

Escuela Nacional de Antropología e Historia

I.N.A.H.

S.E.P.



**Los cargos del pueblo
de Jesús María (Chuísete'e):
una réplica de la cosmovisión cora**

Tesis que para optar por el título de

Licenciada en Etnología

presenta

Ana Margarita Valdovinos Alba

Director de tesis

Dr. Jesús Jáuregui

México, Distrito Federal

2002



**Chuísetyaana, el Patrón de Jesús María,
protector de su gente.
(Foto: Margarita Valdovinos)**

Índice

*A mi abuelo,
por sus años de explorador,
y por la inspiración.*

Índice

Índice de cuadros, figuras, fotos y mapas

Transcripción de la lengua cora

Agradecimientos

1. Introducción	1
1.1. El proceso de la investigación	1
1.1.1. Los objetivos de la tesis	2
1.1.2. El contenido de los capítulos	4
1.2. El estudio de los cargos	5
1.2.1. Los cargos en «Mesoamérica»	6
1.2.2. La génesis del sistema de cargos	7
1.2.3. La funcionalidad política	9
1.2.4. La funcionalidad económica	10
1.2.5. La funcionalidad ritual	11
1.3. Jesús María	11
1.3.1. Entorno natural	11
1.3.2. Entorno social	13
Primera parte: el contexto cosmogónico	17
I. La representación cora del espacio	17
2. Los barrios: expresión concreta del territorio cora	19
2.1. Terminología	20
2.2. Adscripción	23
2.3. Patronazgo	28

3. Manifestaciones rituales del espacio	35
3.1. Los rumbos sagrados del universo	38
3.1.1. Los cantos sagrados	40
3.1.2. Las oraciones de saludo a los rumbos	43
3.1.3. Las ejecuciones rituales	45
3.1.4. Las ofrendas a los rumbos ⁴⁶	50
3.2. El modelo del universo cora	51
3.2.1. El dualismo	52
3.2.2. La jerarquización	54
3.2.3. La rotación	57
4. La geografía ritual	57
4.1. Los lugares sagrados	58
4.1.1. Las piedras	60
4.1.2. Las cuevas	62
4.1.3. Los cerros	63
4.2. Las ofrendas especiales ⁶	64
4.2.1. Enero	65
4.2.2. Mayo	66
4.2.3. Agosto	67
4.2.4. Noviembre	68
4.3. Los circuitos de las ofrendas	71
II. La representación cora del tiempo	73
5. Los ciclos naturales	75
5.1. El calendario estacional	75
5.1.1. El periodo de secas	76
5.1.2. El periodo de lluvias	78
5.2. El calendario agrícola	79
5.2.1. Los procesos agrícolas	81
5.2.1.1. La coamileada	84
5.2.1.2. La quema	85
5.2.1.3. La siembra	85
5.2.1.4. La limpia	86
5.2.1.5. La pizca	89
6. Manifestaciones rituales del tiempo	91
6.1. Los rituales maritecos	92
6.1.1. Estructura externa	95
6.1.1.1. Propuestas calendáricas	100
6.1.2. Estructura interna	101
6.1.2.1. La ejecución ritual	104
6.1.2.2. La interpretación del ritual	105
6.1.3. Los subciclos rituales	106
6.1.3.1. Las fiestas agrícolas	106
6.1.3.2. Las fiestas <i>católicas</i>	106

7. Las fiestas del patio de mitote	109
7.1. Los mitotes	110
7.1.1. El mitote del elote (maíz tierno)	112
7.1.2. El mitote del esquite	114
7.1.3. El mitote de la chicharra	115
7.2. Ayunos para el maíz	116
7.2.1. El ayuno de los jilotes	117
7.3. El simbolismo del maíz	118
7.4. Rituales de transición estacional	120
7.4.1. Mayo	122
7.4.2. Agosto	122
7.4.3. Noviembre	123
7.4.4. Enero/ febrero	123
8. Las fiestas de Cristo	125
8.1. Nochebuena	125
8.2. Pachitas	127
8.3. Semana Santa	134
8.4. El Santo Entierro	140
9. Las fiestas de los santos	145
9.1. San Miguel	146
9.2. Rosario	149
9.3. Guadalupe	153
9.4. San Antonio	155
10. Las fiestas de la Casa Real	159
10.1. Cambio de Varas	159
10.2. Santa Cruz	166
10.3. Ascensión	168
10.4. Corpus Christi	169
10.5. Santiago Apóstol y Santa Ana	171
10.6. Todos Santos	174
Segunda parte: la organización social	179
III. Los cargos	179
11. Los cargos de Jesús María	181
11.1. La elección de los candidatos	197
11.2. Las jerarquías a través de los cargos	205
12. Las funciones de los cargos	209
12.1. El papel político de los cargos	211
12.1.1. Relaciones con las rancherías	212
12.1.2. Relaciones con el gobierno municipal	213

12.1.3. Relaciones con el gobierno estatal	217
12.1.4. El poder de los cargos	217
12.2. El papel económico de los cargos	218
12.2.1. La entrega de cargos	220
12.2.1.1. Los objetos rituales	221
12.2.1.2. Los banquetes rituales	225
12.2.2. Grupos de cooperación	229
12.2.3. Los intercambios rituales	231
12.3. El papel ritual de los cargos	234
12.3.1. Durante el año	235
12.3.2. Durante las fiestas	236
12.3.3. El intercambio con los dioses	237
12.4. El simbolismo de los cargos	238
12.4.1. La reproducción del cosmos	242
IV. Relaciones de parentesco	245
13. Grupos parentales	247
13.1. El parentesco	248
13.1.1. Descendencia	249
13.1.2. Herencia	250
13.1.3. Reglas de matrimonio	251
13.1.4. Residencia	253
13.1.5. Sistema terminológico	254
13.1.6. Responsabilidades rituales	259
13.2. Los rituales parentales	260
13.2.1. El <i>costumbre</i>	261
13.2.1.1. El maíz sagrado	261
13.2.1.2. Ofrendas y sacrificios	262
13.2.2. Los mitotes parentales	262
13.2.3. Las fiestas católicas parentales	264
13.2.3.1. Santa Cruz	265
13.2.3.2. San Isidro	265
14. El simbolismo del parentesco	267
14.1. El parentesco de los santos	269
14.1.1. Los santos	270
14.1.2. El grupo parental sagrado	274
14.2. El parentesco de los cargos	277
14.2.1. Los cargos de la Casa Real	278
14.2.2. Los cargos de las Casas Fuertes	280
14.2.3. El parentesco comunal	281

15. Conclusión	289
15.1. Los cargos como réplica de la cosmovisión cora	290
15.1.1. El papel ritual de los cargos	290
15.1.2. Los cargos, una opción iniciática	291
15.2. La concepción cora del espacio	293
15.2.1. Subdivisiones espaciales	293
15.3. La concepción cora del tiempo	296
15.3.1. El ciclo ritual	297
15.4. La estructura de los cargos	299
15.4.1. La comunidad frente a los grupos parentales	302
15.5. Los cargos y el cambio	304

Índice de cuadros, figuras, fotos y mapas

Cuadro 1. Casas antiguas según el barrio.	24
Cuadro 2. Asignación de las visitas de los Justicias a los ranchos según los barrios.	27
Cuadro 3. Ubicación de los barrios según los rumbos.	31
Cuadro 4. Jerarquía de los barrios.	53
Cuadro 5. Cerros ofrendados en el ayuno de enero.	65
Cuadro 6. Cerros ofrendados en el ayuno de mayo.	66
Cuadro 7. Cerros ofrendados en el ayuno de agosto.	67
Cuadro 8. Cerros ofrendados en el ayuno de noviembre.	67
Cuadro 9. Procesos agrícolas comunales.	82
Cuadro 10. Calendario ritual mariteco.	91
Cuadro 11. Clasificación y descripción de los rituales maritecos.	94
Cuadro 12. Clasificación de rituales.	95
Cuadro 13. Programa de actividades de las fiestas <i>católicas</i> .	107
Cuadro 14. Formas en las que se presenta el maíz en las distintas ceremonias.	119
Cuadro 15. Posición de los cuatro rituales con relación al movimiento del sol.	121
Cuadro 16. Organización de las Pachitas.	130
Cuadro 17. Relación de cargos de Jesús María.	194
Cuadro 18. Rotación de los cargos por barrios.	201
Cuadro 19. Principales cargos que circulan entre los cuatro barrios y su dualismo jerarquizado.	240
Cuadro 20. Términos de parentesco en cora mariteco.	255
Cuadro 21. Igualdad de términos entre generaciones equivalentes.	257
Cuadro 22. Traducciones del padre Ortega.	259
Cuadro 23. Diagrama de flujo de la ocupación de los cargos dentro de un mitote parental.	264

xiv		
Cuadro 24.	Cargos que entran en juego en el grupo de parentesco comunal.	282
Cuadro 25.	Parejas del grupo parental comunal.	283
Cuadro 26.	Donación y recepción de «mujeres».	283
Cuadro 27.	Donadores y receptores de «mujeres» en cinco años consecutivos.	285
Cuadro 28.	Cuadripartición de los seres humanos a partir del dualismo jerarquizado.	300
Figura 1.	Estampa de Arias y Saavedra.	30
Figura 2.	Cuatripartición del espacio mariteco.	36
Figura 3.	Modelo del universo según los coras.	38
Figura 4.	Modelo del espacio cora según los cantos rituales.	44
Figura 5.	Bipartición del territorio cora.	53
Figura 6.	Urna procesional del Santo Entierro.	56
Figura 7.	Orientación de la <i>Estampa</i> de Arias de Saavedra.	73
Figura 8.	Análisis de la <i>Estampa</i> de Arias de Saavedra.	74
Figura 9.	Circuito ritual mariteco.	96
Figura 10.	Circuito calendárico según las estaciones climáticas.	98
Figura 11.	Circuito calendárico según el movimiento del sol.	99
Figura 12.	Calendario solar y pasos estacionales del sol.	100
Figura 13.	Patio de mitote.	109
Figura 14.	Arco musical o túnama.	112
Figura 15.	Triángulos estructurales del maíz.	120
Figura 16.	Ofrendas sobre el altar y sobre el petate en la Casa Fuerte del Santo Entierro.	143
Figura 17.	Rotación interbarrial en el año 2001.	199
Figura 18.	Cargos por barrio en el 2001.	206
Figura 19.	Intercambios de cargo y bienes durante el 2001.	233
Figura 20.	Eje vertical de los cargos que circulan entre los barrios.	241
Figura 21.	Relación entre los cargos fijos de barrio	242
Figura 22.	Modelo de la organización social de Chuísete'e en relación con el cosmograma cora.	243
Figura 23.	Diagrama de términos de parentesco.	256
Figura 24.	Diagrama de parentesco de la poliginia sororal tradicional.	268
Figura 25.	Diagrama de parentesco de la variante matrimonial derivada de la poliginia sororal.	268
Figura 26.	Ubicación de los santos principales en la iglesia de Jesús María.	273
Figura 27.	Diagrama de parentesco de los santos católicos.	275
Figura 28.	Diagrama de parentesco de la familia comunal de cargos.	287
Figura 29.	Transformaciones de los cuadrantes cósmicos.	295
Figura 30.	Cúpulas de los altares de los mitotes.	298

Foto 1.	Chuísetyaana, el patrón de Jesús María.	
Foto 2.	Casa antigua de Jesús María (barrio San Miguel/ familia Simón).	24
Foto 3.	Iglesia de Chuísete'e.	36
Foto 4.	Réplica de la jícara de la comunidad de Jesús María obtenida por Preuss.	37
Foto 5.	Ofrenda del <i>cháanaka</i> de la comunidad.	50
Foto 6.	Bandera de las Pachitas.	132
Mapa 1.	Localización de Jesús María, Chuísete'e.	12
Mapa 2.	Jesús María, Chuísete'e.	14
Mapa 3.	Barrios del pueblo.	21
Mapa 4.	Casas antiguas del pueblo.	25
Mapa 5.	Ranchos de la comunidad de Jesús María.	26
Mapa 6.	Ubicación de las ofrendas de pinole repartidas en el centro del pueblo.	47
Mapa 7.	Sitios rituales del pueblo.	103
Mapa 8.	Circuito procesional de Jesús María.	108

Transcripción de la lengua cora

La transcripción de la lengua cora que se presenta a lo largo de este trabajo está basada en nuestra experiencia lingüística, por lo que somos responsables de los errores de transcripción que se puedan presentar.

El cora es una lengua aglutinante pero su escritura no ha sido estandarizada. Por ello, en algunas ocasiones se presentan palabras un poco largas, y en otras, palabras más cortas. Hemos tratado de homogeneizar las transcripciones pero algunas veces hemos preferido presentarlas respetando las variantes de los mismos hablantes.

Los sonidos de la lengua cora han sido graficados de la siguiente manera:

- a, e, i, u..... vocales equivalentes a las de la lengua castellana
- ĩ..... vocal central cerrada no redondeada (i herida)
- o..... aún cuando no existe en el cora la o, en algunas transcripciones es utilizada para simplificar el uso de la vocal posterior de apertura media y redondeada
- aa..... ejemplo de vocal larga
- a'a..... ejemplo de vocal con cierre gutural (saltillo)
- á'a..... ejemplo de vocal con cierre gutural (saltillo) en donde la primera vocal representa la sílaba tónica
- a'á..... ejemplo de vocal con cierre gutural (saltillo) en donde la segunda vocal representa la sílaba tónica
- y, w..... semivocales palatal y labiovelar, respectivamente

- b, k, m, n, p, s, t..... consonantes equivalentes a las de la lengua castellana
- r, l..... su sonido es igual que en el castellano, pero tienen una ligera tendencia a ser retroflejas
- ch..... tal como se pronuncian en el castellano
- x..... sonido equivalente al *sh* del inglés pero con tendencia retrofleja
- h..... fricativa palatal sorda (su sonido es un poco más suave que el de la *j* del español mexicano)
- y..... si la *y* se encuentra enseguida de una consonante se está indicando una palatalización (ocurre constantemente junto con la *k*, la *l*, y la *n*)

Algunas palabras coras cuentan con más de un acento; cada uno de ellos responde a un orden jerárquico dentro de la palabra. Hemos optado por graficar únicamente el acento más importante.

Agradecimientos

Este trabajo tiene forma gracias a la posibilidad que tuve de realizar un trabajo de campo prolongado en la comunidad cora de Jesús María, Chuísete'e. En dicho lugar encontré gente maravillosa que me llevó de la mano a entender la cosmovisión cora —que seguramente aún no termino de conocer— y me abrió de par en par las puertas de sus casas y de sus corazones. Todos ellos tienen ya un lugar especial en el mío en donde estarán siempre presentes; me sería imposible mencionar a toda la gente que lo merece, pues todos los maritecos me hicieron sentir en casa.

Quiero dar las gracias en particular a la familia Evangelista López, a Cecilia y Chavelo, y a todas las niñas, por su amable hospitalidad, su cariño, su rica comida y sus cuidados. No podría faltar mi comadre Irene y la linda Rocío que me sorprendió con su primer llanto. También agradezco profundamente a la familia de Jesús Pizano, mis compadres, quienes me adoptaron y compartieron conmigo las risas y el llanto de sus cargos. Gracias a todos los niños del *Rincón cuentacuentos*, que me animaban cada domingo a soñar con ellos y a refinar mis primeras palabras en cora. Por supuesto, doy las gracias a la familia Matías Valentín por sus cuidados, sus pláticas y su gran amistad, ya de muchos años, sobre todo a mi *nyiyá'axu* Toño y a mi *nyiyá'kua* María.

Agradezco igualmente a todos los maritecos que participaron ocupando algún cargo en el 2000 y el 2001, en particular a los Gobernadores Alberto Zeferino Flores (2000) y Felipe Silverio Aguilar (2001). Con todos ellos compartí desveladas y ayunos; gracias a sus mujeres que compartieron conmigo sus riquísimos tacos; agradezco también a los niños que participan en los distintos cargos por motivarme con sus sonrisas interminables, a pesar del sueño, el calor y el hambre, pero sobre todo, gracias a todos los Ancianos de la comunidad por compartir conmigo su banca en la Gobernación y en la Casa Fuerte del Santo Entierro, por explicarme pacientemente sus costumbres y su palabra, por darme ánimos ante el sueño y por asignarme el copal durante las borracheras de las fiestas.

En Jesús María recibí siempre el apoyo del Presidente Municipal, Víctor Serrano Molina, y de los integrantes de su gabinete, así como de los maestros de la Dirección General de Educación Indígena. Merecen también las gracias mis colaboradores traductores Bolívar Celestino Celestino y Antonio Gutiérrez Rafael, quienes siempre se mostraron pacientes cuando debía dejarlos para irme a tantas fiestas del pueblo.

Mi estancia en Jesús María fue posible, en gran parte, gracias al apoyo del Instituto Nacional Indigenista, que me permitió alojarme en el Centro Coordinador Indigenista de Jesús María. Agradezco a la Delegada estatal, la licenciada María del Consuelo González Garza, quien siempre fue muy amable conmigo. Gracias también a todos los muchachos del Centro por su información práctica de la sierra y por los *raites*; agradezco en particular al Director, el ingeniero Efraín Moreno, por todo su apoyo. Agradezco también a los locutores de la Radio "la Voz de los Cuatro Pueblos" por sus ánimos y su amistad, en particular a Aurora Mijares.

De la Ciudad de México quiero agradecer a todos los que confiaron en que mi proyecto de trabajo de campo era posible y que me apoyaron para poderlo llevar a cabo. Los integrantes que han pasado por el seminario "Antropología e Historia del Gran Nayar", coordinado por los doctores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, y por el de "Teoría Etnológica", coordinado por el Doctor Roberto Varela y por el Doctor Juan Castaingts, han sido una constante fuente de inspiración y de motivación en todos mis proyectos antropológicos; todas aquellas discusiones han sido muy provechosas para la elaboración de este trabajo.

Agradezco a Roberto Varela su amable asesoría de Antropología Política y por hacer que Adams parezca tan sencillo. Mi gratitud a Laura Magriñá, quien siempre se ha mostrado entusiasta con mi trabajo. Gracias a Paulina Alcocer y a Johannes Neurath por su paciente revisión de mis borradores, por sus consejos y sus préstamos bibliotecarios, pero sobre todo por su amistad y su apoyo (ah, y por el año nuevo que pasamos en Jesús María junto con Toño). Gracias a Antonio Reyes por su camaradería, su apoyo y su compañía en aquella desvelada mariteca.

Todo mi agradecimiento a Jesús Jáuregui, por aceptar dirigir esta investigación en condiciones *adversas* y por hacerlo siempre con tanto entusiasmo y profesionalismo. Gracias por su paciencia en la revisión de los borradores, por los atinados comentarios, por el inspirador rigor académico y por el ánimo inacabable. Le agradezco sobre todo su contagiosa pasión por la etnografía y la etnología.

Debo agradecer a todos los proyectos de los que he formado parte y que me han *patrocinado* ésta y otras expediciones: agradezco al Centro INAH- Nayarit por su apoyo a mis iniciativas como parte del Proyecto *Etnografía del Gran Nayar*, en el que colaboro desde 1998, y que, a su vez, forma parte del Programa *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Agradezco igualmente la beca que me fue otorgada en el Proyecto *Enfoques diversos sobre el léxico yutoazteca* (G34979-H), de CONACyT y el Seminario de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Muchas gracias a la doctora Verónica Vázquez, especialista de la lengua cora, por sus consejos académicos, por su ejemplo, sus ánimos y por su gran amistad (¡La *terapeada* valió la pena, *nikai!*).

Gracias a la Fundación Lorena Alejandra Gallardo por la increíble beca que me otorgó desde el cuarto semestre y por la ayuda para la impresión de la tesis. Les agradezco todo el apoyo y la

motivación. Gracias en particular a Mónica Bórquez por convertirse en una amiga tan motivadora y querida.

Muchas gracias a Grégory Pereira por su ayuda, su apoyo constante, sus ánimos, sus porras y por los magníficos mapas e ilustraciones en que logró convertir mis precarios dibujos; gracias a Marivel Gómez y a Frédéric des Joux por seguir siendo mis *papás*, por cuidarme y darme ánimos (y ahora también a Bruno); gracias a Edwin Triujeque por compartir las presiones de ser tesista conmigo y por tantos y tantos caracoles; a Hilario Sánchez por aguantar mis desveladas y mis aceleres; a Eduardo Terrazas por el cariño de *siempre*; a Patricia Vallejo, a Elena Porras y a Jazmín Amezcua (Las Brujas) por su apoyo telefónico y telepático; gracias a Elda Arrigunaga por hacerme sentir su confianza y por no dudar ni un momento en mí; gracias a Manuel Rodríguez por la lectura de ese borrador borroso y por inculcarme el hábito del café; gracias a Dante Vallejo por ayudarme en la reincorporación a la Gran Ciudad y gracias a León Contreras por su apoyo en los momentos difíciles.

Agradezco finalmente a mi familia por la paciencia que me ha tenido durante la elaboración de esta tesis, en la que, lo sé, no le he dado todo el tiempo que merece. Gracias a mi abuelo, por ser paciente conmigo y con “mi enciclopedia” (¡Ya habrá tiempo para el Quijote!); agradezco también a Manuel Alba por su información del calendario litúrgico; gracias a mi papá, Alberto Valdovinos, por su terapia telefónica, a mi mamá, Margarita Alba, por sus mensajes en cora y a Ana Paula, Alberto y Roberto por estar siempre cuando los necesito y por entender mi *desafane*.

Este trabajo se ha convertido en una especie de viaje interior, de viaje de regreso a casa, para ser precisa. Aunque paradójicamente me ha absorbido el tiempo y hasta las fuerzas que guardé para compartir con todos los que aquí dejé cuando me fui a la sierra “a mis investigaciones”. Por ello, este trabajo es para ustedes, pues al fin y al cabo, todo lo que contiene es parte de lo que quiero decir de Jesús María. Espero que logre contagiar a todos mi entusiasmo por conocer más a fondo este lugar tan significativo en el que realicé mi primer trabajo de campo.

Este lugar maravilloso, con tibias bocanadas de viento que circulan entre Judíos Borrados, con las primeras lluvias de junio con las que se despiertan los retoñitos del monte, las golondrinas y el olor a “todo mojado”, me ha dejado conocer a tanta gente linda que me compartió *atole pintado* y cobijas en las desveladas, y me enseñó el arte de comer con tortillas (y de prepararlas). Es una lástima que no pueda presentarles a todos ellos en este trabajo, y que tampoco pueda presentarlos a ustedes con ellos.

1. Introducción

Esta tesis es un intento por expresar todo lo que un año de vivir en la sierra nayarita va dejando en el interior, todo lo que se aprende de la gente con la que vamos encontrándonos por el camino y todo lo que se va queriendo de ese *entonces* y para siempre.

En la búsqueda por plasmar tantas experiencias irreductibles, surge también la necesidad de abordar la realidad vivida con la menor distorsión posible, pero ¿cómo evitar el torbellino de sentimientos encontrados por los que el antropólogo se ve obligado a navegar en sus interminables recorridos entre el campo y la ciudad, entre nosotros y los otros?

El esfuerzo analítico que ha guiado la presente investigación, se fue convirtiendo en el proceso catártico que hizo posible, poco a poco, cruzar de vuelta al otro lado del espejo. Esta vez, sin embargo, aquéllos que han quedado al otro lado han dejado una rendijita abierta por la que se puede intentar ver más que el reflejo inevitable de nosotros mismos. Así, esperamos que este trabajo permita al lector reconstruir la realidad que hemos debido fragmentar en este intento por no extravíar nuestra mirada durante el transcurso entre ambos lados del espejo.

1.1. El proceso de la investigación

Nuestra participación, desde 1997, en el Seminario “Antropología e Historia del Gran Nayar”, dirigido por los doctores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, y las numerosas salidas de trabajo de campo, fueron despertando gran interés antropológico por los distintos aspectos rituales de los indígenas coras de la comunidad de Jesús María, Chuísete’e, en el estado de Nayarit.

Las sucesivas salidas al campo nos llevaron a observar la existencia de una organización basada en los barrios. A su vez, este hecho encaminó nuestras miradas hacia una temática frecuente en los estudios antropológicos sobre los pueblos indígenas en México: la organización social, que en el caso de Jesús María se llevaba a cabo a través de cargos, cívicos y religiosos.

Así, el trabajo de campo fue el punto de partida de este proyecto de investigación. Esta fase consistió en un año completo de residencia en la comunidad, tiempo en el que se llevó a cabo la observación del ciclo ritual anual. Los conocimientos adquiridos fueron dando distintos matices al tema que pretendíamos abordar, hasta que quedó claro que debía tratarse de un estudio a profundidad de la organización social en distintos aspectos: la jerarquía cívico religiosa, los barrios, los intercambios rituales y el parentesco.

La siguiente etapa de la investigación consistió en el análisis de la información etnográfica obtenida en la etapa de trabajo de campo. Llevamos a cabo un avance de esta sección para la elaboración de la ponencia "Cosmovisión territorial entre los coras maritecos" (Valdovinos, 2001), presentada en el Simposio *Simbolismo y ritual en el Gran Nayar III*, dentro de la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, realizada en Zacatecas, del 29 de julio al 3 de agosto del 2001. En dicha ponencia logramos demostrar cómo los cargos se ordenan según la concepción cora del universo y avanzamos en la interpretación de las relaciones simbólicas que se presentan entre los cargos.

Asimismo, adelantamos en la sistematización de la información de los cargos del pueblo para realizar el inciso 9 del ensayo *La autoridad de los antepasados ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?* (Jáuregui, et alii, 2001), intitulado "Las Jerarquías de la cabecera entre los coras de Jesús María, Chuísete'e".

1.1.1. Los objetivos de la tesis

Sin duda, la etnología nos ha sabido llevar de la mano para "... comprender al hombre en sus múltiples formas de existencia por un lado, busca[ndo] aislar las diferencias y subrayar las particularidades; y por otro, establecer las leyes subyacentes a la pluralidad observable..." (Jáuregui, 1988: 147). Cabe aclarar que esta investigación no pretende explicar la totalidad de la cultura¹ cora, incluso ni siquiera pretendemos abarcar el basto terreno de la cosmovisión. Nuestra intención se limita a analizar una institución en particular, los cargos, para entender cuáles son las relaciones que se establecen entre éstos y el territorio, el tiempo y el parentesco.

Así, esta investigación tiene como objeto de estudio la organización social de la comunidad cora de Jesús María, Chuísete'e, en particular lo relacionado con los cargos tradicionales. Si bien este tema ya ha sido abordado anteriormente, nos parece pertinente regresar a él desde otra perspectiva, ya que la existencia de nueva información complementa y a la vez modifica las interpretaciones a las que se había llegado.

Jesús María se presenta como un campo ideal para el estudio de la organización social, política y religiosa, pues es el centro más importante de las comunidades coras de la sierra: alberga la única cabecera municipal ubicada en un pueblo indígena de todo el territorio del Gran Nayar y conviven con su Gobierno Tradicional las autoridades comunales, municipales y federales, además de los cargos religiosos. Por otro lado, ha sido la comunidad cora más estudiada: desde los años sesenta antropólogos mexicanos y extranjeros se han visto atraídos, sobre todo por sus suntuosos rituales, como es el caso de la Semana Santa (Benítez, 1989 [1970]; González Laporte, 1994; 2001) y por su complejo sistema de cargos (Hinton, 1961 y 1990 [1964]).

¹ Kuper aconseja evitar el término cultura en la antropología por considerarlo hiperreferencial; propone especificar, con mayor precisión, según se trate de "... conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición o incluso ideología" (2001 [1999]: 12).

El trabajo más importante realizado en Jesús María trata precisamente sobre la organización social. Nos referimos a la tesis doctoral de Thomas B. Hinton (1961), en la que el autor presenta uno de los primeros trabajos más completos acerca de la vida social y el sistema de cargos de una comunidad cora. Se incluyen, sin embargo, elementos explicativos como el ciclo de fiestas, la existencia de barrios y las relaciones de parentesco, y se incorpora en el análisis la perspectiva regional al mantener un constante punto de comparación entre coras y huicholes.

Luego de un año de trabajo de campo (entre 1959 y 1960), con la información obtenida y mediante un análisis funcionalista, Hinton intenta demostrar cómo, gracias a la jerarquía cívico-religiosa, la comunidad de Jesús María ha podido permanecer casi independiente frente a la presión creciente que ejerce sobre ella el Estado mexicano. Para el autor, el factor determinante de la conservación del sistema cultural recae con más fuerza sobre el sistema jerárquico, en el que se administra y reparte el poder. Resume entonces el papel de la jerarquía cívico-religiosa de Jesús María como la organización que, a través de su relación con diferentes subsistemas, estructura las relaciones de la comunidad con lo sobrenatural, lo natural y lo externo.

Como podemos observar, Hinton retoma implícitamente la perspectiva de Wolf de "comunidad corporativa cerrada" (1981 [1957]), al plantear que Jesús María se mantiene aparte con respecto al exterior, además de considerar que los cargos, al impedir la monopolización del poder, permiten aminorar las tensiones internas que podrían ejercer una influencia desintegradora en la totalidad del sistema social, es decir, creando una suerte de equilibrio entre sus habitantes.

A diferencia de Hinton, nuestra mirada se dirige hacia el análisis de los procesos inconscientes que han permitido a la jerarquía de cargos mantenerse en un lugar significativo para los habitantes de Jesús María, no como el articulador de los diversos aspectos de la cultura, sino como una réplica de los modelos de los aspectos más significativos de la cultura cora.

Metodológicamente, partimos de la hipótesis de que es a través de la observación y el análisis de las fiestas, en tanto manifestaciones rituales comunales, como se debe abordar el estudio de los cargos, ya que es durante la acción ritual que se percibe la existencia de grupos organizados y donde se dejan ver las relaciones que se dan entre cada uno de estos grupos. Así, los datos etnográficos recopilados en el trabajo de campo realizado de septiembre del 2000 a septiembre del 2001 en la comunidad de Jesús María, son la base fundamental de la presente investigación.

Nuestra intención, al presentar los datos etnográficos, es la de demostrar que la organización social de la comunidad cora de Jesús María, Chuísete'e, sustentada en la jerarquía de cargos civiles y religiosos, constituye una réplica del cosmos. Se presupone, entonces, que es esta réplica cosmogónica la que refuerza y sostiene la organización social. Por ello, planteamos que la organización social reproduce los modelos de al menos tres ámbitos de la cosmovisión: el modelo del espacio, que se basa en la cuatripartición que incluye un *axis mundi* de tres niveles; el modelo del tiempo, que resalta el dualismo jerarquizado y, finalmente, el modelo del parentesco que presenta la existencia de la poliginia sororal (Magriñá, 1999).

Otro aspecto teórico relevante recaerá en el tema de la génesis de los cargos. Las discusiones al respecto han girado entre quienes consideran que existe una persistencia en las formas de organización y planificación provenientes de tiempos prehispánicos (Van Zantwijk, 1974 [1965]), quienes afirman que se trata de un modelo basado en la organización española (Carrasco, 1979 [1961: 323-340]), o quienes plantean un modelo de desarrollo de las instituciones civiles y religiosas que cristalizan en el siglo XIX tal como el "sistema de cargos cívico-religioso" que hoy conocemos (Chance y

Taylor, 1987 [1985]:1-23). Los trabajos precedentes se han realizado tomando en cuenta solamente los factores históricos. En esta investigación se pretende analizar la génesis y el desarrollo de los cargos considerando sobre todo su contenido simbólico.

1.1.2. El contenido de los capítulos

El texto ha sido dividido en dos partes. En la primera presentaremos los aspectos de la comunidad que permitirán al lector entender *el contexto cosmogónico* en el que se presentan los cargos en Jesús María. Esta parte está dividida en dos apartados.

En el primero exponemos *la representación cora del espacio* (tres capítulos). Al abordar este aspecto tocaremos el tema de los barrios del pueblo, se retomarán las distintas manifestaciones rituales del espacio y se explicará la concepción cora de la geografía ritual —que sobrepasa los confines del pueblo y del territorio comunal.

El segundo apartado abarca *la representación cora del tiempo* (seis capítulos). Para las cuestiones del tiempo se presentará, por un lado, lo relacionado con los ciclos naturales —estacionales y agrícolas— y se abordarán sus distintas manifestaciones rituales. Por otro lado, se tratará el calendario ritual compuesto por las fiestas del patio de mitote —que contemplan las fiestas del ciclo agrícola y los ayunos estacionales— y las fiestas de tradición católica, como las fiestas de Cristo, las fiestas de los santos y las fiestas de la Casa Real.

La segunda parte de la tesis comprende la exposición de *la organización social*, en cuyo primer apartado se presentan *los cargos* (dos capítulos), como la organización social comunitaria por excelencia. Si bien en la mayoría de los estudios sobre los cargos tradicionales en “Mesoamérica” se hace referencia a ellos como *sistema* de cargos, en la presente investigación se evitará recurrir a esta denominación, pues se considera que el término “sistema” —introducido por influencia de la escuela estructural-funcionalista en el estudio de los cargos— no plantea cabalmente la problemática del tema.² Se ha decidido adoptar la perspectiva estructuralista, a partir de la que será posible abordarlos desde las relaciones que se establecen entre ellos (cf. Marc-Lipiansky, 1973: 35-84), de tal modo que al hablar de los cargos podamos hacerlo como de un modelo que encuentra sus transformaciones en otros ámbitos de la cultura cora. Estos modelos conforman, para el análisis que se pretende, un grupo de transformaciones que permitirá entender con más profundidad algunos aspectos de la cosmovisión cora.

En el segundo apartado se presenta a *la familia* (dos capítulos), como manifestación de la organización social parental. El interesante análisis de los términos de parentesco mariteco del siglo XVIII y del XX, presentado por Magriñá (1999: 249-298) será retomado como punto de partida para sustentar la continuidad del sistema de parentesco cora hasta la actualidad. Se sumarán nuevos datos recolectados acerca del parentesco “familiar”, el parentesco entre los santos y el parentesco entre los cargos. Con ello se intentará demostrar que la estructura de la organización social está basada en el modelo parental cora, de origen anterior al periodo evangelizador.

² Esto se debe a que, al considerar a los cargos como un sistema, se dejan fuera otros elementos, que incluso son los que hacen posible la organización social a través de los cargos. Un claro ejemplo de ello son las fiestas que, en todo caso, podrían considerarse el sistema mayor en el que los cargos son tan sólo un ‘subsistema’ a través del cual se ejerce la organización social (cf. Smith, 1981 [1977]).

Finalmente se presentarán ciertas conclusiones novedosas sobre la cosmovisión de los coras maritecos y se apuntarán algunos detalles que muestran el aspecto innovador de la propuesta presentada respecto al estudio de los cargos dentro de la antropología "mesoamericanista".

1.2. El estudio de los cargos

Para introducimos al estudio de los cargos, consideramos pertinente retomar el resumen que Chance y Taylor presentan en su artículo "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" (1987 [1985]: 2-4). Ellos proponen cuatro generaciones de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa "mesoamericana":

La primera generación está conformada por los primeros trabajos sobre el tema, realizados en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo veinte entre los mayas de las tierras altas. Destacan los trabajos de Tax (1937), Wagley (1949) y Bunzel (1952).

Ya en los cincuenta, y principios de los sesenta, el estudio de la jerarquía comienza a ser sistematizado y se considera como una institución. En esta generación sobresalen los trabajos de Wolf (1959), quien propone a los cargos como un ejemplo de la existencia de la *comunidad corporativa cerrada*. Cámara (1968 [1952]: 142-173) y Nash (1958: 65-75) forman parte de este grupo, que considera a los cargos como un mecanismo de defensa de la comunidad contra la explotación proveniente del exterior, así como un medio igualador de la riqueza y el poder privados.

Más tarde, Harris (1964) opinará contrariamente, al considerar que el sistema de cargos no proporciona igualdad ni impide la transferencia de recursos hacia el exterior; argumenta para ello que, en sus inicios, los recursos se dirigían a la Iglesia y luego hacia los hacendados y comerciantes.

En esta fase se enfatizan tres puntos en la discusión sobre los cargos: las diferencias económicas que se generan o se atenúan en las comunidades, la fuga de recursos que motivan o inhiben y la explotación o defensa con respecto al exterior.

La tercera generación está representada por Cancian (1976 [1965]), quien demostró empíricamente que el "sistema de cargos" no nivela totalmente las diferencias económicas, pues al contrario, ocasiona a su vez una estratificación de la población, que de cierta forma justifica la acumulación de riquezas. Sus postulados fueron seguidos posteriormente por Chick (1980), DeWalt (1974), Dow (1977: 215-226), Greenberg (1981), Slade (1973) y Smith (1981 [1977]).

La cuarta generación se interesó por la influencia de las contradicciones que existen entre las comunidades y el exterior. Todos ellos concuerdan en que hay que atender la historia económica y la política económica regionales. Algunos otorgan más importancia a los mecanismos internos de cada comunidad: Aguirre Beltrán (1967) y Dow (1977) sostienen que los gastos de cargo ritual preservan un sistema de reciprocidad económica y redistribución dentro de la comunidad. Otros, como Diener (1978: 92-116), Friedlander (1981: 132-143) Rus y Wasserstorm (1980: 466-478) y Smith (1981 [1977]), subrayan las condiciones externas como determinantes.

De manera general, estos autores proponen que entre el modelo de Wolf y Nash de "mecanismo de defensa" y el de Harris de "modelo de expropiación" debe buscarse un punto medio y ponerlo a prueba con mejores métodos, tanto en distintos lugares como épocas, y parece ser Greenberg (1981)

quien mejor logra conjugar ambas tendencias y situarse en un nivel intermedio, tras proponer que ambos modelos son etapas sucesivas de la dependencia de las comunidades con respecto al mercado exterior.

1.2.1. Los cargos en “Mesoamérica”

“Mesoamérica” surge de una propuesta metodológica de Paul Kirchhoff formulada en 1943, para denominar a una superárea cultural en la que se presentaban elementos característicos o rasgos culturales de diferentes grupos étnicos que existieron en el país hasta antes de la conquista (Kirchhoff, 1992 [1967]: 28-45). Nosotros haremos referencia a “Mesoamérica” entre comillas, pues consideramos que en esta definición se encuentran ausentes aspectos como la profundidad histórica y los procesos políticos y sociales necesarios para establecer un área cultural. Sin embargo recurriremos a esta noción, a falta de otra que la sustituya, para denominar a los pueblos indígenas de México y Centroamérica que presentan una organización basada en los cargos, aunque este tipo de organización se presente también en algunos grupos del suroeste norteamericano.

El estudio de Chance y Taylor (1987 [1985]) nos muestra que los trabajos de la primera generación de estudios sobre los cargos en territorio “mesoamericano” tienen en común un ámbito geográfico: Guatemala. Los trabajos que le siguieron optaron, en su mayoría, por la misma área, aunque incorporaron a los análisis los trabajos realizados en las zonas altas de Chiapas, en distintas comunidades oaxaqueñas e incluso en algunas del centro de México.

Como bien se refiere en el ensayo *La autoridad de los antepasados ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?* (Jáuregui, et alii, 2001), pareciera que los datos provenientes de los estudios realizados en otras áreas —con excepción de los de Carrasco (1952), realizados en Michoacán— no fueron tomados en cuenta, a pesar de que ya para esa época se mostraban importantes pistas para el estudio de los cargos. Un claro ejemplo citado en el mencionado ensayo (Ibídem: 3-11) demuestra cómo los trabajos sobre los huicholes (Lumholtz, 1904 [1902]; Diguët, 1992 [1899]; Zingg 1982 [1938]) y los coras (Preuss, 1998; 1912) ya aportaban desde principios del siglo XX, numerosos elementos —como los cargos de raigambre prehispánica— que podían haberlos hecho parecer como casos aún más completos que los de los trabajos “clásicos” sobre los cargos y, sin embargo, fueron dejados de lado. El ensayo plantea una posible explicación al respecto:

Una de las razones que permite explicar tal anomalía es la sacralización de la línea divisoria septentrional de Mesoamérica, tal como la había establecido dubitativamente Kirchhoff en su artículo fundador (1943), pero que rectificó ese mismo año, prolongándola hacia el norte (1944), y más claramente en 1954. Para la antropología oficial mexicana, sin embargo, la delimitación original quedó como la definitiva

(Jáuregui, et alii, ibídem: 8).

En la actualidad, la gran mayoría de los estudios de cargos “mesoamericanos” han sido realizados tomando en cuenta los casos etnográficos de Oaxaca, las tierras altas de Chiapas y Guatemala (Chance, 1990: 28), demostrando que los criterios con los que se iniciaron los estudios de este tema han prevalecido. En esta investigación buscamos, sin embargo, aportar un nuevo ejemplo etnográfico

que podrá dar una perspectiva simbólica de los cargos a los estudios que la preceden. Nuestras pretensiones no llegan a querer encontrar una estructura original, más completa o prototípica de los cargos, simplemente buscamos resaltar que el caso de Jesús María, Chuísete'e, en Nayarit, como cualquier otro de las regiones no contempladas anteriormente, es capaz de aportar nuevos e interesantes elementos a los estudios clásicos de los cargos "mesoamericanos".

1.2.2. La génesis del sistema de cargos

Existe una extensa discusión acerca de los posibles orígenes de la estructura de cargos en "Mesoamérica". Para abreviarla nos limitaremos a mostrar cuáles han sido las distintas tendencias y sus precursores.

Están quienes promueven que la estructura de los cargos tiene un origen prehispánico, como Van Zantwijk (1974 [1965]), quien tras su estudio sociocultural sobre Ihuatzio —el poblado más grande del Lago de Pátzcuaro— realizado entre 1960 y 1963, considera que existe una persistencia en las formas de organización y planificación provenientes de tiempos prehispánicos y una visión del mundo determinada por estos mismos orígenes. Todos estos elementos constituyen para él "...una fuerte identidad cultural [...] resultado del curso de su desarrollo tan independiente, a pesar del hecho de que esta comunidad tarasca ha sido obligada a llevar a cabo grandes ajustes" (Ibídem: 255).

También existe la tendencia de quienes consideran que los cargos son una implantación del régimen colonial español. Carrasco (1979 [1961]: 323-340), por ejemplo, plantea en este sentido que en la Colonia se mantuvo y aprovechó la organización indígena de los niveles inferiores para el cobro de tributos y la organización de los repartimientos, pero que en los niveles medio y alto la introducción del sistema español de administración municipal tuvo como consecuencia la formación de un gobierno "dual" en donde se sustituyó al antiguo grupo dominante por un nuevo grupo de funcionarios recién elegidos. Así, el autor considera que la introducción del sistema español de organización de las aldeas en "Mesoamérica" fue un éxito debido a que logró adaptarse a la estructura indígena existente (Ibídem: 336).

Carrasco explica lo anterior como la formación de una sociedad plural, edificada cuando las antiguas sociedades independientes, con sus distintas tradiciones culturales, son integradas en un sistema social más amplio: "Los cambios de la estructura social interna y de la cultura de una sociedad anteriormente independiente estarán entonces determinados por el lugar que les toque ocupar en la nueva sociedad más amplia" (Ibídem: 337).

Chance y Taylor proponen una postura innovadora, al mirar a los cargos como el resultado de un continuo proceso histórico que da lugar a cargos, tal y como los conocemos, a partir de la época del México Independiente (1987 [1985]). Más adelante Chance (1990: 39) demuestra, siguiendo su anterior trabajo con Taylor, que los cambios estructurales ocurridos en el "sistema de cargos" han sucedido en momentos de gran presión del exterior sobre los recursos internos de las comunidades:

- Durante los siglos XVI-XVIII, los cargos civiles surgen como respuesta a la imposición del modelo de administración español. Se reformaron los cargos españoles hasta adaptarse a las circunstancias particulares de las comunidades indígenas, facilitando con ello la explotación desde el exterior y readaptando las aspiraciones del interior. En este periodo se encuentran separados los cargos civiles y los religiosos.

En el siglo XIX, el paso de las jerarquías cívico religiosas a las meramente religiosas se debió a los ataques del Estado y de la Iglesia hacia los bienes comunales, que soportaban las fiestas. Así, se unifican las dos escalas de la jerarquía y se instaura el patrocinio individual de las fiestas. El sistema se cierra hacia sí mismo, hacia sus rituales y su identidad, y ya no cumple tanto con la función de representar a la comunidad hacia el exterior, como en el periodo precedente.

- En el siglo XX, la Revolución y las reformas políticas se oponen por primera vez al concepto de la autonomía política de las comunidades indígenas, tratando de incorporar a los líderes locales en nuevas jerarquías [burocracia]. Con ello, las jerarquías cívicas, o gubernamentales, se aíslan de las religiosas, provocando el derrumbe del sistema o desplazando a las jerarquías religiosas a formar un nuevo apéndice. Este proceso ha traído como consecuencia que las jerarquías vuelvan de nuevo la mirada hacia sus procesos rituales interiores.

Basándonos en el caso de Jesús María estaríamos definitivamente del lado de Chance y Taylor al coincidir en que los cargos cívicos y religiosos, tal como los conocemos hoy en día, son el resultado de un proceso histórico. Para ejemplificar lo anterior nos será necesario hacer un recuento de la institución de los cargos a través de la historia. Como contamos —evidentemente al tratarse de un estudio etnológico— con más información del presente que del pasado, proponemos seguir esta dirección temporal, es decir, una historia retrospectiva.

Hoy en día encontramos una estructura de cargos en la que se encuentran presentes tanto cargos civiles como religiosos. Y si bien los cargos civiles han perdido varias de sus funciones, siguen conservando un importante lugar para la gente en relación con la solución de conflictos y la organización de la comunidad en general. Al mismo tiempo, las mayordomías que hoy en día sobreviven, siguen conservando, cada una, la administración de sus propios bienes, aunque éstos en realidad ya no se utilicen para patrocinar las fiestas de la comunidad.

Al voltear hacia el pasado, vemos que el periodo del México Independiente correspondió, en el Gran Nayar, a un momento de mucha libertad para las comunidades indígenas de la zona —inclusive mayor que la libertad que se vivió en otras partes del país— debido a la rebelión encabezada por Manuel Lozada entre 1856 y 1873. En este momento de la historia, las comunidades pudieron reestructurar con amplia libertad sus costumbres y tradiciones, que habían sido reprimidas desde su reducción.

La conquista del Gran Nayar fue el resultado de una tardía campaña militar y evangelizadora muy violenta que culminó hasta 1722. Como consecuencia de este periodo observamos la fundación de varios pueblos, tal como es el caso de Jesús María, con el que se pretendía restar poder a la Mesa del Tonati, cabecera del protoestado nayarita.

En un primer momento se instauró —ya de manera tardía con respecto al resto del país— el sistema del ayuntamiento español, que había sido utilizado a lo largo y ancho del territorio colonial. Este sistema de gobierno pudo haber sido impulsado con cargos civiles y religiosos por separado, aunque no tenemos la información histórica pertinente para aclarar la situación con mayor detalle. Sin embargo, en 1767 la expulsión de los jesuitas —encargados de la evangelización de la zona— y los conflictos que se dieron tras la llegada de los franciscanos, permitieron a las comunidades poder adaptar el sistema a su conveniencia luego de apenas 45 años de haber sido impuesto. Tal vez de esta etapa date la unión de ambos sistemas, cívico y religioso, en la región que nos ocupa.

Posteriormente, y ya con la presencia franciscana, se da la Revolución de Independencia, que trae gran desconcierto en toda la población, pero poco después, las comunidades indígenas serranas se unen al movimiento lozadeño, de 1856 en adelante (Meyer, 1989 [1984]: 41). A cambio de su participación, Lozada garantiza el reparto de terrenos comunales y la independencia política de las comunidades del territorio que comandaba. Una vez más, los indígenas serranos adquieren la posibilidad de retomar las riendas de sus comunidades sin la presión y la represión de los evangelizadores y del Estado durante casi veinte años (Ibídem: 42).

Seguramente las Leyes de Reforma aplicadas en Tepic sino hasta 1880 y 1900 debido a la presencia del movimiento de Lozada (Ibídem: 272), trajeron nuevos conflictos agrarios para las comunidades de la sierra.

Aun siendo ésta una síntesis apretada de los antecedentes históricos del caso, podemos decir, siguiendo a Chance y Taylor, que las estructuras de cargos de las comunidades indígenas de la sierra de Nayarit son el resultado de un proceso histórico en el que cada comunidad ha tenido que replantear sus formas de organización para irse ajustando a las condiciones que se les presentaban.

Sin embargo, nuestra hipótesis difiere de la de los autores mencionados, ya que los datos etnográficos con los que contamos parecen indicarnos que ha habido una estructura social que ha permanecido a pesar de todos los procesos, y que hoy en día es la que ordena a los cargos, tanto cívicos como religiosos: la estructura parental. De esta forma, en cada periodo de reacomodo, las comunidades serranas han podido replegarse, reproduciendo la estructura desde el cerrado ámbito parental en los momentos de represión, o ampliándolo hasta abarcar el ámbito comunal en los momentos de mayor libertad.³

1.2.3. La funcionalidad política

Este tema ha sido abordado sobre todo por los trabajos que pretenden resaltar el papel que han tenido, en el pasado y el presente, los cargos cívicos y religiosos dentro de la organización social de las comunidades indígenas. Los estudios políticos de las estructuras de cargos han tomado como principal paradigma la capacidad de cada grupo de cargos para mantener sus funciones en el seno de su organización o permitir que éstas se vayan desplazando, sobre todo en el caso de las funciones políticas, a las instituciones impuestas por los gobiernos federal y estatal. En este sentido, Dehouve (1978: 101-108) presenta un interesante esquema de lo que ella considera son las distintas formas de esquematar las transformaciones de los sistemas de cargos:

- Cámara (1968 [1952]: 142-175) presenta dos tipos de comunidades ideales: la comunidad *community oriented*, que se caracteriza por contener elementos precolombinos o provenientes de Europa, de entre los siglos XVI y XVIII; se considera el más tradicional; y la comunidad *individually oriented*, compuesta por elementos europeos contemporáneos. Para llegar a estas dos clasificaciones el autor propone tomar en cuenta tres elementos: las funciones, las creencias y los ritos.

La segunda tipología es la propuesta por DeWalt (1974: 531-550), quien postula una *jerarquía tradicional*, en la que se alternan los cargos civiles y los religiosos; una *jerarquía acéfala*, en la que se ve

³ La acción de replegar y desplegar la estructura de base de una comunidad, se presenta de igual manera en otros ejemplos etnográficos, como en el caso de Santa Teresa, documentado por Coyle (1997; 2001), o el de los huicholes de Santa Catarina, presentado por Neurath (1998).

debilitada la estructura superior del sistema y ya no presenta alternancia de cargos cívicos y religiosos, además de que se puede acceder directamente a los cargos superiores de la escala; una *jerarquía religiosa de ornamento*, en la que se separan completamente los cargos cívicos de los religiosos y la *jerarquía* ya no es mantenida más que en los cargos religiosos; y un *sistema debilitado*, en el que no sobreviven más que ciertos cargos religiosos, generalmente sin una *jerarquía* establecida.

Dehouve ejemplifica aquí distintos aspectos políticos de los cargos, aunque su propio interés radica en el papel que juegan las *jerarquías* en los “sistemas de cargos”. Así, concluye haciendo una crítica a las posturas anteriores, que tienen en común considerar que existe un modelo de cargos puro y tradicional, bajo el cual las diferencias que hoy en día contemplamos provienen de una reciente evolución (Ibídem: 105). La autora propone que la *jerarquía* es un elemento, entre muchos otros, al que se le ha dado más prioridad, pero que en el fondo no se trata de un elemento constitutivo de los “sistemas de cargos” (Ibídem: 107). Nosotros, en este trabajo tratamos de aplicar tanto la *jerarquía* como otros elementos para entender cuál es la lógica interna de los cargos.

1.2.4. La funcionalidad económica

En este tema se ha intentado encontrar cual es el papel del sistema dentro de la relación de la comunidad con respecto al mundo exterior. Por un lado, se ha propuesto como un sistema defensivo y, por el otro, como un medio de explotación impuesto desde el exterior. Algunas posturas han tratado de incorporar elementos de las dos tendencias anteriores, mostrando que los cargos actúan un poco en los dos sentidos.

Otro de los puntos que ha sido tratado al respecto concierne al costo que implica para un individuo o una familia ocupar un cargo y sufragar los gastos correspondientes. Con ello se ha abordado también la cuestión del prestigio a través de costo de los cargos, pues en la mayoría de los casos, el cargo de más alta *jerarquía*, y por ende aquél que acarrea mayor prestigio, es el que implica más gastos. Algunas posturas (Dehouve, ibídem: 103), niegan la existencia de una escala de costos por cargo al proponer que los antropólogos han tendido a personalizar el papel del cargo, mientras que muchas veces todos cooperan en el pueblo para que un cargo sea cumplido como debe de ser.

Otra postura es retomada por Falla (1969: 923-947), quien inspirado en la obra de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (1983 [1949]), propone una nueva perspectiva para el estudio de una comunidad con barrios y cargos. Con base en la información de campo obtenida en San Dionisio Yauhquemehcan, Tlaxcala, hace notar que “...la rotación [a través de los barrios] es un elemento más sobresaliente que la *jerarquía* [de los cargos] en el sistema” (Ibídem, 925).

Así, retomando la propuesta de Lévi-Strauss, el autor parte de la idea de que el intercambio figura como “la ley de la gravedad” de la antropología, pues es una ley fundamental para el estudio sociológico del hombre: el parentesco, la economía y el lenguaje se pueden considerar como intercambio de unidades diferentes (personas, bienes y signos). La cultura es la que determina en qué forma se ha de llevar a cabo cada intercambio.

En su análisis, el autor entiende a los cargos como valores que pueden ser intercambiados, y dice que este sistema de intercambio pudo haberse consolidado en contraste con la falta de intercambios de mujeres entre los barrios: “Si el pueblo se mantiene uno, ha de ser porque hay otra forma de intercambio distinta de la del matrimonio” (Ibídem: 929).

1.2.5. La funcionalidad ritual

Consideramos que las condiciones sociales no pueden ser comprendidas sin el conocimiento de la religión, es decir, de las fiestas religiosas “católicas” y paganas. Esto indica que el aspecto ritual juega un papel elemental para la comprensión de la organización social, pero además, en sí mismo, el aspecto ritual es el producto de toda la concepción del mundo según los coras.

A pesar de ello, este tema es uno de los puntos que menos ha sido abordado en el estudio de los cargos. Si bien algunos trabajos han tratado el ámbito ritual de los cargos, lo han hecho a través del estudio de una fiesta en particular, más no en cuanto a la funcionalidad ritual de los cargos por sí misma (cf. González Laporte, 1994; 2001). En la presente investigación pretendemos retomar el aspecto simbólico que sentimos ha quedado fuera de los trabajos sobre los cargos, y que para nosotros constituye el punto clave para entender en qué se sostiene la organización social de la comunidad.

El estudio del aspecto ritual de los cargos nos llevará a encontrar, más que el origen cronológico del sistema de cargos —objeto del trabajo de Chance y Taylor (1987 [1985])—, el fundamento cultural de este modo de organización. En este sentido no pretendemos desacreditar el papel de la historia en la conformación de la identidad, pero consideramos que si bien el trabajo de los autores antes mencionados aporta valiosos elementos para la comprensión de la conformación de la jerarquía de cargos tal como se presenta en el presente, su análisis deja de lado el papel de la ideología y de los procesos inconscientes que también entran en juego a la hora de la conformación de la identidad (cf. Jáuregui, et alii, 2001).

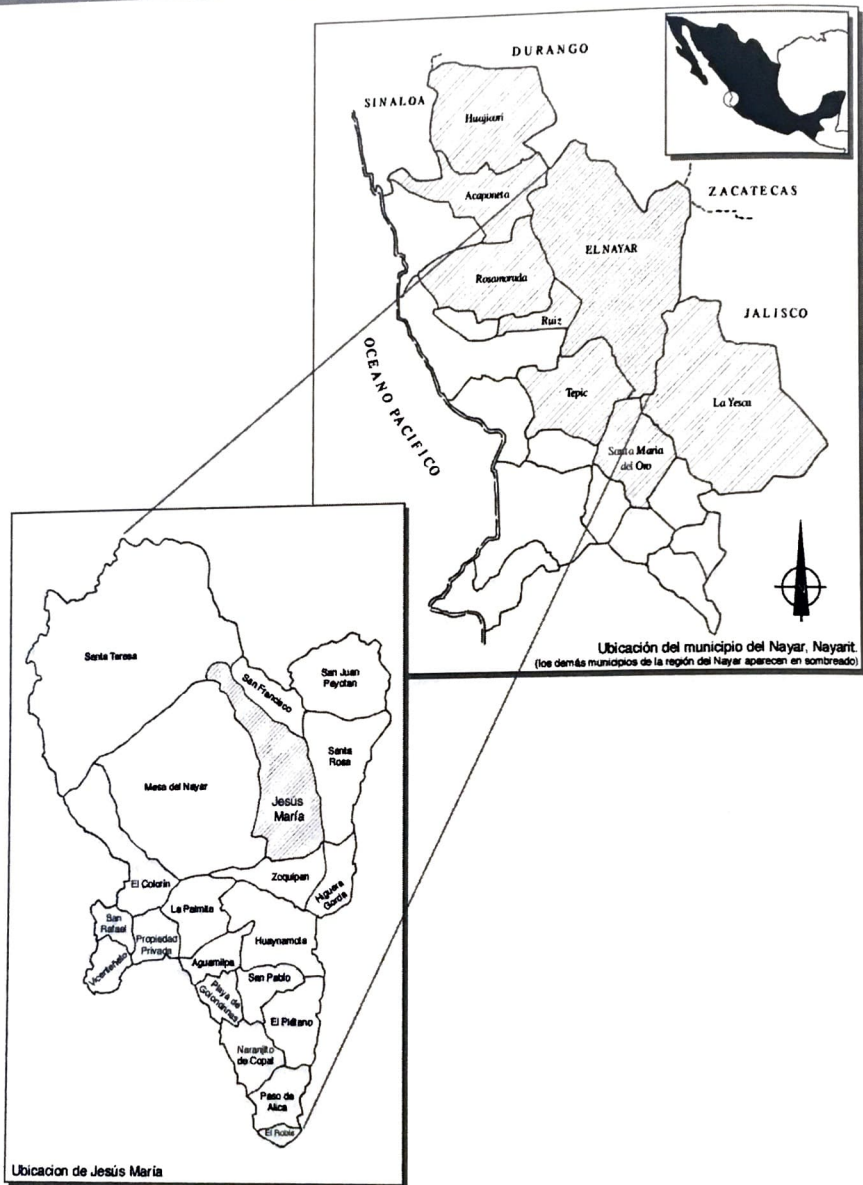
1.3. Jesús María, Chuísete'e⁴

1.3.1. Entorno natural

El territorio ocupado por el grupo cora abarca lo que hoy es la porción noreste del estado de Nayarit, colinda al norte con Durango, al oriente con el río Jesús María, al sur con el río Santiago y por el occidente con el río San Pedro (González Ramos, 1972: 15). Este territorio comprende alrededor de 4 912 km² (120 000 hectáreas) que corresponden a la Sierra del Nayar, declive de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el estado de Nayarit (Ibídem). Jesús María, Chuísete'e, se localiza en la parte más oriental y baja de la región a la que se denomina Cora Alta, exactamente en la latitud norte 22° 15' y la longitud oeste 104° 31' (CEDEMUN, 2002).

