



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

“La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual”

Laura María Magriñá Ocampo

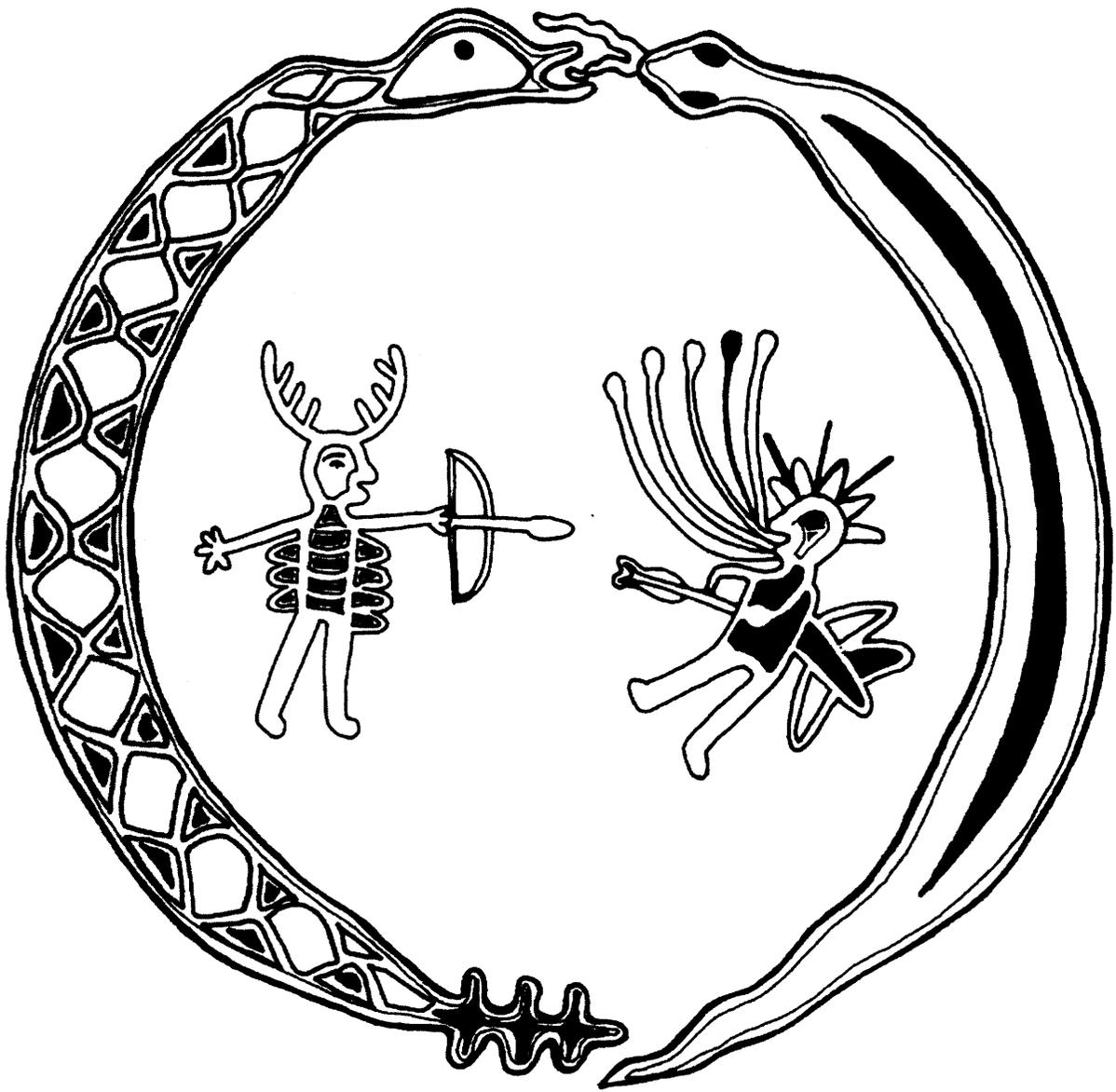
Matrícula número 99381123

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Roberto Varela Velázquez

Asesores: Dr. Jean Meyer

Dr. J. Jesús Jáuregui Jiménez



ÍNDICE

Índice de figuras	8
Introducción	9
El capitulado	9
Objetivo de la investigación	11
Metodología etnohistórica y marco teórico	12
Antecedentes etnográficos e históricos	15
Antecedentes historiográficos franciscanos	20
Crónicas, relaciones e historias analizadas	23
Punto de partida	33
1. Una matriz cultural de resistencia: los coras de 1531 al 2000	37
2. El peyote (<i>hikuri</i>) y el kieri (<i>tapat</i>): las culebras de agua del Valle de Matatipac	45
Testimonios en las fuentes coloniales	46
Descripción del fenómeno de las “culebras de agua”	51
Simbolismo del tornado	54
3. La autoridad de los antepasados: el sistema de organización social de los coras	61
El armazón estructural: patio de ranchería, patio de mitote comunal y cabecera.....	61
El mitote parental de Santa Teresa (Kueimarutse’e) (a partir de Coyle, 1997)	64
El mitote comunal en La Mesa del Nayar (Yaujque’e) (a partir de Guzmán, 1997)	68
Las jerarquías de la cabecera en Jesús María (Chuisete’e) (a partir de Valdovinos y Alcocer, <i>apud</i> Jáuregui [coordinador], 2001a y Valdovinos, 2001).....	71
4. La Judea de Dolores (Guajchájapua): un ritual de rebelión	81
Conflicto social	82
Rituales de rebelión	85
Los Borrados	88
Las fuerzas de la oscuridad	89
Los combates	91
Las fuerzas luminosas	94
5. Etnología e historia: el presente indígena y el pasado colonial	99
Las culebras de agua	106
El sistema de organización social	107
Un ritual de rebelión	109
Bibliografía	111
Índice general de la tesis doctoral	129

ÍNDICE DE FIGURAS

Portada	Confrontación final entre el Peyote y el Kieri (dibujo de Gabriel Gasca, composición a partir de los diseños de Eliseo Castro Villa y Guadalupe de la Cruz Ríos)	5
Figura 1	Marco teórico	14
Figura 2	“Estampa” que acompaña la <i>Información</i> (1672) de Arias de Saavedra	31
Figura 3	Las culebras de agua del Valle de Matatipac (dibujo de Gabriel Gasca)	52
Figura 4	Directrices de los tornados	54
Figura 5	Espirales concéntricas	55
Figura 6	Ubicación de los cántaros del agua y del aire de acuerdo con el diagrama cósmico	57
Figura 7	<i>Códice Borgia</i> , 3	58
Figura 8	Torzal de las serpientes <i>ollin</i> (fotografía de Arturo Gutiérrez)	59
Figura 9	Sistema de organización social de los coras contemporáneos	60
Figura 10	El Centurión Negro	97
Figura 11	La flor del agave	105
Figura 12	Triadismo agrícola	107

INTRODUCCIÓN

EL CAPITULADO

Esta tesina constituye el capítulo teórico de mi tesis doctoral, *Los jesuitas y los coras: el Gran Nayar de 1722 a 1767. La conformación de una matriz cultural indígena*, y se inserta en la segunda etapa de una investigación a largo plazo, cuyos antecedentes abordé en la tesis de licenciatura. La primera parte abarcó de 1531 a 1722 y se refirió a la conquista y la evangelización franciscana del territorio que circunda al Gran Nayar. En esta tesina esbozo el argumento central y los hilos conductores que guiarán el desarrollo de mi tesis doctoral.

La tesis constará de doce capítulos que permitirán conocer las circunstancias que determinaron y los ajustes que resultaron de la convivencia entre los jesuitas, los coras y los militares virreinales durante 45 años, así como la herencia cultural de ese periodo para los indígenas nayaritas. Algunos capítulos se enfocan en la descripción de los protagonistas, otros en las relaciones entre los diferentes actores históricos y otros más en el contexto que permitió que los sucesos acaecieran de tal manera. La articulación del capitulado permitirá determinar cuáles son los componentes y las normas de conducta que explican los sistemas económicos, políticos y religiosos de los grupos en contacto y establecer las redes de relaciones entre estos sistemas y sus implicaciones para la conformación de una nueva sociedad indígena, distinta tanto de la prehispánica como de la de los conquistadores, los misioneros jesuitas y los militares (Pitt-Rivers, 1970: 21-23).

El primer capítulo, objeto de esta tesina, muestra cómo el análisis de la mitología, el sistema de cargos y el ritual proporciona pautas para identificar los elementos que conforman la matriz cultural de los coras contemporáneos. Los jesuitas y los coras se ubican en el papel de

actores principales, como forjadores de dicha matriz cultural en tanto los primeros aportaron ciertos elementos que los indígenas adoptaron; los unos como portadores de la imposición y los otros como agentes del mecanismo de resistencia. En el segundo capítulo, presentaré el contexto económico-político de principios del siglo XVIII y la influencia que tuvieron en nuestra región los cambios que se gestaron con las Reformas Borbónicas.

El tercer capítulo versará sobre la personalidad de cada uno de los jesuitas que estuvieron en el Gran Nayar y de su propio proceso de aculturación el que, de entrada, se percibe claramente en Joseph de Ortega (1700-1768). Posteriormente, en el capítulo cuarto, abordaré el tema de la milicia durante la administración jesuítica, considerando que, aun cuando los misioneros jugaron un papel preeminente, en la medida en que los militares estaban subordinados a los jesuitas, los soldados también tuvieron mucho peso en la aculturación de los coras, ya que fueron los portadores del catolicismo popular a la región. En el siguiente capítulo describiré la fundación de los pueblos y la erección de los presidios.

En el capítulo sexto trataré sobre la actuación de los jesuitas, en específico lo referente a su proceso administrativo y evangelizador. Presentaré en el capítulo séptimo las particularidades de la captura y la suerte que corrieron los coras que fueron deportados a Cuba en calidad de esclavos. En el octavo abordaré las estrategias y mecanismos de resistencia indígena, destacando la imbricación de elementos aborígenes con otros llevados por los conquistadores la cual, a la postre, ha fungido hasta nuestros días como el patrón cultural de los coras.

El noveno capítulo analizará el proceso simbólico, esto es, cómo se combinan el catolicismo tridentino, el catolicismo popular y “el costumbre” (tradición religiosa de los indígenas) en el ámbito de las prácticas rituales y las creencias. En el décimo, trabajaré los posibles cambios en la economía de subsistencia a raíz de la inclusión de los conquistadores y qué tanto fue alterado el comercio a larga distancia.

En el undécimo, pretendo describir el impacto causado por la expulsión de los jesuitas, no sólo en los religiosos que partieron, sino principalmente en quienes se quedaron en el Gran Nayar: los coras y los militares. En el duodécimo capítulo me referiré a los elementos materiales

del periodo jesuítico que aún existen en las que fueron misiones del siglo XVIII, pero no sólo como un recuento de los santos, de los ornamentos litúrgicos y de los templos, sino con el objetivo de analizar su refuncionalización contemporánea en la cosmovisión indígena.

Éste no pretende ser un estudio exhaustivo, pero sí estará fundamentado en una revisión sistemática de las fuentes documentales; me interesa hacer hincapié en la interpretación más que en los hechos en sí mismos. Consciente de que se trata de hechos sociales y guiada por el respeto al “otro”, debo ser cautelosa para no apresurarme en la comprensión y explicación. En la medida en que la cultura de los coras es ágrafa, sólo será posible acceder de manera documental a su pasado a través de los textos escritos por los misioneros y por los militares. Por lo tanto, me he planteado comenzar analizando los ámbitos del ritual, de los mitos y cantos, así como del sistema de cargos actuales, porque considero que en estos aspectos la transmisión oral-gestual ha plasmado la historia indígena por su propia voz; es decir, es allí donde se han preservado las tradiciones de este grupo étnico. Mi trabajo contribuirá, así, a la comprensión de los coras contemporáneos y a dilucidar cómo han logrado elaborar un catolicismo peculiar, diferente al que les predicaron los misioneros. Posteriormente, espero encontrar elementos de la matriz cultural cora en el sistema de parentesco y también en el sistema dancístico, una vez que Maira Ramírez, miembro del equipo del Gran Nayar, concrete los avances de su investigación en el ámbito de la danza.

OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN

El presente estudio se propone, conocer a los jesuitas y a los coras del siglo XVIII y, fundamentalmente, intenta explorar las relaciones políticas, económicas, religiosas y sociales de los misioneros y los naturales, a la vez que los vínculos de ambos tanto con los militares, como con los indígenas, españoles y criollos del Gran Nayar, así como con las autoridades coloniales.

Pretendo contribuir con nuevos datos, con nuevas síntesis y con nuevos intentos analíticos a la comprensión del periodo jesuítico del Gran Nayar (1722-1767), pues considero que con ello será posible un mejor conocimiento de los actuales indígenas de la sierra del Nayarit. De

hecho, la cultura de los coras contemporáneos presenta una abigarrada síntesis de elementos prehispánicos mezclados con otros del Viejo Mundo, para la cual la evangelización jesuítica fue un momento decisivo.

METODOLOGÍA ETNOHISTÓRICA Y MARCO TEÓRICO

Todas las culturas se conforman con elementos provenientes de diferentes patrimonios, pero, más importante que el problema de dónde provienen dichos elementos es la cuestión del contexto étnico en el que éstos se insertan (Lévi-Strauss, 1979 [1952]; Leroi-Gourhan, 1989 [1973 (1945)]).

¿Cuál es el armazón en el que se reubicaron los elementos que fueron impuestos a los coras o adquiridos espontáneamente por ellos? ¿Dónde, además, permanecen ciertos elementos clave de las tradiciones aborígenes y cuál es el patrón que organiza todas las representaciones y los rituales?

Por lo tanto, la problemática central de esta tesis doctoral es la matriz cultural indígena; entendida esta matriz, molde o armadura, como el conjunto de los elementos culturales que, interrelacionados en un sistema, permanecen constantes, a pesar de sus transformaciones, a través del tiempo y dan sustento al “costumbre”. ¿En qué consiste dicha armazón, cómo se gesta, cuándo y en qué condiciones? Y por último, ¿en qué medida y por qué medios continúa siendo el núcleo de la cultura indígena de los coras contemporáneos?

Comparto la opinión de Bloch en el sentido de que el método regresivo “...en cierto modo, siempre acaba por imponérsele al historiador” (1978 [1931]: 32) porque, como él se pregunta, “¿No es inevitable que, ordinariamente, los hechos más remotos sean al mismo tiempo los más oscuros?” (Ibídem). Así, con miras hacia una aproximación de la matriz cultural cora, procederé con el método regresivo de Bloch; voy a partir de una hipótesis teórica general y flexible que me permita comprender la particularidad cultural de los coras hoy en día y, a partir de ahí, analizar los documentos sobre la situación colonial.

Evitaré el riesgo que plantea Pitt-Rivers de caer en el error de equiparar un rasgo cultural actual con uno semejante del siglo XVIII “...sin tener en cuenta su significado dentro de un

sistema social diferente” (1970: 23). De hecho, lo que pretendo con esta metodología es acceder al conocimiento de la cosmovisión pretérita de los coras, pero sin especulaciones acerca de su pasado y tomando, únicamente como punto de partida, los usos y costumbres rituales vivos, en la medida en que éstos han sido transmitidos de generación en generación por vía de la tradición oral y gestual.

Dado que la transformación de las estructuras sociales se da simultáneamente a los procesos simbólicos, a los procesos de aculturación, de dominación, de integración y de resistencia sin que exista una causalidad (Elias, 1987 [1939]), en el ámbito de la antropología tomaré dos enfoques que se complementan: el estructuralismo de Lévi-Strauss y la escuela procesualista de Turner. Me guiaré por las obras de Preuss, Girard, Zuidema y Wachtel, en la medida en que todos ellos son de alguna manera estructuralistas y hacen etnohistoria a partir del enfoque regresivo (*cf.* figura 1).

La comprensión de la matriz cultural de los coras tuvo como su primer fundamento los estudios de Preuss realizados entre 1906 y 1907. Una de sus primeras conclusiones es que la cultura de los coras sólo puede ser comprendida a través de su puesta en relación analítica con las otras culturas del complejo del Gran Nayar (huicholes, mexicaneros y tepehuanes del sur), así como de los aztecas del siglo XVI (1998 [1906a]: 120; 1998 [1906b]: 137; 1998 [1906c]: 106; 1998 [1913]: 327 y 1998 [1931]: 373). En segundo lugar, Preuss definió al ritual del mitote como uno de los elementos centrales del complejo cultural del que los coras forman parte.

El equipo que actualmente investiga el Gran Nayar ha avanzado dentro de los lineamientos propuestos por Preuss. Pero, el tratamiento de los rituales asociados al templo “católico” todavía está en construcción. De hecho se tiene, por un lado, el análisis del ciclo ritual completo en una comunidad, Santa Teresa (Kueimarutse’e) (Coyle, 1997); por otro lado, existe una veintena de recuentos etnográficos sobre el ritual de la Semana Santa. Pero están en proceso de estudio las diferentes variantes de los momentos rituales correspondientes a Día de Muertos, a la Navidad-Cambio de Varas, Las Pachitas-Carnaval, así como las diferentes festividades del santoral católico (San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, San Juan, San Antonio y Santiago Apóstol, entre otros).

Hay nuevos aportes sobre la cosmovisión nayarita. Jáuregui (1999b) ha demostrado que el Chánaka de los coras y el Tsikuri de los huicholes son homólogos al Tamoanchan de los mexicas en la medida en que se trata de un ideograma cósmico quintero; de tal manera que cualquier espacio –desde una pequeña jícara ritual hasta los extremos del territorio étnico– está cuadrículado a partir de los cuatro puntos cardinales y el centro, que a su vez manifiesta un nivel superior, uno intermedio y otro inferior. Asimismo, se ha logrado esclarecer que el modelo dicotómico del mundo, lejos de ser simétrico, está sobredeterminado por un esquema

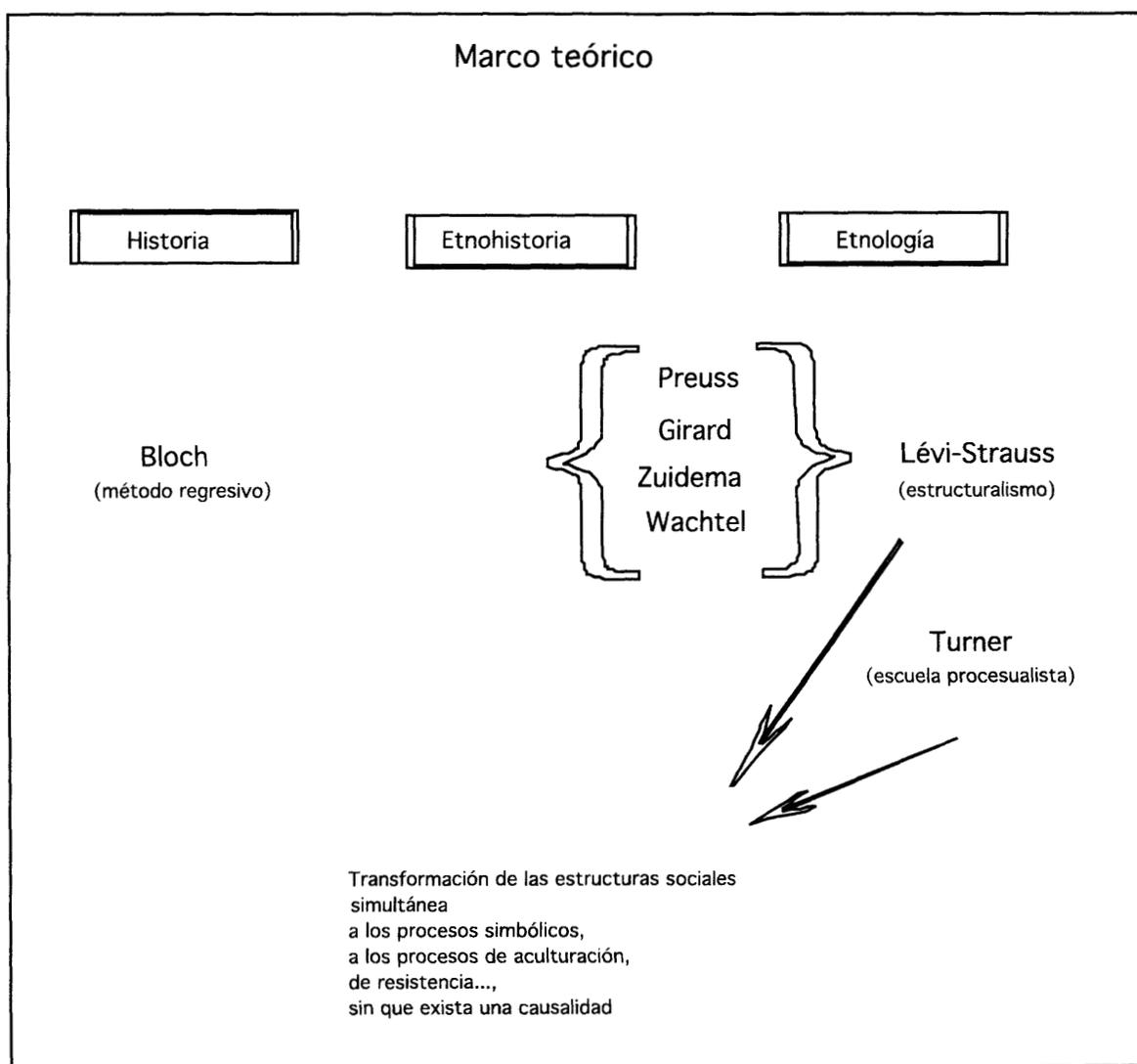


Figura 1

de dualismo jerarquizado (Neurath, 1998; Jáuregui, 1999*b* y Aedo, 2001). De hecho, "... el pensamiento mítico procede primero por integración [de la disparidad en una unidad], para posteriormente, sobre la base de una simetría formal, ejecutar la jerarquización de sus posiciones" (Aedo, 2001: 228), a partir de relaciones antitéticas en donde la oposición opera con base en su interdependencia. Así, el modelo dualista básico es capaz de transformarse en un esquema triádico, cuatripartito, quinterno, etcétera, de acuerdo con las necesidades de la lógica clasificatoria.

Por otro lado, se ha logrado una síntesis sobre la organización social (Jáuregui, coordinador, 2001*a*) en la que se demuestra que los niveles de la ranchería, el mitote comunal e incluso la cabecera corresponden a un patrón básicamente aborigen.

De esta manera, la elucidación de la matriz cultural de los coras corresponde a un proceso en construcción. Pero, en la actualidad, ya se cuenta con algunas bases firmes para vascular entre el presente y diferentes etapas del pasado, con el fin de esclarecer los hitos de su conformación.

ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS E HISTÓRICOS

Entre los trabajos etnográficos que enriquecieron mi investigación, con distintas pautas para la sistematización del simbolismo cora-huichol contemporáneo, se encuentran los de Jáuregui (1994, 1997 y 1998), quien analiza los rituales de Semana Santa y Pachitas, principalmente en Huaynamota y Rosarito; el papel que desempeñan los antepasados en la elección de las autoridades (1999*a*); (1996 [1991]) y (1999*b*); la vinculación simbólica entre el peyote y el kieri, como elementos de un dualismo jerarquizado, y los enlaces simbólicos entre los mexicas, los huicholes y los coras (1999*b*); también estudia cuestiones referentes a los mariacheros huicholes (1996 [1991]). El conocimiento de la cultura cora que ha adquirido Guzmán (1997) a partir de varios años de investigar el mitote en La Mesa del Nayar, y justo ahí, en el centro político y religioso tradicional de este grupo étnico, le ha abierto otras perspectivas a mi indagación. Neurath (1998) centra sus estudios en los procesos rituales, y logra importantes hilos analíticos a partir de la mitología implícita, es decir, de los comentarios de los informantes

y, sobre todo, de los gestos, la parafernalia y las acciones rituales. El aporte de la tesis de Gutiérrez (1998) consiste en haber logrado esclarecer la inserción de la peregrinación de los huicholes a Wirikuta dentro del corpus ritual, así como la imbricación de los dos subciclos rituales –el católico y el agrícola–, que conforman una totalidad. Es fundamental el que este autor haya considerado el antes y el después del segmento peregrinal y haya conceptualizado la peregrinación como parte de la secuencia ritual mayor. Estas obras me proporcionaron un acercamiento tal a la cosmovisión indígena del Gran Nayar, que me permitió hacer la analogía con la información que se desprende de las fuentes.

Warner (1998) presenta una síntesis histórica muy general –lo cual es comprensible dado el periodo tan amplio que abarca su disertación doctoral, de 1600 a 1830– pero muy bien lograda, y brinda una reseña de etnografías que, aunque parcial –pues se basa principalmente en autores estadounidenses y no toma en cuenta los trabajos recientes de Jáuregui, Neurath y Gutiérrez–, da un panorama claro del mundo cora; en este sentido, representa un importante aporte al conocimiento de este grupo étnico.

Warner y yo coincidimos metodológicamente, al utilizar la información etnográfica para comprender el periodo colonial, aunque él se fundamenta en la información del siglo XIX (1998: 15) y yo he escogido investigaciones tanto del siglo XIX como del XX para conectar el pasado remoto con el presente etnográfico.

Por otro lado Coyle, mediante este mismo método, basado en el milenarismo contemporáneo, construye “una analogía etnográfica para inferir el punto de vista cora sobre la conquista española y la colonización de la Sierra del Nayar durante el siglo XVIII” (1998: 510).

También fueron importantes algunos trabajos del ámbito de la lingüística cora, como son los de Gómez (1989 [1905]), Soustelle (1938), McMahon (1959), Casad (1984 y 1988) y Vázquez (1997 y 1998).

Santoscoy fue motivado por los viajes etnográficos de Lumholtz y Diguet para la preparación de su *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos acerca de la sierra de ese nombre* (1899). Tuvo la oportunidad de revisar los archivos de los conventos

franciscanos de Zapopan y Guadalajara y el de la catedral de dicha ciudad. Reivindica vehementemente a los misioneros seráficos en sus intentos y relativos logros para la conversión espiritual de los coras. Uno de sus méritos es haber publicado por primera vez la *Información* de Arias de Saavedra, así como unos apuntes biográficos acerca de este franciscano tepiqueño.

Seler es el pionero de la etnohistoria del Gran Nayar, ya que su artículo sobre los “Indios huicholes de Jalisco” (1998 [1901]), basado en los informes etnográficos de Lumholtz, demuestra que existen importantes coincidencias entre la cultura contemporánea de esos indígenas serranos y la de los aztecas.

A partir del estudio de Preuss sobre *La religión de los indios coras* (1912) –por cierto, el análisis más importante hasta la fecha sobre la religión de un grupo indígena mexicano–, quedó demostrado que este caso está a la altura de las religiones que han sido consideradas como paradigmáticas por los especialistas. Así lo comprendió Ernst Cassirer, al abordar el surgimiento y la naturaleza de la religión y el mito. En sus libros *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico* (1925a) y *Mito y lenguaje* (1925b), este filósofo neokantiano no sólo se basa en los planteamientos teóricos de Preuss, sino que los coras aparecen como ejemplos paradigmáticos al lado de los egipcios, hebreos, indúes, griegos, romanos, melanesios y wuitotos.

Preuss (1912 y 1998) centró sus investigaciones en la mitología explícita, esto es, en los cantos rituales y las narraciones míticas de las culturas contemporáneas del Gran Nayar. Para este autor los textos rituales proporcionan información que el análisis permite esclarecer, aun cuando estas pistas no sean percibidas por los informantes. Por cierto, este antropólogo alemán no descuida el tratamiento de los rituales, aunque sus descripciones son someras.

Afortunadamente ya se cuenta con *Aztatlán*, un trabajo de recopilación y traducción realizado por Guzmán Betancourt, de la obra de Sauer (1932, 1934 y 1935), que era prácticamente inasequible. Sauer establece las divisiones tribales del noroeste de México desde la perspectiva lingüística, aclarando que éstas “pueden o no tener paralelismo con otras expresiones culturales” (1998 [1934]: 100). Este autor afirma que el náhuatl llegó a nuestra

zona con los indios amigos que llevaban los españoles y con la evangelización, ya que los misioneros enseñaban castellano y mexicano al mismo tiempo (Ibídem: 97 y 103).

García Icazbalceta (1941), Velázquez (1961), Meyer (1989, 1993 y 1994), Calvo (1990) y Rojas (1992 y 1993) nos descubren el apasionante mundo de los documentos originales inéditos, por un lado, y proporcionan vías alternas de análisis para textos publicados previamente, por el otro. Gutiérrez Contreras (1974 y 1979) proporciona una amplia información que ha sido útil a muchos investigadores, quienes no siempre lo han reconocido. Fue maravilloso haber tenido a mi disposición –de una manera accesible y en mi propia biblioteca– documentos de la importancia de la *Información rendida en el siglo xvii por el p. Antonio Arias y Saavedra [...]*, (apud Calvo, 1990 [1673]: 284-309), para releerlos y consultarlos en cualquier momento, comparándolos así con otras etnografías del pasado o del presente. En el mismo caso se encuentra la obra de Joseph de Ortega S.J., “Libro I. Maravillosa Reduccion, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar [...]”, que ha sido fundamental para este trabajo. El prólogo de Calvo y Jáuregui (1996: vii-li) proporciona una visión global no sólo de los coras sino de toda la región.

Rubio Mañe define el Gran Nayar como la serranía de Nayarit (1961: 104). A través de su *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España 1535-1746*, este historiador nos muestra, con el análisis de documentos y disposiciones virreinales, por qué se le dio el nombre de “reducción” a lo que en realidad fue la conquista armada de los coras. Asimismo, presenta algunas de las verdaderas razones económicas para la “reducción” del Nayarit, como lo fueron la explotación de los minerales que se esperaba hubiera en la región, por un lado, y terminar con el estatuto de fronterizos de los indios vecinos y, así, hacerlos pagar tributo, por otro.

Aun cuando el artículo de Jiménez Moreno sobre “Nayarit: etnohistoria y arqueología” (1970) ha llegado a ser una referencia generalizada, no aporta nada nuevo. Se basa fundamentalmente en Sauer (1934), pero no comparte su propuesta sobre la mexicanización del noroeste desde el Anáhuac, pues Jiménez Moreno es seguidor de la hipótesis de que tanto el náhuatl, como los topónimos en esta lengua, se deben a las migraciones prehispánicas de nahuatlitos desde el norte hacia el centro del país.

Muriá (1976) y Gerhard (1996 [1982]) centran su atención en la problemática específica de la división territorial y sus implicaciones en la geografía humana. Román (1993) trabaja la evangelización, durante el siglo xvi, en la Nueva Galicia con base en las visitas de los oidores, y (1990) analiza la actuación y evolución de la orden seráfica a través del siglo xvii. La historia de las bibliotecas de Nayarit, de Becerra (1992), resume una gran cantidad de datos con una secuencia muy provechosa.

Meyer (1989, 1993 y 1994) ha realizado un estudio histórico exhaustivo del Gran Nayar, a través del rescate de un sinnúmero de documentos inéditos. Su obra *El Gran Nayar* será fundamental para la presente fase de mi investigación, pues comprende el periodo jesuítico, que abarca casi medio siglo de residencia de estos misioneros con los coras; convivencia que, aunque corta, dejó una honda huella en la cultura cora y tuvo repercusiones en una extensa región, influyendo así en la cultura de los nayares en general.

El ensayo de Dahlgren (1994 [1962]) sobre los coras, aunque se basa, entre otras fuentes, en la compilación de Santoscoy (1899) y en la obra del padre Ortega (1754), sorprendentemente no considera el documento de Arias de Saavedra (1673) y hace escasa referencia a la situación previa a su sometimiento en 1722. Benítez (1970), en el inciso “Tiempo barroco, tiempo liberal”, incluye una síntesis de la versión del jesuita Joseph de Ortega acerca de la reducción de los coras en el siglo xviii. Weigand (1992 [1985]) presenta hipótesis y problemas interesantes sobre el Gran Nayar, pero sin el aparato crítico que permita constatar su validez documental; su tratamiento de los coras, en tanto sociedad compuesta y contestataria, es extremadamente sintético. Fikes, Weigand y García de Weigand (1998) solamente plantean referencias tangenciales, sin aportes originales, acerca de los coras. Weigand y García de Weigand (1996) abordan la Guerra del Mixtón, pero su referencia a “La guerra de los nayaritas”, en tanto continuación de aquélla, es muy somera. Anguiano (1992 [1976]) analiza el “primer contacto” entre los indígenas de la región del actual Nayarit y los conquistadores, pero excluye precisamente a la zona serrana del Gran Nayar, enfocando su atención en el altiplano y la costa. Finalmente, el estudio de Franz (1996 [1977]) utiliza un enfoque novedoso dentro de la historiografía

huicholista, al plantear que la situación cultural de estos indígenas es resultado, más que de su aislamiento, de su relación con el mundo colonial. En este sentido, al tratar la etnohistoria de los “nayaritas orientales” presenta un panorama amplio, aunque esquemático, de la historia regional, pero varias de sus afirmaciones no aparecen respaldadas por las citas correspondientes.

ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS FRANCISCANOS

En la medida en que la orden seráfica era la que estaba a cargo de la labor evangelizadora de la Nueva Galicia, aunque sus miembros intentaron penetrar con poco éxito en el Gran Nayar durante casi dos siglos, la primera parte de mi investigación comprendió básicamente el periodo franciscano, previo al jesuítico, en la región.

Frejes, cronista del Colegio Apostólico *de Propaganda Fide* de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, dedica un capítulo de su *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mexicano* (1839) a la “Conquista del Nayarit”. Se fundamenta en las obras de Mota Padilla (1742) y de Ortega (1754), aunque es probable que haya abrevado también en la tradición oral zacatecana. Atribuye los doscientos años de independencia de los nayaritas a lo quebrado y fragoso de su sierra y plantea como el detonante de su reducción a la extraordinaria escasez de lluvias en la segunda década del siglo XVIII.

López había fundado en 1914 la revista *Archivo Ibero-Americano*, la cual, desde Madrid, abordaba la problemática referente a la misionología histórica franciscana en Iberoamérica. En su artículo “Los indios coras, tepehuanes, cheles y guainamotas”, publica por primera vez el informe de Del Barrio¹ (1604) y añade dos textos sobre los indios cheles, suponiendo que la villa de San Sebastián allí referida se encuentra en el actual estado de Jalisco, en la cuenca del río Ameca (1931a: 362). Pero del contenido de los textos se deduce con toda claridad que esa villa de San Sebastián estaba en la región de Chametla, en la cuenca del río Piaxtla, en el actual estado de Sinaloa (Ibídem: 364-365 y 370). Confusión comprensible, ya que López nunca visitó la región sobre la que estaba escribiendo.

¹ Aclarando que la *Relación* de Del Barrio que obtuvo en el Archivo de Indias de Sevilla “no es autógrafa, sino copia defectuosa, pero legalizada por el escribano Juan de Monteverde” (1931a: 361).

López muestra en su trabajo “Misiones o doctrinas en Jalisco (Méjico) en el siglo xvii” lo indispensable que fue el presidio de Acaponeta para la administración de los indígenas en los conventos de Acaponeta, Huaxicori, Ayotuxpan e Ixcuintla (fray Joan de Carrascosa, ministro provincial de la orden seráfica *apud* López, 1960 [1931] (1626): 21). Analiza, entre otros, el legajo sig. 67-1-34 del Archivo de Indias de Sevilla, que describe los conventos franciscanos de Quiviquinta y Huaxicori (1960 [1931]: 4). Tras la rebelión de 1617 de los tepehuanes del sur y coras que “asolaron los pueblos de Acaponeta y Quiviquinta” (Ibídem: 3), el convento de Huaxicori vino a suplir al de Quiviquinta, pues se vio la conveniencia de fundarlo en mejores terrenos y más cerca del presidio de Acaponeta (Ibídem: 12-13). No obstante las ventajas de la nueva ubicación, el paso entre Acaponeta y Huaxicori se interrumpía desde el inicio de las lluvias hasta la Navidad (fray Francisco de Fuentes *apud* López, 1960 [1931] (1627): 11).

Pazos (1954) trabaja el funcionamiento y utilidad de los hospitales franciscanos para los indios en México, con lo que nos da un panorama de la importancia que éstos tuvieron, tanto para el control de las epidemias, como para extender la red de influencia que ejercían los religiosos.

McCarty (1962) aborda el contacto de los misioneros franciscanos con los indios chichimecas. Desde la perspectiva de la orden seráfica, capta algunas de las dificultades que afrontaron los religiosos de Guadalajara por su dependencia con respecto a la ciudad de México, ya que la jerarquía capitular otorgaba todos los privilegios a la provincia del Santo Evangelio de esta ciudad. Por otro lado, McCarty (1975) publica en inglés la *Información* de Arias de Saavedra (1673), aclarando la existencia de dos documentos, el original, que se encuentra en el Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional, en la ciudad de México, y la copia, sin fecha, que localizó Santoscoy en la ciudad de Guadalajara y publicó en 1899 –punto que ya había sido elucidado por Gutiérrez Contreras (1974: 217)–, aunque ninguno de los dos hace referencia a la versión existente en el Archivo General de Indias.

Gómez Canedo, discípulo de López, restauró la revista *Archivo Ibero-Americano*, iniciando en 1941 su segunda época; profundizó en el campo de la historiografía americana y fue miembro de la Academy of Franciscan History de Washington (Castro, 1991: 11-12). Presenta un profundo

análisis del Gran Nayar y de los trabajos de su cristianización en *Huicot: antecedentes misionales*. Afirma que ahí, desde el siglo XVI, el problema misional ha sido el contacto con sus habitantes: coras, huicholes y tepehuanes, que realizaron los misioneros católicos desde “los mismos puntos de partida desde donde se pretendió recientemente resolver el problema ‘huicot’” (Gómez Canedo, 1987: 95), que son, Huaynamota, Xalisco, Sentispac, Acaponeta, San Luis de Colotlán, Chimaltitán, Camotlán, Huejuquilla, Tezocuatla, San Francisco del Mezquital, Huazamota, Huajimic, Amatlán de Xora y Atonalisco (Ibídem: 95-97).

Parente (1975) afirma que, aunque Torquemada fue testigo de los acontecimientos posteriores al martirio de los franciscanos en Huaynamota, al haber sido “uno de los religiosos que acompañaron hasta el patíbulo a uno de aquellos indios condenados a ser ajusticiados” (1975: 497), en su obra *Monarquía indiana*, “copió literal y fielmente a su predecesor Mendieta” (Ibídem). Tello, por su parte, siguió a Torquemada, y no a Mendieta, “cuya obra no debió conocer” (Ibídem). Parente aclara también que “Los textos del Padre Tello adolecen [...] un poco de falta de precisión” (Ibídem: 499).

El hecho de no conocer la zona propicia que Parente caiga en el error de suponer que el poblado de Santa Cruz –lugar donde fueron congregados los huaynamotecos por los franciscanos Gamboa y Alcega (Torres, 1965 [1931 (1755)]: 88)–, por estar bajo la administración del convento de Xalisco, necesariamente debía estar en “un paraje cercano” (1975: 500) a éste, y la realidad es que se encontraba en la franja costera y a una distancia considerable.

Varela, exmisionero contemporáneo en el Gran Nayar, cumple con su objetivo en la disertación para obtener el grado de Maestría en Teología Dogmática, con especialización en Misionología, titulada *El proyecto histórico de los coras y su evangelización. Hasta el protagonismo de los vencidos*, pues evalúa el método misionero en la Sierra del Nayar y da propuestas para una continuidad evangelizadora. Aunque más que un protagonismo cora, considero que lo que se plantea es un protagonismo del misionero católico entre los coras, principalmente ahora que ya no es posible evangelizar por la fuerza y el religioso se enfrenta a dos enemigos, lo que ve como erróneo en la religión tradicional y la presencia de la religión

cristiana en variantes diferentes a la católica. El padre Varela asegura haber alcanzado un mejor conocimiento de los coras a partir de su disertación, que el obtenido durante siete años y medio de convivencia con ellos (1998: 2).

Es bien sabido que la religión indígena fue considerada diabólica durante la Colonia, y me parece interesante la observación que hace Varela sobre la nueva visión de los misioneros a este respecto (1998: 77, 82, 114-115). Aunque en el discurso pareciera que esta aceptación de la religión cora como culto divino está en función de los elementos católicos que los indígenas incluyeron en su cosmovisión (Ibídem: 126), para Varela es claro que, antes como ahora, se trata del mismo Dios, pero con distintas maneras de concebirlo (Ibídem: 8 y 130). El paralelismo que se da en celebraciones como, por ejemplo, la de la Semana Santa –ya que en varias comunidades se desarrollan simultáneamente el ritual de la religiosidad popular y el de la religión católica oficial–, de ninguna manera inquieta a los coras, pero sí preocupa a Varela y está patente a través de su disertación la necesidad de la iglesia católica de recuperar ese terreno, el de los nayares (Ibídem: 118-119). Lo que me parece más valioso de su trabajo es el reconocimiento explícito de que la iglesia católica, como institución religiosa, vendrá a enriquecerse a partir de la integración en su liturgia de los cantos, las danzas, los ritos y los mitos coras (Ibídem: 168).

CRÓNICAS, RELACIONES E HISTORIAS ANALIZADAS

Los antecedentes a la llegada de los jesuitas a la región del Gran Nayar están ampliamente documentados. No he trabajado con fuentes primarias porque conté con suficiente material publicado para responder a los interrogantes que hasta aquí me había planteado. Asumí en la primera fase de mi investigación la responsabilidad de analizar los textos que fueron producto de una ardua labor de edición y de recopilación por parte de mis predecesores. En esta etapa trabajaré mayoritariamente con fuentes de primera mano –tanto jesuíticas como militares–, en particular las “Cartas annuas” de los jesuitas, así como todo lo relativo al Gran Nayar en *Temporalidades, Jesuitas, Provincias Internas, Historia, Misiones e Indios* en el Archivo

General de la Nación; en la Biblioteca Nacional; en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”; en el Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús; –en la ciudad de México–; en el Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi; en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco; en el Archivo Histórico de Jalisco; en el Archivo del Arzobispado de la Catedral de Guadalajara –de esa ciudad–; en el Colegio Apostólico *de Propaganda Fide* de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas; en el Archivo del Sagrario de la Catedral de Tepic; en los archivos parroquiales de la región que me ocupa; en el Archivo General de Indias en Sevilla y, de ser necesario, en la Biblioteca Vaticana.

Las crónicas franciscanas, al igual que las obras de los jesuitas, fueron escritas principalmente con la intención de mostrar su labor misionera en la zona, con un objetivo propagandístico en algunos casos, y en otros de defensa y difusión.

Los cronistas de ambas provincias de la orden seráfica, la de Xalisco y la de Zacatecas, al describir su región se adjudican, de alguna manera, al Gran Nayar. Los jesuitas, en cambio, tienen una visión global gracias a que contaban con una sola provincia para toda Nueva España; y abordan ordenadamente las particularidades del Gran Nayar porque fue precisamente ésa la zona que les fue asignada, justo entre estas dos provincias franciscanas, para ser controlada y evangelizada con el auxilio de tropas militares; zona que podría haber llegado a convertirse en un punto importante de apropiación de las rutas indígenas de la región en la macroestrategia, tanto política como económica, de la Compañía de Jesús.

Las crónicas provinciales son de gran utilidad, pues proporcionan información en varios niveles. Los religiosos describen su región; luego relatan cronológicamente su arribo, no sin antes dar una visión general de los antecedentes de la fundación de sus misiones. Cuentan sus experiencias y las vivencias de otros compañeros de la orden, y brindan datos obtenidos de informantes indígenas. Estas obras generalmente se realizan por encargo de sus superiores, con la doble intención de, por un lado, conocer a la población para controlarla y evangelizarla y, por el otro, exaltar los logros de su orden para compararse con otras en algunos casos, o defender a los regulares contra la secularización de las parroquias, en otros (Camelo, 1984: 579-585).

La única fuente indígena de la región es la de Pantecatl (*apud* Tello, 1968 [1638-1653]: 33-36 y 1984 [1638-1653]: 59-60), pero desafortunadamente no hace referencia acerca de los coras. Tampoco he encontrado la visión indígena en los documentos publicados en *Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI*. Aunque éstos nos muestran aspectos interesantes –relativos, por una parte, a mantener la preeminencia del convento de Xalisco sobre el de Ixcuintla, y por la otra, a reducir el tributo que pagaban los indígenas, tanto en especie como en trabajo– y tratan sobre los tecoales de las faldas del volcán de Sangangüey (Calvo *et alii*, 1993: 13, 16 y 19), no dan luz con respecto a los coras ni a las relaciones existentes entre los habitantes de Xalisco y sus alrededores con los indios serranos. Estos documentos abordan la perspectiva indígena desde una problemática particular. No considero que sea la voz de “la comunidad misma [...] sin intermediarios” la que se hace oír (Ibídem: 13) –tan sólo veamos la lista de gobernadores mencionados en el folio 59 (Ibídem: 37)–, sino que la realidad del grueso de la población es aprovechada por la élite para el discurso en una lucha de poderes. La escritura, al no corresponder a una tradición indígena, no fue herramienta del pueblo y está sumamente sesgada (Ibídem: 14). Los conflictos que aquí se descubren son de índole política, entre los caciques indígenas: los prehispánicos y la jerarquía² nacida de la Colonia, es decir, entre la vieja y la nueva aristocracia indígena (Ibídem: 27). Las peticiones estaban dirigidas a las autoridades franciscanas, posiblemente en busca de su arbitrio (Ibídem: 12, 18 y 25), y debido al peso que tenían en toda la región. Pero los editores de este libro presentan una propuesta muy interesante, “la posibilidad de que todo haya sido orquestado desde el convento. [...] ¿Por qué? Ya en 1569 los franciscanos hablaban de una complicidad entre caciques y corregidores” (Ibídem: 111).

La *Relación* de Ponce (1587), escrita por sus compañeros Antonio de Ciudad Real y Alonso de San Juan, refiere que Ponce, como comisario general, visita el altiplano y la costa del actual estado de Nayarit. Describe a los indios que habitaban Sentispac, Xalisco, Tepic, Aztatlán y Acajoneta, entre otras poblaciones, especificando quiénes son hablantes de la lengua pínutl,

² Jerarquía, entendida como el órgano de gobierno instaurado, con distintos grados o posiciones.

pinome o pinonuquia y comenta que los indios huicholes y huazamotas comercian sal y pescado con los de Acaponeta y Sentispac.

Mota y Escobar, quien fuera obispo de Guadalajara hasta 1607, escribe su *Descripción* entre 1602 y 1605. Recorrió la mayor parte del territorio a su cargo. Su obra fue prácticamente desconocida hasta 1930, año de su primera edición. Ésta se escribió por encargo oficial –del “Presidente del Consejo de Indias, Conde de Lemos” (Chevalier, en Arregui, 1946 [1621]: xxxiii)–, supuestamente para conocer el territorio y poder dar mejor atención religiosa al mismo. La *Descripción* de Arregui (1621) también responde al mismo principio, ya que es solicitada oficialmente “por el Presidente de la Audiencia” (Ibídem: xxxii), con el supuesto objetivo de establecer los linderos para que, a partir de la división del Obispado de Guadalajara, se procediera a la erección del Obispado de Durango. Casualmente, la sede estaría en el lugar donde residía el gobernador de Nueva Vizcaya. Al obispado de Guadalajara no debió agrardarle la decisión, por la pérdida de diezmos y poder que esto representaba (Ibídem: xxxiii). Según Chevalier, la división del obispado era tan sólo un pretexto y la *Descripción* de Arregui formaba parte de “un plan general de información geográfica y estadística sobre los dominios españoles en Ultramar”, que se había iniciado desde 1528 (en Arregui, 1946 [1621]: xxxvi); de ser así, seguramente también la de Mota y Escobar estaba incluida en tal propósito, más aún tratándose de una *Descripción* que abarcaba un territorio mayor.

Una de las fuentes básicas para el conocimiento de los coras es la *Relación* de fray Francisco del Barrio (1604), el primero que nos introdujo a las particularidades de este grupo étnico. Su impacto fue tal, que “despertó interés en las altas esferas” de las autoridades coloniales (Gómez Canedo, 1987: 108), y sus consecuencias se dejan ver en tres Cédulas Reales, la primera del 22 de diciembre de 1605 (*apud* López, 1931a: 343-344) y la segunda y tercera, ambas del 27 de marzo de 1606, una dirigida al padre provincial y otra a la Audiencia de Guadalajara, que publicó Tello (1984 [1638-1653]: 259-260).

Domingo Lázaro de Arregui no subió con los coras; aunque sí realizó “expediciones o ‘entradas’, particularmente hacia el noroeste”, es decir, en la frontera sudoriental del Gran

Nayar (Chevalier, en Arregui 1946 [1621]: xxxi). Arregui menciona haber ido a buscar, por orden del presidente de la Audiencia (Ibídem: 82), a los indios que huyeron del pueblo de Huajimic en 1617. Cuando Tello habla de este suceso, a quien da el crédito de haber bajado a esos indios es a fray Uranzu³ (1984 [1638-1653]: 301).

La visión de Arregui es muy distinta a la de Mota y Escobar. Arregui siempre aclara si la doctrina es de franciscanos, agustinos, jesuitas o clérigos (Chevalier, en Arregui, 1946 [1621]: liv). Quizá era seglar (aunque podría haber sido clérigo a la vez que propietario rural, como solía suceder) y posiblemente español, pues a lo largo de toda su descripción compara lo que ve con su equivalente en Europa. Debió de tener un cargo menor (laico o no) en el Obispado de Guadalajara. Hablaba náhuatl y tenía un gran conocimiento de los indios, de la flora y de la fauna del reino (Ibídem: xxx, xxxii, xliii, xlvi). Las descripciones de Mota y Escobar y de Arregui difieren –aun cuando ambos siguieron un cuestionario o guión (Ibídem: xli)– básicamente en las fuentes de información y en el conocimiento que llegó a tener cada uno del país.

Nueva Galicia abarcaba comarcas geográficas muy diferentes, que cubrían parte de los actuales estados de Jalisco, Nayarit, Colima, Sinaloa, Durango, Coahuila, Aguascalientes, San Luis Potosí y Zacatecas. Arregui vivió en el campo y tuvo mayor contacto, y por tanto conocimiento de la parte costera y serrana de Nueva Galicia, por lo que para él era más palpable la disminución demográfica de los indios; mientras que Mota y Escobar vivió, entre españoles, en ciudades y villas (Ibídem: xix, xliii-xlvi). Aunque la descripción de Mota y Escobar tiene “espíritu crítico”, Chevalier opina que Arregui no pretendía demostrar nada en su descripción, lo que considera “la mejor garantía de valor” de esta fuente histórica (Ibídem: xlv-xlvi).

Chevalier menciona que “entre los diferentes autores [...] hay variaciones sobre la fecha exacta de fundación de las villas [...] debido a] que pasaban a veces varios años entre la

³ Fray Miguel de Uranzu, a quien Tello llama indistintamente Uranssu, Duranzo o Uranzo, y Torres lo nombra Urzazu, fue paje de Antonio de Alcega y se ordenó franciscano junto con él. Nació en el país vasco, y Parente deduce que fue originario de Irún (= Uranzo), por lo que prefiere referirlo como Uranzo (1975: 486). Gómez Canedo, por su parte, opina que “Uranzu debe ser el apellido correcto de este religioso” (1987: 109), al igual que Santoscoy.

cédula real y su puesta en práctica”. Y él también hace hincapié en lo impreciso de la colocación de los límites territoriales en los diferentes mapas (Ibídem: xvii y xxiii).

Gracias al documento encontrado por Gómez Canedo, en el Archivo de Indias de Sevilla, como *Contratación*, leg. 5538, ff. 151v-152v, sabemos que fray Antonio Tello contaba con 26 años de edad cuando se embarcó rumbo a Veracruz, en el año de 1619 (*apud* Gómez Canedo, 1959 [1619]: 118-120). La obra de Tello (1945, 1968, 1973, 1984 y 1987 [1638-1653]) es muy completa. Recién llegado de España es asignado a la misión de Amatlán de Jora, a finales de 1620, y, tras una estancia en Chacala, de 1623 a 1624, permanece allí hasta 1627 (Jiménez López, 1996: 1637-1643). Luego, entre 1636 y 1637, como Secretario del Provincial de Santiago de Xalisco, fray Diego Aponte, recorrió todos los conventos de la provincia y “Recogería tradiciones sobre la historia de los conventos y registraría sus archivos” (Ibídem: 1645). Inició la elaboración de su crónica hacia 1638 la cual concluyó entre 1650 y 1653. Algunos segmentos de su crónica son fruto de sus experiencias personales como misionero, pero gran parte de ésta es resultado de información documental y de conversaciones con mucha gente, que incluía a sus múltiples informantes indígenas y a sus compañeros de la orden seráfica, como Del Barrio, por ejemplo (Calvo, 1990: 214).

Arias de Saavedra había nacido en Tepic en 1627 y había estado en calidad de fraile “compañero del cura de Acaponeta”, tres años en el lapso de 1645 a 1655. Ya ordenado sacerdote, desde 1656 fungió a veces como ministro doctrinero y otras veces como guardián del convento de Acaponeta; en 1671 es nombrado cura de Sentispac, para en 1681 pasar a Guadalajara como guardián del convento más importante de la provincia de Santiago de Xalisco (Santoscoy, 1986 [1899]: 958-959).

La *Información* original de Arias de Saavedra, dirigida a fray Juan de Mohedano, Ministro Provincial de Santiago de Xalisco, el 2 de febrero de 1672, se encuentra en el Archivo General de Indias (Guadalajara, 13, R.2 / N.22 / 3 / 1). La versión ampliada de dicha *Información*, dirigida a fray Francisco Trebiño, Comisario General de Orden de San Francisco en Nueva España y Filipinas, el 26 de marzo de 1673, fue divulgada por Santoscoy (1986 [1899]: 973-

989) a partir de una copia que existía en la Secretaría del Gobierno Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Gutiérrez Contreras (1974: 219-241) publicó este último documento a partir de la copia existente en la Biblioteca Nacional de México (Fondo Franciscano, manuscrito 1063, ff. 1-9). Su traducción al inglés fue editada por McCarty en la revista *Ethnohistory* (1975: 195-219). Finalmente, Calvo reedita este documento (1990: 284-309), tras cotejar los textos de Santoscoy y Gutiérrez Contreras con el original de la Biblioteca Nacional.

Es importante señalar que sólo la versión del Archivo General de Indias va acompañada de la “Estampa” coloreada, a la que López González (1990 [1672]: 18) ha denominado “Calendario cora”. Su título da cuenta exacta tanto de su contenido como de su relación con el informe: “Descripcion Yesplicacion delos Ritos y Cerimonias que observa el Gentilismo del Nayarit deducidos delos quatro Tiempos del Año, a que se Reduse sutotal y bano Culto. Como se yra Reconociendo por maior extencion en la Relacion que se hace en este escripto [...]”. Se trata de un complejo documento pictográfico del cual existe una pequeña copia fotográfica en blanco y negro en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (4 a. S. Documentos varios. Legajo 4, ff. 4: “Ritos de Nayarit, XVIII. Mapas y planos. Estampas”).

He decidido seguir la *Información* que presenta Calvo (1990 [1673]: 284-309), la cual he cotejado con una copia de la versión manuscrita del Archivo General de Indias; aunque se presentan discrepancias en algunos párrafos y el documento de México es un poco más extenso, la información etnográfica es la misma en lo fundamental. Con respecto al “Calendario cora” (*cf.* figura 2), me circunscribo a estudiar algunos aspectos que son directa y claramente inferibles a partir de la relación escrita y del texto que lo enmarca, de tal manera que me abstengo de aventurar planteamientos sobre los temas propiamente iconográficos, ya que no estoy preparada en dicho campo. Por fortuna, Samaniega (1999: 176-273) dedica una parte sustancial de su tesis al análisis global de dicho “calendario”, al que llega a considerar un “códice”, obra de un tlacuilo y, por lo tanto, de “factible autoría amerindia”.

Arias de Saavedra manifiesta un profundo manejo del simbolismo local. Aunque uno de sus objetivos fuera acreditar a la orden seráfica, éste no fue el único. En realidad, no creo que

él tuviera la tendencia de tomar como dato etnográfico lo que alguien dijera sin constatarlo o, cuando menos, sin contar con otras opiniones similares. Obtuvo sus datos, en parte gracias al “trato familiar” que se dio entre él y los coras, como resultado de sus “repetidas entradas” a la sierra desde Acaponeta; pero también por informes que obtuvo de los “indios gentiles y apóstatas” que bajaban a comerciar y de “los españoles y mestizos que habían entrado la sierra adentro”, contando así con varias percepciones acerca de los coras (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 285-286). Otro de sus propósitos fue conocer a fondo a los coras con el fin de destruir sus “idolatrías” y convertirlos al catolicismo, y sí que ahondó en la cosmovisión indígena (Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 313). No se puede menos que concordar con Santoscoy cuando le atribuye “[...] tanto mérito a la ‘Información’ del padre Arias, que a mi juicio no cabe dudar que sin ella jamás se podría intentar reconstruir la Historia Antigua de los coras [...]” (1986 [1899]: 961- 962).

En su *Crónica*, Ornelas (1719-1722) condensa la obra de Tello, su única fuente, de tal manera que sólo aborda superficialmente algunos puntos fronterizos del Gran Nayar, pero se detiene a comentar aspectos de la cosmovisión en el valle de Matatipac relacionados con la religión de los coras (1941 [1719-1722]).

Aunque, por el territorio tan extenso que abarca en su crónica, parezca que no es pertinente utilizar las citas de Arlegui (1737) para ilustrar la realidad social de nuestra zona de estudio, deseo aclarar que, si bien no me fundamenté en su obra, sí la utilicé para reafirmar ciertos aspectos, o para obtener puntos de posible comparación entre los coras y otros indígenas. La crónica de Arlegui nos es de utilidad en la medida en que los coras estuvieron enmarcados en la categoría de chichimecas, y Arlegui, al tratar sobre esta macrocategoría de indígenas, refiere características descritas también por otras fuentes para los coras. Arlegui vino a Nueva España animado por los relatos de fray Juan de Ocaranza, custodio de la provincia de Zacatecas, quien andaba de paso por el convento de Vitoria, en Cantabria, donde Arlegui impartía cátedra de teología (Ruiz de Larrínaga, 1928: 291-292). Estuvo en Durango entre 1719 y 1725, cuatro años de los cuales fue guardián del convento –muy cerca de los coras y precisamente en la

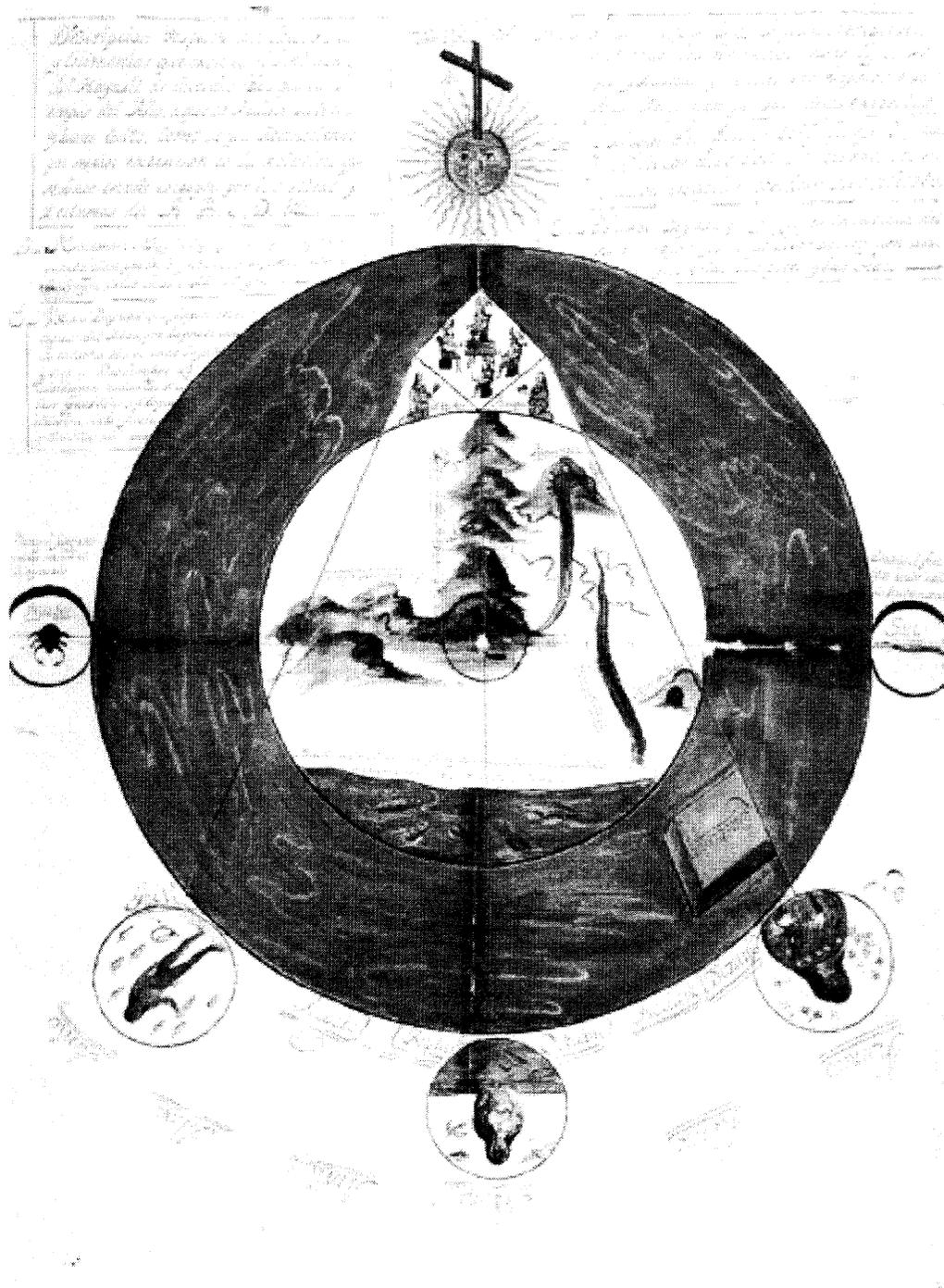


Figura 2
“Estampa” coloreada que acompaña la *Información...* de Arias de Saavedra (1672)
España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de Indias
(MP. Estampas, 25. Dibujo que representa los ritos, ceremonias y cultos practicados
por los indios coras-nayaritas en la Casa del Nayarit).

época de su reducción. En 1725 fue elegido ministro provincial de Zacatecas, cargo que le permitió realizar dos veces la visita canónica por los conventos y casas misionales de su extensa provincia (Ibídem: 292-293), y en 1728 se le confió la guardianía del convento de San Luis Potosí (Ibídem: 294). Muchos de los sucesos que describe son producto de vivencias personales, por ejemplo la destreza en la cacería del venado, que vio en los indios de Durango cuando él mismo subía a la sierra a cortar la madera para entarimar la iglesia (Ibídem: 292), o la facilidad con que los naturales de San Luis Potosí localizaban a los fugitivos con sólo seguir su rastro (Ibídem: 295-296). Pero Arlegui, además de contar con un gusto particular por registrar y consignar datos en los archivos conventuales, tuvo cargos que le dieron acceso a mayor información, como los de “Calificador y Comisario del Santo Oficio [y] Examinador Sinodal [...] de obispados como los de Valladolid, Durango [y] Mechoacán” (Ibídem: 296-297).

La *Crónica* de Arlegui es útil si tomamos en cuenta que la provincia franciscana de Zacatecas tenía un interés particular en el Gran Nayar –de lo que sus cronistas estaban muy conscientes–, situación que ilustra la información de fray Juan Larios (1622-1623), guardián del convento de San Luis Potosí, al señalar “entre las nuevas fundaciones posibles, una ‘en el Nayarit, cerca del convento de Guazamota’” (BN, México, *Archivo Franciscano*, caja 11, e. 173, *apud* Gómez Canedo, 1987: 13). Este interés –que se aviva a principios del siglo XVIII, con el descubrimiento de las minas de Chimaltitán, pues había que someter a los nayaritas para explotarlas (*Reales Cédulas*, t. 34, e. 61, f. 137, *apud* Velázquez, 1961: 9)– será tratado con mayor profundidad a lo largo de la tesis doctoral.

Es sugerente la acotación de Gómez Canedo en el sentido de que

Probablemente la *Relación* de Barrios⁴ refleja la impresión pasajera de un hombre optimista, mientras Arlegui⁵ se basa en la experiencia de muchos misioneros que desde 1604 hasta 1737

⁴ *Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tephuanes e de las costumbres y rritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras*, de fray Francisco del Barrio, de la provincia franciscana de Xalisco.

⁵ *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, de José Arlegui.

habían tenido que subsistir en aquellos parajes. [...] Y quizá en la del propio cronista que, como provincial, es probable que haya visitado Guazamota (1987: 12).

Mota Padilla escribió la primera historia propiamente dicha de la Nueva Galicia (1742). Si bien se refiere a los hechos que le fueron contemporáneos, para abordar los del pasado se fundamenta en las crónicas precedentes –en especial la de Tello–, así como en cedularios e información de archivos. Su experiencia en distintos puestos públicos en el Santo oficio de la Inquisición, la Real Audiencia de Guadalajara, diferentes juzgados y los Ayuntamientos de Guadalajara y Aguascalientes le permiten una perspectiva autorizada sobre la realidad correspondiente a la primera mitad del siglo XVIII. Dentro de los 96 capítulos de su extensa historia, dedica el XC expresamente a “la conquista del Nayarit” y pondera el papel de la sequía en el desencadenamiento de los acontecimientos.

