estas son algo más que un artefacto. En un primer momento debo hacer énfasis en la estructura del carrizo y en los diseños plasmados en este, los cuales proporcionan información sobresaliente, como conocer el género de la persona. Por otro lado, la hendidura en la parte superior de la flecha es un código para

entender la manipulación de estos artefactos. Florentino fue quien me explicó el detalle de este corte:

Esta flecha tiene dos orejas⁸, es como uno, es para que escuche. Esta le ponen aquí como oreja y aquí le ponen su rayita uno, dos, tres, cuatro si es mujer y a veces le ponen la figura, aquí en la figura le ponen dos patitas, es la figura de la persona, dos patitas y acá la oreja. Viene siendo la persona a la que se la van a dar y el hombre igual. Si le ponen cuatro puntos viene siendo que proviene del maíz, los puntos significan que es del maíz. Los puntos que le ponen es el maíz y ya le ponen las plumas de águila. (Florentino, conversación personal, junio de 2017)

Significa, entonces, que las flechas *i'irí* son, en un sentido, seres que entienden y escuchan. Lo anterior se comprende en la colocación que debe tener esta flecha y las demás empleadas en otras ceremonias. Julia también puntualizó acerca de la posición de este artefacto: “las flechas son personas, por eso se ponen rectas”. Según se ha visto, no son artefactos inertes. Florentino recalcó que se ponen de esta forma para que se comuniquen hacia arriba:

Pues la enfermedad venga de donde venga, pues mejor con esta flecha que puse, como que con este. Es como si fuera el celular, me voy a comunicar con el *tabásta'a* (dios) que está arriba, para que llegue hasta el cielo lo que estoy pidiendo. (Florentino, conversación personal, junio de 2017)

En palabras de otro *náayeri*:

Porque, eso que le voy a escribir es como el papel, le voy a hacer como una nota de lo que se debe de hacer y ya una vez ayunas, pero con eso, como le digo, nos comunicamos, tengo que comunicarle a nuestro dios con esa flecha. (Testimonio *náayeri*, conversación personal, junio de 2017)

Por ejemplo, para los *o'dam*,

las flechas son parte de un conjunto de objetos oblongos que tienen la cualidad de personificar o, mejor dicho, de servir como contenedores para diversos seres del mundo, humanos y no humanos. En este caso, la verticalidad es una cualidad de los seres contenidos, tratándose siempre de seres erguidos. (Reyes, 2010, p. 273)

En efecto, el humo del tabaco penetra simultáneamente en el artefacto y en las partes del cuerpo de su poseedor, como la cabeza (*mu'ú*), el cuello (*cijpíj*), el estómago (*jucá*), la parte baja de la espalda (*huárij*), los pies (*#icaj*) y las manos (*muáaca'aj*). Este humo no solo es visto como el resultado de la acción de fumar, sino que es análogo a un fenómeno natural. Florentino explicó lo siguiente:

Viene siendo como la neblina. Cuando hay neblina te paras a 30 o 40 m, pues no lo miras, verdad. Para eso es el tabaco, estás como en una neblina, eso es la protección, lo esconden a uno, para eso es el tabaco. Estas dentro de una neblina, eso se vuelve el tabaco como una neblina, es el significado. (Florentino, conversación personal, junio de 2017)

⁸ Se refiere a la hendidura.

De esta forma el tabaco los protege de las adversidades o de alguna entidad negativa como el demonio. Por ello, antes de ser entregadas las flechas se les proyecta el humo para que las limpie, para que “salga sano el cuerpo” —en palabras de Primitivo— y, a la vez, para no ser afectados por los seres que merodean el lugar durante las horas de la ceremonia.

Al respecto del interrogante “¿por qué a las flechas se les colocan las plumas de águila real?”, respondieron que “el águila vuela más, sus plumas son las que nos protegen mejor”. Entre las particularidades atribuidas al ave por los habitantes se destacan que el águila “vuela donde quiera, anda en otros países, sube hasta arriba y va y viene”. Dichas características son, para varios *náayeri* —y entre ellos Florentino—, “pura sabiduría lo que tienen, por eso escogieron esas aves, no escogieron los otros porque son del mal: el cuervo (*kwátsa*), el zopilote (*bíxki*), son del mal, pues”.