La Sierra del Nayar es escarpada y montañosa, con barrancas profundas y mesetas, por lo que tiene alturas que varían de los 400 a los 2100 metros de altura sobre el nivel del mar. Como resultado de la misma topografía, existe una gran variedad de climas: tropical y semi-tropical húmedo en los límites de la región costera, cálido y seco en las depresiones de los ríos y arroyos, templado-cálido en las zonas de altura media y templado frío con frecuentes bajas de temperatura en las partes más

⁴ Existen varios trabajos monográficos sobre los coras: Altamirano, 1945: 314-315; Benítez, 1989 [1970]: 283-655; 23-123; Cerda Silva, 1943: 89-117; Dahlgren Jordan, 1994; González Ramos, 1968: 1-4; 1972; Güemes, 1990: 12-21; Hepner, 1905: 92-99; Hodge, 1907: 347-348; Toor, 1947 *passim*, cfr. 562 ; Tovar, 1982.



Mapa 1. Localización de Jesús María, Chhuísete'e.⁵

(Fuente: *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región del Nayar*, (Serie Divulgación), Instituto Nacional de Solidaridad/ Subsecretaría de Desarrollo Regional/ Secretaría de Desarrollo Social, 1998; elaboró: Grégory Pereira)

⁵ En este mapa se hace referencia a la delimitación administrativa de la región prioritaria de El Nayar, mas no a la región del Gran Nayar, que abarca un territorio más amplio.

elevadas. La zona de Jesús María se encuentra a una altura de 420 metros sobre el nivel del mar y su clima es semidesértico.

Los dos ríos más importantes que atraviesan el territorio cora son el Jesús María o Cora y el río San Pedro. El primero nace en las tierras de Durango y entra a Nayarit marcando los límites de las poblaciones de Santa Teresa y San Juan Peyotán; pasa por los poblados de San Francisco y Jesús María y entronca con el río Chapalagana o Huichol para conformar el río Huaynamota, a su vez afluente del río Santiago. El río San Pedro marca los límites entre los municipios de Acaponeta y Rosamorada con el Nayar. Existen otros abastecimientos de agua como son los arroyos del Fraile y el Cañaveral, además de la laguna de Santa Teresa, la cual tiene una notable significación ritual para la población cora.

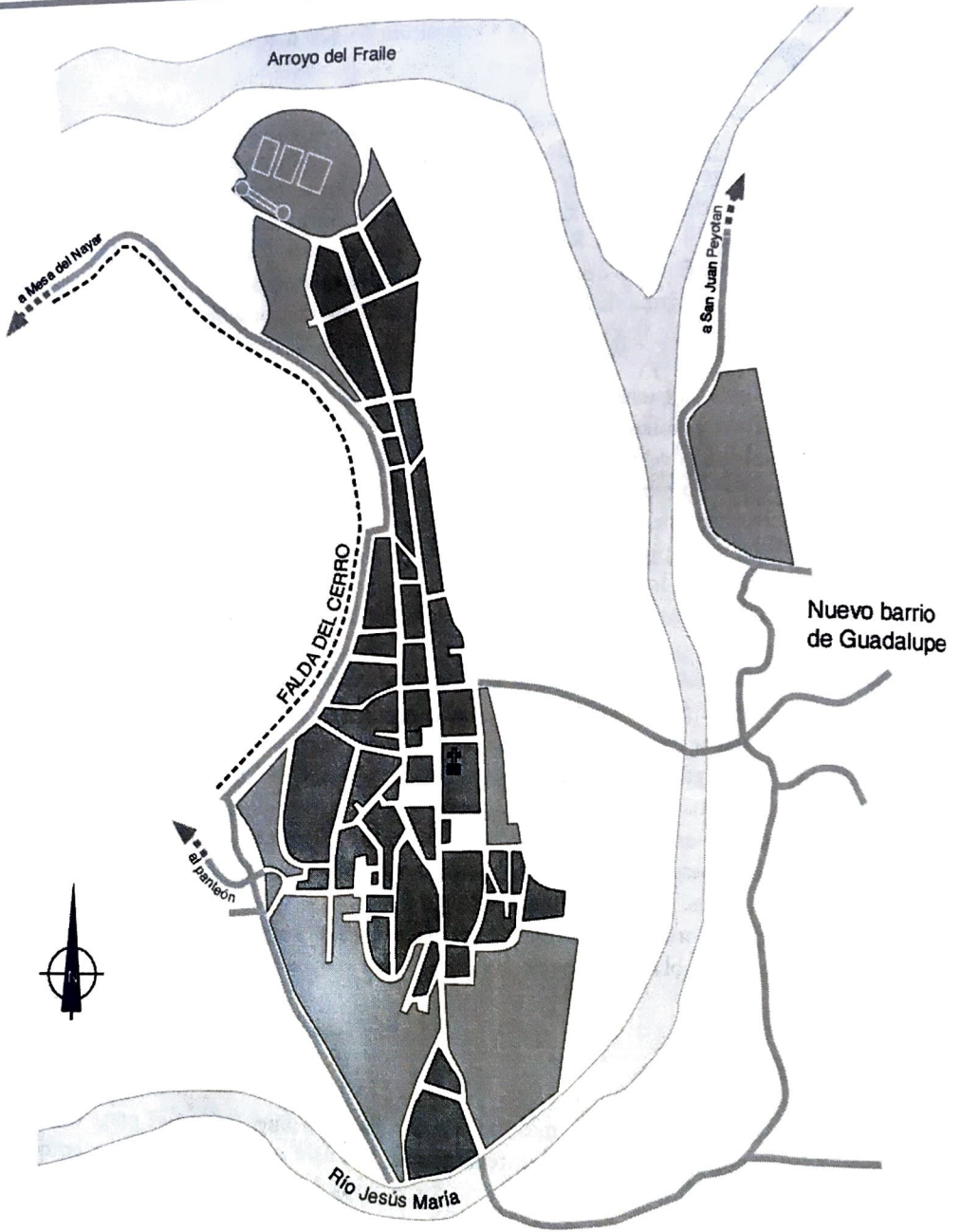
Las precipitaciones pluviales suelen ser copiosas. Generalmente en las partes altas se presenta una mayor intensidad de lluvias, mientras que en las partes bajas hay escasez. El periodo de lluvias suele iniciar a mediados del mes de junio para finalizar en octubre. El promedio anual de precipitación pluvial es de 160 cm y el número de días con lluvias va de 61 a 90, registrados durante el periodo mencionado. Las perturbaciones ciclónicas en la vertiente del Pacífico repercuten en toda la zona, provocando nublados y precipitaciones continuas (González Ramos, 1972: 19-20). Durante el periodo de lluvias, el caudal de los ríos crece y los cerros y la escasa vegetación vuelven a llenarse de verdes resplandecientes, mientras que en la temporada de secas todo se tiñe del color de la tierra.

Chuísete'e, como casi todos los pueblos de la sierra del Nayar, se encuentra apartado de la vida nacional y estatal, en gran parte debido a las condiciones geográficas en las que se ubica. El territorio accidentado de la sierra hace que el transportarse a estos lugares se convierta en toda una expedición. A esto podemos agregar la precariedad de los caminos y de los medios de transporte de la zona. Las carreteras se construyeron en 1980 y aún siguen siendo de terracería mal acabada, sólo transitables sin problemas en época de secas. Sin duda, las avionetas que atraviesan el cielo de la zona todas las mañanas, resultan ser el medio de transporte más práctico y cómodo para llegar a estas alejadas comunidades. Por desgracia sus precios no son accesibles —un viaje simple cuesta \$450—, por lo que la mayoría de la gente recurre a las *corridos* o camiones de pasajeros que —por \$85— llegan a todos los poblados grandes, aunque en muchas más horas.

1.3.2. Entorno social

Jesús María forma parte de una región más amplia con la que comparte buena parte de elementos culturales: el Gran Nayar. Coras, huicholes, tepehuanes del sur y mexicaneros tienen en común no nada más el territorio serrano y algunos valles de los estados de Nayarit, Jalisco, Zacatecas y el sur del estado de Durango; sus fiestas y su cosmovisión pueden ser también comprendidas como un grupo de mutuas transformaciones (Jáuregui, et alii, 2001).

El pueblo de Jesús María encarna la cabecera comunal de una serie de rancherías aledañas, cuyos miembros participan en la organización de la comunidad y se hacen llamar maritecos, o Chuísetyaaka. Jesús María es, también, la sede de la única cabecera municipal del Gran Nayar asentada en una comunidad indígena. Se trata del centro del poder político del municipio de El Nayar —erigido en 1939 (González Ramos, 1972: 87)—, en cuyo territorio habita la mayor parte de la población indígena del estado de Nayarit, distribuida en numerosas localidades integradas a su jurisdicción como cabeceras, comisarías, juzgados auxiliares y anexos. Además, el pueblo es cede del obispo de la Prelatura Nullíus de El Nayar.



Mapa 2. Jesús María, Chuísete'e.

(Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/ Censo Nacional de Población y Vivienda, 1995; elaboró: Grégory Pereira)

Lingüísticamente, el cora pertenece a la rama lingüística Yutonahua (familia cora-chol). En Jesús María se habla su variante *mariteca*. Comúnmente los coras utilizan su lengua para comunicarse entre sí, aunque también emplean una mezcla de esta lengua, español moderno y expresiones de español antiguo al que denominan "Castilla". Gran parte de la población habla español y lo utiliza para comunicarse con los mestizos del lugar.

Sus habitantes indígenas son mayoritariamente coras, aunque también residen, desde hace algún tiempo, algunas familias de huicholes y una creciente población mestiza.⁶ En los ranchos de los alrededores vive gran parte de la población cora, que no acude a la cabecera más que para las fiestas, para arreglar asuntos legales o para abastecerse de algunos productos; muchas veces estos indígenas tienen casas en el pueblo, que sólo se ocupan mientras dura su visita.

La actividad primordial es la agricultura, en particular de maíz de temporal. Debido a la condición abrupta del terreno, la aridez y las prolongadas sequías, la cría de ganado vacuno tiene un importante lugar en el equilibrio económico. Sin embargo, muchos jefes de familia, hijos mayores y mujeres, se ven en la necesidad de partir rumbo a la costa para trabajar como asalariados en distintas actividades agrícolas, o a las ciudades de Tepic y Ruiz para realizar trabajos de servicio doméstico o de albañilería. Muchos de ellos se van incluso *al otro lado*, es decir, a los Estados Unidos, en busca de trabajo, y permanecen allí por periodos que pueden prolongarse hasta por un par de años.

Los alimentos principales de estos indígenas son el maíz, el frijol, el arroz, el chile y eventualmente complementan su alimentación con vegetales obtenidos en las huertas, así como con la carne de los animales que cazan o de los domésticos que crían. En este último caso, el ganado vacuno sólo se come en las fiestas o si el animal muere accidentalmente. No se consume mucha leche, ya que se prefiere hacer queso tanto para el consumo propio como para la venta. Los coras que viven cerca de los ríos comen mucho pescado y cauques, aunque actualmente esta especie se encuentre casi extinta en la región.

En la región se dan distintas clases de frutas, como ciruelas, pitahayas, mezquites y guamúchiles (especie de vainas que llevan en el interior unas semillas como las del tamarindo, rodeadas de una carne agridulce), por lo que se puede recolectar gran variedad de frutos a lo largo del año (Otis, 2002 [1999]: 137-148). Los nopales se consumen mucho y en épocas de lluvia se incorporan a la dieta ciertas variedades de quelites y de hongos, además de los productos obtenidos de hortalizas, como calabazas, sandías, melones, pepinos, entre otros.

⁶ Según los datos del CEDEMUN (2002), la población total de Jesús María en el 2000 era de 1783 personas, de las cuáles el 64.2% eran hablantes del cora.

**PRIMERA PARTE:
el contexto cosmogónico**

**I. La representación
cora del espacio**

2. Los barrios: expresión concreta del territorio cora

En este capítulo pretendemos mostrar cómo el modelo que surge de la interpretación del espacio, según los coras maritecos, nos ayuda a entender su organización social. El pueblo de Jesús María está organizado a través de cuatro barrios tradicionales que presiden el reclutamiento de personas para ocupar la mayor parte de los cargos tradicionales.

Darse cuenta de la existencia de los barrios resulta difícil, debido a que no es perceptible un límite territorial definido entre ellos, y a que en la actualidad, las instituciones municipales y estatales han “rebautizado” algunos de los barrios y han creado otros más, al igual que algunas colonias.

La pista que seguimos para reconocer los barrios surgió de la observación, durante varios años consecutivos, de las festividades de la Semana Santa. Esta fiesta se organiza a partir de un punto geográfico determinado que va variando año con año, coincidiendo con los cuatro puntos cardinales. Al cabo de cinco años la fiesta regresa al mismo punto en donde partió, para continuar cíclicamente con su rotación en sentido levógiro por los rumbos cardinales, representados en el pueblo por los barrios tradicionales.

En su estudio de los topónimos coras, Casad (1989: 122), lingüista especializado en cora mariteco, encuentra igualmente la existencia de cuatro barrios que tienen su denominación en dicha lengua. A su vez, Thomas Hinton, en su trabajo sobre los cargos de Jesús María (1961:16, 36), habla de la existencia de cuatro barrios y reconoce la importancia de éstos para la asignación de los cargos de la jerarquía cívico-religiosa.

Sin embargo, antes de profundizar en el tema de los barrios, en el presente capítulo exponemos algunos aspectos que ayudan a entender cómo los coras conciben su espacio y cómo reproducen esta idea a través de varias manifestaciones rituales. De manera general, para ellos el mundo es una superficie circular dividida en cuatro partes por los ejes que indican los puntos cardinales¹. Además

¹ La opinión de Casad (1989: 116) coincide con el modelo que hemos construido aquí a partir de la información obtenida en varias pláticas con coras maritecos.

integran un eje vertical que va de arriba a abajo y atraviesa justo la intersección de los dos ejes horizontales, el correspondiente al eje oriente-poniente y el correspondiente al eje norte-sur. Toda la superficie de la tierra está limitada por las aguas del mar, a las que Casad describe con la frase “*a’u tü a’avástümee mü jaj*”, esto es, “*donde el agua lame la orilla*” (1989: 115).

Si bien la totalidad del mundo es un presupuesto lógico implícito en el cosmograma cora, generalmente se hace referencia al conjunto de los rumbos (náin hápua: en todos lados, en todas partes) al final de la secuencia de los rumbos del plano horizontal y del eje vertical. Debido a esta característica que coloca al último rumbo como un elemento especial, aunque se debe dar por supuesto, no siempre se hará explícito dicho «rumbo» final correspondiente a «en todas partes», cuando en los desarrollos subsecuentes se mencionen los rumbos horizontales y verticales.

El orden del universo parece reproducirse en distintos ámbitos de la vida cora y resulta ser además un elemento imprescindible en toda ceremonia religiosa. Es quizá por este motivo que todos los miembros de la comunidad que se han iniciado en *el costumbre*, conocen bien de qué se trata. Sin embargo, existe un extenso vocabulario ritual que no es comprendido por todos. En este sentido, son privilegiados los miembros de las familias que conservan la tradición de los ritos agrícolas (mitotes), ya que tienen cierta familiaridad con el vocabulario ritual que se emplea en ellos y que hace referencia directa a los puntos cardinales.

Uno de los estudios más importantes realizados sobre la organización social de Jesús María es la tesis doctoral de Thomas Hinton (1961), en la que propone que la organización del pueblo —que funciona a través de cargos y de barrios— es uno de los principales factores para la conservación de la identidad cora. Con ello plantea, por primera vez, la importancia de los barrios para la comprensión del funcionamiento de la organización social de Jesús María.

Los barrios han sido considerados como *unidades sociales intermedias*, ya que conforman “... grupos sociales que se sitúan a medio camino entre el núcleo doméstico y el núcleo comunitario...” (Millán, 2001a: 11). En el caso etnográfico sobre el que versa este trabajo encontramos que, si bien los barrios conformaron en otra época grupos sociales regidos por la endogamia, y que originalmente parecen haber compartido un territorio, hoy en día sólo funcionan como un mecanismo regulador que permite, a través de la descendencia patrilineal, acceder a los cargos.

Para los objetivos de la presente investigación es preciso ir más allá y, además de entender la expresión territorial de la organización social, servirnos de ella para comprender el pensamiento de los coras y analizar cómo conciben su territorio y el universo en general. Así, los barrios tradicionales nos ayudan en gran medida a entender cómo se aplica la cuatripartición del universo en un plano horizontal y el eje vertical que cruza por el centro de estos cuatro puntos.

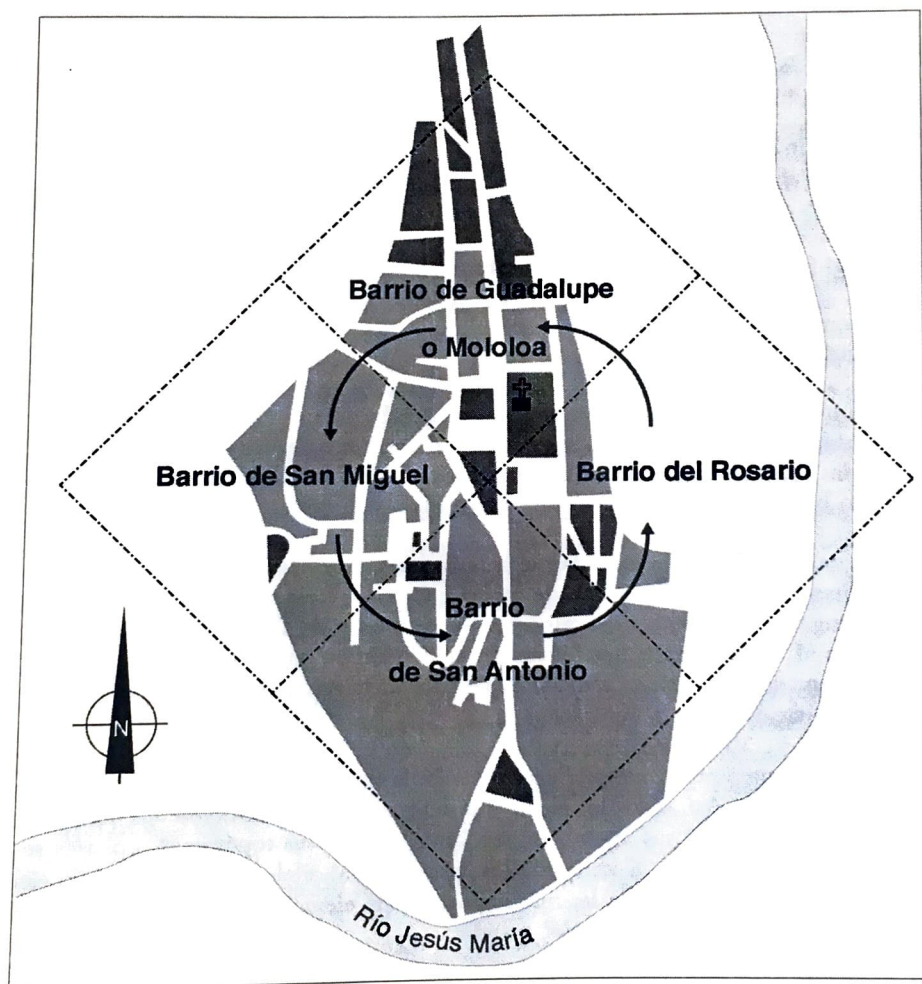
2.1. Terminología

Cada barrio tradicional cuenta con el nombre en castellano de un santo o virgen del panteón católico: Rosario (al oriente), San Miguel (al poniente), Guadalupe (al norte) y San Antonio (al sur). Los cuatro santos que dan nombre a los barrios son aquéllos a los que se honra en la mayor parte de las fiestas del santoral más importantes del pueblo.

Es comprensible que los barrios tradicionales fueran denominados a partir de las deidades católicas principales pero, a pesar de esto, obtener información al respecto, usando la acepción de los térmi-

nos en lengua castellana, resulta muy complicado. Y es que sus nombres en cora no guardan ninguna relación con los nombres de los santos, ya que más bien describen la topografía del lugar. La estructura morfológica de los términos coras utilizados para denominar los barrios tiene que ver con dos variantes: el nivel del terreno y la dirección de la corriente del río.

1. El barrio del Rosario se ubica en una ladera que baja del centro del pueblo hasta la playa del río, al oriente. Su nombre en cora es Yankĩ.
2. El barrio de San Miguel se encuentra en una pequeña colina que va del centro del pueblo y se eleva hacia el poniente. Su nombre en cora es Yénty'i'ibi.



Mapa 3. Barrios del pueblo.

(Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática /Censo Nacional de Población y Vivienda, 1995; elaboró: Grégory Pereira)

3. El barrio de Guadalupe se encuentra río arriba, al norte del pueblo. Su nombre en cora es Yúhtyepua.
4. El barrio de San Antonio se localiza río abajo, al sur del pueblo. Su nombre en cora es Yuhtye.

Originalmente, los adverbios topográficos del cora indican la ubicación del lugar referido con respecto al lugar en el que se encuentra el hablante (Casad, 1989: 121). Para los barrios de Jesús María, el hablante quedaría situado en el centro del pueblo. Sin embargo, en algunos casos, como sucede con los topónimos de los barrios, el uso de éstos se convencionaliza de tal manera que, sin importar la ubicación del hablante, se hace referencia a un lugar siempre del mismo modo. Analicemos ahora qué indican las distintas partículas que conforman los topónimos de los barrios de Jesús María.

y - a - n - ki (Rosario)
aquí / afuera / encima / loma abajo

y - é - n - tyiibi (San Miguel)
aquí / afuera / encima / cerro arriba

y - ú - h - tyepua (Guadalupe)
aquí / adentro / pendiente / río arriba

y - u - h - tye (San Antonio)
aquí / adentro / pendiente / río abajo²

En los casos anteriores se observa la presencia de adverbios topográficos que hacen referencia a ciertas características del paisaje, como la existencia de un río o de una pendiente. Además encontramos partículas locativas que indican la distancia y el nivel en el que se encuentra el hablante, siempre situado hipotéticamente en el centro del pueblo, con respecto al lugar al que se refiere.

En la lengua cora, para indicar la localidad se aplican los sufijos *-na* / *-ana*, en su forma singular, y *-ka* / *-aka* en plural (Casad, 1989: 120), de modo que todos los maritecos reciben el nombre de *chuísetyaaka* (sing. *chuísetyaana*), denominación proveniente de Chuísete'e —topónimo cora de Jesús María. Pero al mismo tiempo, sus habitantes se dividen en cuatro grupos que indican el barrio al que pertenecen: *yánkũika* (sing. *yánkũina*), *yéntyibiika* (sing. *yéntyibiina*), *yúhtyepuaaka* (sing. *yúhtyepuaana*) y *yuhtyaaka* (sing. *yuhtyaana*).

El análisis lingüístico presentado anteriormente refleja, entre muchos otros aspectos, la importancia del espacio para los coras. Así, todos los elementos del paisaje que envuelven al pueblo, como parte del espacio en el que habitan sus miembros, recobran vida en sus topónimos. Los ríos se vuelven más que un punto de referencia, al igual que los cerros, y más adelante veremos cómo esto mismo sucede no nada más en el nivel de la lengua, sino que cada elemento del paisaje adquiere un significado en la vida y concepción sagrada del mundo.

² El análisis morfológico fue tomado de Casad (1989: 123) aunque algunos signos fonéticos fueron modificados para homologar la representación que se otorga de la escritura cora a lo largo de todo el presente trabajo.

2.2. Adscripción

Aun cuando no existe una delimitación espacial precisa para cada barrio, los maritecos tienen claro hacia qué rumbo se dirige cada barrio y quién pertenece a cada uno de ellos. No obstante, a diferencia de otros casos, en Jesús María la pertenencia a un barrio no se otorga según la residencia, sino que se hereda por vía paterna.

Gran parte de la población cora que habita en el pueblo no lo hace precisamente en el barrio al que pertenece; es tal vez por esta razón que indagar sobre el tema ha resultado tan complicado. Al preguntar en castellano “¿de qué barrio eres?” la gente no sabe si responder en relación con el barrio en el que vive —como se usa para los trámites burocráticos relacionados con las instituciones municipales y estatales— o explicar de qué barrio proviene la familia de su padre.

Según la información recogida entre varios miembros del Consejo de Ancianos, antes los matrimonios sólo eran permitidos entre personas del mismo barrio. Este dato aclara por qué actualmente el criterio que norma la institución barrial privilegia la patrilateralidad, cuando bien es sabido que una de las características de los grupos indígenas “mesoamericanos” es la bilateralidad. De tal forma, podemos suponer que la herencia patrilineal de la pertenencia a los barrios surge luego de la influencia de los colonizadores.

El trabajo de Monzón contradice esta argumentación al interpretar los barrios de Jesús María como “restos de clanes exogámicos” basándose en la supuesta existencia de una exogamia de linaje (1990 [1945]: 67-71). Monzón elaboró su investigación con base en la información que obtuvo de un solo informante mariteco, al cual contactó en la Ciudad de México³, probablemente sin conocer el pueblo. Nosotros consideramos que por estas razones y por su falta de referencias sobre la lengua cora, él no pudo mencionarle a su informante los nombres en cora de los barrios, cayendo así en el mismo dilema que mencionamos arriba, de tal suerte que sus conclusiones no parecen consistentes.

Los resultados de nuestra reciente encuesta muestra que de las 45 personas que ocuparon cargos en el 2001 —de edades entre los 40 y 70 años— se presentaron 25 casos de endogamia de barrio (55.5%) contra 18 casos de exogamia (40%), datos que contrastan enormemente con lo planteado por Monzón, quien afirma no haber encontrado ninguna excepción a la exogamia de barrio (1990 [1945]: 68).

Hoy día, el barrio no es un elemento significativo en el momento de escoger pareja, y cuando ésta se integra por cónyuges de barrios diferentes, los hijos tendrán que responder en todo momento como miembros del barrio de su padre. Pero esto no implica unilateralidad, pues en las prácticas rituales familiares, los hijos deberán ser atendidos y presentados ante sus dos grupos de parientes, maternos y paternos. Aun así, ante la comunidad un individuo pertenece a un solo barrio.

Habiendo aclarado que la adscripción a un barrio responde a la descendencia patrilineal, queda por tratar cómo se relacionan los barrios con el territorio. Para ello, debemos atender a las siguientes preguntas: ¿existen evidencias que relacionen a los miembros de un barrio con el territorio que éste ocupa en el pueblo? ¿hay vínculos entre los barrios y los ranchos de la comunidad?

³ Jesús Jáuregui, comunicación personal.



Foto 2. Casa antigua de Jesús María (barrio San Miguel/ familia Simón)

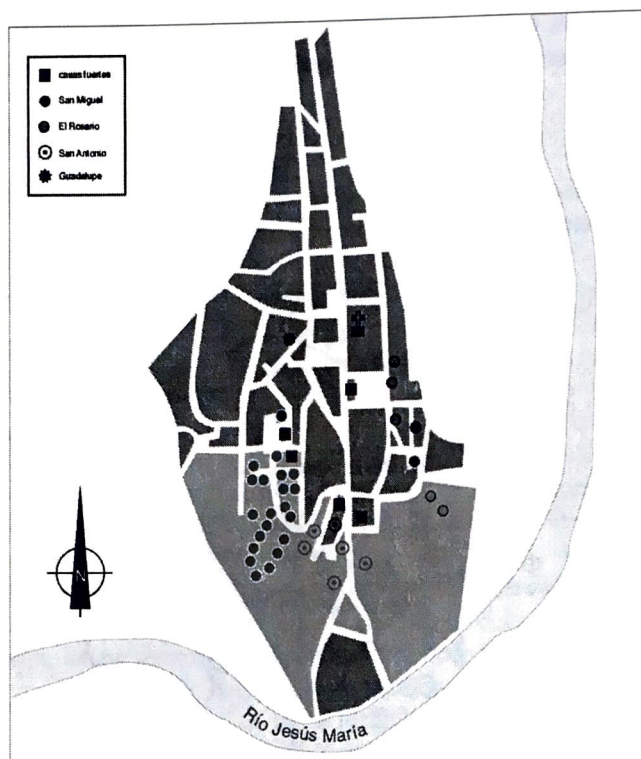
(Foto: Margarita Valdovinos)

A partir de un censo realizado en las viviendas más antiguas del pueblo —casas construidas con cantos rodados y bloques de cantera rosa— identificamos un patrón de asentamiento peculiar. Éstas son propiedad de familias extensas, que deben encargarse de garantizar la herencia de la propiedad entre los miembros varones de la familia. Si bien uno o varios de sus miembros se responsabilizan directamente de su casa, el resto, que no la habita regularmente, puede llegar a buscar hospedaje en ella cuando lo necesite.

Localizamos 41 casas antiguas en el pueblo que pertenecen a distintas familias coras. El porcentaje de casas antiguas distribuidas en el pueblo muestra una relación inversamente proporcional a la presencia de mestizos en cada barrio. Así, en los barrios en donde quedan menos casas antiguas hay más pobladores mestizos. Esto parece indicar que en otras épocas pudieron haber existido más casas de este tipo en los barrios en donde ahora ya casi no hay.

Barrio	Número	Porcentaje
San Miguel	24	58.53%
San Antonio	7	17.07%
Rosario	9	21.95%
Guadalupe	1	2.43%

Cuadro 1. Casas antiguas según el barrio.



Mapa 4. Casas antiguas del pueblo.

(Fuente mapa: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/ Censo Nacional de Población y Vivienda, 1995; fuente casas: Margarita Valdovinos, 2001, elaboró: Grégory Pereira)

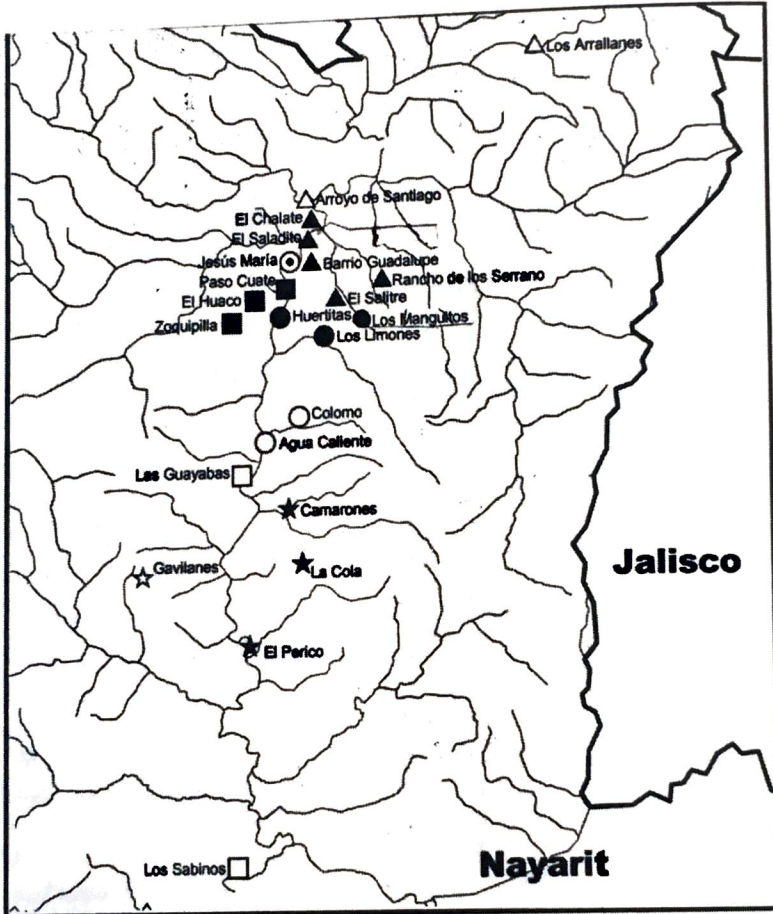
Del total de casas antiguas que hay en el pueblo, 10% tienen un uso ritual y se encuentran a cargo de las autoridades tradicionales. Del 90% restante, es decir 37 casas, sólo contamos con los datos de 30 (73%), ya que no logramos obtener información de las otras 7. Todas ellas coinciden en que la familia que las tiene en posesión pertenece al mismo barrio en el que está ubicada la propiedad.

Estos datos apuntan a que, en sus orígenes, la pertenencia a un barrio era efectivamente dada por la residencia, aunque ésta fuera relativa, ya que la residencia en el pueblo siempre ha sido una cuestión temporal para los coras, quienes acostumbran trasladarse a sus ranchos durante el periodo de lluvias, y apenas en los últimos años han comenzado a residir por periodos más largos en el pueblo.

Hoy, la residencia no es un factor significativo para la adscripción a un barrio y, sin embargo, la población sigue agrupándose en los cuatro barrios del pueblo. En el ritual obtenemos una prueba de que los miembros de éstos se consideran como un grupo que se diferencia y enfrenta a los miembros de los otros. Por ejemplo, se cuenta que en las fiestas de los santos, ya en el momento de la borrachera y luego de haber paseado a las deidades por todo el pueblo, la gente se ponía "brava" y se peleaba con la gente de los otros barrios, impidiéndoles el tránsito por sus barrios. Esta rivalidad es perceptible en la actualidad en la fiesta de la Santa Cruz, en la que los barrios compiten entre sí para ver cuál de todos es el que hace tronar más cohetes (ver capítulo 10).

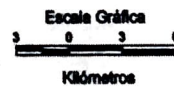
Ahora, si bien nuestros datos parecen apuntar a que, efectivamente, en sus inicios los miembros de los barrios se relacionaban entre sí gracias a su residencia común, debemos buscar cómo se conformaron, es decir, qué relación tienen con ellos los ranchos de la comunidad, que constituyen los lugares de residencia tradicional por excelencia.

Históricamente, si tomamos en cuenta la situación que se vivió en esta zona desde la conquista y hasta nuestros días, observamos que los coras sólo convivieron directamente con los evangelizadores



Mapa 5. Ranchos de la Comunidad de Jesús María asignados a las Justicias

- Justicia primero de San Miguel
- Justicia segundo de San Miguel
- ★ Justicia primero de San Antonio
- ☆ Justicia segundo de San Antonio
- Justicia primero de Rosario
- Justicia segundo de Rosario
- ▲ Justicia primero de Guadalupe
- △ Justicia segundo de Guadalupe