Posiblemente Ortega (1754) se basa también en las fuentes que le preceden –al menos durante su faceta de historiador– para escribir los primeros capítulos de su *Maravillosa reducción*, cuando trata sobre la antigüedad de los Nayaritas (1996 [1754]: 8-15). Los capítulos posteriores deben de ser, básicamente, el producto de su experiencia personal, combinada con las de sus compañeros de orden, con quienes mantenía contacto principalmente epistolar.

Los cronistas provinciales dialogan entre sí. Un claro ejemplo lo tenemos en el franciscano Mariano de Torres, quien en 1755 escribe una larga réplica a la “Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo”, del jesuita Ortega (1754), para hacer patente la previa presencia franciscana en dicho territorio.

PUNTO DE PARTIDA

En el Gran Nayar, el lapso de casi dos siglos –entre 1531 y 1722– corresponde al proceso dinámico de conformación de una sociedad “compuesta” que surge justamente del contacto entre diferentes grupos indígenas y los colonizadores y de la resistencia de los primeros tanto a la conquista como a la evangelización. Este periodo coincide con la labor evangelizadora de la Orden Seráfica en los territorios circundantes y sus infructuosos intentos misionales al interior del Gran Nayar.

Los coras constituían un obstáculo para el control colonial de toda la región, por lo que las autoridades novohispanas, al considerar el buen desempeño que habían tenido los jesuitas en el septentrión y en California y el patente fracaso de los franciscanos en la región nayarita –además de las crecientes contradicciones que enfrentaba la orden seráfica con el clero secular–, eligieron a los misioneros de la Compañía de Jesús para la reducción religiosa de estos indígenas. La religión católica llegó de manera institucional al Gran Nayar junto con las armas, pues los jesuitas fueron acompañados por soldados.

¿Qué hicieron los jesuitas para adueñarse del Gran Nayar? Tomaron el control total de la región con el apoyo militar. Tras la expulsión de los misioneros ignacianos, los franciscanos ocuparon su lugar pero, aunque siguieron contando con soldados, no tuvieron la capacidad para apropiarse del territorio, por falta de tenacidad y organización de la orden seráfica; pero también contribuyó a su fracaso la política de secularización. Los misioneros de la orden seráfica pretendían convertir para controlar, a diferencia de los jesuitas que llegaron, en el caso del Gran Nayar, a conquistar para convertir.

Mientras que los jesuitas del Noroeste impusieron un proceso civilizatorio técnico, los jesuitas del Gran Nayar implantaron un proceso fundamentalmente evangelizador y de reorganización social, lo que implicaba “... crear un nuevo tipo de hombre [...] agricultor sedentario, agrupado en pueblos y en familias monógamas” (Meyer, 1993: 17).

Los jesuitas fundaron pueblos, en distintos momentos, durante su estancia en el Gran Nayar, entre 1722 y 1767, modificando así la geografía humana tras la conquista: Santa Rita de Cassia⁶ (en San Juan Peyotán), Santísima Trinidad⁷ (en La Mesa del Tonati), Jesús María y José⁸ (con los indios de La Mesa del Cangrejo), Santa Teresa⁹ (en Kueimarutse'e), Santa Gertrudis¹⁰ (muy cerca del paraje anterior), San Francisco de Paula¹¹ (en Kuáxata), San Ignacio

⁶ (Ortega, 1996 [1754]: 140, 148-149).

⁷ (Ibídem: 169, 173, 182-183, 187).

⁸ (Ibídem: 172).

⁹ (Ibídem: 173).

¹⁰ (Ibídem: 184, 187, 215).

¹¹ (Ibídem: 121, 187).

(en Huaynamota), San Juan y San Pedro Ixcatán (ambos en las márgenes del río San Pedro, en el primero congregaron coras y en el segundo tecualmes), Nuestra Señora del Rosario (en Tecualoyan) y Santa Rosa (Lauria, *apud* Meyer, 1989 [1727]: 47-48; Ortega, *apud* Meyer, 1989 [1750]: 117-118). Además, para el control de la población, establecieron tres presidios: San Salvador el Verde, en Santa Gertrudis; Santo Cristo de Zacatecas, en Huaynamota y el tercero, con el nombre de Francisco Xavier de Valero, en La Mesa del Tonati. Santa Gertrudis fue luego mudado de sitio con la advocación de Nuestra Señora de Dolores (Serratos, *apud* Meyer, 1989 [1752]: 118). Huaynamota, después de haber sido la única misión franciscana dentro del Gran Nayar, con la reducción de los coras pasa a ser misión jesuítica (Ortega, 1996 [1754]: 199-200), mientras que Ixcatán y Peyotán que anteriormente fueron pueblos franciscanos, pasan a ser misiones jesuíticas (Lauria, *apud* Meyer, 1989 [1727]: 48).

Sin embargo, la información plasmada en los documentos muestra que en la práctica los coras “se huían” a su coamil y siempre fue difícil concentrarlos en los pueblos durante la temporada de lluvias. Les fue prohibida toda manifestación vinculada con su religión tradicional y se les obligó a adoptar el catolicismo; pero en este aspecto también mantuvieron una constante resistencia y se aseguraron de preservar de manera furtiva “el costumbre” dentro del ámbito familiar. No tenían necesidad de construir pirámides monumentales contando con tantos cerros, cuevas, fuentes de agua, peñas y rocas rituales; pero, además, para facilitar la eventual huida por la persecución de los misioneros jesuitas, los mitotes se realizaban en lugares apartados y ocultos y la parafernalia ritual, como el altar, por ejemplo, era desmontable.

Fue así como los coras se “adaptaron” a los jesuitas, quienes pretendían quedarse permanentemente, deseo que fue interrumpido por su abrupta expulsión en 1767. Posteriormente, aunque los franciscanos y el clero secular ocuparon esas misiones, la evangelización continuó de manera irregular ya que en esa época se sucedieron varias guerras y rebeliones. El largo periodo de alejamiento –doscientos años– durante los cuales los coras, principalmente, pero también los huicholes estuvieron fuera del contacto directo con los sacerdotes católicos, propició que las enseñanzas de los jesuitas fueran las que perduraran hasta nuestros días, aunque de una manera *sui generis*.

Sin embargo, las huellas de la evangelización jesuítica son evidentes, sobre todo, pero no exclusivamente, en el culto asociado al templo católico. Allí, los rituales se desarrollan con frecuencia sin sacerdote oficial y sólo bajo la dirección de los Mayordomos y Principales. Las imágenes correspondientes al santoral católico reciben un culto puntual, aunque vinculado a deidades aborígenes y los rezos y cantos en latín son todavía frecuentes (Magriñá, 1999).

1. UNA MATRIZ CULTURAL DE RESISTENCIA: LOS CORAS DE 1531 AL 2000

La argumentación de esta tesina se centrará en hacer patente, por un lado, cómo los mitos, el sistema de cargos y los rituales nayaritas están vinculados directamente con la religión prehispánica e imbricados con las prácticas religiosas asociadas al cristianismo y, por otro, hacer manifiesta la división regional del trabajo ritual así como su complementariedad que, en términos regionales, está regida, en buena medida, por el cultivo del maíz de temporal.

Preuss (1998 [1908]: 265-287) planteó el nivel del complejo cultural como la unidad privilegiada para el análisis etnológico de los grupos indígenas del Gran Nayar. Se adelantó, de esta manera, siete décadas a la crítica expresa que Lévi-Strauss formularía en contra de la visión funcionalista de “...pueblos aislados, cerrados sobre sí mismos, viviendo por cuenta propia una experiencia de orden estético, mítico o ritual” (1981 [1979]: 125). Y recomendó así que, “...cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos. Eso lleva a mejores resultados que las meras especulaciones” (Preuss, 1998 [1908]: 267).

Todos los grupos etnolingüísticos indígenas del Gran Nayar cuentan con tres ciclos festivos distintos, aunque interrelacionados –y, por lo tanto, tres subsistemas de cargos–: el culto “católico” comunal, los mitotes comunales y, por último, los mitotes parentales. Aunque el primero también remite al ciclo agrícola, los dos últimos están orgánica y temporalmente vinculados con la dimensión simbólica del cultivo del maíz. Estos tres niveles son la clave para comprender el sistema de organización social.

En esta región periférica, con una situación de resistencia centenaria relativamente exitosa, los elementos europeos se han insertado en el contexto cultural precedente, a partir de la readaptación del “costumbre”. Es decir que los coras han adoptado y reinterpretado ciertos elementos religiosos y políticos impuestos en el periodo colonial, otros en el decimonónico e, incluso, algunos durante el contemporáneo, como un instrumento no sólo de resistencia pasiva, o de rechazo silencioso, sino de rebelión simbólica y organizativa.

La situación de los coras coincide con el caso incáico analizado por Wachtel (1976 [1971]), en el que explica el proceso de aculturación sufrido por los indígenas durante el periodo colonial. Bajo la dominación española, “...se ven condicionados por la herencia [histórica] recibida y a la vez la adaptan en su proyecto hacia el porvenir” (1976 [1971]: 320). Ciertos elementos culturales, interrelacionados en un sistema, sobreviven y actúan al ser recuperados constantemente “...por el movimiento de una praxis que, mientras obedece sus leyes (relativas y regionales), les confiere una significación nueva dentro de un contexto diferente” (Ibídem). El conjunto de elementos tradicionales perpetúa “la lógica del antiguo sistema, aunque alterada” (Ibídem: 317); “...con la finalidad de producir una reestructuración imaginaria” (Ibídem: 319).

El concepto de aculturación es considerado aquí en el sentido de “contactos entre culturas diferentes, contacto que significa: conflicto, ajuste, asimilación, rechazo, sincretismo, interacción. Dicho contacto lleva a una deculturación y a una reorganización cultural permanentes que ofrecen aspectos tanto negativos (siempre subrayados y denunciados), como positivos (generalmente olvidados o subestimados)” (Meyer, 1993: 9). “La aculturación implica siempre una estrategia, consciente o inconsciente, empírica o planificada” (Ibídem: 10).

Los mismos jesuitas vivían las contradicciones del momento entre el cristianismo institucional y la religión popular, ya que “la pastoral tridentina, Reforma católica que responde a la Reforma protestante, desata un proceso que se endurece en el siglo XVIII para oponer sin matices la religión de la Iglesia-institución a la religión popular” (Ibídem: 10). Así que los coras, de entrada, se enfrentaron a dos tipos de religión católica, la institucional y la popular,

a partir del contacto con los misioneros y con los militares, independientemente de los matices individuales tanto del bando indígena como del conquistador.

El resultado de este contacto fue que, en efecto, la religión de los coras se transformó, pues no llegó a ser totalmente católica y ya no era completamente aborígen (Ibídem: 12, 36); surgió así una religión indígena de raigambre autóctona imbricada con un catolicismo muy particular.

Como apuntan Grimes y Hinton, “La cultura cora moderna toma forma en el siglo XVIII” (1972 [1969]: 74). Sin embargo, la aculturación de estos indígenas comenzó antes de su conquista (Coyle, 1997: 173-174; Warner, 1998: 236), por la relación comercial con sus vecinos serranos, alteños y costeños, por los mismos coras que, después de haber sido reducidos en pueblos fuera del Gran Nayar, se huyeron de regreso a la sierra llevando consigo las enseñanzas de los franciscanos y por el contacto que tuvieron con la religión católica a través de la evangelización “intermitente” de la orden seráfica en algunos puntos del Gran Nayar (Magriñá, 1999).

Wachtel (1985 [1978 (1974)]) define dos subcategorías de aculturación que corresponden a dos tipos opuestos de contacto. Durante la fase histórica que comprende de 1531 a 1722 los coras tuvieron una aculturación “espontánea” en la medida en que el contacto fue indirecto. Es la aculturación característica de las zonas limítrofes; ante la conquista se retraen las fronteras, hasta que al fin desaparecen y las sociedades indígenas son absorbidas también, cayendo bajo el control directo de la corona española (1985 [1978 (1974)]: 141). En esta fase la aculturación es “libremente aceptada [y] obedece a los dinamismos internos de la sociedad indígena (Ibídem: 140).

Mientras que la aculturación que fue “impuesta” (Ibídem: 140) durante el periodo jesuítico –de 1722 a 1767– fue la que sentó las bases para que se gestara la matriz cultural indígena de raigambre aborígen de los coras contemporáneos, por los mecanismos de resistencia que se echaron a andar para contrarrestar el contacto directo y aplastante de los misioneros y militares. Sucedió de la misma manera con los indígenas de Chiapas: “Muchas de las características que hoy definen a un indio como tal y por oposición al ladino, fueron adoptadas bajo la influencia de los monjes españoles en el siglo XVI” (Pitt-Rivers, 1970: 23), su matriz cultural actual es fruto del contacto.

El fenómeno de la aculturación comprende dos procesos opuestos que difieren en resultados, el de integración y el de asimilación, con tipos intermedios de sincretismos y combinaciones. En el primero, la integración, encontramos las “aportaciones exteriores, libremente seleccionadas [que son incorporadas] a sus propios esquemas y categorías” (Wachtel, 1985 [1978 (1974)]: 142); en el caso cora tenemos, por ejemplo, el caballo y el ganado vacuno, implementos técnicos, así como ciertos aspectos de la religiosidad católica. Por otro lado, el proceso de asimilación implica “la adopción de los elementos europeos [pero conlleva] la eliminación de las tradiciones indígenas” (Ibídem: 143), es decir, la sustitución de unos por otros.

Según Wachtel, “La integración corresponde por lo general a los casos de aculturación espontánea, o se produce al principio de la dominación, mientras que la asimilación aparece, a escala de la sociedad global, al término de un largo periodo de control directo” (Ibídem: 144). Esto explica por qué los coras no sufrieron el proceso de asimilación: por el largo periodo de resistencia indirecta –de 1531 a 1722–, debido a que sólo estuvieron bajo la dominación española durante los 45 años que duró el periodo jesuítico y porque, luego, estuvieron fuera del control directo de las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, principalmente, durante la Guerra de Independencia (1810-1821) y la Rebelión de Lozada (1856-1873), pero también durante la Revolución Mexicana (1910-1917) y la Rebelión Cristera (1926-1929). En este contexto, los coras “aceptaron creencias y ceremonias cristianas, sin confundirlas con su religión tradicional [...] practicada clandestinamente y protegida por un secreto riguroso” (Ibídem: 143), remitiendo al ámbito parental “el costumbre” para preservarlo de la “extirpación de las idolatrías”.

Hers afirma que los coras “soñaban en recobrar a sus dioses y su antigua libertad” (1977: 42), a lo que Coyle responde con una interesante acotación: aun ante la ausencia de sacerdotes y autoridades gubernamentales en la Sierra del Nayar, desde la Guerra de Independencia y hasta el siglo xx, “los coras continuaron practicando una serie de costumbres religiosas derivadas de la instrucción misional del catolicismo del periodo colonial” (1998: 530) e imbricaron las creencias de tal forma que el maíz, quien “encarna a la diosa Tejkame, la

madre [...] representada en cada mitote por una niña, [es el] personaje que nunca debe faltar, aun en las celebraciones asociadas con la Iglesia” (Preuss, 1998 [1906a]: 122).

Los mitos, el sistema de cargos y los rituales conforman una red de significaciones que son interdependientes y están íntimamente relacionadas. Este triple análisis ilustra la importancia de la etnografía para la comprensión del pasado.

Mis aportes se encuentran en el análisis de dos plantas psicotrópicas del Gran Nayar y del ritual de rebelión; dos casos que son metodológicamente simétricos e inversos. Con las culebras de agua del Valle de Matatipac, arranco de una situación del siglo xvii y la leo a partir de los datos contemporáneos. En el caso del ritual de rebelión de la Judea de Dolores, presento una situación contemporánea que, sin embargo, me permite concluir en una situación previa a la reducción de los coras, esto es, la presencia de los ejércitos de los embijados que, a pesar de 300 años de cristianismo, se encuentran hoy en día entre estos indígenas serranos. Adicionalmente, describo el sistema de cargos aclarando el papel primordial que juegan los antepasados en esta institución.

La transmisión oral se ha encargado de difundir los mitos y sus transformaciones rebasan el ámbito regional. En la medida en que el catolicismo llevado por los evangelizadores no brindó ritos propiamente de fertilidad, a través de danzas y rituales precolombinos los indígenas intentan controlar el azar (Frazer y Malinowski *apud* Gluckman, 1978 [1965]:288), con base en trayectorias en zigzag que dibujan el rayo, en forma circular imitando el remolino –que en estas latitudes gira en sentido levógiro–, representando el *ollin* mediante coreografías y movimientos en ocho... (Ortiz, 1947: 31, 36, 598-600, 604). “No está ajeno el cuerpo a su evocación genésica: la danza de la tempestad no es sólo cimbreo por las ráfagas ni volteo por el torbellino; es también provocación erótica, propósito de fecundación. No olvidemos que es una danza de la fertilidad” (Ortiz, 1947: 605).

La autoridad de los antepasados se sintetiza en el sistema de cargos al grado de que el 2 de noviembre, Día de Muertos, se lleva a cabo la elección de las futuras autoridades como promesa de continuidad (Guzmán, 1996: 9; Jáuregui, 1999a: 13). En Rosarito, “la designación de las autoridades de la comunidad está invariablemente asociada a quienes detentan la verdadera

autoridad, esto es, a los antepasados” (Jáuregui, 1999a: 14). Y, como si esto fuera poco, el sistema de cargos es una copia de la cosmovisión cora; los antepasados son las nubes que traen las lluvias; los niños y niñas que beben mezcal se relacionan directamente con sus antepasados masculinos y el sexto día del mitote de la chicharra son los antepasados quienes llegan a comer los atados de las mazorcas.

Las deidades “...siempre son fuerzas naturales personificadas” (Preuss, 1998 [1913]: 327) o antepasados, que son los ancianos principales ya fallecidos y los cantadores muertos deificados (Ibídem: 1998 [1906]: 108; 1998 [1913]: 329, 331; 1998 [1931]: 373) los cuales han pasado a formar parte de las fuerzas de la naturaleza. Aquí está patente el vínculo entre dioses-antepasados-piedras y cerros a que hace referencia Reyes (2001: 80) y que surge “...a partir de la observación de los fenómenos y procesos naturales que son cotidianos y reiterativos” (Preuss, 1998 [1910]: 323).

De hecho, aún en Jesús María, cabecera del municipio de El Nayar, que manifiesta una gran influencia del exterior y que cuenta con una buena parte de población mestiza, se perciben jerarquías precolombinas. Este sistema de cargos es el más occidentalizado y, aún ahí, saltan a la vista los elementos aborígenes, pues se trata de un caso que combina cargos propios de la organización cuatripartita basada en los barrios, y cargos que rotan entre éstos en sentido antihorario. Pero los mismos barrios, que responden a nominaciones de un santo-patrón cristiano –el cual carece de significación para los coras–, mantienen un topónimo nativo, establecido según la topografía y de acuerdo con el orden que le corresponde en su cosmovisión (Valdovinos, 2001). De igual forma, tanto los desplazamientos rituales al interior de cada barrio, como las trayectorias que conectan uno con el otro constituyen rutas cósmicas, gran parte de las cuales va en sentido levógiro (Maira Ramírez, comunicación personal).

El trabajo etnográfico de Gluckman sobre los zulúes, así como el análisis que realiza a partir de un sinnúmero de “...libros, comunicaciones y reportes sobre Zululandia en los últimos 100 años” (1940: 25), han sido fundamentales para esta tesina. Su preocupación central es el conflicto en las relaciones sociales, entre grupos de cooperación (Ibídem: 1978 [1965]: 307).

Aunque sus análisis acerca de los “conflictos en el ritual” se refieren a sociedades africanas, sus propuestas son directamente pertinentes para el tratamiento de ciertos casos de las culturas del Gran Nayar.

Al menos en Dolores (Guajchápua), el ritual de Semana Santa ilustra la manera en que los coras resemantizaron varios aspectos del catolicismo al recuperar y plasmar elementos del “costumbre” en el ritual de rebelión con una doble función, en tanto estrategia de resistencia y como esperanza de liberación.

Varios fueron los factores que contribuyeron a evitar la ruptura de la unidad organizativa de la vida social de esta etnia –conformada por la articulación entre las prácticas sociales, económicas, políticas, rituales, ideológicas y parentales (Wachtel, 1976 [1971]: 323)– donde todas sus actividades cobran sentido. En primer lugar, las estrategias de resistencia indígena. En segundo lugar, la brevedad del periodo de control directo por parte de los jesuitas, apoyados por los militares, –de 1722 a 1767. Y, por último, a que fuera ésta y no otra orden religiosa la que estuvo a cargo de la reducción de los coras –en la medida en que respetaban las costumbres de los indios, sus leyes y modo de gobernar, siempre y cuando no se opusieran a la “ley cristiana y natural”, aplicando “una política de extirpación en la cual la persuasión y la represión se combinan, en proporciones que varían según las circunstancias” (Meyer, 1993: 14). Así, para los coras, como para los demás grupos étnicos del Gran Nayar, los niveles económico, político y ritual forman una “totalidad” que da sentido a la vida social, de la misma forma que describe Wachtel para los indios del Perú (Wachtel, 1976 [1971]: 314). Sin embargo, a diferencia de los incas, los coras trasladaron “el costumbre” (tradición religiosa) al ámbito familiar en lugar de permitir que les fuera cancelado por los misioneros de la Compañía de Jesús. Así, tuvieron la posibilidad de transmitirlo a las siguientes generaciones recuperando continuamente los elementos aborígenes que daban sustento a su cosmovisión. Estos indígenas –quienes se empeñaron en impedir que los jesuitas lograran “extirpar la idolatría”– activaron mecanismos de resistencia que evitaron la desarticulación existente entre sus distintas praxis y la lógica del pensamiento cora.

La transmisión oral de los mitos, cantos y rezos ha preservado aspectos esenciales de la cosmovisión indígena: el quincunce, la lucha cósmica entre las fuerzas luminosas y las del inframundo, las culebras de agua, los tornados... Los coras han plasmado la concepción ancestral de su universo en el patio del mitote, en los tejidos que penden de las flechas votivas, en la jícara de la comunidad, así como en sus textiles y bolsas y la reproducen constantemente a través del ritual, de las danzas, de la ubicación de los cargos en los centros ceremoniales y de la colocación de ofrendas en los distintos sitios sagrados de su geografía ritual.

Por lo tanto, el origen colonial de los gobiernos indígenas no debe hacerse extensivo a toda la jerarquía cívico-religiosa del Gran Nayar, pues muchos de los cargos, aunque están asociados –de entrada, en forma terminológica– a instituciones mediterráneas, funcionalmente se han desarrollado y ajustado en un contexto indígena de raigambre aborigen. Los sistemas de cargos y los sistemas de fiestas son empírica y analíticamente inseparables. De esta forma, la falta de estratificación social para nada supone la ausencia de jerarquización, ya que la solidaridad comunitaria se reproduce precisamente por medio de “circulaciones de dones” que pueden asumir la forma de reciprocidad simétrica o asimétrica.

En este contexto, la Judea, el ritual de la Semana Mayor del catolicismo, adquiere una nueva función, la de resistencia. La rebelión fomenta que se conserve la esperanza de libertad y paralelamente mantiene viva la llama guerrera en espera de la liberación (Ibídem: 320). Es allí donde se expresan, a nivel comunal, muchas de las tradiciones que durante el periodo jesuítico les fueron vedadas.

De esta manera, el análisis de los mitos, ritos y cargos aquí considerado, conforma una nítida muestra de los elementos constitutivos de la matriz cultural indígena, de raigambre aborigen, que los coras retoman constantemente como sustento ideológico que vincula sus distintas praxis.

2. EL PEYOTE (*HIKURI*) Y EL KIERI (*TAPAT*): LAS CULEBRAS DE AGUA DEL VALLE DE MATATIPAC

El peyote y el kieri son dos plantas psicotrópicas de importancia central para las culturas del Gran Nayar. Los investigadores han puesto un exagerado énfasis en el peyote (*Lophophora williamsii*) y en su uso ritual por parte de los huicholes. Aunque desde Zingg (1982 [1938], I: 382-390) se ha hecho mención del kieri, su papel ha sido generalmente minimizado o mal interpretado, sobre todo por Furst y Myerhoff (1972 [1966]), si bien el primero de estos autores, un cuarto de siglo más tarde, ha intentado corregir parcialmente su postura (1989).

Yasumoto (1996) presentó una síntesis sobre la función del kieri, estableciendo que los huicholes reconocen los efectos farmacológicos de este vegetal, pero, más que a la planta, a lo que temen es al poder sobrenatural que ésta puede llegar a conceder (1996: 262). El género de la *Solandra*, con el que el kieri tiene la relación primordial (Aedo, 2001: 114), consta de unas 10 especies, cercanamente emparentadas con la *Datura* y con la *Brugmansia*. “*Datura* es un género herbáceo, de corta vida, generalmente anual y sin leño en la raíz” (Ibídem: 91); por el contrario, *Brugmansia* y *Solandra* son géneros perennes, leñosos, arbustivo en el primer caso y trepador en el segundo (Ibídem: 90). Los tres pertenecen a la familia de las solanáceas y contienen sustancias que bloquean la neurotransmisión en el sistema nervioso parasimpático (Yasumoto, 1996: 242 y 245).

Según Yasumoto, entre los huicholes, el kieri o Árbol del Viento provee buena suerte. Y, aunque no todos los kierite son “peligrosos” y “fieros”, a todos se les teme. De hecho, la mayoría de los huicholes se mantienen alejados del kieri. Si no se cumple la manda ofrecida, en contraparte a lo que se le ha solicitado al kieri, éste castigará causando cojera, locura o incluso la muerte (Ibídem: 241).

Jáuregui (1996 [1991]) ha demostrado, por su parte, la complementariedad estructural de ambas plantas en la cultura huichola, al esclarecer sus oposiciones simbólicas (1996 [1991]: 332).

Recientemente, Aedo (2001) ha planteado que el mito de los hermanos astrales, que subraya el dualismo jerarquizado del universo, a final de cuentas muestra que la oposición entre el peyote y el kieri constituye una transformación de la rivalidad entre Hatsikan y Sautari, quienes son Venus en su papel de Estrella de la Mañana y Estrella de la Tarde, respectivamente (2001: 133 y 142-143). Asimismo, establece un triángulo de oposiciones simbólicas como la base para la clasificación de las serpientes de acuerdo a su peligrosidad, a su color y a los atributos cosmológicos que les otorgan los huicholes; los extremos corresponden, por un lado, a las *Crotalinae* (cascabel), del oriente/norte, bravas y asociadas al sol y las lluvias benignas; por el otro, a las *Boidae* (boa), del poniente/sur, mansas, asociadas al agua y al viento; por su parte, el punto intermedio está ocupado por las *Micrurinae* (coralillo), del centro y asociadas al fuego (Ibídem: 148-151).

TESTIMONIOS EN LAS FUENTES COLONIALES

Es importante comprobar, durante el periodo colonial, la vigencia y la relación entre estas dos plantas psicotrópicas en la geografía ritual de los nayaritas, aunque algunas fuentes se refieran al Valle de Matatipac. De hecho, los volcanes que se mencionan –el Sangangüey y el San Juan (Coatépétl)– se divisan y llaman poderosamente la atención desde las cumbres serranas occidentales del Gran Nayar, así como desde la llanura costera. Por otra parte, las culturas aborígenes de la región de Tepic y Xalisco no sólo eran vecinas de los nayaritas, sino muy próximas.

Más aún, en la “Estampa” que acompaña la *Información* de Arias de Saavedra de 1672 (cf. figura 2), los dos principales volcanes del Valle de Matatipac –“el Sanganguei - Naycuric y el Serro de Xalisco - Tzotonaric”– se presentan relacionados con “...los Ritos y Cerimonias que observa el Gentilismo del Nayarit” e, incluso aparecen dibujadas las dos serpientes, que simbólicamente les corresponden, lanzándose rayos entre sí.

A mediados del siglo XVI los indios de Xalisco acostumbraban ofrecer sacrificios a un ídolo serpiente en una cueva del cerro actualmente conocido como de San Juan; un siglo

después, algunos indios continuaban viendo esa serpiente y a otras más que se desplazaban hacia el cerro Sangangüey, dando terribles truenos que espantaban, porque al caer, los rayos quemaban casas y mataban mucha gente (Tello, 1945 [1638-1653]: 42).

Tello advierte que, de acuerdo con el decir popular, el pueblo de Xalisco fue mudado de lugar precisamente,

porque los asombraba una serpiente que estaba en el cerro de Xalisco, en el qual hay una cueva que tiene tres leguas debaxo de tierra, de la qual salía; tenía el cuerpo muy grueso y con alas, y la cola delgada, y por donde passaba hacía con la cola un surco como de un arado, levantando tierra y piedras, de que se causaba una nube muy negra, que despedía inmensidad de rayos, y haciendo grandes remolinos, levantaba en ayre las personas que encontraba, y de esta suerte se consumía mucha gente, por lo qual el padre fray Bernardo de Olmos, que fue el primer guardián, fue a esta cueva revestido con stola y cruz, llevando agua bendita, y en su compañía al fiscal y un muchacho para conjurarla, y halló acostada en la cueva en la mitad, una serpiente de estatura disforme. Y conjuróla de parte de Dios le dixesse porqué hacía aquel daño, y respondió que porque toda aquella gente no le sacrificaba ya como solían, y que así se fuessen de aquel lugar como gente de quien ya no tenía provecho, que aquel puesto era su posesión, porque de otra suerte les haría todo el daño que pudiesse; y así el dicho padre fray Bernardo de Olmos pasó el pueblo y convento media legua, poco más o menos de aquel lugar, que es adonde agora está, en el año de mill y quinientos y quarenta y seis (1973 [1638-1653]: 118-119).

Así, los habitantes de la región establecían la vinculación simbólica entre las consecuencias del paso de la serpiente y los efectos producidos por el kieri. Respecto de los remolinos que levantaban a la gente por los aires, podemos decir que los tres géneros de solanáceas –*Datura*, *Solandra* y *Brugmansia*– contienen scopolamina, sustancia que provoca delirio, un desorden mental caracterizado por confusión, desorientación e intensas alucinaciones, que pueden parecer tan verdaderas que la gente pierde todo contacto con la realidad. Como la scopolamina deja algo de amnesia, por lo general las alucinaciones no se recuerdan con claridad cuando ha pasado el efecto de la droga (Yasumoto, 1996: 244-245), de ahí probablemente la sensación de haber sido arrastrado por un remolino.

Los nayaes emplean el peyote como tónico, ya que estimula el organismo y lo vuelve capaz de soportar la fatiga y las privaciones (Benzi, 1972: 310), y para curar distintos tipos de enfermedades, pero en especial el piquete de alacrán (Mariano Ruiz, *apud* Rouhier, 1927 [1913]: 341). Sin embargo, esta planta posee otras cualidades, pues se han podido aislar más de 30 alcaloides distintos, aunque popularmente se le identifica con el más conocido de ellos, la mezcalina. De esta forma

[...] el peyote es una planta alucinogénica muy compleja, cuyos efectos incluyen no sólo imágenes brillantemente coloridas y auras débilmente resplandecientes que parecen rodear a los objetos del mundo natural, sino también sensaciones auditivas, gustativas, olfatorias y táctiles, junto con sensaciones de falta de peso, macroscofia y alteración de la percepción del tiempo y del espacio (Furst, 1980 [1976]: 200-201).

El kieri también tiene propiedades curativas. Vicente Carrillo López (Paria Yuit+akame) –un huichol originario de la rancharía de La Laguna, de la comunidad de San Andrés Cohamiata, quien actualmente reside en Sitakua– le informó a Jáuregui (comunicación personal) que su abuelo, José Carrillo, quien era un importante mara'akame, acostumbraba traer en su *takuatsi*¹² semillas de kieri, guardadas en canutillos de carrizo; dichas semillas iban separadas de acuerdo a los cinco colores de los rumbos y las empleaba para curaciones importantes.

El contrapunto simbólico entre estas dos plantas, en el ámbito cultural de los coras, fue captado de una manera muy clara y completa por Arias de Saavedra en el siglo xvii. Este franciscano plantea que los nayaritas contaban también con dos “demonios [a quienes invocaban] para sus pactos y hechizos”: el peyote, o Naycuric, y el kieri, o Tzotonaric (*cf.* figura 2). El peyote es masculino, salió del norte tomando forma de cangrejo y se quedó en el “Sanhuanguey” (el volcán Sangangüey). Para invocarlo deben primero abstenerse¹³ por cinco

¹² Estuche de palma trenzada donde el shamán huichol guarda su parafernalia ritual, el cual es hereditario.

¹³ Al hacer referencia al ayuno de los indígenas, Arias de Saavedra menciona en ocasiones la abstinencia sexual como parte del mismo, pero otras veces la omite. Las etnografías actuales muestran que el ayuno siempre conlleva abstinencia sexual.

días de sal y chile y luego beber el peyote. Se le invoca en los sitios que son su habitat: una cueva, en el agua, o en una piedra. A quien se le concede el pacto, se vuelve vidente y adivino hasta de cosas lejanas, y puede hacer daño a los demás o a sí mismo, al igual que el cangrejo lo hace con sus tenazas (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 301-302).