Las ideas que poseen los coras sobre el águila real no están alejadas de sus descripciones biológicas. Este animal posee una velocidad impresionante gracias a su cuerpo aerodinámico, haciendo hincapié en sus alas, descritas con una anchura mucho mayor que en otras especies. Característica importante para entender la forma en que los *tahuatsi* interpretan el desempeño de estas flechas. Estas plumas constituyen la parte fundamental de este artefacto para efectuar la protección de las personas y su territorio. A continuación, explicaré la manera en que los coras consideran estas flechas.

La vida social de las flechas *i'irí*

Si bien las flechas *i'irí* son objetos que se guardan, en el momento en que la persona deja de ser niño o niña deberá sustituir cada una de estas, entregadas en los mitotes, por una sola, la cual desempeñará la función equivalente a las anteriores y después de cinco años se tendrá que renovar. También existe un tipo de flecha cuya función es proteger a las familias, la cual se caracteriza por ser de mayor magnitud en todos sus aspectos.

El tipo de flecha individual se solicita a uno de los *tahuatsi* de mayor edad, pero el curandero es el ideal, puesto que, como expresó un cora:

la flecha también la puede hacer uno, pero se pone difícil, porque tiene que ir contadas las rayitas que le va a poner, entonces si no sé hacer eso, cómo las voy a poner, tengo que mandar a ponerle a otro que sabe. (Testimonio náayeri, conversación personal, julio de 2017)

No obstante, existen momentos para elaborarlas: a principios de septiembre y durante mayo. De acuerdo con Florentino:

esas flechas son de nuestro hermano el San Miguel Arcángel, la estrella que sale de la mañana. Y sale en la noche cuando es estrella, donde no se ve luz son dos estrellas figuradas allá y acá también, está sacando las cruces como esta en el cielo. Porque eso está hecho por los dioses. (Florentino, conversación personal, junio de 2017)

Esta flecha es elaborada con las mismas técnicas descritas líneas atrás. Su función es, una vez más, proteger a los poseedores. Estas flechas se mantienen guardadas en un lugar, el cual varía según los dueños, no me precisaron exactamente donde, pero la mayoría opta por llevarlas a los sitios de culto.

Como he mencionado, septiembre y mayo son los momentos en los que esta flecha desarrolla sus capacidades, que son transmitidas a sus propietarios. En ambos períodos, la persona colocará esta flecha en forma vertical sobre la tierra y, durante los primeros cinco días, se le esparce agua extraída de los sitios de culto por la mañana y al mediodía. Además, se le proyecta el humo del tabaco/*macuche*, porque de esa forma envuelve y protege el artefacto.

Mientras tanto, los dueños o dueñas tendrán que cumplir con las restricciones que se efectúan para la fabricación de los artefactos, las cuales incluyen un ayuno de 10 días. El acto de abstenerse parcialmente a una serie de prescripciones durante los primeros 5 días forma parte de la petición. De acuerdo con Primitivo Rodríguez:

Para que me crea *tabásta'a* que no estoy jugando, que le estoy pidiendo una cosa todavía y así lo utilizamos nosotros. Porque si no ayuna uno, haz de cuenta como que no te oye, no le pides nada y ayunando con esa paga uno, él no ocupa mucho dinero, con esa paga uno, de puro ayuno. (Rodríguez, conversación personal, mayo de 2017)

El resto de los días las personas continúan absteniéndose, pero el mensaje cambia: en esta fase las personas piden perdón por las faltas que hayan cometido. Al pasar los 10 días, las flechas se guardan de manera horizontal hasta el mes de septiembre, cuando se volverá a hacer dicha acción ritual. De igual manera, Braulio argumentó que en mayo necesita colocar de esa manera su flecha, porque tiene que estar protegido y para que lo “ponga listo” para la temporada de lluvias. Cabe agregar que en ese período los coras no hacen ningún tipo de ofrenda a los lugares de culto, mucho menos hacen uso de las flechas.