- ⊙ Cabecera Municipal
- ~~~~~ Ríos
- Limite Estatal

Mapa 5. Ranchos de la comunidad de Jesús María.

(Elaboró: Geógrafo Bernardo Soto Ramos, Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2002).

durante 88 años (Magriñá, 1999: 18) y, sin embargo, persiste hasta nuestros días la organización social a través de barrios y de cargos, modelo evidentemente implantado por los misioneros.

Según José de Ortega (1996 [1754]: 181-189), Jesús María es un pueblo congregado en una huerta y poblado por los habitantes llevados de una comunidad llamada El Cangrejo —hoy anexo a la comunidad de La Mesa. Sin embargo, parece difícil creer que Jesús María se integró con gente de una sola población, sobre todo si tomamos en cuenta que el patrón de asentamiento de la región se ha caracterizado por su dispersión y por un elevado índice de movilidad entre sus pobladores; además las grandes congregaciones son un fenómeno más bien reciente.

Después de varios intentos frustrados, nos dimos cuenta de que tratar de relacionar a los barrios con los ranchos resultaba casi imposible. Esto se debe a que existe un alto grado de movilidad entre la población, que por lo general no mantiene por más de dos generaciones su residencia en un rancho, de tal forma que muy pocos saben cuál es el lugar de origen de sus abuelos o incluso de sus padres. Así, aunque se tenga conocimiento del barrio al que pertenece una persona, sería muy difícil afirmar de qué rancho proviene quien le heredó la adscripción a dicho barrio.

Tratando de evitar este callejón sin salida, recurrimos a algunos datos provenientes del análisis de los rituales. De esta manera observamos que si bien los barrios del pueblo se relacionan con alguno de los puntos cardinales, los ranchos también se identifican con alguno de estos rumbos. Este hecho es observable en la asignación que se hace de los ranchos a ciertas personas que ocupan un cargo fuertemente vinculado con los barrios. Los llamados Justicias (ver capítulo 11) deben presentarse en ciertas rancherías a recolectar donaciones de algodón, flores, plumas y tabacos que los maritecos ofrecen para colaborar en las ceremonias comunales. En estas ocasiones los Justicias deben acudir a los ranchos que les son asignados previamente según el barrio al que ellos pertenecen. Veamos la siguiente relación:

Barrio de origen	Ranchos que visita el Justicia primero		Ranchos que visita el Justicia segundo	
San Miguel	El Huaco	SO ⁴	Las Guayabas	S
	Zoquipilla	SO	Los Sabinos	S
	Paso Cuate	S		
San Antonio	Camarones	S	Gavilanes	SO
	La Cola	S		
	El Perico	S		
Rosario	Huertitas	S	Colomo	S
	Manguitos	S	Agua Caliente	S
	Los Limones	S		
Guadalupe	El Salitre	SE	Arroyo de Santiago	N
	Rancho de los Serrano	SE	Los Arrallanes	NE
	El Chalate	NE		
	El Saladito	NE		
	Barrio Guadalupe	E		

Cuadro 2. Asignación de las visitas de los Justicias a los ranchos según los barrios.

⁴ En las columnas angostas se indica la localización aproximada con relación al pueblo: E= este, O= oeste, N= norte y S= sur.

La relación que se establece entre los ranchos y los puntos cardinales es de naturaleza más abstracta de la que encontramos entre éstos y los barrios. Ello se debe a que los últimos se encuentran distribuidos simétricamente alrededor de un centro que coincide con el centro del pueblo, de modo que cada uno de los barrios se localiza exactamente hacia un rumbo cardinal. En cambio, las localidades pertenecientes a la comunidad de Jesús María se extienden principalmente hacia el sur del pueblo, es decir, hacia donde corre el río, por lo que el pueblo no se encuentra en el centro geográfico. La distribución de los ranchos entre los barrios se basa en una abstracción mayor que no excluye su relación con los rumbos cardinales.⁵

En el mapa se puede observar que existe un patrón de distribución de acuerdo con los encargados de los distintos barrios. Si bien no es tan simétrico como el de los barrios, podemos observar que coincide en cierto modo la distribución geográfica de los ranchos con la ubicación del barrio del Justicia al que le corresponde acudir a ellos.

2.3. Patronazgo

Jesús María es el único pueblo del Gran Nayar que presenta, hoy día, un sistema de organización social con barrios. El Padre Tello al relatar brevemente la formación de los barrios de Huaynamota, hecho ocurrido a finales del primer cuarto del siglo XVII, señala:

fue Nuestro Señor servido que los congregasen todos [los pueblos de la Provincia de Huaynamota] y los pusiesen en forma de pueblo, asentando a cada nación de por sí, y dándole nombre de barrio o tlaxilacal, y en medio de ellos el convento. [...] Los barrios eran seis, y se elegían seis alcaldes y seis fiscales, pero por haber ido en disminución los indios se han reducido a cuatro, y el principal y cabeza de todos es San Francisco, y luego se sigue San Juan Bautista, San Esteban y San Sebastián, y cada cual de éstos tiene por patrón o abogado al santo de su devoción

(Tello, *apud* Calvo, 1990 [1638-1653]: 227-228).

La información que presenta el padre seráfico resulta muy reveladora para entender la dinámica creada por los franciscanos en la zona al momento de congregarse un pueblo. Nos habla de la existencia de un patrón de asentamiento sumamente disperso que contradecía las formas de organización coloniales; se menciona que a través de los barrios se otorgaba acceso a ciertos cargos; e indica también la relación que se pretendía crear entre los miembros de un barrio y el santo patrón que les fuera asignado.

Si bien todos estos datos concuerdan con las conclusiones a las que hemos llegado hasta ahora —sin tomar en cuenta la adecuación del sistema luego de casi cuatro siglos—, resultan poco útiles al momento de querer entender cómo se crearon los barrios de Jesús María. Primero, porque la congregación de Jesús María se realiza cien años después, luego de la reducción de los coras en 1722, y también porque la congregación de Huaynamota está a cargo de los franciscanos y la de Jesús María a cargo de los jesuitas.

⁵ Estas representaciones territoriales del universo no son privativas de los coras. Para el caso huichol, Neurath presenta un ejemplo esclarecedor en su estudio de los tukípa, centros ceremoniales huicholes (1998).

Encontramos en Ortega otra referencia a los barrios en el proceso de congregación de los pueblos de la sierra del Nayar. En este caso se menciona que al congregarse a los habitantes en el pueblo de Santa Gertrudis —localizado entre La Mesa del Tonati (Mesa del Nayar) y Quaimaruzi (Santa Teresa)—, se formaron dos barrios y se señalaron a dos Gobernadores, debido a que ninguno de los dos caciques de la zona quiso ceder el mando (*apud* Calvo, 1996 [1754]: 184). Este ejemplo se acerca mucho más a lo que pudo haber ocurrido durante la conformación social de Jesús María. Cabe preguntarnos ahora bajo qué criterios se pudieron haber establecido allí cuatro barrios localizados alrededor de un centro y coincidiendo con los puntos cardinales.

Es evidente que la presencia de los barrios en Jesús María se debe ante todo a la imposición de los religiosos que se encargaron de establecer a los coras en un pueblo. En este caso en particular, Jesús María se funda para contrarrestar el poder político y religioso de La Mesa del Nayar, antiguo centro de culto cora (Magriñá, 2001: 62). Sin embargo, lejos de romper la continuidad de las tradiciones y de la cosmovisión aborígen, la implementación de los cuatro barrios parece reproducir el modelo cora del espacio.

Así como los jesuitas debieron adaptar las congregaciones a las circunstancias, seguramente los coras adaptaron sus creencias a la nueva forma de organización que se les imponía. Este hecho no implicó ceder sus concepciones más profundas, ya que “El estilo étnico y la identidad grupal reposan, más que en la eficacia de las herramientas, en los detalles simbólicos, en las prácticas rituales y en la cosmovisión.” (Calvo y Jáuregui, 1996: xxv). Además es muy probable que los ajustes en la organización social de las comunidades serranas se potencializaran a favor de los indígenas a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767, y continuaran haciéndolo en los distintos periodos de “independencia” que se vivieron en la zona.

En este sentido proponemos que los coras que se congregaron para formar Jesús María practicaban alguna forma de organización en la que se privilegiaba la representación de los cuatro puntos cardinales y del centro. Algunos ejemplos de la organización cuatripartita aparecen en el informe de Arias de Saavedra (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 283-309).

Arias de Saavedra menciona que la sierra en la que habitan los coras se divide en cuatro Provincias o Tlahuilanalis: la Provincia de Hahuanica, la Provincia de los Chimaltitecos e Ixcattecos, la provincia de Tzacaimuta y la Provincia de Mimbres (Ibídem: 287). Si bien estas cuatro demarcaciones territoriales sobrepasan los límites del territorio cora, parecen indicarnos una forma de organización muy antigua que pudo haber originado la posterior organización por barrios.

En el mismo documento, Arias de Saavedra expone que los coras portaban como capitán, antes de partir a la guerra, la imagen de Nayarit “... que es lo mismo en forma de cruz o aspa...” (Ibídem: 293). Además menciona cómo se organizaba la casa del Nayarit:

y así la tienen estos bárbaros en la ranchería de Tzacaymuta donde tienen la casa del Nayarit, la cual tiene una sala con una mesa en medio rodeada de cuatro cadáveres secos y enjuntos que son el de Don Francisco Nayarit, Don Pedro Huaynoli, Don Alonso Yoquary y Don Luys Vrysti, sentados en unas sillas [...] advirtiéndome que antes hubo otros cuatro cuerpos de sus ascendientes que por la resolución de la materia han quitado y puestos éstos y siempre con unos mismos nombres [apellidos] menos los nombres de santos [nombres de pila] que se hallan en estos, como después de éstos pondrán otros de sus descendientes.

(Ibídem: 294).

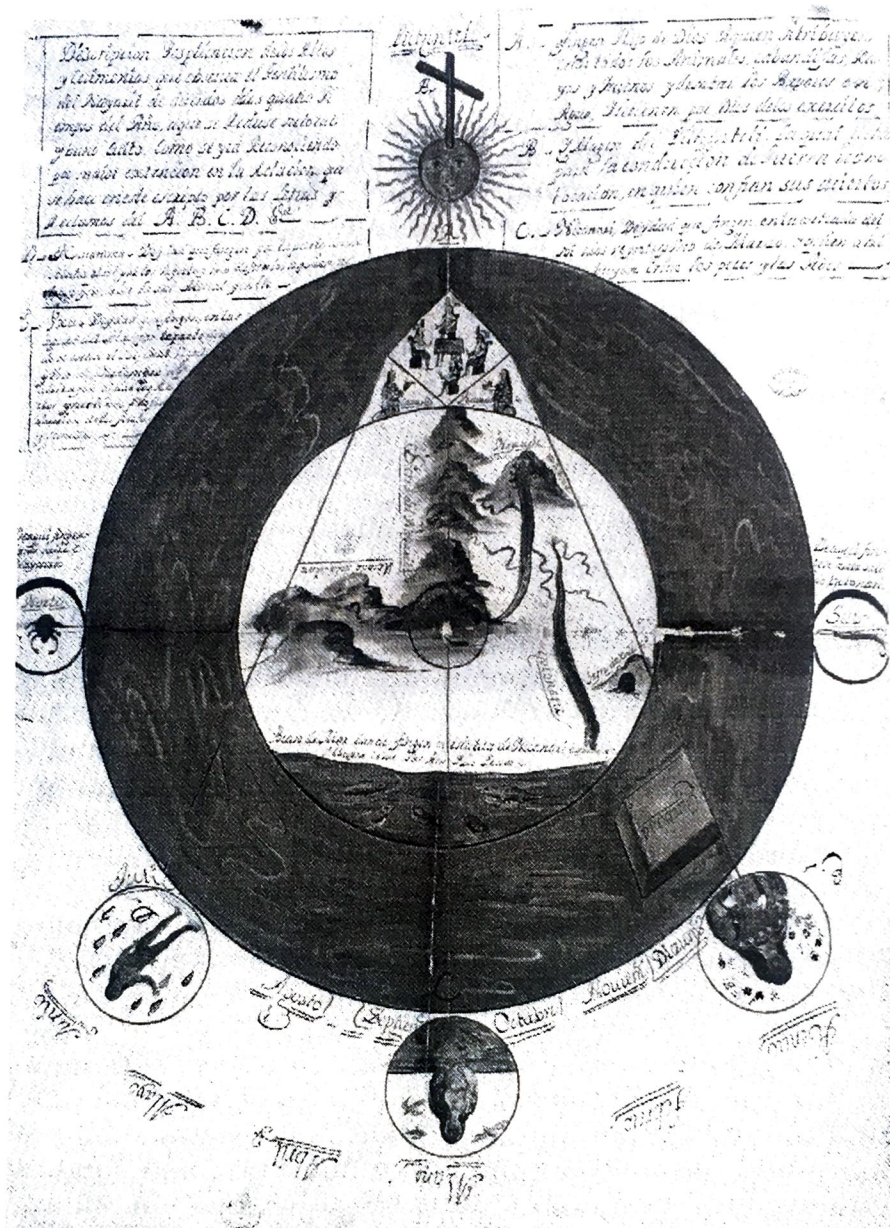


Figura 1. Estampa de Arias de Saavedra.

(Archivo General de Indias (Sevilla). MP. Estampas, 25).

El texto anterior se ilustra en la *Estampa* que acompaña este documento. En ella se observa en la parte superior a cuatro individuos ricamente ataviados y sentados alrededor de una mesa, tal como lo describe Arias de Saavedra. Si analizamos la orientación de la *Estampa* —en la que el oriente queda arriba— encontramos que los puntos cardinales coinciden con la colocación de los personajes alrededor de la mesa. Otro aspecto interesante es el hecho de que cada una de las sillas mantenga siempre a un personaje con uno de los cuatro apellidos mencionados. Podemos interpretar esto

como la existencia de cuatro grupos —los cuatro apellidos— que deben estar siempre representados en la casa de Nayarit, reproduciendo nuevamente el esquema cuatripartita del universo.

Guzmán también encuentra un modelo cuatripartita del espacio en la celebración de los mitotes coras relacionados con la Mesa del Nayar. Según su propuesta, existe un patio de mitote dedicado a una deidad en particular. La autora propone la existencia de cuatro patios de mitote repartidos por el territorio cora según los rumbos cardinales: Táuta al oriente, dedicado a Ta-náàna [Tanáana]⁶ (luna); Tu'aaca-Mu'u-ta [Tuákamuuta] al poniente, dedicado a Tayá'u [Tayáu] (sol); Santa Teresa al norte, dedicado a Tatefj Tajeté Uacán [Tatéih Taheté Báakan] (inframundo); y Picachos al sur, dedicado a Ja'a-tzí-kan [Ha'atsíkan] (1997: 14-16).

Igualmente encontramos el modelo cuatripartita en los barrios de Jesús María. Suponemos así que en el momento en el que los barrios fueron impuestos en el pueblo, ambos bandos, evangelizadores e indígenas, debieron realizar ajustes a sus modelos de organización. Uno de los aspectos que revela cómo se ha dado la adaptación del modelo de pueblo con barrios entre los maritecos, tiene que ver con los nombres en castellano de cada barrio.

Barrio	Rumbo
Rosario	oriente
San Miguel	poniente
Guadalupe	norte
San Antonio	sur

Cuadro 3. Ubicación de los barrios según los rumbos.

Hoy día, a pesar de que cada barrio tiene el nombre de uno de los santos principales de la comunidad, los maritecos emplean preferentemente el topónimo de cada barrio en su propia lengua. En el ámbito ritual, si bien las fiestas de cada uno de los santos que dan nombre a los barrios se relacionan, en cierta medida, con las Casas Fuertes y las ramadas del barrio que les corresponde, los integrantes de los barrios no mantienen un culto particular para la deidad de su barrio y, en cambio, consideran a todas las deidades de los demás barrios tan suyas como la del propio. Inculcar el culto a un patrón de barrio fue una de las prioridades de los evangelizadores, quienes trataron de imponerlo a partir de la organización cíclica de los rituales. Pero, al parecer, a pesar del esfuerzo de los misioneros, los maritecos no incorporaron a sus creencias la adoración a los santos en tanto que patrones de los barrios. Los rastros que quedan de esta imposición aparecen en las fiestas y en las normas de adscripción a las mayordomías, en las que los miembros deben pertenecer al barrio del santo al que cuidan (ver capítulo 11). Veamos a continuación cual es la situación actual de cada barrio con relación a “su santo patrón”.

Barrio del Rosario. Su nombre tradicional no es conocido por todos los coras y sólo la gente mayor tiene la certeza de que se trata del barrio del Rosario. Ya Hinton hacía notar que no era uno de los barrios que todos los coras fueran capaces de identificar (1961: 36). A esto se ha sumado la iniciativa de los gobiernos municipal y estatal para dividir el pueblo en pequeñas colonias y barrios que faciliten la administración y el orden, con lo que ahora el barrio del Rosario se confunde con diversas denominaciones entre las que sobresale la de “barrio centro”.

⁶ Hemos colocado en corchetes, luego de los términos coras escritos tal como lo hace la autora, la ortografía práctica que usamos a lo largo de este trabajo.

Posee una Casa Fuerte, pero en ella no se realizan ceremonias religiosas como en las demás⁷. Sin embargo, esta casa es un importante centro de reunión en donde se elige gran parte de las nuevas autoridades tradicionales y se baila la tarima en algunas fiestas más. Frente a la Casa Fuerte hay un patio y una ramada que se usan para la mayoría de las comidas rituales durante las fiestas de la comunidad.

Su población está integrada por un 65 % de indígenas coras y el resto son mestizos, quienes cada vez ocupan más predios en esta sección del pueblo. Un número importante de los comercios de mestizos se ubican en este barrio.

Barrio de San Miguel. Todos los maritecos saben cual es su nombre y no hay confusiones. Además, en la nueva división territorial del pueblo se le ha denominado de la misma manera, de modo que hasta los mestizos conocen su nombre tradicional.

Posee dos Casas Fuertes, una se denomina Casa Fuerte de San Miguel y la otra Casa Real o Gobernación. La primera sirvió durante varios años como oficina del Comisariado de Bienes Comunales⁸ y ahora se usa para guardar los papeles y los objetos de la Gobernación. La segunda es el lugar en donde se reúnen los Gobernadores, sus compañeros y los Mayordomos de Guadalupe, Rosario y San Miguel para realizar los ayunos y preparar casi todas las ceremonias de la comunidad. A este barrio se asocia una ramada que se emplea únicamente para la fiesta de San Miguel.

Es el barrio más conservador en cuanto a su población, ya que en este barrio no vive ninguna familia de mestizos. Hay algunas misceláneas pertenecientes a sus habitantes.

Barrio de Guadalupe. Ya para la época del trabajo de campo de Hinton, el barrio de Guadalupe estaba ocupado por las "... 30 familias de mestizos que habitaban el pueblo" (Hinton, 1961: 35, 37). Hoy día, el territorio original de este barrio ha sido absorbido por la población mestiza casi en su totalidad y nada más quedan unas cuantas familias coras viviendo en él. Probablemente por ello en este barrio no encontramos ninguna Casa Fuerte, y es el barrio en el que queda el menor número de casas antiguas de todo el pueblo.

Se le conoce comúnmente como Mololoa, en honor al río que atraviesa la ciudad de Tepic y su nombre tradicional ha sido olvidado por casi todos menos los Ancianos. Hinton menciona que a este barrio, ubicado al norte del pueblo, se le llamaba Guadalupe o Santa Bárbara, y había incluso quien decía que carecía de nombre (1961:37), mientras que Monzón se refiere a él como el barrio de San Bartolo (1990 [1945]: 68). Con ello se demuestra que desde hace varias décadas el nombre en castellano de este barrio se ha ido olvidando. Tras la observación de los rituales, concluimos que efectivamente se trata del barrio de Guadalupe, ya que, por ejemplo, sus miembros conforman la mayordomía que se encarga de la Guadalupana.

Hoy día la situación de la denominación del barrio norteño se complica, debido a la existencia de una nueva localidad que ha sido bautizada por el obispo de la región, ya desde hace varios años, como el "Barrio de Guadalupe". Esta población está ubicada al oriente del pueblo, del otro lado del río, y surge en gran medida por el desplazamiento de gente que traslada su residencia de los ranchos al pueblo.

⁷ Hinton también hace notar esto (1961: 36-37).

⁸ Ahora esta institución cuenta con sus propias oficinas localizadas al oeste del patio comunal del Mitote.

Este nuevo barrio es el único en el que el patronazgo de barrio se lleva a cabo de manera real —aun cuando esto es un fenómeno muy reciente. Hoy cuenta con una capilla que guarda una imagen de la Virgen de Guadalupe a la que se le cantan *Las Mañanitas* desde un mes antes de su santo y se le lleva, en su día, de visita hasta la iglesia del pueblo. Todo esto ha sido promovido por un grupo de coras alfabetas que siguen al pie de la letra la liturgia católica. En este trabajo, para evitar confundir ambos barrios, nos referiremos al barrio norteño como el “Barrio de Guadalupe” y al otro, como el “Nuevo Barrio de Guadalupe”.

Barrio de San Antonio. Todos los maritecos saben cuál es su nombre. Al igual que el barrio de San Miguel, este barrio ha conservado su nombre tradicional en la nueva división territorial del pueblo.

Es, después del de San Miguel, el barrio más conservador de Jesús María, aunque algunos mestizos viven en su territorio. Posee dos Casas Fuertes, la Casa Fuerte de San Antonio y la Casa Fuerte del Santo Entierro. La primera es la única Casa Fuerte de barrio que se mantiene activa como tal. En ella se reúnen los encargados de su santo para realizar las ofrendas y allí se reúnen todos los encargados para ayunar durante la fiesta de San Antonio; tiene un patio y una ramada que se usan nada más en la fiesta de su santo. La segunda Casa Fuerte está dedicada al Santo Entierro, y fue establecida allí arbitrariamente debido sólo a la donación del terreno (Hinton, 1961: 36).⁹

Si analizamos los datos anteriores, podemos observar que los barrios que tienen un mayor índice de habitantes mestizos son los que han perdido en mayor medida la memoria de su nombre católico. Esto parece indicar que, si bien los coras maritecos no conciben a sus barrios desde la perspectiva católica, son ellos mismos quienes conservan la tradición de sus nombres en lengua castellana. Esta memoria no aparece siempre de manera explícita en el discurso, sin embargo, se expresa en distintas formas en los rituales.

Durante las fiestas de los santos “patrones” de los cuatro barrios se hacen ciertas alusiones a la relación que existe entre los barrios y los santos. El más claro ejemplo de ello es la colocación de ramadas rituales en el barrio correspondiente al santo, para que allí se les visite. La única excepción de este acto es el caso del barrio de Guadalupe, que consideramos se debe al mestizaje de dicho espacio.

⁹ Hinton menciona que antes se turnaba año con año una casa particular para realizar las fiestas del Santo Entierro (1961: 36). Esto tiene relación con la rotación del eje sobre el cual se realizan los rituales de Semana Santa (ver capítulo 8).

3. Manifestaciones rituales del espacio

Los barrios de Jesús María reproducen la cuatripartición del mundo inherente a la cosmovisión cora. Además, en el centro de todos ellos se ubica la iglesia que, como veremos más adelante, funciona como el *axis mundi* que une el ámbito de arriba con el de abajo, de tal suerte que el pueblo se convierte en un cosmograma de todo el universo, es decir, en un quincunce.

Los coras hacen continua referencia a los cuatro extremos del universo y al centro, pero vale la pena hacer una aclaración. En la cuatripartición del espacio debemos tomar en cuenta dos variables: ¿cuáles son los puntos relevantes para el modelo, los cardinales o los solsticiales?, y ¿a partir de cuáles de ellos se traza la división de los cuatro rumbos? En el caso de los coras maritecos —a diferencia de otros grupos, como los mayences, para los que sobresalen los puntos intercardinales o solsticiales (Girard, 1962: 40; Becquelin, 1992: 36; Sosa, 1991 [1984]: 191-201)— los puntos a los que se hace más referencia son los cardinales, aunque los ejes que dividen el espacio parten de los puntos intercardinales.¹ Así, el universo coras se divide en cuatro regiones, cada una dirigida hacia los puntos cardinales, al igual que los barrios de Jesús María.

Este modelo se reproduce a diferentes escalas en el ámbito ritual. Uno de los más claros ejemplos es la jícara de Jesús María², que simbólicamente representa a la comunidad y a todos sus habitantes. Esta jícara fue reportada por Preuss a principios del siglo pasado y se conserva una réplica exacta en el Museo Etnológico de Berlín. Preuss compara la jícara con el patio de mitote y con el mundo (1998 [1911]: 408-410).

Como se puede observar en la fotografía anterior, la jícara de Jesús María presentaba diseños de chaquiras pegados con cera y cuatro incrustaciones de pluma y algodón formando una cruz alrededor

¹ Podríamos explicarnos esta diferencia debido a que en la zona maya, los puntos intercardinales coinciden aproximadamente con los puntos solsticiales, mientras que en tierras nayaritas los puntos solsticiales se localizan en un ángulo más grave con respecto a los puntos equinociales.

² Hoy en día, la jícara reportada por Preuss está desaparecida y ha sido sustituida con una jícara que ya no tiene el diseño de cera, plumas, algodón y chaquiras en su interior. Al parecer, la jícara original de la comunidad fue extraviada en tiempos de la Revolución.



Foto 3. Iglesia de Chufete'e.

(Foto: Margarita Valdovinos)

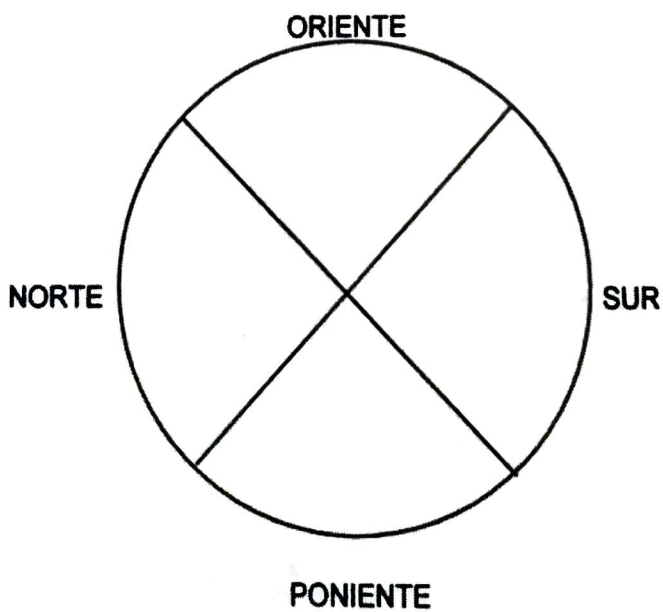


Figura 2. Cuatripartición del espacio mariteco.

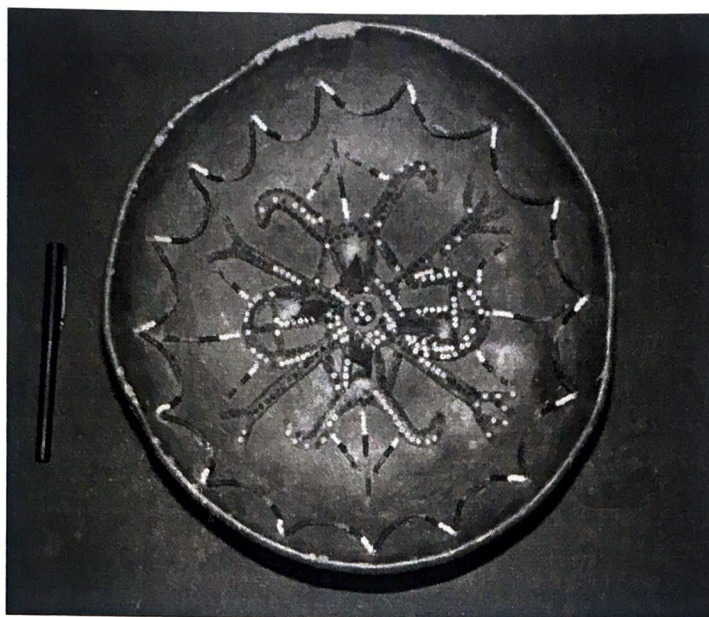


Foto 4. Réplica de la jícara de la comunidad de Jesús María obtenida por Preuss.
(Foto: Johannes Neurath)

del centro. Si bien en la actualidad los coras no decoran de esta forma las jícaras votivas, podemos ver que esto es una costumbre común entre los huicholes, quienes a través de este tipo de diseños reproducen en distintas maneras el universo y su territorio (Kindl, 1997: 143-150).

Las ofrendas que son llevadas ante los santos dentro de jícaras reproducen igualmente esta idea. En ellas, el Principal se encarga de acomodar los distintos ramos de flores que le entregan los Mayordomos. Inicia colocando las flores hacia el oriente, luego hacia el poniente, al norte y al sur. En el centro de esta cruz, formada por los tallos de las flores, se coloca un bule pequeño con agua sagrada y sobre éste una flor que servirá de hisopo. El agua que contiene la jícara debe ser traída de distintos lugares sagrados de los alrededores del mundo y corresponde al inframundo, mientras que la flor expresa con su tallo el *axis mundi*³ y con sus flores la cúpula celeste. Al utilizar como hisopo un ramo de flores para rociar el agua bendita, se concretiza una hermosa metáfora de creación, en donde las fuerzas de abajo (el agua) se unen con las de arriba (las flores) para bendecir al hombre.

Como vemos, las representaciones cósmicas suelen ser tridimensionales ya que, además de contener la división cuatripartita de la tierra, presentan el arriba, el enmedio y el abajo. Un ejemplo de ello es el altar del Mitote que se coloca al noreste del patio y vuelve a representar a todo el universo. Sobre él se colocan diversos elementos rituales, incluyendo al maíz sagrado y la jícara de la comunidad llamada Téihmata –que, como vimos arriba, representa también todo el universo. La arcada representa la bóveda celeste, el emparrillado de carrizos representa la superficie de la tierra, junto con los elementos que contiene, y lo que queda abajo de ella es el inframundo.

³Existe una palabra para decir "atado de cinco flores": *hi'ŋkia*. Esto refuerza nuestra interpretación, pues hay que recordar que el número cinco en este contexto es la suma de los cuatro extremos del universo más el centro.

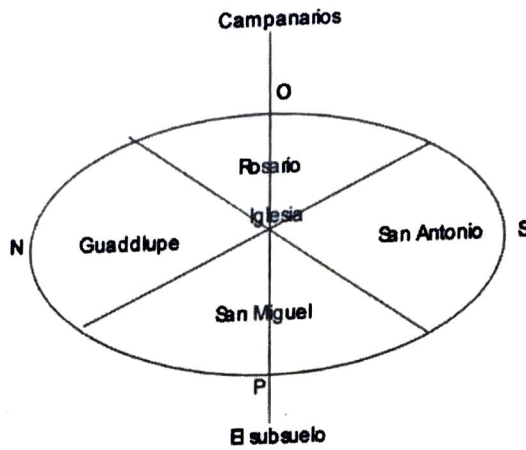


Figura 3. Modelo del universo según los coras.

A partir de estos variados elementos, obtenidos en distintos contextos rituales y materiales, podemos crear un modelo que presente todas las regiones del universo según los coras. Para ello usaremos el pueblo como base, con sus barrios como representación de la división horizontal cuatripartita y la iglesia en el centro como *axis mundi*, en donde los campanarios se relacionan con el cielo, la nave con la superficie de la tierra y las cavidades en el piso con el inframundo⁴.

Los barrios de Jesús María han logrado arraigarse tan fuertemente entre los coras maritecos, a pesar de tan pocos años de presencia evangelizadora en la región, debido a que corresponden cabalmente a la distribución horizontal del universo cora. Evidentemente, los jesuitas buscaron reproducir en Jesús María una forma de congregación usada siglos antes para controlar a los indígenas en otras regiones del país. Sin embargo, en este caso podemos observar que, si bien la relación barrio-santo se ha conservado hasta nuestros días, este eje ha sido despojado de todo significado para los coras, quienes no ejercen ningún culto especial a los santos como patrones de los barrios, mientras que mantienen más presentes las denominaciones de los barrios según la topografía, y sobre todo, según el orden de su mundo (Valdovinos, 2001).

3.1. Los rumbos sagrados del universo

Los coras maritecos creen que su pueblo, Chuísete'e, es el centro de todo el mundo, y que es a partir de allí que los rumbos del universo se extienden hasta encontrar su límite en las aguas que lo rodean. Repartidos en los cuatro rumbos se encuentran una infinidad de lugares sagrados a los que se hace referencia en distintas formas dentro de los contextos rituales.

⁴ En otros trabajos se ha mencionado la relación que existe entre las sacristías y el inframundo (Jáuregui y Magriñá, 2002 [1999]), sin embargo, en el caso de Jesús María pareciera que es la Capilla del Santo Entierro —ubicada al norte de la nave— la que adquiere este valor debido primeramente a las cualidades de dicha deidad, y en segundo término por la coincidente ubicación con respecto a las sacristías.

En el presente, para los maritecos los rumbos no mantienen una relación explícita con un color, como sucede en diversas tradiciones “mesoamericanas” (López Austin, 1995: 26-27). Preuss supone que los colores de las chaquiras que aparecen en la jícara de Jesús María deben relacionarse con los rumbos del universo de acuerdo a como éstos se mencionan en los cantos rituales que él estudió: “... oriente (rojo), poniente (verde), norte (azul), sur (amarillo), abajo (negro) y arriba (blanco).” (1998 [1911]: 411). En otras comunidades coras aún se expresa esta relación por medio de los colores que presentan distintas aves en su plumaje. En Rosarito el café rojizo de las plumas del águila (*chuíse*) se relaciona con el oriente, las blancas de garza (*kuaxú*)⁵ con el poniente, las verdes de perico (*tútuvi*) con el norte y las grises de las huilotas (*kúkui*) con el sur (Jáuregui, 2002 [1999]: 296).⁶

Tampoco existe una relación directa entre el santo “patrón” de cada barrio y los puntos cardinales a los que corresponden, más allá de la que se puede inferir al relacionar las mayordomías con los barrios. Sin embargo, esta relación nos lleva a un punto interesante, pues los santos “patronos” de los cuatro barrios se relacionan con los puntos cardinales opuestos:

- a) La virgen del Rosario o Tatyí (Nuestra Tía) está representada por una niña durante las fiestas de mitote, y durante estas celebraciones se le ubica en una ramada situada al poniente del patio, espacio al que se hace referencia como el lugar de Téih.
- b) San Miguel o Tahá (Nuestro Hermano Mayor) está relacionado con el planeta Venus en su personificación de estrella de la mañana, que se relaciona con el oriente.
- c) La virgen de Guadalupe, llamada Tayá'kua (Nuestra Abuela), es reconocida como Tétewan, la deidad del mar, y muchas veces se nos comentó que su verdadera imagen es la Piedra Blanca ubicada en la costa de San Blas, Nayarit.⁷ Además, oponiéndose al norte (arriba), la Virgen de Guadalupe se relaciona con el sur (abajo), pues su celebración coincide con el primer paso del sol por el nadir. En un calendario de horizonte, la salida y la puesta del sol en su paso por el nadir se encuentran muy cerca de los puntos de salida y puesta del sol en el solsticio de invierno, es decir, el punto más meridional de su desplazamiento.
- d) San Antonio se relaciona con el arriba (norte), pues su fiesta coincide con la fecha en la que el sol pasa por el cenit por primera vez⁸.

Preuss demuestra con su análisis de la jícara comunal de Jesús María la relación que existe entre el norte y el arriba, y el sur y el abajo en el *axis mundi*. Además afirma que «Tahá, ‘nuestro hermano mayor’, la Estrella de la Mañana vive en el oriente; Tatéx Naasisa ‘nuestra madre el maíz’, a la vez diosa de la Tierra y de la Luna, vive en el poniente; Tatéx Taheté Vàkan, ‘nuestra madre que vive abajo de nosotros’, vive en el inframundo; y Tayáu, ‘nuestro padre el sol’, vive en el cielo.» (1998 [1911]: 410, 416).

⁵ La ortografía en cora y las traducciones fueron tomadas del autor.

⁶ Los huicholes presentan también una estrecha relación entre los rumbos y los colores (Lumholtz, 1987 [1900/1904]; Neurath, 1998; Kindl, 1997).

⁷ Si bien geográficamente la costa se encuentra hacia el poniente con relación a la sierra, los coras maritecos la ubican hacia el sur, ya que el río que atraviesa el pueblo corre hacia esta dirección y se cree que es hacia allá donde el río desemboca en el mar.

⁸ El paso del sol por el cenit se relaciona también con el solsticio de verano y el paso por el nadir con el de invierno (ver capítulo 3).

Las observaciones precedentes expresan la relación simbólica que existe entre el “patrón” de cada barrio y los puntos cardinales que se encuentran al frente del barrio que les corresponde. Podríamos decir que su identidad se proyecta hacia el frente, probablemente en un fenómeno de inversión ritual. Sin embargo, no coincidimos con la idea de que cada santo represente a un rumbo cardinal o a la gente que allí vive. De hecho, en los barrios encontramos la ausencia de una deidad particular, a diferencia de lo que sucede en los *calpulli* mexicas:

el dios protector iba a morar a una montaña próxima o se le construía un templo desde el cual protegería a sus hijos, enviándoles la lluvia, irradiándoles la fuerza necesaria para la generación, alejando de ellos las enfermedades y ahuyentando de la población las fuerzas nocivas emanadas de los dioses vecinos. [...] Fuera del radio de dominio de su dios protector, los hombres del *calpulli* se sentían desprotegidos

(López Austin, 1995: 23).

El párrafo anterior expresa la relación entre los miembros de un *calpulli* y su deidad principal pero, en el caso cora, esta relación se asemeja en mayor medida a la que vive toda la comunidad frente al “Patrón” del pueblo —un peñasco llamado Chuísetyaana, ubicado al sur del poblado.

De entre todos los lugares sagrados que se encuentran dispersos por el territorio conocido por los coras sobresalen cuatro: Téihmata, Wáwata, Tsaremé y Kuameché. Estos topónimos se utilizan como denominadores de los puntos cardinales: oriente, poniente, norte y sur, respectivamente. Su utilización se limita al ámbito ritual, en donde se mencionan junto con Tahetyé (abajo), Tahapúa (arriba) y Náin hápua (el todo), que comprende a todos los lugares sagrados que no son mencionados explícitamente.

Como veremos a continuación, referirse a estos lugares sagrados implica estar allí y poder comunicarse directamente con los dioses que en ellos habitan. Por lo general, debe hacerse referencia a ellos antes de comenzar cualquier tipo de ceremonia, para pedirles permiso y protección. En distintos rituales se llevan a cabo cantos, danzas y peregrinaciones que representan la visita a todos estos lugares del universo.

3.1.1. Los cantos sagrados

Gracias al trabajo de Konrad Theodor Preuss (1912), contamos con uno de los *corpora* de textos rituales de pueblos indígenas americanos más importantes. Se trata de los cantos rituales coras que recopiló en 1906. El análisis de este material nos permite apreciar la importancia que tiene la mención de los rumbos sagrados para la tradición de fiestas de Mitote, aunque la trascendencia de éstos no se limite únicamente a las celebraciones.

Desde principios del siglo veinte encontramos constantemente, y como fórmula ritual, menciones de los rumbos que corresponden a los puntos cardinales y al *axis mundi*.

Los cantos de mitote recopilados por Preuss en 1906 en Jesús María continúan ejecutándose hoy en día. Dentro del contexto ritual, los cantos se entonan dando instrucciones precisas acerca de lo que

los Danzantes deben ejecutar alrededor del patio de Mitote. Esta guía de desplazamientos coreográficos indica la naturaleza de las acciones y los lugares en donde deben realizarse, recorriendo los distintos rumbos sagrados del patio. Tanto el canto como las ejecuciones dancísticas representan no sólo la invocación de estos lugares, sino su misma presencia y la de las deidades que en ellos habitan.

El resultado de todo esto es la vigencia inamovible de fórmulas rituales en las que se invocan los lugares sagrados del cosmos. Para ello, se sigue siempre el mismo orden al nombrar los rumbos del universo: Téihmata (oriente), Wáwata (poniente), Tsaremé (norte), Kuameché (sur), Tahetyé (abajo), Tahapúa (arriba) y Náin hápua (el todo).

Ejemplificaremos la utilización ritual de los términos geográficos con un fragmento del primer canto del capítulo cuarto del libro "La expedición al Nayarit..." de Konrad Theodor Preuss en donde se ve con claridad la presencia y el orden en el que se presentan estos lugares sagrados.

"El dios del maíz es presentado ante los dioses" ⁹ (1912: 96-102)

(34) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació. ¹⁰

(35) Naǰímè nux na tĩnamuarē:

Sólo yo lo sé bien.

(36) haúnu hiyauséǰre poárapoa hamoán tũtuvi.

Allá nació, en Puárapua¹¹, el lugar sagrado sobre el altar (al oriente), junto con el loro.

(37) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació.

(38) Naǰímè nux na tĩnamuarē, hauná hiyauséǰre:

Sólo yo sé bien dónde nació.

(39) haúnu hiyauséǰre heita wawata.

Allá nació, en la mitad de Wáwata, el lugar sagrado del poniente.

(40) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació.

(41) Haúnu hiyauséǰre heita tsárame.

Allá nació, en la mitad de Tsaremé, el lugar sagrado del norte.

(42) Pĩnin pu nahamoán wataséǰre.

Conmigo apareció la sandía.

⁹ Título traducido del original por Ingrid Geist.

¹⁰ Presentaremos la traducción libre realizada por Bolívar Celestino y Margarita Valdovinos para el proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia: "Traducción del los textos rituales recopilados por Konrad Theodor Preuss en 1906" (Valdovinos, 1999). Las líneas transcritas son sólo un fragmento del canto.

¹¹ Si bien hemos mencionado a Téihmata como el lugar al oriente por excelencia, en algunos cantos es necesario precisar si se hace referencia a la parte superior del altar o a la inferior. Puárapua se refiere a la parte superior.

- (43) Tikáǰi hàtá niɛmuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (44) Naǰímè nux na òmuarē: haúnu hiyauséǰre kwametsé heita.
Sólo yo lo sé bien, nació allá, en la mitad de Kwameché, el lugar sagrado del sur.
- (45) Tikáǰi hàtí nìmuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (46) Naǰímè nux na òmuarē:
Sólo yo lo sé bien.
- (47) haúnu hiyauséǰre heità taheté tētewan - hamoan.
Allá nació, en la mitad del inframundo, junto con Tēetewan.
- (48) Tikáǰi hàtí namuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (49) Naǰímè nux nimuarē: haúnu hiyauséǰre ta - hapoá heita.
Sólo yo lo sé: nació allá, en la mitad del cielo.
- (50) Kuóltreabe-hamoan nuhèséǰrè.
Aparezco junto con el águila.
- (51) Tikáǰi hàtí namuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (52) Naǰímè nux na òmuarē, hauná hiyauséǰre.
Sólo yo sé bien dónde nació.
- (53) Haúnu hiyauséǰre najn-hapoa itakwas wa - hamoan.
Nació allá, en todos lados junto con los espíritus de los dioses.

Resulta sumamente interesante que Casad encuentre que los lugares sagrados invocados en los Mitotes se presenten también en los cantos de los Judíos que actúan en la fiesta de Semana Santa, y que entre los cantos y danzas del Mitote se guarde la misma secuencia que en los cantos de los Judíos.

- (1) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Téijmata'.
- (2) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Huáahuata.
- (3) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tzeréme'en.

- (4) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Cuameché.
- (5) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tajapuá (arriba).
- (6) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tajeté (abajo).
- (7) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Náinjapua (en todas partes)¹²

La coincidencia que existe entre los términos utilizados para hacer referencia a los rumbos sagrados por excelencia en los cantos de Mitote y en otro tipo de manifestaciones rituales, muestra como en el fondo cada uno de los rituales, sin importar la tradición a la que pertenezca —aborigen o impuesta, pero refuncionalizada (Magriñá, 2001)—, se refiere a un mismo concepto del cosmos, en donde las deidades también son las mismas.

A partir de los datos que tenemos de los lugares sagrados mencionados en el mitote y en la fiesta de Semana Santa construimos un modelo que, como veremos a continuación, reproduce el modelo de la concepción del espacio según los coras (ver figura 3).

A través de un análisis lingüístico podremos encontrar ciertas evidencias que nos aclaren un poco cuál ha sido el papel en la historia de estos lugares sagrados míticos, ya que "... los topónimos coras también proporcionan indicios de la historia cultural de los coras." (Casad, 1989: 127).

En la palabra "Téihmata" (Téih [deidad femenina] / ma [plural] / ta [dentro]), que indica el oriente en el mapa cósmico cora, podemos observar que el sufijo '-ma' es una antigua forma del plural que hoy ha sido reemplazada por el sufijo '-mua'. La palabra es, sin duda, bastante antigua (Ibídem).

3.1.2. Las oraciones de saludo a los rumbos

En el apartado anterior expusimos dos manifestaciones rituales orales que recrean el modelo que hemos propuesto para representar el espacio, según la concepción mariteca. Ahora aplicaremos el mismo principio pero a otro tipo de manifestaciones. Así, pretendemos mostrar cómo esta idea se reproduce en todos los ámbitos simbólicos: en la lengua —como los cantos aquí presentados—, en el movimiento corporal, en los desplazamientos físicos y en la elaboración de ofrendas.

Un dato que debemos tener en cuenta es que siempre, al iniciar cualquier ritual en las Casas Fuertes y la Gobernación, deben llevarse a cabo ciertas oraciones. Estas vuelven a presentar el modelo del espacio cora, pero además de la simple enunciación verbal, se acompañan de la rotación física de los ejecutantes hacia los distintos rumbos del universo. La idea de mirar de frente a un rumbo y proyectar los pensamientos hacia él, se ve reforzada por el hecho de que estas oraciones se realizan

¹² (Casad, 1989: 114).

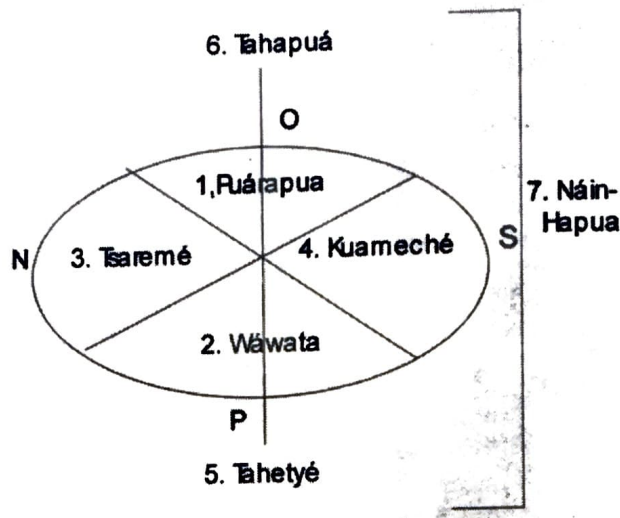


Figura 4. Modelo del espacio cora según los cantos rituales.

siempre fumando tabaco en pipa, cuyo humo se dirige hacia el rumbo al que se hace referencia en cada etapa de la oración. Además, los Principales que dirigen las oraciones utilizan una flecha votiva con plumas, o *mú'ube'eri*, que se agitan con movimientos zigzagueantes hacia cada rumbo.

Para esta ceremonia es necesaria la presencia de un Principal que guíe a los demás presentes. En las ocasiones especiales, son los tres Principales del pueblo quienes presiden simultáneamente estas oraciones a los rumbos del universo. Otra variante se realiza en las ceremonias de ayuno, en donde todos los Ancianos presentes son invitados a presidir el saludo a los rumbos, para lo que se les otorgan flechas votivas y se les llenan sus pipas con tabaco.

Al iniciar este rito, todos los presentes se colocan de pie, de cara al oriente. El Principal se coloca frente al altar delante de todos los presentes y fuma su pipa, echando grandes bocanadas de humo hacia dicho rumbo. Al mismo tiempo, agita su vara de plumas formando "8" horizontales en el aire. Al terminar esta primera etapa, todos giran en sentido levógiro hasta quedar de frente al poniente, hacia donde se vuelven a repetir las acciones antes realizadas. Luego se hace lo mismo de frente al norte, al sur y al final se regresa al oriente para repetirlas dirigiéndose hacia abajo y luego hacia arriba. Para terminar, se hace una vuelta más en sentido levógiro, en la que el Principal agita sus varas de plumas y suelta bocanadas de humo hacia los puntos intercardinales que representan "el todo". Una vez terminado este rito, los presentes quedarán mirando al oriente y estarán listos para efectuar cualquier clase de oraciones, rituales, ofrendas o cualquier otra actividad ceremonial.

Hinton (1961: 12) y Parsons (1939 [1996]: 1008-1015) han señalado que los rasgos culturales coras que hacen pensar en su estrecha relación con los grupos del Suroeste norteamericano y con las culturas de las Grandes Planicies, son la utilización de flechas votivas para rezar, y el acto de rezar y fumar dirigiéndose a los distintos puntos cardinales.

Estas saluciones a los rumbos se realizan en las Casa Fuertes antes de iniciar sus ceremonias, pero también se hacen en los patios de Mitote y en el templo "católico" antes de comenzar las ceremonias sagradas en estos lugares. Una variación más de este saludo se realiza en los distintos puntos sagrados

del pueblo durante los días del "Alba" de las fiestas comunales y en los lugares sagrados del resto del territorio, en donde se dejan ofrendas.

3.1.3. Las ejecuciones rituales

Luego de haber revisado los cantos y oraciones, en donde la verbalización es el principal elemento de invocación de los rumbos del universo, presentaremos una materialización más que reproduce el modelo del espacio cora. Nos referimos a las danzas que acompañan dichos cantos. En ellas, los actores se desplazan físicamente hasta el extremo del rumbo del universo al que se hace referencia.

En la fiesta de Semana Santa, los Judíos cantan en grupo y realizan los movimientos que corresponden a cada uno de sus cantos. Desafortunadamente, Casad (1989: 114) no presenta ninguna explicación de cuales son los movimientos corporales que se representan junto con este canto. Sin embargo, para el caso del Mitote contamos con un poco más de información.

En las fiestas de Mitote el canto es entonado por un cantador (ver capítulo 7). Él es quien, a través del canto, va guiando los movimientos de los que se encuentran danzando en círculo alrededor del fuego central, provocando así que la presencia de los rumbos invocados se manifieste tanto a través de sus palabras, como a través de las ejecuciones de los Danzantes.

Las danzas del Mitote cora son bastante simples, ya que sólo consisten en un paso básico con el que los Danzantes se desplazan alrededor del patio. En determinados momentos, los desplazamientos van acompañados por los brazos en movimiento, generalmente haciendo referencia hacia arriba o hacia abajo.

En la mayoría de los cantos se mencionan los rumbos del universo, respetando el orden en el que se presentan siempre. Paralelamente, quienes danzan deben desplazarse hacia cada rumbo, según lo vaya indicando el cantador. Una vez allí, deben realizar una serie de actos según lo indique el canto. En algunas ocasiones se debe girar, en un sentido o en otro, o se debe elevar algún elemento sagrado con el que se danza, o a veces se hace un movimiento serpenteante en el rumbo indicado por el canto.

Mientras que los Danzantes pueden desplazarse sin problema a los rumbos que corresponden a los puntos cardinales, el arriba, el abajo y el todo necesitan de una abstracción más complicada para poder ser representados. Existe, sin embargo, una convención para representarlos: para el arriba y el abajo, los movimientos se hacen frente al altar, en el oriente, y son sólo pequeños gestos los que indican a qué lugar se está refiriendo la danza. Como ejemplo de ellos podemos decir que al pasar por el oriente, los Danzantes elevarán sus manos o las varas con plumas en caso de que las usen. Para "el todo", los movimientos que indica el canto se ejecutan en los puntos intercardinales alrededor del patio y en sentido levógiro, comenzando por el noreste, luego por el noroeste, el suroeste y finalmente el sureste.

Además de las alusiones directas a los rumbos del universo, existen coreografías que reproducen la idea del mundo, generalmente representándolo a través del pueblo. Dos claros ejemplos de ellos se llevan a cabo en las fiestas de las Pachitas y de Semana Santa.

En las Pachitas, o fiestas de Carnaval, realizan danzas que se ejecutan por parejas o grupos. Los Danzantes giran en sentido levógiro alrededor de los Cantadores y la Malinche (ver capítulo 8). Su

tarea es limpiar el mundo de lo malo que puede haber llegado a lo largo de un año e impedir que lleguen los vientos que traen las enfermedades. Tanto los desplazamientos alrededor de los Cantadores, como el recorrido que la comitiva realiza alrededor del pueblo en sentido levógiro, ejemplifican una vuelta por todo el mundo para limpiarlo.

En el caso de la Semana Santa, los Judíos entran el Jueves Santo al pueblo y, formados en dos filas, lo rodean en dos círculos que giran en sentidos opuestos. En este recorrido inaugural, marcan con sus desplazamientos unas cruces en los puntos cardinales. Posteriormente realizan simultáneamente siete vueltas alrededor del pueblo, ambas filas en sentidos opuestos; así representan el hecho de amarrar al mundo para protegerlo de cualquier cosa mala que pueda pasar, al tiempo que simbolizan su dominio, como criaturas de la oscuridad, sobre el pueblo mientras dura la fiesta.

En su análisis de las danzas de Urraca, Ramírez (2002 [1999]: 417-440; 2001) retoma un canto de mitote de Preuss (1912: 48-49) y analiza con él los desplazamientos que dichos Danzantes ejecutan en ciertas fiestas católicas. Si bien no coincidimos con su metodología analítica¹³, es interesante interpretar los desplazamientos de las danzas de Urraca como recorridos por el universo cora.

3.1.4. Las ofrendas a los rumbos

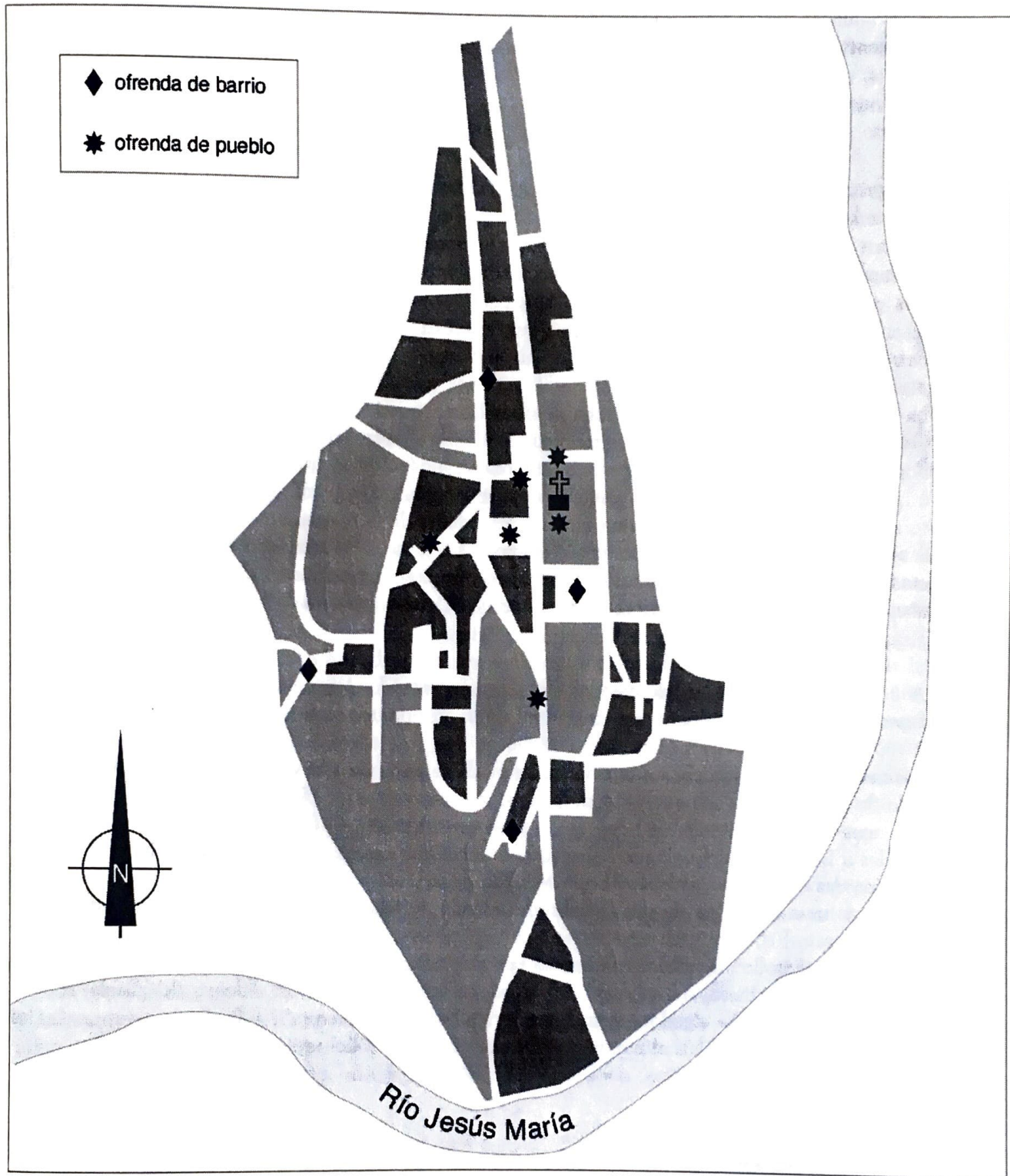
Además de las manifestaciones rituales del espacio que hasta aquí hemos presentado, existe una práctica muy común entre los coras. La preparación y repartición de ofrendas que elaboradas en las diferentes fiestas del ciclo ritual anual. Estas ofrendas contienen explícitamente el modelo del universo cora. Además, los diferentes conjuntos de ofrendas nos muestran las diferentes escalas de representación del mundo que se conciben a lo largo del territorio cora.

A continuación presentaremos los conjuntos más relevantes de ofrendas de los que tenemos conocimiento, aclarando que deben existir muchos otros de igual importancia a los que no hemos tenido acceso. Iniciaremos con aquellas ofrendas que se llevan a cabo dentro del pueblo y, paso a paso, iremos tratando las ofrendas que extienden más y más el modelo del espacio cora hasta los límites de su “espacio conocido”.

Las primeras ofrendas corresponden a las que se preparan para los días de “Alba” de las fiestas. Éstas se ofrecen a las deidades conocidas como *tyákua*, con el objeto de garantizar la protección del pueblo y de todos los que se encuentren en él durante los días que dure una fiesta. Más que pedir por ello, se trata de entregar una ofrenda para apaciguar a dichas deidades y hacerlas sentir que los coras han cumplido con todos sus deberes rituales por el momento. Con ello se pretende evitar que las deidades recurran a actividades que puedan perjudicar a quienes se encuentren en el pueblo durante el momento de la celebración, hecho que indirectamente perjudicaría a las autoridades tradicionales a cargo, ya que se considera que en esos días, ellos son los responsables de todo lo que sucede en el pueblo y algún accidente equivaldría a una falla personal en el ayuno o la penitencia que deben seguir todas las autoridades.

Estas ofrendas, que se elaboran en todas las fiestas y ceremonias, se caracterizan por contener pinole —tanto de maíz tostado como crudo—, de agua bendita y discos de algodón. Un pequeño conjunto de cada uno de los elementos anteriores es llevado a cada uno de los lugares sagrados del pueblo.

¹³ Parece contradictorio que en su trabajo se postule la importancia que tiene el contexto ritual para el análisis, mientras que al momento de realizarlo, utilice un canto sin siquiera introducirlo en el contexto ritual en el que efectivamente aparece.



Mapa 6. Ubicación de las ofrendas de pinole repartidas en el centro del pueblo.

(Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/Censo Nacional de Población y Vivienda, 1995; datos: Margarita Valdovinos; elaboró Grégory Pereira.)

Ese conjunto de elementos forma un cosmograma del eje vertical: el algodón, que simbólicamente representa el agua de lluvia condensada en las nubes —agua celestial que permite el crecimiento del maíz—, el pinole como alimento para los *tyákua* y para los hombres, y el agua bendita, símbolo del inframundo.

Esta primera serie de ofrendas comprende dos etapas. Primero se entregan aquellas ofrendas que se reparten en los cuatro rumbos del universo, representados por los barrios del pueblo. Para ello se prepara en el centro de la Gobernación una cruz formada en cada extremo por un par de jicaritas que apuntan a los puntos cardinales. Una jicarita de cada par contiene agua con pinole tostado, la otra con pinole crudo. Una vez que el Principal les agrega agua bendita, los Justicia de cada barrio se encargan de llevar el par de jicaritas que les corresponde a una piedra sagrada situada en su barrio.

La segunda etapa de esta primera serie de ofrendas comprende la representación del *axis mundi*. Los Gobernadores se preparan junto con el Principal de la Gobernación, los Fiscales, los Alguaciles y el Topil, para llevar más ofrendas, esta vez de pinole, agua bendita y discos de algodón. Ellos se dirigen a la iglesia, en donde colocan la primera ofrenda debajo de una piedra ubicada en la esquina suroeste de la nave. Luego se coloca una ofrenda más afuera de la iglesia, en su lado norte. Entonces se sube al campanario sur y se coloca una ofrenda arriba, junto a las campanas y otra bajo la escalera de caracol que conduce al campanario. Estas cuatro ofrendas representan el movimiento del arriba y el abajo, levógiro y dextrógiro respectivamente, al igual que la escalera de la iglesia, en las que se sube girando en sentido levógiro y se baja en dextrógiro.

A continuación se llevan las ofrendas que representan todos los demás lugares sagrados o el *Náin hápua*. Estas últimas ofrendas se entregan en diferentes puntos repartidos por todo el pueblo.

En cada lugar sagrado debe destaparse un hoyo en el piso que está cubierto con una piedra. A un lado de cada hoyo se coloca un disco de algodón blanco de unos 15 cm de diámetro y dos jicaritas con agua bendita y pinole, una con crudo y otra con tostado. El Principal toma su pipa y guía los saludos a los rumbos del universo¹⁴. Luego pronuncia una oración en voz alta y finalmente deposita las ofrendas en el hoyo, primero los pinoles con agua y luego el algodón. Entonces se tapa nuevamente el hoyo con la piedra que lo cubría, cuidando de rellenar los bordes con un poco de tierra.

La segunda serie de ofrendas se caracteriza por ampliar su campo de acción más allá de los límites del pueblo, convirtiendo a éste en el *axis mundi* de las demás ofrendas. Además del pinole, el agua bendita y los discos de algodón, se incluyen cinco “tamales de ceniza”¹⁵ y flechas votivas conocidas como *tabéhri*, que se llevan al centro y a los cuatro extremos del universo.

¹⁴ Siempre que se deposita una ofrenda debe hacerse previamente el saludo a los rumbos y rezar una oración en voz alta.

¹⁵ Se trata de bultos de pasta de ceniza con agua de unos 15 cm de largo por 8 cm de ancho y 4 cm de espesor que se colocan en camas de lana de borrego de color café oscuro.

La ofrenda central es llevada por los Gobernadores hasta un peñasco situado del otro lado del río, al sur del pueblo. Se trata del *tyákua*, llamado Chuísetyaana o "Patrón"¹⁶ que es quien da nombre al pueblo y a sus habitantes. En esta serie no se hace referencia explícita al arriba ni al abajo, en parte porque el peñasco Chuísetyaana contiene ambos, ya que «crece del río y llega hasta el cielo». Todo se deja a los pies del peñasco, a excepción del tamal de cenizas, que se deja en una cueva cercana.

Esta serie incluye cuatro ofrendas más, que son llevadas a cuevas y cerros ubicados hacia cada uno de los rumbos cardinales, tomando al pueblo como centro. Se dice que en estos lugares habitan los *baustyána* o "antiguos", que son quienes dejaron a los coras su costumbre y su lengua. Al igual que en la primera serie de ofrendas, éstas son transportadas por los Justicia de cada barrio, según el rumbo cardinal al que correspondan.

La tercera serie de ofrendas comprende, además de los pinoles, el agua bendita y los discos de algodón, flechas votivas con tejidos de lana y algodón. También, se incorporan los retoños o capullos de todas las frutas y verduras que se esperan para la siguiente temporada climática. Parece ser que esto es algo muy antiguo, ya que cuando la gente se refiere a ciertos tubérculos que deben estar presentes en este tipo de ofrendas, no duda en decir que: "Esas eran cosas que comían los coras de antes. A los de ahora casi no nos gustan mucho, porque son bien amargas".¹⁷

Las ofrendas de la tercera serie, además de traspasar los límites del pueblo, sobrepasan los de la comunidad de Jesús María, y ubican su centro en la cueva del cerro sagrado de Tuákamuuta, antiguo centro ceremonial cora desde antes de la Conquista, ubicado al poniente de La Mesa del Nayar.

Los correos asignados por cada uno de los Gobernadores son los que se encargan de llevar las ofrendas centrales hasta Tuákamuuta, junto con una serie de pequeñas ofrendas complementarias que deben ir dejando por el camino de ida y de vuelta hasta la cueva. La ofrenda principal consta de un tejido circular hecho de hilos de colores, con un diseño concéntrico a base de triángulos que se va elaborando en un contexto sumamente sagrado durante cinco días de ayuno previos al depósito de la ofrenda. Este bordado circular representa a la tierra y es de colores "... como es la tierra, que cambia de color en cada lugar".

La serie incluye cuatro ofrendas más que contienen flechas decoradas con plumas de distintas aves y pequeños bordados cuadrangulares atados a ellas. Estos bordados también representan al mundo, pero parcialmente. Estas ofrendas son llevadas por los Correos que designan los Justicia de cada barrio. Cada uno se encarga de llevar la ofrenda que corresponde a alguno de los cerros sagrados ubicado en el rumbo cardinal del barrio de quien lo convidó. Para ello, los Justicias tratan de invitar a habitantes de los ranchos cercanos al lugar en el que deben dejar sus ofrendas, para que "se ahorren el viaje de regreso y puedan regresar temprano a sus casas a dormir". Corresponden a aquéllas que se llevan a los puntos más lejanos del pueblo, o como dicen los coras: "a las orillas del mundo que conocemos".

Los casos anteriores demuestran que territorialmente, además del patio de mitote, la reproducción de la cosmovisión cora se encuentra en el pueblo, desde el cual se va expandiendo de manera