Aunque la descripción de Arias de Saavedra remite a un dualismo simétrico entre el peyote y el kieri, Jáuregui (1999*b*), Neurath (1998) y Aedo (2001) han avanzado en el análisis del simbolismo de los nayares llegando a la conclusión de que, en el presente, se trata de un dualismo jerarquizado, cuyos términos mantienen una alternancia de posiciones.

Según Arias de Saavedra, la contraparte del peyote es el kieri, “demonio” femenino que salió del sur tomando forma de culebra. A ella le invocan para pedirle mujer, “para saber de los adulterios”, “para tomar formas distintas”, para “hacer hablar los cuerpos”, y para “volar por el aire”. La yerba que toman para tener “pacto con este demonio” se llama *tapat* y no crece en tiempo de aguas. Los lugares de invocación son las cuevas o el agua, y quien toma la yerba fuera de estos lugares se vuelve loco. El kieri se quedó en el cerro de San Juan, “Choatepet”, o “cerro de la culebra”. Véase la semejanza entre el nombre de la yerba, *tapat*, y la terminación del nombre del cerro, *tepet*. Según Arias de Saavedra, sus efectos se hacían notar en tiempo de lluvias, pues las culebras se aparecían en las nubes formando “rayos y truenos” que se juntaban y comunicaban con los que emanaban del Sangangüey (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 301-302).

Por su parte, el franciscano Ornelas, basado en la interpretación que hace de su única fuente, la crónica de Tello –y quizá también a partir de informaciones directas–, nos describe los cerros Sangangüey y San Juan de la siguiente manera:

[...] lo que hay de notable en [...] estos pueblos [Xalisco y Tepic...] es que de las pequeñas nubes que coronan los montes, una suele estar sobre Coatepeth, y otra en distancia de cuatro leguas, sobre el alto y áspero cerro de Sanhuanhuei, y de estas dos nubecitas, en tiempo de aguas, se forman dos culebras tan altas, que llegan desde las nubes hasta la tierra. Luego que se forman corren por el aire con más ligereza que las aves que vuelan: la de Sanhuanhuei corre a

Coatepetl, y la de Coatepetl a Sanhuanhuei; y es a un mismo tiempo una y otra carrera, y muy cerca la una de la otra; y repetida y encontrada la carrera, hasta que, como los gallos de la tierra, se traban por los pescuezos, y bajan las cabezas trabadas hasta la tierra, y las caudas quedan allá en las nubes; y como si fueran dos arados, surcan la tierra, a trechos, y en partes las dos cabezas, hasta que perdiendo esta forma y figura, vuelven a su ser de nubes; y habiendo durado siempre la pendencia como dos horas, dura otras dos la tormenta, con que atormentan, arrojando al valle muchísimos rayos, y algunos y muchos, quitan la vida y matan a los animales y a los hombres (1941 [1719-1722]: 24).

Para Mota Padilla el pueblo de Xalisco fue mudado porque se secó el río aunque, basándose también en Tello, refiere a la serpiente que habitaba una cueva en el cerro de Xalisco como otra posible causa y agrega:

Lo que sí se experimenta hasta el día de hoy, es que de dicho cerro y otro inmediato que llaman Sangangüey, se levantan dos nubes que parecen monstruosas culebras, y rebatiéndose como en oposición una de otra, asustan sobremanera á los vecinos de Tepic, porque se tiene experimentado, que lo mismo es unirse en lo alto estas dos culebras, que levantarse un formidable huracan, y son innumerables los rayos que despiden, y grandes los estragos que causan (1973 [1870 (1742)]: 182).

En su artículo “Las daturas en la colonia”, Aguirre Beltrán vincula la información proporcionada por Sahagún sobre “el ‘Tlápatl’, *Datura stramonium* Linn.”, el cual “emborracha y enloquece perpetuamente” (1950: 493), con los efectos producidos –según Vetancurt– por el “Toloatzin, *Datura innoxia* Miller”. Menciona que si se dan estas pepitas en vino o en agua, también emborrachan y adormecen los miembros; y, en mayor cantidad, el que los toma queda dormido durante veinticuatro horas (Ibídem). De acuerdo con esto, quizá fue datura lo que los coras le dieron a fray Francisco del Barrio cuando refiere que “fue tanto el sueño o solennenzia que me cargo despues de aver comido –y según supe despues, a toda mi gente– que al fin dormimos gran rrato de la tarde” (*apud* Calvo, 1990 [1604]: 260).

El artículo de Aguirre Beltrán da luz también sobre otras cuestiones interesantes. Se fundamenta en el *Tratado de supersticiones* del “Bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón,

sacerdote originario de Taxco” (1950: 498), obra que hizo por encargo del arzobispo La Serna, entre 1618 y 1629, en el área comprendida por el actual estado de Morelos y sus alrededores. En ella da a conocer la profundidad simbólica de esta “yerba sobrenatural” (Ibídem: 496) para el pensamiento indígena, conceptualizada como una deidad (Ibídem: 495). Así, el tratado fungió como “[...] el factor decisivo en la poderosa ofensiva lanzada por el Santo Oficio, en esta época”, en contra de todo aquel que usara o poseyera tal “droga” (Ibídem: 498).

DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO DE LAS “CULEBRAS DE AGUA”

Agustín Puga Avelar, en la entrevista¹⁴ del 6 de enero de 1999, nos explicó que:

La culebra de agua es un fenómeno meteorológico. Se origina de una nube que se llama “nube de embudo” por su apariencia; la nube tiene una prolongación hacia tierra que se ve como una serpiente (cf. figura 3). Se presenta en julio, agosto y parte de septiembre, en ocasiones hasta cinco veces durante la temporada de lluvias.

Aquí, exclusivamente en el Valle de Matatipac, justo donde se ubica el aeropuerto, se originan normalmente dos zonas de tormenta en las que participan dos nubes *cumulunimbus*, una en las laderas del cerro de San Juan y otra en el Sangangüey. Asemejando dos cosas vivientes, empieza a tronar en un extremo y, en seguida, empieza a tronar en el otro y tienden a juntarse en el centro, entre Pantanal y San Cayetano.

El proceso de una nube *cumulunimbus* tiene tres fases: el desarrollo, o sea la fase de *cumulus*, que es cuando aparece este tipo de nube. Luego viene la fase de madurez, cuando ya alcanzó su desarrollo máximo, con corrientes ascendentes y descendentes dentro de la nube; comienzan los truenos y se inicia la lluvia. Por último, sigue la parte de disipación; es cuando ya la nube se empieza a romper y, finalmente, termina la precipitación.

Los dos volcanes son factores determinantes para que suceda este tipo de fenómeno. Ambos deben tener cierta atracción magnética, porque lo curioso es que las nubes siempre se forman sobre el volcán Sangangüey y sobre el cerro San Juan. ¡Y después viene la pelea!

¹⁴ Síntesis de la entrevista con Agustín Puga Avelar, nacido en Ixtlán del Río, Nayarit, en 1950. Egresado de la Escuela Militar de Especialistas de la Fuerza Aérea de Zapopan, en el estado de Jalisco. Se dio de baja con el grado de teniente y, desde su inauguración en 1991, funge como Controlador de Tránsito Aéreo del Aeropuerto Nacional de Tepic, “Poeta Amado Nervo”.

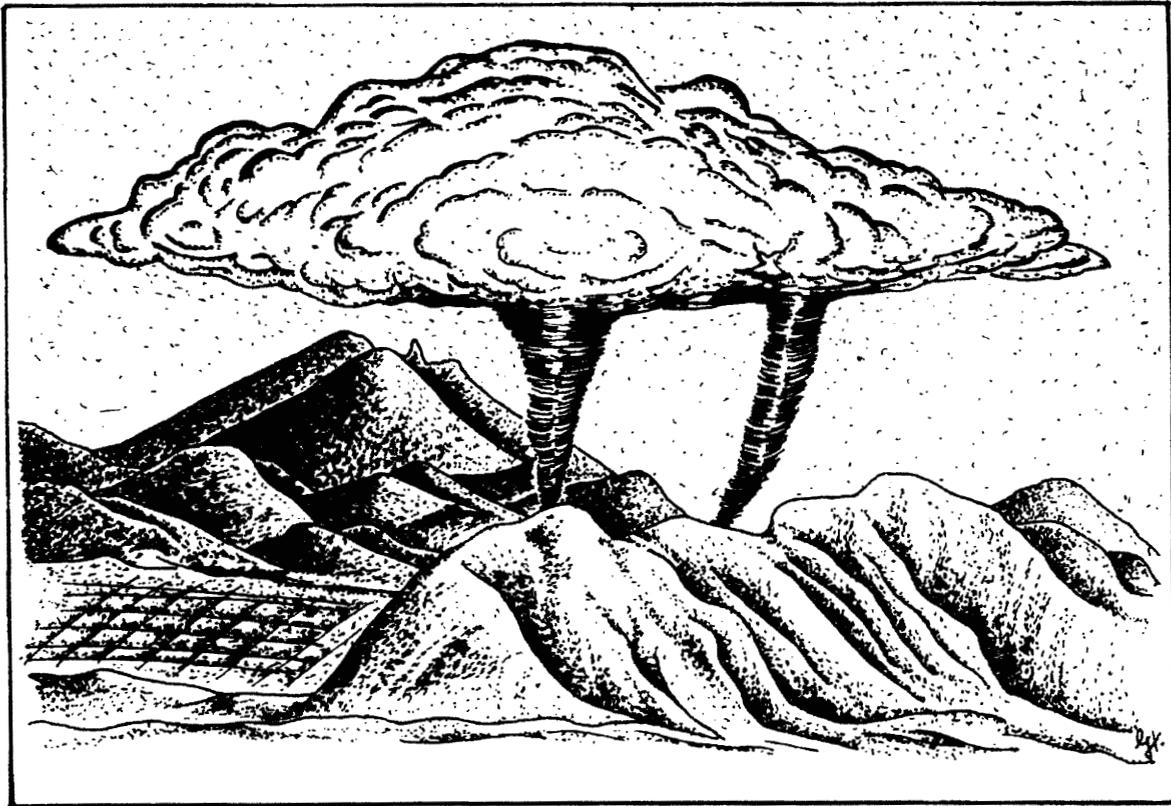


Figura 3
Las culebras de agua del Valle de Matatipac
Dibujo de Gabriel Gasca

Los pobladores de El Pantanal y de la colonia El Verde, del ejido de El Pantanal, frente a San Cayetano, han mudado algunos ranchos de lugar precisamente a causa de los daños ocasionados por los tornados. Sin embargo, nuestros informantes aseguran que, cuando las gentes ven que se acerca la culebra, suenan la campana de la iglesia y así evitan que ésta entre al pueblo.

Cuenta la gente que a principios del siglo, el padre Castañeda “descoló” (le trozó la cola) a una culebra de agua y que ésta de vez en cuando regresa, pero como está trozada, la llaman “La Rabona”. Seguramente, como nos explicó el teniente Puga Avelar, se trata de aquellos casos en los que los tornados no llegan hasta la superficie de la tierra, por lo que se ven incompletos.

Además, dicen que no ocurren desgracias personales porque, cuando el tornado se acerca, sacan una navaja para trozarlo o queman palma bendita y la culebra se va para otro lado.

Éstas son las mismas prácticas rituales que refiere Ortiz (1947) en su obra *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, donde analiza la respuesta del ser humano a los estímulos ambientales meteóricos y cósmicos, y la integración de éstos a su religión, creencias y costumbres, presentando analogías simbólicas entre distintas culturas europeas y americanas, tanto del presente como del pasado.

El tornado es “...como una gran trompa o manga de viento, en forma de embudo o cono invertido y generalmente sinuosa, que sigue una parábola relativamente corta y se extingue en poco espacio. Sin embargo, *tornado* y *huracán* son fundamentalmente iguales; ambos son meteoros giratorios, traslativos, ascensionales y fundibuliformes, aunque el primero es más vertiginoso, más breve y de menor radio. Una característica diferencial del *tornado* es que por ser de tan reducido radio a veces puede ser comprendido en conjunto en una sola mirada. El *tornado* puede ser visto, el huracán nunca se ve. El *tornado* es como una inmensa sierpe que sale del cielo y baja ondulando a la tierra. [...] A veces es vertical, en otras se inclina, pero generalmente es algo ondulante” (Ortiz, 1947: 42-44).

En el hemisferio norte –donde se encuentra México– el movimiento rotatorio de los tornados siempre es en sentido levógiro (antihorario), mientras que en el hemisferio sur va en el sentido de las manecillas del reloj; ni uno ni otro pueden cruzar a través del ecuador (*cf.* figura 4). Por lo tanto, “...la dirección de las espirales simbólicas que nos interesan ha de entenderse siempre en un sentido centrípeto, de afuera hacia dentro” (Ibídem: 31) y en dirección contraria a las manecillas del reloj.

A diferencia de lo que plantea Ortiz (Ibídem: 46), todos nuestros informantes coincidieron en conocer con certeza las respectivas trayectorias de las culebras de agua del Valle de Matatipac.

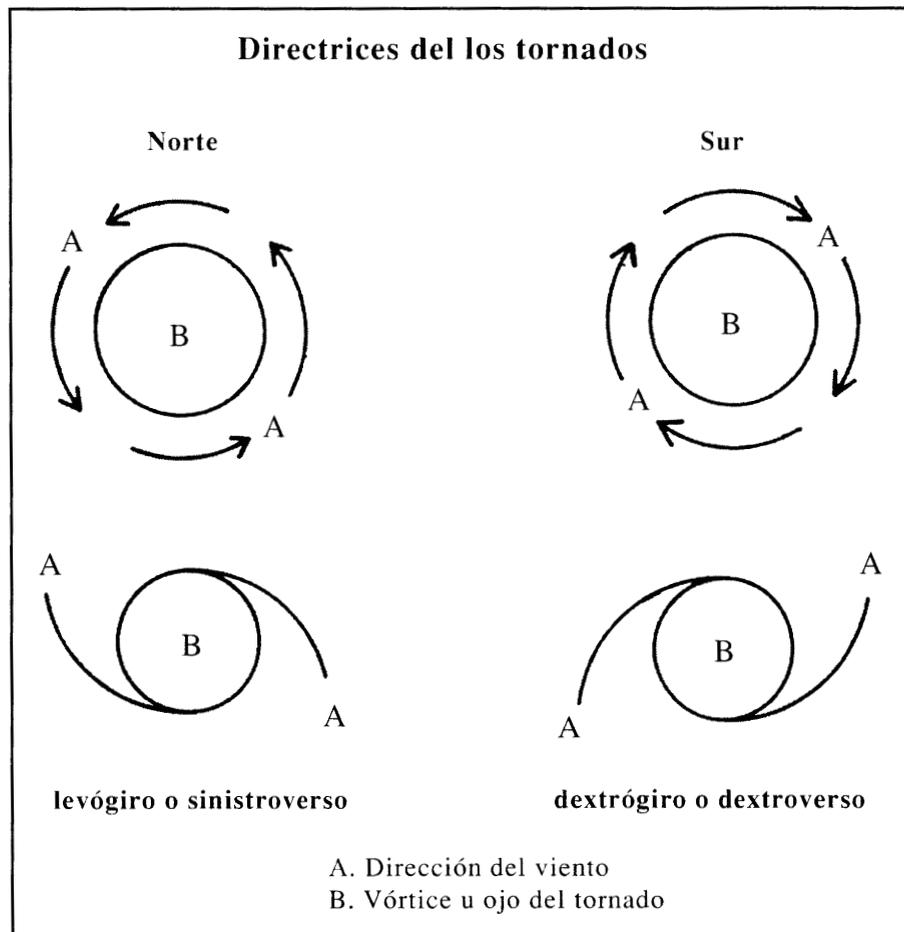


Figura 4
Fuente: Ortiz, 1947: 45

SIMBOLISMO DEL TORNADO

La culebra de agua o tornado es fundamental en el ámbito del simbolismo porque, en primer lugar, conecta a la tierra con el cielo y, en segundo, porque integra en sí mismo a los cuatro elementos de las fuerzas naturales, el aire, la tierra, el agua y el fuego.

El tornado “...no parece natural. Hay algo de ‘sobrenatural’ en sus orígenes y causas” (Ibídém: 48). Es “un monstruo visiblemente giratorio” (Ibídém: 384), lo que explica su asociación con las deidades y su representación –en todas y cada una de las producciones simbólicas y materiales de los indígenas del Gran Nayar– como “una figura en vigorosa acción” (Ibídém: 23), como son la espiral, el esquema de la letra *sigma* –“la síntesis nuclear

Espirales concéntricas

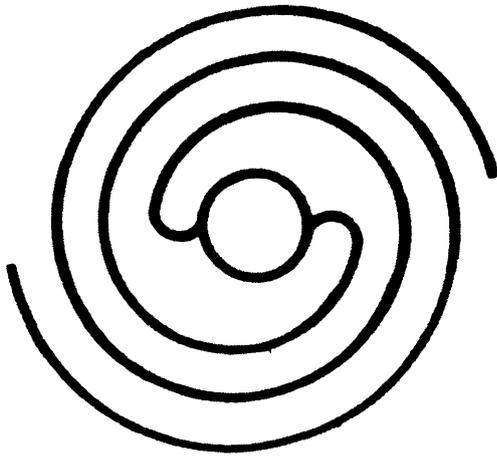


Figura 5

Fuente: Ortiz, 1947: 31

de dos espirales concéntricas” (cf. figura 5) (Ibídem: 30)–, las figuras en forma de *ollin*, las danzas con movimientos rotatorios y en zigzag –asemejando a los rayos–, las grecas en la cerámica, los diseños de sus bordados y tejidos, así como el desarrollo y ejecución de sus rituales. De hecho, la lluvia, el trueno, el viento y el rayo son los “mensajeros” del huracán (Ibídem: 62 y 89).

Temerosos ante un tornado, los campesinos cubanos arrojan al “rabo de nube” toda clase de instrumentos cortantes –tijeras, cuchillos o machetes–, “en un proceso de magia operante” para “cortar la nube”. Ritos mágicos similares a éstos y a los descritos en El Pantanal, Nayarit, se realizan en varias regiones tanto de Europa como de América (Ibídem: 58-59). Según Ortiz, los mexicas compartían esta misma práctica, de acuerdo con la figura sacada del *Códice Borgia*, 3, que muestra cómo el *técpatl* “... ‘piedra de rayo’, [está] cortando la nube de viento. Este episodio mitológico refleja evidentemente dos creencias aun hoy día muy populares: la de que la nube tempestuosa puede ser cortada en verdad o por magia, mediante un arma cortante o proyectil; y la de que al aparecer los rayos y los truenos termina el huracán” (Ibídem: 298).

Los indígenas del Gran Nayar, al igual que otras culturas, intentan controlar el azar por medio del ritual (Frazer y Malinowski *apud* Gluckman, 1978 [1965]: 288). Éstos son al mismo tiempo ritos apotrópicos –para alejar las catástrofes– y ritos propiciatorios –para atraer fertilidad, paz, salud, lluvias oportunas y buenas cosechas– (Brody, 1990: 46; Gluckman, 1978 [1965]: 291).

Desean los relámpagos porque su trueno presagia las lluvias y porque “ahuyenta y vence” en la medida en que éste anuncia que se acerca el fin de la tormenta (Ortiz, 1947: 53-54). El

huracán también tenía connotaciones positivas entre los mesoamericanos, ya que, en la medida en que los remolinos traen las aguas, era considerado como fecundador (Ibídem: 38, 99 y 289). Los nayares –como en su momento los aztecas (Ibídem: 556)– consideran que al fumar el tabaco, el humo se dirige hacia las nubes y propicia las lluvias.

Para los huicholes, la fila de los peregrinos que van a cazar peyote a Wirikuta simboliza una serpiente, pero también, entre otras muchas cosas, la *wikuyau* (cuerda con la que se atan “...simbólicamente antes de salir a la peregrinación [...como] una serpiente que ‘sirve para traer las lluvias’”), así como los remolinos de aire (Gutiérrez, 1998: 5).

Por la noche, los peyoteros, después de la recolección, rezan y ejecutan una danza de fertilidad en la que reproducen simbólicamente con las hileras de peregrinos a las culebras en movimientos zigzagueantes alrededor del fuego y del canasto de peyotes, que se encuentran en el centro del escenario ritual (Ibídem: 15-16).

Durante la Judea, los coras –hoy como ayer– escenifican, mediante danzas y coreografías, el combate entre las fuerzas luminosas y las del inframundo. A manera de conjuros, sus danzas mágicas, que “hacen llover”, son ritos propiciatorios en los que los danzantes actúan la tempestad simbolizando cada uno de los elementos que la componen (Ortiz, 1947: 593, 595-596, 600).

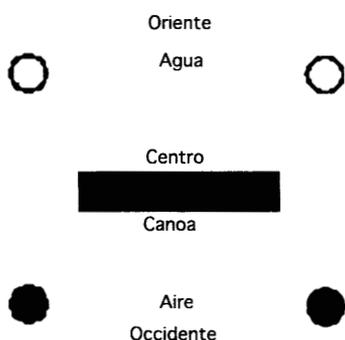
Mientras que este fenómeno fue considerado por los misioneros franciscanos como obra diabólica (Ortiz, 1947: 68, 72-73, 77, 98 y 105), algunos jesuitas lo percibían como castigo divino (Ibídem: 74-75). La frecuencia de las tempestades durante octubre, propició que se tejiera el mito del “cordonazo de San Francisco”, para “desatar los aguaceros” en un acto de “justicia celestial”. La práctica de atar y desatar las lluvias, proviene también de la creencia de los marineros que, para llamar al viento que hincha las velas, zafaban los nudos de las sogas que “amarraban” a los vientos (Ibídem: 76-79).

Por otro lado, “...los indios de Mesoamérica y probablemente los antillanos también tuvieron este mito de las lluvias, o de los vientos que las traen consigo, contenidas por serpientes o seres sobrenaturales, que las encierran entre sus nudos como en un recipiente y no las

sueltan sino cuando los ritos sacromágicos logran romperlos” (Ibídem: 79). Así, entre los mayas-chortís, como ceremonia previa al rito inaugural del Año Nuevo, se realiza la captura y encierro de los vientos malignos. Esta ceremonia sirve de clausura del periodo aciago de los cinco días nefastos, ya que carecen de protección divina, y los “...seres malignos aprovechan esa especie de interregno [...] para deambular libremente” (Girard, 1962: 37-38). Los dioses del Aire, esto es, los vientos huracanados destructores de la milpa y, a la vez, aires malignos que se introducen en el cuerpo de los seres humanos, son aprisionados, mediante una fórmula oracional, en dos cántaros nuevos “...debidamente seleccionados para que llenen los requisitos de una cárcel sólida” (Ibídem: 35). En dichos recipientes se introducen también cacao, maíz y frijoles para su alimento durante el periodo de los 260 días correspondientes al ciclo ritual agrícola del Tsoolkín, del 8 de febrero al 25 de octubre. Los cántaros se colocan bajo el altar del templo indígena del culto agrario, diferente del edificio de la iglesia, y

Figura 6

Ubicación de los cántaros del agua y del aire de acuerdo con el diagrama cósmico



(Fuente: Girard, 1962: 35)

De esta manera, el sacerdote tiene ahora el equilibrio de la naturaleza y garantizará en su poder los elementos que gobiernan una estación regular de lluvias y abundantes cosechas. Estos elementos son: el agua, traída de la cabecera oriental del mundo, porque de allí vienen las nubes y las lluvias, y por eso se ha colocado al oriente, en el esquema figurativo del cosmos, y el aire, pedido al Occidente y colocado en la parte occidental del diagrama universal [...]. En virtud de magia imitativa, el agua atraerá las lluvias en el tiempo señalado por el pluviomago y los vientos ya no perjudicarán a las siembras, ni a la humanidad, lo que garantizará la exitosa producción agrícola (Ibídem: 35) (cf. figura 6).

Códice Borgia, 3.



Figura 7

“Durante la magna ceremonia inaugural de la estación de lluvias (25 de abril - 3 de mayo) el sacerdote [indígena] reitera a San Lorenzo, Barbas de Oro [personificación cristiana del dios barbado aborigen del Aire] el ruego de que permanezca en su ‘aposento’ (cántaro) ...” (Ibídem: 34). Finalmente, durante la “Ceremonia de clausura del calendario agrícola”, o Tsoikín, a la medianoche entre el 24 y 25 de octubre, cuando los sacerdotes anulan el ideograma cósmico y desmantelan el altar, proceden a “soltar el aire” (Ibídem: 271).

De tal forma, tanto indios como evangelizadores invocaban a sus respectivas deidades para atraer las lluvias y alejar las tempestades. Estos fenómenos tenían para todos un “sentido religioso”, por el “temor reverencial” que les provocaba (Ortiz, 1947: 82-84).

En el *Códice Borgia, 3*, (cf. figura 7) –que trata sobre los mexicas– aparecen dos serpientes entrecruzadas en forma de *ollin* (símbolo del movimiento), una de las cuales –la oscura– está siendo trozada por un pedernal. El signo de *técpatl* (pedernal), aparece dibujado en el *Códice Borgia* con muescas en el filo, pintadas de rojo, lo cual simboliza que están ensangrentadas (Seler, 1963 [1904]: 17).

Por otro lado, la “Estampa” de Arias de Saavedra (cf. figura 2) ilustra la lucha entre la tempestad destructora y las lluvias benéficas que fecundan la tierra. Si consideramos que dicha obra fue elaborada a partir de la información obtenida por el misionero franciscano sobre la cultura cora del siglo xvii, es de suponer que en ella se ha plasmado la cosmovisión de este grupo indígena.

Con respecto a los huicholes contemporáneos, Gutiérrez (1998) analiza una pintura (cf. figura 8) plasmada sobre un óvalo de madera de pino que encontró –como parte de una ofrenda votiva– en la cueva de Haramara, ubicada en la Isla del Rey, frente al puerto de San

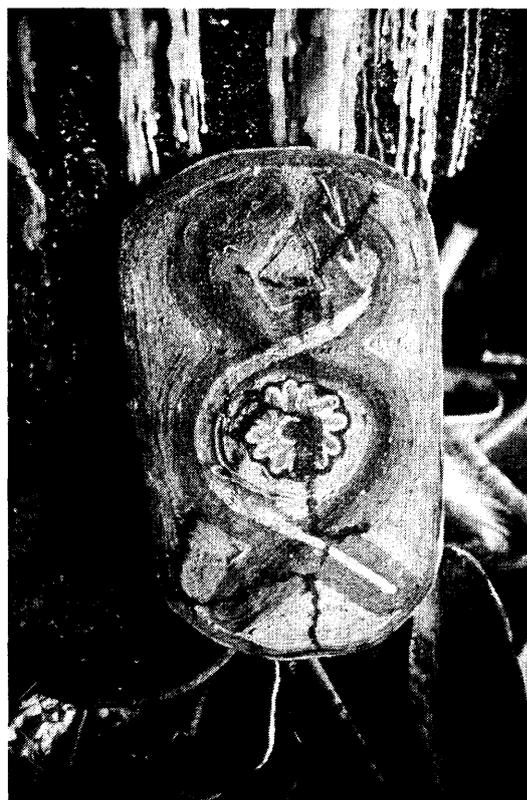
Blas. Consta de dos serpientes –una azul y la otra amarilla– entrelazadas también en forma de *ollin*, pero a diferencia del ejemplo mexicana, éstas se encuentran en posición ascendente. En el centro de las culebras se aprecia una *tutu*, flor-peyote, que remite a la reproducción y a la fertilidad (1998: 9). La polisemia de los símbolos permite varias posibles interpretaciones; sugiero que en este caso lo que se busca es representar lo que se desea obtener; así, el peyote es colocado en el centro como vencedor del combate entre las fuerzas del bien (luz) y las del mal (oscuridad) en un acto de magia mimética, “...se imita lo que se desea que suceda [, como] una provocación de lo venidero” (Ortiz, 1947: 595).

La tradición acerca de estas serpientes míticas sigue vigente, tanto en el Valle de Matatipac como en sus alrededores, gracias a la transmisión oral que se ha encargado de difundir el fenómeno de las “culebras de agua”, según lo demuestran las coplas del son de *El Caminero*, grabado por Jesús Jáuregui y Miguel Ángel Rubio en el poblado de El Pichón en 1983, con el mariachi de Sabás Alonso (1895-1984):

Compadre, se acaba el mundo,
las culebras están puestas... (bis)
Esta noche nos paseamos
hasta que nos amanezca.
Compadre, se acaba el mundo...

Figura 8

Torzal de las serpientes *ollin*



Fotografía de Arturo Gutiérrez

Sistema de organización social de los coras contemporáneos

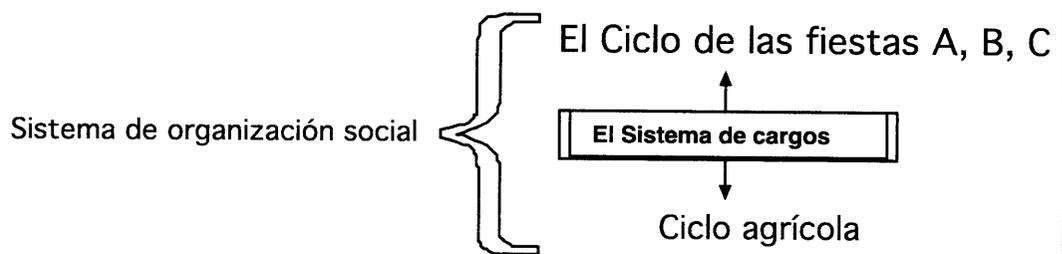
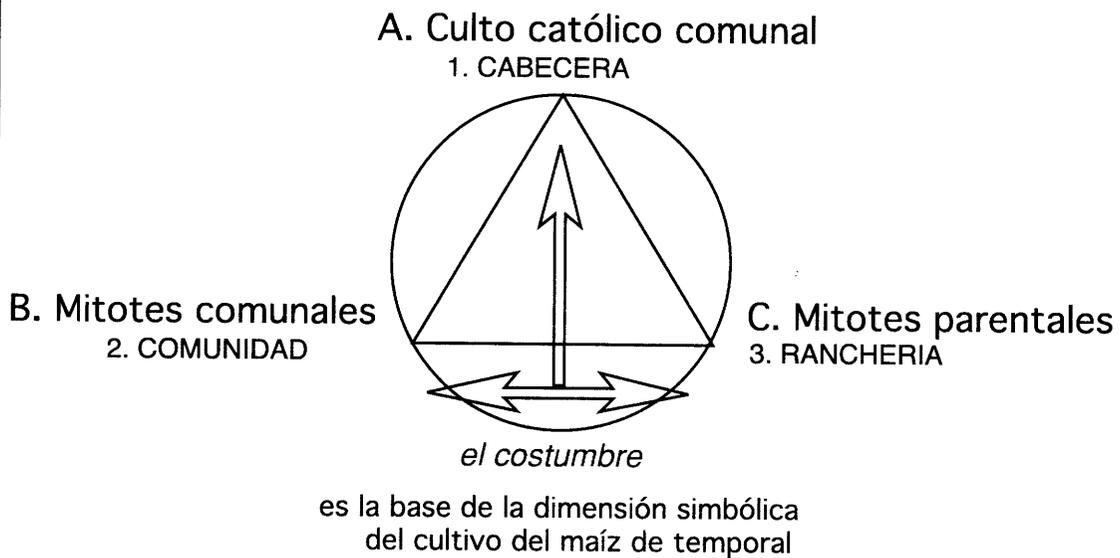


Figura 9

3. LA AUTORIDAD DE LOS ANTEPASADOS: EL SISTEMA DE ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS CORAS

EL ARMAZÓN ESTRUCTURAL: PATIO DE RANCHERÍA, PATIO DE MITOTE COMUNAL Y CABECERA

El sistema de organización social de los coras contemporáneos es el resultado del periodo jesuítico, porque durante ese lapso de confrontación directa, y debido a la resistencia de los coras, se conformó la matriz cultural indígena de raigambre aborígen. Dicho sistema está constituido por el Ciclo de las fiestas –que comprende tres subciclos festivos diferentes pero interrelacionados (A. Culto católico comunal, B. Mitotes comunales y C. Mitotes parentales)–; por el Sistema de cargos –con sus tres subsistemas (los de la 1. Cabecera, 2. Comunidad y 3. Ranchería)–; así como por el Ciclo agrícola.

Como ya mencioné, las fiestas del culto católico también remiten al ciclo agrícola, pero los otros dos niveles de ritualidad están orgánica y temporalmente vinculados con el simbolismo del cultivo del maíz. Por medio del mitote, los coras obtienen de las deidades tanto las lluvias como la salud y bienestar para la comunidad. De hecho, según me han informado en Dolores, sólo llaman “costumbre” a los rituales que se encuentran en los niveles B-2 y C-3, Mitotes comunales y Mitotes parentales, respectivamente de la Comunidad y de la Ranchería (*cf.* figura 9). Cabe resaltar que la estructura de la *Estampa* de Arias de Saavedra (1990 [1672]) se vale también del círculo y de una disposición triangular para ilustrar a qué deidades se asocia cada una de las estaciones (*cf.* figura 2).