Cuando termina el mes de mayo las flechas permanecen de manera yacente, por lo que varios coras mencionaron que “así lo dejamos cuando la dejas descansar”. A principios del mes de junio comienzan las lluvias, las cuales son acompañadas por actividad eléctrica, viento moderado o fuerte y tormentas que pueden ser de intensidad débil hasta torrenciales, razones por las cuales los habitantes no salen a dejar ofrendas a los sitios de culto para evitar cualquier daño. Este es un período en el que, según los coras, llegan con más frecuencia los infortunios si ellos no acatan las reglas como, por ejemplo, intentar usar una flecha o hacer ofrendas.

Por ello, la flecha *i'irí* es preparada antes de las lluvias. Florentino me explicó que este objeto también puede ser entendido como “tu herramienta de trabajar o tu herramienta para defenderse”. En ese sentido, Primitivo me reveló la función de las flechas durante la temporada de lluvias:

Este, como te diré, haz de cuenta como cuando uno pone un poste y te agarres con él, para que no te pase nada, para que no te caigas, para que te hagas a un lado, para que no te vayan atropellar no como

quiera, con ese no te pueden atropellar o ya ves que hay otras gentes que saben otras cosas para enfermarte. Entonces por eso tienes que parar la flecha y orar. (Rodríguez, conversación personal, junio de 2017)

Al respecto, Braulio nos explicó:

Porque las lluvias son duras, lo que está parada está trabajando, o sea me está ayudando para protegerme, de cada día, cada hora. Ellos quieren que estés quieto, para que ya no te muevas, porque la flecha está trabajando. Y, así, está haciendo eso el San Miguel Arcángel. (Braulio, conversación personal, junio de 2017)

Figura 3. Flechas que marcan las demarcaciones del territorio *náayeri*.



Nota: Flechas clavadas cerca de los límites del pueblo de Santa Teresa.

Fuente: Fotografía propia.

Lo anterior supone que las flechas, citando a Preuss (1998a), “son armas poderosas, seres en sí mismos que tienen poderes mágicos, como si se tratara de imágenes o ídolos” (p. 110). No obstante, en el caso de las flechas *íirí*, estas representan también a su dueño o dueña y no exactamente una deidad.

Por otro lado, esta flecha también puede emplearse fuera de los meses de mayo y septiembre, cuando el propietario o propietaria manifieste una alteración en su estado fisiológico. En este sentido, el artefacto es colocado verticalmente cerca de la persona afectada,

evitando que “no se vaya para el otro mundo”. El resto de los familiares se someterán a un ayuno de 5 días con el fin de que el enfermo vuelva a un estado óptimo.

Ahora bien, resulta oportuno mencionar la importancia de las plumas de ave en las flechas. De acuerdo con las conversaciones con algunos *náayeri*, las afecciones están en cualquier lugar y las plumas

ayudan a elevar a la persona, dejando que la enfermedad o la envidia pase por debajo. Eso no se ve, pero te está protegiendo de los males, de muchas cosas para que no tan fácil le pegue los otros males que están alrededor de uno. (Testimonios *náayeri*, conversación personal, julio de 2017) [CITA]

Florentino me explicó que a las flechas entregadas en la fase de “sacar a los niños” se les debe agregar una pluma, la cual queda colgada de un hilo. Su finalidad es ayudar a los menores, quienes están más expuestos a las adversidades, a suspenderse más alto. En ese mismo sentido y desde esta perspectiva, las flechas poseen la capacidad de elevarse de los peligros y velar por su dueño o dueña una vez más. Entre las plumas destacan los lugares acuosos, pues, si comparamos sus funciones en un ave, efectivamente, las plumas son fundamentales en el vuelo, ya que son aislantes del frío y del agua.