¹⁶ Cada comunidad cora posee un elemento geográfico —una piedra, roca, peñasco o cerro— que es considerado el *Patrón* de la población con la que se relaciona. De hecho, cada localidad recibe el mismo nombre que su *Patrón*.

¹⁷ Como dato curioso encontramos que entre los nahuas de Chicontepec, la cuarta humanidad, que precedió a la actual, fue creada y se alimentó de tubérculos (Báez- Jorge y Gómez Martínez, 2000: 80).



Foto 5. Ofrenda del *cháanaka* de la comunidad.
(Foto: Margarita Valdovinos)

concéntrica. Curiosamente las ofrendas más lejanas tienen como centro un lugar ceremonial que se considera exterior al pueblo, Tuákamuuta, morada por excelencia del sol del poniente o del Santo Entierro, la deidad más venerada de Jesús María.

Durante la entrega de ofrendas en los lugares sagrados se puede ver con más claridad la relación que existe entre los encargados de cada barrio y los rumbos cardinales, primero a través de las ofrendas entregadas por los Justicia y luego por las que entregan los Correos.

3.2. El modelo del universo cora

A partir de todas las manifestaciones rituales presentadas, hemos logrado construir un modelo cora del espacio (ver figura 3). Dicho modelo funciona bajo ciertas reglas que por el momento nada más hemos delineado, y que trataremos en los siguientes apartados. Hasta ahora podemos decir que los lugares sagrados se presentan siempre en un mismo orden que indica su jerarquía interna: oriente, poniente, norte, sur, abajo, arriba y Náin-hápua (todos los lugares sagrados). Al mismo tiempo, la relación que se establece entre los distintos lugares del universo resalta la relación de pares de oposición: oriente-poniente, norte-sur y abajo-arriba. Por último, hemos observado que este modelo se conserva en permanente movimiento expresado en el eje vertical, al combinar el flujo ascendente en sentido levógiro y el descendente en sentido dextrógiro.

El espacio para los coras se representa como un quincunce tridimensional, que contiene una cuatripartición en el plano horizontal, relacionada con los puntos cardinales, y una bipartición en el

plano vertical. Eliade expone la importancia de este simbolismo del centro en tres puntos (1985 [1949]: 19), que nosotros encontramos presentes en el caso de los coras:

- a) La montaña sagrada —donde se reúnen el cielo y la tierra— se halla en el centro del mundo: Tuákamuuta.
- b) Todo templo es una montaña sagrada, debido a lo cual se transforma en centro: la iglesia, que incluso físicamente evoca a una montaña.
- c) El *axis mundi*, ciudad o templo, es el punto de encuentro del cielo, la tierra y el infierno (inframundo).

La conjugación de los elementos antes mencionados nos lleva a proponer un modelo en el que “... si bien todos los elementos del conjunto son imprescindibles y cada uno —de acuerdo con los tiempos rituales y con las circunstancias ceremoniales— puede aparecer como el principal, la totalidad no corresponde a un sistema igualitario, sino jerarquizado por principio.” (Jáuregui, 2002 [1999]: 299). Para este autor, dicho principio es la clave para entender las transformaciones del dos (mitades), en tres (extremos mas el centro), en cuatro (los cuatro rumbos), en cinco (agregando el centro), en seis (cuatro extremos, arriba y abajo) y en siete (cuatro extremos, arriba , enmedio y abajo) (Ibídem: 299-300).

3.2.1. El dualismo

La luz, el día, el sol, lo seco y el calor, por un lado; la oscuridad, la noche, la humedad y el frío, por el otro, son los elementos que integran dos grupos opuestos entre sí. Dichos pares de oposición se encuentran presentes en toda manifestación de la cultura cora (Preuss, 1912).

Los rumbos del universo, al igual que todo lo demás, se incorporan a esta regla general, formando pares de oposición entre los elementos significativos del modelo cósmico. Resulta de sentido común comprender la lógica de los pares que se conforman: oriente-poniente, norte-sur y arriba-abajo. Sin embargo, todos estos elementos se conjugan formando un solo micro-par, demostrando con ello su polivalencia: oriente, norte, arriba/ poniente, sur, abajo.

Preuss, en su estudio sobre la jícara de Jesús María retoma este dualismo como el eje de su análisis, y afirma que la similitud que existe entre el diseño de la jícara y las representaciones mexicas del glifo *ollin* (movimiento) coinciden pues en ambas “Se trata de representar al cielo y al inframundo en el mismo plano que la superficie de la tierra.” (1998 [1911]: 414).

Para los coras, el sur y el occidente se localizan abajo. Son las zonas oscuras que desde su territorio indican la región de las aguas del mar, región de Tayá'kua, Nuestra Abuela, ama de las profundidades húmedas. Mientras que, el norte y el oriente se identifican con la región superior del universo, lugar luminoso del nacimiento del astro solar.

La línea divisoria imaginaria que indica los límites de dichas regiones va desde el desierto de Wirikuta al noreste, en San Luis Potosí —ruta de la mítica peregrinación cosmogónica de los huicholes—, hasta las playas de San Blas al suroeste, en la costa nayarita. El primer punto coincide con el rumbo por donde sale el sol en el solsticio de invierno y el segundo con el lugar en donde se oculta dicho astro en el solsticio de verano¹⁸. De tal modo que para los coras, al igual que en la concepción

huichola del territorio, Paritekĭa (el Cerro del Amanecer en el desierto de San Luis Potosí) y la piedra blanca de San Blas, Haramaratsie (el mar) son los extremos del universo en el eje oriente-poniente, que equivalen al arriba-abajo (Neurath, 2000: 74).

Esta bipartición del territorio se ve expresada en particular en los rituales que se realizan en la Casa Fuerte del Santo Entierro durante las cuatro fechas en que se celebra la “Levantada” del santo para limpiarlo y cambiarle la cama de algodón en la que descansa.

En dichas ceremonias, los Centuriones y demás encargados de la Casa Fuerte del Santo Entierro preparan una serie de ofrendas muy elaboradas para honrarlo. Durante dichos preparativos, las ofrendas se van colocando sobre el altar en el orden según quien las elabore. Las ofrendas del Centurión primero o Negro se colocan al norte y las del Centurión segundo o Blanco, en el sur del altar.

Es característico que, en determinados momentos de estas ceremonias, todos los elementos contenidos en el altar se transportan a un petate que se extiende al centro de la Casa Fuerte, de oriente a poniente. Esta acción provoca que los elementos del altar tomen una nueva ubicación, quedando las ofrendas del Centurión Negro hacia el oriente y las del Blanco hacia el poniente.

El resultado anterior, sin embargo, nos indica que las ofrendas del Centurión Negro han quedado hacia el oriente y el norte, rumbos que habíamos descrito como el lado luminoso, mientras que las ofrendas del Centurión Blanco han quedado hacia el sur y el poniente, lugares oscuros. Nos explicamos esta inversión debido a las características de los encargados del Santo Entierro, quienes, como veremos más adelante, suelen reproducir de muchas maneras la inversión ritual del cosmos.

Muchas veces, la inversión ritual permea otros aspectos religiosos de la vida de los maritecos, demostrando que las características del Santo Entierro son también las del grupo cora. Ejemplo de ello es el hecho de que los barrios localizados al norte y al oriente —rumbos luminosos— lleven el nombre en castellano de dos Vírgenes, mientras que los barrios sur y poniente lleven el nombre de dos santos masculinos.

Más allá de la inversión ritual presente en numerosos aspectos de la cultura cora, los dos extremos del universo —representados por entidades femeninas y masculinas, oscuras y luminosas, pasivas y activas, religiosas y políticas— conforman distintos pares de oposición que se rigen bajo el principio de la jerarquización.

3.2.2. La jerarquización

Lejos de dualidades simétricas, el dualismo presente en la cosmovisión cora implica jerarquías¹⁹. Esto es, siempre hay un elemento superior al otro con el que se le relaciona, pues “El valor relativo de los puntos está determinado [...] por su posición en el todo, de tal manera que les es inherente y no puede ser disociado de su propia diferencia (Jáuregui, 2002 [1999]: 299). Es gracias a esta desigualdad que la naturaleza, la vida y el tiempo se mantienen en movimiento.

Como lo mencionamos anteriormente, la bipartición se expresa en la concepción del territorio, aunque para ello debemos tomar en cuenta la jerarquía. Retomando los elementos del cosmograma

¹⁸ Johannes Neurath, comunicación personal.

¹⁹ Dumont propone el dualismo jerarquizado por primera vez en su estudio del sistema de castas de la India (1980 [1966]).

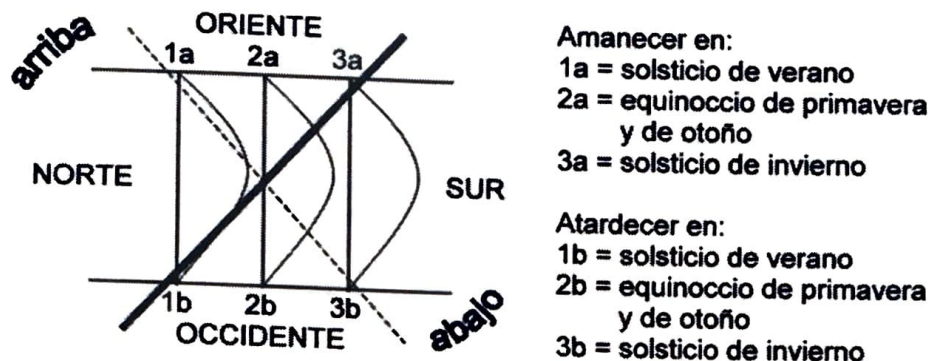


Figura 5. Bipartición del territorio cora.

cora, vemos siempre que el elemento que se presenta primero corresponde al de mayor jerarquía. Así, el oriente prevalece sobre el poniente, el norte sobre el sur y, curiosamente, el abajo sobre el arriba, así como los elementos sobre el conjunto. Al igual que en el caso de las ofrendas de los Centuriones, el abajo y el arriba se encuentran inmersos en un proceso de inversión ritual característico de la cultura maritaca, en donde simbólicamente, lo oscuro e inferior adquiere una mayor jerarquía que lo luminoso y superior.

Esta situación tiene que ver con el lugar en el que se ubican los coras con respecto a otros grupos del Gran Nayar —en particular con respecto a los huicholes.²⁰ En el contexto de esta región cultural, los coras habitan la porción territorial en la posición occidental que más se acerca a la costa, es decir, la más oscura, y ejercen especial adoración al Santo Entierro, deidad relacionada con la fase nocturna del sol. Los huicholes en cambio, se localizan al extremo oriental del Gran Nayar, en el territorio más cercano al desierto de Wirikuta y sus rituales privilegian la fase diurna del sol (cf. Jáuregui, 2000a; Neurath 2001 [1998]).

Esta jerarquía se presenta también en los movimientos circulares que aparecen en distintos rituales. Si bien trataremos este tema más adelante, podemos adelantar que el movimiento levógiro tiene preeminencia sobre el dextrógiro (Ibídem).

Si bien la jerarquización de las dos mitades del territorio no causa mayores dificultades, al querer entender cómo se manifiestan las jerarquías entre los barrios la situación se torna más compleja, pues entran en juego distintos factores: la jerarquía de los rumbos en los que se encuentra cada barrio y la jerarquía de los cargos correspondientes a cada barrio. Como podemos observar en el siguiente cuadro, al tomar los elementos de cada variable, la jerarquía de los barrios resulta ser diferente en el eje norte-sur.

Jerarquía de barrios según rumbos			Jerarquía de barrios según cargos	
1	Rosario	O	Rosario	O
2	San Miguel	P	San Miguel	P
3	Guadalupe	N	San Antonio	S
4	San Antonio	S	Guadalupe	N

Cuadro 4. Jerarquía de los barrios.

²⁰ Preuss demuestra “..cómo pueden evidenciarse las misteriosas penetraciones culturales que existen entre pueblos vecinos (1998 [1911]).

La primera columna se basa en los datos correspondientes al plano horizontal del modelo del universo cora, al que llegamos como conclusión de las observaciones sobre la concepción del espacio. La posición lógica de jerarquías quedaría establecida por el orden que presentan de antemano los puntos cardinales entre sí; es decir, en jerarquía privilegiada el eje oriente-poniente en relación con el eje norte-sur y de cada eje el elemento mencionado primero es el que obtiene mayor jerarquía. La siguiente columna expresa la jerarquía de los barrios a partir de las que se dan en las mayordomías relacionadas con cada uno²¹.

Hasta ahora podemos observar que los dos primeros valores —que corresponden al eje oriente-poniente— permanecen en las mismas posiciones, mientras que los del eje norte-sur invierten sus lugares.

Por último, tratamos el problema tomando en cuenta la jerarquía de los barrios de acuerdo con los cargos. Si bien existen cargos que rotan entre los barrios —y éstos les confieren una jerarquía equivalente al cabo de cuatro años—, existen evidencias de una jerarquía implícita relacionada con la acumulación de ciertos cargos que permanecen fijos en cada barrio. El barrio del Rosario, por ejemplo, es de donde provienen los miembros de la mayordomía de dicha deidad, pero también los de la Asunción y los del Santo Entierro.

Hasta aquí, todo indica que el barrio ubicado al oriente es el que mantiene la más alta jerarquía, según los tres aspectos analizados. Sin embargo, no tenemos elementos suficientes para distinguir una jerarquía entre los tres barrios restantes. Nos inclinamos a pensar que la jerarquía de los barrios responde a dos niveles:

1. En el primer nivel se da con respecto al universo en general, para lo que sigue el orden que se encuentra en la primera columna del cuadro 4.
2. En el segundo nivel, la jerarquía responde a la organización interna de la comunidad y se ordena según las jerarquías de los cargos que se mantienen fijos en el seno de cada barrio, tal como se muestra en la segunda columna del cuadro 4.

3.2.3. La rotación

Además de la bipartición y de la jerarquización, el modelo del espacio cora contiene un aspecto dinámico. En el nivel físico, este movimiento se percibe a través de la rotación de los barrios en la asignación de los cargos más importantes de la jerarquía (ver capítulo 11). Este tipo de rotación se da en sentido levógiro.

En un nivel más abstracto, encontramos que la rotación se ejecuta continuamente en el *axis mundi* del quincunce. Un ejemplo muy claro de ello se presenta en la iglesia, cuyas escaleras de caracol permiten el acceso al campanario, que representa el arriba en el cosmograma formado por los barrios y la iglesia. Para subir se debe girar en sentido levógiro, mientras que para bajar se gira en sentido dextrógiro.²² Cada sentido otorga distinto significado a las manifestaciones en las que se presenta.

²¹ El orden jerárquico de las mayordomías provienen de la observación de los rituales, en donde continuamente deben formarse en una fila todos los cargueros de acuerdo con su jerarquía.

²² Las direcciones de estas espirales entrecruzadas coinciden con las que presenta López Austin en su esquema del Tamoanchan (1994: 225).

La rotación en sentido levógiro es la más común. Este sentido indica entrar a algo, la apertura o inicio de algún acontecimiento o tiempo sagrado. Es la que se usa durante las danzas concéntricas de las fiestas agrícolas (Mitotes) y las fiestas de Carnaval (Pachitas). Es en este sentido que se recorre el pueblo en las procesiones rituales. La rotación a través de los barrios, tanto de los cargos como de algunas fiestas, como la Semana Santa, equivale a rodear toda la tierra. Su objetivo es proteger a todos los que están en el mundo y mantener a todos los que pertenecen a ella en el ciclo sagrado de la vida.

La rotación en sentido horario o dextrógiro representa una acción de cerrar o de salir, de dar término a algo, de "deshacer lo hecho, de desandar lo andado". Se usa al final de las celebraciones y se cree que es necesaria para poder llevar a cabo acciones que serían inconcebibles en tiempos sagrados. Esta rotación es menos común, pero en los rituales más elaborados siempre se presenta al final.

Existe un tipo más de rotaciones. Esta vez, dos elementos giran al mismo tiempo en sentidos opuestos. En estos casos, la mayoría de las veces el elemento que gira en el interior lo hace en sentido levógiro, mientras que el que gira en el exterior lo hace en sentido dextrógiro. Este tipo de giros se ven en las ceremonias de entrega de los cargos y en determinados momentos culminantes de los rituales. Se cree que esta dinámica representa la unión de fuerzas que trae consigo purificación. Los coras se refieren a sus resultados como el hecho de "amarrar [al mundo] para protegerlo de cualquier cosa mala que pueda pasar".

Tanto en el caso cora como en el huichol²³ y el tepehuán²⁴ (Reyes, 2001: 213-226), este movimiento simultáneo y contradictorio se presenta, sobre todo, en los rituales de Semana Santa²⁵. Esta fiesta corresponde al momento en que el sol diurno ha muerto y reina el sol nocturno. Tanto estos rituales como los giros simultáneos y entrecruzados son entendidos como momentos de transgresión. Este hecho los relaciona directamente con la concepción del Tamoanchan prehispánico que "... aparece ya como fuente de creación a través del pecado de los dioses, ya como lugar en el que se produce la creación" (López Austin, 1994: 77). En el contexto ritual, la expresión más explícita de esta transgresión se expresa en el acto de dar muerte a Cristo-Sol, en el caso de la Semana Santa, o el incesto cometido entre Cristo y su madre —representados por la bandera y por la Malinche de las Pachitas— en el Carnaval (Alcocer, 1999b).

Por todo lo anterior se entiende que es el Santo Entierro la imagen que se presenta comúnmente en relación con los giros opuestos. Este símbolo se reproduce en todos los niveles. Un ejemplo revelador se encuentra en la estructura que se arma durante la fiesta de la Semana Santa, y que sirve para pasear en procesión al cuerpo de dicho santo por las calles del pueblo. La urna procesional del Santo Entierro es decorada en ceremonias muy íntimas dentro la Casa fuerte del Santo Entierro, y su decoración se realiza a lo largo de toda la Semana Santa. Uno de los aspectos más interesantes de dicho objeto resalta la rotación en los dos sentidos opuestos, tal como lo hemos resaltado en esta sección. Al colocar en nicho sobre la estructura que forma la urna, se envuelven los bordes de ambas con tiras bordadas en telar de cintura. El juego de líneas que se crea deja ver un círculo de

²³ En el contexto de la Semana Santa, en San Sebastián Teponahuastlán, los Topiles, ayudantes del Gobernador, giran en sentido opuesto a los Puyiuste, ayudantes de los Mayordomos, y en Tuxpan giran mujeres al contrario que los hombres. En ambos casos los giros son simultáneos (Jesús Jáuregui, comunicación personal).

²⁴ Entre los tepehuanes del sur, también se presenta relacionado con la celebración de ciertos mitotes (Reyes, 2001: 131-144).

²⁵ Como ejemplo tenemos los giros que realizan los Judíos alrededor de las procesiones el Jueves y Viernes Santos (Jáuregui, 2002 [1999]) y los que se realizan alrededor del Nazareno Niño y los Apóstoles en la ceremonia de la Última Cena el Jueves y Viernes Santos luego de que los Judíos capturan al Nazareno niño (Valdovinos, 1998). En los últimos casos, mientras giran, los Judíos de ambas filas chocan sus sables entre sí.

flechas en el interior de la estructura, que circulan en sentido levógiro, mientras que por el exterior, las flechas indican un circuito en sentido dextrógiro.

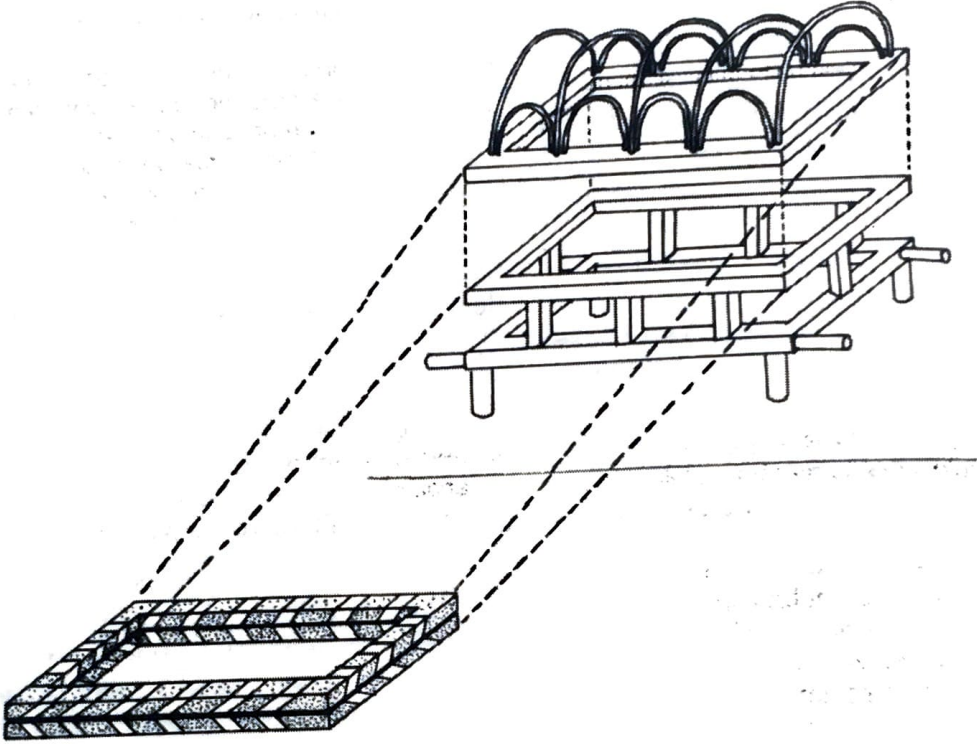


Figura 6. Urna procesional del Santo Entierro.
(Dibujo: Grégory Pereira)

4. La geografía ritual

En la expresión cora del territorio entran en juego distintos elementos culturales. ¿Cuál es el papel de los objetos votivos que conforman ofrendas? ¿Para quién están dirigidos? ¿Por qué se depositan en determinados lugares de la geografía ritual? ¿Cómo se relacionan ciertas ofrendas con momentos particulares del calendario ritual y agrícola?

La totalidad del territorio ocupado por los coras —y aún lugares contiguos, que en la actualidad están controlados por la población mestiza— ha sido interpretada y clasificada de acuerdo con la cosmovisión y la concepción religiosa de estos indígenas. De esta manera cumbres y hondonadas, sierras y barrancas, cuevas y cerros, piedras y penascos, ríos, arroyos, manantiales y lagunas, las nubes y las lluvias, el océano mismo, han sido cargados de significación y, en muchos casos, han llegado a ser considerados como materializaciones de los seres del «otro mundo». A partir de esta idea de sacralidad conferida —de manera ancestral e inconsciente— a los elementos significantes del paisaje, los coras han creado un territorio lleno de seres sobrenaturales que les prestan ayuda, pero que también son capaces de provocar perjuicios.

4.1. Los lugares sagrados

Además de los lugares sagrados que existen en distintos puntos del pueblo —en los que se dejan ofrendas durante los días de “Alba” de las fiestas—, existen otros más en los alrededores del pueblo de Jesús María, en todos los cerros y en las barrancas del paisaje. Todos estos elementos se encuentran relacionados con diferentes lugares referidos por los relatos míticos de la creación del mundo en sus distintas épocas, hecho que hoy día les otorga muy diversas características.

La naturaleza, representada por piedras, cerros y cuevas, personifica una serie de deidades coras que, aun cuando guardan relación con las deidades del panteón católico, muestran otro aspecto de la religión cora y de su concepción del mundo.¹ Son a todas estas deidades a las que se les rinde culto

¹ Existen también unas deidades acuáticas llamadas cháhkan, pero hasta el momento no nos consta que se les deje alguna ofrenda en particular. Lo único que sabemos es que estas deidades provocan susto.

en las series de ofrendas que sobrepasan las fronteras del pueblo. A continuación, trataremos con más detalle las características de estos sitios y las deidades que se relacionan con ellos.

4.1.1. Las piedras

No todas las piedras tienen un significado religioso para los coras, pero sí las rocas que sobresalen en el paisaje o que llaman la atención por su ubicación y su forma. Aun así, sería imposible referirnos a todas ellas. Por eso, en este apartado queremos mostrar más bien los aspectos generales relacionados con este tipo de deidades a los que se denomina *tyákua* (pl. *tyakuátye*).

La primera mención que se tiene sobre estas deidades aparece en el *Informe* de Arias de Saavedra, en donde se explica que:

Tienen algunas noticias que parece son de la sagrada escritura en el génesis, porque dicen que creó Dios el cielo y la tierra sacando esta maravillosa máquina de un confuso caos o lóbregas tinieblas las cuales fueron habitación de demonios y que éstos luego que se sacó a luz esta máquina no saben que se hicieron, más presumen que unos se quedaron en piedras, otros en aire y otros en las aguas.

(*apud* Calvo, 1990 [1673]: 298).

Ortega también hace alusión a estas deidades:

los nayeritas tenían otros muchos [dioses], à quienes sin otro nombre, que el de *Tecuat*, que es lo mismo, que *Señor*, rendían sus adoraciones: davanlas en muchos lugares à varios guijarros, sin otro argumento de su Divinidad, que, ò haver remediado alguna facción de los vivientes, ò haver sido venerados de sus antepasados, que se los dejaron como en herencia, para vincularles assi infelímente sus ruinas

(1996 [1754]: 14-15).

Algunos cantos rituales coras hacen repetidas menciones a estos personajes. Suelen presentarse como los seres que habitan en los distintos rumbos del universo. Los cantos los invocan, les rinden culto y les piden permiso y protección para la realización del “costumbre”. Como ejemplo presentamos el séptimo canto del primer capítulo de los textos rituales recopilados por Preuss (1912).

“La peregrinación”² (Ibíd.: 1-26)

(7) *Haútu kurêva tikantše, muáipure tauxné.*

Allá parados en Tí'ikanche, el lugar de la noche, a Muáipure, el lugar de la paja³, subimos.⁴

² Título traducido por Ingrid Geist.

³ La traducción de este término fue tomada de la de Preuss —traducido a su vez al español por Ingrid Geist— ya que en la actualidad no se conoce más.

⁴ Presentaremos la traducción libre realizada por Bolívar Celestino y Margarita Valdovinos para el proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia: “Traducción del los textos rituales recopilados por Konrad Theodor Preuss en 1906” (Valdovinos, 1999). Las líneas transcritas son sólo un fragmento del canto.

- (8) **Haútu kurèva muáipure, tawautatáuxte muáipure takwás**
Allá parados en Muáipure, el lugar de las pajas, saludamos a sus dioses.
- (9) **Turí tiwautákè, haútu wautákè, taxtá puankurèvatse, muájšatše utu hauninē.**
Ya terminamos y nos dimos la vuelta para ir a Muáixache, el lugar de los magueyes.
- (10) **Haútu kurèva muáipure, muájšatše tauxné.**
Estamos parados allá en Muáixache, ya llegamos a Muáixache, el lugar de los magueyes.
- (11) **Tùrí wautatáuxte muájšatše takwás. Tùrí tiwautákè najn-ķime taniúnka.**
Ya saludamos a los dioses de Muáixache, el lugar de los magueyes. Ya terminamos [de saludarlos] con toda nuestra palabra.
- (12) **Ayútu kurèva muájšatše vitsíře tauninē.**
De estar aquí parados en Muáixache, el lugar de los magueyes, subimos a Bitsire, el cerro de los chapulines.
- (13) **Ayútu tiú muájšatše vitsíře tauxné.**
De estar aquí en Muáixache, el lugar de los magueyes, llegamos a Bitsire, el cerro de los chapulines.
- (14) **Tùrí tiwautatáuxte vitsíře takwás. Tùrí wautákè ķimèn taniúnka najn-ķime.**
Ya saludamos a los dioses de Bitsire, el cerro de los chapulines. Ya terminamos [de saludarlos] a todos con nuestras palabras.
- (15) **Tùrí tautámuarēře wáįnamùta.**
Ya estamos pensando en ir a Huaynamota.
- (16) **Ayútu kurèva vitsíře, wáįnamùta tauninē.**
De estar allí parados en Bitsire, el cerro de los chapulines, subimos a Huaynamota.
- (17) **Ayútu tiú, wáįnamùta tauráne.**
De estar aquí, llegamos a Huaynamota.
- (18) **Tùrí tiwautatáuxte wáįnamùta takwás. Haú tutix wautákè ķimèn taniúnka.**
Ya saludamos a los dioses de Huaynamota.
- (19) **Haútu kurèva wáįnamùta, hate tatiawàkaxrupi.**
Allá terminamos [de saludarlos] con nuestra palabra.

Preuss traduce la palabra *tyákua* como *dios*. Nosotros coincidimos con su traducción pues, siguiendo los relatos míticos, *'tyakuátye'* son los antepasados que vivieron en una época en la que los hombres todavía no existían y los seres que habitaban en esta tierra eran "iguales a dios". Son los seres que pidieron al Dios que creara la tierra, una vez que se sintieron cansados de estar en el cielo y en el agua.

Parece ser que éstos son los dioses que incluía antes el panteón de deidades coras —tal como todavía se presenta en el panteón de deidades huicholas— y que hoy en día han sido desplazados por el modelo católico que dispone la existencia de una deidad superior a todas las demás.

Hinton menciona también la existencia de "... espíritus de los antiguos que hoy en día están personificados en ciertas piedras y cerros y que controlan las nubes de lluvia" (1961: 28). Los denomina *tequatsi*, término que suponemos es equivalente a lo que hoy se pronuncia como *tyakuátye*. Esta información coincide con la que algunas personas nos han aportado al respecto, diciéndonos que los *tyákua* son seres que "... viven en los cerros y que allí dentro de ellos tienen todo lo que un hombre quiere [tener]".

También se dice que los *tyakuátye* son los seres que "... le dicen al Dios, el que está arriba, qué cosas le piden los hombres". De esta forma, vemos que los *tyakuátye* son colocados el mismo nivel que los santos, quienes se consideran igualmente mensajeros entre los hombres y Dios. A los *tyakuátye* se les dejan flechas en los cerros, mientras que a los santos se les dejan algodones en la iglesia, pero la gente concibe ambas acciones culturales como equivalentes. Antes se dejaban también flechas en la iglesia para los santos, pero la influencia de la práctica católica de los franciscanos ha ido erradicando estos actos, al grado que ahora, la presencia de una flecha en las ofrendas de algunos de los santos de la iglesia es considerada como brujería por los coras.

Los *tyakuátye* "se personifican" en piedras que pueden encontrarse en cualquier parte, aunque generalmente su presencia se encuentra relacionada con algún lugar en particular. Por ejemplo, todas las casas rituales del pueblo tienen una piedra en la que se vierte siempre el contenido de las jicaritas que se preparan con pinole sagrado y agua bendita en las ceremonias. La gente hace referencia a estos lugares como *tyákua*. Todas las milpas cuentan también con una piedra que les sirve de *tyákua*, al igual que los patios de mitote familiares; en esas piedras o rocas se entregan las ofrendas de pinole.

Cada localidad recibe su nombre de un *tyákua* mayor o "Patrón", y cada cerro muchas veces se denomina en honor a algún *tyákua* que allí se encuentra. En estos últimos casos, muchas veces las formas de los *tyákua* se relacionan con algún elemento de la cultura cora, y es a partir de ahí que se crea toda una serie de cadenas significativas, como veremos más adelante.

Dentro del pueblo existen también lugares donde se reconoce la existencia de *tyakuátye*. En la iglesia hay varios puntos con cavidades que se cubren con piedras y en distintos puntos del centro del pueblo —en donde se colocan las ofrendas en el "Alba" de las fiestas— existen huecos en el piso sobre los que se colocan grandes piedras, que luego se cubren con tierra. Además, cada barrio tiene una piedra en la que se vierte el contenido de las jícaras que se preparan para tal efecto (ver mapa 6).

En las ofrendas se deja el pinole de maíz crudo para los *tyakuátye*, ya que esto es lo que se cree que comen. Se les deja también algodones y flechas, que contienen todas las peticiones, ruegos y oraciones de la familia o la comunidad que las presenta. Además se deja pinole de maíz tostado para los antiguos y para los difuntos.

4.1.2. Las cuevas

La sierra se caracteriza por su terreno accidentado. En los peñascos y en lo alto de los cerros es muy común encontrar formaciones de rocas abigarradas que esconden cavidades de distintas proporciones. Estas cuevas son consideradas lugares sagrados y se relacionan con los antiguos coras, quienes vivían y morían en ellas.

Las cuevas pueden ser consideradas como lugares húmedos y oscuros pero al mismo tiempo se les considera lugares de la abundancia pues, además de relacionarse con los cerros en los que se encuentran por lo general, se cree que están en contacto con la región fértil de la tierra.

Hoy día la gente entierra a sus muertos en el Camposanto, ubicado al poniente del pueblo, y antes de ello lo hacía en el atrio de la iglesia. Pero cuando aún no existían estas tradiciones, la gente acostumbraba enterrar a sus muertos en las cuevas y los peñascos situados en los cerros cercanos al poblado, o incluso en tumbas de tiro⁵, que pueden considerarse como cuevas artificiales (Heyden, 1991 [1984]: 512). Como cualquier rastro de huesos o de algún entierro se vincula directamente con los *baustyáana*, las cuevas son sus sitios por excelencia.

Arias de Saavedra menciona que "... a todos sus muertos los entran en algunos cobachones entre peñasquerías donde algunos se conservan con la frialdad y sequedad de las peñas..." (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 294). Ortega menciona que "Luego que moria algun Indio le vestian, y embuelto en una manta con su arco, y carcax, si era varon; ò si era muger con su leñador, y huso, le llevavan à la cueva, que antes havia elegido para enterrarse." (1996 [1754]: 22)

Pero además de los muertos humanos, los coras consideran que en algunas cuevas se encuentran los enormes restos de los seres que "no eran personas", y que existieron antes que la gente. Hinton, por ejemplo, se refiere a los "*bustaana*" como los "... huesos de los antiguos gigantes que se encuentran en cuevas y que se dice son los antepasados de los coras..." (1961: 28).

Para los maritecos, existe un tipo de antepasados cuyos "espíritus" aún permanecen en este mundo. Se trata de los *nyiyaxúhki* (lit. mis abuelos muertos), mejor conocidos como *baustyáana*, o los no bautizados, llamados así por la ausencia de este sacramento. A comparación de los *tyakuátye*, estos seres no son considerados dioses, sino hombres, pero que vivieron en tiempos pasados.

Con el término *baustyáana* se define tanto a los humanos que vivieron hace mucho tiempo, como a los antiguos Ancianos que los Ancianos de hoy día conocieron en su niñez. Los primeros son los más antiguos y se relacionan con toda clase de vestigios arqueológicos existentes a lo largo del territorio cora, desde piedras talladas, metates, hasta "monos" ⁶, ollas, etcétera. Los segundos, a quienes muchas veces aún se puede rastrear genealógicamente, son viejos que guardaban gran parte de las antiguas costumbres en las que el culto a la iglesia no estaba contemplado —se dice, por ejemplo, que todas sus ofrendas las dejaban en los cerros. Este grupo de seres se relaciona con los «tesoros» ocultos en la sierra, en donde se incluyen monedas, minerales y piedras preciosas.

En el decir popular, se considera que los *baustyáana* se dedican a hacer maldades y "vagancias" a la gente, aunque no espantan. Les gusta esconder cosas y jugarle bromas a los habitantes. En caso de extraviar algún objeto y no encontrarlo hasta más tarde, muchas veces hasta con meses de intervalo, basta con rociarlo con agua bendita y sal para librarlo de los *baustyáana*, quienes seguramente son los responsables. Esta acción equivale al bautizo del objeto y se realiza para que estos seres chocarreros no puedan volver a acercársele.

Los maritecos cuentan que los *baustyáana* recientes no se "arrimaban" al pueblo más que para las fiestas, que no tenían más ropa que un taparrabos que les cubría "sus partes", que no se cambiaban durante todo el tiempo que estaban en el pueblo, por lo que al final estaban todos negros de mugre y malolientes.

⁵Actualmente, en la comunidad cora de Rosarito (Yauatsaka) se siguen haciendo tumbas de tiro en el cementerio de origen "católico" (Corona Nuñez, 1952; Jáuregui, 2001) y hemos podido presenciar un entierro en Jesús María en el que, a falta de ataúd, se cavó un compartimento lateral en la fosa y allí se depositó el cuerpo del difunto.

⁶Piezas de cerámica, antropomorfas o zoomorfas, provenientes de culturas prehispánicas.

Las costumbres de esta gente llaman mucho la atención de los coras actuales, pues consideran que se vivía en condiciones tan difíciles, que con trabajos las soportarían ahora: no usaban la sal y comían la carne cruda, comían piedras, ceniza⁷ y algunas raíces; no todos conocían el maíz. El Dios se los entregó más tarde y entonces comenzaron a comerlo, porque veían que los hacía más fuertes que antes. Por este motivo, en las ofrendas se les deja pinole de maíz tostado.

4.1.3. Los cerros

Existe una gran tradición aborígen de culto a las montañas, en parte porque se les relaciona con el lugar donde se guardan la lluvia y las semillas, al cual se accede por sus entradas, por lo que se les considera el camino hacia el otro mundo —el de los muertos y el de ciertas deidades— (Heyden, 1991 [1984]: 501-515). Las montañas y todas las elevaciones prominentes del territorio cora son consideradas el recipiente de las nubes y de todos los productos que los coras esperan de la tierra.⁸

De igual forma, los cerros conforman marcadores espaciales que se relacionan con los distintos rumbos del universo y con los fenómenos astronómicos. En este sentido, las ofrendas entregadas en ellos en los distintos rituales nos hacen pensar en el sistema de *ceques* de Perú, encontrado igualmente en Teotihuacan —gracias a la presencia de los petrograbados de tipo *pecked-crosses*—, ya que al tiempo en que se depositan las ofrendas, se recalca la distribución del universo a través de cruces graduadas y líneas visuales que parten desde el pueblo, *axis mundi* del sistema (Tichy, 1991 [1984]: 451-452).

Los cerros son un lugar intermedio entre el mundo de los hombres y el mundo de las deidades, que están arriba y abajo, cerca del cielo y del agua. Por esta razón los maritecos recurren constantemente a ellos para comunicar a dichas deidades sus peticiones a través de las flechas votivas conocidas como *tabéhri*.

Los *tabéhri* son flechas elaboradas con carrizos huecos rellenos de alguna madera dura, que sirve además como la punta de la flecha. En el extremo superior se le hace un corte en forma de “V”, de tal modo que le queden dos extremos puntiagudos a modo de orejas, que son uno de sus atributos más importantes. Entonces, los carrizos son pintados con una resina negra hecha con copal. Se le pintan símbolos en todo el carrizo y dos ojos en la parte superior. Luego se les atan dos plumas como continuación de las orejas y varias plumas más junto con bolitas de algodón o de lana, formando con esto una especie de falda.

El proceso de preparación de los *tabéhri* se realiza durante varios días de ayuno, en los que se va avanzando poco a poco hasta concluir la(s) pieza(s). Los Principales, o jefes de familia, deben transmitir sus pensamientos al *tabéhri* a través de oraciones; el *tabéhri* guarda las palabras que se le “entregan”. Cada *tabéhri* tiene sus propias características, según los diseños que se le hayan dibujado y según el tipo de plumas con las que se le haya vestido.

Así como a nivel comunal se preparan varias ofrendas de este tipo para llevar a los cerros principales, los habitantes de los ranchos muchas veces hacen lo mismo en los cerros cercanos a sus localidades. Con estas ofrendas los coras se aseguran de hacer llegar al Dios su palabra, con la que se le pide perdón y se le solicitan los bienes necesarios para la subsistencia.

⁷ Por ello se les llevan tamales de ceniza a las cuevas durante ciertas ofrendas.

⁸ De la misma forma, en el pensamiento mexica se creía que dentro de los cerros habitaban los *tialoque*, seres relacionados con el agua, lo húmedo y el inframundo. Ellos eran los poseedores de las lluvias, el maíz y todos los demás alimentos (Broda, 1991 [1984]: 471-473).

4.2. Las ofrendas especiales

En este apartado abordaremos algunos aspectos de ciertos rituales comunales que se realizan en Jesús María. Son ayunos en los que se preparan diferentes ofrendas que, tras la culminación de las ceremonias, son llevadas hasta los lugares sagrados en los cerros que rodean al pueblo. Estas ceremonias abarcan también otros aspectos importantes, como el ciclo de vida del maíz y el ciclo climático.

Como estos ayunos se celebran en la Gobernación, al igual que las fiestas con las que se relacionan, muchas veces parece que éstos forman parte de los preparativos de dichas fiestas. Sin embargo, luego de una revisión detenida, podemos distinguir que se trata de dos ceremonias diferentes. Por un lado está la fiesta católica, y por el otro, la ceremonia de ayuno, que a lo largo de este trabajo denominaremos Rituales de Transición Estacional. Algunas veces, las dos ceremonias se intercalan, de tal modo que los ayunos preliminares de una fiesta se efectúan durante los últimos días de ayuno de las ceremonias que aquí tratamos.

Abordamos cuatro ceremonias, que son las que presentan una estructura similar, pero sobre todo una acumulación de objetos que se ofrendarán en distintos lugares sagrados. Como dijimos anteriormente, estas ofrendas se encuentran en relación con ciertas fiestas católicas:

- a) En enero se realiza una ceremonia de ayuno, una o dos semanas después de la fiesta de Cambio de Varas.
- b) En mayo se realiza otra ceremonia de ayuno en los días previos a la fiesta de la Santa Cruz.
- c) En agosto se realiza una ceremonia de ayuno más en los días previos al día de la Asunción (aunque esta fiesta no se conmemore como tal).
- d) En noviembre se realiza la cuarta ceremonia de ayuno en los días previos a la fiesta de Todos los Santos.

Durante cinco días la gente ayuna hasta pasado el mediodía mientras se preparan algunas ofrendas. En la noche del quinto día se celebra una oración en el patio de Mitote, luego de la cual los cargueiros correspondientes parten a dejar las ofrendas a los distintos lugares sagrados.

Una de las características compartidas por este grupo de ceremonias es que en ellas se coloca sobre el altar de la Casa Real la jícara Téihkame, que representa a la comunidad y a sus miembros. En los ayunos, los niños del Mitote y sus padres son invitados a la Gobernación para que ayunen con el resto de los presentes. Igualmente, el Principal de la Casa Fuerte de San Antonio y el Principal de San Miguel son requeridos para que encabecen las oraciones junto con el Principal de la Gobernación y con los miembros del Consejo de Ancianos, quienes acompañan las oraciones con un *mú'ube'eri*. Además es invitado un grupo de mujeres mayores (*ukaríse*), a las que se llaman Ayudantes; ellas se encargarán de ayudar con los trabajos de hilado y de preparación del algodón.

A continuación presentamos las ofrendas que se preparan y se entregan en este complejo conjunto de ceremonias, denominadas Rituales de Transición Estacional, que integran tanto elementos de las fiestas de tradición católica como de las de tradición nativa.

En el presente, para los maritecos los rumbos no mantienen una relación explícita con un color, como sucede en diversas tradiciones “mesoamericanas” (López Austin, 1995: 26-27). Preuss supone que los colores de las chaquiras que aparecen en la jícara de Jesús María deben relacionarse con los rumbos del universo de acuerdo a como éstos se mencionan en los cantos rituales que él estudió: “... oriente (rojo), poniente (verde), norte (azul), sur (amarillo), abajo (negro) y arriba (blanco).” (1998 [1911]: 411). En otras comunidades coras aún se expresa esta relación por medio de los colores que presentan distintas aves en su plumaje. En Rosarito el café rojizo de las plumas del águila (*chuíse*) se relaciona con el oriente, las blancas de garza (*kuaxú*)⁵ con el poniente, las verdes de perico (*tútuvi*) con el norte y las grises de las huilotas (*kúkui*) con el sur (Jáuregui, 2002 [1999]: 296).⁶

Tampoco existe una relación directa entre el santo “patrón” de cada barrio y los puntos cardinales a los que corresponden, más allá de la que se puede inferir al relacionar las mayordomías con los barrios. Sin embargo, esta relación nos lleva a un punto interesante, pues los santos “patronos” de los cuatro barrios se relacionan con los puntos cardinales opuestos:

- a) La virgen del Rosario o Tatyí (Nuestra Tía) está representada por una niña durante las fiestas de mitote, y durante estas celebraciones se le ubica en una ramada situada al poniente del patio, espacio al que se hace referencia como el lugar de Téih.
- b) San Miguel o Tahá (Nuestro Hermano Mayor) está relacionado con el planeta Venus en su personificación de estrella de la mañana, que se relaciona con el oriente.
- c) La virgen de Guadalupe, llamada Tayá'kua (Nuestra Abuela), es reconocida como Tétewan, la deidad del mar, y muchas veces se nos comentó que su verdadera imagen es la Piedra Blanca ubicada en la costa de San Blas, Nayarit.⁷ Además, oponiéndose al norte (arriba), la Virgen de Guadalupe se relaciona con el sur (abajo), pues su celebración coincide con el primer paso del sol por el nadir. En un calendario de horizonte, la salida y la puesta del sol en su paso por el nadir se encuentran muy cerca de los puntos de salida y puesta del sol en el solsticio de invierno, es decir, el punto más meridional de su desplazamiento.
- d) San Antonio se relaciona con el arriba (norte), pues su fiesta coincide con la fecha en la que el sol pasa por el cenit por primera vez⁸.

Preuss demuestra con su análisis de la jícara comunal de Jesús María la relación que existe entre el norte y el arriba, y el sur y el abajo en el *axis mundi*. Además afirma que «Tahá, ‘nuestro hermano mayor’, la Estrella de la Mañana vive en el oriente; Tatéx Naasisa ‘nuestra madre el maíz’, a la vez diosa de la Tierra y de la Luna, vive en el poniente; Tatéx Taheté Vàkan, ‘nuestra madre que vive abajo de nosotros’, vive en el inframundo; y Tayáu, ‘nuestro padre el sol’, vive en el cielo.» (1998 [1911]: 410, 416).

⁵ La ortografía en cora y las traducciones fueron tomadas del autor.

⁶ Los huicholes presentan también una estrecha relación entre los rumbos y los colores (Lumholtz, 1987 [1900/1904]; Neurath, 1998; Kindl, 1997).

⁷ Si bien geográficamente la costa se encuentra hacia el poniente con relación a la sierra, los coras maritecos la ubican hacia el sur, ya que el río que atraviesa el pueblo corre hacia esta dirección y se cree que es hacia allá donde el río desemboca en el mar.

⁸ El paso del sol por el cenit se relaciona también con el solsticio de verano y el paso por el nadir con el de invierno (ver capítulo 3).

Las observaciones precedentes expresan la relación simbólica que existe entre el “patrón” de cada barrio y los puntos cardinales que se encuentran al frente del barrio que les corresponde. Podríamos decir que su identidad se proyecta hacia el frente, probablemente en un fenómeno de inversión ritual. Sin embargo, no coincidimos con la idea de que cada santo represente a un rumbo cardinal o a la gente que allí vive. De hecho, en los barrios encontramos la ausencia de una deidad particular, a diferencia de lo que sucede en los *calpulli* mexicas:

el dios protector iba a morar a una montaña próxima o se le construía un templo desde el cual protegería a sus hijos, enviándoles la lluvia, irradiándoles la fuerza necesaria para la generación, alejando de ellos las enfermedades y ahuyentando de la población las fuerzas nocivas emanadas de los dioses vecinos. [...] Fuera del radio de dominio de su dios protector, los hombres del *calpulli* se sentían desprotegidos

(López Austin, 1995: 23).

El párrafo anterior expresa la relación entre los miembros de un *calpulli* y su deidad principal pero, en el caso cora, esta relación se asemeja en mayor medida a la que vive toda la comunidad frente al “Patrón” del pueblo —un peñasco llamado Chuísetyaana, ubicado al sur del poblado.

De entre todos los lugares sagrados que se encuentran dispersos por el territorio conocido por los coras sobresalen cuatro: Téihmata, Wáwata, Tsaremé y Kuameché. Estos topónimos se utilizan como denominadores de los puntos cardinales: oriente, poniente, norte y sur, respectivamente. Su utilización se limita al ámbito ritual, en donde se mencionan junto con Tahetyé (abajo), Tahapúa (arriba) y Náin hápua (el todo), que comprende a todos los lugares sagrados que no son mencionados explícitamente.

Como veremos a continuación, referirse a estos lugares sagrados implica estar allí y poder comunicarse directamente con los dioses que en ellos habitan. Por lo general, debe hacerse referencia a ellos antes de comenzar cualquier tipo de ceremonia, para pedirles permiso y protección. En distintos rituales se llevan a cabo cantos, danzas y peregrinaciones que representan la visita a todos estos lugares del universo.

3.1.1. Los cantos sagrados

Gracias al trabajo de Konrad Theodor Preuss (1912), contamos con uno de los *corpora* de textos rituales de pueblos indígenas americanos más importantes. Se trata de los cantos rituales coras que recopiló en 1906. El análisis de este material nos permite apreciar la importancia que tiene la mención de los rumbos sagrados para la tradición de fiestas de Mitote, aunque la trascendencia de éstos no se limite únicamente a las celebraciones.

Desde principios del siglo veinte encontramos constantemente, y como fórmula ritual, menciones de los rumbos que corresponden a los puntos cardinales y al *axis mundi*.

Los cantos de mitote recopilados por Preuss en 1906 en Jesús María continúan ejecutándose hoy en día. Dentro del contexto ritual, los cantos se entonan dando instrucciones precisas acerca de lo que

los Danzantes deben ejecutar alrededor del patio de Mitote. Esta guía de desplazamientos coreográficos indica la naturaleza de las acciones y los lugares en donde deben realizarse, recorriendo los distintos rumbos sagrados del patio. Tanto el canto como las ejecuciones dancísticas representan no sólo la invocación de estos lugares, sino su misma presencia y la de las deidades que en ellos habitan.

El resultado de todo esto es la vigencia inamovible de fórmulas rituales en las que se invocan los lugares sagrados del cosmos. Para ello, se sigue siempre el mismo orden al nombrar los rumbos del universo: Téihmata (oriente), Wáwata (poniente), Tsaremé (norte), Kuameché (sur), Tahetyé (abajo), Tahapúa (arriba) y Náin hápua (el todo).

Ejemplificaremos la utilización ritual de los términos geográficos con un fragmento del primer canto del capítulo cuarto del libro "La expedición al Nayarit..." de Konrad Theodor Preuss en donde se ve con claridad la presencia y el orden en el que se presentan estos lugares sagrados.

"El dios del maíz es presentado ante los dioses" ⁹ (1912: 96-102)

(34) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació. ¹⁰

(35) Naǰímè nux na tǎnamuarē:

Sólo yo lo sé bien.

(36) haúnu hiyauséǰre poárapoa hamoán tǎtuvi.

Allá nació, en Puárapua¹¹, el lugar sagrado sobre el altar (al oriente), junto con el loro.

(37) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació.

(38) Naǰímè nux na tǎnamuarē, hauná hiyauséǰre:

Sólo yo sé bien dónde nació.

(39) haúnu hiyauséǰre heita wawata.

Allá nació, en la mitad de Wáwata, el lugar sagrado del poniente.

(40) Tikáǰ hǎtí namuarē, hauná hiyauséǰre.

Nadie sabe dónde nació.

(41) Haúnu hiyauséǰre heita tsárame.

Allá nació, en la mitad de Tsaremé, el lugar sagrado del norte.

(42) Pǎnin pu nahamoán wataséǰre.

Conmigo apareció la sandía.

⁹ Título traducido del original por Ingrid Geist.

¹⁰ Presentaremos la traducción libre realizada por Bolívar Celestino y Margarita Valdovinos para el proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia: "Traducción del los textos rituales recopilados por Konrad Theodor Preuss en 1906" (Valdovinos, 1999). Las líneas transcritas son sólo un fragmento del canto.

¹¹ Si bien hemos mencionado a Téihmata como el lugar al oriente por excelencia, en algunos cantos es necesario precisar si se hace referencia a la parte superior del altar o a la inferior. Puárapua se refiere a la parte superior.

- (43) Tikáǰi hàtá niɛmuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (44) Naǰímè nux na tìmuarē: haúnu hiyauséǰre kwametsé heita.
Sólo yo lo sé bien, nació allá, en la mitad de Kwameché, el lugar sagrado del sur.
- (45) Tikáǰi hàtí nìmuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (46) Naǰímè nux na tìmuarē:
Sólo yo lo sé bien.
- (47) haúnu hiyauséǰre heità taheté tētewan - hamoan.
Allá nació, en la mitad del inframundo, junto con Tēetewan.
- (48) Tikáǰi hàtí namuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (49) Naǰímè nux nìmuarē: haúnu hiyauséǰre ta - hapoá heita.
Sólo yo lo sé: nació allá, en la mitad del cielo.
- (50) Kuóltreabe-hamoan nuhèséǰrè.
Aparezco junto con el águila.
- (51) Tikáǰi hàtí namuarē, hauná hiyauséǰre.
Nadie sabe dónde nació.
- (52) Naǰímè nux na tìmuarē, hauná hiyauséǰre.
Sólo yo sé bien dónde nació.
- (53) Haúnu hiyauséǰre najn-hapoa itakwas wa - hamoan.
Nació allá, en todos lados junto con los espíritus de los dioses.

Resulta sumamente interesante que Casad encuentre que los lugares sagrados invocados en los Mitotes se presenten también en los cantos de los Judíos que actúan en la fiesta de Semana Santa, y que entre los cantos y danzas del Mitote se guarde la misma secuencia que en los cantos de los Judíos.

- (1) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Téijmata'.
- (2) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Huáahuata.
- (3) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tzeréme'en.

- (4) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Cuameché.
- (5) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tajapuá (arriba).
- (6) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Tajeté (abajo).
- (7) ¿Dónde estamos en realidad?
Estamos en Náinjapua (en todas partes)¹²

La coincidencia que existe entre los términos utilizados para hacer referencia a los rumbos sagrados por excelencia en los cantos de Mitote y en otro tipo de manifestaciones rituales, muestra como en el fondo cada uno de los rituales, sin importar la tradición a la que pertenezca —aborigen o impuesta, pero refuncionalizada (Magriñá, 2001)—, se refiere a un mismo concepto del cosmos, en donde las deidades también son las mismas.

A partir de los datos que tenemos de los lugares sagrados mencionados en el mitote y en la fiesta de Semana Santa construimos un modelo que, como veremos a continuación, reproduce el modelo de la concepción del espacio según los coras (ver figura 3).

A través de un análisis lingüístico podremos encontrar ciertas evidencias que nos aclaren un poco cuál ha sido el papel en la historia de estos lugares sagrados míticos, ya que "... los topónimos coras también proporcionan indicios de la historia cultural de los coras." (Casad, 1989: 127).

En la palabra "Téihmata" (Téih [deidad femenina] / ma [plural] / ta [dentro]), que indica el oriente en el mapa cósmico cora, podemos observar que el sufijo '-ma' es una antigua forma del plural que hoy ha sido reemplazada por el sufijo '-mua'. La palabra es, sin duda, bastante antigua (Ibídem).

3.1.2. Las oraciones de saludo a los rumbos

En el apartado anterior expusimos dos manifestaciones rituales orales que recrean el modelo que hemos propuesto para representar el espacio, según la concepción mariteca. Ahora aplicaremos el mismo principio pero a otro tipo de manifestaciones. Así, pretendemos mostrar cómo esta idea se reproduce en todos los ámbitos simbólicos: en la lengua —como los cantos aquí presentados—, en el movimiento corporal, en los desplazamientos físicos y en la elaboración de ofrendas.

Un dato que debemos tener en cuenta es que siempre, al iniciar cualquier ritual en las Casas Fuertes y la Gobernación, deben llevarse a cabo ciertas oraciones. Estas vuelven a presentar el modelo del espacio cora, pero además de la simple enunciación verbal, se acompañan de la rotación física de los ejecutantes hacia los distintos rumbos del universo. La idea de mirar de frente a un rumbo y proyectar los pensamientos hacia él, se ve reforzada por el hecho de que estas oraciones se realizan

¹² (Casad, 1989: 114).

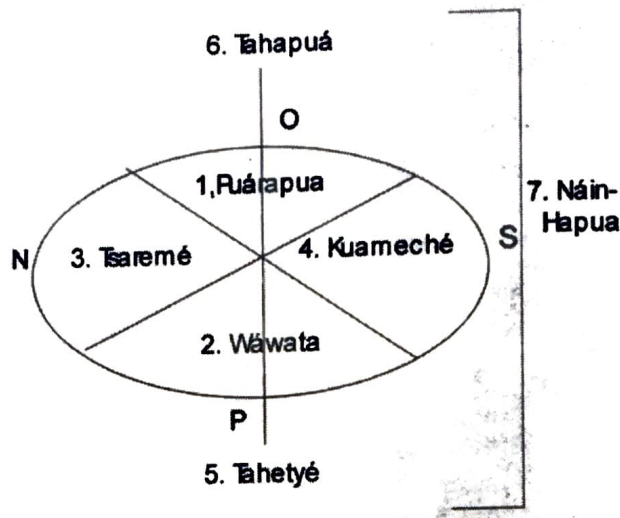


Figura 4. Modelo del espacio cora según los cantos rituales.

siempre fumando tabaco en pipa, cuyo humo se dirige hacia el rumbo al que se hace referencia en cada etapa de la oración. Además, los Principales que dirigen las oraciones utilizan una flecha votiva con plumas, o *mú'ube'eri*, que se agitan con movimientos zigzagueantes hacia cada rumbo.

Para esta ceremonia es necesaria la presencia de un Principal que guíe a los demás presentes. En las ocasiones especiales, son los tres Principales del pueblo quienes presiden simultáneamente estas oraciones a los rumbos del universo. Otra variante se realiza en las ceremonias de ayuno, en donde todos los Ancianos presentes son invitados a presidir el saludo a los rumbos, para lo que se les otorgan flechas votivas y se les llenan sus pipas con tabaco.

Al iniciar este rito, todos los presentes se colocan de pie, de cara al oriente. El Principal se coloca frente al altar delante de todos los presentes y fuma su pipa, echando grandes bocanadas de humo hacia dicho rumbo. Al mismo tiempo, agita su vara de plumas formando "8" horizontales en el aire. Al terminar esta primera etapa, todos giran en sentido levógiro hasta quedar de frente al poniente, hacia donde se vuelven a repetir las acciones antes realizadas. Luego se hace lo mismo de frente al norte, al sur y al final se regresa al oriente para repetirlas dirigiéndose hacia abajo y luego hacia arriba. Para terminar, se hace una vuelta más en sentido levógiro, en la que el Principal agita sus varas de plumas y suelta bocanadas de humo hacia los puntos intercardinales que representan "el todo". Una vez terminado este rito, los presentes quedarán mirando al oriente y estarán listos para efectuar cualquier clase de oraciones, rituales, ofrendas o cualquier otra actividad ceremonial.

Hinton (1961: 12) y Parsons (1939 [1996]: 1008-1015) han señalado que los rasgos culturales coras que hacen pensar en su estrecha relación con los grupos del Suroeste norteamericano y con las culturas de las Grandes Planicies, son la utilización de flechas votivas para rezar, y el acto de rezar y fumar dirigiéndose a los distintos puntos cardinales.

Estas salutations a los rumbos se realizan en las Casa Fuertes antes de iniciar sus ceremonias, pero también se hacen en los patios de Mitote y en el templo "católico" antes de comenzar las ceremonias sagradas en estos lugares. Una variación más de este saludo se realiza en los distintos puntos sagrados

del pueblo durante los días del "Alba" de las fiestas comunales y en los lugares sagrados del resto del territorio, en donde se dejan ofrendas.

3.1.3. Las ejecuciones rituales

Luego de haber revisado los cantos y oraciones, en donde la verbalización es el principal elemento de invocación de los rumbos del universo, presentaremos una materialización más que reproduce el modelo del espacio cora. Nos referimos a las danzas que acompañan dichos cantos. En ellas, los actores se desplazan físicamente hasta el extremo del rumbo del universo al que se hace referencia.