El aspecto que aglutina el ciclo de las fiestas con el sistema de cargos y con el ciclo agrícola es justamente el panteón cora, esto es, las deidades y los antepasados; razón por la cual el Sistema de cargos, al constituir una réplica de la cosmovisión indígena, funge como la red que conecta estos tres niveles.

Los jesuitas fundaron pueblos e instituyeron el culto católico comunal. Intentaron anular los niveles B-2 y C-3, al congregarse a los indígenas en las cabeceras y extirpar la idolatría, creando “un nuevo tipo de hombre” cristiano, agricultor sedentario y con familias monógamas (Meyer, 1993: 17). Pero no lograron disociar el aspecto económico de la religiosidad aborigen. El grupo doméstico o unidad productiva parental no era una unidad de producción y consumo autárquica, porque entre los coras existía la cooperación, reciprocidad e intercambio entre los distintos grupos domésticos; éstas son las redes de relaciones que conectaban a las familias entre sí, vinculando el parentesco con la comunidad (Sahlins, 1976 [1974]: 234-237). Se apreciaban desde pequeñas rancherías de asentamiento disperso, con unos cuantos grupos domésticos, hasta parajes con “numerosas” rancherías (Ortega, 1996 [1754]: 184) de asentamiento semidisperso, con varios grupos domésticos; todos tenían cierta movilidad estacional pues se desplazaban a la montaña para sembrar sus coamiles. Estos lazos de cooperación y reciprocidad de las familias y de la “comunidad” –que posiblemente se fortalecieron aún más– sirvieron como vía de comunicación y apoyo permitiendo la preservación del “costumbre”.

La acción jesuítica “afectó sobre todo a la organización político-religiosa” (Hers, 1977: 18). Intentaron trasladar el centro político y religioso de La Mesa del Tonati hacia Jesús María (Chuisete’e), propiciando que todos los pueblos rindieran culto a los santos del templo de la cabecera, para evitar que sus habitantes tuvieran vínculos con las misiones franciscanas ubicadas en las fronteras del Gran Nayar, a la vez que anulaban la importancia simbólica de La Mesa, centro precolonial del poder simbólico y político.

La constante preocupación de los misioneros de la Compañía de Jesús por la extirpación de las idolatrías y ver que “se trataba de una empresa nunca terminada” (Meyer, 1993: 20) demuestra que, como mecanismos de resistencia pasiva, los coras celebraban sus rituales, incluso comunales, a nivel de las rancherías, pues ocultaban a sus deidades en cuevas y les continuaban rindiendo culto, pero también lo hacían en las mismas casas de los principales¹⁵

¹⁵ AGN, *Provincias Internas*, vol. 85, exp. 3, f. 110, “Información del comandante Vicente Cañaveral Ponce de León” (1768).

(Hers, 1977: 27; Meyer, 1989: 186); además, siempre que podían, se pasaban la voz para reunirse también en el monte, en sitios apartados del pueblo, para realizar sus mitotes a escondidas (Ibídem).

No comparto la hipótesis de Hers en el sentido de que fue tras la expulsión de los jesuitas cuando los coras retornaron al culto de “sus antiguos dioses” (1977: 24). Tallao no renació en 1767 (Ibídem: 36), simplemente porque no había muerto. De hecho, como se aprecia en la misma “Información” de Cañaverall¹⁶ (Ibídem: 27, 30), ni siquiera durante el periodo jesuítico (1722-1767) se interrumpieron los mitotes comunales aunque, por obvias razones, las celebraciones públicas eran esporádicas y siempre ocultas, como muestra un fregmento del llamado de atención del virrey al comandante Gatuño en 1761:

...Usd. no visita, como debiera, las tierras de la Provincia, permitiendo que los Yndios ausentes de sus pueblos, y fugitivos de su verdadero Domicilio falten à las obligaciones de Christianos, pues por no cuidar Usd. [tachado en el original] su castigo, ó por ser muy leve el que les ha dado andan algunos intentando correrias propias de su libertad, valiendose de la que usan en los Montes, ocupando Usd. todo el tiempo en el cuidado de sus intereses (AGN, *Provincias Internas*, vol. 127, f. 8).

Cada vez que las circunstancias lo permitieron –como sucedió, por ejemplo, durante el gobierno del “comandante de Oca, cuya actuación favoreció ese resurgimiento” (Hers, 1977: 30)–, los coras intentaron celebrar abiertamente “el costumbre”, sin embargo, no fue sino hasta el siglo XIX que éste pudo retornar al ámbito comunal, debido a la relativa libertad con que contaron los coras durante la Guerra de Independencia y el Lozadismo (Coyle, 1997: 176, 196-200).

¹⁶ Ibídem: ff. 105-105v y 95-96v.

EL MITOTE PARENTAL DE SANTA TERESA (KUEIMARUTSE'E) (A PARTIR DE COYLE, 1997)

Los coras de Santa Teresa (Kueimarutse'e) realizan anualmente tres mitotes (*ñe'*) parentales relacionados con el cultivo del maíz, a los cuales están asociadas otras tres ceremonias que se refieren al ciclo de vida y tienen lugar quinquenalmente.

Cada anciano principal (Tawátsi) ha recibido la tradición del mitote parental de su padre y, preferentemente, la heredará, al morir, a su hijo varón primogénito. Los ancianos son los “pensadores” o especialistas ceremoniales que conversan con el fuego; son los intermediarios entre los vivos y las deidades (Preuss, 1998 [1913]: 331).

Todos los mitotes parentales se ejecutan con un formato ritual semejante, pero en los mitotes anuales se renuevan los grupos familiares y se posiciona a los individuos –a partir de un modelo cósmico– cronológicamente, con respecto a una ascendencia, y espacialmente, con respecto a una geografía sagrada comunes. En las ceremonias quinquenales, se enfatiza particularmente la vinculación de los niños y de los adolescentes con sus grupos familiares. Estas ceremonias centran la atención en quienes han crecido durante este periodo, de tal manera que ellos experimenten gradualmente –de acuerdo a la edad y el sexo– su ingreso en el grupo parental que les corresponde. Se realiza, así, la introducción de una persona en la estructura cósmica en tanto miembro de un grupo parental y, al mismo tiempo, se ubica al individuo dentro de la microjerarquía de dicho grupo.

Como preparación para el mitote, los hijos y sobrinos del principal salen a recoger agua de manantiales especiales que se encuentran en los cuatro puntos cardinales y marcan los extremos del territorio del grupo parental. Esta peregrinación para juntar las aguas dura aproximadamente una semana.

Durante los cinco primeros días, que corresponden al ayuno y la meditación, el anciano debe ir ascendiendo sucesivamente desde el primer escalón –el suelo–, hacia el segundo –el *tapeistle*-altar–, luego hacia el tercero –las nubes-antepasados difuntos–, después hacia el cuarto –el cielo de Nuestro Hermano Mayor– y, finalmente, el cenit –el cielo de Nuestro Padre, el sol. Si el principal falla en completar su ascenso, las desgracias caerán sobre todo el grupo parental.

El canto comienza al anochecer del sexto día, de tal manera que se realizan cinco series de música y danza durante la noche, con intervalos de descanso, y la última concluye al amanecer.

Cada anciano mayor del macrogrupo parental lleva a cabo el **mitote de la chicharra** (*tsikuri*) en una fecha precisa durante el mes de mayo, después de la celebración de la Semana Santa (Judea). Pero los objetos centrales del ritual son los atados de mazorcas que representan a los miembros de cada microgrupo parental.

El ritual comprende cinco días de oración, ayunos y abstinencias tanto sexuales como de sal y alimento, para que al sexto día los antepasados lleguen a comer. Los varones visitantes pasan a tomar el papel de los antecesores del grupo que realiza el mitote y se encargan de quemar unas ramas que representan al coamil y comer los grandes tamales que representan las chicharras, uno de los cuales lleva sal y el otro, no. Estos insectos están asociados metonímicamente con la temporada de la quema de los coamiles y, de esta manera, se representa ritualmente esta acción agrícola. La humareda resultante remite a las nubes y, así, se trata también de una ceremonia metafórica de petición de lluvia.

En este mitote se enfatiza la referencia a los antepasados y al territorio ancestral, así como la relación de los antepasados masculinos con las lluvias estacionales. Asimismo, se reafirma la posición de los miembros de cada grupo de atados de mazorcas en relación con la tradición ancestral que reproduce la vida.

El **mitote de los elotes** (*heloti*) tiene lugar durante el periodo crítico de la maduración de la milpa, en el mes de octubre y coincide aproximadamente con la fiesta de Santa Teresa, diosa femenina del panteón cristiano. Este mitote se enfoca sobre el grupo de parentesco del atado de elotes y pone de relieve el tema del maíz en tanto madre sagrada.

El mitote del maíz tostado (*xa'ache*) continúa la presentación del vínculo sagrado de las mujeres con el maíz. Esta fiesta coincide aproximadamente con la celebración de la virgen de

Guadalupe y tiene lugar en diciembre, durante la temporada fría. Ahora los atados se elaboran con cinco mazorcas maduras.

Los jóvenes salen a cazar venado a la periferia del territorio del grupo parental, el cual es cocinado y repartido entre la concurrencia. Este mitote se caracteriza por el tostado del maíz desgranado, en un comal que se coloca sobre el fuego central. El anciano mayor se limita a iniciar esta operación, la cual es desarrollada luego por una anciana. Los atados de mazorcas, que serán usadas como semilla durante el próximo ciclo agrícola, son guardados en la casa del anciano mayor y son colgados del techo, distribuidos hacia los cuatro rumbos cósmicos.

La ceremonia del bautismo (*titi'ratini'*, “sacando a los pequeños”) se realiza como parte del mitote de la chicharra. Ésa es la primera etapa ritual en la que participan los niños de ambos sexos. Las figuras de los perros, con que son adornados obligatoriamente los infantes, se refieren al mito de origen de los coras, quienes se consideran descendientes de una mujer-perra de color negro. En tanto que el tabaco *makuchi*, que les es colgado en el pecho dentro de una bolsita, remite a las propiedades curativas de su humo.

La ceremonia inicia la tarde del cuarto día del mitote, cuando se realiza una comida colectiva en la que el anciano principal no participa. Dentro del granero ritual, las niñas son ubicadas de pie frente al altar oriental y son abrazadas contra el pecho de su madrina, que es una pariente. A cada niña se le entrega un huso de madera, decorado con estambre blanco y negro. Así se muestra el papel femenino de tejedora y la relación de las niñas con la diosa de la tierra. A continuación danzan en sentido antihorario y, al final, el anciano pasa a rociar a cada una con agua, utilizando una flor como hisopo.

Los niños y sus padrinos realizan la misma secuencia ritual, pero dan cinco vueltas de danza. De esta manera, se manifiesta una posición más baja para las mujeres con respecto a los hombres, ya que ellas nunca podrán llegar a la quinta posición con respecto a lo alto –se quedarán siempre en la cuarta–; de esta forma se reafirma la subordinación femenina a los hombres y se manifiesta que la conexión de las mujeres con el grupo parental es más endeble.

En los mitotes de los elotes y del maíz tostado estos niños y niñas recibirán un elote y una mazorca para que inicien su participación como miembros del grupo parental. Cada año recibirán un elote y una mazorca más hasta que las niñas completan cuatro y los niños, cinco.

La ceremonia del vino [mezcal] (*nawá*) se realiza exclusivamente durante el mitote de la chicharra. Los niños y niñas que beben el mezcal, destilado localmente, se relacionan directamente con los antepasados masculinos que están representados en él. El largo tallo de la flor del agave constituye, a su vez, una manifestación del *axis mundi*, que conecta el arriba florido, lugar de los antepasados, con el abajo, lugar del agua que rodea al mundo.

La ceremonia del vino tiene lugar al amanecer del día siguiente a la secuencia de los tamales-chicharra. Los recipientes –cuatro jícaras para las niñas y cinco para los niños– son llenados con mezcal y, una vez que han tomado su mezcal por turnos, todos se vuelven hacia el oriente y son asperjados nuevamente con agua por el principal.

La ceremonia de las venadas (*mwaxa'rika*), denominada en castellano “jugando los venados”, tiene lugar durante el mitote del maíz tostado. La quinta danza circular alrededor del fuego la realizan solamente las mujeres, quienes inmediatamente huyen al monte en la oscuridad de la madrugada. En el grupo de mujeres están incluidas muchas de las que asisten provenientes de otros grupos familiares diferentes al que ejecuta el mitote.

Al amanecer los jóvenes las persiguen y las congregan, enfrentando su resistencia. La escena se repite cuatro veces más, de tal forma que, en la quinta, los muchachos las atan a los postes del *tapeistle*. En esta dramatización las muchachas casaderas, junto con las mujeres –en tanto venadas silvestres–, son domesticadas por los jóvenes núbiles, junto con los hombres. De esta forma, se refrenda que las mujeres son inferiores a los hombres y simultáneamente se les establece como periféricas a la línea central de descendencia masculina, ya que su destino es abandonar su grupo de orientación y pasar a residir en el grupo parental de su marido. Además, se expresa la metáfora de que cazar venados es como obtener-cazar esposas.

EL MITOTE COMUNAL EN LA MESA DEL NAYAR (YAUJQUE'E) (A PARTIR DE GUZMÁN, 1997)

La posición jerárquica de cada uno de los cargos del mitote comunal de los coras, así como las festividades en las que les corresponde participar, las actividades concretas que ejecutan, su asociación con deidades particulares, el desenvolvimiento de cada uno en los espacios rituales, los colores que porta, etcétera, muestran claramente su valor simbólico dentro de la cosmovisión cora.

Al igual que los mitotes parentales, los mitotes comunales no tienen fecha precisa de ejecución, son movibles. Son seis los mitotes comunales que se llevan a cabo en un año y conforman un subciclo comprendido dentro del ciclo ritual anual; tres de ellos están relacionados fundamentalmente con el sustento alimenticio de los coras, de manera primordial con el ciclo agrícola del maíz y también con los tiempos de caza y recolección. Los otros tres enmarcan los ciclos de vida de los individuos y los procesos comunitarios, como el cambio de autoridades tradicionales.

En los mitotes se manifiesta, en distintos niveles, la representación multiplicada del universo cora, ya sea en la arquitectura del lugar, en el altar principal, en la jícara de la comunidad, en la disposición de las piedras-asiento de los ancianos, en el sistema de cargos, en la dramatización, es decir, en todos los elementos del ritual mitote.

Los patios del mitote, denominados *uacánjapúa* –cuya traducción al español sería “todo el mundo”–, consisten en un fuego central, el cual representa a Tayá'u, el sol que vive relacionado con el cenit, en particular, y con lo celeste, en general. En torno a este centro hay un círculo creado por la colocación de piedras rústicas sagradas en las que, en el transcurso de la dramatización, se sientan los Principales de la comunidad. Los Principales son las voces autorizadas para comunicarse con los dioses, es decir, quienes entablan la relación entre los humanos y las deidades. Cercano a ellos, colocado hacia el oriente y mirando hacia la misma dirección, se encuentra el Cantador, la voz principal del mitote. Hacia el exterior hay otra circunferencia, creada esta vez por el constante paso de los Danzantes; de hecho, ésta es su delimitación, la que se conforma por medio de la danza. Éste es el espacio del trabajo humano, de lo terrenal. Después de tal demarcación, “se acaba el

mundo”, inicia el área del inframundo relacionado con el agua, la fuente de vida de todas las cosas, en donde éstas se transforman para poder renacer (Preuss, 1912).

La Jícara (*chaánaca tĩsráj*) es la “jícara rodeada de agua que es el mundo”. El diseño dibujado en su interior representa los seis puntos cardinales: oriente, poniente, norte, sur, cenit y nadir y lleva inscrito el *axis mundi* que une el todo. La Jícara con colores y dibujos es un patio de mitote en miniatura, que reproduce el microcosmos.

Relativamente cerca de la última circunferencia, en el oriente, se coloca el *sajrapuá*, el *tapeistle*-altar, que es a su vez otra representación del mundo. Cuatro estacas sostienen un estante –que es la tierra– arriba de la cual hay unos arcos; la parte inferior de ésta corresponde al inframundo; los arcos de la parte superior son la bóveda celeste y se decoran con flores que son las estrellas del firmamento. Sobre el espacio terrenal se colocan distintas ofrendas que, según su significado y el lugar del que han sido traídas, corresponden a los distintos puntos cardinales; justo en el centro de este entrepaño, en medio del cosmos, se coloca la Jícara de la Comunidad que constituye, a su vez, otra representación más del universo cora.

Las flechas no faltan en las ofrendas (Preuss 1998 [1906c]:106), pues son “medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y buenas cosechas” (Ibídem: 107). La flecha que se coloca junto a la fogata en el patio del mitote “simboliza simultáneamente el fuego y el sol” (Ibídem); lleva plumas de águila y sólo puede ser preparada por el gobernador tradicional de la comunidad. A cada deidad le corresponde un tipo y color específico de plumas, pero todas las flechas llevan los símbolos de La Estrella de la Mañana (Hàtsíkan), de la Madre Tierra y de los Antepasados –“los ancianos principales ya fallecidos [...] que viven principalmente en el oriente, en los cerros y entre las nubes”– (Ibídem: 108). Los “ojos” o “caras del dios solar” que se amarran a las flechas, son tejidos de hilo de algodón o lana que aunque tienen forma de quince (de cuatro, seis y ocho picos) son “como copias de la jícara redonda que la representante de la Madre Tierra lleva en las manos durante los mitotes” (Ibídem).

Por último, alejada de las circunferencias, en el área del inframundo, se encuentra la cocina en donde se preparan únicamente los alimentos que se consumen durante el ritual.

El Costumbre (Ye'irá¹⁷), es el cargo de un hombre, miembro del Consejo de Ancianos de la Comunidad, quien conoce, organiza y dirige el ritual. Su cargo es vitalicio. Juega el papel del *axis mundi* que une el cielo con el inframundo pasando por el centro de la tierra.

El Cantador (T+tíchuikaka, plural: Mehtíchuikaka), es el hombre conocedor de la música y cantos del ritual, “que le fueron enseñados por el dios”. Es miembro del Consejo de Ancianos y su cargo también es vitalicio. Sentado junto al Costumbre y de la misma manera que éste, representa el umbral que divide el espacio de lo divino con respecto a lo terrenal.

Hay otro hombre que se encarga de dirigir la danza y la dramatización del ritual, el Tamuáhka, plural: Mata'muate, quien se desplaza en el límite de lo terrenal.

El Pariyau Ja'a-tzí-kan es el hombre que obtiene y coloca las flores en los arcos del altar. Él representa al planeta Venus; remite al movimiento de los astros que van de oriente a poniente, pasan por el inframundo para volver a salir por el oriente y tiene como sitio primordial el oriente.

El Nari enciende y mantiene vivo el fuego central del patio del mitote. Se ubica, así, en el centro, vinculado con el fuego y el sol.

La Malinche, Nuestra Madre, (Téijcama, Téij o Ta-náàna) es una niña que se elige a través de los sueños del Consejo de Ancianos. Se encarga de cuidar la Jícara de la Comunidad y de encabezar las danzas de la dramatización ritual.

La Maíz Venerado (Nacesári) es una mujer quien en su niñez tuvo que haber sido Malinche y se encarga de asistir y cuidar a la Téijcama. El lugar que les corresponde tanto a la Malinche como a la Maíz Venerado es la ramada ubicada en el poniente –salvo cuando encabezan la danza de la dramatización–, pues representan al poniente y a la tierra.

La Madre del Maíz, Moledora del Maíz, Diosa (Kú'kamia), es quien dirige la preparación de la comida ritual, principalmente molerá el maíz. Transforma los alimentos para que puedan ser consumidos; representa la posibilidad de la renovación, ya que la ubicación de su cargo es la cocina, el área que corresponde al inframundo.

¹⁷ Transcripción según la variante dialectal meseña.

Los Mayordomos (Muayahtumua) son los hombres que se encargan de cuidar el altar, buscar, arreglar y colocar los objetos rituales, repartir la comida, etcétera. Se mueven en el ámbito terrenal con desplazamientos circulares; remiten al trabajo de los hombres que garantiza el beneplácito de los dioses y, por tanto, al movimiento y a la posibilidad de la continuidad de la vida. El Ayudante del Mayordomo se denomina Ta'anánsi.

Cada uno de los cargos del mitote es un punto cardinal, por lo que asume todo lo que tal ubicación espacial representa en la totalidad del mundo cora. Por lo tanto, el sistema de cargos por sí mismo es una copia de su cosmovisión a partir de la cual se ordena la vida conceptual y social, así como los mecanismos de reproducción de su sociedad.

Con los coras existe una relación entre los distintos subsistemas de cargos que conforman toda la jerarquía. El Nari, en tanto representante del fuego y del sol, se emparenta con el Gobernador, quien se relaciona con el mismo astro. El Mundo, es comprensible a través del *axis mundi*, es decir, del Cantador. El Teniente, brazo derecho del Gobernador, se vincula con el encargado de la danza, fundamental para la ejecución de la representación del ritual. El Alguacil Mayor de Semana Santa y el Costumbre del mitote comunal se relacionan simbólicamente. Por último, el cargo de Topil, "quien se adelanta a lo que quiere el Gobernador", representante del sol, y el del Pariyau Ja'a-tzí-kan, la estrella de la mañana que camina delante del sol, mantienen de igual manera una relación metafórica. De esta manera, se entrelazan los dos subciclos del ciclo ritual anual: el de los mitotes y el del templo católico.

LAS JERARQUÍAS DE LA CABECERA EN JESÚS MARÍA (CHUISETE'E) (A PARTIR DE VALDOVINOS Y ALCOCER, APUD JÁUREGUI [COORDINADOR] 2001A Y VALDOVINOS, 2001)

Jesús María presenta un patrón de asentamiento único en la región, ya que cuenta con cuatro barrios, distribuidos alrededor de un centro: al Oriente está el Barrio del Rosario (Yánk+); al Poniente, el Barrio de San Miguel (Yántyibi); al Norte, el Barrio de Mololoa (Yúhtyepua) y al Sur, el Barrio de San Antonio (Yútye).

La clave para comprender las jerarquías de cargos de la cabecera en Chuisete´e se manifiesta en el desarrollo de las actividades rituales. De manera general, el ciclo ritual anual incluye las fiestas asociadas a la iglesia y las asociadas al patio comunal del mitote. En todas estas celebraciones participa la totalidad de las personas que ocupan un cargo y sus familias, desempeñando distintos roles rituales según la ocasión. El contraste entre los cargos que se asignan a los barrios rotativamente –en sentido levógiro– y los cargos que recaen siempre sobre el mismo barrio, aporta elementos indispensables para la elucidación del sistema, ya que por este medio son reproducidas asociaciones simbólicas entre fiestas, centros ceremoniales y lugares en el paisaje.

En Jesús María existen oficialmente todos los puestos de servicio público con los que cuenta cualquier otro municipio no indígena. Así, entre las **Autoridades Municipales y del Ayuntamiento** está el Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal, integrado por los Cargos de elección popular que son, el Presidente Municipal, el Síndico Municipal y los siete Regidores, que a su vez conforman el Consejo Consultivo del Ayuntamiento. Existen también los Cargos de confianza. Todos tienen una duración de tres años y perciben una remuneración salarial. Asimismo, se cuenta con una Asociación Ganadera Local vinculada con el Ayuntamiento, cuyos miembros no perciben sueldo.

Por su parte, las **Autoridades Agrarias** están integradas por el Presidente, el Secretario y el Tesorero de Bienes Comunales, el Presidente del Comité de Vigilancia, el Primer y Segundo Secretarios (todos con sus respectivos suplentes) y los Representantes Auxiliares de Bienes Comunales de las pequeñas comunidades adscritas a la cabecera municipal.

Las **Autoridades Tradicionales** comprenden los siguientes cargos:

Los Principales (Bausij, singular: Basta) son la autoridad suprema de la comunidad. Son hombres mayores que se han desempeñado exitosamente en altos cargos y son invitados por

el Gobernador para actuar como sus asesores mientras dura en su cargo. Algunos de ellos representan a este órgano en distintas casas rituales durante un año.

Los siguientes cargos duran un año y son elegidos por los Gobernadores y los Principales desde el mes de agosto, aunque deben ser ratificados cerca de la fecha en la que toman el cargo:

El Gobernador Primero (Tahtúuan¹⁸) es el jefe nominal del pueblo. Precede la organización de los rituales comunales y ejerce un sesgo decisivo para la elección de las autoridades del año siguiente a su cargo. Es elegido según su barrio de origen, en sentido levógiro de acuerdo a los barrios del pueblo. Idealmente, tuvo que haber ocupado todos los cargos de la jerarquía, en particular el de Gobernador Segundo.

El Gobernador Segundo (Tenénti) es el suplente del Gobernador Primero y proviene del barrio inmediato anterior, en sentido levógiro, al del Gobernador; apoya a éste en sus actividades rituales. Se espera que ocupe el cargo de Gobernador Primero tres años después de entregar su cargo.

El Alcalde o Gobernador Tercero (Arkate) se ocupa de mandar sobre los Justicias o Ministros y es el Primer Juez de su barrio. Es del barrio diametralmente opuesto al del Gobernador.

Los Justicias, Ministros o Regidores (Justisa) son siete hombres más el alcalde, correspondiendo, dos a cada uno de los barrios. Hay un primero y un segundo Juez de cada barrio. Hacen cumplir las órdenes de los Gobernadores relacionadas con los rituales dentro de sus barrios y los ranchos que se les asignan. Buscan correos para que les ayuden.

El Topil (Túpi) es un muchacho joven del barrio del Gobernador Primero, quien le provee de tabaco, le auxilia en los rituales y le hace servicios menores.

El Comisario Municipal Primero y el Segundo o Suplente son autoridades designadas por el Gobierno indígena y reconocidas por la Presidencia Municipal. Se encargan de conciliar en el ámbito de los indígenas en lo referente a los pleitos menores y asuntos que no sean considerados oficialmente como delitos.

Los Alguaciles Primero y Segundo (Arguasi Tahnáka y T+tyíba+re) son dos hombres que se encargan de mantener el orden durante los rituales.

Los Correos son ocho hombres del pueblo y de los ranchos, designados por los Justicia como mensajeros de los Ancianos y del Gobernador.

Los Fiscales (Pixka: Muayú, Muáyu, Tahnáka y Tiky+len) son cuatro hombres, uno de cada barrio, que se encargan de tocar las campanas de la iglesia y asistir a los músicos durante las fiestas, proveyéndoles de aguardiente, tabaco y todo lo que se les ofrezca.

Las **Mayordomías** incluyen a los Centuriones Primero y Segundo (Senturiúm: Tahnáka y T+tyíba+re). Estos son los personajes más importantes encargados del santo principal de la comunidad, el Santo Entierro, quien también cuenta con sus propios Mayordomos y Tenanches. Junto con sus mujeres se encargan de las ceremonias del santo durante todo año. La fiesta patronal es la de Semana Santa; en ella se encargan de la comida comunal y al final entregan de manera formal sus cargos. Se eligen de acuerdo al barrio del Gobernador; el Centurión Primero es quien da muerte a Cristo en la ceremonia del Viernes Santo.

A todos los Mayordomos Primero y Segundo, por igual, les corresponde organizar y cubrir los gastos de la fiesta de su respectivo santo, así como participar ofreciendo comida en casi todas las fiestas comunales.

Los Mayordomos Primero y Segundo, así como los Tenanches Primero y Segundo de la Virgen del Rosario (Tatyí Mayuhtúumu: Tahnáka y T+tyíba+re, y Tatyí Teanantsi: Tahnáka y T+tyíba+re), deben provenir idealmente del barrio de Rosario y se encargan de los cuidados de dicha virgen. El Mayordomo Primero de Rosario es el jefe de todos los Mayordomos. Los Tenanches ayudan a los Mayordomos en sus actividades rituales. Todos por igual reciben y entregan su cargo el 7 de octubre.

El Mayordomo y el Tenanche de la Virgen de la Ascensión (Asumsiún: Mayuhtúumu y Teanantsi) deben provenir también del barrio de Rosario y se encargan de los cuidados de dicha virgen. El Tenanche es el ayudante del Mayordomo y ambos pertenecen al grupo de

encargados de la Virgen del Rosario, por tanto, reciben y entregan su cargo junto con ellos en la fiesta del Rosario, el 7 de octubre.

Los Mayordomos Primero y Segundo y los Tenanches Primero y Segundo del Santo Entierro (Tayáu Mayuhtúumu: Tahnáka y T+tyíba+re, y Tayáu Teanantsi: Tahnáka y T+tyíba+re) se encargan de las actividades y ceremonias que tienen que ver, durante todo el año, con éste, que como vimos, es el santo más importante y poderoso de la comunidad. A los Tenanches les corresponde ayudar a los Mayordomos. Reciben y entregan sus cargos el jueves siguiente a la fiesta de la Virgen del Rosario.

Los Mayordomos Primero y Segundo, así como los Tenanches Primero y Segundo de San Miguel (Tahá Mayuhtúumu: Tahnáka y T+tyíba+re, y Tahá Teanantsi: Tahnáka y T+tyíba+re), deben provenir idealmente del barrio de San Miguel y se encargan de los cuidados de dicho santo. Como todos los Tenanches, éstos ayudan a sus respectivos Mayordomos en sus actividades rituales. Reciben y entregan su cargo el 29 de septiembre.

El Pasonil de San Miguel (Tahá Pasuní) es un joven, a veces soltero, que se encarga de colaborar con los encargados de su santo. Ayuda a buscar niños para que en la fiesta hagan sonar unas campanitas de metal durante *la visita*. Recibe y entrega su cargo el 29 de septiembre.

Asimismo, los Mayordomos Primero y Segundo, junto con los Tenanches Primero y Segundo de San Antonio (Sanantúm Mayuhtúumu: Tahnáka y T+tyíba+re, y Sanantúm Teanantsi: Tahnáka y T+tyíba+re), deben provenir idealmente del barrio de San Antonio y se encargan de los cuidados de dicho santo. Reciben y entregan su cargo el 13 junio.

El Pasonil de San Antonio (Sanantúm Pasuní) recibe y entrega su cargo también el 13 de junio.

Los Mayordomos Primero y Segundo, al igual que los Tenanches Primero y Segundo de la Virgen de Guadalupe (Tayá'kua Mayuhtúumu: Tahnáka y T+tyíba+re, y Tayá'kua Teanantsi: Tahnáka y T+tyíba+re), deben provenir idealmente del barrio de Mololoa y se encargan de los cuidados de la guadalupana. Reciben y entregan su cargo el 12 de diciembre.

El grupo de los **Danzantes** se integra de la siguiente manera:

Los Maromeros (Maruméru), al igual que los Urracas y los Enagüillas, conforman una comparsa de danzantes, que por pares participa en las fiestas de los santos, en la Navidad y en el Cambio de Varas; se necesita un mínimo de tres pares para que se realice dicha danza. Comparten al mismo Viejo de la Danza con los Danzantes de Urraca. El Músico toca melodías simultáneamente con un pequeño tambor y con una flauta. El cargo de los Maromeros está cayendo en desuso por falta de participantes; es vitalicio y cada cual debe buscar a quién heredarlo, de preferencia a un miembro de su familia.

Danzantes de Urraca (Lanáanti): Su Músico toca melodías con un violín. Además, tienen incluida en uno de los pares a una niña Malinche –su cargo dura cinco años y tiene que ser familiar de alguno de los Danzantes. Los Danzantes también tienen el cargo de manera vitalicia y, como en el caso anterior, deben buscar a quién heredarlo. Este es el grupo más conservador.

Danzantes de Arco, Enagüillas (Lansa o Dansa): Su músico toca melodías con un violín. Además de compartir el Viejo de la Danza de los Urraca y los Maromeros, tiene a otros dos Viejos de la Danza que toman muy en serio su papel de bufones rituales, y a dos niñas como Malinches –ellas también tienen que ser familiares de alguno de los Danzantes y su cargo es por cinco años. Este es el grupo más numeroso.

Aunque los Moros (Múru) no son considerados localmente como integrantes del grupo de los danzantes, por cuestión analítica aquí se le clasifica con ellos. Se trata de una cuadrilla de hombres montados a caballo que también participa en las fiestas de los santos, en la Navidad y en el Cambio de Varas. Se conformaba por cuatro grupos, de los que actualmente sólo sobreviven dos. Se necesita un mínimo de cuatro pares de jinetes y caballos para poder realizar la escaramuza. Uno de sus Músicos toca la chirimía y los otros dos tocan tambores militares medianos, de origen mediterráneo.

Los **Cargos rituales de las fiestas católicas** son los siguientes:

Los Curates (Cuhráte), son hombres de edad madura, que desde jóvenes se dedicaron a ayudar

en las actividades rituales. Su conocimiento detallado del desarrollo de cada fiesta les otorga un papel elemental y vitalicio como consejeros y asesores de los encargados de organizar los rituales y preparar toda la parafernalia de las ceremonias. Generalmente están relacionados con una casa ceremonial en particular.

Durante la **Semana Santa**, los principales cargos son los Centuriones (Senturiúm), quienes han sido incluidos previamente entre los Mayordomos debido a que su actividad ritual no se limita a la Semana Santa y ejercen su cargo durante varias festividades a lo largo del año.