Siguiendo el estudio de Preuss (1998a), las flechas resultan ser como las flechas de la estrella de la mañana (*Hátzikan*): dicha explicación se relaciona con el mitote, en el cual se narra cómo el dios aparece por debajo del altar que se ubica en el oriente del patio festivo, es decir, en el extremo oriental del mundo. De esta manera sale desde el inframundo y lanza una flecha hacia los matorrales del poniente, por donde se encuentra la serpiente acuática que amenaza el mundo (p.109).

Dicho con palabras de Benciolini (2017), la territorialidad *náayeri* tiene que ser pensada en términos relacionales, puesto que estos pueblos no establecen un vínculo cuyo fin principal sea la explotación o el consumo de recursos, “sino que insertan a los seres humanos en una red de relaciones con animales, antepasados y divinidades, en donde el intercambio y la reciprocidad tienen un papel fundamental” (p. 6).

En relación con esto último, actualmente varias personas no poseen sus respectivas flechas, pero esto no significa que no las tengan, sino que, si bien el hogar funciona como el primer espacio de resguardo de estos artefactos, a medida que van siendo reemplazadas las flechas durante el curso de vida de su poseedor algunos coras buscan otra morada para su preservación. Los sitios de culto son los espacios indicados para depositarlas, ya que estas suelen clavarse en ciertas partes del área porque la posición del objeto así lo exige. No obstante, a veces es probable observarlas en sus alrededores. Se debe agregar que cuando una persona muere, sus flechas son llevadas a dichos lugares con el objetivo de que la persona continúe con bien aun después de fallecida. Como se ha dicho, este artefacto es una extensión del cuerpo o, más bien, de la persona misma.

Los argumentos proporcionados por los *náayeri* que han hecho esta acción dieron cuenta de lo siguiente. En primer lugar, porque de esa forma el artefacto estará mejor protegido y, simultáneamente, también la persona, aun después de fallecida. En segunda instancia, las flechas funcionan como instrumentos que protegen los lugares de culto e indican los límites de su territorio. Por último, a través de las flechas los *náayeri* han construido “otra geografía”, cuya finalidad es defenderla.

Reflexiones finales

Como plantea Santos (2009), “un objeto tiene múltiples formas de ser en los mundos vividos de los indígenas amazónicos” (p. 8) y, de manera semejante, las flechas *í'irí* poseen diferentes formas de ser. Si bien las flechas ayudan en la mayor parte del tiempo a proteger a sus dueños, son artefactos que desde un principio adquieren la categoría de persona: un ser independiente, capaz de comunicarse con las divinidades y con sus dueños o dueñas.

Una manera de explorar cómo alcanza dicho artefacto la cualidad precisa e, incluso, indagar sobre los significados que lo hace un complemento indispensable en la vida de los *náayeri* fue, en primer lugar, observar el momento de fabricación. Para ello, seguí los planteamientos de Bryan Pfaffenberger (2001) y Ludovic Coupaye (2009), quienes argumentan que el proceso tecnológico es un punto sustancial para descifrar el significado de los artefactos, ya que se tiene más probabilidad de tomar forma cuando las personas se dedican a las actividades relacionadas con los artefactos, en las que interactúan con materiales y artefactos cargados de símbolos (Pfaffenberger, 2001).

Las restricciones anímicas y psicofisiológicas que mantienen las personas durante toda la fase de creación son parte fundamental para la función y conclusión de las flechas. De esta forma, Coupaye (2009) señala que dentro de dicho proceso los objetos no pueden considerarse como entidades limitadas, sino como variables que tienen la capacidad de generar nuevos conjuntos de relaciones y sus propiedades no solo se hacen visibles a través de las formas en que las personas interactúan con ellas una vez que están hechas, “porque hay una relación inherente de las cosas y las actividades” (p. 106).

La fase tecnológica posibilitó indagar en la forma y el estilo de las cosas, ya que, tal como describí anteriormente, no exigen un prototipo fijo. Esto es importante, porque la creación de artefactos no es cerrada a un grupo exclusivo de artistas, como sucede en otras sociedades. Por otro lado, las personas consideran más importante el ayuno efectuado por los *tahuatsi* que el aspecto del objeto. De lo anterior se deduce que la apariencia física de las cosas tampoco está ligada con su efectividad o un toque de agencia. En este sentido, las bocanadas de humo constantes hacia los artefactos en el proceso de creación son una técnica más para que estos objetos, en términos de Coupaye (2009), adquieran su materialidad.