En la fiesta de Semana Santa, los Judíos cantan en grupo y realizan los movimientos que corresponden a cada uno de sus cantos. Desafortunadamente, Casad (1989: 114) no presenta ninguna explicación de cuales son los movimientos corporales que se representan junto con este canto. Sin embargo, para el caso del Mitote contamos con un poco más de información.

En las fiestas de Mitote el canto es entonado por un cantador (ver capítulo 7). Él es quien, a través del canto, va guiando los movimientos de los que se encuentran danzando en círculo alrededor del fuego central, provocando así que la presencia de los rumbos invocados se manifieste tanto a través de sus palabras, como a través de las ejecuciones de los Danzantes.

Las danzas del Mitote cora son bastante simples, ya que sólo consisten en un paso básico con el que los Danzantes se desplazan alrededor del patio. En determinados momentos, los desplazamientos van acompañados por los brazos en movimiento, generalmente haciendo referencia hacia arriba o hacia abajo.

En la mayoría de los cantos se mencionan los rumbos del universo, respetando el orden en el que se presentan siempre. Paralelamente, quienes danzan deben desplazarse hacia cada rumbo, según lo vaya indicando el cantador. Una vez allí, deben realizar una serie de actos según lo indique el canto. En algunas ocasiones se debe girar, en un sentido o en otro, o se debe elevar algún elemento sagrado con el que se danza, o a veces se hace un movimiento serpenteante en el rumbo indicado por el canto.

Mientras que los Danzantes pueden desplazarse sin problema a los rumbos que corresponden a los puntos cardinales, el arriba, el abajo y el todo necesitan de una abstracción más complicada para poder ser representados. Existe, sin embargo, una convención para representarlos: para el arriba y el abajo, los movimientos se hacen frente al altar, en el oriente, y son sólo pequeños gestos los que indican a qué lugar se está refiriendo la danza. Como ejemplo de ellos podemos decir que al pasar por el oriente, los Danzantes elevarán sus manos o las varas con plumas en caso de que las usen. Para "el todo", los movimientos que indica el canto se ejecutan en los puntos intercardinales alrededor del patio y en sentido levógiro, comenzando por el noreste, luego por el noroeste, el suroeste y finalmente el sureste.

Además de las alusiones directas a los rumbos del universo, existen coreografías que reproducen la idea del mundo, generalmente representándolo a través del pueblo. Dos claros ejemplos de ellos se llevan a cabo en las fiestas de las Pachitas y de Semana Santa.

En las Pachitas, o fiestas de Carnaval, realizan danzas que se ejecutan por parejas o grupos. Los Danzantes giran en sentido levógiro alrededor de los Cantadores y la Malinche (ver capítulo 8). Su

tarea es limpiar el mundo de lo malo que puede haber llegado a lo largo de un año e impedir que lleguen los vientos que traen las enfermedades. Tanto los desplazamientos alrededor de los Cantadores, como el recorrido que la comitiva realiza alrededor del pueblo en sentido levógiro, ejemplifican una vuelta por todo el mundo para limpiarlo.

En el caso de la Semana Santa, los Judíos entran el Jueves Santo al pueblo y, formados en dos filas, lo rodean en dos círculos que giran en sentidos opuestos. En este recorrido inaugural, marcan con sus desplazamientos unas cruces en los puntos cardinales. Posteriormente realizan simultáneamente siete vueltas alrededor del pueblo, ambas filas en sentidos opuestos; así representan el hecho de amarrar al mundo para protegerlo de cualquier cosa mala que pueda pasar, al tiempo que simbolizan su dominio, como criaturas de la oscuridad, sobre el pueblo mientras dura la fiesta.

En su análisis de las danzas de Urraca, Ramírez (2002 [1999]: 417-440; 2001) retoma un canto de mitote de Preuss (1912: 48-49) y analiza con él los desplazamientos que dichos Danzantes ejecutan en ciertas fiestas católicas. Si bien no coincidimos con su metodología analítica¹³, es interesante interpretar los desplazamientos de las danzas de Urraca como recorridos por el universo cora.

3.1.4. Las ofrendas a los rumbos

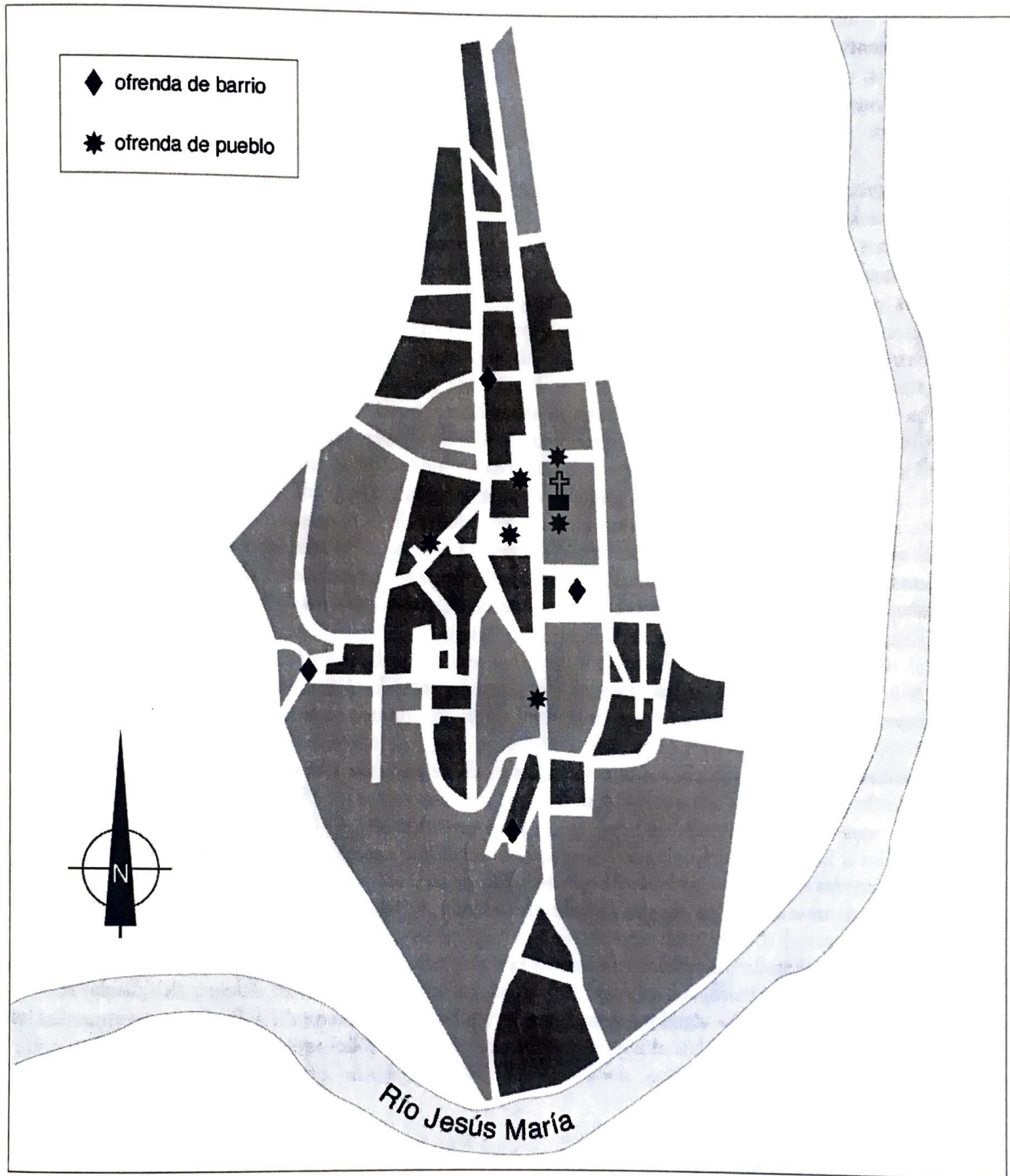
Además de las manifestaciones rituales del espacio que hasta aquí hemos presentado, existe una práctica muy común entre los coras. La preparación y repartición de ofrendas que elaboradas en las diferentes fiestas del ciclo ritual anual. Estas ofrendas contienen explícitamente el modelo del universo cora. Además, los diferentes conjuntos de ofrendas nos muestran las diferentes escalas de representación del mundo que se conciben a lo largo del territorio cora.

A continuación presentaremos los conjuntos más relevantes de ofrendas de los que tenemos conocimiento, aclarando que deben existir muchos otros de igual importancia a los que no hemos tenido acceso. Iniciaremos con aquellas ofrendas que se llevan a cabo dentro del pueblo y, paso a paso, iremos tratando las ofrendas que extienden más y más el modelo del espacio cora hasta los límites de su “espacio conocido”.

Las primeras ofrendas corresponden a las que se preparan para los días de “Alba” de las fiestas. Éstas se ofrecen a las deidades conocidas como *tyákua*, con el objeto de garantizar la protección del pueblo y de todos los que se encuentren en él durante los días que dure una fiesta. Más que pedir por ello, se trata de entregar una ofrenda para apaciguar a dichas deidades y hacerlas sentir que los coras han cumplido con todos sus deberes rituales por el momento. Con ello se pretende evitar que las deidades recurran a actividades que puedan perjudicar a quienes se encuentren en el pueblo durante el momento de la celebración, hecho que indirectamente perjudicaría a las autoridades tradicionales a cargo, ya que se considera que en esos días, ellos son los responsables de todo lo que sucede en el pueblo y algún accidente equivaldría a una falla personal en el ayuno o la penitencia que deben seguir todas las autoridades.

Estas ofrendas, que se elaboran en todas las fiestas y ceremonias, se caracterizan por contener pinole —tanto de maíz tostado como crudo—, de agua bendita y discos de algodón. Un pequeño conjunto de cada uno de los elementos anteriores es llevado a cada uno de los lugares sagrados del pueblo.

¹³ Parece contradictorio que en su trabajo se postule la importancia que tiene el contexto ritual para el análisis, mientras que al momento de realizarlo, utilice un canto sin siquiera introducirlo en el contexto ritual en el que efectivamente aparece.



Mapa 6. Ubicación de las ofrendas de pinole repartidas en el centro del pueblo.

(Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/Censo Nacional de Población y Vivienda, 1995; datos: Margarita Valdovinos; elaboró Grégory Pereira.)

Ese conjunto de elementos forma un cosmograma del eje vertical: el algodón, que simbólicamente representa el agua de lluvia condensada en las nubes —agua celestial que permite el crecimiento del maíz—, el pinole como alimento para los *tyákua* y para los hombres, y el agua bendita, símbolo del inframundo.

Esta primera serie de ofrendas comprende dos etapas. Primero se entregan aquellas ofrendas que se reparten en los cuatro rumbos del universo, representados por los barrios del pueblo. Para ello se prepara en el centro de la Gobernación una cruz formada en cada extremo por un par de jicaritas que apuntan a los puntos cardinales. Una jicarita de cada par contiene agua con pinole tostado, la otra con pinole crudo. Una vez que el Principal les agrega agua bendita, los Justicia de cada barrio se encargan de llevar el par de jicaritas que les corresponde a una piedra sagrada situada en su barrio.

La segunda etapa de esta primera serie de ofrendas comprende la representación del *axis mundi*. Los Gobernadores se preparan junto con el Principal de la Gobernación, los Fiscales, los Alguaciles y el Topil, para llevar más ofrendas, esta vez de pinole, agua bendita y discos de algodón. Ellos se dirigen a la iglesia, en donde colocan la primera ofrenda debajo de una piedra ubicada en la esquina suroeste de la nave. Luego se coloca una ofrenda más afuera de la iglesia, en su lado norte. Entonces se sube al campanario sur y se coloca una ofrenda arriba, junto a las campanas y otra bajo la escalera de caracol que conduce al campanario. Estas cuatro ofrendas representan el movimiento del arriba y el abajo, levógiro y dextrógiro respectivamente, al igual que la escalera de la iglesia, en las que se sube girando en sentido levógiro y se baja en dextrógiro.

A continuación se llevan las ofrendas que representan todos los demás lugares sagrados o el *Náin hápua*. Estas últimas ofrendas se entregan en diferentes puntos repartidos por todo el pueblo.

En cada lugar sagrado debe destaparse un hoyo en el piso que está cubierto con una piedra. A un lado de cada hoyo se coloca un disco de algodón blanco de unos 15 cm de diámetro y dos jicaritas con agua bendita y pinole, una con crudo y otra con tostado. El Principal toma su pipa y guía los saludos a los rumbos del universo¹⁴. Luego pronuncia una oración en voz alta y finalmente deposita las ofrendas en el hoyo, primero los pinoles con agua y luego el algodón. Entonces se tapa nuevamente el hoyo con la piedra que lo cubría, cuidando de rellenar los bordes con un poco de tierra.

La segunda serie de ofrendas se caracteriza por ampliar su campo de acción más allá de los límites del pueblo, convirtiendo a éste en el *axis mundi* de las demás ofrendas. Además del pinole, el agua bendita y los discos de algodón, se incluyen cinco “tamales de ceniza”¹⁵ y flechas votivas conocidas como *tabéhri*, que se llevan al centro y a los cuatro extremos del universo.

¹⁴ Siempre que se deposita una ofrenda debe hacerse previamente el saludo a los rumbos y rezar una oración en voz alta.

¹⁵ Se trata de bultos de pasta de ceniza con agua de unos 15 cm de largo por 8 cm de ancho y 4 cm de espesor que se colocan en camas de lana de borrego de color café oscuro.

La ofrenda central es llevada por los Gobernadores hasta un peñasco situado del otro lado del río, al sur del pueblo. Se trata del *tyákua*, llamado Chuísetyaana o "Patrón"¹⁶ que es quien da nombre al pueblo y a sus habitantes. En esta serie no se hace referencia explícita al arriba ni al abajo, en parte porque el peñasco Chuísetyaana contiene ambos, ya que «crece del río y llega hasta el cielo». Todo se deja a los pies del peñasco, a excepción del tamal de cenizas, que se deja en una cueva cercana.

Esta serie incluye cuatro ofrendas más, que son llevadas a cuevas y cerros ubicados hacia cada uno de los rumbos cardinales, tomando al pueblo como centro. Se dice que en estos lugares habitan los *baustyáana* o "antiguos", que son quienes dejaron a los coras su costumbre y su lengua. Al igual que en la primera serie de ofrendas, éstas son transportadas por los Justicia de cada barrio, según el rumbo cardinal al que correspondan.

La tercera serie de ofrendas comprende, además de los pinoles, el agua bendita y los discos de algodón, flechas votivas con tejidos de lana y algodón. También, se incorporan los retoños o capullos de todas las frutas y verduras que se esperan para la siguiente temporada climática. Parece ser que esto es algo muy antiguo, ya que cuando la gente se refiere a ciertos tubérculos que deben estar presentes en este tipo de ofrendas, no duda en decir que: "Esas eran cosas que comían los coras de antes. A los de ahora casi no nos gustan mucho, porque son bien amargas".¹⁷

Las ofrendas de la tercera serie, además de traspasar los límites del pueblo, sobrepasan los de la comunidad de Jesús María, y ubican su centro en la cueva del cerro sagrado de Tuákamuuta, antiguo centro ceremonial cora desde antes de la Conquista, ubicado al poniente de La Mesa del Nayar.

Los correos asignados por cada uno de los Gobernadores son los que se encargan de llevar las ofrendas centrales hasta Tuákamuuta, junto con una serie de pequeñas ofrendas complementarias que deben ir dejando por el camino de ida y de vuelta hasta la cueva. La ofrenda principal consta de un tejido circular hecho de hilos de colores, con un diseño concéntrico a base de triángulos que se va elaborando en un contexto sumamente sagrado durante cinco días de ayuno previos al depósito de la ofrenda. Este bordado circular representa a la tierra y es de colores "... como es la tierra, que cambia de color en cada lugar".

La serie incluye cuatro ofrendas más que contienen flechas decoradas con plumas de distintas aves y pequeños bordados cuadrangulares atados a ellas. Estos bordados también representan al mundo, pero parcialmente. Estas ofrendas son llevadas por los Correos que designan los Justicia de cada barrio. Cada uno se encarga de llevar la ofrenda que corresponde a alguno de los cerros sagrados ubicado en el rumbo cardinal del barrio de quien lo convidó. Para ello, los Justicias tratan de invitar a habitantes de los ranchos cercanos al lugar en el que deben dejar sus ofrendas, para que "se ahorren el viaje de regreso y puedan regresar temprano a sus casas a dormir". Corresponden a aquéllas que se llevan a los puntos más lejanos del pueblo, o como dicen los coras: "a las orillas del mundo que conocemos".

Los casos anteriores demuestran que territorialmente, además del patio de mitote, la reproducción de la cosmovisión cora se encuentra en el pueblo, desde el cual se va expandiendo de manera

¹⁶ Cada comunidad cora posee un elemento geográfico —una piedra, roca, peñasco o cerro— que es considerado el *Patrón* de la población con la que se relaciona. De hecho, cada localidad recibe el mismo nombre que su *Patrón*.

¹⁷ Como dato curioso encontramos que entre los nahuas de Chicontepec, la cuarta humanidad, que precedió a la actual, fue creada y se alimentó de tubérculos (Báez- Jorge y Gómez Martínez, 2000: 80).



Foto 5. Ofrenda del *cháanaka* de la comunidad.
(Foto: Margarita Valdovinos)

concéntrica. Curiosamente las ofrendas más lejanas tienen como centro un lugar ceremonial que se considera exterior al pueblo, Tuákamuuta, morada por excelencia del sol del poniente o del Santo Entierro, la deidad más venerada de Jesús María.

Durante la entrega de ofrendas en los lugares sagrados se puede ver con más claridad la relación que existe entre los encargados de cada barrio y los rumbos cardinales, primero a través de las ofrendas entregadas por los Justicia y luego por las que entregan los Correos.

3.2. El modelo del universo cora

A partir de todas las manifestaciones rituales presentadas, hemos logrado construir un modelo cora del espacio (ver figura 3). Dicho modelo funciona bajo ciertas reglas que por el momento nada más hemos delineado, y que trataremos en los siguientes apartados. Hasta ahora podemos decir que los lugares sagrados se presentan siempre en un mismo orden que indica su jerarquía interna: oriente, poniente, norte, sur, abajo, arriba y Náin-hápua (todos los lugares sagrados). Al mismo tiempo, la relación que se establece entre los distintos lugares del universo resalta la relación de pares de oposición: oriente-poniente, norte-sur y abajo-arriba. Por último, hemos observado que este modelo se conserva en permanente movimiento expresado en el eje vertical, al combinar el flujo ascendente en sentido levógiro y el descendente en sentido dextrógiro.

El espacio para los coras se representa como un quincunce tridimensional, que contiene una cuatripartición en el plano horizontal, relacionada con los puntos cardinales, y una bipartición en el

plano vertical. Eliade expone la importancia de este simbolismo del centro en tres puntos (1985 [1949]: 19), que nosotros encontramos presentes en el caso de los coras:

- a) La montaña sagrada —donde se reúnen el cielo y la tierra— se halla en el centro del mundo: Tuákamuuta.
- b) Todo templo es una montaña sagrada, debido a lo cual se transforma en centro: la iglesia, que incluso físicamente evoca a una montaña.
- c) El *axis mundi*, ciudad o templo, es el punto de encuentro del cielo, la tierra y el infierno (inframundo).

La conjugación de los elementos antes mencionados nos lleva a proponer un modelo en el que "... si bien todos los elementos del conjunto son imprescindibles y cada uno —de acuerdo con los tiempos rituales y con las circunstancias ceremoniales— puede aparecer como el principal, la totalidad no corresponde a un sistema igualitario, sino jerarquizado por principio." (Jáuregui, 2002 [1999]: 299). Para este autor, dicho principio es la clave para entender las transformaciones del dos (mitades), en tres (extremos mas el centro), en cuatro (los cuatro rumbos), en cinco (agregando el centro), en seis (cuatro extremos, arriba y abajo) y en siete (cuatro extremos, arriba , enmedio y abajo) (Ibídem: 299-300).

3.2.1. El dualismo

La luz, el día, el sol, lo seco y el calor, por un lado; la oscuridad, la noche, la humedad y el frío, por el otro, son los elementos que integran dos grupos opuestos entre sí. Dichos pares de oposición se encuentran presentes en toda manifestación de la cultura cora (Preuss, 1912).

Los rumbos del universo, al igual que todo lo demás, se incorporan a esta regla general, formando pares de oposición entre los elementos significativos del modelo cósmico. Resulta de sentido común comprender la lógica de los pares que se conforman: oriente-poniente, norte-sur y arriba-abajo. Sin embargo, todos estos elementos se conjugan formando un solo micro-par, demostrando con ello su polivalencia: oriente, norte, arriba/ poniente, sur, abajo.

Preuss, en su estudio sobre la jícara de Jesús María retoma este dualismo como el eje de su análisis, y afirma que la similitud que existe entre el diseño de la jícara y las representaciones mexicas del glifo *ollin* (movimiento) coinciden pues en ambas "Se trata de representar al cielo y al inframundo en el mismo plano que la superficie de la tierra." (1998 [1911]: 414).

Para los coras, el sur y el occidente se localizan abajo. Son las zonas oscuras que desde su territorio indican la región de las aguas del mar, región de Tayá'kua, Nuestra Abuela, ama de las profundidades húmedas. Mientras que, el norte y el oriente se identifican con la región superior del universo, lugar luminoso del nacimiento del astro solar.

La línea divisoria imaginaria que indica los límites de dichas regiones va desde el desierto de Wirikuta al noreste, en San Luis Potosí —ruta de la mítica peregrinación cosmogónica de los huicholes—, hasta las playas de San Blas al suroeste, en la costa nayarita. El primer punto coincide con el rumbo por donde sale el sol en el solsticio de invierno y el segundo con el lugar en donde se oculta dicho astro en el solsticio de verano¹⁸. De tal modo que para los coras, al igual que en la concepción

huichola del territorio, Paritekĭa (el Cerro del Amanecer en el desierto de San Luis Potosí) y la piedra blanca de San Blas, Haramaratsie (el mar) son los extremos del universo en el eje oriente-poniente, que equivalen al arriba-abajo (Neurath, 2000: 74).

Esta bipartición del territorio se ve expresada en particular en los rituales que se realizan en la Casa Fuerte del Santo Entierro durante las cuatro fechas en que se celebra la “Levantada” del santo para limpiarlo y cambiarle la cama de algodón en la que descansa.

En dichas ceremonias, los Centuriones y demás encargados de la Casa Fuerte del Santo Entierro preparan una serie de ofrendas muy elaboradas para honrarlo. Durante dichos preparativos, las ofrendas se van colocando sobre el altar en el orden según quien las elabore. Las ofrendas del Centurión primero o Negro se colocan al norte y las del Centurión segundo o Blanco, en el sur del altar.

Es característico que, en determinados momentos de estas ceremonias, todos los elementos contenidos en el altar se transportan a un petate que se extiende al centro de la Casa Fuerte, de oriente a poniente. Esta acción provoca que los elementos del altar tomen una nueva ubicación, quedando las ofrendas del Centurión Negro hacia el oriente y las del Blanco hacia el poniente.

El resultado anterior, sin embargo, nos indica que las ofrendas del Centurión Negro han quedado hacia el oriente y el norte, rumbos que habíamos descrito como el lado luminoso, mientras que las ofrendas del Centurión Blanco han quedado hacia el sur y el poniente, lugares oscuros. Nos explicamos esta inversión debido a las características de los encargados del Santo Entierro, quienes, como veremos más adelante, suelen reproducir de muchas maneras la inversión ritual del cosmos.

Muchas veces, la inversión ritual permea otros aspectos religiosos de la vida de los maritecos, demostrando que las características del Santo Entierro son también las del grupo cora. Ejemplo de ello es el hecho de que los barrios localizados al norte y al oriente —rumbos luminosos— lleven el nombre en castellano de dos Vírgenes, mientras que los barrios sur y poniente lleven el nombre de dos santos masculinos.

Más allá de la inversión ritual presente en numerosos aspectos de la cultura cora, los dos extremos del universo —representados por entidades femeninas y masculinas, oscuras y luminosas, pasivas y activas, religiosas y políticas— conforman distintos pares de oposición que se rigen bajo el principio de la jerarquización.

3.2.2. La jerarquización

Lejos de dualidades simétricas, el dualismo presente en la cosmovisión cora implica jerarquías¹⁹. Esto es, siempre hay un elemento superior al otro con el que se le relaciona, pues “El valor relativo de los puntos está determinado [...] por su posición en el todo, de tal manera que les es inherente y no puede ser disociado de su propia diferencia (Jáuregui, 2002 [1999]: 299). Es gracias a esta desigualdad que la naturaleza, la vida y el tiempo se mantienen en movimiento.

Como lo mencionamos anteriormente, la bipartición se expresa en la concepción del territorio, aunque para ello debemos tomar en cuenta la jerarquía. Retomando los elementos del cosmograma

¹⁸ Johannes Neurath, comunicación personal.

¹⁹ Dumont propone el dualismo jerarquizado por primera vez en su estudio del sistema de castas de la India (1980 [1966]).

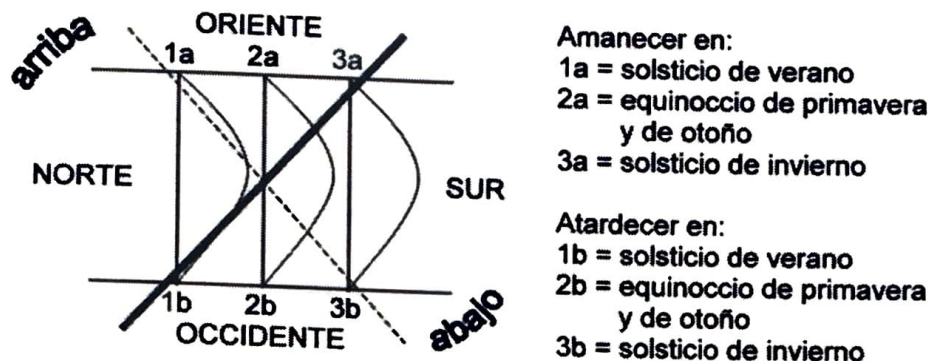


Figura 5. Bipartición del territorio cora.

cora, vemos siempre que el elemento que se presenta primero corresponde al de mayor jerarquía. Así, el oriente prevalece sobre el poniente, el norte sobre el sur y, curiosamente, el abajo sobre el arriba, así como los elementos sobre el conjunto. Al igual que en el caso de las ofrendas de los Centuriones, el abajo y el arriba se encuentran inmersos en un proceso de inversión ritual característico de la cultura mariteca, en donde simbólicamente, lo oscuro e inferior adquiere una mayor jerarquía que lo luminoso y superior.

Esta situación tiene qué ver con el lugar en el que se ubican los coras con respecto a otros grupos del Gran Nayar —en particular con respecto a los huicholes.²⁰ En el contexto de esta región cultural, los coras habitan la porción territorial en la posición occidental que más se acerca a la costa, es decir, la más oscura, y ejercen especial adoración al Santo Entierro, deidad relacionada con la fase nocturna del sol. Los huicholes en cambio, se localizan al extremo oriental del Gran Nayar, en el territorio más cercano al desierto de Wirikuta y sus rituales privilegian la fase diurna del sol (cf. Jáuregui, 2000a; Neurath 2001 [1998]).

Esta jerarquía se presenta también en los movimientos circulares que aparecen en distintos rituales. Si bien trataremos este tema más adelante, podemos adelantar que el movimiento levógiro tiene preeminencia sobre el dextrógiro (Ibídem).

Si bien la jerarquización de las dos mitades del territorio no causa mayores dificultades, al querer entender cómo se manifiestan las jerarquías entre los barrios la situación se torna más compleja, pues entran en juego distintos factores: la jerarquía de los rumbos en los que se encuentra cada barrio y la jerarquía de los cargos correspondientes a cada barrio. Como podemos observar en el siguiente cuadro, al tomar los elementos de cada variable, la jerarquía de los barrios resulta ser diferente en el eje norte-sur.

Jerarquía de barrios según rumbos			Jerarquía de barrios según cargos	
1	Rosario	O	Rosario	O
2	San Miguel	P	San Miguel	P
3	Guadalupe	N	San Antonio	S
4	San Antonio	S	Guadalupe	N

Cuadro 4. Jerarquía de los barrios.

²⁰ Preuss demuestra “..cómo pueden evidenciarse las misteriosas penetraciones culturales que existen entre pueblos vecinos (1998 [1911]).

La primera columna se basa en los datos correspondientes al plano horizontal del modelo del universo cora, al que llegamos como conclusión de las observaciones sobre la concepción del espacio. La posición lógica de jerarquías quedaría establecida por el orden que presentan de antemano los puntos cardinales entre sí; es decir, en jerarquía privilegiada el eje oriente-poniente en relación con el eje norte-sur y de cada eje el elemento mencionado primero es el que obtiene mayor jerarquía. La siguiente columna expresa la jerarquía de los barrios a partir de las que se dan en las mayordomías relacionadas con cada uno²¹.

Hasta ahora podemos observar que los dos primeros valores —que corresponden al eje oriente-poniente— permanecen en las mismas posiciones, mientras que los del eje norte-sur invierten sus lugares.

Por último, tratamos el problema tomando en cuenta la jerarquía de los barrios de acuerdo con los cargos. Si bien existen cargos que rotan entre los barrios —y éstos les confieren una jerarquía equivalente al cabo de cuatro años—, existen evidencias de una jerarquía implícita relacionada con la acumulación de ciertos cargos que permanecen fijos en cada barrio. El barrio del Rosario, por ejemplo, es de donde provienen los miembros de la mayordomía de dicha deidad, pero también los de la Asunción y los del Santo Entierro.

Hasta aquí, todo indica que el barrio ubicado al oriente es el que mantiene la más alta jerarquía, según los tres aspectos analizados. Sin embargo, no tenemos elementos suficientes para distinguir una jerarquía entre los tres barrios restantes. Nos inclinamos a pensar que la jerarquía de los barrios responde a dos niveles:

1. En el primer nivel se da con respecto al universo en general, para lo que sigue el orden que se encuentra en la primera columna del cuadro 4.
2. En el segundo nivel, la jerarquía responde a la organización interna de la comunidad y se ordena según las jerarquías de los cargos que se mantienen fijos en el seno de cada barrio, tal como se muestra en la segunda columna del cuadro 4.

3.2.3. La rotación

Además de la bipartición y de la jerarquización, el modelo del espacio cora contiene un aspecto dinámico. En el nivel físico, este movimiento se percibe a través de la rotación de los barrios en la asignación de los cargos más importantes de la jerarquía (ver capítulo 11). Este tipo de rotación se da en sentido levógiro.

En un nivel más abstracto, encontramos que la rotación se ejecuta continuamente en el *axis mundi* del quincunce. Un ejemplo muy claro de ello se presenta en la iglesia, cuyas escaleras de caracol permiten el acceso al campanario, que representa el arriba en el cosmograma formado por los barrios y la iglesia. Para subir se debe girar en sentido levógiro, mientras que para bajar se gira en sentido dextrógiro.²² Cada sentido otorga distinto significado a las manifestaciones en las que se presenta.

²¹ El orden jerárquico de las mayordomías provienen de la observación de los rituales, en donde continuamente deben formarse en una fila todos los cargueros de acuerdo con su jerarquía.

²² Las direcciones de estas espirales entrecruzadas coinciden con las que presenta López Austin en su esquema del Tamoanchan (1994: 225).

La rotación en sentido levógiro es la más común. Este sentido indica entrar a algo, la apertura o inicio de algún acontecimiento o tiempo sagrado. Es la que se usa durante las danzas concéntricas de las fiestas agrícolas (Mitotes) y las fiestas de Carnaval (Pachitas). Es en este sentido que se recorre el pueblo en las procesiones rituales. La rotación a través de los barrios, tanto de los cargos como de algunas fiestas, como la Semana Santa, equivale a rodear toda la tierra. Su objetivo es proteger a todos los que están en el mundo y mantener a todos los que pertenecen a ella en el ciclo sagrado de la vida.

La rotación en sentido horario o dextrógiro representa una acción de cerrar o de salir, de dar término a algo, de “deshacer lo hecho, de desandar lo andado”. Se usa al final de las celebraciones y se cree que es necesaria para poder llevar a cabo acciones que serían inconcebibles en tiempos sagrados. Esta rotación es menos común, pero en los rituales más elaborados siempre se presenta al final.

Existe un tipo más de rotaciones. Esta vez, dos elementos giran al mismo tiempo en sentidos opuestos. En estos casos, la mayoría de las veces el elemento que gira en el interior lo hace en sentido levógiro, mientras que el que gira en el exterior lo hace en sentido dextrógiro. Este tipo de giros se ven en las ceremonias de entrega de los cargos y en determinados momentos culminantes de los rituales. Se cree que esta dinámica representa la unión de fuerzas que trae consigo purificación. Los coras se refieren a sus resultados como el hecho de “amarrar [al mundo] para protegerlo de cualquier cosa mala que pueda pasar”.

Tanto en el caso cora como en el huichol²³ y el tepehuán²⁴ (Reyes, 2001: 213-226), este movimiento simultáneo y contradictorio se presenta, sobre todo, en los rituales de Semana Santa²⁵. Esta fiesta corresponde al momento en que el sol diurno ha muerto y reina el sol nocturno. Tanto estos rituales como los giros simultáneos y entrecruzados son entendidos como momentos de transgresión. Este hecho los relaciona directamente con la concepción del Tamoanchan prehispánico que “... aparece ya como fuente de creación a través del pecado de los dioses, ya como lugar en el que se produce la creación” (López Austin, 1994: 77). En el contexto ritual, la expresión más explícita de esta transgresión se expresa en el acto de dar muerte a Cristo-Sol, en el caso de la Semana Santa, o el incesto cometido entre Cristo y su madre —representados por la bandera y por la Malinche de las Pachitas— en el Carnaval (Alcocer, 1999b).

Por todo lo anterior se entiende que es el Santo Entierro la imagen que se presenta comúnmente en relación con los giros opuestos. Este símbolo se reproduce en todos los niveles. Un ejemplo revelador se encuentra en la estructura que se arma durante la fiesta de la Semana Santa, y que sirve para pasear en procesión al cuerpo de dicho santo por las calles del pueblo. La urna procesional del Santo Entierro es decorada en ceremonias muy íntimas dentro la Casa fuerte del Santo Entierro, y su decoración se realiza a lo largo de toda la Semana Santa. Uno de los aspectos más interesantes de dicho objeto resalta la rotación en los dos sentidos opuestos, tal como lo hemos resaltado en esta sección. Al colocar en nicho sobre la estructura que forma la urna, se envuelven los bordes de ambas con tiras bordadas en telar de cintura. El juego de líneas que se crea deja ver un círculo de

²³ En el contexto de la Semana Santa, en San Sebastián Teponahuastlán, los Topiles, ayudantes del Gobernador, giran en sentido opuesto a los Puyiuste, ayudantes de los Mayordomos, y en Tuxpan giran mujeres al contrario que los hombres. En ambos casos los giros son simultáneos (Jesús Jáuregui, comunicación personal).

²⁴ Entre los tepehuanes del sur, también se presenta relacionado con la celebración de ciertos mitotes (Reyes, 2001: 131-144).

²⁵ Como ejemplo tenemos los giros que realizan los Judíos alrededor de las procesiones el Jueves y Viernes Santos (Jáuregui, 2002 [1999]) y los que se realizan alrededor del Nazareno Niño y los Apóstoles en la ceremonia de la Última Cena el Jueves y Viernes Santos luego de que los Judíos capturan al Nazareno niño (Valdovinos, 1998). En los últimos casos, mientras giran, los Judíos de ambas filas chocan sus sables entre sí.

flechas en el interior de la estructura, que circulan en sentido levógiro, mientras que por el exterior, las flechas indican un circuito en sentido dextrógiro.

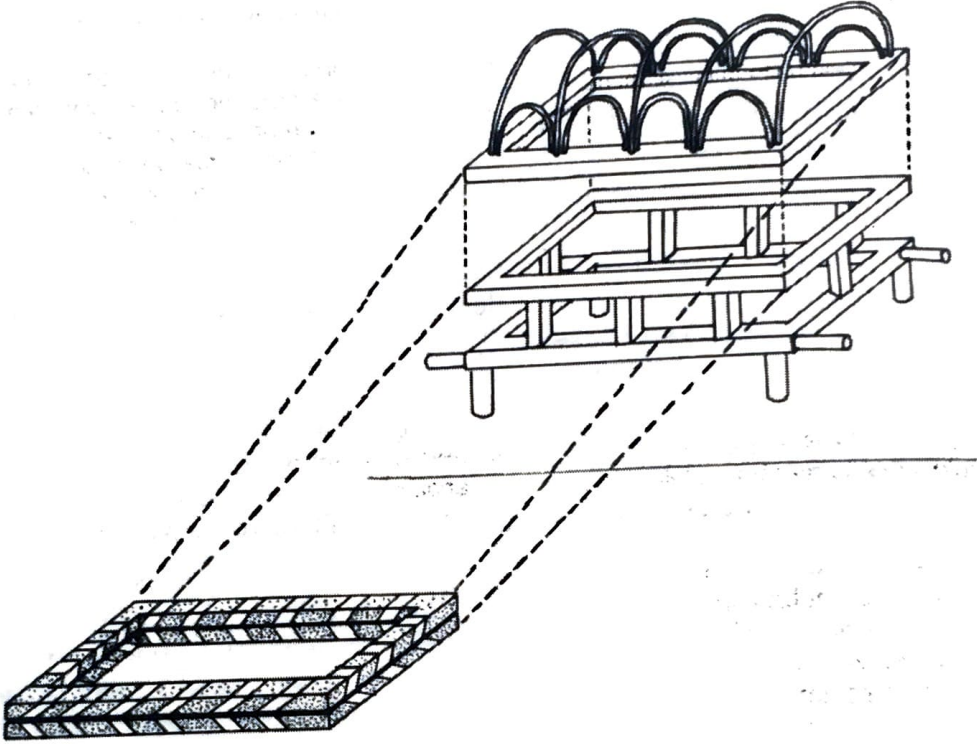


Figura 6. Urna procesional del Santo Entierro.
(Dibujo: Grégory Pereira)

4. La geografía ritual

En la expresión cora del territorio entran en juego distintos elementos culturales. ¿Cuál es el papel de los objetos votivos que conforman ofrendas? ¿Para quién están dirigidos? ¿Por qué se depositan en determinados lugares de la geografía ritual? ¿Cómo se relacionan ciertas ofrendas con momentos particulares del calendario ritual y agrícola?

La totalidad del territorio ocupado por los coras —y aún lugares contiguos, que en la actualidad están controlados por la población mestiza— ha sido interpretada y clasificada de acuerdo con la cosmovisión y la concepción religiosa de estos indígenas. De esta manera cumbres y hondonadas, sierras y barrancas, cuevas y cerros, piedras y penascos, ríos, arroyos, manantiales y lagunas, las nubes y las lluvias, el océano mismo, han sido cargados de significación y, en muchos casos, han llegado a ser considerados como materializaciones de los seres del «otro mundo». A partir de esta idea de sacralidad conferida —de manera ancestral e inconsciente— a los elementos significantes del paisaje, los coras han creado un territorio lleno de seres sobrenaturales que les prestan ayuda, pero que también son capaces de provocar perjuicios.

4.1. Los lugares sagrados

Además de los lugares sagrados que existen en distintos puntos del pueblo —en los que se dejan ofrendas durante los días de “Alba” de las fiestas—, existen otros más en los alrededores del pueblo de Jesús María, en todos los cerros y en las barrancas del paisaje. Todos estos elementos se encuentran relacionados con diferentes lugares referidos por los relatos míticos de la creación del mundo en sus distintas épocas, hecho que hoy día les otorga muy diversas características.

La naturaleza, representada por piedras, cerros y cuevas, personifica una serie de deidades coras que, aun cuando guardan relación con las deidades del panteón católico, muestran otro aspecto de la religión cora y de su concepción del mundo.¹ Son a todas estas deidades a las que se les rinde culto

¹ Existen también unas deidades acuáticas llamadas cháhkan, pero hasta el momento no nos consta que se les deje alguna ofrenda en particular. Lo único que sabemos es que estas deidades provocan susto.

en las series de ofrendas que sobrepasan las fronteras del pueblo. A continuación, trataremos con más detalle las características de estos sitios y las deidades que se relacionan con ellos.

4.1.1. Las piedras

No todas las piedras tienen un significado religioso para los coras, pero sí las rocas que sobresalen en el paisaje o que llaman la atención por su ubicación y su forma. Aun así, sería imposible referirnos a todas ellas. Por eso, en este apartado queremos mostrar más bien los aspectos generales relacionados con este tipo de deidades a los que se denomina *tyákua* (pl. *tyakuátye*).

La primera mención que se tiene sobre estas deidades aparece en el *Informe* de Arias de Saavedra, en donde se explica que:

Tienen algunas noticias que parece son de la sagrada escritura en el génesis, porque dicen que creó Dios el cielo y la tierra sacando esta maravillosa máquina de un confuso caos o lóbregas tinieblas las cuales fueron habitación de demonios y que éstos luego que se sacó a luz esta máquina no saben que se hicieron, más presumen que unos se quedaron en piedras, otros en aire y otros en las aguas.

(*apud* Calvo, 1990 [1673]: 298).

Ortega también hace alusión a estas deidades:

los nayeritas tenían otros muchos [dioses], à quienes sin otro nombre, que el de *Tecuat*, que es lo mismo, que *Señor*, rendían sus adoraciones: davanlas en muchos lugares à varios guijarros, sin otro argumento de su Divinidad, que, ò haver remediado alguna facción de los vivientes, ò haver sido venerados de sus antepasados, que se los dejaron como en herencia, para vincularles assi infelímente sus ruinas

(1996 [1754]: 14-15).

Algunos cantos rituales coras hacen repetidas menciones a estos personajes. Suelen presentarse como los seres que habitan en los distintos rumbos del universo. Los cantos los invocan, les rinden culto y les piden permiso y protección para la realización del “costumbre”. Como ejemplo presentamos el séptimo canto del primer capítulo de los textos rituales recopilados por Preuss (1912).

“La peregrinación”² (*Ibíd.*: 1-26)

(7) *Haútu kurêva tikantše, muáipure tauxné.*

Allá parados en Tí'ikanche, el lugar de la noche, a Muáipure, el lugar de la paja³, subimos.⁴

² Título traducido por Ingrid Geist.

³ La traducción de este término fue tomada de la de Preuss —traducido a su vez al español por Ingrid Geist— ya que en la actualidad no se conoce más.

⁴ Presentaremos la traducción libre realizada por Bolívar Celestino y Margarita Valdovinos para el proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia: “Traducción del los textos rituales recopilados por Konrad Theodor Preuss en 1906” (Valdovinos, 1999). Las líneas transcritas son sólo un fragmento del canto.

- (8) **Haútu kurèva muáipure, tawautatáuxte muáipure takwás**
Allá parados en Muáipure, el lugar de las pajas, saludamos a sus dioses.
- (9) **Turí tiwautákè, haútu wautákè, taxtá puankurèvatse, muájšatše utu hauninē.**
Ya terminamos y nos dimos la vuelta para ir a Muáixache, el lugar de los magueyes.
- (10) **Haútu kurèva muáipure, muájšatše tauxné.**
Estamos parados allá en Muáixache, ya llegamos a Muáixache, el lugar de los magueyes.
- (11) **Tùrí wautatáuxte muájšatše takwás. Tùrí tiwautákè najn-ķime taniúnka.**
Ya saludamos a los dioses de Muáixache, el lugar de los magueyes. Ya terminamos [de saludarlos] con toda nuestra palabra.
- (12) **Ayútu kurèva muájšatše vitsíře tauninē.**
De estar aquí parados en Muáixache, el lugar de los magueyes, subimos a Bitsire, el cerro de los chapulines.
- (13) **Ayútu tiú muájšatše vitsíře tauxné.**
De estar aquí en Muáixache, el lugar de los magueyes, llegamos a Bitsire, el cerro de los chapulines.
- (14) **Tùrí tiwautatáuxte vitsíře takwás. Tùrí wautákè ķimèn taniúnka najn-ķime.**
Ya saludamos a los dioses de Bitsire, el cerro de los chapulines. Ya terminamos [de saludarlos] a todos con nuestras palabras.
- (15) **Tùrí tautámuarēře wáįnamùta.**
Ya estamos pensando en ir a Huaynamota.
- (16) **Ayútu kurèva vitsíře, wáįnamùta tauninē.**
De estar allí parados en Bitsire, el cerro de los chapulines, subimos a Huaynamota.
- (17) **Ayútu tiú, wáįnamùta tauráne.**
De estar aquí, llegamos a Huaynamota.
- (18) **Tùrí tiwautatáuxte wáįnamùta takwás. Haú tutix wautákè ķimèn taniúnka.**
Ya saludamos a los dioses de Huaynamota.
- (19) **Haútu kurèva wáįnamùta, hate tatiawàkaxrupi.**
Allá terminamos [de saludarlos] con nuestra palabra.

Preuss traduce la palabra *tyákua* como *dios*. Nosotros coincidimos con su traducción pues, siguiendo los relatos míticos, *'tyakuátye'* son los antepasados que vivieron en una época en la que los hombres todavía no existían y los seres que habitaban en esta tierra eran "iguales a dios". Son los seres que pidieron al Dios que creara la tierra, una vez que se sintieron cansados de estar en el cielo y en el agua.

Parece ser que éstos son los dioses que incluía antes el panteón de deidades coras —tal como todavía se presenta en el panteón de deidades huicholas— y que hoy en día han sido desplazados por el modelo católico que dispone la existencia de una deidad superior a todas las demás.

Hinton menciona también la existencia de "... espíritus de los antiguos que hoy en día están personificados en ciertas piedras y cerros y que controlan las nubes de lluvia" (1961: 28). Los denomina *tequatsi*, término que suponemos es equivalente a lo que hoy se pronuncia como *tyakuátye*. Esta información coincide con la que algunas personas nos han aportado al respecto, diciéndonos que los *tyákua* son seres que "... viven en los cerros y que allí dentro de ellos tienen todo lo que un hombre quiere [tener]".

También se dice que los *tyakuátye* son los seres que "... le dicen al Dios, el que está arriba, qué cosas le piden los hombres". De esta forma, vemos que los *tyakuátye* son colocados el mismo nivel que los santos, quienes se consideran igualmente mensajeros entre los hombres y Dios. A los *tyakuátye* se les dejan flechas en los cerros, mientras que a los santos se les dejan algodones en la iglesia, pero la gente concibe ambas acciones culturales como equivalentes. Antes se dejaban también flechas en la iglesia para los santos, pero la influencia de la práctica católica de los franciscanos ha ido erradicando estos actos, al grado que ahora, la presencia de una flecha en las ofrendas de algunos de los santos de la iglesia es considerada como brujería por los coras.

Los *tyakuátye* "se personifican" en piedras que pueden encontrarse en cualquier parte, aunque generalmente su presencia se encuentra relacionada con algún lugar en particular. Por ejemplo, todas las casas rituales del pueblo tienen una piedra en la que se vierte siempre el contenido de las jicaritas que se preparan con pinole sagrado y agua bendita en las ceremonias. La gente hace referencia a estos lugares como *tyákua*. Todas las milpas cuentan también con una piedra que les sirve de *tyákua*, al igual que los patios de mitote familiares; en esas piedras o rocas se entregan las ofrendas de pinole.

Cada localidad recibe su nombre de un *tyákua* mayor o "Patrón", y cada cerro muchas veces se denomina en honor a algún *tyákua* que allí se encuentra. En estos últimos casos, muchas veces las formas de los *tyákua* se relacionan con algún elemento de la cultura cora, y es a partir de ahí que se crea toda una serie de cadenas significativas, como veremos más adelante.

Dentro del pueblo existen también lugares donde se reconoce la existencia de *tyakuátye*. En la iglesia hay varios puntos con cavidades que se cubren con piedras y en distintos puntos del centro del pueblo —en donde se colocan las ofrendas en el "Alba" de las fiestas— existen huecos en el piso sobre los que se colocan grandes piedras, que luego se cubren con tierra. Además, cada barrio tiene una piedra en la que se vierte el contenido de las jícaras que se preparan para tal efecto (ver mapa 6).

En las ofrendas se deja el pinole de maíz crudo para los *tyakuátye*, ya que esto es lo que se cree que comen. Se les deja también algodones y flechas, que contienen todas las peticiones, ruegos y oraciones de la familia o la comunidad que las presenta. Además se deja pinole de maíz tostado para los antiguos y para los difuntos.

4.1.2. Las cuevas

La sierra se caracteriza por su terreno accidentado. En los peñascos y en lo alto de los cerros es muy común encontrar formaciones de rocas abigarradas que esconden cavidades de distintas proporciones. Estas cuevas son consideradas lugares sagrados y se relacionan con los antiguos coras, quienes vivían y morían en ellas.

Las cuevas pueden ser consideradas como lugares húmedos y oscuros pero al mismo tiempo se les considera lugares de la abundancia pues, además de relacionarse con los cerros en los que se encuentran por lo general, se cree que están en contacto con la región fértil de la tierra.

Hoy día la gente entierra a sus muertos en el Camposanto, ubicado al poniente del pueblo, y antes de ello lo hacía en el atrio de la iglesia. Pero cuando aún no existían estas tradiciones, la gente acostumbraba enterrar a sus muertos en las cuevas y los peñascos situados en los cerros cercanos al poblado, o incluso en tumbas de tiro⁵, que pueden considerarse como cuevas artificiales (Heyden, 1991 [1984]: 512). Como cualquier rastro de huesos o de algún entierro se vincula directamente con los *baustyáana*, las cuevas son sus sitios por excelencia.

Arias de Saavedra menciona que "... a todos sus muertos los entran en algunos cobachones entre peñasquerías donde algunos se conservan con la frialdad y sequedad de las peñas..." (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 294). Ortega menciona que "Luego que moria algun Indio le vestian, y embuelto en una manta con su arco, y carcax, si era varon; ò si era muger con su leñador, y huso, le llevavan à la cueva, que antes havia elegido para enterrarse." (1996 [1754]: 22)

Pero además de los muertos humanos, los coras consideran que en algunas cuevas se encuentran los enormes restos de los seres que "no eran personas", y que existieron antes que la gente. Hinton, por ejemplo, se refiere a los "*bustaana*" como los "... huesos de los antiguos gigantes que se encuentran en cuevas y que se dice son los antepasados de los coras..." (1961: 28).

Para los maritecos, existe un tipo de antepasados cuyos "espíritus" aún permanecen en este mundo. Se trata de los *nyiyaxúhki* (lit. mis abuelos muertos), mejor conocidos como *baustyáana*, o los no bautizados, llamados así por la ausencia de este sacramento. A comparación de los *tyakuátye*, estos seres no son considerados dioses, sino hombres, pero que vivieron en tiempos pasados.

Con el término *baustyáana* se define tanto a los humanos que vivieron hace mucho tiempo, como a los antiguos Ancianos que los Ancianos de hoy día conocieron en su niñez. Los primeros son los más antiguos y se relacionan con toda clase de vestigios arqueológicos existentes a lo largo del territorio cora, desde piedras talladas, metates, hasta "monos" ⁶, ollas, etcétera. Los segundos, a quienes muchas veces aún se puede rastrear genealógicamente, son viejos que guardaban gran parte de las antiguas costumbres en las que el culto a la iglesia no estaba contemplado —se dice, por ejemplo, que todas sus ofrendas las dejaban en los cerros. Este grupo de seres se relaciona con los «tesoros» ocultos en la sierra, en donde se incluyen monedas, minerales y piedras preciosas.

En el decir popular, se considera que los *baustyáana* se dedican a hacer maldades y "vagancias" a la gente, aunque no espantan. Les gusta esconder cosas y jugarle bromas a los habitantes. En caso de extraviar algún objeto y no encontrarlo hasta más tarde, muchas veces hasta con meses de intervalo, basta con rociarlo con agua bendita y sal para librarlo de los *baustyáana*, quienes seguramente son los responsables. Esta acción equivale al bautizo del objeto y se realiza para que estos seres chocarreros no puedan volver a acercársele.

Los maritecos cuentan que los *baustyáana* recientes no se "arrimaban" al pueblo más que para las fiestas, que no tenían más ropa que un taparrabos que les cubría "sus partes", que no se cambiaban durante todo el tiempo que estaban en el pueblo, por lo que al final estaban todos negros de mugre y malolientes.

⁵Actualmente, en la comunidad cora de Rosarito (Yauatsaka) se siguen haciendo tumbas de tiro en el cementerio de origen "católico" (Corona Nuñez, 1952; Jáuregui, 2001) y hemos podido presenciar un entierro en Jesús María en el que, a falta de ataúd, se cavó un compartimento lateral en la fosa y allí se depositó el cuerpo del difunto.

⁶Piezas de cerámica, antropomorfas o zoomorfas, provenientes de culturas prehispánicas.

Las costumbres de esta gente llaman mucho la atención de los coras actuales, pues consideran que se vivía en condiciones tan difíciles, que con trabajos las soportarían ahora: no usaban la sal y comían la carne cruda, comían piedras, ceniza⁷ y algunas raíces; no todos conocían el maíz. El Dios se los entregó más tarde y entonces comenzaron a comerlo, porque veían que los hacía más fuertes que antes. Por este motivo, en las ofrendas se les deja pinole de maíz tostado.

4.1.3. Los cerros

Existe una gran tradición aborigen de culto a las montañas, en parte porque se les relaciona con el lugar donde se guardan la lluvia y las semillas, al cual se accede por sus entradas, por lo que se les considera el camino hacia el otro mundo —el de los muertos y el de ciertas deidades— (Heyden, 1991 [1984]: 501-515). Las montañas y todas las elevaciones prominentes del territorio cora son consideradas el recipiente de las nubes y de todos los productos que los coras esperan de la tierra.⁸

De igual forma, los cerros conforman marcadores espaciales que se relacionan con los distintos rumbos del universo y con los fenómenos astronómicos. En este sentido, las ofrendas entregadas en ellos en los distintos rituales nos hacen pensar en el sistema de *ceques* de Perú, encontrado igualmente en Teotihuacan —gracias a la presencia de los petrograbados de tipo *pecked-crosses*—, ya que al tiempo en que se depositan las ofrendas, se recalca la distribución del universo a través de cruces graduadas y líneas visuales que parten desde el pueblo, *axis mundi* del sistema (Tichy, 1991 [1984]: 451-452).

Los cerros son un lugar intermedio entre el mundo de los hombres y el mundo de las deidades, que están arriba y abajo, cerca del cielo y del agua. Por esta razón los maritecos recurren constantemente a ellos para comunicar a dichas deidades sus peticiones a través de las flechas votivas conocidas como *tabéhri*.

Los *tabéhri* son flechas elaboradas con carrizos huecos rellenos de alguna madera dura, que sirve además como la punta de la flecha. En el extremo superior se le hace un corte en forma de “V”, de tal modo que le queden dos extremos puntiagudos a modo de orejas, que son uno de sus atributos más importantes. Entonces, los carrizos son pintados con una resina negra hecha con copal. Se le pintan símbolos en todo el carrizo y dos ojos en la parte superior. Luego se les atan dos plumas como continuación de las orejas y varias plumas más junto con bolitas de algodón o de lana, formando con esto una especie de falda.

El proceso de preparación de los *tabéhri* se realiza durante varios días de ayuno, en los que se va avanzando poco a poco hasta concluir la(s) pieza(s). Los Principales, o jefes de familia, deben transmitir sus pensamientos al *tabéhri* a través de oraciones; el *tabéhri* guarda las palabras que se le “entregan”. Cada *tabéhri* tiene sus propias características, según los diseños que se le hayan dibujado y según el tipo de plumas con las que se le haya vestido.

Así como a nivel comunal se preparan varias ofrendas de este tipo para llevar a los cerros principales, los habitantes de los ranchos muchas veces hacen lo mismo en los cerros cercanos a sus localidades. Con estas ofrendas los coras se aseguran de hacer llegar al Dios su palabra, con la que se le pide perdón y se le solicitan los bienes necesarios para la subsistencia.

⁷ Por ello se les llevan tamales de ceniza a las cuevas durante ciertas ofrendas.

⁸ De la misma forma, en el pensamiento mexica se creía que dentro de los cerros habitaban los *tialoque*, seres relacionados con el agua, lo húmedo y el inframundo. Ellos eran los poseedores de las lluvias, el maíz y todos los demás alimentos (Broda, 1991 [1984]: 471-473).

4.2. Las ofrendas especiales

En este apartado abordaremos algunos aspectos de ciertos rituales comunales que se realizan en Jesús María. Son ayunos en los que se preparan diferentes ofrendas que, tras la culminación de las ceremonias, son llevadas hasta los lugares sagrados en los cerros que rodean al pueblo. Estas ceremonias abarcan también otros aspectos importantes, como el ciclo de vida del maíz y el ciclo climático.

Como estos ayunos se celebran en la Gobernación, al igual que las fiestas con las que se relacionan, muchas veces parece que éstos forman parte de los preparativos de dichas fiestas. Sin embargo, luego de una revisión detenida, podemos distinguir que se trata de dos ceremonias diferentes. Por un lado está la fiesta católica, y por el otro, la ceremonia de ayuno, que a lo largo de este trabajo denominaremos Rituales de Transición Estacional. Algunas veces, las dos ceremonias se intercalan, de tal modo que los ayunos preliminares de una fiesta se efectúan durante los últimos días de ayuno de las ceremonias que aquí tratamos.

Abordamos cuatro ceremonias, que son las que presentan una estructura similar, pero sobre todo una acumulación de objetos que se ofrendarán en distintos lugares sagrados. Como dijimos anteriormente, estas ofrendas se encuentran en relación con ciertas fiestas católicas:

- a) En enero se realiza una ceremonia de ayuno, una o dos semanas después de la fiesta de Cambio de Varas.
- b) En mayo se realiza otra ceremonia de ayuno en los días previos a la fiesta de la Santa Cruz.
- c) En agosto se realiza una ceremonia de ayuno más en los días previos al día de la Asunción (aunque esta fiesta no se conmemore como tal).
- d) En noviembre se realiza la cuarta ceremonia de ayuno en los días previos a la fiesta de Todos los Santos.

Durante cinco días la gente ayuna hasta pasado el mediodía mientras se preparan algunas ofrendas. En la noche del quinto día se celebra una oración en el patio de Mitote, luego de la cual los cargueiros correspondientes parten a dejar las ofrendas a los distintos lugares sagrados.

Una de las características compartidas por este grupo de ceremonias es que en ellas se coloca sobre el altar de la Casa Real la jícara Téihkame, que representa a la comunidad y a sus miembros. En los ayunos, los niños del Mitote y sus padres son invitados a la Gobernación para que ayunen con el resto de los presentes. Igualmente, el Principal de la Casa Fuerte de San Antonio y el Principal de San Miguel son requeridos para que encabecen las oraciones junto con el Principal de la Gobernación y con los miembros del Consejo de Ancianos, quienes acompañan las oraciones con un *mú'ube'eri*. Además es invitado un grupo de mujeres mayores (*ukaríse*), a las que se llaman Ayudantes; ellas se encargarán de ayudar con los trabajos de hilado y de preparación del algodón.

A continuación presentamos las ofrendas que se preparan y se entregan en este complejo conjunto de ceremonias, denominadas Rituales de Transición Estacional, que integran tanto elementos de las fiestas de tradición católica como de las de tradición nativa.

4.2.1. Enero

Esta ceremonia se realiza una o dos semanas después del Mitote del esquite, luego de que un nuevo Gobernador y su comitiva entran en funciones. En esta ocasión se elaboran la mayor cantidad de *tabéhri* de todas las ceremonias, cada uno decorado con plumas de un ave diferente: cotorro, águila, aguililla, gavilán, guacamaya, *píxka*⁹, guajolote y otras. Éstos, junto con otras ofrendas, se llevan a todos los lugares sagrados.

En este ayuno se pide a los *tyakuátye* que se otorgue la lluvia durante el año en que las nuevas autoridades tradicionales ocupen sus puestos. Para ello, se entregan distintas ofrendas a los cerros, que se distribuyen entre los cargueros de cada barrio. La ofrenda principal se entrega en el centro, Tuákamuuta, lugar en el que vive el Santo Entierro. Es él quien habla con todos los cerros para que todos acepten ayudar al hombre en su recorrido por el año, pues, como dijimos antes, para los coras, son los cerros los que contienen a los animales, las plantas y todo lo que se necesita para vivir.

Durante los días de ayuno se limpia e hila algodón y lana. Con todo ello los Ancianos elaboran más de treinta *h+ tabéhri*.¹⁰ Además de adornos de plumas, algunos llevan unas tablas rectangulares de tablillas de oate cubiertas con estambres de colores.

Por su parte, los Curates van tejiendo, con estambre de colores, un tapiz circular de unos 90 centímetros de diámetro, que se denomina *cháanaka*, (lit. mundo). Lo rodean de tiras de algodón y lana —que representan las aguas que rodean la tierra. El reverso es cubierto con plumas de aguililla que a su vez se cubren con una cama de algodón. El resultado final es una especie de estrella que representa un mapa o dibujo del mundo (cf. fotografía 5), en la que quedan representados todos los caminos por los que se puede andar. En él se muestran todos los colores y tonalidades que tiene la tierra en sus diferentes terrenos. Con esta ofrenda se pide al Dios que dé licencia a los hombres para circular por esos caminos, sin que les pasa nada malo. Es poner ante él su territorio y ratificar la creencia de que es él quien manda en la superficie terrestre.

Los Justicias se encargan de preparar la otra parte de la ofrenda, consistente en cinco tamales de ceniza, tortillitas y tamalitos miniatura, cinco peyotes, pinole, tabaco, discos de algodón y algunos tipos de tubérculos del monte. Todo ello lo dividen en cinco partes y se entrega a los Justicias primeros de cada barrio —quienes se encargan de que alguien los lleve hasta su destino: los cuatro cerros principales que indican los puntos cardinales en el paisaje del pueblo. Una parte más de cada cosa corresponde al Gobernador, quien junto con el *cháanaka*, lo hará llevar hasta Tuákamuuta, cerro central del territorio cora. En este último conjunto se agrega una muestra de cada una de las flores de las frutas que se dan en las secas: guamúchiles, mangos, ciruelas, entre otros, al igual que un poco de miel, carne de venado, una iguana viva y bagres secos.