El Nazareno (Nasarém), es un niño que representa a Cristo durante la Semana Santa por cinco años consecutivos. Se elige por barrios de manera rotativa en sentido levógiro.

El Cirineo (Mukám) es un hombre mayor que cuida y acompaña al Nazareno niño durante toda la ceremonia de la Judea. Es del mismo barrio que el Nazareno y tuvo que haber ocupado ese cargo durante su infancia.

Los Apóstoles (Apústul) son ocho jovencitos que ocupan su cargo por cinco años. Hay dos muchachos de cada barrio y estos cargos son muy demandados, ya que se consideran una especie de manda, aunque en realidad es el Cirineo quien se encarga de elegirlos con la aprobación del Gobernador y de los Principales.

Los Fariseos o Bariseros (Juríllus) –al igual que todos los cargos siguientes– requieren de un compromiso personal de cinco años obligatorios, que puede ser renovado por el mismo lapso cuantas veces se desee. La escala de jerarquías tiene que ver con el tiempo de pertenencia al grupo y el desempeño logrado en su interior. Forman un grupo de 20 miembros que es independiente del de los Judíos, pero para pertenecer a éste se debe haber sido Judío previamente. No es un cargo voluntario, son escogidos según su barrio de origen. Ellos se encargan de custodiar a Cristo en sus distintas estancias en la iglesia del pueblo durante la Semana Santa y son testigos de su muerte; durante la fiesta son comandados por el Centurión Primero.

Los Fariseos también tienen un grupo de Músicos con cargo hereditario y vitalicio, quienes se encargan de tocar un tambor de parche y una flauta de carrizo –elemento característico de

la Semana Santa– más larga que la de los Judíos. Gracias a que cuentan con Ayudantes, pueden tomarse periodos de descanso a lo largo de la Semana Mayor.

El Consejo de Judíos Viejos es el órgano que se encarga de asesorar a los dirigentes de las dos filas de Judíos –los enemigos de Cristo durante la celebración de la Semana Santa.

El Capitán Mayor (Capítan Mayú) es el cargo más alto de la Judea, a quien corresponde encabezar ambas filas de Judíos.

Los Capitanes (Capítan) son los dos hombres que hacen cumplir las órdenes del Capitán Mayor. Cada uno dirige una de las filas de Judíos.

Los Ayudantes son dos hombres al servicio de los Capitanes.

Los Cabos (Cábu) son otros dos hombres que están, a su vez, al servicio de los Ayudantes.

Los Perrillos o Zopilotes (Muáreika) son algunos niños de nuevo ingreso a las filas de los Judíos, seleccionados por los altos mandos para hacer pequeños servicios. Van al frente de las filas.

Los Traseros (T+béhtyahte) son dos muchachos que van al final de las filas para mantener el orden y no pueden abandonar nunca sus lugares.

El Cuerdo (Káuhnari Tuihtépi) es un muchacho que lleva una cuerda –hecha de crines de caballo– colgada en los hombros durante toda la fiesta.

Los Judíos (Xúmuabika) conforman el contingente de Borrados, que anualmente es de aproximadamente 500 hombres, entre niños, jóvenes y adultos. En el mismo grupo se encuentran los Músicos –con cargo vitalicio y hereditario– que tocan tambor de parche y flauta de carrizo, quienes también cuentan con Ayudantes.

En **Las Pachitas**, Carnaval o Fiesta de la Ceniza, la Malinche (Malintsi) es el cargo de una niña virgen, de aproximadamente 12 años, que durante casi tres semanas representa al personaje central de las fiestas del carnaval. Recorre casa por casa todo el pueblo –dos barrios diariamente, uno por la mañana y otro por la tarde, en trayectorias cósmicas que dependiendo del día van de oriente a poniente, o en sentido contrario y de norte a sur o viceversa (Maira Ramírez, comunicación

personal)–, haciendo sonar contra el piso una larga percha de unos cinco metros de alto, de la que pende una bandera y unas campanitas. Su cargo es anual y se va asignando según la rotación de barrios en sentido levógiro, coincidiendo con el barrio del Gobernador en turno.

La Curate (Cuhráte) es la acompañante de la Malinche durante toda la ceremonia de las Pachitas. Su cargo es de cinco años y conoce perfectamente la secuencia ritual porque fue Malinche durante su infancia.

Los Cantadores (Metyichuíkaka, singular: Chuíkame) son hombres del pueblo o de los ranchos aledaños que son “convidados” por las autoridades tradicionales a participar en la celebración anual de las Pachitas; su número fluctúa entre una y dos docenas. Aprenden desde niños las letras y la melodía de los cantos y al principio se prestan como voluntarios para practicar y darse a conocer, con el fin de ser invitados luego. Van dirigidos por un Cantador Primero, quien entona el párrafo por cantar y los demás lo repiten. Los acompaña un Músico que toca el violín y siguen con la Malinche el recorrido cotidiano por todo el pueblo.

Los Pachiteros son los habitantes del pueblo que se unen al ritual –cada mañana, tarde o noche– bailando alrededor de la Malinche y de los Cantadores. Se dice que se “están bailando las Pachitas” cuando la gente participa grupalmente.

* * *

En todas las comunidades coras existe la relación simbólica entre los distintos subsistemas de cargos que conforman toda la jerarquía y se entrelazan los subciclos del ciclo ritual anual: el de los mitotes y el del templo católico. Sin embargo, no he incluido los cargos del mitote comunal de Jesús María en esta descripción, porque éste requiere de un estudio aparte, debido a que, como mencioné, el aspecto de los barrios complica el sistema, pues se da la combinación entre los cargos que se asignan a los barrios rotativamente –en sentido levógiro– y los cargos que recaen siempre sobre el mismo barrio, afectando de una manera particular las asociaciones simbólicas entre fiestas, centros ceremoniales y lugares en el paisaje.

4. LA JUDEA DE DOLORES (GUAJCHÁJAPUA): UN RITUAL DE REBELIÓN

Dolores (Guajchájapua) fue visita de las misiones jesuíticas de la Mesa del Tonati (Yáujque'e) y de Santa Teresa (Kueimarutse'e) en la época colonial (Serratos, *apud* Meyer, 1989 [1752]: 119). Fue mudada a otro sitio por la recurrencia de sus habitantes en la idolatría, pero siempre estuvo en estrecho contacto con San Blas, que era visita de los misioneros de San Francisco¹⁹ (González, Serratos y Salcedo, *apud* Meyer, 1989 [1755]: 121-127). Según comentarios locales, tal parece que la tríada de Santa Teresa, Dolores y San Blasito comparte la misma variante dialectal y la vestimenta tradicional (comunicación personal de Esteban de la Cruz).

En la actualidad, el poblado cora de Dolores tiene 327 habitantes (Rojas, 1999), distribuidos en 49 hogares y 70 familias nucleares. El patrón de asentamiento es irregular y disperso, debido a las condiciones del terreno, ya que es atravesado por tres arroyos. Sólo hay dos edificios de dependencias estatales: la escuela primaria y la clínica de salud. Pero destacan tres edificios tradicionales: la Casa Real, la Casa de los Ancianos y el templo católico, que es un edificio de muros de piedra y fachada de cantera labrada rústicamente con el techo de zacate de dos aguas y urdimbre de madera. En la puerta se lee la fecha de su elaboración, 1888, y en dos campanas la de 1894; pero es probable que el edificio date del periodo jesuítico o, por lo menos, que en su construcción se hayan utilizado algunos materiales de la fachada de aquella época.

¹⁸ Transcripción según la variante dialectal mariteca.

¹⁹ Desde antes de la llegada de los jesuitas al Gran Nayar, San Blas era un enclave franciscano. Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los franciscanos de la provincia de Xalisco se hicieron cargo de las misiones del Nayarit; a San Blas, Santa Fe y Atonalisco se les conoció a partir de entonces como "Nayarit Viejo", mientras que las misiones heredadas de los jesuitas recibieron el nombre de "Nayarit Nuevo", pasando así a formar todas una

Dolores forma parte de la comunidad agraria de Santa Teresa, pero cuenta con su propio sistema de gobierno tradicional: Bausij (ancianos); Gobernador y Juez; Mayordomos y Tenanches; Comisario Municipal y Jueces Auxiliares para cada uno de los Anexos oficiales (Los Pinitos [Jaratzáta], La Bonita [Ímuitse], San Isidro [Tucuáta], Mesa de los Huicholes [Ví'ichare] y San Vicente [Tatunu'me]).

Dos son las características que permanecen constantes desde el siglo XVIII hasta la fecha. Por un lado, los vínculos tan cercanos entre Santa Teresa, San Blasito y Dolores y, por el otro, el aislamiento de Dolores, ya que hoy día, en pleno año 2000, el helicóptero sólo transporta medicamentos para la clínica de salud del IMSS (Unidad Médica Rural de Dolores); las avionetas no pueden aterrizar allí porque fue destruida la pista *ex professo* por el ejército mexicano para combatir el narcotráfico y, aun cuando se estrenó la carretera de terracería en febrero del 2000, es tan problemática y peligrosa –incluso durante las secas–, que sigue siendo más seguro trasladarse como se hacía durante la Colonia: a pie o en mula.

CONFLICTO SOCIAL

Gluckman, quien aborda fundamentalmente temas políticos, recibió la influencia de Malinowski y de Radcliffe-Brown; asimismo, bajo la perspectiva del estructuralismo de Oxford sigue muy de cerca la obra de Evans-Pritchard (Kuper, 1973 [1972]: 174). Comparte el interés en la problemática del conflicto de las normas con Leach y Turner (Kuper, 1973 [1972]: 174 y Gluckman, 1978 [1965]: 286). Su preocupación central es el conflicto en las relaciones sociales, entre grupos de cooperación (Kuper, 1973 [1972]: 176 y Gluckman, 1978 [1965]: 307). Aunque sus análisis acerca de los “conflictos en el ritual” se refieren a sociedades africanas, sus propuestas son pertinentes para el tratamiento de ciertos casos de las culturas del Gran Nayar.

“Las diferentes creencias místicas constituyen uno de los mecanismos importantes de control y ajuste” (Gluckman, 1978 [1965]: 257). Los principales agentes místicos de control social son los espíritus de los antepasados y las deidades. Se cree que pueden causar catástrofes o enfermedades en el caso de que no se les brinden las ofrendas y sacrificios a los que tienen derecho, pero también provoca su enojo el incumplimiento de las obligaciones para con los parientes. Los Ancianos son

los únicos intermediarios entre los vivos y los muertos. Así, el "... culto a los antepasados sirve para controlar las relaciones entre los parientes vivos" (Ibídem: 270) y viene a ser el sustento simbólico del principio de reciprocidad. Pero, por un lado, en una pequeña comunidad o grupo de parientes, las relaciones son tan estrechas que se producen "tensiones y luchas, con el consiguiente abandono real o supuesto de las obligaciones" (Ibídem: 274). Por el otro, los cambios generacionales son fuente de conflicto entre los grupos y, aunque las sociedades que rinden culto a los antepasados poseen un sistema operativo que asegura que los ancianos no sean relegados, éste no garantiza la ausencia de problemas (Ibídem: 279-280). Para reparar el daño, el conflicto es elevado del plano social al místico (Ibídem: 271-272). Así, en el discurso, el objetivo del ritual es "apaciguar a los agentes místicos que están detrás" (Ibídem: 275) y que causaron los conflictos; en esto tienen un papel fundamental los Ancianos, a quienes, obviamente, les interesa conservar su "status".

Gluckman sintetiza las propuestas de varios autores, entre ellos Bohannan y, aunque casi siempre estuvo en desacuerdo con él, en este caso acepta que su análisis permite la reflexión sobre aspectos como las disputas que surgen a partir de las contradicciones entre los intereses individuales y los de grupo sobre aspectos como la lucha por el poder, los derechos sobre la tierra y sobre los bienes muebles, la organización productiva, la cooperación, la distribución y el consumo, entre otros (Ibídem: 277-278).

Gluckman, retomando a Turner (1957), plantea que la posibilidad de que ocurran hechos como la fertilidad o la esterilidad, la buena o la mala suerte –entre otros–, genera crisis, ya que la gente atribuye estos hechos al enfado de los antepasados, provocando que la unidad de las relaciones sociales del grupo se vea amenazada y se altere el equilibrio del poder en la comunidad. Turner denomina "drama social" al proceso que va del rompimiento de las relaciones sociales a la crisis, y que conduce a la necesidad del arbitraje personal o legal, para alcanzar posteriormente el restablecimiento –en lo posible– de las relaciones, buscando la solución o aceptando que no la hay (*apud* Gluckman, 1978 [1965]: 284, 286).

Pero existen crisis causadas por desgracias naturales que sólo pueden solucionarse a través del ritual.

FUENTES DE CONFLICTO QUE PRECIPITAN LA CRISIS SOCIAL

Desgracia natural (hechos casuales)	quebrantamiento de alguna norma
--	------------------------------------

POSIBLES MÉTODOS PARA EL RESTABLECIMIENTO DEL ORDEN

No hay quebrantamiento de norma, por lo tanto, las creencias místicas reparan la ruptura	Arbitraje personal o legal los medios judiciales reparan la ruptura
---	---

PAPEL DEL RITUAL

Se requiere de un chivo expiatorio: las creencias místicas alivian el “malestar moral” intentando controlar el azar por medio del ritual; ²⁰ son al mismo tiempo ritos apotrópicos (para alejar las catástrofes) y ritos propiciatorios (para atraer salud, lluvias oportunas y buenas cosechas, ²¹ fertilidad y paz ²²).	El ritual lima las asperezas; también tienen una fuerte carga moral en las relaciones sociales; ²³ son al mismo tiempo ritos apotrópicos (para evitar disputas) y ritos propiciatorios (para promover buenas relaciones).
---	--

En la Judea, ritual de la Semana Santa, los coras dramatizan la ruptura y el restablecimiento del orden para que pueda darse la continuidad de la sociedad (Ibídem: 287).

Parafraseando a Radcliffe-Brown, Gluckman dice que las sociedades tribales consideran que “el quebrantamiento de las normas que rigen las relaciones entre los hombres y las mujeres pueden causar desórdenes en el curso de los acontecimientos naturales” (Ibídem: 289).

sola unidad jurisdiccional (Gómez Canedo, 1987: 103).

²⁰ Según Frazer y Malinowski (Gluckman, 1978 [1965]: 288).

²¹ (Brody, 1990: 46).

²² (Gluckman, 1978 [1965]: 291).

La cooperación exige relaciones económicas, políticas y sociales más estrechas e interdependientes entre los miembros de la comunidad porque “La característica dominante de estas sociedades es que la gente interactúa con una misma serie de personas para conseguir propósitos diversos” (Ibídem: 304). Así, una riña o la violación de una norma tiene efectos más profundos que en la sociedad industrial. Según Fortes y Evans-Pritchard, estas comunidades no gozan de armonía continua, dada la tensión que sufren. Sin embargo, el conflicto no destruye el sistema, gracias a que éste es elevado al ámbito de lo sagrado, donde los valores comunes –salud, fertilidad, lluvias oportunas y buenas cosechas– no son cuestionados ni criticados, porque logran equilibrar los intereses particulares con los del grupo, manteniendo así cierta estabilidad (*apud* Gluckman, 1978 [1965]: 290-291).

RITUALES DE REBELI N

Los rituales, la magia, la religión, la organización socio-política y las actividades económicas están estrechamente vinculadas en el proceso de producción, redistribución y consumo, donde “el mito sirve para legitimar el orden existente” (Ibídem: 258).

La principal función de las autoridades tradicionales coras y huicholas es cumplir con “el costumbre”, es decir, con la realización del ciclo ritual anual (Coyle, 1997 y Jáuregui 2001*a*).

“El ritual encierra una visión a pequeña escala del universo” (Gluckman, 1978 [1965]: 302). Los libretos están dados y cada agente ritual tiene un papel muy concreto con derechos y obligaciones. “Su especificidad consiste en demarcar las diversas relaciones de grupos fuertemente entrelazados” (Ibídem: 304).

Existen rituales propiciatorios en el Gran Nayar –que comparten las culturas indígenas del noroeste mexicano y del suroeste de los Estados Unidos, incluyendo a los indios pueblo– por medio de los cuales se piden, fundamentalmente, salud, lluvias oportunas y buena cosecha (Brody, 1990: 46).

“Desde la primera década del siglo xx, para el caso de los grupos indígenas del Gran Nayar, Preuss (1998 [1908]: 265-287) planteó el nivel del complejo cultural como la unidad

privilegiada para el análisis etnológico” (Jáuregui, 2000b: 2). Así, todas las culturas de esta región están íntimamente vinculadas entre sí (Lévi-Strauss, 1981 [1979]: 125 y 163), por lo que, durante la celebración de la Semana Santa, se presentan en las distintas versiones transformaciones pertinentes a nivel de ciertos actores.

Grupo regional de transformaciones

<p>coras</p> <p>Judíos, cuya arma es el sable de madera</p>	<p>tepehuanes del sur</p> <p>Arqueros²⁴</p>
<p>mexicaneros</p> <p>Judíos con sable y Arqueros/Rifleros²⁵</p>	<p>huicholes</p> <p>Judíos “con decoración parcial”, sin sable²⁶</p>

Los coras de Dolores cuentan también con una representación, aunque disminuida, de dos arqueros, que el Jueves Santo estaban colocados por dentro del templo, uno a cada lado de la puerta, portando cada uno de ellos un arco y una flecha de otate, apuntando en dirección al altar. Mientras que, entre los tepehuanes del sur de Santa María de Ocotán (Juct+r), los que fungen como representantes de la Estrella de la Mañana son los integrantes de un grupo de arqueros, varones de todas las edades, que portan arco de palo de Brasil o palo moro, carcaj y flechas con plumas. Estos personajes, entre otras labores, se encargan de conducir hacia el interior del templo a la pareja de arqueros que por turnos irá montando guardia al Santo

²³ Según Durkheim y Radcliffe-Brown (Ibídem).

²⁴ (Reyes, 2001).

²⁵ (Rodríguez, 1997).

²⁶ Con excepción de las Judeas de San Andrés Cohamiata (Tatekie) (comunicación personal de Arturo Gutiérrez y de Paul Liffman) y Guadalupe Ocotán (Ratsisairie) (Jesús Jáuregui, comunicación personal), en las que sí aparecen Judíos del estilo “cora”, borrados de cuerpo completo y con sable de madera. Esta característica se explica por la íntima relación de esta comunidad huichola con la Judea de Huaynamota, en la cual la escenificación

Entierro durante el Jueves y Viernes Santos (Reyes, 2001: 215-216). El Sábado de Gloria ya han desaparecido los Judíos, pero los arqueros están aún presentes como el ejército luminoso que ha resultado vencedor (Ibídem: 222, 224).

A los coras, en particular, estos rituales de rebelión los remiten a su pasado belicoso. “Los pueblos sin Estado guardan el recuerdo de sus migraciones, batallas y conquistas. Sin embargo, [...esta] tendencia a unir el pasado y el presente ocurre hasta en las ceremonias conmemorativas de la sociedad moderna” (Gluckman, 1978 [1965]: 320).

Esta exhibición abierta de la rivalidad lo mismo que de la cooperación –y del conflicto y cohesión que están por debajo de ellos– es normal en los ritos y ceremonias tribales. Nosotros hablamos de acciones prescritas dentro de ellas que “simbolizan” el conflicto y la cohesión subyacentes, porque (como afirmaron Fortes y Evans-Pritchard) los mismos participantes no son plenamente conscientes de todo el contenido simbólico de la acción y de su relación con el orden social. Como estos autores añaden, si los participantes fueran conscientes de estas asociaciones, podría suceder que el símbolo dejase de ser efectivo en su labor de estimular los sentimientos aprobados de lealtad y solidaridad por encima de los conflictos y las rivalidades que éstos engendran (Ibídem: 298-299).

El ritual con “su énfasis en el conflicto es una bendición para la aldea” (Ibídem: 303), porque en él se exagera la conducta prescrita, pero si esta exageración se llevara demasiado lejos puede ser que no se cumpla con el objetivo y el resultado del ritual sea el opuesto al programado (Ibídem: 305). Por eso en Dolores el afán de las Autoridades Tradicionales, de los Centuriones y de los Capitanes por evitar los excesos, que serían un obstáculo para alcanzar la eficacia simbólica del ritual de Semana Santa.

La rebelión es el tema de los rituales de la unidad [...] (Ibídem: 306). Los “rituales de rebelión” [...] son realizados en ocasiones sagradas: se cree que están allí los espíritus de los antepasados [...] En esta situación, con la ceremonia [...] se afirma que, “por muy divididos que estemos, de hecho estamos unidos”. [...] En resumen, la afirmación prescrita de los conflictos sociales es una afirmación de solidaridad, y cuando entra en acción la hostilidad institucionalizada se

hace para reforzar los valores morales que están implícitos en el sistema. En estas ocasiones rituales la gente se siente unida y unánime. Todos ellos quieren que la nación sea fuerte y triunfe, que llueva, que las cosechas sean abundantes, que se alejen las langostas, que no les ataquen las epidemias y que el ganado y las mujeres sean fértiles (Ibídem: 307-308).

LOS BORRADOS

El Jueves Santo, los Judíos se presentan semidesnudos y embijan de negro su cuerpo con betún de olote quemado para borrar su personalidad cotidiana y adquirir la de seres del inframundo, por eso se les denomina Borrados. El Viernes Santo, los Judíos pintan su cuerpo con arcilla preponderantemente blanca y lo decoran con anilina roja y con betún de olote. Estos personajes, organizados de manera militar, se apoderan del pueblo durante los tres días santos y “dan muerte al sol-Jesucristo” (Jáuregui, 2000b: 5). Su arma consiste en un sable de madera maciza, con la punta cuadrada que asemeja más un garrote que una espada. Algunos de ellos visten tan sólo calzón de manta arremangado con su respectivo algodón –un tipo de cinturón de forma triangular, cuyos extremos amarran al frente a la altura de la cintura, dejando caer el pico desde la parte posterior de las caderas hacia abajo, el cual luce llamativos bordados– que es característico del traje de los hombres coras de Santa Teresa, Dolores y San Blasito. Pocos traen shorts y la gran mayoría visten como “vecinos”: con pantalón de mezclilla y playera sin mangas. Casi todos los Borrados usan sombrero vaquero, sólo unos cuantos portan el sombrero cora tradicional de soyate. Varios sombreros están decorados con papel de aluminio de colores y con aplicaciones de orejitas, además de cuernitos que simulan la cornamenta del venado rematados con flores de papel. Hay otros que están tapizados de plumas o decorados con papel de china y papel crepé de colores. Por lo general usan huaraches, aunque algunos traen botas.

Posesionados de su papel, los Judíos tienen prohibido dormir durante los días santos y deben cumplir el ayuno de agua y alimento hasta pasado el medio día. Mientras no están en coreografías, procesiones, o en las guerras floridas, las cuadrillas de borrados se dedican a patrullar constantemente –de día y de noche– el poblado a paso rítmico, acompañado del toque del tambor de parche, la flauta de carrizo y la “trompeta” (flauta enorme sin pabellón ni

perforaciones, de aproximadamente 1 metro de largo, fabricada del tallo de una planta tropical o mediante un tubo de PVC). Para poder tocar libremente los instrumentos, se cuelgan del hombro el sable, con el cordón o trapo largo que utilizan para fijarlo a la muñeca y maniobrar durante los combates sin que se les caiga. Todos y cada uno de ellos trae bolsa cora tejida que cae a un costado, con la colgadera cruzada por el pecho y por la espalda.

En otras comunidades del Gran Nayar es común que durante la Judea sean continuas las bromas de contenido sexual entre los Judíos, pero en Dolores sólo vimos tres manifestaciones jocosas: los simulacros de coito a los “perros” (los emisarios que llevan el mensaje al bando contrario, retándolo al combate); el enorme pene –elaborado con el tallo de la flor del maguey– que le pusieron el Sábado de Gloria al Judas y el manoseo constante a la muñeca, esposa del Judas.

Las creencias místicas sancionan las relaciones sociales (Gluckman, 1978 [1965]: 258); así, es manifiesta la intención de fortalecer la unión del grupo en la coreografía de los Judíos cuando repiten vehementemente la sílaba “...¡éeros!”, abreviación de “¡compañéeros!”.

LAS FUERZAS DE LA OSCURIDAD

El Cristo pequeño, llamado en otras comunidades “el Santo Entierro”, preside a las fuerzas de la oscuridad. En Dolores éste asume la función semántica del aspecto oscuro de Cristo, pues permanece todo el año dentro de su nicho en la sacristía –lugar que también es considerado como parte del inframundo y, de hecho, está físicamente a desnivel, es decir, más abajo que el presbiterio–; sólo asciende al altar –a través de los cinco escalones del Padre Sol– durante los días santos, en brazos de su Mayordomo quien, de rodillas, después de dar dos vueltas en sentido levógiro dentro del templo, sube la escalera y lo coloca en el nicho central. Posteriormente, el Viernes Santo es llevado en procesión alrededor del pueblo junto con las fuerzas del bien (el Cristo grande y los demás santos católicos).

Los Centuriones y los Capitanes –jefes de los Borrados– reemplazan temporalmente a las Autoridades Tradicionales; tienen su sede en la Casa de los Centuriones que, por obvias razones, forma parte del otro mundo. Las Varas de Mando de las Autoridades Tradicionales

son depositadas en la sacristía el Jueves Santo al mediodía en señal de que son sepultadas y sus portadores han entregado el poder.

Los Judíos realizan sus actividades fuera del templo y únicamente una docena de ellos entra durante el Sábado de Gloria para hacer patente que son derrotados por las fuerzas luminosas. El Mayordomo principal de la fiesta es el que está a cargo del Cristo chiquito.

La planta psicotrópica kieri es el oráculo de los coras, pero también la representación misma de la deidad. Según Arias de Saavedra, el kieri es un “demonio” femenino que salió del sur tomando forma de culebra (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 301-302).

En Dolores, el kieri está asociado a las coronas tejidas con tiras de *enta+* (agave) que adornaban el templo y la cruz atrial, así como el circuito de cruces alrededor del atrio y el circuito procesional en torno al pueblo. La planta del agave constituye una importante representación del *axis mundi* para los coras, ya que el largo tallo de su flor representa la vinculación del cenit con el nadir (Coyle, 1997: 155). Por su parte, la piña –asociada a lo terrenal– dada su apariencia bulbosa y su capacidad para almacenar líquido, es un referente claro de lo acuoso y del inframundo. Así, las tiras vegetales que se expanden de la piña, tejidas en coronas “de flores” –ya que lucen como enormes girasoles–, son un signo del reino del inframundo, al igual que una pequeña figura humana y las campanas –hechas con el mismo material– que pendían en lo alto sobre el altar durante los días santos. Muchas de las mujeres cuelgan de su cuello una o varias campanitas, pero no pudimos hacer preguntas al respecto porque era la primera vez que visitábamos Dolores y sus habitantes nos veían con recelo, ya que no están acostumbrados a la presencia de antropólogos. En la región hay diferentes manifestaciones del kieri. Por ejemplo, en Santa Teresa –al menos a principios de enero, durante la fiesta del Cambio de Bancos (los equipales de quienes sustentan los distintos cargos)– cuelgan sobre el altar las flores blancas del kieri que tienen forma de “campanitas”, a diferencia de Rosarito, donde no se usan ni las campanas de *enta+* ni tampoco las del kieri (Jáuregui y Díaz, 1998).

Las preguntas de cómo y por qué sucede tal o cual desgracia o disputa, se contestan vinculándolas con los seres del inframundo; de tal forma que las causas de los males son atribuidas

–no a la suerte– sino a la voluntad de los antepasados y las deidades (Gluckman, 1978 [1965]: 259). El kieri, por ejemplo, suele ser el agente místico responsable de muchos de los sucesos naturales y de los conflictos en las relaciones sociales; “...las creencias [...] son al mismo tiempo una teoría moral y una teoría de causalidad concreta” (Ibídem: 260 y 314).

Las fuerzas de la oscuridad son necesarias en tanto depositarias de la responsabilidad, y culpables de las disputas y desgracias, por lo que es menester apaciguarlas mediante rituales de rebelión.

LOS COMBATES

Durante la Judea de Dolores estaba siempre presente el peligro de que los Borrados se propinaran fuertes golpes entre sí. De hecho, en ocasiones, al cobrarse las cuentas pendientes, los Judíos llegan a golpearse unos a otros con tal saña que, por ejemplo, en 1999, en la Judea de Santa Teresa, un doloreño mató de un golpe con el sable a un tereseño y –casualmente– allí mismo, durante la celebración de Semana Santa del 2000, un tereseño golpeó con su sable en la nariz a un doloreño tan fuerte, que éste falleció en el trayecto de Santa Teresa al hospital de Jesús María (Chuisete’e). El doctor Omar Mora, de la clínica del IMSS, estuvo tenso de principio a fin de la fiesta pues, aunque llegó a Dolores apenas en febrero y era la primer Judea que presenciaba, ya le habían comentado que siempre había muertos y heridos graves. Este año se tomaron las medidas necesarias para evitar en lo posible las desgracias, pues –según comentarios– hubo mayor control con el alcohol y las autoridades andaban armadas con pistolas y atentas ante cualquier exceso. Supimos que encarcelaron a un muchacho por agresivo y que, aunque sí hubo golpeados, no fue necesario que éstos llegaran a ser tratados en la clínica.

Los combates se llevaban a cabo constantemente, a lo largo de todo el día, siempre entre parejas de contrincantes; mientras unos peleaban, otros danzaban alrededor y tocaban su música tan peculiar con flautas y tambores. Los combatientes tenían el sable sujeto a la muñeca de la mano con un paliacate o con una tira delgada de tela. Lo movían con gran destreza mientras continuaban el paso de la danza. Dibujaban con el sable ochos en el aire, pero

empuñándolo frecuentemente hacia abajo en lugar de hacerlo hacia arriba, como se hace con una espada común, al estilo de los combates con shinai de las artes marciales de oriente, como el Kendo. Esquivan el golpe del oponente y defienden deteniendo el sable del contrario.

La guerra florida –confrontación entre bandos que se escenifica como bélica, pero que en realidad se circunscribe al ámbito ritual– tuvo lugar durante el Viernes Santo en dos escenarios distintos; presenciamos únicamente la primera, que tuvo lugar en la pista de aterrizaje, al oriente del poblado. A las tres de la tarde, los dos bandos de Judíos –uno presidido por el Centurión Negro y otro por el blanco– se colocaron a distancia, frente a frente en dirección norte-sur. Se fueron aproximando con paso rítmico y dibujando una coreografía en la que de ambos lados de cada Centurión salía una fila de Judíos, que desplazándose una en sentido levógiro y la otra en sentido horario se reintegraban por atrás de su Centurión. Aunque globalmente el número de los Judíos del Centurión Negro era mayor, se confrontaron cantidades equivalentes de combatientes. Los ejércitos rituales continuaron la avanzada

...con pasos rítmicos que se coordinan con los movimientos del sable, acompañados por el estrépito de los tambores, las flautas y trompetas. Aumentan los gritos y los golpes violentos contra el suelo a ambos lados. Todos manejan diestramente el sable. Cuando están a escasos tres metros unos de otros, las actitudes retadoras se incrementan y de repente da inicio la lucha. Pero siempre los combates van a desarrollarse entre dos oponentes, quienes, aunque se tiran con fuerza y precisión, exhiben una gran destreza para acoplarse a los golpes del rival. Múltiples parejas combaten simultáneamente en la línea central del campo: los choques, los alardes y los golpes en el suelo son incitados por la música chillante y la percusión sorda de los tambores. La escena semeja un nutrido ballet guerrero, ya que los movimientos rítmicos y los lances parecen corresponder a una gran coreografía colectiva que todos siguen guiados por una técnica ancestral. Cada vez que alguien comienza a tirar con especial fuerza o coraje, intervienen unos Judíos vigilantes, quienes se interponen entre los enemigos danzando ágilmente y moviendo sus armas con especial destreza e intercambiando golpes con quienes combatían, de tal manera que ellos cesan su pelea y se enfrascan en la lucha con otros oponentes. Así, sin que cese el macrocombate, se logra disuadir elegantemente los intentos de quien, ofuscado, pretende dañar al adversario.

En los márgenes de los bandos las peleas están a cargo de los Judíos más jóvenes; ellos muestran menos pericia y por eso requieren de más espacio (Jáuregui, 2000a: 16).²⁷

Hubo un momento en que los Judíos estaban tan amontonados que ya era un desorden, así que intervino el Centurión Blanco cruzando en medio de ellos montado en su caballo –en dirección oriente-poniente-oriente– marcando claramente la división entre los dos grupos. Poco después, los Judíos del Centurión Negro empujaron con sus sables las puntas de los sables de los Judíos del otro bando escenificando que los derrotaban y estos últimos se fueron cayendo todos hacia atrás hasta quedar boca arriba en el suelo en calidad de muertos. Entonces los vencedores empezaron a simular que desollaban a los vencidos. Todos lo hacían de la misma manera: utilizando su sable, empezaban por un tobillo y luego por un lado y por el otro hacia arriba de una de las piernas, repitiendo lo mismo con la otra; luego procedían a desmembrar y descuartizar a los vencidos. Unos minutos más tarde se incorporaron los “muertos” y continuó la fiesta. Posteriormente, en el siguiente combate, realizado en el extremo occidental del circuito que rodea al poblado, el bando que aquí resultó derrotado será el vencedor.