A su vez, Preuss (1998b) consideró que las flechas eran originalmente propiedad de los dioses, quienes las trajeron cuando salieron del inframundo, y que la tarea de los hombres solamente consiste en renovarlas (p. 253). De esta manera, se mencionan como instrumentos

de los personajes míticos, cuyas funciones son defender al portador de las adversidades. Al respecto, los datos proporcionados en este artículo apuntan al mismo fin.

Hecha esta salvedad, concuerdo con Reyes (2010) al considerar como simplista la interpretación elaborada por Lumholtz (1900), quien consideró que las flechas constituyen ofrendas y son portadoras de mensajes para los dioses. Asimismo, reduce la importancia de elaborar flechas cuando afirma que “cuando un indio quiere orar, su primer impulso es hacer una flecha” (p. 84). Por otra parte, los datos proporcionados sobre las flechas *i'irí* se asemejan a la concepción de los *o'dam*. Como lo menciona Reyes (2010): “el caso de los tepehuanos demuestra que las flechas son seres, o mejor dicho portan a seres, pero no sólo seres poderosos como lo señala Preuss, sino también personas que viven cotidianamente, que enferman y mueren” (p. 293). En los marcos de las condiciones anteriores, las flechas *náayeri* poseen una agentividad o, en cierto grado, se consideran seres animados, pero tampoco dependen de una interacción humana para ser activada, sino que “la materialidad de los objetos es lo que hace que las cosas tengan sentido” (Ingold, 2007, p. 9).

En conclusión, las flechas *i'irí* son personas, representan a sus dueños o dueñas, al tiempo que funcionan como intermediarias entre los lugares sagrados y los humanos. Al ser llevadas a dichos lugares de culto, donde permanecen hasta su degradación “natural”, los *náayeri* continúan manteniendo una relación de reciprocidad a través de ellas. Como afirman algunos habitantes, también es una manera de cuidar y defender su territorio ancestral, el cual se encuentra amenazado por los foráneos (crimen organizado) y por proyectos extractivos, en particular de la industria “moderna”, como el proyecto hidroeléctrico, mismo que afecta el sitio sagrado *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.

Se debe agregar que los materiales que conforman las flechas se obtienen del entorno natural y, si este se ve en peligro, también las flechas, las cuales son sumamente importantes para la vida de los *náayeri*. Así, estos artefactos son medios indispensables para la protección de los lugares sagrados que conforman su territorio. Como expresa Benciolini (2017): “las luchas de los pueblos indígenas en defensa de su territorio van mucho más allá de la disputa sobre ciertos recursos, lo que entra en juego es un universo entero creado por las relaciones que los pueblos establecen con todos los seres que participan de su entorno” (p. 8).

Referencias

Benciolini, M. (2017). Territorialidades relacionales: Conflictos ambientales y cosmopolíticas en el occidente y norte de México. *Frontera Norte*, 29(58), 5-23.

Benciolini, M. (2018). De misiones, clínicas de salud y recintos sagrados: la competencia por el control del espacio en los pueblos coras (*náayeri*). *Especialidades: Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura*, 8(2), 5-20.

Benciolini, M. (2019). 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. Nueva época*, 9(18), 159-181. <https://doi.org/10.21696/rcsl9182019897>

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana. (s.f.). *Tabaco*. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=tabaco>

Castillo, F. (2019). *El mundo artefactual de los Náayeri: la subjetividad del mwáts'i'ibi* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio institucional de la UNAM.