En el patio de mitote, durante la última noche, todos los *h+ tabéhri* se reparten entre Justicias y Correos para ser entregados a los cerros de alrededor del pueblo.

⁹ Ave con plumas pardas que se relaciona con los Fiscales de la iglesia. No conocemos su nombre en español.

¹⁰ «h+» es una partícula narrativa indica el plural en objetos inanimados o que se trata de un hecho narrado en presente de un acontecimiento ya ocurrido (Verónica Vázquez, comunicación personal).

Lugar	Ubicación ¹¹
Tuákamuuta	Oeste
La Puerta	Este
Búhrete	Norte
Chuísetyana hápua	Sur
Taheté ¹²	Sur
Wákuri hápua	Oeste
Mesa ¹³	Oeste
Muaiwári	Suroeste
Kuasí hápua	Suroeste
Chévimuka hápua	Oeste
Bitsire	Sureste
Tébinapua	Sureste
Kuxáimuta	Este
Sihtáremi	Noreste
Káixata	Noreste
Tikenche	Noreste
Kúkuimuta	Noroeste

Cuadro 5. Cerros ofrendados en el ayuno de enero.

4.2.2. Mayo

Esta ceremonia se realiza el 26 de abril, en los días anteriores a la fiesta de la Santa Cruz. En ella se hace continua referencia a los cerros en donde se guardan las grandes nubes durante el periodo de secas, por tanto, de donde deberán de salir para que llueva. Esto coincide con el hecho de que la fiesta de la Santa Cruz se concibe como un marcador de tiempo que indica el inicio de las lluvias que vienen del oriente, y con que sus rituales estén dirigidos precisamente a darle la bienvenida a la lluvia.

Durante los cinco días de ayuno se preparan los carrizos para hacer los *h+ tabéhri* que se ofrendarán al concluir la fiesta. Todos los presentes ayudan en la tarea de limpiar algodón. Esta vez se hacen ocho *h+ tabéhri*, con pequeñas cruces dibujadas y en cuyos carrizos se atan tiras largas de algodón blanco. A estos carrizos se les llama "tormentas" o *bíte háitiri* (lit. nube de lluvia) por el algodón que los viste. Los *h+ tabéhri* con los algodones se llevan a los cerros más lejanos, dos por cada rumbo.

Además de los *h+ tabéhri*, se preparan cinco grupos con tubérculos silvestres, tortillitas y tamalitos miniatura, un peyote, un tamal hecho de ceniza, discos de algodón blanco, tabaco, pinole crudo y cocido, y agua bendita. Estos elementos se reparten entre los Justicias primeros de cada barrio y el Gobernador, al cual no le tocan tubérculos.

En la noche del último día, en el patio del mitote, todo se reparte a quienes lo llevarán hasta los cerros. Cada Justicia y cada Gobernador entregan sus cosas a sus Correos.

Los Gobernadores van a dejar la ofrenda para Chuísetyaana, un peñasco ubicado al sur del pueblo. Para ello van el Gobernador primero, el Gobernador segundo, el Alguacil primero y el Principal de

¹¹ Desafortunadamente no nos fue posible localizar en un mapa cada cerro, por lo que hemos decidido indicar al menos hacia qué rumbo se localiza con relación al pueblo.

¹² Es una piedra grande que se encuentra al sur del pueblo, cerca, en un arroyo.

¹³ No es la Mesa del Nayar.

la Casa Real. Primero dejan entre unas piedras en la playa un *tabéhri*, junto con tabaco, pinole y agua bendita. Luego, en una cueva se coloca el tamal de ceniza. Finalmente, del otro lado del río, el Alguacil va a dejar el peyote, algodones, comida y lo demás de la ofrenda hasta el peñasco, patrón del pueblo (cf. fotografía 1). Abajo y de frente a él, el Principal dirige una oración y el saludo a los rumbos del universo, que en este lugar se comienza viendo al Chuísetyaana, al sur, en vez de ser al oriente como se hace normalmente.

Lugar	Ubicación
Mesa	Oeste
Muáiwári	Suroeste
Kuasí hápua	Suroeste
Chébmuka hápua	Oeste
Bitsire	Sureste
Tébinápua	Sureste
Búhrete	Norte
Sihtáremi	Noreste
Kúkuimuta	Noroeste
Taheté	Sur
Chuísetyaana hápua	Sur
La Puerta	Este

Cuadro 6. Cerros ofrendados en el ayuno de mayo.

En estas fechas llegan a Jesús María los representantes de las comunidades de Santa Teresa, Lindavista y Dolores, quienes llevan ofrendas de comida, tabaco, frutas, verduras, flores, pinole, alcohol, agua bendita y un *tabéhri* de sus comunidades, con el fin de que los cargueros de Jesús María las lleven ante su patrón, el Chuísetyaana. De igual modo, los maritecos entregan ofrendas a los representantes de las otras comunidades, para que éstas las presenten ante sus respectivos patronos.

4.2.3. Agosto

Este ayuno se lleva a cabo durante los cinco días previos al día de la Asunción (15 de agosto). Esta ocasión, al igual que en la de mayo, se preparan carrizos con tiras de algodón que representan a las lluvias, pero esta vez se invocan las lluvias que provienen del poniente. En la Gobernación se coloca el altar al poniente y todos toman sus puestos jerárquicamente de poniente a oriente, es decir, exactamente al revés de como lo hacen el resto de las fiestas.

Se realiza una canoa con sus remos en miniatura, de unos 60 centímetros de largo, con madera de *xabée*, el árbol del que nacen las clavellinas blancas (*tyákumua*), flores que se utilizan mucho en las Pachitas.¹⁴ En la canoa se colocan ciertas ofrendas y se deposita en el río, al sur del pueblo. Se espera que llegue al mar, de donde se convocan las lluvias en esta ceremonia.

Se preparan dos *h+ tabéhri* con plumas de aves que se relacionan con el agua (*kápure* y *kaxú*). Además se preparan cinco tamales de ceniza, se juntan tortillitas y tamalitos miniatura, tubérculos silvestres, tabaco, pinole, algodón y agua bendita. Todo esto se distribuye en cinco partes.

¹⁴ Cuentan que antes se hacía una verdadera canoa en la que se ponía a una niña chiquita que se pedía para ello a alguna mujer sin marido.

En la noche del 14 de agosto, en el patio de mitote, se entregan las ofrendas a los Correos de los Justicias. Cada cual se va a depositar las ofrendas a los cerros que le corresponden, mientras que los correos de los Gobernadores llevan las ofrendas y el *tabéhri* grande hasta Wákiri hápua, el cerro principal que domina el paisaje al poniente del pueblo. Los Gobernadores y los Alguaciles llevan hasta el río la canoa con el *tabéhri* chico. Allí la sueltan luego de realizar el saludo a los rumbos del universo y de pronunciar una oración frente al patrón del pueblo, el Chuísetyaana.

Lugar	Ubicación
Wákiri hápua	Oeste
Mesa	Oeste
Muaiwári	Suroeste
Kuasí hápua	Suroeste
Chébimuka hápua	Oeste
Bitsire	Sureste
Tébinápua	Sureste
Búhrete	Norte
Sihtáremi	Noreste
Kúkuimuta	Noroeste
Taheté	Sur
Chuísetyaana hápua	Sur
La Puerta	Este

Cuadro 7. Cerros ofrendados en el ayuno de agosto.

4.2.4. Noviembre

Este ayuno se celebra en los días previos a la fiesta de Todos Santos, del 26 al 30 de noviembre. Durante los cinco días se limpia algodón y los Ancianos preparan varios *h+ tabéhri*, en especial uno para llevar a Tuákamuuta. Además, durante los días que dura el ayuno, los encargados de la Gobernación fabrican las velas que se usarán durante la fiesta del día de Todos Santos. Estas velas, a diferencia de las que se usan el resto del año, son de color negro, para lo cual se agrega olote quemado en la cera caliente.

En la noche del último día de ayuno se reparten en el patio de mitote cinco discos de algodón que se llevan junto con los *h+ tabéhri* a cinco cerros sagrados relacionados con los cuatro puntos cardinales y el centro, con el objeto de agradecer las lluvias obtenidas y pedir que se vayan hasta la próxima temporada.

Lugar	Ubicación
Tuákamuuta	Oeste
La Puerta	Este
Búhrete	Norte
Chuísetyaana hápua	Sur
Taheté	Oeste

Cuadro 8. Cerros ofrendados en el ayuno de noviembre.

4.3. Los circuitos de las ofrendas

Algunos cargos incluyen, entre sus numerosas responsabilidades, la obligación de llevar ciertas ofrendas hasta distintos lugares sagrados. Dichas ceremonias se llevan a cabo durante diversas festividades que, en conjunto, indican un circuito ceremonial que inicia cuando los cargueros reciben sus cargos y concluye poco antes de que los entreguen de vuelta. Pondremos un ejemplo de estos circuitos ceremoniales, que aunque no conocemos con profundidad, nos ayudan a entender la compleja relación que existe entre el territorio y la cosmovisión cora.

El caso que aquí presentamos involucra a los dos cargueros principales del grupo de las mayordomías: el Mayordomo Mayor y el Tenanche Mayor, ambos a cargo de la Virgen del Rosario. Ellos deben realizar tres viajes hasta un cerro ubicado al oriente del pueblo, en el que se encuentran los lugares sagrados en donde deben dejar las ofrendas.

Las primeras ofrendas se llevan la noche del 22 de diciembre, día del “Alba” de la fiesta de Nochebuena, y las segundas se llevan en la noche del “Alba” de la fiesta de la Ascensión (fecha movable). En estas dos primeras procesiones, los sitios sagrados correspondientes se recorren en sentido levógiro.

Primero van a *Wachárutye*, un cerro conocido como “el lugar de los Danzantes”. Allí, entregan como ofrenda lo mismo que se le entrega a los Danzantes en las fiestas, es decir, atole con piloncillo y cinco taquitos de arroz y frijol. Esta acción se realiza con el objeto de atraer a la lluvia, a la que se denomina como a los Danzantes: *Lansánti*.

Posteriormente, van a un lugar llamado La Puerta, que se localiza al oriente del pueblo. Allí dejan una ofrenda similar a la que dejan a los Danzantes, pero esta vez agregan cigarrillos, tabaco y hojas de maíz. Todo esto lo entregan a una piedra llamada *Xáyaka*, nombre que recibe el viejo de la danza de Urraca. La piedra ha recibido su nombre por la semejanza que tiene con dicho personaje, pues tiene una capa que le cubre la cabeza, tal como al *Xáyaka* lo cubre una máscara con peluca de largos cabellos.

El término *Xáyaka* nos ha sido traducido como máscara. Además de relacionarse con el viejo de la danza —quien siempre cubre su rostro con una máscara de madera de copal de la que brotan cabellos largos y canos hechos de fibra de maguey— se nos ha informado que esta palabra se utilizaba para nombrar a las máscaras que se utilizan en la Semana Santa, y que antes se parecían más a la que hoy porta el *Xáyaka*. Sin embargo, otra interpretación sobre el término nos dice que quiere decir “vagina”, pues el viejo de la danza es el que se encarga de cuidar la entrada y la salida del templo “católico” que representa el útero de la madre tierra (Jesús Jáuregui, comunicación personal; Coyle, 1997: 245-246).

De ahí toman el camino del río para regresar al pueblo, y en el camino se encuentran con otra roca llamada *Tyakútye* (lit. lugar del sapo). A ésta también le dejan ofrendas. El nombre de esta piedra se debe también a su similitud con dicho animal. Simbólicamente, esta piedra se relaciona con los sitios de ofrenda anteriores, pues todos están vinculados con las lluvias.

La noche del 27 de septiembre, día del “Alba” de la fiesta de San Miguel y poco antes de la fiesta en la que entregarán sus cargos¹⁵, ambos cargueros deben depositar la última ofrenda del circuito que

¹⁵ Los cargueros mencionados entregan sus cargos en la fiesta del Rosario, el 7 de octubre.

atendieron durante el año que ocuparon sus cargos. Esta vez, las ofrendas que se deben entregar son depositadas en el orden inverso al de las dos veces anteriores, es decir, siguiendo un recorrido en sentido dextrógiro, visitan primero la roca del sapo, luego la del Xáyaka y finalmente el lugar de los Danzantes. Esto se debe a que el último recorrido equivale a «deshacer» todo lo que hicieron mientras ostentaron los cargos.

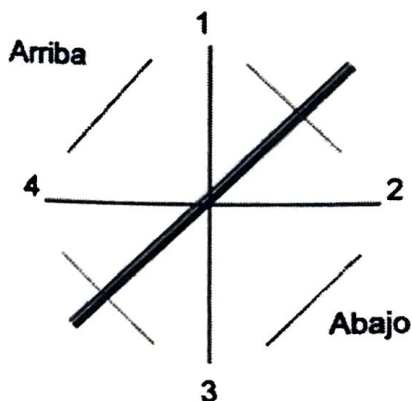
II. La representación cora del tiempo

5. Los ciclos naturales

En la misma medida en que el espacio es un valor determinante para la cultura cora, el tiempo se presenta como un continuo cuya fragmentación se encuentra también en estrecha relación con su cosmovisión. En este sentido, son los rituales que se celebran a lo largo del año los que sirven como marcadores de tiempo, y al igual que en la época prehispánica, éstos funcionan como reguladores e indicadores del calendario ritual y agrícola (Florescano, 2000: 20- 21).

La cosmovisión cora se fundamenta, en gran medida, en las condiciones ecológicas, es decir, en la relación que tienen los coras con el medio ambiente en el que viven. El cultivo del maíz de temporal ha sido un factor determinante en todo ello. El maíz es el alimento básico e indispensable de la dieta cora y su ciclo de vida ha determinado en gran medida la conformación de su ciclo ritual.

El calendario astronómico, el estacional y el agrícola se conjugan y conforman los principios básicos sobre los que se concretan los calendarios rituales. Encontramos un maravilloso ejemplo de la combinación de estos elementos y de su relación con la cosmovisión en el *Informe* de Arias de Saavedra, quien expone la ejecución, por parte de los coras, de un culto especial a las estatuas de cuatro deidades que se localizan en los cuatro rumbos cardinales de su territorio, y que se relacionan con las cuatro momias que se guardan en el templo del sol (*apud* Calvo, 1990 [1673]: 299-302).



- 1- Oriente: Pyltzintli o el Sol (arriba)
- 2- Sur: Uxuu o Piedra blanca de San Blas (abajo)
- 3- Poniente: Nycanori o Espíritu Santo (abajo)
- 4- Norte: Narama o cerro Cabeza de Caballo (arriba)

Figura 7. Orientación de la *Estampa* de Arias de Saavedra.

Para comprender cómo Arias de Saavedra ha interpretado el calendario cora, nos es preciso detenernos un momento para tratar de entender quiénes son cada una de estas deidades. Pyltzintli es un ser masculino relacionado con el sol, aunque también con la estrella de la mañana. Narama y Uxuu parecen ser una pareja de hermanos, hombre y mujer respectivamente. Nycanori y Nenatzi forman también una pareja, donde el primero es el padre y el segundo el hijo.

De igual modo se nos impone descifrar en qué forma se conciben las temporadas anuales descritas en el *Informe*. Existe una falta de concordancia entre la división del tiempo de la estampa y la de los coras de la sierra, debido a que el documento hace referencia a un lugar en donde se tiene dos cosechas. Por esta razón, debemos entender como *estío* a la época de secas (primavera), como *invierno* la época de lluvias, como *verano* el invierno y como *otoño* a esta misma temporada.

Entonces, según la información presentada, el año comienza por el *equinoccio de otoño*, cuando Pyltzintli despierta a Nycanori para que eche los peces [al agua] y suelte las aves. En esta misma fecha, Pyltzintli despierta a Uxuu para que con rocíos y neblinas se disponga la tierra para que crezcan los frutos y las semillas. En el *solsticio de invierno* no se menciona ninguna actividad, pero para el *equinoccio de primavera* se renueva la actividad de Pyltzintli, quien despierta a Nycanori para que cree la sal y las frutas de esa temporada. Por último, en el *solsticio de verano* Pyltzintli desata vapores de agua y envía rayos y truenos (Ibíd.: 299-300). En la siguiente figura presentamos el calendario y la relación que tiene con el medio geográfico según la *Estampa* (cf. figura 1).¹

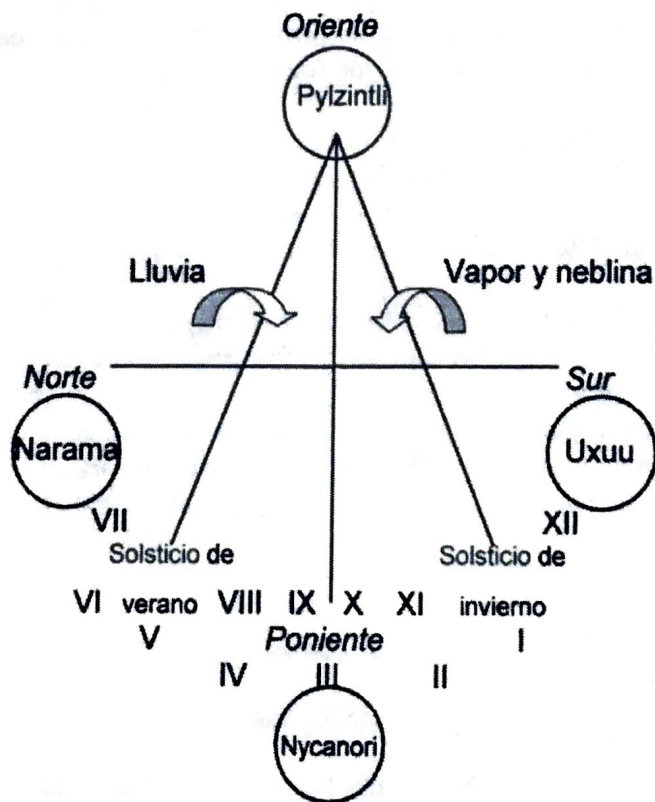


Figura 8. Análisis de la *Estampa* de Arias de Saavedra.

¹ Indicamos con números romanos los meses del año y en un círculo a las deidades.

Para nuestro análisis, esta combinación de elementos nos servirá como punto de partida para comprender cómo se integra la concepción cora del espacio con la del tiempo.

5.1. El calendario estacional

El territorio cora cuenta con un clima monzónico que divide al año en dos temporadas: las secas y las lluvias. Las consecuencias de esta bipartición climática se reflejan tanto en la agricultura, como en la concepción simbólica del tiempo. Así, los coras integran esta polaridad a las oposiciones que se presentan en otros ámbitos de su cultura: el periodo de lluvias se transforma en el tiempo de la humedad y de la oscuridad femenina, mientras que las secas se conciben como el tiempo dominado por la luz y la sequedad masculina (Preuss, 1912). En el aspecto ritual existen dos conjuntos de fechas calendáricas relacionadas con los cambios estacionales: los Rituales de Transición Estacional y las fechas solsticiales y equinocciales. Las primeras se relacionan con el Santo Entierro y con las lluvias y anticipan la llegada de las segundas, en las cuales prevalece el simbolismo solar.

Si observamos las condiciones físicas de la región, no dudaríamos en estar de acuerdo con esta clasificación *émica*, ya que, en efecto, el paisaje se transforma por completo en ambas estaciones. En las lluvias los cerros se desbordan de color y todas las plantas retoñan; el cielo se cubre de nubes, y de los ríos y arroyos renacen caudalosas aguas. En las secas el paisaje se muestra gris, unítono y seco; el mismo cielo arrastra bocanadas de polvo y calor que no permiten la formación de nubes; los ríos se convierten en serpentinadas delgadas y la mayoría de los arroyos desaparecen y queda su cauce seco.

Los coras se han adaptado a estas condiciones practicando el cultivo de temporal, que implica que deben trabajar duro en las milpas y huertas ya que sólo se obtendrá una cosecha, cuyo fruto deberá durar para todo un año. El patrón de asentamiento de la región también está supeditado a esta situación, de tal modo que los coras dejan sus viviendas en el pueblo para trasladarse a los ranchos de aguas durante el periodo de actividad agrícola. Generalmente, a diferencia de los mestizos — quienes sólo permanecen en los ranchos de aguas por algunos días—, los coras trasladan su domicilio a los ranchos casi por la mitad del año. Sin embargo, esta situación comienza a cambiar debido a la presión que ejercen ciertas instituciones para que los niños asistan a la escuela y las madres se presenten a continuas revisiones de salud, lo que provoca una creciente migración del campo hacia el pueblo y una menor movilidad de la población.

A continuación presentaremos las características climáticas que prevalecen en el territorio y las implicaciones que tienen en la agricultura, en la distribución de los rituales y en la concepción del tiempo cora.

5.1.1. El periodo de secas

Esta temporada se caracteriza por la ausencia total de lluvias, lo que propicia que la gente se asiente en el pueblo y aproveche para visitar a sus amigos y familiares y para disfrutar de las fiestas comunales. Esto se debe principalmente a que las tareas agrícolas que se deben realizar en esta época no necesitan de una presencia constante en las milpas, que por lo general se ubican lejos del poblado.

Si seguimos la narración del ciclo ritual anual, encontramos que la temporada de secas inicia a partir de la fiesta del día de Todos Santos, el 2 de noviembre, en la que se despide a los dioses de la lluvia

y concluye antes de que inicie la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo cuando se invocan los dioses de la lluvia.² Si tomamos en cuenta el tiempo real de lluvias, vemos que, a diferencia de lo que se concibe a nivel ritual —en donde se divide al año en dos mitades—, las secas son mucho más prolongadas que las lluvias, ya que aproximadamente deja de llover en el mes de octubre y la sequía se prolonga hasta mayo, es decir, transcurren ocho meses sin lluvia y cuatro con lluvia. Esta situación de desfase entre la concepción simbólica y los fenómenos naturales puede explicarse a partir del dualismo jerarquizado que rige a la cosmovisión cora.

Durante la temporada de secas se celebran varias fiestas, entre las que sobresalen las tres fiestas que se refieren a Jesucristo —Navidad, Pachitas y Semana Santa—, quien simboliza al astro solar en la cosmovisión cora. También se realiza el Cambio de Varas³, fiesta relacionada con la autoridad solar, ya que en ella se entregan los cargos del Gobernador y sus compañeros.

5.1.2. El periodo de lluvias

El periodo de las lluvias llega provocando mucha alegría entre la población. En principio porque la lluvia representa la posibilidad de sembrar para obtener una nueva dotación de alimentos, pero también porque la lluvia llega para cambiar la monotonía del pueblo, inundándolo de colores y de olor a tierra mojada. La gente contempla siempre con detenimiento y admiración el primer aguacero de la temporada y se alegra al percibir en el horizonte a las golondrinas, portadoras de la lluvia.

En los rituales, la primera invocación “oficial” de las lluvias se lleva a cabo durante los ayunos previos a la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, en la que se pide permiso para vivir una vez más este periodo y se realizan ofrendas que van dirigidas a pedir todo cuanto se producirá en esta temporada.⁴

Es en la época de lluvias cuando se realizan la mayor parte de las fiestas dedicadas a los santos, fiestas en las que se presentan los Danzantes, representaciones claves de la lluvia (cf. Ramírez, 2002 [1999]; 2001), aunque su actividad continúa más allá de los límites de la temporada de lluvias. A diferencia de las fiestas que se celebran en las secas, para las fiestas de esta temporada los maritecos que viven en sus ranchos suelen trasladarse hasta el pueblo nada más a visitar al santo y dejarle alguna ofrenda; luego de aprovechar la visita al pueblo para realizar ciertas compras, se regresan a sus ranchos. Esto se debe a que el trabajo en la milpa se intensifica y debe haber alguien presente para cuidar de los animales el sembradío, ya sea a las semillas recién plantadas, a los retoños o a los frutos tiernos.

Así como la temporada de secas se divide en dos partes, las lluvias contienen una división similar, incluso más marcada que la de la temporada de secas. Esto se debe a que la primera parte de la temporada de aguas se esperan las lluvias del oriente, para lo que se prepara una ofrenda de flechas de lluvia durante los ayunos de la fiesta de la Santa Cruz. Durante la segunda parte de la temporada húmeda, en cambio, se esperan las lluvias identificadas con el poniente. Para ello, en los rituales que se realizan en la Casa Real se invierte el orden de las cosas, de tal modo que los rezos y las ofrendas se colocan de cara al poniente (ver capítulo 7).

² Ambas fiestas se relacionan con un ritual estacional y con un ayuno que culmina con la Levantada del Santo Entierro.

³ A esta fiesta se relacionan otras más como el mitote del Esquite —denominado igualmente Del Gobernador—, el primer ayuno de las autoridades y la coamileada del coamil comunal. Todas ellas se encuentran en estrecha vinculación con la recepción y ejecución del poder a manos de un nuevo Gobernador.

⁴ Para ello se lleva una muestra de todos los retoños de las plantas y frutos comestibles (ver capítulo 2).

Si bien las aguas permanecen almacenadas en el interior de los cerros, en donde son custodiadas por los *tyakuátye*, los maritecos creen que este flujo acuático se presenta en forma de nubes que se aproximan al pueblo desde el sur, rumbo hacia el que se ubica la piedra blanca de San Blas, conocida como Chébimuuna o Tétewan, la dueña de las profundidades. Parece ser que una vez que se aproxima esta masa vaporosa de lluvia, aparece ya sea por el oriente o por el poniente, dependiendo de la época de la temporada de lluvias por la que se esté pasando.

Existen numerosas fuentes históricas que hacen referencia a dos corrientes de agua cuyo simbolismo se opone, tal como lo encontramos en los rituales de invocación de la lluvia del oriente y del poniente.

después de haber creado Dios el cielo y la tierra, habían salido dos demonios. Uno de la parte norte y otro de la parte sur [equivalentes al oriente y el poniente respectivamente] que se llamaron Naycuric Tzotonaric, que quieren decir Naycuric cangrejo creador del peyote y Tzotonaric antiguo y tentación de mujer, los cuales rodearon toda la tierra, el Naycuric, en su forma de cangrejo, el cual se quedó en medio de la tierra, [...]. El Tzotonaric tomó forma de culebra y después de haber rodeado toda la tierra y se entró en el mar donde está la estatua de Uxuu [la piedra blanca de San Blas]

(Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 301- 302).

Y continúa:

estos dos demonios, los cuales dicen dejaron estatuas milagrosas y de particular existencia en un cerro inmediato al pueblo de Xalisco llamado Choatepet que quiere decir 'cerro de la culebra', donde dicen quedó el Tzotonaric y otro llamado Sanhuanguey que interpretan 'el de las ancas grandes', donde dicen quedó el Naycuric, donde hasta hoy se ven sus efectos en formas de culebras que aparecen en las nubes en tiempo de aguas, batallando con rayos y truenos, la que sale de un cerro con la que sale de otro, donde ellos dicen en su historia que se juntaron, se comunicaron y quedaron

(Ibídem: 302).

Ambas corrientes acuáticas representan las lluvias provenientes de las distintas regiones del universo. Si bien podríamos creer que existe una relación simétrica entre ambas deidades o fuerzas, lo cierto es que existe preeminencia de la del cerro ubicado al norte, el relacionado con el peyote y con las lluvias orientales, sobre la del sur, relacionada con lo femenino, con el *chiebi* —el *kieri* huichol⁵— y con las lluvias occidentales.⁶

⁵ Este tema ha sido tratado expresamente por Magriñá (2001) y Aedo (2001).

⁶ Entre los coras existe una asociación entre Chevy y las lluvias occidentales, lo que ayuda a explicar a la diosa huichola de la lluvia Tatei Kiewimuka, que habita en la Mesa del Nayar.

Generalmente, las lluvias orientales se clasifican como benefactoras, ya que ayudan al nacimiento de la milpa, mientras que las occidentales se relacionan con fenómenos atmosféricos que contemplan terribles tempestades. De cualquier modo, los maritecos deben efectuar ceremonias propiciatorias para ambos tipos de lluvia, ya que se considera que las lluvias orientales se ocuparán de regar sus plantaciones nada más durante los primeros tres meses de la temporada húmeda, dejándolos obligados a recurrir a las lluvias occidentales para mantener húmedas sus tierras durante la otra parte de las aguas. Suponemos que el riesgo que se juega la comunidad al convocar a las lluvias occidentales es motivado por la presencia de las canículas en el mes de agosto, cuando el calor se intensifica y deja de llover por varios días.

5.2. El calendario agrícola

El cultivo de maíz de temporal practicado por los coras se encuentra supeditado a las condiciones climáticas, causantes también de que, con excepción de algunos playas del río, en la región serrana sólo se pueda obtener una cosecha al año. De manera general, el maíz se relaciona con la época de lluvias, periodo en el que cada semilla se transforma en una nueva mazorca.

En la práctica religiosa, los rituales se han convertido en catalizadores de las lluvias de temporal, pero también en marcadores de tiempo que indican, a lo largo del año, en qué momento deben ir realizándose las tareas agrícolas. Así, como veremos a continuación, siempre hay una ceremonia relacionada con cada uno de los distintos procesos de cultivo del maíz. Por ejemplo, la fiesta de San Antonio, el 13 de junio, sirve como marcador para avisar a la gente que debe sacar su ganado de las tierras de cultivo y colocarlo fuera de los cercos comunales⁷, mientras que la fiesta de Todos Santos, el 1 de noviembre, indica que el ganado puede volver a transitar libremente dentro y fuera del cerco.

En la concepción cora de la agricultura, los rituales forman un elemento fundamental, ya que como afirma Cassirer, “El culto es el auténtico instrumento en virtud del cual el hombre domina al mundo, no tanto espiritualmente, sino de modo puramente físico. [...] Pues a pesar de su curso regular, la naturaleza no proporciona nada sin ceremonias.” (1998 [1964]: 64)⁸. En este sentido, más allá de las tareas agrícolas, debe cumplirse con un calendario festivo que, en última instancia, es el que garantiza la obtención de la cosecha. De cualquier modo, las tareas agrícolas propiamente técnicas se llevan a cabo año con año.

Este apartado está dedicado a la descripción de los procesos propiamente técnicos del cultivo del maíz, pues consideramos importante referirnos a ellos antes de abordar los procesos rituales con los que se relacionan. Si bien, ambos procesos se presentan en el ámbito parental y en el comunal, debido a la naturaleza de esta investigación hemos decidido privilegiar a aquéllos que se relacionan con los cargos, es decir, los procesos agrícolas efectuados en torno al coamil del Gobernador.

El coamil comunal o del Gobernador congrega a la mayor cantidad de gente que se agrupa para efectuar un trabajo agrícola. Con ello, el ejemplo elegido para nuestro análisis se convierte en un caso excepcional que presenta la situación de colaboración más compleja posible. Además, la par-

⁷ La presencia de animales dentro del cerco comunal —llamado localmente nacional— es penalizada con multas para los dueños de los animales que sean encontrados en los territorios de cultivo.

⁸ Como hace notar Alcocer (2000), este autor llega a sus observaciones justamente a partir de los trabajos de Preuss sobre los coras de Nayarit y los uitotos de Colombia (cf. Preuss, 1912; 1994 [1921/1923]).

ticipación directa de los cargueros en las actividades del coamil muestran muy claramente las relaciones que se establecen entre las labores agrícolas y los procesos rituales comunales.⁹

A diferencia de otras comunidades coras en donde los grupos parentales son más independientes con relación a las autoridades comunales (cf. Coyle, 1997; 2001), en Jesús María las tareas agrícolas realizadas para el coamil del Gobernador marcan la pauta temporal para las tareas agrícolas que los grupos parentales realizan en sus propias milpas. Sin embargo, aunque se supone que las milpas parentales deben trabajarse luego de que se ha trabajado la del Gobernador, hoy en día mucha gente comienza antes sus propios trabajos agrícolas.¹⁰

Esta “desobediencia” tiene sus razones. Los ciclos climáticos han cambiado, debido en gran parte a los fenómenos atmosféricos producto de la contaminación ambiental. Las lluvias, por ejemplo, comienzan un poco antes de lo que se les espera, creando incertidumbre entre la población, que se divide entre quienes comienzan a sembrar antes, quienes encuentran un pretexto “natural” —como una plaga de gusanos que supuestamente mueren con la lluvia— para esperar y sembrar cuando es debido, y quienes no se cuestionan la nueva situación y siembran hasta que lo indique el ritual.

Aunque aquí planteemos el problema anterior como un fenómeno reciente, es posible que esto sea constante, y que estas contradicciones entre la costumbre y la modernidad, y entre el poder político y el pueblo, sean los vectores a través de los cuales la cultura encuentre un modo de adaptarse a las condiciones reales en las que se desarrolla. De tal modo que la anticipación de las lluvias no es más que el catalizador de estos conflictos actualizadores.

5.2.1. Los procesos agrícolas

Jesús María es una comunidad de agricultores en la que todos sus miembros, por el simple hecho de serlo, pueden acceder a un pedazo de tierra para trabajarla. Los procesos de selección y asignación de la tierra son muy simples, debido a que, hasta el momento, no hay una presión demográfica excesiva sobre la tierra. Basta con elegir un pedazo de tierra que no tenga rastro de haber sido elegida por alguien más; las familias que viven en los ranchos tienen prioridad sobre las tierras que se encuentran en sus alrededores.

Al momento en que inicia el ciclo de tareas agrícolas, tanto la comunidad como cada grupo parental, debe haber escogido una extensión de tierra para el cultivo, cuyo tamaño dependerá del número de personas con las que se cuenta para colaborar en los procesos de trabajo. Esto implica que el terreno seleccionado por la comunidad será siempre mucho mayor que los terrenos elegidos por los grupos parentales, ya que posee una mayor capacidad para convocar fuerza de trabajo.

Normalmente, los terrenos de cultivo se ubican alrededor del pueblo o de los ranchos principales (anexos), y antes de los agostaderos, o tierras para el ganado, que son los que se encuentran en las zonas más apartadas. Cada uno de los principales asentamientos separa sus tierras de cultivo de las de pastoreo por medio de cercos, que son llamados comúnmente *cercos nacionales*. Sin embargo, en el caso de los ranchos que se encuentran más alejados del pueblo (Chuísete'e) o de los ranchos

⁹ En el coamil comunal se llega a sembrar hasta 10 medidas de maíz; cada media equivale aproximadamente a 4 o 5 hectáreas cultivadas.

¹⁰ También existe una tendencia a creer que las lluvias vienen más tarde y a esperar más tiempo para iniciar la siembra, pero el hecho de posponer las tareas agrícolas no se entiende como desobediencia al orden comunal.

principales, los coamiles quedan en medio de las tierras de pastoreo, por lo que deben ser cercados para protegerlos del ganado.

La parcela de cultivo es llamada milpa o coamil¹¹. En ella, además del maíz, se siembra calabaza, frijol “alma negra” y flores (cempasúchil y betónica). Sin embargo, el uso de herbicidas durante el momento de la limpia está erradicando aceleradamente los cultivos múltiples, ya que estos agroquímicos secan los retoños de todas las plantas que no sean maíz. Si la huerta queda cerca de la vivienda, también se siembra en ella cacahuete, sandía, melón, jitomate, chile, pepino, cebolla, rábano, y otros productos.¹² Aún cuando para los coras las tareas agrícolas representan una inversión de trabajo considerable, los productos obtenidos no son suficientes para satisfacer todas las necesidades de los miembros de la comunidad y de los grupos de parentesco. Esta situación genera una permanente dependencia de la población hacia el Estado.¹³

Una vez que hemos planteado el medio ambiente mariteco, podemos pasar a describir los procesos agrícolas, en tanto procesos de producción. Para ello ha sido necesario recurrir a la propuesta metodológica de Meillassoux y Terray, quienes, a partir de los postulados marxistas, llevan a cabo un análisis de los procesos productivos de distintas sociedades tradicionales.

Los procesos agrícolas maritecos se encuentran inmersos en una base tecnológica incipiente —en relación con las sociedades industrializadas—, en donde las herramientas de trabajo no son más que una prolongación del cuerpo humano. Así, la fuerza de trabajo se convierte en el elemento dominante del proceso de producción, es decir que, en estas sociedades “... la sede efectiva del proceso de trabajo es el trabajador” (Terray, 1971 [1969]: 105). A esto debemos agregar que la tierra no se considera una propiedad, por lo que pasa de ser un objeto, a un medio de trabajo (Meillassoux, 1998 [1975]: 63).

Además de las condiciones de producción, debemos tomar en cuenta las características propias de la agricultura, que implica un ciclo dividido en sucesivos periodos improductivos y productivos (Ibídem: 63), de tal modo que “El ciclo agrícola comienza necesariamente con un periodo agrícola improductivo durante el cual se efectúa la inversión de la energía humana [...] seguido de un periodo productivo durante el cual se efectúa la cosecha” (Ibídem).

Una regla indispensable del proceso agrícola indica que el producto de la inversión de energía requerida no llegará a las manos de los productores sino una vez que todo el ciclo de trabajo haya concluido y, aún en ese momento, el cultivador no podrá disponer de todo el producto logrado, ya que deberá reservar una parte como semilla para el siguiente ciclo agrícola y otra parte para alimentarse de ella durante el siguiente ciclo de trabajo (Ibídem). La situación es todavía más complicada, ya que no toda la población se considera productiva. Meillassoux menciona cómo el producto destinado a la alimentación del grupo debe, además, ser dividido para alimentar a los futuros productores (los niños), a los actuales productores (los jóvenes y adultos) y a los antiguos productores (los ancianos).

¹¹ Esta palabra se deriva del método utilizado para la siembra, en la que se emplea el palo sembrador, o coa, para cavar pequeños pozos en la tierra, en los que se depositan las semillas.

¹² En caso contrario, estos productos se cultivan en huertas cercanas a los ríos y mejor protegidas que las milpas, ya que además de requerir más agua, son cultivos que implican más atenciones y cuidados.

¹³ En este sentido, el Estado ha jugado un papel decisivo en la conformación de las actividades en búsqueda del desarrollo económico de los pueblos coras, ya que en vez de proporcionar asesoría y capacitación para mejorar las condiciones locales de la producción, se ha dedicado a inyectar recursos en proyectos que desafortunadamente han sido advenedizos, dispersos y discontinuos.

Si bien para el autor alimentar a los futuros productores equivale a una forma de inversión, considero que los antiguos productores —en el caso de ciertas sociedades agrícolas africanas— garantizan su alimentación a través de la monopolización de las mujeres y de los graneros. Aunque entre los coras los Ancianos, o antiguos productores, deben igualmente garantizar su alimentación, es justo en este punto donde nuestro argumento se separa del de Meillassoux, ya que entre los coras —como parece ser también entre los demás grupos indígenas del Gran Nayar— lo que garantiza a los Ancianos recibir ritual, es decir, sobre el conocimiento de fórmulas, oraciones, procesos ceremoniales y la posesión de la parafernalia ritual.¹⁴

Lo anterior se ve claramente expresado durante las actividades agrícolas comunitarias, en las que mientras todos los hombres en edad productiva deben realizar alguna tarea técnica —materialmente hablando—, los Ancianos se ocupan de llevar a cabo las ceremonias religiosas imbricadas con los procesos agrícolas.

Sin olvidar que el objetivo del trabajo de Meillassoux se limita al estudio de las condiciones materiales de los procesos productivos, su modelo resulta insuficiente para analizar las actividades agrícolas maritecas, ya que con éstas se presentan paralelamente una serie de actividades rituales que son consideradas por los coras también como trabajo. Sin embargo, nuestras limitaciones nos obligan a dejar pasar este punto y conformarnos con realizar un análisis circunscrito a los procesos técnicos.

Para ello es necesario, en primer lugar, aclarar que los procesos agrícolas constituyen *procesos complejos* de producción. Siguiendo a Terray, planteamos que un *proceso simple* es aquél que implica un solo modo de apropiación, mientras que un *proceso complejo* es aquel que se descompone en muchas fases, que a su vez son *procesos simples* (1971 [1969]: 99).

Cada uno de estos procesos simples se caracteriza por requerir determinadas herramientas y técnicas de trabajo, pero también por implicar distintos tipos de cooperación (Jáuregui, 1980: 161). Así, en segundo lugar, debemos establecer qué tipo de cooperación caracteriza cada uno de los procesos productivos maritecos. Partiendo de que la cooperación simple es aquella en la que "... los productores unidos ejecutan el mismo trabajo o trabajos análogos" (Terray, *ibidem*: 109), podemos decir que los procesos agrícolas relacionados con el cultivo del maíz entre los coras maritecos, son procesos de cooperación simple.

En el siguiente cuadro presentamos un esquema de los procesos técnicos agrícolas¹⁵, en el que relacionamos con ellos las herramientas utilizadas y los procesos rituales, para después pasar a la descripción de los procesos productivos comunales.

5.2.1.1. La coamileada

Este es el proceso con el que da inicio el ciclo de cultivo del maíz. Hacer coamil o coamilear es cortar las hierbas y arbustos de un terreno que se usará con fines agrícolas. Este proceso se conoce comúnmente como la roza y tumba. Una vez que todo ha sido tumbado, se cortan los restos de

¹⁴ Existen evidencias que pueden llevarnos a suponer que en el Gran Nayar los Ancianos controlan también las semillas, como en el caso del mito del primer cultivador (Johannes Neurath, comunicación personal).

¹⁵ Para la descripción de los procesos agrícolas relacionados con el maíz nos hemos apoyado, en gran medida, en la descripción realizada por Ferrer en su trabajo sobre una comunidad de la Huasteca Potosina (1983: 55-67).

Mes	Proceso	Descripción del proceso técnico	Descripción del proceso ritual	Herramientas
I	"Coamileada" o roza y tumba	<ul style="list-style-type: none"> - Preparación de las tierras de cultivo - Corte de árboles y arbustos - Eliminación de maleza - Reparación de los cercos 	<ul style="list-style-type: none"> - Se celebra el mitote del esquite - Preparación ritual de alimentos - Construcción de un altar en el centro del coamil (<i>tyákua</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> - machetes
V	Quema	<ul style="list-style-type: none"> - Se prepara una franja de contención - Se enciende fuego al coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>ocote</i> - fuego (cerillos) - bieltos de madera
VI	Siembra	<ul style="list-style-type: none"> - Se cava la tierra con la coa - Se depositan las semillas en los hoyos y se cubren con tierra 	<ul style="list-style-type: none"> - Se celebra el mitote de la chicharra - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - coa - morral para portar las semillas
VII	Limpia	<ul style="list-style-type: none"> - Se cortan los retoños de hierbas - Se rocía herbicida 	<ul style="list-style-type: none"> - Preparación ritual de alimentos - Se lleva la comida hasta el coamil - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - machete - bomba rociadora - líquido herbicida
IX	Corte de jilotes	<ul style="list-style-type: none"> - Se cortan jilotes del maíz sagrado 	<ul style="list-style-type: none"> - Se llevan los jilotes a los cerros sagrados - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - cuchillo - machete
X	Corte de elotes	<ul style="list-style-type: none"> - Se cortan elotes del maíz sagrado 	<ul style="list-style-type: none"> - Se celebra el mitote del maíz tierno - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - cuchillo - machete
XI	Pizza o cosecha	<ul style="list-style-type: none"> - Se cortan las mazorcas de maíz maduro - Se acarrean las mazorcas hasta el lugar de almacenamiento 	<ul style="list-style-type: none"> - Se llevan ofrendas al coamil y se realizan oraciones para agradecer por el maíz - Se dejan ofrendas al <i>tyákua</i> del coamil 	<ul style="list-style-type: none"> - pizcador - morrales - costales - animales de carga
XI	Corte de hoja y de mazorca	<ul style="list-style-type: none"> - Se corta la hoja y la caña del maíz y se almacena 		<ul style="list-style-type: none"> - cuchillo - machete
XI	Desgranado	<ul style="list-style-type: none"> - Las mazorcas que se guardan como grano se desgranar antes de ser almacenadas - Para ello se deshojan las mazorcas y se dejan al sol para secar la humedad 		<ul style="list-style-type: none"> - navaja
XI	Almacenamiento	<ul style="list-style-type: none"> - Se separan las mazorcas de las semillas de las que servirán como alimento y se cuelgan (las primeras se cuelgan amarradas de sus mismas hojas y las segundas se desgranar) - Se guardan los granos en el carretón 	<ul style="list-style-type: none"> - Se forman los atados de maíz sagrado y se adornan con flores - Se cuelgan en el interior de una casa - Se realizan oraciones en honor del maíz sagrado 	<ul style="list-style-type: none"> - cuerda - flores del coamil

troncos y de ramas que yacen en el suelo con el objeto de que sequen mejor, para que cuando se realice la quema, todo arda bien y sin contratiempos.

La coamileada se realiza luego del Mitote del Esquite y del primer ayuno del Gobernador, en enero. Generalmente se inicia con la coamileada del coamil del Gobernador la última semana de enero, aunque puede ser después. Lo único importante es que debe hacerse antes de las Pachitas, que por lo general tienen lugar en febrero.

Esta fase de la producción puede hacerse espaciadamente, ya que no existe ninguna razón que pueda causar premura. Sin embargo, la gente prefiere coamilear en pocos días, trabajando la jornada entera. Como cada cierto número de años los cultivadores cambian de coamil, la llegada a un nuevo coamil implica más trabajo de desmonte. Esto se ve claro en el caso del coamil comunal, que debe ser preparado año con año, pues hasta donde sabemos, cada año se cambia de lugar¹⁶. A continuación trataremos en detalle la coamileada comunal.

Dos días antes de que los encargados compañeros de las Varas vayan a hacer coamil, se inician los preparativos para la elaboración de un gran banquete. Para ello se mata un toro de la comunidad y se utiliza parte del maíz comunal para hacer atole dulce y muchas tortillas. Al día siguiente, ya que se ha matado el toro y la carne está secándose, se inicia la elaboración de comida que servirá para distribuir entre los que participen en el trabajo comunal. Se prepara nixtamal y se muele maíz para hacer tortillas; se hace atole, frijoles refritos y caldo de carne de res. El resultado final: tres chiquihuites grandes con tortillas, nueve cubetas de 20 litros de atole dulce, una de frijoles y cinco de caldo de res.

La elaboración de comida se prolonga hasta el amanecer, momento en el que salen rumbo al coamil todos los Mayordomos, los Tenanches que ayudaban con la comida, y los encargados de las Varas, los Ancianos y los Principales. Al llegar al terreno elegido para ese año, los hombres responsables de los cargos de las Varas inician el desmonte cortando hierbas y arbustos con sus machetes.

Poco a poco va llegando más gente que se incorpora al trabajo. Se invita para ello a toda la gente de los anexos a participar y muchas veces se juntan hasta más de 200 hombres. El participar en las tareas comunales puede traducirse en futuros beneficios personales, ya que quien participa es bien visto por las autoridades.

Mientras los convidados y los cargueros del Gobernador trabajan desmontando el coamil, los Mayordomos juntan piedras para que los Ancianos armen un pequeño altar al centro del mismo. Una vez que terminan, el Mayordomo del Rosario al centro, el de San Miguel al norte y el de San Antonio al sur colocan un pañuelo blanco con un disco de algodón, un ramito de flores, dos jícaras con pinole y agua bendita en un bule. Cada uno coloca también una vela al poniente del altar. En el medio, el Gobernador coloca una cruz formada con varas de otate y cubierta con una delgada pieza de carne de la res que se sacrificó. Frente al altar se realizan los saludos a los rumbos del universo y una oración encabezada por los Principales del Rosario, San Miguel y San Antonio,¹⁷ acompañados de los cargueros y los Ancianos.

¹⁶ Corresponde al nuevo Gobernador y al Consejo de Ancianos decidir en dónde se hará la milpa cada año. Ellos son los que más saben sobre los terrenos que ya están listos para volver a servir de coamil, y su elección depende del barrio de origen del Gobernador en turno.

¹⁷ La presencia de los tres Principales es muy importante, ya que ellos son los encargados de cuidar cada uno de los tres atados de maíz sagrado que posee la comunidad, que pertenecen a Rosario, a San Miguel y a San Antonio, respectivamente.

Antes del mediodía se realiza de nuevo el saludo a los rumbos, para luego dar agua sagrada a todos los presentes y romper el ayuno. Al terminar, todo lo que se había colocado sobre el altar se guarda entre las piedras con las que éste se formó. Entonces se inicia la repartición de la comida a cargo de los Mayordomos y los Tenanches, quienes más que coamilear, se dedican a atender a los Ancianos y a ver todo lo relacionado con la comida.

Llevar toda la comida hasta el coamil comunal es una tarea muy pesada, sobre todo si tomamos en cuenta que generalmente el coamil comunal queda alejado del pueblo y su acceso es complicado. Muchas veces se requieren de numerosos animales de carga para transportar las cosas, pero por lo general, las ollas deben ser cargadas por personas, ya que los animales podrían verter su contenido, desperdiciando algo que representa un gasto fuerte en dinero, especie, trabajo y tiempo para toda la comunidad.

Luego de repartida la comida, y de que todos los colaboradores hayan quedado satisfechos, el trabajo continúa hasta que se termina. Cuando no acude mucha gente y el coamil comunal es muy grande, los encargados de las Varas se ven obligados a regresar al día siguiente a concluir el trabajo.

La organización del trabajo en la coamileada se divide en tres grupos: los encargados de las Varas, en tanto hombres, realizan el desmonte, los Mayordomos y Tenanches realizan las actividades que en el ámbito familiar realizarían las mujeres (la comida), y los Ancianos se ocupan del aspecto ritual relacionado con la coamileada.

5.2.1.2. La quema

Esta fase de la producción agrícola consiste en incendiar el predio que se sembrará para quemar todos los residuos orgánicos que se encuentran en el suelo. Simbólicamente, este acto está relacionado con la creación de nubes, que como el humo del coamil, subirán al cielo y harán la lluvia.

Al terminar la fiesta de la Santa Cruz, el Gobernador debe mandar a los Justicia a quemar el coamil, al que se ha permitido secar durante más de tres meses. Esta tarea coincide ejemplarmente con el simbolismo encarnado en dicha fiesta, en la que se hace la primera petición formal de lluvias. Los Justicias comisionados deberán formar un cerco alrededor del coamil para evitar incendios y vigilar el fuego; luego regresan al pueblo.

Por las noches, se alcanza a ver el reflejo del fuego del coamil comunal, que por lo general es más grande que los coamiles familiares, pues más gente participa en él. La quema en los coamiles familiares suele ser menos llamativa, primero por las dimensiones del terreno de cultivo y segundo porque, como dijimos antes, las familias conservan un mismo coamil por más tiempo, de modo que hay menos material orgánico incandescente en ellos.

La quema, aun cuando resulta ser una técnica tradicional muy practicada, escapa muchas veces del control de sus ejecutores. Un pequeño descuido puede provocar grandes y prolongados incendios forestales innecesarios, que afectan a animales y plantas de la región de manera irreparable. Otro de los problemas que conlleva es la erosión del suelo producida por dejar completamente seco un terreno durante un tiempo prolongado.

5.2.1.3. La siembra

Aproximadamente una semana después del mitote comunal de la chicharra —celebrado generalmente el 16 y 17 de junio— se inicia la tarea de la siembra del coamil del Gobernador. Es a partir de esta actividad que la gente se va con su familia lejos para sembrar su propio coamil, cerca del cual permanece por una larga temporada. Si bien se supone que es a partir de la siembra del coamil comunal que se debe iniciar la siembra de los coamiles familiares, algunos inician la siembra antes; al parecer depende de cómo aprecia cada quien la llegada de las lluvias.

Para esta fecha se da por entendido que el ganado ya debió haber sido sacado del *cercos comunales*, para que no perjudique ninguna milpa, pero la mayoría de la gente que ayuda en el coamil comunal, se va al siguiente día a sacar a sus animales y llevarlos a los agostaderos, que por lo general están alejados del pueblo y de los ranchos principales.

La siembra se realiza con un palo sembrador llamado *coa* o *bi'iká*. Se trata de un palo de madera de un metro de largo que termina en una punta tallada. El sembrador entierra con fuerza el extremo puntiagudo de la *coa* en la tierra con el objeto de dejar un hoyo. En él se vierten de tres a cinco semillas de maíz, de calabaza o de lo que se esté sembrando, y luego se cubren con un poco de tierra.

Como no se siguen surcos, la distancia entre cada hoyo depende completamente del criterio del sembrador, quien tomará en cuenta la cantidad de semillas depositadas, el grueso de la tierra del terreno y la naturaleza de las semillas. Esta técnica es que se puede aplicar al sembrar en cualquier terreno, por más empinado o pedregoso que sea.

En la siembra del coamil comunal se vuelve a hacer uso del altar construido con piedras al centro del coamil. Frente a él los Principales realizan la ceremonia de saludo a los rumbos del universo y luego, a su alrededor, da inicio la tarea de siembra, es decir, a partir del centro del coamil. Allí cerca se siembran los granos del maíz sagrado y las semillas de las flores de *compasúchil* (*púwa*) y *betónicas* (*bi'ikyé*) con las que estuvieron decoradas las mazorcas de maíz sagrado durante todo el año. Mientras los Ancianos y Principales realizan esta tarea con ayuda de los Mayordomos y Tenanches, los cargueros de las Varas siembran el resto del maíz común por todo el coamil, del centro a la periferia.

Durante la siembra, que generalmente se prolonga por un par de días más, los cargueros de las Varas y los Mayordomos y Tenanches se reúnen en la noche en la Casa Real para rezar y llevar ofrendas a la iglesia en relación con la actividad agrícola que realizan.

5.2.1.4. La limpia

Luego de la siembra, y dependiendo de la frecuencia de la lluvia, se deja pasar un tiempo en el que el maíz y las hierbas crecen. Entonces se hace la limpia del coamil —generalmente en el mes de julio—, que consiste en desyerbar el suelo de todo lo que ha crecido y no es milpa.

Anteriormente la limpia de los coamiles comunales se hacía a mano, con ayuda de machetes, pero ahora gran parte de la población usa en su lugar una sustancia química, llamada herbicida, que se rocía y mata a todas las hierbas menos al maíz.¹⁸ La consecuencia de la adopción de esta tecnología ha sido la

¹⁸ Es muy probable que la sección en la que se cultiva el maíz sagrado se limpie a mano, ya que en ella se siembran también las flores, que morirían con el herbicida.

eliminación del cultivo múltiple, que enriquecía a la tierra y permitía la renovación natural de los nutrientes. Si bien con la «rociada» se ahorran muchas horas de trabajo en relación con la limpia manual que se realizaba antes, las tierras han ido perdiendo cada vez más sus nutrientes básicos, situación que se ve potenciada por la cada vez mayor presión demográfica sobre los recursos.

La limpia del coamil comunal se realiza a mediados de julio, en promedio, y para ello se vuelven a preparar grandes cantidades de comida que se repartirá entre los que colaboren en la tarea. Se vuelve a matar una res del común y se preparan tortillas y atole con el maíz comunal. Además se guisan arroz y frijoles como para alimentar suficientemente a las 250 personas que se presentan para la ocasión.

Luego de la limpia, se deja crecer la milpa, que hasta el mes de septiembre “jilotea”. Esto se refiere al momento en el que las pequeñas mazorcas comienzan a tomar forma, aunque las mazorcas en su interior todavía no han sido fecundadas¹⁹. En esta época se realiza la ceremonia de ofrenda de los jilotes.

Posteriormente en octubre se realiza el corte de elotes, con fines rituales y de consumo. El corte de elotes se realiza con un pizcador y debe estar precedido por ofrendas y por oraciones *in situ*. El ritual con el que se relaciona se describe en el apartado de los mitotes (ver capítulo 7).

5.2.1.5. La pizca

La pizca es la cosecha de la mazorca de maíz, tarea que se realiza antes de los ayunos anteriores a la fiesta de Todos Santos, celebrada a principios de noviembre. En estas actividades las mujeres ayudan a sus maridos, por lo que toda la familia se encuentra muy ocupada en esta época. Esto se debe a que las tareas de la pizca deben realizarse con premura para evitar que algún animal penetre en el cerco comunal y perjudique la cosecha, como suele suceder muy seguido a menudo.

Para su realización se emplean pizcadores, que son pequeñas cuñas de entre 10 y 15 centímetros de largo. Pueden ser de madera o de metal. Algunos cuentan con un mecate o pedazo de cuero con el que se pueden fijar a los dedos. El lado filoso de la cuña se encaja en el nacimiento de la mazorca y se hace presión para romper la caña que la sujeta.

Es importante recalcar que en la pizca se cosechan las mazorcas de maíz cuyos granos ya están secos.²⁰ Las mazorcas obtenidas en la pizca son transportadas hasta las viviendas y allí deben ser divididas entre aquéllas que servirán como semilla para el siguiente año y las que se utilizarán como granos para la elaboración de alimentos durante todo el año.

Las mazorcas sagradas se separan con anterioridad del resto del maíz y son igualmente divididas entre aquéllas con las que se llevará a cabo el culto durante el año —en forma de pinole— y aquéllas a las que se les rendirá culto, y que posteriormente servirán como semilla. En general se seleccionan para semilla, tanto para el autoconsumo como para el culto, las mazorcas más grandes y aquéllas cuyos granos lograron desarrollarse mejor en tamaño y en color.