Lameiras presenta evidencias del carácter convencional y regular que tuvieron las “guerras floridas” dentro del ritual militar en el México antiguo. A manera de lucha caballeresca dos tropas luchaban entre sí y posteriormente se unían para combatir al enemigo común. La guerra ritualizada tenía distintas funciones entre los mexicas: podían fungir como pacto político mientras las condiciones sociales lo permitieran y convertirse en una guerra real ante la disputa por un bien escaso; independientemente del ejercicio de las armas, también servían –como guerra instrumental– para obtener gloria y riqueza, para preservar la imagen política y para asegurar el orden jerárquico; la religión permeaba el espíritu bélico de los combatientes y planteaba la necesidad de obtener enemigos para los sacrificios que aplacarían la sed de sangre

es básicamente de tradición cora.

²⁷ Aunque realicé la etnografía conjuntamente con Jesús Jáuregui y Arturo Gutiérrez, cito la descripción de Jáuregui, debido a que éste era un ámbito eminentemente masculino por lo que tuvieron mayor acceso a él los

de las deidades (1985: 83-86). Erdheim, por su parte, afirma que las guerras floridas se fundaban en el mito para demostrar que los guerreros eran indispensables (1978 [1975]: 205).

LAS FUERZAS LUMINOSAS

Este grupo está integrado por el Cristo grande y las imágenes de Gualú (la Virgen de Guadalupe), la Candelaria, la Virgen de Dolores, La Luz y San Antonio. Durante los días santos las imágenes de las vírgenes permanecieron “enterradas” en un gran nicho que consta de un *tapeistle* –la representación del cosmos en tres niveles: el celeste, el terrestre y el inframundo. El nivel celeste estaba compuesto por un armazón semicircular de dos varas largas paralelas, unidas entre sí mediante nueve varitas. Los cuatro extremos de ambas varas estaban amarrados, respectivamente, a cuatro postes gruesos clavados en el piso del templo, que es de tierra. Bajo este armazón estaba una mesita, sobre la cual fueron colocadas las vírgenes, esto es, el nivel terrestre, y bajo la mesa se encontraba el inframundo. La totalidad del nicho estaba cubierto hasta el suelo por varias telas sobrepuestas, todas brillantes y de colores vistosos. Dicho *tapeistle* estaba ubicado en el costado lateral izquierdo del interior del templo y los coras ofrendaron a las imágenes flores, monedas y copos de algodón. También las Autoridades Tradicionales (el Consejo de Ancianos, el Gobernador y el Juez) forman parte de las fuerzas luminosas, así como los cargos del templo: los Mayordomos, los Apóstolos y las Tenanches.

Mientras gobernó el Cristo pequeño, el Cristo grande fue colocado a sus pies –sobre la escalera del Padre Sol– que conectaba el altar con el piso del templo.

La manera como se entroniza en el templo –y particularmente la forma en que se eleva en el centro del altar, convertido en pirámide de cinco escalones– al Cristo pequeño, que ha permanecido oculto en la sacristía durante todo el año, expresa que, paralelamente a la caída por la “pirámide” del Cristo grande, esta representación enfatiza el ascenso del sol por ella en su aspecto nocturno, bajo, oscuro... pequeño. Es significativo que a esta reducida imagen del Cristo-Sol es a la que se recibe con las bíblicas palmas del triunfo –el Jueves Santo y no el Domingo de Ramos (Jáuregui, 2000a: 24).

Las imágenes fueron llevadas en procesión alrededor del pueblo el Jueves y el Viernes Santos. Repartieron entre hombre y mujeres unas cuantas velas y a un Mayordomo le dieron la Gualú, mientras que otro (junto con sus dos o tres ayudantes) recibió el Cristo grande, y a tres mujeres les repartieron a las tres Vírgenes respectivamente: Candelaria, Dolores y La Luz. Salimos en procesión por el pueblo, en sentido levógiro: iniciamos la ruta por el Oriente y regresamos al atrio por el extremo Poniente. Primero iban los Centuriones, montando sus caballos, luego los tres niños de casaca roja –con la cruz procesional el del centro y con ciriales los otros dos–, el anciano con el incensario de bronce con copal encendido, el Cristo grande –escortado por los portadores de las armas (un rifle antiguo y un machete nuevo de acero)–, atrás el Mayordomo con la Gualú, luego las mujeres que cargaban las tres Vírgenes –una al lado de la otra–, las mujeres con los incensarios de barro con brasas y el copal humeante, los hombres y mujeres con las velas –que con el aire ya casi todas se habían apagado al comenzar la procesión–, y todos los demás detrás, escoltados, en ambos lados, por los Judíos y sus Capitanes. Salimos por el lado del Juzgado al Oriente y dimos la vuelta al pueblo por la carretera, luego entramos de regreso por el lado Poniente del templo. En el trayecto nos detuvimos frente a cada una de las catorce cruces del circuito procesional mientras cambiaban al Cristo grande de un Mayordomo a otro (siempre con al menos dos ayudantes) y, mientras tanto, los Variceros golpeaban las varas de otate unas contra otras en la parte superior varias veces durante cada parada. Al regresar al atrio dimos la vuelta en sentido horario a la cruz atrial.

El Sábado de Gloria resucita el sol-Jesucristo, es decir, el Cristo grande. Dentro del templo los Centuriones, los Capitanes y los Judíos pierden el poder primero frente a las autoridades civiles al devolverles las Varas de Mando, y luego, ante las fuerzas luminosas, pues los santos los vencen –en tanto encarnación de las fuerzas oscuras– y frente al altar acaban cayendo derrotados y, cuando desde el coro se canta el Gloria en latín, salen rodando literalmente fuera del templo, lanzados por los santos que ya están de nuevo en su lugar, sobre el altar.

Las escenas del castigo a los Centuriones y su ahorcamiento en los brazos de la cruz atrial muestran cómo este sector de las fuerzas del mal funge como chivo expiatorio al igual que los Judas masculino y femenino.

Los Centuriones son perseguidos, despojados de sus armas y corceles y apresados, aunque intentan liberarse. Un par de Judíos "...con los emblemas de los Centuriones, montados en sus caballos, pero al revés, esto es, viendo ellos hacia la cola de los animales" (Jáuregui, 2000a: 20) son rodeados por los Borrados que permanecieron en el atrio. La comitiva circula en "media luna" alrededor del templo y hacen alto, mientras el Capitán y los Centuriones se reclaman –en lengua cora– mutuamente "...entre el griterío de los Judíos que los rodean. Luego los Centuriones son trasladados al pie de la cruz atrial y allí les es puesta en el cuello la horca de mecate. La soga de cada uno es pasada por encima de los brazos de la cruz, del lado correspondiente, y se simula que son ahorcados. Rápidamente se quitan la soga del cuello, se dan a la fuga y se esconden... junto a los muñecos de los Judas. Allí son cubiertos con cobijas y sombreros" (Ibídem). Así vemos claramente la asociación metonímica entre los Centuriones y los Judas.

El Centurión Negro es una indudable metáfora del Charro Negro, ampliamente difundido en el imaginario mexicano, pues se trata de un jinete cuyo atuendo ritual es el color oscuro²⁸. Esta caracterización, de acuerdo con las versiones míticas sobre Inés Ríos (Jáuregui, 1993 y 1996 [1991]), lo asocia con el Kieri, por su atuendo y el color de su montura, por su sable de acero y también por los felinos que luce en su capa (*cf.* figura 10), ya que el jaguar es el animal de la noche.

El que la imagen del Judas fálico de Dolores quede reposando el Sábado Santo precisamente en el sitio ritual –el cuartel– de los Centuriones es un elemento de manifiesta vinculación simbólica entre el Centurión Negro y el Nazareno fálico de Rosarito (Yauatsaka). Queda confirmado, así, que el enorme pene del Nazareno fálico de Rosarito sí representa la cabeza de un corcel (Jáuregui y Díaz, 1998).

varones.

²⁸ La imagen del Charro Negro se difunde nacionalmente hacia 1940 como "producto cultural de los medios masivos de comunicación", vinculado al universo agrario, costumbrista y folklórico, a pesar de que sus centros de consumo fueron sobre todo núcleos citadinos (De la Vega Alfaro, 1989: 44). El Charro Negro, se constituye, así, en el "primer héroe del cine nacional mexicano", con tramas argumentales esencialmente míticas, pues incluyen desde situaciones rurales hasta metropolitanas y aventuras en zonas arqueológicas.

Entre 1937 y 1944 se publicó el pasquín y luego las tiras cómicas dominicales del Charro Negro, "... la historieta de mayor consumo y aceptación" en su momento (Ibídem: 45). A partir de la "etapa de oro" del cine mexicano, se filmaron *El Charro Negro* (1940), *La Vuelta del Charro Negro* (1941), *La Venganza del Charro Negro* (1941), *El Charro Negro en el Norte* (1949), *El Hijo del Charro Negro* (1960), *Muerte en la Feria* (1960),

El Sábado de Gloria termina la fiesta. Al atardecer se van a bañar los Judíos y entonces dejan de ser los Borrados y se convierten nuevamente en “gente”, como los designó el cantor, cuando nos comentó a Jáuregui y a mí que el domingo se ofrece una fiesta comunal con atole y el lunes todos los ex-Borrados se van al “común”, es decir, al coamil de la comunidad a trabajar en el desmote durante unas tres horas. Así, se trata de un rito de fertilidad que sirve como marcador del fin de la época de secas y el principio de las aguas. Su objetivo es el propiciar una temporada productiva y suficientes lluvias para una buena cosecha, que es, a fin de cuentas, el anhelo de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Por un lado, los rituales de rebelión remiten a los coras a su pasado belicoso y, por el otro, abren la posibilidad de exhibir abiertamente la rivalidad en el ámbito simbólico y allí mismo sanear el conflicto y hacer patente la cohesión y la cooperación para alcanzar el objetivo común: salud, fertilidad y buenas cosechas.

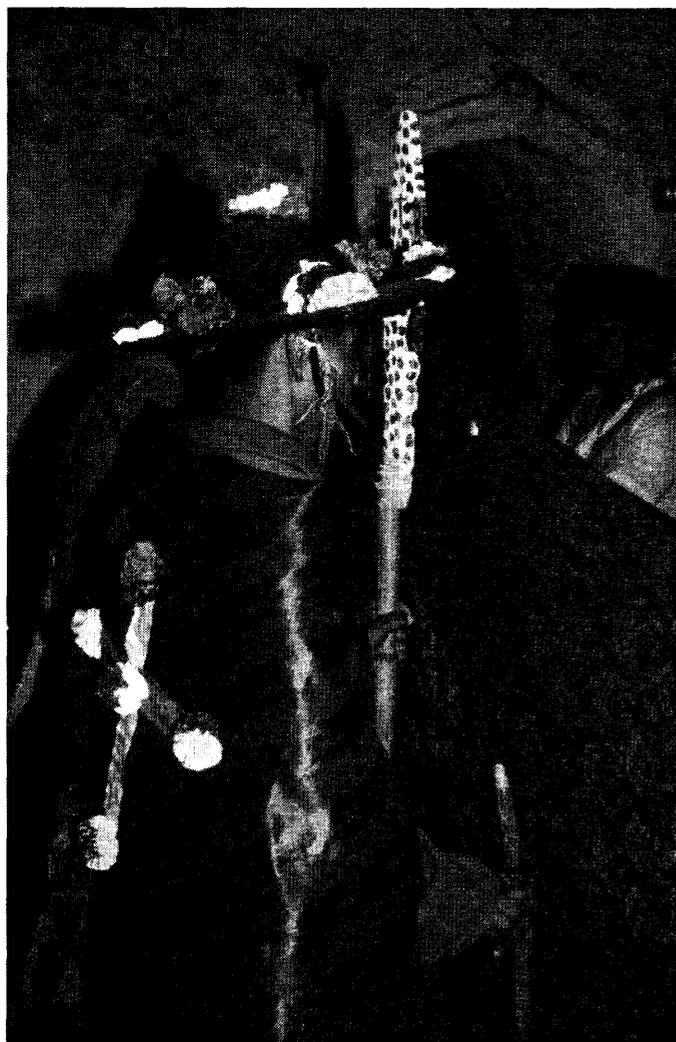


Figura 10
El Centurión Negro

5. ETNOLOGÍA E HISTORIA: EL PRESENTE INDÍGENA Y EL PASADO COLONIAL

De acuerdo con las definiciones que Wachtel (1976 [1971]) proporciona –siguiendo a Lévi-Strauss (1977 [1958 (1949)]: 1-26)– para las disciplinas que pone en juego, sin lugar a dudas, éste es un trabajo etnohistórico, dada la confluencia de la historia y la etnología. El “...historiador investiga el devenir de las sociedades, cuyo pasado reconstruye gracias a los documentos” (Wachtel, 1976 [1971]: 25). Por su parte, el etnólogo estudia “...sociedades vivientes [...] cuyo pasado sólo está inscrito en sus tradiciones orales” (Ibídem); se enfoca en los elementos de un “grupo social observado” y en las relaciones que los unen en la sincronía, a la vez que “...intenta dar cuenta de las variantes de estas relaciones comparando sobre un plano teórico diversos tipos de sociedades. En suma, la historia es ciencia de la continuidad [...] de las sociedades en el tiempo; la etnología es ciencia de la diversidad de las sociedades (llamadas ‘primitivas’) en el espacio” (Ibídem).

Pero “...la oposición entre las dos disciplinas no se reduce [...] a la de la sincronía y la diacronía, a la de la estructura y la praxis, a la de lo formal y lo concreto” (Ibídem: 25-26). La historia y la etnología abordan “...las mismas cuestiones [pero...] desde perspectivas opuestas [: ...] la primera procura, en definitiva, retornar a lo singular; la segunda reintegra lo singular al seno de lo general” (Ibídem: 26).

Los fundamentos metodológicos de gran parte de esta investigación se encuentran en Preuss (1998 [1906, 1908, 1910, 1913, 1925, 1931]), el precursor de la “historia regresiva” en el Gran Nayar, y en Girard (1949, 1952, 1958, 1962) –quien estudia cómo los chortís actuales y los quichés del Popol Vuh se explican mutuamente–; ambos etnólogos sustentan su análisis

teórico en el trabajo de campo y la revisión exhaustiva de textos pretéritos; así como en Zuidema 1995 (1964 [1962]) y Wachtel (1976 [1971], 1973, 1990, 1997 [1992]), quienes, para las culturas del área andina, establecen la transición entre la etnología y la historia a través de la “historia regresiva” de Bloch (1955 [1931]), que había propuesto explicar el pasado a partir del presente.

Es a partir de ésta [la “historia regresiva”] que el pasado está vivo en el presente, que uno se propone reconstruir la película del devenir, con sus repeticiones, sus estados latentes, sus lagunas y sus innovaciones. No es que uno se proponga desenrollar la película a la inversa, como si uno ganara en inteligibilidad a medida que se aproxima a los orígenes (vana “familiaridad” de los historiadores): es por etapas sucesivas, procediendo a veces por salidas y retornos, que uno intentará analizar los juegos mezclados de las coyunturas históricas y de las reestructuraciones sociales. Las diversas fases de nuestra investigación requieren de cortes del objeto [de estudio] a diferentes escalas, al igual que de perspectivas que encajan las unas en las otras y se articulan entre ellas” (Bloch, *apud* Wachtel, 1990: 19).

Según Bloch, “...el método regresivo, sanamente practicado [...] pretende captar [...] la imagen última de una película que luego se esforzará por recorrer hacia atrás, resignado a descubrir en ella más de un corte, pero decidido a respetar su movilidad” (1978 [1931]: 34). En este sentido, mis principales “cortes en la película” serán, los informes franciscanos del siglo xvii, los informes y las *Cartas Annuas* de los jesuitas del siglo xviii, las obras de Diguet, Lumholtz y Preuss de fines del siglo xix y principios del xx, así como las etnografías contemporáneas del siglo xx.

El trabajo etnográfico combinado con el estudio bibliográfico y documental ha sido fundamental para mi análisis de los procesos rituales. El ritual nos ubica, de entrada, en el eje sintagmático, es decir, ante la combinación sincrónica de varios elementos simbólicos que interactúan. Pero, luego, al comparar nuestra etnografía con otras contemporáneas del mismo u otro grupo étnico próximo, podemos identificar el sistema de transformaciones. Es decir, –tal como sucede en el lenguaje (Jakobson y Halle, 1980 [1973 (1967)]: 108-110)– nos encontramos ya en el eje paradigmático, frente a las selecciones o posibles sustituciones. Ejemplifico esto

con el caso concreto de la Judea. Represento el paradigma con dos grupos, uno de armas y otro de cargos y el sintagma con la combinación que se manifiesta durante la Judea de cada una de las etnias indígenas del Gran Nayar: coras, huicholes, tepehuanes del sur y mexicaneros. La utilidad de este ejercicio es hacer patente que, de no haber comparado entre sí las distintas etnias, no habría encontrado cuáles son los posibles elementos a ser seleccionados.

Paradigma = selección

armas

sable de madera arco rifles espada de metal
--

cargos

Judíos Arqueros Rifleros Centuriones

Sintagma = combinación

Judíos - embije - sable de madera

Sistema de transformaciones

Coras	huicholes	tepehuanes del sur	mexicaneros
Judíos embijados con sable de madera	Judíos con decoración parcial sin sable ²⁹	Arqueros sin decoración con arco y flechas	Judíos Arqueros/Rifleros embijados con sable de madera con arco y flechas con rifle

El Charro Negro contra la Banda de los Cuervos (1962) y La Máscara de Jade (1962).

²⁹ A excepción de las Judeas de San Andrés Cohamiata y Guadalupe Ocotán como expliqué previamente.

Para los coras el mezcal es el agua de la vida (Preuss, 1998 [1925]: 344). “La elaboración de este licor sagrado imita el proceso a través del cual se forma la lluvia-antepasados” (Coyle, 1998: 532). La ceremonia del vino vincula a los niños y niñas con los antecesores –dadores de lluvia–, justamente durante el mitote de la chicharra, un insecto que sólo canta al inicio de la temporada de lluvias (Preuss, 1998 [1906c]: 111).

Una de las variantes regionales del sistema de transformaciones del Gran Nayar se encuentra, por ejemplo, entre los tepehuanes del sur, en Santa María de Ocotán (Juct+r), Durango, donde el curandero “Tatemador de mezcal” (Mamadam gu may), uno de los “Mayores” del mitote comunal, pernocta en la cabaña que se ubica al lado sur del patio ritual, que se opone a la de las cocineras que está al norte. Su principal obligación es, precisamente, tatemar mezcal durante el mitote de petición de lluvias que se celebra entre abril y mayo (Reyes, 2001: 59, 65-67, 70, 72).

El proceso técnico de la elaboración de esta bebida y la secuencia ritual del cargo que la realiza van recorriendo durante el mitote los puntos cardinales de acuerdo con lo que se desea enfatizar simbólicamente: la tatemala se realiza en el sur, el líquido se fermenta en el oriente –bajo el altar– y el Mamadam gu may se coloca entre el Notaste y el Umuagum mirando hacia el oriente –para rezar una oración en lengua *o'dam* que dura unos quince minutos– durante la primera de cinco rondas de baile y cuando concluye el mitote, al amanecer. El Notaste porta la bandera de la cruz de color rojo y encabeza las filas de los hombres danzantes que se ubican en el costado sur, mientras que el Umuagum es quien porta la bandera con la cruz de color verde y es el puntero de las filas de las mujeres que se encuentran en el extremo norte del Patio Mayor (Ibídem: 130, 135-136, 143).

Otra variación en la sincronía la encontramos durante el mitote tepehuán, en el que las filas de danzantes bailan con movimientos que asemejan dos serpientes (Ibídem: 85). “En esas danzas colectivas desarrolladas en círculos o espirales se imitan los movimientos de la serpiente y en definitiva se refieren a las potencias sobrenaturales” (Ortiz, 1947: 603). Pero, curiosamente, en este caso las culebras están invertidas con respecto a los coras, huicholes y mexicas. El Notaste, que porta la bandera más clara, junto con los danzantes varones, se

Coras, huicholes y mexicas		Tepehuanes del sur	
culebra clara	oscura	oscura	clara
Norte	Sur	Norte	Sur
ámbito masculino	femenino	femenino	masculino
Hàsíkan	Sáutari		
peyote	kieri		

encuentran en el costado sur del patio de mitote, mientras que el Umuagum, puntero de las mujeres, con la bandera oscura, se ubican al lado norte.

De acuerdo con la clasificación huichola de las culebras –que presenta Aedo (2001: 148-151) a partir de su peligrosidad, color y atributos de orden cosmológico– las boas son mansas, simbolizan el sur-poniente, están asociadas con el agua y la noche (porque son de humedad), carecen de veneno y predominan en ellas los colores oscuros. Las víboras de cascabel son bravas, pertenecen al nororiente, están asociadas al sol diurno (porque se encuentran en terrenos secos), son expresión del remolino y del viento destructor, de color amarillo y café claro y sí son venenosas; en este conjunto sobresalen tres serpientes míticas, la del relámpago –que vincula al sol con las lluvias–, la del Arco iris y la de las lluvias del oriente. Por último, las serpientes de coralillo, que corresponden al centro, están relacionadas con el fuego, predomina en ellas el color rojo, andan en todo tipo de terreno y son muy venenosas.

El mito de los Hermanos Astrales que subraya el dualismo del universo, es decir, la bipartición del cosmos entre las estrellas de la Mañana y de la Tarde, constituye una variante de la lucha entre el peyote y el kieri (Preuss, 1998 [1906a]: 126; Aedo, 2001: 133 y 142-143). Arias de Saavedra (1990 [1673 (1672)]: 296) los identifica como Xorabet y Xucati, aunque no presenta ninguna interpretación. Por otro lado, la Estrella del Amanecer, que mató de un flechazo a la serpiente, es también el héroe cultural que introdujo “el costumbre” entre los coras (Aedo, 2001: 129).

Entonces, la Estrella de la Mañana mata a la serpiente de agua (nocturna, oscura y femenina) tanto en los rituales como en los mitos (Preuss, 1998 [1910]: 324; 1998 [1925]: 341), por lo que se asimila al peyote.

Aedo (2001: 132-144) analiza los aportes de Preuss (1998 [1908]: 269-271), Zingg (1982 [1938], I: 382-385, II: 192-194; 1998 [*circa* 1937]: 50-54) y Furst y Myerhoff (1966: 3-39; 1972: 53-108) y concluye que, "...en vista del fuerte influjo que provoca el mito de los Hermanos Astrales sobre la comprensión del mundo indígena, no será insólito que también Kieri y Hikuli [peyote] evoquen la idea de los hermanos en conflicto, sobre todo cuando ellos evidencian simetrías y diferencias formales que los hacen desenvolverse en un mismo plano del entendimiento" (Aedo, 2001: 142).

Aunque los coras y los tepehuanes del sur se asemejan, en un primer nivel de comparación, percibo tres diferencias sustanciales de los segundos con respecto a los primeros: su religiosidad es más "amestizada" (Paulina Alcocer, comunicación personal); entre los tepehuanes del sur es más franca y abierta la poliginia (Antonio Reyes, comunicación personal) y, por último, la inversión de las culebras. Los tepehuanes del sur fueron evangelizados por los franciscanos de la Provincia de Zacatecas y los coras por los jesuitas, así que tuvo que haber influido en estas diferencias el hecho de un mayor control –y por un lapso más largo– ejercido por los conquistadores hacia los tepehuanes del sur tras la rebelión de 1617. ¿El control más severo los alejó del "costumbre", o se encuentran simplemente en distintas fases históricas? Reyes (comunicación personal) menciona que los tepehuanes del sur han llevado a los santos cristianos al patio del mitote, ¿significa esto una mayor síntesis entre el catolicismo y "el costumbre", o una estrategia de resistencia distinta a la de los coras?

El complejo cultural del Gran Nayar resulta un óptimo laboratorio de análisis para esta combinación metodológica donde ambas disciplinas –la etnología y la historia– se complementan de manera jerarquizada, según el momento y la ocasión. Tanto en la mitología, como en el sistema de cargos y en el ritual, se presentan elementos tradicionales que son recuperados constantemente con el fin de producir una reestructuración imaginaria (Wachtel, 1976 [1971]: 319).

Un elemento recurrente es la concepción del universo como un quincunce –el modelo cósmico de los rumbos o puntos cardinales–, imbricado con los interrumbos o cuatro extremos

solsticiales –dos al oriente y dos al occidente–, a los que un informante de Girard denominó los cuatro “topes del sol” (1958: 271). Está presente en los tejidos que penden de las flechas votivas, en los diseños del interior de las jícaras, en las coreografías de las danzas, en la ubicación de los cargos en el patio del mitote... El centro de estos cuatro rumbos adquiere una tercera dimensión con el *axis mundi*, simbolizado por la flor de la planta del agave (cf. figura 11) “...otro modelo del mundo [...que] representa una conexión entre el nadir y el cenit –la tierra y el cielo– a lo largo de una sola trayectoria entre el futuro y el pasado. Como el quinto punto cardinal, éste une las cuatro esquinas [*sic*] del mundo con el mundo subterráneo y acuoso, así como con los niveles de arriba donde se encuentran los antepasados difuntos y las deidades ancestrales” (Coyle, 1997: 155-156).

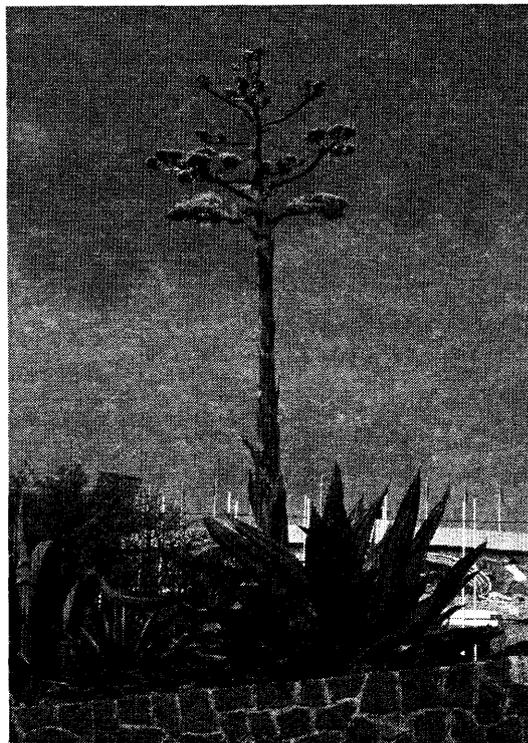


Figura 11
La flor del agave

Para los indígenas del Gran Nayar el eje oriente-poniente es preeminente sobre el eje norte-sur. El primero corresponde al curso cotidiano del sol, que emerge por el oriente y se oculta por el poniente; mientras que el segundo remite al curso anual de dicho astro, que arranca del sur en el solsticio de invierno y llega a su extremo norte en el solsticio de verano, para retornar cíclicamente al extremo meridional (Jáuregui, 2000b: 4).

El oriente es, así, conceptualizado como el arriba luminoso y el poniente como el abajo oscuro.

LAS CULEBRAS DE AGUA

Para los indígenas del Gran Nayar, la tradición de las culebras de agua del Valle de Matatipac sintetiza el simbolismo del tornado, de la espiral, de la serpiente, de la cuerda, del rayo, del trueno, del humo, de las nubes, del kieri y del peyote, así como de sus transformaciones, a través de mitos, cantos, danzas y rituales para atraer a las lluvias y ahuyentar las tempestades. Esto opera a partir de un conjunto de significaciones en el que cada elemento adquiere sentido, no por sí mismo, sino en función y en relación con todos aquéllos que conforman el sistema general de representaciones.

La principal analogía entre la “Estampa” de los coras, la ofrenda de Haramara de los huicholes y el *Códice Borgia*, 3, de los mexicas, es que la serpiente clara se ubica al norte y la oscura al sur. En las dos últimas se especifica claramente que la culebra de la oscuridad ha sido derrotada, ya sea porque fue trozada con el pedernal, o porque se resalta que el peyote triunfa tras la confrontación de ambos ofidios. Una coincidencia más de creencias, prácticas y sus equivalencias simbólicas entre los antiguos mexicanos y los indígenas contemporáneos del Gran Nayar.

Por lo tanto, el Valle de Matatipac es el espacio simbólico donde se lleva a cabo la confrontación entre las dos fuerzas opuestas:

Cuadro de oposiciones simbólicas

peyote (<i>hikuri</i>) Naycuric deidad masculina salió del Norte en forma de cangrejo se quedó en el volcán Sangangüey fuerza de la luz (del bien) proporciona lluvias oportunas y adecuadas	kieri (<i>tapat</i>) Tzotonaric deidad femenina salió del Sur en forma de culebra se quedó en el volcán San Juan (Coatépétl) fuerza de la oscuridad (del mal) trae las tormentas y el viento destructor
---	--

Así es como los nayaes reproducen, en diferentes planos y escalas, el universo cósmico en los ritos, cantos, danzas, mitos, textiles, parafernalia ritual, ofrendas..., como prácticas que encierran el control simbólico de ahuyentar o atraer las lluvias a voluntad, en lo que supone una dicotomía, esperanza-temor y atraer-aplacar (Ortiz, 1947: 40). En realidad (*cf.* figura 12), estamos ante un dualismo concéntrico,

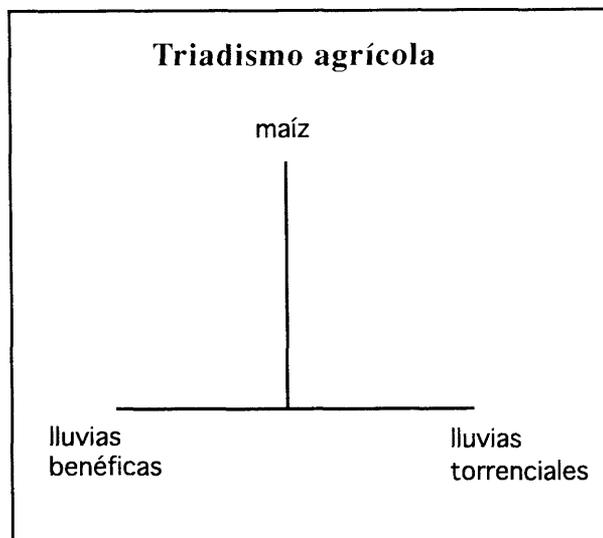


Figura 12

y en tanto éste es "...dinámico, lleva en sí un triadismo implícito" (Lévi-Strauss, 1977 [1958 (1956)]: 138), en el que el punto central es el cultivo del maíz –la base de su subsistencia–, y los extremos están conformados, respectivamente, por las lluvias benéficas y las lluvias torrenciales acompañadas de ventarrones.

EL SISTEMA DE ORGANIZACIÓN SOCIAL

Además de los cuatro grupos de cargos (las Autoridades Agrarias, las Autoridades Municipales, las Autoridades Tradicionales y los Oficiales del Templo) que se encuentran bajo el nivel superior de los Ancianos, en el Gran Nayar hay un quinto grupo de cargos asociado, por un lado, al ciclo ritual del mitote y, por otro, a la realización de la Judea, por parte de los coras, y de la cacería del peyote, por parte de los huicholes.

Los indios serranos adoptaron cargos llevados por los conquistadores, principalmente para el ámbito comunal, pero conservaron las jerarquías del mitote preservándolas en la ranchería a nivel parental. Al menos dos cargos coras son claramente prehispánicos: La Estrella de la Mañana y La Estrella de la Tarde y, muy posiblemente, también lo sean el de la niña que representa a la Madre Tierra y los Ancianos que adivinan por sueños (Arias de Saavedra,

1990 [1673 (1672)]: 296). En el periodo jesuítico el ritual comunal se realiza de acuerdo con el culto oficial católico; por lo tanto, “el costumbre” es remitido exclusivamente al ámbito familiar. Como señala Coyle (1997: 176, 196-200), la relativa autonomía de los coras durante la Guerra de Independencia y el lozadismo permitió que sus prácticas tradicionales regresaran a formar parte del ritual comunal, como había sido antes de 1722 y como lo vemos hoy en día.

Como ya mencioné, el sistema de cargos es una manifestación de la cosmovisión indígena, un ordenador conceptual y social. Los antepasados, en especial los ancianos principales difuntos, quienes a lo largo de su vida pasaron por todos los cargos, están “personificados en las rocas y en las colinas, [sobre todo] alrededor de los lugares donde se hacen bailes o mitotes” (Grimes y Hinton, 1972 [1969]: 93), La importancia de los cargos radica entonces, por un lado, en que sólo los antepasados suelen ser deificados y, en forma de nubes, se encargan de traer las lluvias. Por el otro, en que los cargos repercuten en la eficacia simbólica del ritual, la cual se concreta a partir de los pensamientos –que son la base de los actos mágicos–; del poder mágico; de los objetos y sitios ceremoniales; así como a través de la “palabra” en forma de mitos, cantos, rezos, coreografías, sonidos musicales e incluso de los conjuros mágicos que emiten los ornamentos florales durante la celebración del mitote (Preuss, 1998 [1906c]: 111; 1998 [1913]: 330, 332).