Coupaye, L. (2009). What's the matter with technology? Long (and short) yams, materialisation and technology in Nyamikum village, Maprik district, Papua New Guinea [¿Qué le pasa a la tecnología? Ñames largos (y cortos), materialización y tecnología en la aldea de Nyamikum, distrito de Maprik, Papua Nueva Guinea]. *The Australian Journal of Anthropology*, 20(2), 91–111. <https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2009.00005.x>

Coyle, P. (1997). *Hamwan chánaka (on the top of the Earth) the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, México* [Hamwan chánaka (en la cima de la tierra) la política y la historia de la tradición ceremonial pública en Santa Teresa, Nayarit, México] [Tesis de doctorado no publicada]. The University of Arizona.

Danilovic, M. (2016). *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio institucional Históricas-UNAM.

Drazin, A. (2015). To live in a materials world [Vivir en un mundo material]. En A. Drazin y S. Küchler (Eds.), *The social life of Materials: Studies in material and society* [La vida social de los materiales: Estudios en materia y Sociedad] (pp. 3-28). Bloomsbury Academic.

Gerritsen, P. R. W., Ortiz-Arrona, C. y González-Figueroa, R. (2009). Usos populares, tradición y aprovechamiento del carrizo: estudio de caso en la costa sur de Jalisco, México. *Economía, sociedad y territorio*, 9(29), 185-207.

González-Elizondo, M. S., González-Elizondo, M., Tena-Flores, J. A., Ruacho-González, L. y López-Enríquez, I. L. (2012). Vegetación de la Sierra Madre Occidental, México: una síntesis. *Acta botánica mexicana*, (100), 351-403. <https://doi.org/10.21829/abm100.2012.40>

Ingold, T. (2007). Materials against materiality [Materiales contra la materialidad]. *Archaeological Dialogues*, 14(1), 1–16. <https://doi.org/10.1017/S1380203807002127>

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2010). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México y sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>

Lagrou, E. (2009). *Arte indígena no Brasil: agencia, alteridad e relação* [Arte indígena en Brasil: agencia, alteridad y relación]. C/ARTE. <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/20263>

Lumholtz, C. (1900). *Symbolism of the Huichol Indias* [Simbolismo de las Indias Huichol]. *Memories of the American Museum of Natural History*. (Vol. 3). <https://doi.org/10.5962/bhl.title.114103>

Magriñá, L. (2002). *Los coras entre 1531-1722 ¿indios de guerra o indios de paz?* Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de Guadalajara.

Morris, N. (s.f.). *Negociar con narcos, engatusar al Estado*. Noria Research. <https://noria-research.com/negociar-con-narcos-engatusar-al-estado/>

Pfaffenberger, B. (2001). Symbols Do Not Create Meaning—Activities Do: Or, Why Symbolic Anthropology Needs the Anthropology of Technology [Los símbolos no crean significado, las actividades sí: o por qué la antropología simbólica necesita la antropología de la tecnología]. En M. Schiffer (Ed.), *Anthropological Perspectives on Technology* [Prespectivas Antropológicas sobre Tecnología] (pp. 177-86). University of New México.

Preuss, T. K. (1998a). Observación sobre la religión de los coras. En J. Jáuregui y J. Neurath (Comps.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes* (pp. 105-118). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2228>

Preuss, T. K. (1998b). Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental. En J. Jáuregui y J. Neurath (Comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos* (pp. 235-260). Instituto Nacional Indigenista y Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2236>

Reyes, A. (2010). Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación. En E. Araiza (Ed.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas del arte desde el occidente de México* (pp. 267-295). El colegio de Michoacán.

Santos, F. (2009). *The Occult life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood* [La vida oculta de las cosas: teorías nativas amazónicas de materialidad y personalidad]. University of Arizona Press.

Tilley, C. (2001). Ethnography and material culture [Etnografía y cultura material]. En P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland y L. Lofland *Handbook of ethnography* [Manual de etnografía] (pp. 258- 272). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781848608337.n18>

Vázquez, V. (s.f.). *Náayeri/Náayari/Tañúka (cora)*. Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada. <https://www.aml.org.mx/naayeri-naayari-taniuka-cora/>

Valdovinos, M. (2008). *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle Volume I* [Canciones mitote náyeri. Una práctica discursiva dentro de la acción ritual Volumen I] [Tesis de doctorado no publicada]. Université Paris X-Nanterre.