Las personas con cargo realizan ceremonias y “...acciones mágicas, como son, por ejemplo, el cantar, el danzar y el fumar tabaco” (Preuss, 1998 [1913]: 330) y provocan que estas acciones sean exitosas mediante los pensamientos adecuados –que no son permanentes, pues los obtienen a través de un periodo de meditación de cinco días, ayuno y abstinencia del sueño antes de cada ritual y, al finalizar éste, los depositan en el *tapeistle*– (Ibídem: 329-330). Por lo tanto, no sólo los “pensadores” o especialistas ceremoniales, sino todo aquel individuo que cumple correctamente con su cargo contribuye a que se alcance dicha eficacia simbólica.

Pero hay que tomar en cuenta que la relación de los indígenas del Gran Nayar con sus deidades es distinta a la que se da en el catolicismo mestizo. Los coras o nayari –como ellos se autodenominan– tienen un vínculo más igualitario con sus dioses, tal vez debido a que, a fin de cuentas, se consideran sus descendientes directos. El hecho es que no son devotos

sumisos, pues “...existe una gran confianza en la sabiduría de los dioses y en la eficacia de los ritos celebrados correctamente y sin omisiones” (Ibídem: 1998 [1906c]: 110). Preuss manifestó su convencimiento acerca de la importancia medular de las ofrendas de flechas en la religión cora (Ibídem: 106), ya que, al igual que los venados, las aves poseen cualidades sobrenaturales; de ahí que las flechas sean como las imágenes de las deidades, porque no se trata de plegarias (Ibídem: 106-107, 110), “son seres en sí mismos que tienen poderes mágicos” (Ibídem: 110). Según su interpretación: “En los mitotes las personificaciones de la Madre Tierra y de la Estrella de la Mañana sirven para obligar a las deidades a conceder favores” (Ibídem: 110). Es decir, “no se trata de medios para transportar rezos y ofrendas, sino de armas poderosas” (Ibídem: 109).

Considero que el Sistema de cargos es el armazón de la estructura social y de la organización comunitaria porque vincula a los tres ámbitos rituales. Los cargos se comparten y complementan entre el mitote parental, el comunal y el culto católico comunal de la cabecera.

UN RITUAL DE REBELIÓN

En la Judea se enfatiza una serie de elementos, con diferentes significados y en varios escenarios simultáneos, “cuestiones que permiten articular el ciclo agrícola del cultivo del maíz (que está ritualizado principalmente en el mitote) con el ciclo cristiano: dos subciclos rituales que se suceden y se complementan concentrando lo simbólico con lo material para la adecuada reproducción de esa sociedad serrana” (Magriñá, 1999: 77).

Durante la Semana Santa los Judíos se borran para constituir una autoridad temporal; sus combates ejercen una múltiple función pues, por un lado, trasladan el conflicto del ámbito social al ritual; por el otro, permiten y provocan que se lleve a cabo la confrontación en el plano simbólico para que luego se restablezca allí el orden; esto favorece que, al retornar al nivel de las relaciones sociales cotidianas, se privilegie la regla y la cooperación —en una de las labores, el desmonte, que requiere gran cantidad de fuerza de trabajo— marcando perfectamente el paso del conflicto al orden.

La confrontación bélica, en sí, brinda la oportunidad de limar asperezas entre sus miembros, pero también de ajustar las cuentas pendientes. Los rumbos del universo tienen gran importancia, por lo que las coreografías que se realizan son verdaderos mapas cósmicos.

Este ritual de rebelión, de la Semana Santa en el Gran Nayar, enfatiza la importancia de la fertilidad a nivel de la reproducción del maíz y del ganado, del sistema de cargos y de la reproducción social del grupo étnico como tal, cubriendo así los ámbitos económico, político y social. Los actores más importantes de la fiesta, los Judíos o Borrados, personifican justamente a los indios de guerra que se embijan el cuerpo, combaten, danzan y gritan para protagonizar –en tanto estrellas– la lucha cósmica con el sol entre las fuerzas del bien y las del mal (Magriñá, 1999: 58).

BIBLIOGRAFÍA

1. MANUSCRITOS

Archivo General de la Nación, México, *Provincias Internas*, vol. 85, exp. 3, f. 110, “Información del comandante Vicente Cañaverel Ponce de León” (1768).

———, *Provincias Internas*, vol. 127, ff. 5-10 (1761).

2. PUBLICACIONES

Aedo Gajardo, Juan Ángel, *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Las daturas en la Colonia”, *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, VI, México, 1950: 493-502.

Alcocer, Paulina, “El mitote parental de la Chicharra (Met+neita Tsik+ri) en Chuisete’e”, Simposio Antropología e Historia del Nayarit, Centro INAH Nayarit, Tepic, 1999, mecanografiado.

Anguiano, Marina, *Nayarit. Costa y altiplanicie en el momento del contacto*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992 (1976).

Arias de Saavedra O.F.M., Antonio, “Información rendida por el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII”, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, (Thomas Calvo, editor), Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines - Universidad de Guadalajara, México, 1990 (1673 [1672]): 284-309 (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I).

Arlegui O.F.M., José, *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, reimpresa en México, Por Cumplido, calle de los Rebeldes número 2, 1851 (1737).

- Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia*, (François Chevalier, edición y estudio), Hijos de A. Padura, Sevilla, 1946 (1621), (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, XXIV, serie 3a., 3).
- Barrio O.F.M., Francisco del, "Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras", *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, (Thomas Calvo, editor), Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines - Universidad de Guadalajara, México, 1990 (1604): 256-273 (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit I).
- Becerra Juárez, Efraín, *Historia de las bibliotecas en Nayarit*, Dirección General de Bibliotecas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.
- Benítez, Fernando, "Nostalgia del paraíso", *Los indios de México*, tomo III, (Biblioteca Era, Serie mayor), Ediciones Era, México, 1970: 283-655.
- , *Historia de un chamán cora*, Ediciones Era, México, 1973 (Serie Popular Era, 24).
- Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des Indiens Huichol*, Gallimard, París, 1972.
- Bloch, Marc Leopold Benjamin, *La historia rural francesa: caracteres originales*, Editorial Crítica, Barcelona, 1978 (1931) (Crítica/Historia, 3).
- , *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994 (1952 [1949]), (Breviarios, 64).
- Borgia, Stefano Cardenal, *Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Brody, Jerry J., *Los Anasazi. La civilización de los antiguos indios pueblo*, Lunwerg Editores, Barcelona, 1990 (Corpus precolombino. Las civilizaciones de Norteamérica).
- Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1990 (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit I).
- Calvo, Thomas *et alii*, *Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1993.

- Calvo, Thomas y Jesús Jáuregui, “Prólogo”, *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, (Francisco Javier Fluvía S.J., editor), Edición facsimilar, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, México, 1996 (1754): vii-li.
- Camelo, Rosa, “La crónica provincial como fuente para la historia”, *Investigaciones recientes en el área maya*, tomo III, XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, 1984: 579-585.
- Casad, Eugene H., “Cora”, *Studies in Yuto-Aztec Grammar*, volumen 4: *Southern Uto-Aztec Grammatical Sketches*, (Ronald W. Langacker, editor), Summer Institute of Linguistics - University of Texas en Arlington, Dallas, 1984: 155-459.
- , “A no Longer Unknown Southern Uto-Aztec Language”, FUAC 1997, UNAM - Sonora, Moctezuma & Hill editores, abril 1998, en prensa.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (1925a).
- , *Mito y lenguaje*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973 (1925b) (Colección Fichas, 12).
- Castro O.F.M., Manuel de, “P. Lino Gómez Canedo”, *Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos publicada por los pp. Franciscanos*, Madrid, LI, 201-202, 1991: 11-14.
- Ciudad Real O.F.M., Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, (Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, editores), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, tomo II, 1976 (1872 [1587]) (Serie de historiadores y cronistas de Indias 6).
- Coyle, Philip Edward, Hapwán Chánaka (“On the Top of the Earth”): *The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, Tesis doctoral en antropología, University of Arizona, Tucson, 1997.
- , “The Customs of Our Ancestors: Cora Religious Conversion and Millennialism, 2000-1722”, *Ethnohistory*, volumen 45, número 3, Duke University Press, Durham, 1998: 509-542.

- Chevalier, François, “Estudio preliminar”, *Descripción de la Nueva Galicia*, (Domingo Lázaro de Arregui, autor), Hijos de A. Padura, Sevilla, serie 3a., número 3, 1946 (1621): xiii-lxxi (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, XXIV).
- Dahlgren de Jordan, Barbro, *Los coras de la sierra del Nayarit*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994 (1962).
- De la Vega Alfaro, Eduardo, “El Charro Negro: mito fílmico de una sociedad en cambio”, *Raúl de Anda*, Centro de Investigación y Enseñanza Cinematográfica, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1989: 44-52.
- Diguet, Léon, “Somera relación de un viaje a la vertiente occidental de México”, *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*, (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, editores), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1992 (1898): 51-58.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (1939).
- Erdheim, Mario, “Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social”, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, (Pedro Carrasco y Johanna Broda, editores), Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH) - Editorial Nueva Imagen, México, 1978 (1975): 195-220.
- Fikes, Jay C., Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, “Introducción a la mitología de los huicholes”, *La mitología de los huicholes*, (Robert M. Zingg, autor; Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, editores), El Colegio de Jalisco - El Colegio de Michoacán - Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara, 1998: 11-31.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (1922) (Sección de Obras de sociología).
- Frejes O.F.M., Francisco, “Conquista del Nayarit”, *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mexicano escrita por Fr. [...], cronista del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Edición del Estado de Jalisco, Tip. De S. Banda, Exconvento de Sta. María de Gracia, Guadalajara, 1878: 232-239.
- Furst, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980 (1976) (Colección Popular, 190).
- , “The Life and Dead of the Crazy Kieri: Natural and Cultural History of a Huichol Myth”, *Journal of Latin American Lore*, volumen 15, número 2, Los Angeles, 1989: 155-177.

Furst, Peter T. y Bárbara Myerhoff, “El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes”, *El peyote y los huicholes*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972 (1966): 53-108 (Sep-setentas, 29).

García Icazbalceta, Joaquín (editor), *Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996 (1982).

Girard, Rafael, *Los chortís ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, desde su origen hasta hoy*, 5 tomos, Editorial Cultura, Guatemala, 1949 (Colección Cultura Precolombina).

———, *El Popol-Vuh, fuente histórica. El Popol-Vuh como fundamento de la historia maya-quiché*, I, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1952.

———, *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*, Libro Mex Editores, México, 1958.

———, *Los mayas eternos*, Libro Mex Editores, México, 1962.

Gluckman, Max, “The Kingdom of the Zulu of South Africa”, *African Political Systems*, (M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard, editores), Oxford University Press, Lóndres, 1940: 25-55.

———, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1971 (1965).

———, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal Editor, Madrid, 1978 (1965) (Manifiesto, Serie de Antropología).

Gómez, Aniceto M., “Estudios gramaticales con aplicación al idioma cora (Tepic, 1905)”, *Umbral*, Seminario Diocesano de Tepic - Centre D’Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), Tepic, 1989.

Gómez Canedo O.F.M., Lino, “Nuevos datos acerca del cronista Fray Antonio Tello”, *Estudios Históricos*, tomo I, número 4, Librería Font, Guadalajara, 1959: 117-121.

———, “Huicot: Antecedentes misionales”, *Estudios de historia novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, volumen 9, 1987: 95-145.

- González Laporte, Luz Verónica, *La Judea: rituel de la Semaine Sainte cora (Nayarit, Mexique)*, tesis doctoral en antropología, Universidad de París III, París, 2001.
- González, Xavier, Antonio Serratos y Francisco de Salcedo, "Cartas", *El Gran Nayar*, (Jean Meyer), Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1989 (1755): 121-127 (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III).
- Grimes, Joseph E. y Thomas B. Hinton, "Huicholes y coras", *Coras, huicholes y tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972 (1969): 73-97 (Colección de Antropología Social, 11).
- Gutiérrez Casillas S.J., José, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, Editorial Porrúa, México, 1990.
- Gutiérrez Contreras, Salvador, *Los coras y el Rey Nayarit*, Talleres Linotipográficos Vera, Compostela, Nayarit, 1974.
- , *El territorio del Estado de Nayarit a través de la historia*, Talleres Linotipográficos Vera, Compostela, Nayarit, 1979.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: El Gran rito de paso de los huicholes*, Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.
- , "El torzal de las serpientes, un *ollin* contemporáneo", Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998, mecanografiado.
- Guzmán, Adriana, *La celebración de muertos como promesa de continuidad [en La Mesa del Nayar (Yaujque'e)]*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, mecanografiado.
- , *Mitote y universo cora*, Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.
- Hers, Marie-Areti, "Los coras en la época de la expulsión jesuita", *Historia Mexicana*, 27, 1, México, 1977: 17-48.
- Jakobson, Roman y Morris Halle, *Fundamentos del lenguaje*, Editorial Ayuso - Editorial Pluma, Madrid, 1980 (1973 [1967]).
- Jáuregui, Jesús, "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, (Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier, coordinadores), Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología social - Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1996 (1991): 307-341.

———, “Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes: la familia Ríos”, *Música y danzas del Gran Nayar*, (Jesús Jáuregui, editor), Instituto Nacional Indigenista - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1993: 311-335.

———, “El triángulo cultural de Aguamilpa”, *Aguamilpa. Ojo de luz en territorio mágico*, Comisión Federal de Electricidad y Grupo ICA, México, 1994: 41-69.

———, “Dones y piedad a tres voces étnicas: un ritual de coras, huicholes y mestizos en la Semana Santa de Huaynamota”, *La Semana Santa en el Gran Nayar*, (Jesús Jáuregui, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez, coordinadores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1997, en prensa.

———, “La Pachitiada en Rosarito”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, mecanografiado.

———, “Cuando un ritual no logra su cometido: el Día de Muertos en Rosarito (Yauatsaka)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999a, mecanografiado.

———, “El Chánaka de los coras, el Tsikuri de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas”, conferencia impartida en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, el 25 de febrero de 1999, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999b, mecanografiado.

———, “El sol nocturno asciende al altar del templo: la Judea en Dolores (Guajchájapua)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000a, mecanografiado.

———, “*Xumuavikari* (Judíos) y *hikuritamete* (Peyoteros): la organización social de los guerreros coras y de los peregrinos huicholes”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000b, mecanografiado.

———, (coordinador), *La autoridad de los antepasados. ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001a, en prensa.

———, “Judíos y Tastuanes: dos variaciones sobre la muerte ritual de un jinete mestizo”, ponencia presentada en el Simposio “Simbolismo y ritual en el Gran Nayar, III”, XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 30 de julio del 2001, mecanografiado.

- Jáuregui, Jesús y Juan Carlos Díaz, “Los guerreros astrales matutinos se unen con los vespertinos: La Judea en Rosarito, Nayarit”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, mecanografiado.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, “El sol nocturno asciende al altar del templo: la Judea en Dolores (Guajchápua)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000, mecanografiado.
- Jiménez López, Jesús, “Fray Antonio Tello, cronista del Occidente de México”, *Estudios Históricos*, Organo del Centro de estudios Históricos “Fray Antonio Tello”, Revista trimestral, Guadalajara, IV época, número 65, 1996: 1632-1656.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “Nayarit: etnohistoria y arqueología”, *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, (Bernardo García Martínez et alii, editores), El Colegio de México, México, 1970: 17-26 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 11).
- Kuper, Adam, “Leach y Gluckman: más allá de la ortodoxia”, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973 (1972): 173-200, (Biblioteca Anagrama de Antropología, 1).
- Lameiras, José, *Los déspotas armados. Un espectro de la guerra prehispánica*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1985.
- Lauria S.J., Christobal, “1727: Informe verídico y fiel del Nayarit y de sus misiones (*Non audiat*)”, *El Gran Nayar*, (Jean Meyer, editor), Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1989 (1727): 47-50, (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III).
- Leroi-Gourhan, André, *El medio y la técnica (Evolución y técnica II)*, Taurus, Madrid, 1989 (1973 [1945]) (Colección Noesis de comunicación, 8).
- Lévi-Strauss, Claude, “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”, *Comparative Political Systems*, (R. Cohen y J. Middleton, editores), The Natural History Press, Nueva York, 1967 (1944): 45-62.
- , “El análisis estructural en lingüística y en antropología”, *Antropología estructural*, Editorial universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977 (1961 [1958 (1945)]).
- , “Historia y etnología”, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1977 (1958 [1949]): 1-26.

- , *Las estructuras elementales del parentesco*, volumen I, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993 (1949).
- , *Las estructuras elementales del parentesco* (Biblioteca de psicología social y sociología, 44), Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969 (1949).
- , “Raza e historia”, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 1979 (1952): 304-339.
- , “¿Existen las organizaciones dualistas?”, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1977 (1958 [1956]): 119-148.
- , *Antropología estructural*, Editorial universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977 (1961 [1958]).
- , *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964 (1962), (Breviarios, 173).
- , *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 1979 (1973).
- , *La vía de las máscaras. Edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones*, Siglo XXI Editores, México, 1981 (1979).
- , *Mirando a lo lejos*, Emecé editores, Buenos Aires, 1986 (1983).
- López O.F.M., Atanasio, “Misiones o doctrinas de Michoacán y Jalisco (Méjico) en el siglo XVI: 1525-1585”, *Archivo Ibero-Americano. Estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones. Publicación bimestral de los padres franciscanos*, Madrid, año IX, tomo XVIII, número LII, julio-agosto de 1922: 345-425.
- , “Misiones o doctrinas de Jalisco en el siglo XVI (adiciones)”, *Archivo Ibero-Americano. Estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones. Publicación bimestral de los padres franciscanos*, Madrid, año X, tomo XIX, número LV, enero-febrero de 1923: 245-279.
- , “Los indios Coras, Tepehuanaes, Cheles y Guainamotas”, *Archivo Ibero-Americano. Publicación trimestral de los padres franciscanos*, Madrid, año XVIII, tomo XXXIV, 1931a: 341-370.

- , “Misiones o doctrinas de Jalisco (Méjico) en el siglo xvii”, *Archivo Ibero-Americano. Publicación trimestral de los padres franciscanos*, Madrid, año XVIII, tomo XXXIV, 1931b: 481-507.
- , “Misiones o doctrinas en Jalisco (Méjico) en el siglo xvii”, *Estudios Históricas*, Librería Font, volumen II, número 1, Guadalajara, Jalisco, 1960 [1931]: 1-36.
- López-Austin, Alfredo, “Los juegos de las esencias”, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994: 9-43.
- López González, Pedro, “Calendario Cora que levantó Fray Antonio Arias de Saavedra en donde aparece Pitzintli y la cueva de Tzotomarit (AGI de Sevilla)”, *Anales de la Parroquia de Xalisco: Ex-Convento de San Juan Bautista*, Xalisco, Nayarit, 1990: 18.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, volumen 1, Editora Nacional, México, 1972 (1902).
- Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.
- , *El peyote (hikuri) y kieri (tapat): las culebras de agua del Valle de Matatipac*, ponencia presentada en la sesión “History and Ritual in the Gran Nayar, Mexico”, durante la 2000 Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory, Instituto Nacional de Antropología e Historia, London, Ontario, Canadá, 2000a, mecanografiado.
- , “La Judea de Dolores (Guajchájapua), Municipio del Nayar, Nayarit (Informe del trabajo de campo realizado del sábado 15 al martes 25 de abril del 2000)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000b, mecanografiado.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Origen/Planeta, México, 1985 (1925) (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 30).
- McCarty O.F.M., Kieran R., “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, *Historia Mexicana. Revista trimestral publicada por El Colegio de México*, México, tomo XI, número 3, 1962: 321-360.
- , “Franciscan Report on the Indians of Nayarit, 1673”, *Ethnohistory*, Duke University Press, Durham, volumen 22, número 3, 1975: 193-221.

McMahon, Ambrosio y María Aiton de McMahon (compiladores), *Cora y español*, Instituto Lingüístico de Verano - Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, México, 1959 (Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, 2).

Meyer, Jean, *El Gran Nayar*, Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1989 (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III).

———, *Nuevas mutaciones: el siglo XVIII*, Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1990 (Colección de documentos para la historia de Nayarit, II).

———, (editor) *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

———, (editor) *Atonalisco, Nayarit. Una historia documental 1695-1935*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.

Mota Padilla, Matías de la, *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1973 (1870 [1742]) (Colección histórica de obras facsimilares, número 3).

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reynos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo Leon*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, 1966 (1602-1605).

Muñoz O.F.M., Diego, *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, en las Indias de la Nueva España. Crónica del Siglo XVI*, Ediciones de la Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Guadalajara, 1950 (1583).

Muriá, José María, *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*, Centro Regional de Occidente, Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976 (Colección científica, Historia, 34).

Nayarit, Francisco, "Cartas Escritas en Lengua Mexicana al Illmo. Sr. Dr. D. Juan Ruiz Colmenero", *Obras completas*, tomo II, (Alberto Santoscoy, editor), Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 ([1899] 1649): 969-971.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+apurie/Santa Catarina Cuexcomatitán)*, Tesis doctoral en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

———, “Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y ‘pecado’ en los ciclos rituales coras y huicholes”, ponencia presentada en el Simposio “Simbolismo y ritual en el Gran Nayar, III”, XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 31 de julio del 2001, mecanografiado.

Ornelas Mendoza y Valdivia O.F.M., Nicolás de, *Crónica de la Provincia de Santiago de Xalisco*, Tipografía Jaime, Guadalajara, 1941 (1719-1722).

Ortega S.J., Joseph de, “Libro I. Maravillosa Reduccion, y Conquifita de la Provincia de San Jofeph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo”, *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, (Francisco Javier Fluvía, editor), Edición facsimilar, con prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, México, 1996 (1754): 1-223.

Ortiz, Fernando, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

Parente O.F.M., Odilo G., “Fray Antonio de Alcega, gobernador, franciscano y obispo”, *Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos publicada por los pp. Franciscanos*, Madrid, año XXXV, número 139, 1975: 485-526.

Pazos O.F.M., Manuel R., “Los misioneros franciscanos de Méjico y sus hospitales para indios”, *Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos*, Madrid, Segunda Época, año XIV, número 55, 1954: 339-375.

Pitt-Rivers, Julian, “Palabras y hechos: los ladinos”, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, (Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, editores), Instituto Nacional Indigenista, México, 1970: 21-42 (Serie de Antropología Social, 8).

Ponce O.F.M., Alonso, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, (Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*), (Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, editores), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, (Serie de historiadores y cronistas de Indias 6), México, tomo II, 1976 (1872 [1587]).

Preuss, Konrad Theodor, “Observaciones sobre la religión de los coras”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1906a): 105-118.

- , “La danza mitote de los indios coras”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1906b): 119-126.
- , “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1908): 265-287.
- , “El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1910): 323-325.
- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B.G. Teubner, Leipzig, 1912.
- , *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos. Primer tomo: La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán, Traducción del alemán, Ingrid Geist. Traducción del cora, Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano*, México, Siglo XXI Editores, 1912, en prensa.
- , “El pensamiento mágico de los coras”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1913): 327-332.
- , “El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1925): 333-348.
- , “Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1931): 369-383.

- Ramírez, Maira, *Los sones de tarima entre los coras de Santa Teresa*, ponencia presentada durante el simposio “Antropología e Historia del Nayarit. Primer encuentro de investigadores del Centro INAH-Nayarit”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tepic, Nayarit, 1999, mecanografiado.
- , *Cómo los coras hacen llover: los urraqueros (vé`eme)*, conferencia magistral presentada en el “Primer Congreso Nacional de Danzas Tradicionales un recuento a fin de siglo”, Universidad Autónoma del Estado de Toluca, Toluca, Estado de México, 2000a, mecanografiado.
- , *La fiesta de las Pachitas en Cueímarutse`e del Nayar (Santa Teresa)*, Escuela Nacional de Danza Folklórica, México, 2000b, mecanografiado.
- , “El sistema dancístico de los *nayarite*”, ponencia presentada en el Simposio “Simbolismo y ritual en el Gran Nayar, III”, XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 30 de julio del 2001, mecanografiado.
- Reyes Valdez, Jorge Antonio, *El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotan (Juct+r)*, Durango, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.
- Rodríguez, Mayra, *La Semana Santa en San Buenaventura, Durango*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, mecanografiado.
- Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Colegio de Michoacán - Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.
- , (compiladora), *Los huicholes: documentos históricos*, Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán, Instituto Nacional Indigenista - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1992 (Serie Palabra antigua).
- Rojas, Esaú, *Censo nominal familiar de la comunidad de Dolores*, Programa IMSS Solidaridad, Dolores, El Nayar, Nayarit, diciembre de 1999.
- Román Gutiérrez, José Francisco, “Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del S. xvii”, *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo xvii). La Rábida, 18-23 de septiembre, 1989. Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos publicada por los pp. Franciscanos*, Madrid, Segunda época, año L, números 197-200, 1990: 1179-1211.

- , *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, El Colegio de Jalisco - Universidad Autónoma de Zacatecas - Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, 1993.
- Rouhier, Alexandre, *Le peyotl (Echinocactus Williamsii Lem.). La plante qui fait les yeux émerveillés*, Gaston Doin et Cie. Éditeurs, París, 1927.
- Rubio Mañe, J. Ignacio, “Conquista de Nayarit, 1701-1722”, *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España 1535-1746, Expansión y Defensa. II*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961: 104-150.
- Ruiz de Larrínaga O.F.M., Juan, “P. Fr. José de Arlegui. Rasgos bio-bibliográficos”, *Archivo Ibero-Americano. Revista de Estudios Históricos. Publicación bimestral de los padres franciscanos*, Madrid, año XV, tomo XXIX, enero-junio de 1928: 289-307.
- Ruiz, Mariano, *Estudio relativo al peyote*, Instituto Médico Nacional de México, México, 1913.
- Sahlins, Marshall D., “Economía tribal”, *Antropología y economía* (Maurice Godelier, editor), Editorial anagrama, Barcelona, 1976 (1974): 233-259 (Biblioteca Anagrama de Antropología, 6).
- Samaniega Altamirano, Francisco, “Hacia una base simbólica de la distribución regional de la gráfica rupestre de Nayarit”, ponencia presentada en el simposio “Simbolismo y ritual en el Gran Nayar, II”, en la XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología sobre “La antropología mexicana frente al Siglo XXI: reflexiones y propuestas”, julio 1998, San Luis Potosí, México, en prensa.
- Santoscoy, Alberto, *Obras completas*, tomo II, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1890 y 1899): 913-1010 y 1053-1075.
- Sauer, Carl O., “The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico. Cora and Huichol”, *Ibero-Americana*, University of California Press, Berkeley, 5, 1934: 5-14.
- , *Aztlán*, (Ignacio Guzmán Betancourt, recopilación, traducción y prólogo), Siglo veintiuno editores, México, 1998 (1932, 1934, 1935 y 1932) (Serie Los once ríos).
- Seler, Eduard, “Indios huicholes del estado de Jalisco”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, (Konrad Theodor Preuss, autor), (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998 (1901): 63-98.

- , *Comentarios al Códice Borgia*, I, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 (1904).
- Serratos, Antonio, "Mi reverendo padre provincial Juan Antonio Baltazar", *El Gran Nayar*, (Jean Meyer, editor), Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1989 (1752): 118-120, (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III).
- Soustelle, Jacques, "Un vocabulaire cora, manuscrit inédit publié par [...]", *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, tomo XXX, número 1, París, 1938: 141-145.
- Tello O.F.M., Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro IV, Editorial Font, Guadalajara, 1945 (1638-1653).
- , *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por [...]*, libro segundo, volúmen I, Gobierno del Estado de Jalisco - Universidad de Guadalajara - Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, 1968 (1638-1653) (Serie de historia, 9).
- , *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por [...]*, libro segundo, volúmen II, Gobierno del Estado de Jalisco - Universidad de Guadalajara - Instituto Jalisciense de Antropología e Historia Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, 1973 (1638-1653) (Serie de historia, 9).
- , *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por [...]*, libro segundo, volúmen III, Gobierno del Estado de Jalisco - Universidad de Guadalajara - Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Guadalajara, 1984 (1638-1653) (Serie de historia, 9).
- Torres O.F.M., Francisco Mariano de, *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco escrita por fray Francisco Mariano de Torres. 1755*, H. Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara - Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, 1965 (1755) (Serie de historia, 7).
- Turner, Víctor, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press para el Rhodes-Livingstone Institute, Manchester, 1957.
- , *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1980 (1967).
- , *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988 (1969).
- , *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974.

Valdovinos, Margarita, “La Celebración de la Semana Santa entre los coras de Jesús María”, *La Semana Santa en el Gran Nayar*, (Jesús Jáuregui, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez, coordinadores), Instituto Nacional Indigenista - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1997, en prensa.

———, “Cosmovisión territorial entre los coras maritecos”, ponencia presentada en el Simposio “Simbolismo y ritual en el Gran Nayar, III”, XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 30 de julio del 2001, mecanografiado.

Varela Pérez O.F.M., Ernesto, *El proyecto histórico de los coras y su evangelización. Hasta el protagonismo de los vencidos*, disertación de maestría en Teología Dogmática, con especialización en Misionología, Facultad de Teología Nossa Senhora de Assunção, Sao Paulo, 1998.

Vázquez, Verónica, “La derivación incoativa de los conceptos de propiedad en cora. Una división por clases semánticas”, *Varia lingüística y literaria. 50 años del CELL*, tomo I, Lingüística, (Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño, editores), El Colegio de México, México, 1997: 43-65.

———, “La morfología y el peso silábico en cora: el caso del sufijo absoluto -ti”, Seminario de Lenguas Indígenas, Instituto de Investigaciones Filológicas - Universidad Nacional Autónoma México, 1998, mecanografiado.

Velázquez, María del Carmen, *Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros*, Publicaciones del Instituto de Historia, número 57, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961 (Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Histórica 3).

———, “‘Lucha con los nayaritas’. Política hispana en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia de México*, tomo 6, (María del Carmen Velázquez, coordinadora), Salvat Editores de México, México, 1974: 64-67.

Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1976 (1971), (Alianza Universidad, 157).

———, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, Lima, 1973 (Historia andina, 1).

———, “La aculturación”, *Hacer la Historia. I. Nuevos problemas*, (Jacques Le Goff y Pierre Nora, editores), Editorial Laia, Barcelona, 1985 (1978 [1974]): (Papel, 451).135-156.

———, *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Éditions Gallimard, París, 1990 (Bibliothèque des Sciences humaines).

- , *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 (1992) (Cuadernos de la Gaceta, 73).
- Warner, Richard R, *An Ethnohistory of the Coras of the Sierra del Nayar, 1600-1830*, tesis doctoral en historia, Universidad de California, Santa Cruz, 1998.
- Weigand, Phil C., “Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas”, *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista - El Colegio de Michoacán, México, 1992 [1985]: 175-206.
- Weigand, Phil C. y Acelia García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxícar. Las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*, El Colegio de Michoacán - Secretaría de Cultura de Jalisco, México, 1996.
- Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”, Guatemala, 1961 (1940) (Seminario de integración social guatemalteca, 10).
- Yasumoto, Masaya, “The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture”, *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, (Stacy B. Schaefer, y Peter T. Furst, editores), University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996: 235-263.
- Zambrano, Francisco, S.J. y José Gutiérrez Casillas, S.J. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo XV, siglo XVIII, A-K, Editorial Tradición, México, 1977a.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo XVI, siglo XVIII, L-Z, Editorial Tradición, México, 1977b.
- Zingg, Robert Mowry, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982 (1938), dos volúmenes (Clásicos de la antropología, 12).
- , *La mitología de los huicholes*, (Jay Courtney Fikes, Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, editores), El Colegio de Jalisco - El Colegio de Michoacán - Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara, 1998.
- Zuidema, Reiner Tom, *El sistema de ceques del Cusco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995 (1964 [1962]).

ÍNDICE GENERAL DE LA TESIS DOCTORAL

Los jesuitas y los coras: el Gran Nayar de 1722 a 1767. La conformación de una matriz cultural indígena

Introducción

Capítulo 1. La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual

Capítulo 2. Política virreinal a principios del siglo XVIII

Capítulo 3. Los jesuitas del Gran Nayar

Capítulo 4. Los militares del Gran Nayar durante la administración jesuítica

Capítulo 5. La geografía humana tras la conquista

Capítulo 6. La administración y evangelización jesuíticas

Capítulo 7. Los coras deportados a Cuba en calidad de esclavos

Capítulo 8. Estrategias de resistencia indígena

Capítulo 9. Cosmovisión, ritual y religión

Capítulo 10. Economía de subsistencia y comercio a larga distancia

Capítulo 11. La expulsión de los jesuitas

Capítulo 12. Elementos materiales aún existentes en las que fueron misiones jesuíticas

Conclusión: La matriz cultural indígena, una herencia del período jesuítico

Apéndices documentales

Glosario

Bibliografía



*La matriz cultural cora: mitología,
organización social y ritual*