¹⁹ Cada grano de maíz está relacionado a un pistilo o pelo de maíz. Cada uno de ellos debe ser fecundado independientemente para que brote el grano (Ing. Efraín Moreno, comunicación personal).

²⁰ Para la obtención de elotes se acude a la milpa en el mes de octubre, cuando las mazorcas aún están tiernas.

Los granos de maíz que se utilizarán como semilla no se desgranar; las mazorcas de los granos-semilla se cuelgan de sus hojas en el techo, al interior de una habitación, o incluso en el techo del carretón. Las mazorcas elegidas para servir de alimento se desgranar con ayuda de algún objeto punzante o con la mano –tarea que se realiza fácilmente cuando los granos están bien secos; los granos de maíz se almacenan en costales dentro del granero o carretón.

Luego de la pizca, se realiza el último trabajo agrícola del año. Se trata del corte de la hoja y de la caña del maíz. Todo ello se corta con machete y se acarrea hasta la vivienda para guardarlo y utilizarlo después como alimento para el ganado. Todo esto se administra durante todo el periodo de secas, cuando cada vez resulta más difícil para el ganado encontrar comida verde.

Las hojas de maíz también se usan para forjar cigarros de tabaco y para envolver los tamales, tanto para algunas fiestas como para celebraciones profanas, como cumpleaños o graduaciones.

El corte de hoja debe terminarse antes de que inicien los ayunos previos a la fiesta de Todos Santos, primero porque a partir de esta fiesta se les permite a los animales traspasar el cerco comunal, y porque, una vez que comiencen los ayunos para dicha fiesta, la actividad ritual ya no les permitirá concluir sus tareas, sobre todo a aquéllos que tienen un cargo.

6. Manifestaciones rituales del tiempo

A lo largo del año, los coras realizan una gran cantidad de rituales a través de los cuales se veneran a todas sus deidades y se recrean las condiciones del universo, necesarias para el desarrollo de las actividades agrícolas. La intención última de esta constante actividad ritual es la de mantener en orden a las fuerzas naturales, pues en la medida en que las fuerzas del universo se mantengan en equilibrio, los coras podrán gozar de salud y de abundancia.

Para los coras, el mundo se encuentra a merced de los dioses. Por ello, durante todo el ciclo ritual ellos deben cumplir con los compromisos que establecieron con sus deidades. En caso contrario, éstas podrían actuar de una manera distinta a la esperada, ocasionando situaciones que pueden ser nefastas no nada más para los coras, sino para toda la humanidad.

Esta pesada carga que llevan los coras en favor de todos los humanos nos es expuesta de manera explícita en un relato muy común.

Un día estaban los coras, los huicholes, los mestizos y Cristo estaba allí con ellos. Les dijo que no se durmieran, pero el cora y el huichol se quedaron bien dormidos. Al rato Cristo empezó a sudar [el narrador señaló su propia frente indicando que de allí partía el sudor], pero ese sudor era de sangre. Sin saber cómo, que comenzaron a caer cosas al piso: que dinero, que jícaras, que flechas, que arcos. El mestizo si estaba despierto y agarró todo el dinero. Luego se fue. Cuando despertaron el cora y el huicholito, ya no quedaba nada. Le tocaron unas dos, tres monedas a cada uno y ya, y las flechas, las jícaras y los arcos. Así los mestizos siempre tienen la suerte de hacerse ricos: ponen una tienda con \$10,000 y le van ganando hasta que se hacen ricos, en cambio nosotros ponemos una tienda con \$20,000 y se nos va acabando y acabando hasta que ya no queda nada. Nosotros tenemos que hacer *costumbre* y pedimos por nosotros y por todo el mundo, hacemos ofrendas de algodón y llevamos rositas y rezamos mucho, platicamos con el

Dios. Los mestizos nada más le llevan una vela y así. También rezan ellos, pero cuando van a la iglesia, y ya con eso se le entrega todo lo que piden. Así nos tocó a nosotros los inditos, ni modo¹

En este relato vemos cómo los coras asumen que recibieron —junto con otros grupos indígenas— la responsabilidad del culto que permite a los hombres vivir tranquilos en este mundo. Para los coras, la manera de cumplir con esta responsabilidad es a través de la ejecución de todos los rituales prescritos durante el ciclo anual.

Las fiestas, además de permitir la continua reproducción del universo, cumplen con una función más inmediata y práctica: son un mecanismo mnemotécnico que, al indicar las divisiones del tiempo, reproducen en todos sus niveles la cosmovisión cora del tiempo para todos los miembros de la comunidad. Primeramente, las fiestas sirven como marcadores que indican los momentos convenientes para la ejecución de las tareas agrícolas. En segundo lugar, las fiestas expresan la idea circular que se tiene del tiempo, actualizándolo y ejecutándolo año con año.

En un nivel de análisis, acaso más superficial, las fiestas expresan constantemente los intereses y conflictos políticos, económicos y espirituales de su pueblo. En ellas se dan a conocer los atributos de honorabilidad, responsabilidad y servicio de quienes ejercen los cargos². Además, muchas veces se convierten en el medio por el que la comunidad se libera de sus tensiones, permitiendo un espacio de recreación en el que está socialmente permitido bailar, emborracharse y divertirse, liberando así cargas negativas que podrían causar rupturas en la comunidad. Se liberan tensiones entre grupos, como en la fiesta de la Santa Cruz en la que antiguamente se llevaba a cabo una guerra de cohetes entre los miembros de los distintos barrios; o tensiones individuales, como en el caso de los bailes de tarima, en los que se intenta dejar mal al rival, danzando más tiempo y mejor que él. Las fiestas son también un espacio en el que los coras sienten recuperado su pueblo con relación a los mestizos, quienes se ven obligados a replegarse y respetar todas las manifestaciones rituales coras durante estos días.

Las ceremonias comunales actualizan asimismo, un espacio de reflexión para todos los integrantes de la comunidad. La versatilidad de las acciones rituales influye en la percepción de los cinco sentidos del individuo, motivando su vista a través de adornos coloridos que rompen con la monotonía del paisaje y permitiéndole observar de cerca a sus deidades; incita su olfato a formar parte de las procesiones inundadas de nubes de copal, del olor de la cera y del aroma de las flores; motiva al oído con las distintas melodías y sonidos que relacionan la música y los instrumentos con determinados periodos del año; amplía la gama de sabores que impregnan a un mismo tipo de guisado las distintas familias que entregan comida para las fiestas; proyecta las sensaciones físicas de las formas y texturas de las ofrendas de algodón y de flores que se les presentan a las deidades en estas ocasiones. Las fiestas impulsan, pues, con su novedad interminable un proceso continuo de aprendizaje, que se inicia en la tierna infancia.

¹ Relato narrado por Florentino Celestino Zeferino.

² Estos elementos no se relacionan con los cargos "de servicio público" estatales y municipales, para los que se toman en cuenta otros atributos, relacionados más bien con la capacidad de una persona para entender y expresarse en el mundo mestizo, y donde se busca como característica indispensable ser alfabeta.

6.1. Los rituales maritecos

Si bien se ha creído que Jesús María ha perdido su aspecto tradicional, dado su desarrollo político y económico y su transformación demográfica y arquitectónica, nosotros hemos encontrado que más de ciento cincuenta días al año —cerca de cinco meses, día tras día—, el pueblo se encuentra inmerso en alguna actividad ritual comunal, que modifica su cotidianidad. Además de las fiestas comunales, existen fiestas parentales que se incorporan en este mismo ciclo religioso.

<u>Fecha</u>	<u>Fiesta</u>
1 de enero	Cambio de Varas
5 de enero	Mitote del esquite (comunitario y parental) ³
8 de enero ⁴	Ayuno de iniciación de las autoridades del Gobernador
20 de enero*	Preparación del coamil comunal
---	Ayuno intermedio de las secas ⁵
---	Carnaval ⁶
---	Pachitas
---	Semana Santa ⁷
---	Ceremonia de entrega de los Centuriones ⁸
28 de abril ⁹	Ayuno inaugural de la temporada de lluvias
3 de mayo	Santa Cruz (comunitario y parental)
4 de mayo	Quema del coamil comunal
15 de mayo	San Isidro (sólo parental)
---	Día de la Ascensión ¹⁰
13 de junio	San Antonio de Padua
---	Corpus Christi ¹¹
16 de junio	Mitote de la chicharra (comunitario y parental)
24 de junio*	Siembra del coamil comunal
15 de julio*	Limpieza del coamil comunal
25 de julio	Santiago Apóstol
26 de julio	Santa Ana
10 de agosto ¹²	Ayuno para las lluvias occidentales (Asunción)
5 de septiembre*	Ayuno para los jilotes (comunitario y parental)
29 de septiembre	San Miguel Arcángel
7 de octubre	Virgen del Rosario
11 de octubre	Mitote del maíz tierno (comunitario y parental)
---	Entrega de Mayordomía del Santo Entierro ¹³
24 de octubre*	Pizca del maíz comunal
26 de octubre	Ayuno inaugural de la temporada de secas
1 de noviembre	Todos Santos (comunitario y parental)
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
25 de diciembre	Nochebuena

Cuadro 10. Calendario ritual mariteco.

³ Por lo general los mitotes comunales se realizan tres días después de ciertas fiestas comunales. Por su parte los mitotes parentales se celebran en fechas movibles, pero generalmente después del mitote comunal correspondiente.

⁴ Se indicarán de aquí en adelante con un asterisco (*) las fiestas que correspondan a fechas movibles. En la primera columna, sin embargo, indicaremos la fecha aproximada en la que se celebra.

⁵ Se realiza una semana antes del inicio de las Pachitas.

⁶ Inicia tres domingos antes del miércoles de ceniza y termina ese día.

⁷ Esta fiesta se celebra la semana del Domingo de Pascua, que coincide con el domingo siguiente a la primera luna llena a partir del 21 de marzo (Ferrer, 1997: 86).

⁸ Se celebra dos jueves después del Jueves Santo.

⁹ Este ayuno concluye el día del Alba de la fiesta de la Santa Cruz.

¹⁰ Esta fiesta se celebra 40 días después, a partir del Domingo de Pascua y cae siempre en jueves.

¹¹ Esta fiesta se celebra dos meses menos un día después del Domingo de Pascua.

¹² Esta fiesta no es movable ya que su culminación coincide con la madrugada del día de la Asunción de la Virgen.

¹³ Se celebra el jueves siguiente al día de la Virgen del Rosario.

Además de las fiestas que mencionamos aquí, en la actualidad se realizan varias fiestas más, que si bien no están relacionadas con el pensamiento religioso cora, han ido ganando terreno entre la población cora de Jesús María.¹⁴ Los cumpleaños, las fiestas patrias y las clausuras escolares son, hoy día, la causa de importantes aportes de los padres de familia, quienes muchas veces por presión de los maestros o de sus mismos hijos, deben colaborar con dinero o con trabajo. Al contrario de lo que dice Hinton (1961: 87), cuatro décadas después, las fiestas nacionales y escolares son cada vez más populares.¹⁵

En la clasificación de lo sagrado y lo profano, "... toda acción dotada de un sentido preciso —caza, pesa, agricultura, fuegos, conflictos, sexualidad, etc.— participa de un modo u otro en lo sagrado. [...] sólo son 'profanas' aquellas actividades que no tienen significación mítica, es decir, que carecen de modelos ejemplares." (Eliade, 1985 [1949]: 32). Con ello, se quiere expresar que "... todos los actos importantes de la vida corriente han sido revelados *ab origine* por dioses o héroes." (Ibídem: 36). Así, los hombres deben recurrir al tiempo ritual para recrear "... un hecho arquetípico, proyectado en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc. [...] esa repetición que actualiza el momento mítico en que el gesto arquetípico fue revelado, mantiene sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos (Ibídem: 84).

Las fiestas religiosas, que son las que analizaremos en este trabajo, se caracterizan por ser repeticiones exactas de "... una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado. [...] El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*" (Ibídem: 27).

Cada ritual es, así, la creación del universo en sí mismo, al tiempo que una fase en todo el ciclo de creación. Pero a su vez, cada ritual contiene una estructura interna común. Van Gennep avanzó, en este sentido, con su trabajo sobre *Les rites de passage* (1986 [1909]), en el que "No considera a los ritos tanto en su particularidad, sino en su posición relativa en el seno de *secuencias ceremoniales*, pues postula que toda acción ritual debe ser ejecutada según un encadenamiento preciso de actos..." (Jáuregui, 1985: 3).

6.1.1. Estructura externa

Para el caso de Jesús María, Hinton propone que las relaciones entre los maritecos y sus deidades se establecen a través de tres estructuras, cada una de las cuales se relaciona con un complejo ceremonial diferente: las ceremonias de la iglesia, las ceremonias paganas comunales (Mitotes) y el chamanismo —que opera a nivel individual (Hinton, 1961: 72-77).

En el ensayo *La autoridad de los antepasados. ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los antepasados?* (Jáuregui et alii, 2001) se propone que "... los sistemas de cargos y los sistemas de fiestas son empírica y analíticamente inseparables." (Ibídem: 13), por lo que el estudio de la organización social debe pasar forzosamente por el estudio de las fiestas. En este sentido se propone un armazón estructural que da cuenta de la organización social de los grupos indígenas de la región. Para ello se toma el caso huichol y se propone al complejo "*xiriki, tukipa, cabecera*" (Ibídem: 32)

¹⁴ Principalmente la que radica en el pueblo, aunque cada vez más gente de los ranchos se ve interesada en estas celebraciones.
¹⁵ En esta investigación no trataremos a detalle estas celebraciones, ya que nuestra investigación refiere al ámbito tradicional cora.

como la estructura básica de la organización ritual capaz de representar a todos los casos a pesar de sus diferencias —y es que cada caso presenta variaciones al dar mayor importancia a alguno de estos ciclos rituales y menor importancia a otros (Ibídem: 36). Así, la propuesta del ensayo *La autoridad de los antepasados* se basa en el análisis de estos tres distintos niveles de organización ceremonial:

1. El *xiriki* huichol y el patio de mitote parental cora: son los únicos que cuentan con una organización de parentesco basada en grupos de descendencia genealógicamente demostrable.
2. El *tukipa* huichol y el patio de mitote comunal cora: cuentan con una organización territorial comunal y una organización basada en lazos de descendencia mítica (Neurath, 1998). Para el caso de Jesús María, esta descendencia mítica no aparece de manera explícita, sin embargo, ningún mariteco negaría que los maritecos tienen un mismo origen, a diferencia de los coras de otras comunidades, que incluso se dice no son coras o *náayeri*, sino meseños, etcétera.
3. La cabecera huichola y la cabecera cora¹⁶: cuentan con una organización territorial comunal.

Magriñá, retoma la postura del ensayo *La autoridad de los antepasados* al subrayar, en su capítulo dedicado a la organización social de los coras, la existencia de tres subciclos festivos diferentes, aunque interrelacionados: el culto católico comunal, relacionado con la cabecera; los mitotes comunales, relacionados con la comunidad; y los mitotes parentales, relacionados con las rancherías (Magriñá, 2001: 60-79). A diferencia de lo expuesto en el mencionado ensayo, la autora considera que el culto católico comunal se relaciona directamente con la cabecera, y no así con toda la comunidad.

Si bien el modelo de los tres niveles organizativos presentado en el ensayo —y retomado por Magriñá— resulta muy interesante, al aplicarlo al caso mariteco nos es preciso hacer algunas aclaraciones.

En Jesús María, como en otras comunidades coras, los cargos de las cabeceras equivalen a los cargos de la comunidad, es decir, que a diferencia de lo que sucede en el caso huichol, tanto los aspirantes para los cargos del mitote comunal, como los aspirantes para los cargos “de la cabecera” son elegibles en tanto miembros de la comunidad. Podríamos decir que, en el caso cora, no existe un segundo nivel de organización ceremonial parecido al *tukipa* huichol (Jáuregui, et alii, ibídem).

Ahora, en cuanto a las fiestas parentales, relacionadas tanto al complejo *xiriki* huichol como a los mitotes parentales coras, encontramos en Jesús María una variante más: las fiestas católicas familiares.¹⁷ Dichas fiestas son una reproducción en pequeña escala de las fiestas comunales del templo pero que se realizan en el ámbito familiar. Estos rituales se encuentran organizados alrededor del culto a una imagen católica que circula como herencia de padres a hijos. Generalmente el hijo o la hija mayor es quien deberá hacerse cargo de cuidar la imagen y cumplir con sus fiestas.¹⁸

¹⁶ En esta categoría, además de incluir al templo católico, en el caso de Jesús María incluimos las Casas Fuertes y la Casa Real.

¹⁷ Podría hacerse una excepción considerando el trabajo de Neurath (1998-1999), en donde se contempla la adoración de santos en el ámbito parental (*xiriki*).

¹⁸ Una transformación de esto puede ser la celebración comunitario-parental de Santiago Apóstol en Santa Teresa (Ramírez, 2000).

Si bien no existen fiestas católicas familiares para todos los santos, los dos casos que hemos localizado, San Isidro y la Santa Cruz, muestran que su organización interna es una reproducción en pequeña escala de las fiestas católicas comunales.

También encontramos ciertas manifestaciones rituales comunales que nos es difícil encuadrar en el esquema propuesto en el ensayo *La autoridad de los antepasados* (Jáuregui, et alii, 2001), ya que más que pertenecer a alguno de los dos niveles comunitarios posibles, comparten características de ambos. Se trata de ciertas ceremonias que hemos denominado “rituales estacionales”, y que se caracterizan por el hecho de que no se consideran fiestas católicas, ni cumplen con todas las características para poder ser llamadas *mitotes*. Se celebran entre la Casa Real, el patio de mitote y la Casa Fuerte del Santo Entierro, y participan por igual los encargados relacionados con estos tres lugares de culto.

En el siguiente cuadro se integran, de manera sintetizada, los distintos tipos de fiestas que se celebran en Jesús María en los dos niveles, el parental y el comunal.

Subciclo	Clasificación	Fiestas Comunales	Fiestas Parentales
Fiestas Agrícolas	Los mitotes	Del elote Del esquite De la chicharra	Del elote Del esquite De la chicharra
	Ayunos para el maíz	De los jilotes	De los jilotes
	Rituales de transición estacional	Mayo Agosto Noviembre Enero / febrero	Mayo — Noviembre —
Fiestas Católicas	Las fiestas de Cristo	Navidad Pachitas Semana Santa Santo Entierro	— — — —
	Las fiestas de los santos	San Miguel Rosario Guadalupe San Antonio —	— — — — San Isidro ¹⁹
	Las fiestas de la Casa Real	Cambio de Varas Santa Cruz Ascensión Corpus Christi Santiago Apóstol y Santa Ana Todos Santos	— Santa Cruz — — — — —

Cuadro 11. Clasificación y descripción de los rituales maritecos.

¹⁹ Esta fiesta se presenta únicamente en el ámbito parental y la hemos incluido en las fiestas de los santos pues no tiene inferencia directa en la Casa Real.

A partir de las diferentes categorías de rituales que se celebran en Jesús María proponemos un modelo de ordenamiento de los rituales maritecos que de cuenta de dos aspectos: el contexto social en que ocurra la celebración, y la tradición cultural con la que se relacione. Para ejemplificar nuestra propuesta completaremos un cuadro con los tipos de tradiciones que propone el ensayo antes mencionado (Ibídem).

	Rituales comunales	Rituales parentales
Tradición agrícola	<i>mitotes comunales</i>	<i>mitotes parentales</i>
Tradición católica	<i>fiestas católicas</i>	— ²⁰

Cuadro 12. Clasificación de rituales.

6.1.1.1. Propuestas calendáricas

A pesar de sus diferentes características, todos los rituales tienen un punto en común. Durante la ejecución de un ritual, los participantes cambian de estatus, dejando a un lado la cotidianidad y entrando a un estado liminal que rompe con el tiempo y el espacio profanos (Van Gennep, 1986 [1909]). En este tiempo-espacio excepcionales, los rituales adquieren una perspectiva de completud por sí mismos, de tal modo que se transforman en el resultado inmediato de sus acciones.

Es en este sentido que cada ritual es simultáneamente ejecutor y creador, pues en el contexto sagrado que provoca, las palabras, los símbolos y la parafernalia ritual adquieren vida. Las oraciones se convierten en la narración de los eventos de la creación que acontecen en ese mismo instante, el mar se presenta en el agua contenida en una jícara y los Danzantes son las gotas de lluvia que golpean la tierra con su danza.

Pero además de este gran poder de invocación, el ritual se inserta en una cadena causativa junto con todos los demás rituales que se realizan a lo largo del año. En este contexto, cada uno de los rituales se convierte en el ejecutor de una acción que puede tener lugar gracias a una acción anterior ejecutada por el o los rituales anteriores. A su vez, los efectos provocados por determinada acción de un ritual permitirán que la acción del ritual que le sigue sea posible.

La relación que se establece entre los distintos rituales de un ciclo anual está condicionada por la posición que éstos ocupan con respecto a determinados fenómenos, como puede ser el ciclo climático o el ciclo estacional del sol. A continuación exponemos nuestra interpretación de la causalidad implícita en el ciclo ritual desde estas dos perspectivas.

Siguiendo a Turner, entendemos como ritual "... una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (1997 [1966]: 21) en donde se manifiestan los símbolos —las unidades más pequeñas que conservan las propiedades específicas de la conducta ritual (Ibídem). Este autor se percató de la imposibilidad de analizar los símbolos rituales sin tomarlos dentro de una secuencia temporal, en donde se relacionan con otros acontecimientos, de tal modo que llega a ver a los rituales como "... fases específicas de

²⁰ Los espacios que quedan vacíos en el cuadro se refieren a las categorías de rituales que encontramos en Jesús María y que no tienen un lugar dentro del complejo *xiriki-tukipa-cabecera*.

los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente." (Ibídem: 22).

Para el estudio de los rituales coras, consideramos que rescatar esta secuencia temporal resulta elemental. Es por ello que, para entender cuál es la dinámica del ciclo ritual, debemos redundar y concebir a los rituales como fases de un ciclo que se repite continuamente, año con año. Es justo gracias a esta dinámica de circuito que un ciclo ritual anual puede concebirse como la reproducción a nivel *macro* del día. En ambos casos, el año y el día, encontramos evidencias que muestran los cambios físicos y simbólicos que van transcurriendo: el sol sale por el oriente y el águila diurna extiende sus alas en todo el cielo; luego cae hasta desaparecer en el poniente, mientras el sol inicia su travesía por el mundo de la oscuridad, por el otro lado.

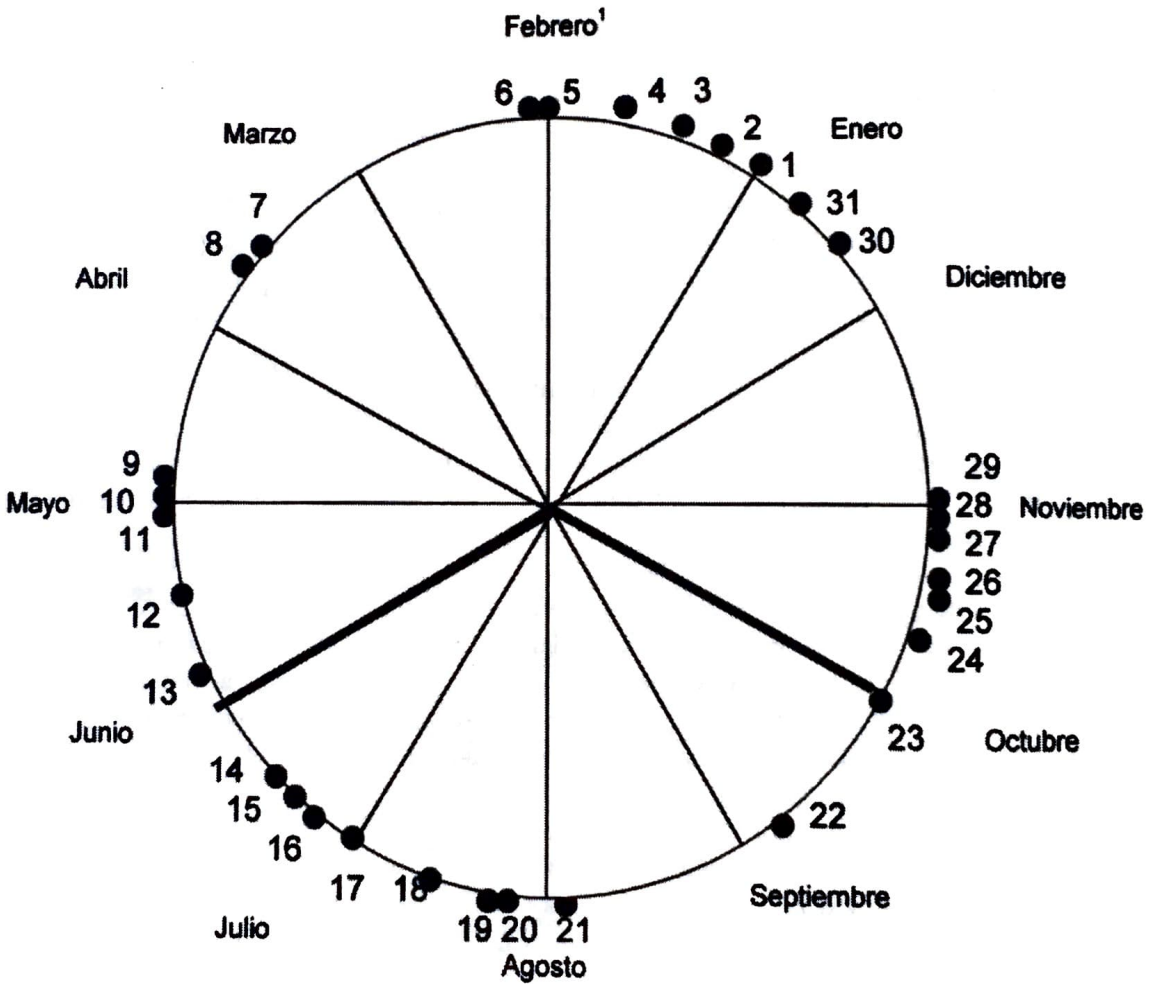


Figura 9. Circuito ritual mariteco.²²

²¹ Los números que indican las fiestas están tomados del cuadro 6.

²² Las líneas más gruesas representan la separación real de los meses de las aguas y los de las secas.

En el circuito calendárico mariteco que presentamos arriba, hemos segmentado el espacio temporal basándonos en los meses del año. Pero lo que a continuación queremos demostrar es que la cultura cora posee diferentes maneras propias de dividir y marcar el tiempo. La segmentación calendárica cora está basada, principalmente, en la observación de dos fenómenos naturales: los cambios climáticos y el transcurso del sol en el horizonte a lo largo del año²³.

El ciclo ritual anual es la expresión concreta de la repetición interminable de las luchas de fuerzas internas, de las contradicciones y de los conflictos simbólicos que conforman la cosmovisión cora. Estas indefiniciones y contradicciones estructurales son las que permiten la estabilidad relativa del sistema y su reproducción (Lévi-Strauss, 1980 [1958]).

Así como en la división del espacio se puede ver el fenómeno de la cuatripartición, éste se encuentra presente también en la subdivisión del tiempo.²⁴ Los rituales estacionales —que trataremos más adelante con detalle— indican cómo se divide el año en cuatro partes de acuerdo con la concepción ritual de los ciclos de lluvias y secas, que a su vez lo dividen en dos. Esta situación parece surgir a partir de la metáfora del día como año, en donde el sol debe escalar por el oriente hasta la cúspide celeste, para luego bajar por el poniente hasta desaparecer en el horizonte y continuar su descenso por debajo de la tierra. Una vez en el extremo más bajo, el sol debe comenzar a ascender nuevamente, hasta aparecer en el horizonte y volver a iniciar su recorrido.

La primera parte de la temporada de secas equivale al recorrido del sol iniciando desde el horizonte oriental y culminando en la cúpula del cielo, que equivale a la mitad del periodo de secas. Su correspondencia calendárica implica que el sol sale por el horizonte en el mes de noviembre, durante la fiesta de Todos Santos (1 noviembre), momento en el que se despiden las lluvias —o los antepasados—, y llega al extremo superior de su recorrido en el mes de febrero, durante la fiesta de las Pachitas, fiesta relacionada con la oscuridad debido a la inversión ritual provocada por el incesto (Alcocer, 1996). La segunda parte de las secas representa el descenso del sol por el cielo diurno luego de que alcanza su punto más alto. Este periodo va de febrero a mayo, en donde tras la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) vuelve a iniciarse el periodo de lluvias.

En el caso de las lluvias, la primera parte está relacionada con el descenso del sol por el inframundo y con la petición de las lluvias orientales. Calendáricamente equivale al periodo que va de mayo a agosto, cuando se “piden” las lluvias occidentales. La segunda parte de las lluvias se refiere al trayecto ascendente del viaje del sol por el inframundo que va de agosto a noviembre, cuando se vuelven a despedir a las lluvias.

Al graficar lo anterior, observamos que el punto medio de las lluvias quedaría en el sur, lugar húmedo y oscuro. Ambos puntos corresponden a los momentos de transición del trayecto solar, que cambia su ruta descendiente por una ascendiente y viceversa, por lo que se vive una inversión ritual muy interesante: en febrero los ayunos de los Rituales de Transición Estacional se realizan en el contexto de la fiesta de las Pachitas, fiesta relacionada con la fase más oscura del Santo Entierro (el sol nocturno). A su vez, el ayuno de agosto, realizado en el punto culminante de las lluvias, se celebra junto con la elección de los cargueros que recibirán los cargos relacionados con el Gobernador, quien es el representante del astro solar en su fase diurna y luminosa.

²³ La relación entre la agronomía y astronomía ha sido ampliamente trabajada entre los mayas (Tedlock, 1991 [1984]: 179-192).

²⁴ Robert Hall reporta la existencia de la cuatripartición del tiempo basándose en las cuatro estaciones del sol, en la cuatripartición del territorio y en las cuatro eras de la humanidad presentes en distintas mitologías mesoamericanas, actuales y prehispánicas (1991 [1984]: 569-570).

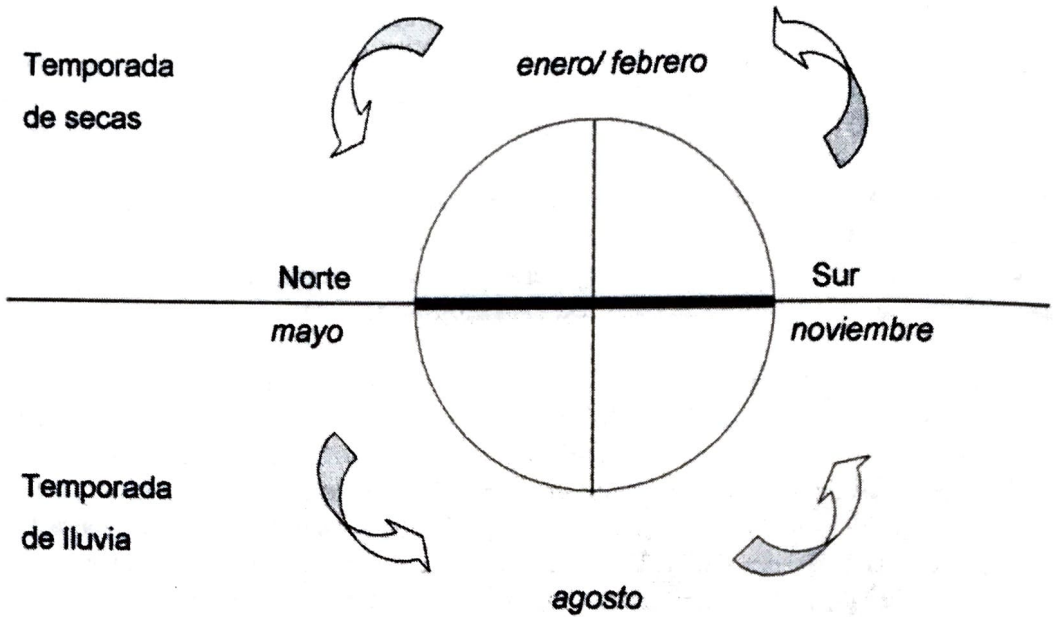


Figura 10. Circuito calendárico según las estaciones climáticas.

A pesar de que este modelo del tiempo puede parecernos satisfactorio, debemos tomar en cuenta algunos datos que nos llevarán a un modelo diferente, también basado en la división del año en cuatro partes. Esta vez son los puntos estacionales determinados por el sol y su movimiento alrededor de la tierra²⁵ los que indican los momentos en los que se debe dividir el año. Ahora, los vértices del modelo estarán representados por las fechas que indican los solsticios y los equinoccios. La línea que divide al año en dos mitades se sitúa de acuerdo con los puntos solsticiales que indican la salida del sol en el solsticio de invierno y la puesta en el solsticio de verano. Al igual que el modelo anterior, éste puede ser también considerado en tanto metáfora del día.

Ambos circuitos son importantes para la cultura cora y no nos atreveríamos a descartar la información obtenida a partir de ellos. Por esta razón hemos intentado llegar a un modelo más completo conjugado ambos circuitos. Pero para ello debemos incorporar un dato astronómico más, las fechas del paso del sol por el cenit y por el nadir.

Para Jesús María, que se ubica en la latitud $22^{\circ} 15'$ norte tenemos que los pasos del sol por el cenit corresponden a fechas cercanas al 3 de junio y al 10 de julio, mientras que los pasos del sol por el nadir suceden en fechas cercanas al 4 de diciembre y al 8 de enero²⁶. El primer paso del sol por el cenit coincide con la celebración de la fiesta de San Antonio de Padua (13 de junio), mientras que la primera fecha del paso del sol por el nadir coincide con la celebración de la fiesta de la Virgen de Guadalupe.

²⁵ Aún cuando es la tierra la que gira alrededor del sol, la cosmovisión indígena entiende que es el astro solar el que gira alrededor de la tierra.

²⁶ Las cuatro fechas aquí mencionadas son las que corresponden al 2002 (Instituto de Astronomía, UNAM, 2002). Cada año se presenta una variación de días.

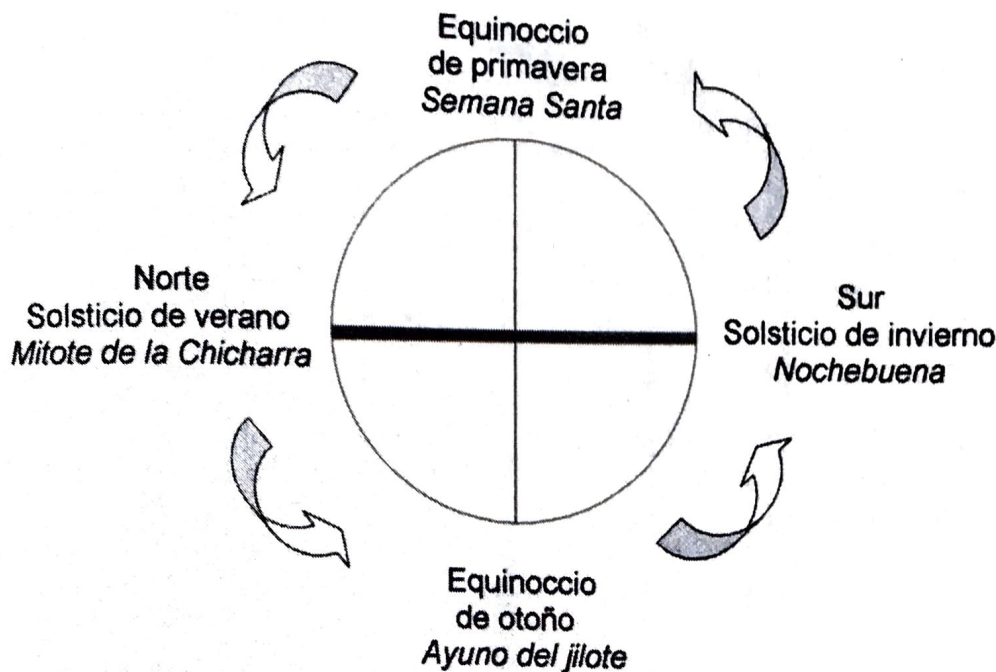


Figura 11. Circuito calendárico según el movimiento del sol.

A partir del trabajo de Zeilik (1991 [1984]: 545-556) —quien partiendo del estudio de los sistemas calendáricos de los pueblos del suroeste norteamericano propone la existencia de técnicas que anticipan las fechas estacionales en contextos mesoamericanos (Ibídem: 553)— podemos suponer que entre los coras, al no haber construcciones que pudieran servir como observatorios, ciertos rituales funcionan como avisos de las fechas solares importantes.

Dow (1967: 326-334; Broda, 2000: 397-432), propone para Teotihuacan cuatro fechas de observación solar que dividen el año en cuatro, y que parecen servir como fechas que indican con anticipación los solsticios y los pasos del sol por el cenit. Estas fechas coinciden con las que se presentan en los Rituales de Transición Estacional en el caso mariteco: febrero, mayo, agosto y noviembre, pero para el caso cora, más que anticipadores, las fechas de los Rituales de Transición Estacional coinciden con los puntos intermedios entre el lugar por donde sale y se mete el sol en los equinoccios, y el lugar que tocan en los solsticios.

Así, al agrupar todos los datos anteriores sobre la concepción cora del tiempo podemos decir que, para el caso cora, los Rituales de Transición Estacional, además de servir como catalizadores del reconocimiento del cambio climático, funcionan como fechas marcadoras que indican la llegada de las fechas solsticiales y equinocciales.

En el siguiente cuadro presentamos el calendario de acuerdo con los puntos del horizonte por donde se mete el sol. Si bien es cierto que el punto por donde sale el sol corresponde exactamente al mismo punto pero del lado occidental, en este cuadro exponemos al oriente el transcurso del solsticio de verano hacia el de invierno. Si de invierno hacia el de verano, y al poniente el transcurso del solsticio de invierno hacia el de verano, y al poniente el transcurso del solsticio de verano hacia el de invierno, podremos observar que los puntos equinocciales dividen el transcurso del sol en dos partes,

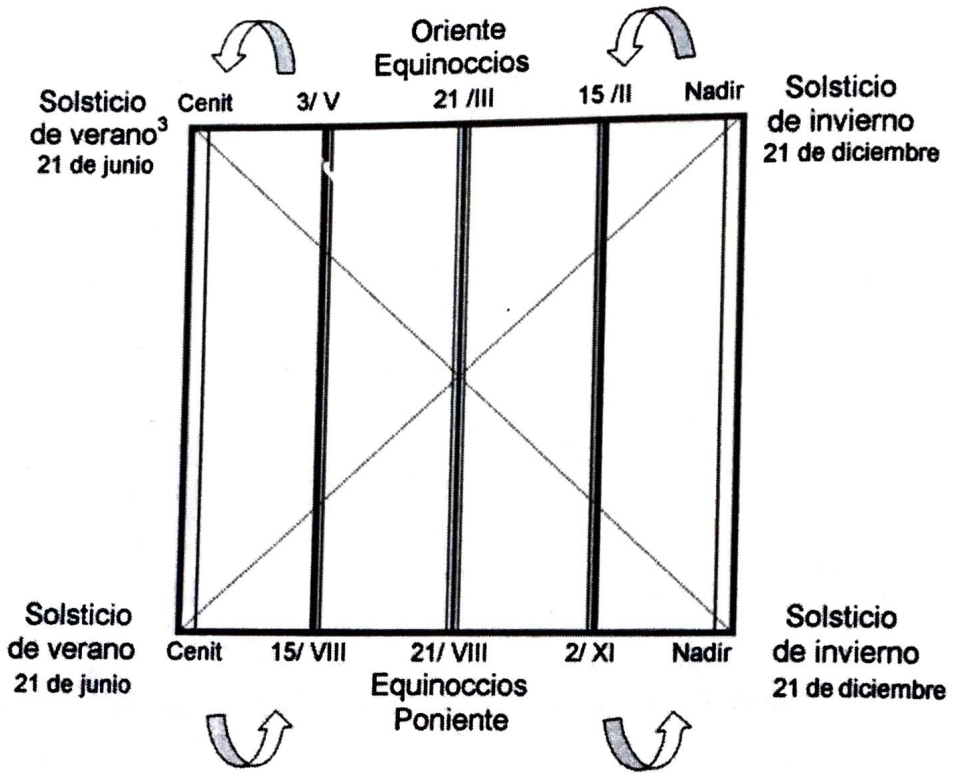


Figura 12. Calendario solar y pasos estacionales del sol.

ritos estacionales dividen en mitades a cada una de las dos partes del año. También se encuentran presentes los puntos por donde aparece y desaparece el sol cuando en su trayectoria cruza por el cenit y el nadir; ambos puntos se encuentran muy cerca de los puntos solsticiales.

6.1.2. Estructura interna

Ante un ritual, los etnólogos enfrentamos una serie de símbolos que nos muestran, de manera general, distintos aspectos de la cultura que analizamos y, de manera particular, aspectos concretos del ritual en el que se presentan. Esta información puede llegar hasta nosotros de distintas maneras. Turner considera que las propiedades y la estructura de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos (1997 [1966]: 22):

1. *Forma externa y características observables*: los rituales y elementos culturales —símbolos rituales— que podemos observar durante cualquier manifestación ritual.
2. *Interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles*: son las explicaciones que los indígenas hacen acerca de los símbolos y las manifestaciones rituales de su propia cultura.

²⁷ Las líneas diagonales indican cuál es el punto en el horizonte por donde se mete y sale el sol en los solsticios.

3. *Contextos significativos en gran parte elaborados por los antropólogos*: la confrontación de lo observado y la información de los indígenas da al antropólogo la posibilidad de encontrar relaciones inconscientes de la cultura, que muchas veces pasan desapercibidas en las explicaciones conscientes.

Una vez que se comienzan a detectar los símbolos rituales, el etnólogo va poco a poco reconociendo símbolos en uno y otro ritual y comienza a detectar cuáles parecen particulares a ciertos rituales y cuales generalizados. Con este proceso se van creando dos tipos de símbolos o unidades de acción ritual mínimas, a los que Turner denomina *símbolos dominantes* y *símbolos instrumentales* (Ibídem: 34, 35).

Los *símbolos dominantes* son aquellos que se presentan constantemente en el sistema simbólico total y mantienen una significación consistente, además de que poseen considerable autonomía con respecto a los fines de los rituales en que aparecen y se les puede considerar como fines en sí mismos (Ibídem). Los *símbolos instrumentales*, en cambio, son aquéllos que dependen del ritual en el que se presentan, ya que es en ese contexto, y en la relación con los demás símbolos con los que aparecen combinados, que adquieren significación. Estos símbolos pueden ser interpretados como los medios para la consecución de los fines particulares de cada ritual (Ibídem: 35).

En este sentido, cada ritual, en tanto acto de creación en sí mismo, comparte *símbolos dominantes* con los demás rituales, mientras que, en tanto fase de la narración ritual anual, cada ritual contiene *símbolos instrumentales* que le otorgan un lugar específico en el proceso de creación que se desarrolla a lo largo del año.

6.1.2.1. La ejecución ritual

Luego de detectar estas estructuras simbólicas, hemos podido observar que los rituales coras actúan todos bajo una misma armadura. Este hecho tiene varias implicaciones importantes para nuestro análisis, ya que nos indica que la clasificación realizada anteriormente —que divide a los rituales en comunales y parentales— es relativa, en tanto que ambos tipos de rituales se realizan bajo un mismo patrón, tanto sintagmático como paradigmático. Es decir, que la diferencia entre los rituales comunales y los parentales radica básicamente en la cantidad de individuos que involucran, pero no en su naturaleza, ya que en ambos casos los símbolos rituales persiguen los mismos fines, como *símbolos dominantes* y como *instrumentales*, pues la comunidad se presenta como una gran familia que comparte intereses en común²⁸.

Con base en la información presentada arriba, podemos decir que los rituales coras comunales y parentales presentan una estructura común que los hace estar íntimamente ligados. En ambos complejos ceremoniales se sigue al pie de la letra un mismo protocolo ritual y un mismo calendario ritual, aunque en el caso comunal se ejecute una cantidad mayor de rituales que en el ámbito parental.

A partir de esto, nos es inevitable plantearnos la pregunta acerca de la génesis de la estructura ritual cora. Pareciera que los grupos de parentesco, más que ser el ámbito en donde se ha replegado la cultura cora luego de la represión ejercida por los conquistadores, es el ámbito en donde surge y se reestructura toda la organización social, de tal modo que la comunidad se convierte así en una reproducción a nivel *macro* del orden ritual familiar. De ser así, debemos plantear también que los rituales

²⁸ En el capítulo 14 veremos cómo la comunidad se organiza simbólicamente como una verdadera familia, al grado de establecer relaciones de parentesco con base en los cargos tradicionales.

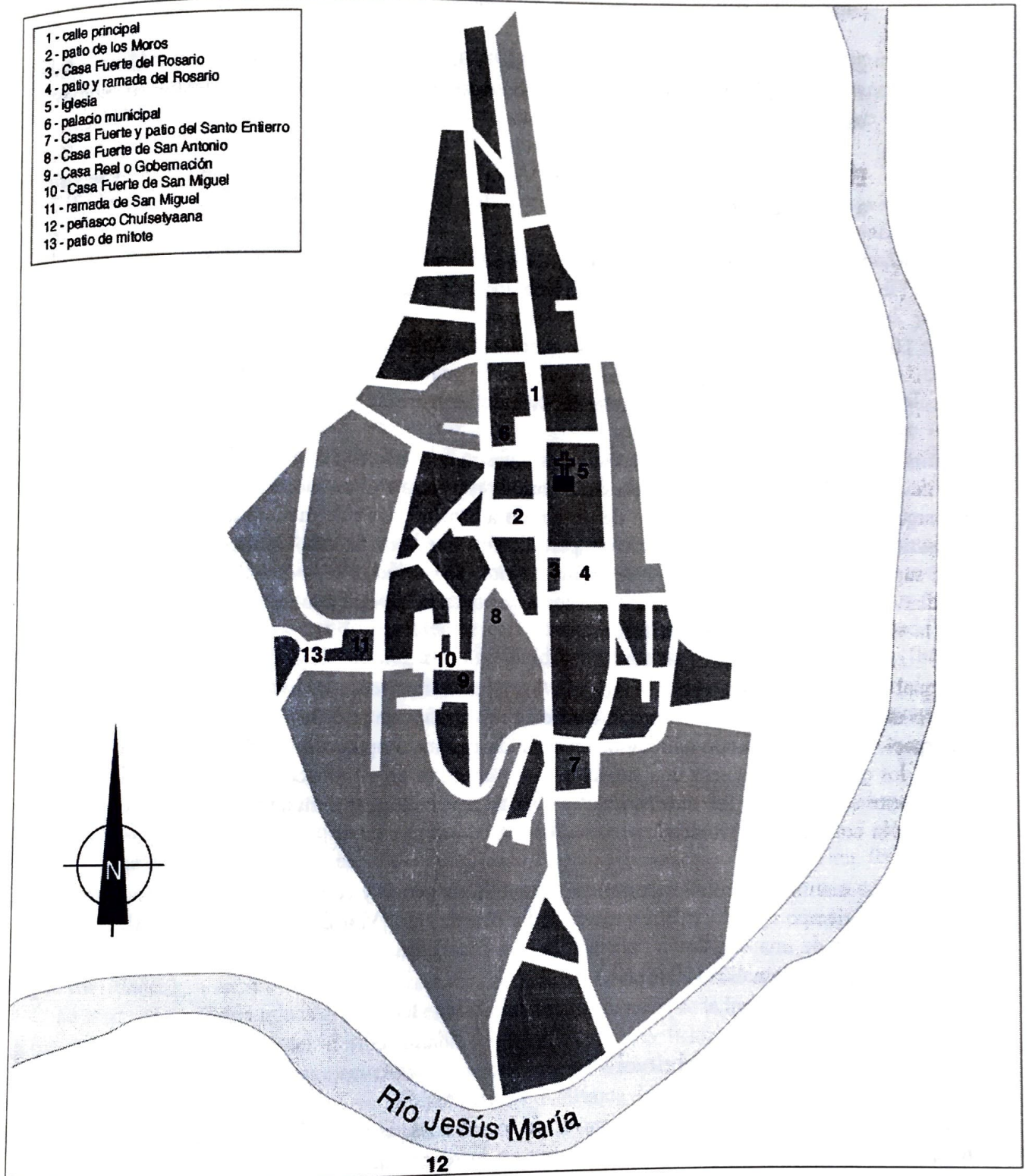
comunales —que presentan hoy en día un ciclo ritual más complejo— han retroalimentado a los rituales domésticos a través de la introducción del culto católico.

Si bien ambos niveles organizan la vida ritual y se influyen mutuamente, existe una determinación asimétrica que implica no nada más que en tiempos de represión las manifestaciones culturales se han replegado en el ámbito parental (Coyle, 1997), sino que es allí de donde surgen. Pero, si bien es el modelo parental el que sirve de estructura para la organización comunal, en tanto eje paradigmático, es el ciclo ritual comunal el que ejecuta la actualización de la vida ritual a través del tiempo, es decir, la que estructura el eje ritual sintagmático.

A continuación presentaremos la estructura interna de todas las fiestas, tanto las del ámbito parental como las del comunal. Es con base en esta estructura que se ordenan los distintos ritos que van guiando el relato no verbal contenido implícitamente en todas las manifestaciones religiosas de Jesús María.

1. Siempre debe haber un hombre mayor para presidir el ritual; generalmente se trata del Anciano de mayor edad de una familia, o en el caso de la comunidad, de un Anciano elegido para ejercer estas funciones a lo largo de un año. A esta persona se le denomina Principal (ver capítulo 11).
2. Antes de los días de actividad ritual se realizan ayunos purificadores, por lo general de un mínimo de tres días. En ellos, los encargados de la organización y la ejecución de las acciones rituales correspondientes deberán evitar tener relaciones sexuales, comer antes de mediodía, ingerir la sal, enojarse, pelearse y trabajar. Los ayunos se acompañan de oraciones que incluyen confesiones públicas de los pecados cometidos por los que se encargarán de organizar y ejecutar la fiesta. Esta purificación es muy importante, ya que de ella depende que un ritual cumpla con su cometido.
3. En los días previos se prepara la parafernalia que se utilizará durante el proceso ritual.
4. El ritual llega a su periodo liminal (Van Gennep, 1986 [1909]) dos días antes del día de la fiesta, en lo que se denomina el día del "Alba"²⁹. En este día el Principal debe dirigir una serie de oraciones en las que se invoca a todas las deidades coras y se les solicita respeto y protección para todos los que habitamos el mundo. En particular se pide que el ritual se desarrolle sin ningún contratiempo, se dan las gracias por los bienes obtenidos hasta el momento y se agradece la continuidad del flujo de bienes de los dioses hacia el hombre, al tiempo que éste se compromete con sus actos a continuar con los servicios del hombre hacia los dioses.
5. Estas actividades van siempre acompañadas por ofrendas de pinole de maíz sagrado, crudo y tostado, discos de algodón y agua bendita, que se entregan a los *tyakuátye* en los barrios, la iglesia y alrededor del pueblo en el caso de las fiestas comunales, y a los cerros y piedras sagradas en el caso de los rituales parentales, para asegurarse de que no intervendrán en perjuicio de nadie, sino que, al contrario, colaborarán en el buen desarrollo de las acciones rituales.

²⁹ En el caso de las ceremonias de ayuno, el último día es contado como el de la fiesta, por lo que el antepenúltimo equivale al "Alba".



Mapa 7. Sitios rituales del pueblo.

(Fuente: *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región del Nayar*, (Serie Divulgación), Instituto Nacional de Solidaridad/ Subsecretaría de Desarrollo Regional/ Secretaría de Desarrollo Social, 1998; elaboró: Grégory Pereira)

6. En la noche del día del “Alba” se vela, rindiendo culto ya sea a alguna deidad o a la parafernalia ritual que se prepara para dicha ceremonia.
7. El día anterior a la fiesta es el día de las “Vísperas”. Este día se coloca a las imágenes en un altar de fiesta. Además, en el ámbito comunal se realizan danzas y procesiones conmemorativas de acuerdo con cada ritual particular.
8. El día de la fiesta es llamado de la “Visita”. En él se realizan las comidas rituales y se visita a las imágenes correspondientes.
9. Luego de la culminación de un ritual, se llevan a cabo danzas recreativas, borracheras y bailes con música profana con el objetivo de regresar al tiempo cotidiano.
10. Al día siguiente se arreglan y se guardan los objetos rituales y la parafernalia utilizada en el ritual y la imagen festejada se vuelve a “guardar”. En caso de presentarse alguna transferencia de cargos, es en este día cuando se entregan los bienes rituales.

La armadura de los rituales aquí presentada nos muestra que cada ritual se manifiesta como un proceso que lleva a la población a pasar de un estado cotidiano y profano a un momento liminal y sagrado. Sin embargo, podemos ver que este salto de un estado a otro no surge de manera directa, sino que “... la transición del uno al otro precisa de un periodo intermediario” (Van Gennep, 1986 [1909] : 30). Para separarse del estado anterior se recurre a *ritos de purificación* —que lleven a la gente de la cotidianidad a lo sagrado—, seguidos de *ritos de agregación* —que ayuden a la gente a reintegrarse con la vida común y corriente (Ibídem).

Al igual que Van Gennep, encontramos que los rituales maritecos incluyen esta estructura triádica que en un primer momento presenta una serie de *ritos preliminares*, o de separación, que buscan crear un espacio aparte del mundo cotidiano. En segunda instancia aparecen los *ritos liminales*, o marginales, en los que se experimenta una situación que transcurre en el vértice de lo sagrado y lo profano. Finalmente se presentan los *ritos postliminales*, o de agregación, que tienen el objeto encaminar de vuelta a la cotidianidad (Ibídem).

Las fiestas se manifiestan como rupturas del tiempo homogéneo y continuo, pues se consideran como intervalos de tiempo sagrado, ya que a través de los *ritos de paso* (Van Gennep, 1986 [1909]), el hombre puede transitar de una condición “normal” a una condición “anormal” y viceversa, es decir, de la cotidianidad a la marginalidad (Ibídem).

6.1.2.2. La interpretación del ritual

El tiempo sagrado, al que se accede a través de los rituales, es reversible, ya que se trata de “... un tiempo primordial hecho presente. [...] consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’.” (Ibídem: 63). En este tiempo liminal, el hombre busca imitar a los dioses para mantenerse en lo sagrado, y es gracias a esta reactualización ininterrumpida de los gestos divinos que el mundo se santifica (Ibídem: 88).

Aun cuando este punto queda claro desde la perspectiva *émica*, es decir, que los rituales son los momentos sagrados en los que los hombres se acercan a la creación primigenia, al analizarlo desde la perspectiva antropológica surge una pregunta clave para la discusión: ¿debe tomarse esta

“reactualización” de un tiempo mítico-creacional como una repetición, como una reproducción o como el hecho de la creación en sí mismo?

Retomando a Cassirer, podemos decir que para los coras “... no existe ninguna delimitación fija entre lo meramente ‘representado’ y la percepción ‘real’, entre deseo y cumplimiento, entre imagen y cosa” (1998 [1964]: 60). En el desarrollo de sus postulados sobre el pensamiento mítico, este autor explica que la “imagen” no representa la “cosa”, sino que es la cosa (Ibídem: 63).

Al llevar esta relación causal del mito al ritual, Cassirer afirma que “... ninguno de los ritos tiene originalmente un sentido meramente ‘alegórico’, imitativo o representativo, sino siempre *real*” (Ibídem). Esto se potencializa a tal grado que, en las sociedades en donde prevalece el pensamiento mítico, es a través del ritual que se logra desencadenar los efectos físicos de la naturaleza: “Lo que ocurre en los ritos, [...] no es ninguna *representación* meramente imitativa de un suceso, sino el suceso mismo y su *acontecer* inmediato” (Ibídem).

Al volver a nuestra pregunta, ahora podemos decir que el ritual es el hecho de creación en sí, en el que, por un lado, se cumple un objetivo en sí mismo —el de la creación/ recreación del universo³⁰—, y, por el otro, se cumple con una fase del proceso de la naturaleza que permitirá el desarrollo de etapas subsiguientes de un ciclo mayor, por ejemplo el de la agricultura.

Broda afirma que “... el exuberante culto era el vehículo principal para expresar tanto los conceptos de la cosmovisión como la ideología política; era la síntesis entre la cosmovisión y la vida social, y a través de la participación activa en los rituales se inculcaban los conceptos ideológicos en los participantes del ritual, haciendo posible, de esta manera, la reproducción de la sociedad.” (s.f. citado en Broda, 2001: 22). Al conjugar los resultados de las observaciones de Cassirer (Ibídem: 63) con esta cita de Broda, podemos decir que los rituales logran expresar, sintetizar y reproducir la vida social, porque ésta se plantea como réplica de la cosmovisión, y ambas, más que plasmarse en el ritual, se materializan en él.

Así, al igual que el ciclo ritual anual, un ritual particular es la creación del universo en sí misma. Tal como Cassirer, consideramos que en el pensamiento mitológico “... el todo no ‘tiene’ partes ni se descompone en ellas sino que la parte es aquí el todo y opera y funge como tal” (Cassirer, Ibídem: 76).

6.1.3. Los subciclos rituales

Ciertos rituales son en sí mismos la representación de la lucha de fuerzas del universo. Ya hemos visto cómo existe siempre una relación desigual entre ellas, por lo que siempre la luz triunfa frente a la oscuridad, permitiendo una renovación interminable de todos los procesos físicos y metafísicos. Esta estructura jerarquizada no se limita a las ejecuciones rituales —que sin duda son una réplica del universo dinámico cora— sino que también “... se ve reflejada en los dualismos del orden social y de la cosmovisión.” (Neurath, 2001: 516).

A continuación presentaremos todos los rituales del ciclo ritual anual en Jesús María. Por cuestión práctica de exposición los hemos agrupado de acuerdo con sus características. Presentamos entonces dos grupos de rituales de acuerdo con la naturaleza de sus elementos sobresalientes: agrícolas y católicos.

³⁰ Bloch concibe los rituales como procesos de regeneración social (1992 [1987]: 46).

Por motivos de espacio, no será posible presentar descripciones etnográficas completas de todos los rituales que registramos. Por ello, hemos decidido limitar la exposición de una síntesis de cada fiesta, en donde resalten sus elementos característicos. Apuntaremos los aspectos sobre los cargos — tema central de este trabajo— que nos parezcan convenientes y trataremos de proporcionar una idea del significado que tiene cada ritual dentro del contexto ceremonial general.

6.1.3.1. Las fiestas agrícolas

Existe entre los maritecos la costumbre de poseer atados de maíz sagrado, que consisten en grupos de tres a cinco mazorcas de maíz, generalmente de color rojo o granate. Dichos atados son custodiados por distintos grupos parentales.

Además, la comunidad tiene bajo su custodia tres atados de mazorcas de maíz sagrado. Un atado pertenece directamente a la Virgen del Rosario, otro a San Miguel y otro a San Antonio. Cada uno de los encargados de estas imágenes debe hacerse responsable de dichos atados de mazorcas.

El maíz sagrado de la comunidad va siendo “arreglado” en distintos momentos rituales a lo largo del año. El mismo proceso sufren los distintos maíces de las tradiciones parentales, más o menos en los mismos tiempos, ya que son las fiestas las que sirven como indicadoras de estos procesos.

Las mazorcas de maíz sagrado se limpian, se adornan con flores —betónicas y cempasúchil— y se cuelgan de sus hojas durante el ayuno que precede a la fiesta de Todos Santos. Los maíces sagrados del Rosario y San Miguel se cuelgan del techo de la Casa Real y los de San Antonio se cuelgan en su Casa Fuerte; las familias cuelgan los suyos en algún lugar en el interior de sus viviendas. Junto a ellos se colocan otras mazorcas que no se adornan con flores; son las que se van utilizando sucesivamente para la preparación de las ofrendas de pinole. En la fiesta de la Santa Cruz el maíz sagrado de la comunidad se decora como a la imagen que se celebra: se cubre con algodón, listones, flores de corpus y flores traídas de lejos. Así permanece adornado hasta la fiesta de la Asunción, que se celebra generalmente en el mes de mayo. Finalmente, luego de la fiesta de San Antonio, se desgranar los maíces sagrados y se preparan para sembrarlos en el centro de la milpa.

Las actividades rituales relacionadas con el maíz se celebran en el contexto de tres tipos de fiestas: los Mitotes, los Ayunos y los Rituales de Transición Estacional. Los Mitotes enfatizan ciertos momentos importantes de la vida del maíz, el momento en el que puede ser consumido (elote o maíz tierno), cuando es procesado como cereal o grano (esquite) y cuando se utiliza como semilla (ciembrado o chicharra). En el caso de los Ayunos hacemos referencia a un ritual dedicado a la primera manifestación del maíz, los jilotes. Por último, los Rituales de Transición Estacional hacen referencia a los ciclos climáticos que influyen en el proceso del cultivo del maíz y a los momentos en los que los hombres y los dioses de la lluvia se intercambian el maíz.

6.1.3.2. Las fiestas católicas

Las fiestas que componen este conjunto se caracterizan por ser rituales dedicados a ciertas deidades del panteón católico. Sin embargo, estos rituales se relacionan con los de corte agrícola. Con esto queremos recalcar que la división de los rituales en subciclos responde más bien a las características externas de sus elementos, pues en el fondo, todos los rituales que integran el ciclo anual se conforman según los mismos parámetros simbólicos.

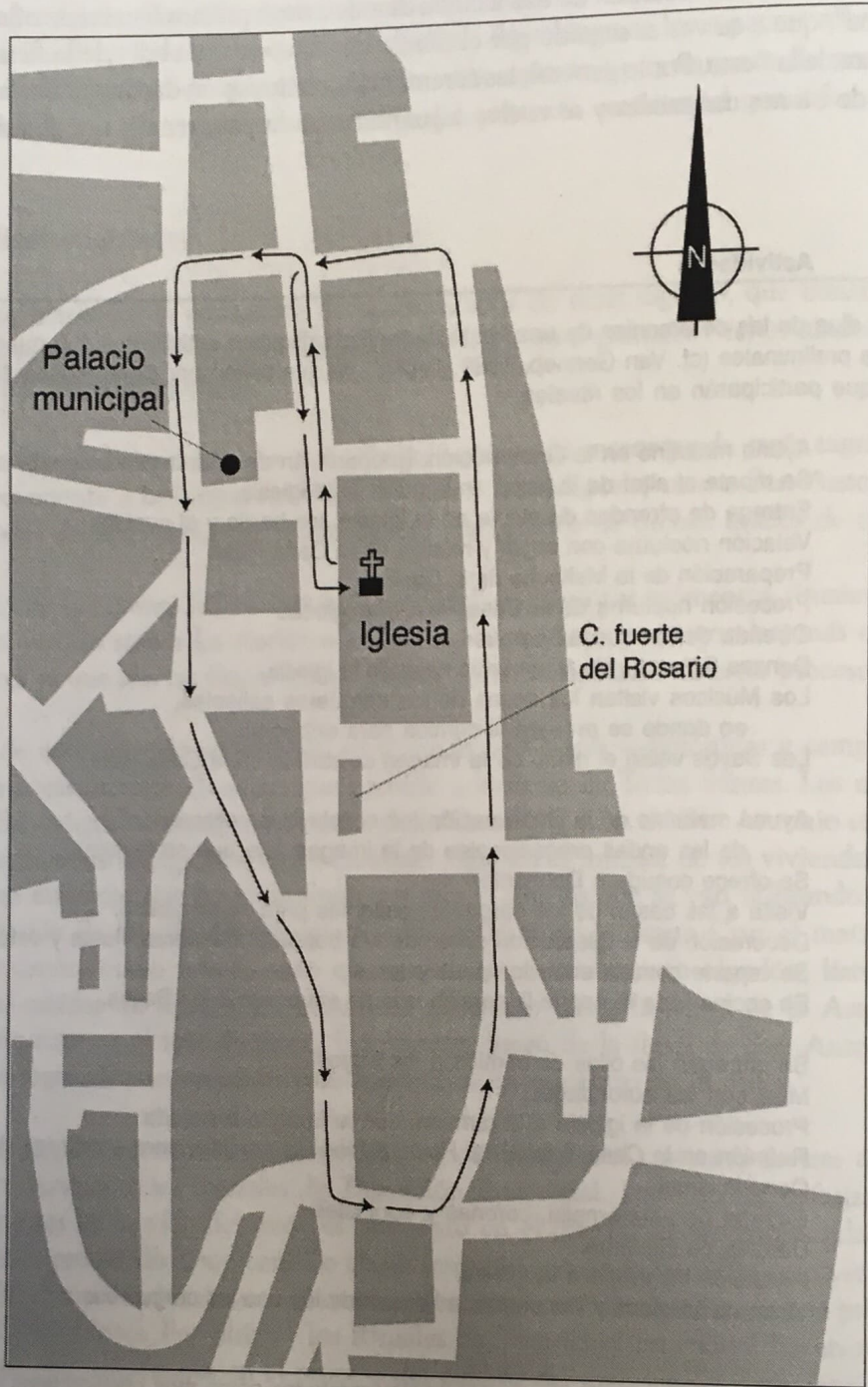
La estructura interna de los rituales de corte católico es siempre la misma. Dependiendo del grado de importancia de la fiesta, se realizan de tres a cinco días de ayuno previos a su inicio oficial, denominado día del "Alba", que a su vez es seguido por el día de las "Vísperas" y el día de la fiesta o la "Visita", fecha culminante de la fiesta. Por lo general, las ceremonias concluyen un día más tarde, cuando se realiza la transmisión de bienes materiales y se vuelve a guardar toda la parafernalia que se utilizó durante la ceremonia.

Día	Actividades
-----	-------------

En los primeros días de las ceremonias de una fiesta se realizan diversas actividades que pueden ser considerados como ritos preliminales (cf. Van Gennep, 1986 [1909]), ya que tienen por objeto buscar la purificación de todos aquellos que participarán en los rituales.

Alba	<p>Ayuno matutino en la Gobernación. (preparación de la urna procesional). Se monta el altar de la fiesta en la nave de la iglesia. Entrega de ofrendas de pinole en la iglesia, los barrio y el pueblo. Velación nocturna con copal y música en la Casa Real. Preparación de la Malinche de la Danza. Procesión nocturna de la Casa Real a la iglesia. Ofrenda de los nuevos cargueros. Danzas (Urraca y de Arco) en la nave de la iglesia. Los Músicos visitan las casas de los cargueros salientes, en donde se prepara la comida para entregar. Los Sayos velan el nicho de la imagen celebrada en la Casa Real.</p>
Vísperas	<p>Ayuno matutino en la Gobernación (se concluye la preparación de las andas procesionales de la imagen a la que se festeja). Se ofrece comida a Danzantes Visita a las casas de los cargueros salientes para pedir tabaco. Decoración de la iglesia con cintas de tira bordada, banderas, flores y velas. Se reparte comida entre los participantes. Se cocina toda la noche la comida que se entregará a los Sayos.</p>
Fiesta o Visita	<p>Se entregan las ollas de comida a los Sayos. Misa con las autoridades. Procesión de la iglesia a la ramada, con la imagen festejada. Reunión en la Casa Fuerte del Rosario (nuevas nominaciones y entrega de tabaco). Comida ritual. Entrega de parafernalia, coronas y equipales Danzas de clausura. Procesión de vuelta a la iglesia. Visita de Músicos y Danzantes a la casa de los nuevos cargueros.</p>

Las actividades que siguen al día de la Visita pueden ser interpretadas como ritos postliminales (cf. Van Gennep, 1986 [1909]), pues tienen la intención de llevar de vuelta al mundo cotidiano a todos los que participaron en la celebración del ritual. Consisten en actividades recreativas que involucran la música, la danza (en tarima) y la borrachera.



Mapa 8. Circuito procesional de Jesús María.

7. Las fiestas del patio de mitote

El maíz sagrado se venera de dos formas diferentes: mediante las celebraciones de tipo mitote —que incluyen bailes rituales— y mediante la celebración de ayunos. Ambas maneras se practican tanto en la comunidad como en el ámbito parental. La comunidad realiza aún todos los rituales dedicados al maíz, pero muy pocas familias mantienen hoy en día la tradición¹. Si bien todos los grupos domésticos conservan aun sus mazorcas de maíz sagrado, que se siembran en el medio de la milpa, ya sólo utilizan sus granos para hacer las ofrendas de pinole necesarias para casi todas las ofrendas religiosas.

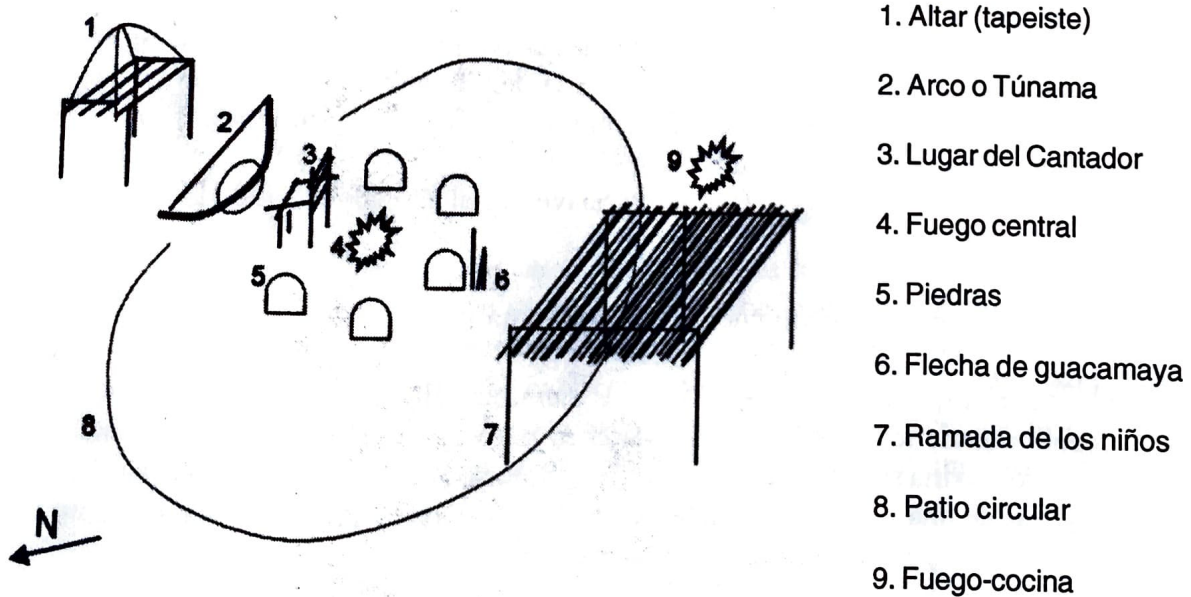


Figura 13. Patio de mitote.

¹ Se dice que antes todas las familias debían honrar con mitotes y ayunos a sus maíces sagrados (Preuss, 1912).

7.1. Los mitotes

Como mitotes entendemos a las celebraciones que se realizan en relación con un patio circular que se concibe como replica del universo (ver capítulo 7). En él se llevan a cabo ceremonias que incluyen danzas y cantos que narran distintos pasajes míticos de la lucha cósmica (Preuss, 1912; Neurath, 1998: 69-70).

Antiguamente, los mitotes eran ceremonias guerreras en las que se ejecutaba la lucha astral a través del sacrificio de prisioneros de guerra (Jáuregui, et alii, 2001: 35). Sin embargo, hoy en día la lucha cósmica se realiza en un nivel más simbólico.² De cualquier manera, “La contradicción sistémica del mitote radica en el énfasis en el triunfo de la luz (y del calor solar) sobre la oscuridad (y el frío), pese a suponerse también que las batallas cósmicas nunca terminarán” (Neurath, 2001: 492). Estos rituales se encargan también de mantener al día el culto al maíz y de ir permitiendo que los fenómenos naturales cambien de acuerdo a las necesidades del cultivo del maíz.

Los mitotes se celebran en el ámbito comunal, quedando su ejecución en manos de los cargueros relacionados con la Casa Real. Algunas tradiciones familiares mantienen igualmente patios de mitotes funcionando como tales y dan en ellos continuidad a la adoración de sus maíces sagrados, heredados de sus ancestros por generaciones.

En Jesús María, los mitotes comunales no son muy concurridos en la actualidad, en gran medida debido a que las fiestas de tradición católica son más llamativas. También tiene que ver el hecho de que los coras fueron muy reprimidos luego de su reducción en 1722. Coyle afirma que fue hasta el siglo XIX que los coras pudieron celebrar libre y abiertamente sus mitotes comunales, y esto gracias al periodo de relativa libertad con el que contaron durante la guerra de Independencia y sobre todo unos años más tarde, durante el Lozadismo (1997: 176, 196-200). De cualquier modo, existen evidencias históricas que comprueban que los mitotes comunales se llevaban a cabo anteriormente con gran éxito. Arias de Saavedra menciona:

en la Provincia de Hahuanyca se juntan en el principal baile más de mil personas varones sin las mujeres y muchachos y en la de Chimaltytecos de cuatrocientos a quinientos varones y en la de Tzacaymuta más de mil y quinientos y en la de Mymbre de trescientos a cuatrocientos

(Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 289).

Por su parte, fray Francisco del Barrio cuenta una anécdota personal:

me dixerón que les parecia mexor me fuera con ellos dos dias de camino a un pueblo adonde todos se juntavan a hazer su mitote e borrachera, e que hallandose alli todos podria significarles mi venida y contento. A mi me parecio muy bien, por negociar de una vez, e pasar adelante era no hacer nada, pues toda la gente partia aquellos dias para el pueblo de su borrachera

(Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 261).

² Los huicholes culminan sus fiestas con un sacrificio de toro mientras que los coras lo hacen con el sacrificio de una serpiente acuática (Preuss, 1998 [1906]: 150; 1912).

Ambas citas dejan de manifiesto la gran conmoción que provocaban estas grandes fiestas, que suponemos fueron de orden comunal —aunque entonces la “comunidad” debe haber sido definida partir de ciertos criterios diferentes a los actuales— debido al número de participantes que atraían. Al mismo tiempo, estas notas nos hacen ver la atención que ponían en ellas los religiosos, quienes las consideraban sumamente paganas.

Para el caso mariteco, tras la represión ejercida sobre los mitotes comunales, parece haber sido en los rituales parentales en donde se conservó esta tradición, ya que incluso hoy en día, los mitotes parentales parecen seguir siendo más conservadores que los comunales. De hecho, la comunidad debe “convidar” a los Cantadores de estas tradiciones para que participen en sus mitotes, ya que no se cuenta con un cuerpo de Cantadores comunales, como sucede entre los huicholes.

Los mitotes comunales se caracterizan por agrupar a los Principales —Ancianos encargados de presidir las ceremonias— del Rosario, San Miguel y San Antonio. Esto se debe a que estos mismos grupos son los que tienen en custodia a cada uno de los tres atados de maíz sagrado. En los mitotes parentales se presenta el hombre de mayor edad en tanto Principal. En ambos casos se presentan una niña que personifica a Téih, Nuestra Madre el Maíz, y un niño que personifica a Ha'atsíkan, la Estrella de la Mañana; otras personas más acuden junto con ellos (ver capítulo 11).

Durante los cinco días previos al mitote se debe ayunar hasta el mediodía y deben llevarse en la noche ofrendas de pinole y agua bendita al patio. Sin embargo, en la mayoría de los casos hoy día sólo se realiza este acto con tres días de anticipación.

El penúltimo día de ayuno se inicia la preparación física del patio montando dos estructuras: al oriente —ligeramente desviado al norte³— se construye el altar, que consta de cuatro palos, de 1.40 metros de altura aproximadamente, que sirven de postes para una estructura cuadrangular; sobre ellos se coloca un tapeiste o emparrillado de otate y se termina con una cúpula cuya forma depende del mitote a celebrar. Al poniente se coloca una ramada de unos dos metros de altura. Después se barre el patio y se disponen alrededor del fuego central unas piedras grandes que servirán de asiento a los Ancianos.

El último día de ayuno indica el inicio de los cantos y las danzas nocturnas. Durante estas celebraciones el cantador toca un tawitol o túnama consistente en una jícara que sirve como soporte y caja de resonancia a un arco (cf. figura 14).

Wahuitalli = arco

El cantador percute con un par de varas de madera la cuerda tensada, mientras detiene con el pie la base del arco contra la jícara. Así, va entonando distintas piezas en las que se narran diferentes pasajes míticos de la creación, pero al mismo tiempo los demás participantes ejecutan las correspondientes acciones de creación alrededor del patio, que como ya vimos, es una réplica del mundo. De esta forma encontramos dos tipos de memoria: por un lado la del relato, que incumbe de manera individual al narrador, y, por otro lado, la de los movimientos, ritmos y mímica que invita al resto de los participantes a recordar cómo se realiza cada danza.

A partir de la celebración del mitote comunal, las familias que conservan la tradición del mitote deben celebrar los suyos en sus respectivos patios.

³ El hecho de que el altar esté situado hacia el norte puede responder a que es en esa dirección el lugar por donde sale el sol en el solsticio de verano.

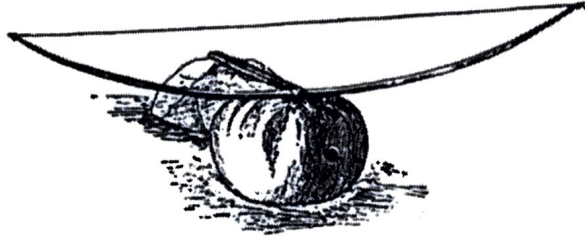


Figura 14. Arco musical o Túnama.

(Fuente: Lumholtz, 1904 [1902]: 463; digitalización: Antonio Reyes)

En Jesús María se practican tres mitotes, dedicados principalmente al ciclo vegetal del maíz –en tanto que fruto, grano y semilla–, pero hay referencias que indican la ejecución de otro mitote. Preuss reporta la existencia de un ritual parecido a un mitote realizado entre abril y mayo. Se trata de la ceremonia del Vino, o la fiesta del despertar (1998b [1908]: 297-316). A pesar de que dicha ceremonia no parecía tener mucha relación con los ciclos naturales, Preuss menciona que ésta se realizaba en el patio de mitote de Jesús María con el objeto de curar del sueño a los niños y niñas de entre dos y catorce años. Si bien hoy día no encontramos ninguna ceremonia parecida en Chuísete'e, Guzmán informa que dicha fiesta continúa siendo practicada en La Mesa del Nayar (1997: 85-89).

Si comparamos los ciclos de mitote de otras comunidades con el de Chuísete'e vemos que, con relación a La Mesa, en donde se celebran el mitote del Gobernador (enero) y el del Esquite (noviembre) (Guzmán, 1997: 138-139), Jesús María sintetiza ambos en su mitote del Esquite (enero). El mitote del Bautizo de la Mesa (Ibídem: 139-140) parece igualmente incluirse en los actos del mitote del Vino reportado por Preuss (1998b [1908]: 297-316), aunque ya desaparecido. En cuanto a los mitotes de Santa Teresa, podemos ver que los tres mitotes del maíz, se celebran junto con ciertos temas relacionados con la vida de los miembros de la comunidad –Del Bautismo, del Vino y de las Venadas (Coyle, 1997: 142-170).

Abordaremos enseguida los tres mitotes maritecos, siguiendo la secuencia de la vida del maíz, es decir, comenzando desde su «tierna» edad, pasando por su existencia como grano, y finalizando en su papel en tanto semilla.

7.1.1. El mitote del elote (maíz tierno)

Tres días después de haber terminado la fiesta de la Virgen del Rosario (7 de octubre) se celebra el mitote comunal que se dedica al elote o maíz tierno, que en cora es denominado *mehtyautyáutaire'esin ñ meht'inyeitaka* (lit. los que hacen la fiesta para el elote asado).

En este mitote se entrega el maíz sagrado de la Casa Real a los nuevos encargados del Rosario⁴, quienes se encargarán de cuidarlo durante el año en el que funjan en sus cargos. Igualmente, en este ritual, los dioses de la lluvia entregan de vuelta el maíz a los hombres, esta vez en forma de fruto –los hombres se los habían otorgaron en forma de semilla durante el mitote de junio, y les pidieron que lo hicieran crecer.

⁴ En esta ocasión, el maíz sagrado no se entrega físicamente porque como todavía no ha madurado lo suficiente, aún no se cosecha.

Todas las personas que acuden al mitote llegan con un saco lleno de pequeños tamales de masa de maíz. El altar se encuentra lleno de frutas: sandías, elotes y calabazas. En el centro del altar se coloca una jícara llena de algodón, que es la Téihkame o jícara de la comunidad⁵, aunque cada familia también se representa con una jícara similar.

En la noche, luego del saludo a los rumbos del universo y de las oraciones de petición de perdón y de protección, el Cantador comienza a cantar sentado en una silla frente al altar. En el costado norte del Cantador se sienta el Principal de la Casa Real y al sur el Gobernador.

Al terminar la primera pieza, el Cantador deja de tocar por un momento. Entonces cuatro hombres acuden hasta la fogata mientras da inicio la segunda pieza de la noche. Dos de ellos son los papás de los niños Téih y Ha'atsíkan. Cada uno lleva una mazorca de maíz sagrado de color rojo, aún envueltos con sus hojas frescas y decorada con flores, y una calabaza igualmente decorada. Con esto en las manos dan siete vueltas alrededor de la fogata en sentido levógiro. Al terminar se dirigen al fuego central, y cada uno se coloca en uno de los puntos cardinales: dejan los maíces y las calabazas en el fuego frente a sí. Todo esto permanece en las brazas hasta que al Gobernador le parece suficientemente cocido. Entonces se retiran del fuego y se colocan al frente del altar dentro de una jícara, mientras que las calabazas se colocan a un costado.

Durante la segunda pieza, los presentes comienzan a pararse a bailar alrededor del fuego central en sentido levógiro. Se danza de manera individual con movimientos lentos que sólo se aceleran cuando los cantos lo van indicando. Se utiliza el "paso de sapo" (Rodríguez, 1998), que consiste en un desplante seguido de un pequeño salto con el que se une el pie contrario al que avanzó primero; el movimiento se vuelve a repetir pero comenzando con el pie contrario. Las piezas siguen sonando a lo largo de la noche y los presentes se paran a bailar para evitar el sueño y el frío.

En la madrugada todos los Tenanches y Mayordomos se reúnen al noreste del patio y comienzan la preparación de la comida que se consumirá al día siguiente. Si bien son sus mujeres quienes llevarán las tortillas, ellos deben cocinar el arroz y los frijoles en grandes cazuelas a un costado del patio.

Al amanecer, la danza vuelve a cobrar ánimos. En un momento dado se presentan cuatro mujeres, dos de las cuales son las madres de los niños Téih y Ha'atsíkan. Todas ellas llevan una mazorca de maíz sagrado de color rojo, cubierta con sus hojas y decorada con flores. Luego de dar siete vueltas en sentido levógiro se dirigen al fuego de la cocina del patio, ubicada en la esquina suroeste, y colocan las mazorcas en una cubeta con agua hirviendo.

A mediodía, los niños del mitote salen a bailar ataviados y con ellos, muchos de los presentes también danzan. Entonces se preparan dos muchachos que actuarán como punteros o *Kúhkari* en la danza. Se les colocan en las pantorrillas unas bandas cubiertas de trozos de carrizo, que con cualquier movimiento hacen sonar, y luego se les entrega una vara de carrizo de unos 2 m de largo a cada uno. Otros tres hombres se visten de venados. A ellos se les coloca un paliacate en la frente con el que se detienen dos *mú'ube'eri* en cada lado de la cabeza, representando las astas de venado, y se les da a cada uno un *mú'ube'eri* de cola de venado que sujetan con ambas manos detrás del cuerpo, como si se tratara de su cola. Sólo uno de los venados lleva las astas de plumas de urraca y los otros dos las llevan de plumas de aguililla.

⁵ Ver capítulo 3, acerca de la jícara reportada por Preuss.

Se inicia entonces una danza en la que los venados patean a la gente que baila y a los que están sentados alrededor. Los dos niños se enfrentan al venado principal, en los distintos rumbos del universo, luchando contra sus astas con sus flechas votivas.

Al terminar las danzas matinales se invita a los Ancianos a ocupar las piedras colocadas alrededor del fuego central. Ellos recitan una oración y luego se inicia la repartición de la comida; pero antes, se invita a los presentes a circular en sentido dextrógiro por el patio y detenerse al norte del altar, en donde se rocían agua bendita en la cabeza, las manos y los pies.

A los Ancianos se les reparte la comida primero. Se les da una porción de los elotes y las calabazas asados en el fuego central, al igual que de los frutos que se encuentran sobre el altar, y de los tamales y de la comida que guisaron los Mayordomos y Tenanches. La comida se reparte luego a los niños del mitote y sus familiares, y lo que queda, que es todavía mucho, se reparte entre los asistentes.

Luego de la comida se recoge la parafernalia que queda en el altar y se hace un recorrido en sentido dextrógiro por el patio de mitote para “borrar” los pasos. Entonces, el Cantador vuelve a tomar su lugar y toca las piezas que se consideran “de juego”. En ellas, los participantes danzan con *h+ mu'ubé'eri* y deben hacer los movimientos que indique el Cantador. Mucha gente participa entusiasmada, aún con el cansancio y la desvelada. Interpretamos estos “juegos” como los ritos postliminales (Van Gennep, 1986 [1909]) que permiten el tránsito desde lo sagrado a lo cotidiano. Estos juegos personifican varios aspectos de la lucha cósmica.

7.1.2. El mitote del esquite

Este mitote, denominado también “del maíz tostado” o *xahchérapua i met'inyeutáka* (lit. los que hacen la fiesta del maíz tostado), se realiza generalmente el 5 de enero, a los tres días de haber terminado la fiesta de Cambio de Varas. Es el único mitote que es organizado por el Gobernador saliente y los demás vareros, una vez que ya han entregado sus cargos. Esta situación excepcional se debe a que es justamente en este mitote en donde los Gobernadores entregan a sus Sayos (quienes lo suplen en el cargo) los elementos sagrados de la comunidad relacionados con el patio de mitote y las celebraciones que en él se realizan. De entre todos estos elementos sobresale la jícara comunal, o Téihkame, que contiene el bienestar y la salud de todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

Este mitote comunal es un poco más concurrido que los otros, porque involucra a los cargueros que entregaron su cargo en el Cambio de Varas y a los que acaban de recibirlo. Los cargueros de las varas salientes se ocupan de cazar un venado y de hacer los preparativos para cocerlo bajo tierra: lo desollan, preparan el hoyo, calientan las piedras y consiguen las hojas con las que se cubre; no se le pone sal. Esta fiesta está estrechamente relacionada con la transmisión de poder y es necesario cazar un venado⁶, a diferencia de los demás mitotes en los que también debe cazarse, pero si esto resulta complicado puede omitirse.

La danza nocturna transcurre de la misma forma que en el mitote descrito anteriormente. Al amanecer, los Mayordomos y Tenanches guisan al venado en caldo y preparan atole. Ya en la mañana, la Kúhkamua —la mujer que entregó el cargo a quien lo entregó a la actual Téih— se pone a tostar sobre un comal

⁶ Ahora existe la opción de pedirlo en donación al venadero del INI.

granos de maíz sagrado de color rojo, de los que se guardan colgados en la Casa Real; esta actividad se realiza en la fogata al suroeste del patio, a la que se refieren como a "la cocina".⁷ Además de tostar el esquite, maíz tostado, o *xa'aché*, se tuestan también semillas de calabaza, o *ha'atsí*. El Cantador acompaña estas actividades con su canto, en el que indica a la ejecutante cuáles son las acciones que debe realizar. Una vez tostado el maíz y las semillas de calabaza, se colocan sobre el altar y se reinicia la danza.

Pasado el mediodía, los cargueros de las varas que apenas recibieron sus cargos se presentan en grupo acompañados por el Consejo de Ancianos. Al llegar se colocan rodeando el fuego central del patio, y alrededor de ellos se colocan las autoridades salientes, es decir, los que les entregaron sus cargos. Ellos van encabezados por el nuevo Principal de la Casa Real. Ambos grupos dan cinco vueltas alrededor del fuego, los cargueros entrantes giran en sentido levógiro y los cargueros salientes en sentido dextrógiro.

Después de las vueltas, ambos bandos quedan formando un semicírculo frente al altar. El Gobernador saliente extiende un petate al frente y comienza a bajar las jícaras y varios morrales que se encuentran colgados en la estructura del altar. Una vez que todo lo requerido se encuentra sobre el petate, el Principal saliente de la Casa Real pronuncia una oración a la que se incorporan todos los cargueros.

Luego de la oración, da inicio la entrega de las cosas que se encuentran sobre el petate. Cada vez que se entrega algo, los cargueros salientes dirigen una oración en voz alta a sus Sayos, y éstos les responden de la misma manera. Así se van entregando todas las jícaras y flechas. Cuando nada más queda la jícara de la comunidad, el Principal de la Casa Real llama a su Sayo, realiza una oración frente a él y lo sienta en su banca, al oriente del fuego y de frente al altar. Entonces, le pone sobre las piernas una tela gruesa de algodón y, luego de recibir del Gobernador saliente la jícara de la comunidad, se la coloca encima de las piernas a su Sayo. Éste la envuelve en la tela y la coloca dentro de una canasta, que más tarde guarda en la Casa Real.

Todas las cosas entregadas son llevadas por los nuevos cargueros hasta la Casa Real. De regreso en el patio, el Gobernador y los Mayordomos, les entregan a los nuevos cargueros la comida que prepararon. Ellos se limitan a recibirla, pero los que sirven y reparten para los presentes son los Mayordomos y Tenanches. El nuevo Gobernador primero invita a los Ancianos que llegan con él a sentarse en las piedras del centro del patio. Se les sirve primero a los Ancianos, a los niños del Mitote y a las familias de éstos. Luego a los demás presentes. Se les da atole, tacos de arroz y frijoles, tamales y caldo de venado. Al acabar la repartición de la comida se levanta lo que queda en el altar y el Cantador comienza a entonar los cantos "de juego", ante lo que los asistentes cobran nuevos bríos y se ponen a danzar de nuevo.

7.1.3. El mitote de la chicharra

Este mitote se realiza tres días después de la fiesta de San Antonio (13 de junio). En ella se entrega el maíz en forma de semilla a los dioses de la lluvia con el fin de que ellos se encarguen de cuidarlo y hacerlo crecer para devolvérselos en el mitote de octubre. Su nombre en cora es *watebüyen ï meht'inyeitaka* (lit. los que hacen la fiesta en el inicio de las lluvias). Curiosamente, este ritual se denomina en español fiesta de la chicharra, personaje que actúa como mensajero de los dioses y que lleva a los hombres las flores y los frutos (Alcocer, 2002 [1999]: 191-217), al igual que la lluvia.

⁷ Esta acción es realizada, en el caso huichol, por Takutsi. Nakawe (ef. Neurath, 1998).

Luego de preparar el patio, el mitote transcurre exactamente igual que en las otras ocasiones. Al amanecer, los Mayordomos de la Casa Real preparan atole, arroz y frijoles. Todo esto lo repartirán entre los presentes más tarde, pero antes, la mujer llamada Kúhkamua, desgrana las mazorcas que se han guardado todo el año en la Casa Real y en la Casa Fuerte de San Antonio. Dichos granos servirán como semilla para la nueva cosecha, y se colocan sobre el altar junto con unos tamales grandes rellenos de frijol que son llamados chicharras o *tsikírí*.

En este mitote, los cantos y danzas finales simulan el proceso de siembra con la coa, para lo que dos personajes femeninos simulan sembrar, con coas decoradas, flores en los puntos cardinales y en todo el mundo, para pedir que sus semillas crezcan.

Por otro lado se realiza la danza de la chicharra, en la que los tamales grandes cobran vida y persiguen a los que participan en la fiesta. Finalmente se les da muerte, tras ser atravesados por unas flechas. Los demás juegos hacen referencia a los animales que ponen en riesgo la producción de maíz en la milpa, sobre todo en el momento posterior a la siembra, como son algunos roedores y aves.

El mitote de la chicharra se relaciona directamente con el solsticio de verano (21 de junio), cuando el sol alcanza su punto más septentrional. Esta fecha indica la llegada del tiempo oscuro, de las lluvias y por ello, el momento del año en el que el sol emprende su camino por el inframundo ocultándose por el horizonte, al poniente.

7.2. Ayunos para el maíz

Los mitotes antes presentados se caracterizan por su relación con un patio ceremonial circular en el cual se llevan a cabo danzas y cantos, pero sobre todo, por estar estrechamente vinculados con los procesos de transformación que sufre el maíz a lo largo de su ciclo vegetal. Aun cuando estas tres ceremonias encabezan la lista de celebraciones para el maíz, existen otras más que, aunque no presentan todos los rasgos de los mitotes, resultan igualmente importantes.

La presencia de todos los Ancianos y Principales dentro de las celebraciones a las que nos referimos, demuestra la importancia de éstas. Asimismo, la utilización del patio de mitote expresa la estrecha relación que se vive entre ambos tipos de rituales.

Como ayunos del maíz nos referimos, pues, a las ceremonias vinculadas con el proceso de transformación del maíz, cuya ejecución se relaciona con el patio de mitote, pero que a diferencia de los mitotes propiamente dicho, no incluye danzas ni cantos.

Durante el ciclo ritual existen tres momentos relacionados con las transformaciones del maíz y que no son propiamente mitotes: la despedida del maíz, en mayo; la celebración de los primeros jilotes, en septiembre, y el recibimiento y consagración del maíz, en noviembre. Estos tres rituales se celebran tanto en el ámbito de la comunidad como en el parental, y corresponden a dos de cuatro Rituales de Transición Estacional.

La despedida del maíz se relaciona con la fiesta de la Santa Cruz, en donde se pide la lluvia y se venera al maíz como una deidad, decorándolo con algodón —cual lluvia que lo envuelve— y flores provenientes de lugares húmedos. En noviembre, junto con los ayunos previos al día de Todos Santos, se forman los atados de maíz sagrado y las nuevas mazorcas de maíz se arreglan con las flores

sagradas junto con las que fueron sembradas. En ambos casos, trataremos los rituales relacionados con el maíz dentro del contexto de las fiestas con las que se relacionan. En este apartado abordamos la cuestión del ayuno de los jilotes, que se realiza en septiembre y que no se relaciona con ningún otro ritual.

7.2.1. El ayuno de los jilotes

En los primeros días de septiembre se celebra un ayuno dedicado a los jilotes del maíz sagrado. Junto con los rituales dedicados al maíz, este ayuno se celebra a nivel comunal y en el ámbito parental, y consiste en cinco días de ayuno que culminan con un viaje hasta Tuákamuuta en donde se deposita una ofrenda que contiene los jilotes que en los días anteriores se han arrancado de la milpa. En las tradiciones familiares algunas veces las ofrendas de jilotes se llevan hasta la cueva del cerro más importante de los alrededores.

Durante los ayunos comunales del jilote, llevados a cabo en la Casa Real, se limpia algodón y los Ancianos y Principales preparan tres *h+ tabéhri*, cada uno de los cuales se fabrica para acompañar y cuidar a los atados del maíz comunal: uno con plumas de urraca para el maíz del Rosario, otro con plumas de perico para el maíz de San Antonio y uno más con plumas de Aguillilla para el maíz de San Miguel. Además se realiza uno con plumas de águila que representa al Gobernador.

A los cinco días de ayuno los Justicias van hasta la milpa comunal y cortan unos jilotes. Luego de venerarlos todo el día, los Correos de los Gobernadores llevan los jilotes hasta la Mesa del Nayar. Antes se entregaban al Gobernador tradicional de La Mesa, quien junto con los suyos, esperaba hasta la conclusión de la fiesta de la Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre, para llevar los jilotes de todos a Tuákamuuta. Hoy en día, como las relaciones entre ambas comunidades no son muy buenas, los Correos de los Gobernadores de Jesús María deben llevar los jilotes hasta La cueva de Tuákamuuta.

Para entregar los jilotes, todos los cargueros que participan en los ayunos deben trasladarse hasta el patio de mitote, en donde se monta el altar, tal como se pone en la Casa Real, sobre el tapeiste, al oriente del patio. Después de saludos a los rumbos y largas oraciones, se entrega la ofrenda de jilotes y algodón a los Correos, quienes parten inmediatamente hacia Tuákamuuta.⁸

La entrega de los jilotes a los cerros más importantes es un acto que equivale a la entrega de los primeros retoños del maíz a los dioses de la lluvia con el fin de reiterarles el compromiso que tienen para con los humanos en lo referente al crecimiento del maíz, al tiempo que les demuestra que los humanos están pendientes y cumplen con las ceremonias que sus antepasados les dijeron que deben realizar para los dioses.

En las fuentes históricas encontramos ciertas referencias sobre un ritual que involucraba las primicias:

Ofrécnles a estos cuerpos [los que se encuentran en la cueva de Tuákamuuta, y que acompañan los restos del Rey Nayar] las primicias de todo género de semillas y frutos, también ofrécnles la sal, pescado, algodón, jícaras, platos, quetzales,

⁸ Por lo general se va en vehículo hasta La Mesa, para lo que se solicita previamente apoyo del INI o del Ayuntamiento.

plumeros, xihuites, formas de barro, arcos y flechas y en algunos tiempos sangre humana con respecto a lo misericordioso de cada cuerpo
(Arias de Saavedra, *opud* Calvo, 1990 [1673]:294-295).

Por su parte, José de Ortega menciona:

Quando el maíz havia ya ganado por el mes de Septiembre, no le probavan, aunque les executára la necesidad, hasta que en los Templos de sus Dioses le bendixeran sus Sacerdotes, y lo hazian con estas ceremonias. [...] se sentaba el que havia de tocar el arco, à cuya cuerda amarrada una batea honda dava con un palillo, de que resultava tal armonía, que la escuchára el oído sin enfado, si el susurro destemplado de los Cantores no la confundiera. Junto al Musico se sentava el Maestro Cantor, que havia de dar el punto [...]. Ponian alli cerca una batea de peyote, que es una raíz diabólica, que molida bebian, para no descaecer al quebranto de tan larga funcion. La que principiaban formando un círculo [...]. Uno tras otro ivan bailando, ò dando zapateadas [...]. Danzavan desde las cinco de la tarde hasta las siete de la mañana, sin parar, ni salir del circulo
(Ortega, 1996 [1754]: 17-18).

A partir de las citas anteriores y basándonos en la coincidencia de fechas y del lugar en donde se refiere las entregas de ofrendas, consideramos que, anteriormente, el Ayuno dedicado a los jilotes era más bien un mitote que incluía danzas y cantos. Este argumento se ve reforzado por el hecho de que los niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih, participen en la ceremonia. Pareciera que dicho ritual se ha transformado hasta tomar la forma de una ceremonia más sencilla. Resulta casi imposible encontrar la causa de esta transformación, pero podemos suponer que tiene alguna relación con el hecho de que los tres otros ayunos se celebran luego de fiestas católicas importantes, lo que podría haber permitido a los ejecutantes reunirse sin despertar sospechas de los evangelizadores.

Actualmente, la celebración de este ritual contempla la limpieza del pueblo a manos de los cargueiros de las Varas, quienes día con día, limpian secciones de las calles del pueblo que serán utilizadas en las siguientes fiestas, San Miguel y Rosario. Para ello, siguen un recorrido en sentido levógiro que parte de la Gobernación el 3 de septiembre —luego de que se entrega el tabaco a los candidatos para ocupar los cargos de la Mayordomía de San Miguel— y no se detiene hasta la Casa Fuerte del Rosario el 4 de septiembre, en donde se le entrega el tabaco a los candidatos a los cargos del Rosario, Asunción y a los miembros de la mayordomía del Santo Entierro. El recorrido de limpieza continúa hasta llegar a un mezquite ubicado al suroeste del patio de los Moros.

7.3. El simbolismo del maíz

A lo largo de un ciclo ritual —que equivale a un ciclo de vida del maíz— los hombres y los dioses reciben unos de otros el maíz. La tendencia general es entregarlo a los dioses durante su periodo de crecimiento y recibirlo de ellos una vez que se haya logrado su maduración.

Temporada	Ritual	Presentación del maíz
1. Entrada a la época de lluvias	Ayuno de mayo	- despedida del maíz sagrado como mazorca
2. Principios de las lluvias (junio)	Mitote de la Chicharra	- maíz desgranado como semilla - maíz condimentado y cocido al vapor (tamal de chicharra)
3. Medios de las lluvias (septiembre)	Ayuno del jilote	- retoño de maíz aún no fecundado
4. Final de las lluvias (octubre)	Mitote del elote	- mazorca asada - mazorca hervida
5. Entrada a la época de secas	Ayuno de noviembre	- Elección y consagración del maíz sagrado
6. Medios de las secas (enero)	Mitote del esquite	- maíz desgranado y tostado

Cuadro 14. Formas en las que se presenta el maíz en las distintas ceremonias.⁹

En el cuadro anterior se puede observar que antes de la entrega del maíz a los dioses por parte de los hombres se realiza una ceremonia de despedida en la que se honra al maíz como a una deidad (1). En esta ceremonia, las mazorcas de maíz sagrado se “humedecen”: se adornan y se envuelven en flores relacionadas con el agua y algodones que representan las nubes, es decir, se rodean de los dioses que se las llevarán consigo.

La siguiente ceremonia, el mitote de la chicharra (2) implica la entrega del maíz a los dioses. Para ello se procede a desgranar el maíz para entregarlo en forma de semilla. En esta misma ocasión, el maíz es sacrificado en forma de tamal (chicharra), para lo cual se cocina al vapor, proceso que se relaciona con la creación de nubes.

Tres meses después, los jilotes de la milpa serán testigos del acuerdo entre hombres y dioses que garantice que el maíz continúe siendo crecido por éstos últimos (3).

En la próxima ceremonia (4) aparecen ya los frutos maduros de la milpa. El maíz vuelve a sacrificarse pero esta vez para los hombres, quienes asan y hierven mazorcas de maíz fresco. Dichos procesos narran las contradicciones internas del mundo de los hombres, en donde existe una permanente tensión entre lo masculino —asar, secar— y lo femenino —hervir, humedecer.

En el ayuno de noviembre (5), el maíz se consagra más que como fruto, como cereal. Se seleccionan las mazorcas cuyos granos servirán para el consumo y los que quedarán como semillas comunes y sagradas. El maíz se consagra nuevamente como sustento del hombre.

En enero, el maíz se desgrana y se sacrifica tostándolo sobre un comal en el fuego (6). A la inversa de lo que sucede en junio, en donde se presenta como semilla, ahora se calienta tanto hasta que revienta y deja escapar el vapor que contiene en forma de nubes¹⁰. Podríamos entender este momento como el sacrificio opuesto al de la semilla, que deja de ser por contacto con la humedad. El

⁹ En este cuadro agregamos las dos presentaciones del maíz que se llevan a cabo en dos de las ceremonias estacionales.

¹⁰ Un ejemplo de este proceso son las palomitas de maíz, que al reventar se transforman en nubes.

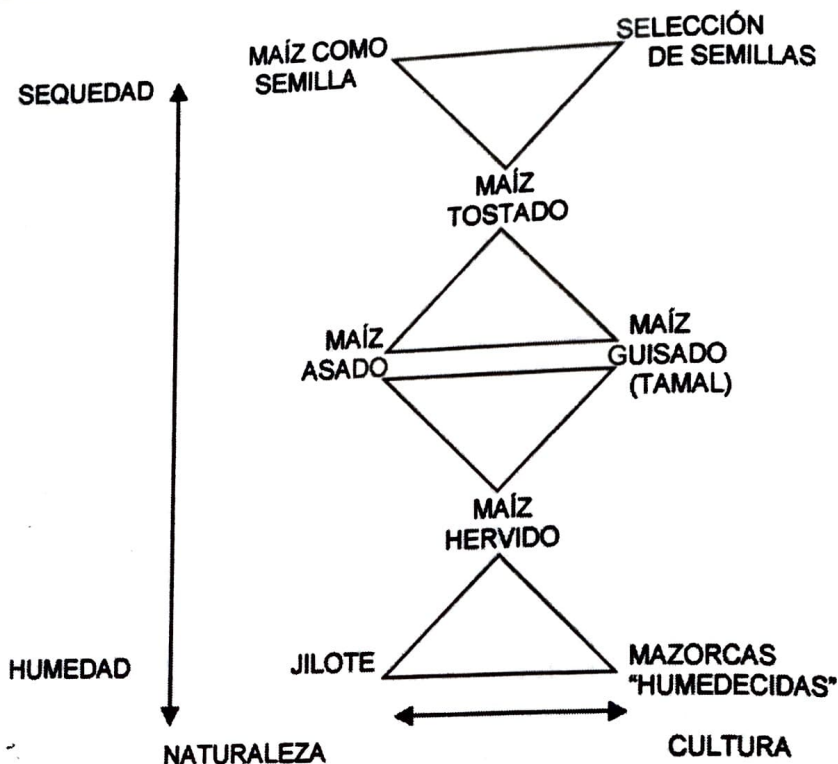


Figura 15. Triángulos estructurales del maíz.

esquite deja de ser por el calor y en vez de introducirse a través de sus raíces hacia abajo, libera sus vapores hacia arriba.

Con base en los postulados de Lévi-Strauss sobre el triángulo culinario de los alimentos (1969: 219-232; 1984: 270-281), analizamos aquí las distintas connotaciones simbólicas que adquiere el maíz según su papel ritual en el contexto de las diferentes ceremonias agrícolas.

7.4. Rituales de Transición Estacional

El segundo grupo de rituales se refiere a aquellos que sintetizan tanto características de los rituales agrícolas como de los rituales católicos. Planteamos la posibilidad de concebir estos rituales como un grupo separado de los otros dos basándonos en las características que presentan:

1. Se requiere de las funciones rituales de los cargueros tal como lo hace en las fiestas católicas, al tiempo que se convoca a los cargueros íntimamente relacionados con el mitote.
2. Su ejecución se desplaza entre la Casa Real y el patio de mitote comunal; incluso se realizan ciertas actividades en la iglesia.
3. Su calendario se establece de acuerdo con ciertas fiestas católicas pero también con el calendario climático.

Hemos denominado a los rituales aquí referidos como de Transición Estacional. En la cosmovisión cora el tiempo está dividido en dos épocas, lluvias y secas. En dichos rituales, las ceremonias, oraciones y ofrendas buscan efectuar la transición entre estos dos distintos momentos del año, pero también provocan e indican el paso por las mitades de cada tiempo. Sin embargo, la transición real corresponde a momentos posteriores.

Son cuatro los rituales que agrupamos en esta categoría, y se encuentran repartidos a lo largo del año: febrero, mayo, agosto y noviembre. Los ayunos de mayo y noviembre son los que indican la transición de un periodo estacional al otro, mientras que los de febrero y agosto indican el momento culminante de cada periodo, que coincide con su punto intermedio.

En todos los casos las ceremonias son una especie de plegaria que pide consentimiento para transitar de un periodo estacional a otro, al tiempo que se actualizan las condiciones que permitirán la secuencia dinámica del tiempo.

Los ayunos de los Rituales de Transición Estacional se caracterizan por conjugar dos ceremonias simultáneas: una se realiza en la Casa Real y otra en la Casa Fuerte del Santo Entierro. Ambas convergen al final en la iglesia, en donde se levanta la imagen del Santo Entierro y se limpia con sumo cuidado. Luego de esta acción se reúnen los encargados de la Casa Real y del mitote en dicho patio para entregar ciertas ofrendas a quienes las repartirán por todo el territorio cora (ver capítulo 4).

El análisis expuesto a lo largo de este capítulo nos indica que, estas ceremonias, además de indicar los momentos del año relacionados con los cambios climáticos, hacen referencia a momentos específicos del transcurso del sol por el horizonte. Dos de las ceremonias corresponden al punto intermedio entre el lugar donde sale y se mete el sol en los equinoccios —en el centro del horizonte— y de donde se mete en el solsticio de verano (norte), mientras que las otras dos ceremonias indican la mitad del recorrido del sol entre los puntos equinocciales y el lugar por donde se pone y sale el sol en el solsticio de invierno (sur).

Fecha de ejecución	Fiesta con la que se relaciona	Objeto ritual privilegiado	Ubicación calendárica
enero/ febrero	Cambio de Varas/ Pachitas	<i>cháanaka</i> - creación del mundo.	Entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera
mayo	Santa Cruz	<i>peyote</i> - invocación de las lluvias orientales.	Entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano
agosto	Ayuno (Asunción)	<i>canoá</i> - contravención del diluvio primordial.	Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño
noviembre	Todos Santos	<i>velas negras</i> - invocación de los antepasados. Despedida.	Entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno.

Cuadro 15. Posición de los cuatro rituales con relación al movimiento del sol.

7.4.1. Mayo

El ayuno de mayo se realiza en los cinco días previos al “Alba” de la fiesta de Santa Cruz. Esta ceremonia se relaciona, junto con el solsticio de verano, con el momento en el que el sol inicia su transcurso por el inframundo, dando inicio a la temporada de lluvias.

Simbólicamente, las ofrendas que se realizan en este ayuno tienen la intención de materializar las lluvias relacionadas con el oriente, que se consideran lluvias benefactoras. La ejecución de esta ceremonia de pedir lluvias se efectúa tanto en la comunidad como en los grupos parentales poseedores de una tradición de fiestas de mitote. En el ámbito comunal las ceremonias se llevan a cabo en la Casa Real pero en las parentales, debe acudir directamente al patio de mitote, pues se cree que esta ceremonia está íntimamente relacionada con el ciclo de vida del maíz, ya que sin las lluvias es imposible que éste sobreviva. Debemos recordar que los coras creen que no es el maíz el que crece sino que son los dioses quienes lo hacen crecer y lo protegen.

En el ayuno comunal, el último día se decoran las mazorcas de maíz sagrado envolviéndolas con algodón y colocándoles listones de colores y flores provenientes de otras tierras. En cierta forma se prepara al maíz y se le realiza una fiesta como de despedida pues pronto, en el mitote de junio —que se relaciona directamente con el solsticio de verano— se le entregará a los dioses de la lluvia para que ellos se encarguen de darle nueva vida.

7.4.2. Agosto

El ayuno de agosto se celebra únicamente en el nivel comunal y no incluye referencias directas al maíz, aun cuando los encargados relacionados con el patio deben estar presentes en los ayunos, como en las demás ceremonias de este tipo. En esta ceremonia se subraya la dualidad y el poder solar, resaltando su fase oscura. Sin embargo, esto se da en el marco de una inversión ritual que implica que esta ceremonia, aun cuando se invoca a los extremos nocturnos y oscuros del universo, las lluvias occidentales, corresponde al momento en el que los Ancianos y Principales se reúnen para discutir, por primera vez, quien es apto en la comunidad como para encarnar el cargo de Gobernador durante el siguiente periodo.

La fabricación de una canoa, justo en la mitad de la época de lluvias, es también una metáfora de la inversión que se vive en esta ceremonia, ya que representa el elemento que permite escapar del gran diluvio a la humanidad, es decir, que permite que las lluvias no se excedan y permitan que los ciclos de la naturaleza guarden su equilibrio.

Se inicia cinco días antes del día de la Asunción. Si bien esta fecha no se celebra como tal, sirve de indicador para este ayuno que se caracteriza por romper el protocolo de todo el año y organizar la distribución de todo en la Casa Real, invertido del oriente al poniente: el mobiliario, el orden de los asistentes y la dirección de las ofrendas y oraciones.

Esta ceremonia se ubica en el punto intermedio de las lluvias. Se considera que a partir de este momento se deben comenzar a invocar las lluvias provenientes del poniente (ver capítulo 7). De esta forma, los coras garantizan que las lluvias que parecían haberse marchado durante las canículas de agosto, regresen y terminen la tarea de cuidar y hacer crecer el maíz.

Este ritual se relaciona con el momento más oscuro de todo el año, pues toda su concentración se enfoca hacia el poniente, lugar de la oscuridad. Las canículas por lo tanto, adquieren una importancia capital al demostrar empíricamente la inversión ritual por excelencia en el momento exacto.

7.4.3. Noviembre

Este ayuno inicia cinco días antes del día de Todos Santos. En él se preparan las velas que se utilizarán para velar el día de muertos y que se caracterizan por ser de color negro, resultado de agregar tizne de olote quemado a la cera caliente. La relación entre la llegada de las lluvias —elemento indispensable para la fertilidad de la tierra—, la fiesta que se dedica a los muertos y la nominación de las autoridades, estriba en que todas ellas están íntimamente enlazadas en los rituales que se presentan juntos durante estos días¹¹.

Esta ceremonia representa el momento posterior al recibimiento del maíz por parte de los humanos. Esto está indicado por la actividad de los Ancianos y Principales durante el ayuno: ellos deben seleccionar de entre todas las mazorcas obtenidas en la cosecha, cuáles son las que serán consagradas como maíz sagrado y se guardaran como semilla para el próximo año. Las mazorcas seleccionadas se distinguen por estar bien formadas, por su tamaño y por su colorido uniforme en rojos, guindas y morados.

Igualmente, es en esta ceremonia que se atan las mazorcas entre sí para formar los atados, y se les colocan distintas flores sagradas para que las acompañen y las hagan verse bien y estar protegidas por un ámbito sagrado.

El ayuno de noviembre se celebra en el ámbito comunal y en el parental, y equivale a la despedida de las lluvias, al momento en el que el sol surge de nuevo por el horizonte oriental dando por terminada la temporada de secas. Con todo esto se precede a las celebraciones que desde la de Nochebuena, indican el renacimiento del poder solar, representado tanto por el nacimiento de Cristo, como por el Cambio de Varas, en el que la máxima autoridad solar renace para dar inicio a un nuevo ciclo.

7.4.4. Enero / febrero

El último de los ayunos se celebra durante las Pachitas y culmina junto con éstas. En cierta forma, esta fiesta mayor parece haber absorbido al ayuno pero aquí queremos proponer que, parcialmente, éste ha sido antepuesto. Consideramos que, si bien las acciones rituales relacionadas con el Santo Entierro se siguen ejecutando junto con las Pachitas, las ofrendas de este ayuno y su correspondiente ayuno en la Casa Real se realizan en enero, quedando en estrecha relación con los nuevos cargueros de las Varas, es decir, con quienes representan al poder luminoso del astro solar.

Así, en enero se celebra este ayuno, que se vincula estrechamente con la llegada de la nueva autoridad, el Gobernador. En cierto sentido, este ritual demuestra cómo en el nuevo año que inicia es una persona diferente la que se encargará de ver que se realice el *costumbre*, lo que equivale a encargarse de

¹¹ Este tema ha sido trabajado con profundidad por Bloch y Parry (1994 [1982]: 1-44).

cuidar el mundo. Durante los cinco días de ayuno se fabrica un disco bordado de casi un metro de diámetro llamado *cháanaka*, que no es más que la representación de la tierra, del mundo (ver capítulos 4 y 7). Dicho objeto es llevado a Tuákamuuta como ofrenda para el Santo Entierro, que es quien otorga la vida y todas las cosas a los hombres. Simultáneamente, se llevan a muchos cerros de los alrededores diferentes *h+ tabéhri* hechos con plumas de muy diversas aves.

La ofrenda principal va acompañada por carne de venado, una iguana y pescados secos (*bagres*). Además de una flor de todas las plantas que se preparan para dar frutos durante el verano.

8. Las fiestas de Cristo

El santo más importante de Jesús María, pero sobre todo el más representativo de los maritecos, es el Santo Entierro, o Tayáu. Su imagen se encuentra relacionada directamente con el sol y existe una fuerte tendencia a vincularlo con su faceta nocturna y oscura.

El Santo Entierro es considerado como la deidad suprema de todos los dioses. Así como se le considera poderoso, se le considera peligroso. Ambos atributos están íntimamente relacionados por el hecho de que este santo es capaz de otorgar cualquier cosa que se le solicite, pero a cambio debe ofrecérselo un compromiso que se traduce en sacrificios y ofrendas que llegan a durar toda la vida. El incumplimiento de lo convenido con él equivale a la muerte, que, por si fuera poco, llega de la manera menos deseada.

Los coras celebran una serie de fiestas a lo largo del año en las que se narran distintos momentos de la vida del Santo Entierro (Cristo). En este conjunto de fiestas —Navidad, Pachitas y Semana Santa— comprendemos también a una serie de rituales que se celebran cuatro veces al año, y que se relacionan con los ayunos de los rituales estacionales. Las ceremonias de este tipo vinculadas con el Santo Entierro sirven para preparar los “levantamientos” de la imagen, que incluyen un ritual de limpieza para dicha imagen.

8.1. Nochebuena

Esta fiesta se encuentra simbólicamente relacionada con el momento de la salida del sol por el horizonte, es decir, su nacimiento. Seguramente esto se deba a su cercanía con la fecha del solsticio de invierno, momento en el que el sol aparece por el extremo meridional de su recorrido.

A partir del 13 de diciembre, fecha en que termina la fiesta de la Virgen de Guadalupe, da inicio la fiesta de Nochebuena. Desde ese día, las autoridades de la Gobernación deben invitar a los Músicos de los Moros y a los Danzantes a permanecer en el pueblo hasta que inicie la fiesta de Nochebuena. Durante este periodo, los Mayordomos y Tenanches deberán hacerse cargo de proporcionar alimen-

to diario a los Danzantes y los Músicos, quienes se reúnen en la mañana y en la noche bajo la ramada del Rosario para danzar.

El 21 de diciembre en la mañana todos los Mayordomos y Tenanches van al río y realizan el lavado anual de los adornos metálicos de la iglesia: candeleros, coronas de los santos, aureolas, espadas, dagas, crucifijos y los cirios procesionales. Además, los encargados del Santo Entierro llevan las ropas de los santos que ellos custodian: las Vírgenes de Dolores y el Nazareno de tamaño natural.

Al día siguiente, en la Gobernación se prepara un *tabéhri* que se llevará a una cueva junto con ofrendas de comida: tortillas, buñuelos, tamales y un pedazo de carne del becerro, que se va a sacrificar.

El 23 de diciembre, día del Alba, los Danzantes colaboran con los Mayordomos y Tenanches en la matanza de una res del ható del Gobernador. A media mañana, los Danzantes retoman la danza y un poco más tarde se llevan las ofrendas de pinole a los lugares sagrados de la iglesia, los barrios y el pueblo. Ya en la noche, los Músicos Tradicionales comienzan a interpretar minuets y se quema copal delante del altar principal en la Casa Real. Poco tiempo después, llega la Malinche de la Danza, acompañada de las mujeres del Mayordomo y el Tenanche Primeros del Rosario, quienes la peinan y la visten con su traje ritual. Al terminar de arreglarla, la entregan a los Danzantes en la ramada del Rosario.

A medianoche se organiza la procesión nocturna rumbo a la iglesia. Al llegar a ésta, la procesión se coloca frente al altar de fiesta, ubicado al fondo de la nave. Allí, todos los encargados y Danzantes saludan a la Virgen del Rosario, que se encuentra sobre el altar provisional. Los cargueros vuelven a salir y los Danzantes permanecen danzando hasta la madrugada.

En la noche van el Mayordomo y el Tenanche Mayor del Rosario a dejar la ofrenda de comida hasta una cueva que queda a un poco más de media hora, caminando río abajo. También llevan consigo una ofrenda de carne de la res que se mató; se trata de un corte delgado y extendido que está sujetado a una estructura de carrizo en forma de cruz.

El 24 de diciembre, la Víspera, desde la madrugada cada una de las familias de los Mayordomos y Tenanches preparan comida para los Danzantes. Hacen pinole, arroz, frijoles y tortillas en grandes cantidades. Además, las mujeres de los encargados se juntan en casa del Mayordomo Mayor para hacer tamales de carne del toro que se mató para los Danzantes.

En la tarde se decora la iglesia: se coloca una manta de color azul rey al fondo de la nave que cubre todo el retablo, y a ella atan bandas grandes de algodón de 15 por 40 cm color blanco y beige, además de manojos de heno. A ambos lados se colocan dos estructuras largas y angostas cubiertas con palma fresca. El altar está ya decorado también con adornos navideños mestizos: campanas de felpa de colores y las velas enrolladas con cola de gato brillante. Arriba de los escalones del altar se colocan los dos santos que siempre están hasta arriba y al centro del retablo, a los que llaman *tabáusihmua* (nuestros padres o Ancianos). Ambas figuras llevan un paliacate en forma de capa y un pañuelo blanco sobre la cabeza pero debajo de su corona. En medio de ellos se coloca la figura del Niño Jesús, que durante todo el año San Antonio de Padua lleva cargando. En la nave de la iglesia se colocan cuatro pinos de cada lado de la nave, también decorados con tiras de algodón y heno.

Los Danzantes recorren las casas de los Mayordomos y Tenanches que preparan comida, y danzan una pieza en cada casa, al igual que los Moros. Pasado el mediodía se da de comer a los Moros, los

Danzantes de Urraca y los de Arco, y luego las comparsas se quedan allí danzando bajo la ramada del Rosario.

Al oscurecer, se comienza a bailar la tarima en la Casa Fuerte del Rosario, siguiendo los sonos interpretados por los Músicos Tradicionales. Allí se presentan los encargados de las Varas y sus Sayos, además de los miembros del consejo de Ancianos. Los Danzantes de Urraca siguen danzando bajo la ramada y han incluido en su vestuario un rebozo negro que portan en la cabeza y que cuelga en forma de capa. Alrededor se junta mucha gente que acude para presenciar las danzas y el baile de tarima.

Antes de la medianoche se realiza una misa, en la que se presentan las nuevas autoridades de las Varas con éstas en mano. Llegan con ellos todos los Danzantes —Moros, Urracas y de Arco— y en el coro de la iglesia los Músicos Tradicionales comienzan a tocar minuets.

Al terminar la misa se baja el bulto de algodón que envuelve al Niño Dios, y que se encuentra entre "Nuestros Padres" y se le coloca sobre el altar de las fiestas, al fondo de la nave principal. Las autoridades y los Danzantes pasan entonces a saludarlo uno por uno y a dejarle una moneda. Toda la gente que presencia la misa se forma para pasar a saludarlo también; los mestizos y algunos coras saludan además a una imagen más moderna de un bebé regordete, que los mestizos han introducido recientemente al culto católico.

Al terminar la misa, los Danzantes despejan la nave de la iglesia y danzan hasta la madrugada; luego se van a la ramada del Rosario y siguen danzando allí hasta el amanecer.

El 25 de diciembre corresponde a la fiesta que llaman Nochebuena. A las 9:00 a.m. se realiza en la iglesia una misa, a la que asisten todos los cargueros. Luego de la misa los Danzantes regresan a danzar a la ramada del Rosario y los Moros realizan sus desplazamientos rituales a caballo en su patio.

A mediodía, las familias de los Mayordomos y Tenanches se presentan a la ramada para entregar la última comida a los Danzantes y Moros. Cada uno de los presentes, que llegan a 18, sirve tres veces al comensal que elige. Los primeros en pasar son los Ancianos, los Gobernadores y los Sayos de los cargueros principales. Todos ellos son traídos de la Casa Fuerte del Rosario. Siguen los Músicos Tradicionales, los Moros y finalmente los Danzantes de Urraca, de Arco y Maromeros.

En la noche, el Mayordomo Mayor del Rosario debe agradecerles a los Danzantes su participación y entregarlos de manera simbólica a los cargueros de las Varas, quienes deberán responsabilizarse de darles de comer hasta que concluya la fiesta de Año Nuevo o Cambio de Varas.

En esta fiesta en particular los Danzantes realizan en sus ejecuciones referencia al niño Dios, para lo cual llevan "tejido" en sus pañuelos con listones de colores un "niño", con su cabeza, sus hombros, su corazón y su ombligo. En sus danzas sacan los pañuelos y simulan arrullarlos.

8.2. Pachitas

Las Pachitas, o fiestas de Carnaval, consisten en un periodo de desenfreno que se manifiesta en lo material a través del contacto físico que es permitido entre los participantes —aun cuando éste se

limite a tomarse de los brazos— y a nivel simbólico por la presencia de una gran bandera portada por una niña, símbolo del primer incesto entre Cristo y su madre.

En este ritual se tiende a expresar repetidamente el *axis mundi* del modelo cósmico, en particular aquellas fuerzas que se relacionan con el abajo. Jáuregui encuentra que, en las Pachitas celebradas en Rosarito (Yauatsaka), al igual que en las que se celebran en otras comunidades coras, tanto el lienzo de la bandera como el sombrero de la Malinche son una reiteración de los cuatro puntos cardinales y el centro (Jáuregui, 2002 [1999]: 272-274).¹

En este tiempo se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la de Malinche de las Pachitas, la niña que durante toda la fiesta sostiene la bandera. Nada más con aproximarse a ella es suficiente para despertar todos los vicios del hombre. Por ello se dice que, a partir de las Pachitas muchas jóvenes quedan embarazadas, ya que tanto ellas como los novios pierden el juicio y hacen locuras que en otros tiempos no se atreverían a hacer.

Las Pachitas inician tres domingos antes del miércoles de ceniza, y concluyen el martes previo, es decir, el martes de carnaval. Durante los diez y siete días el pueblo se considera en fiesta. El nombre en cora de las Pachitas es Nasí-hétse (lit. ceniza - en el/a lado de). Este hace referencia, por un lado, a su cercanía con el miércoles de Ceniza y, por otro, a la presencia del polen de pino que se unta en las mejillas de los Cantadores durante la fiesta; a éste se le denomina también ceniza o *nasí*. Se trata de una de las fiestas más esperadas, y llega a reunir desde 250 hasta unas 500 personas que participan en el *baile*².

Las Pachitas se bailan en círculo alrededor de la Malinche y los Cantadores, siguiendo el sentido contrario al de las manecillas del reloj. Para bailar las “Pachitas” se da un paso con un pie, y al dar el siguiente paso con el pie opuesto, éste debe llegar al mismo nivel en el que se encuentra el pie que avanzó antes. El desplazamiento no sigue una trayectoria recta, sino que se tiende a dar el paso en un ángulo más abierto, de modo que se avanza en ligero zigzag. Al llevar el segundo pie a donde ya se encuentra el primero, se marca el ritmo con una leve flexión de las rodillas, que se transforma en un pequeño salto cuando se baila con más velocidad.

Tres jueves antes del inicio de las Pachitas, los Centuriones y los Gobernadores intercambian tabaco, al igual que los Mayordomos primeros del Rosario y San Miguel con los dos Mayordomos del Santo Entierro, y en estas ceremonias la Malinche está presente. Se trata de una niña virgen que se elige cada año del mismo barrio del Gobernador primero. Ella representa al Santo Entierro en su faceta más oscura y femenina, es decir, aquella relacionada con el sol nocturno. Para los maritecos, la Malinche de las Pachitas es, en realidad, Cristo que está buscando esconderse en las casas del pueblo, quien como parte de su fuga ha cambiado su apariencia masculina por una femenina. Ella va vestida de blanco con un sombrero de copa ancha y chata cubierto por listones de colores y coronado por una flor de papel blanca. El sombrero es un elemento muy importante de la Malinche, siempre se coloca sobre un altar cuando la niña descansa y en caso de que tenga que ausentarse para

¹ También Jacques Galinier menciona que entre los otomíes orientales, la celebración del carnaval se relaciona con el uso de un poste con el que se realizan danzas tipo *Voladores de Papantla*. Dicho poste, al igual que la bandera de las Pachitas, representa un falo al tiempo que el eje cósmico que une el arriba con el abajo (2001: 453-484).

² No se le llama danza como al mitote, sino que se le llama *baile*, al igual que a los “bailes” escolares y los que se relacionan con las fiestas patrias.

ir al baño, algún Mayordomo de alto rango deberá sostener el sombrero con las manos justo sobre el lugar que ocupa la niña.³

Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la presencia de la niña, sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros de las Varas, los Mayordomos y Tenanches. Ellas participan siempre activamente en todas las fiestas, pero generalmente desde sus casas. Sin embargo, en esta ocasión deben estar siempre alrededor de la Malinche. Si alguno de los cargueros no tiene mujer, debe pedir a una mujer de su familia que lo acompañe.

El miércoles anterior al inicio de las Pachitas los encargados de la Casa Fuerte del Santo Entierro, por un lado, y los Mayordomos y Tenanches de la Gobernación, por otro, se reúnen para preparar el polen de pino o *séberi* que se usará para la fiesta.⁴ Como en Jesús María no hay pinos, deben traer las piñas de pino que contienen el polen desde La Mesa. El polen obtenido es de color amarillo brillante. En ambos lugares se va recogiendo el polen luego de cernirse y se va guardando en un recipiente tapado. El manejo del polen debe hacerse con mucho cuidado, ya que se considera que es un elemento que provoca enfermedades y un descuido puede resultar fatal para todos los miembros de la comunidad.

Un día antes del inicio oficial de la fiesta, los Cantadores preparan en la Gobernación la bandera. En la parte superior de un otate de entre 4 y 5 metros de alto colocan plumas de ala de urraca y le cuelgan cinco campanas de metal, cada una de las cuales representa una campana del campanario sur de la iglesia⁵. Más abajo se coloca una tela rectangular blanca, que forma la bandera. Ésta se adorna con flores de papel de colores en las esquinas y en el centro. En la parte superior de donde se sujeta el paño se colocan varios listones de todos colores, que caen acompañando a la bandera. En la noche se amarra a la bandera de la cruz que se encuentra sobre el techo de la iglesia.

Así, el domingo se inician oficialmente las Pachitas⁶. Desde la mañana, Mayordomos y Tenanches —incluyendo a los del Santo Entierro—, los Gobernadores y los demás cargueros de las Varas, acompañados de sus mujeres, se presentan en la iglesia. Los Centuriones y sus esposas también se presentan en la iglesia, aunque ellos llegan aparte.

Juntos saludan a los rumbos cardinales y lanzan flores de distintos tipos y *pinole* de pino a los cuatro vientos, al tiempo que los Cantadores o *metyichuikaka* (sing. *chuiikame*), formados en un medio círculo entonan antiguas melodías en náhuatl y en español⁷ dirigidos por un cantador principal y un violinista. Todo ello se repite frente a la Casa Fuerte del Rosario y frente a la Casa Real.

A mediodía, los cargueros de las Varas, por un lado, y los Mayordomos y Tenanches, por el otro, intercambian comida y agua, luego de haberles dado a los Cantadores, a la Malinche y a la Curate⁸. Esa tarde se inicia la serie de recorridos por el pueblo que realizarán la Malinche, los Cantadores y

³ Jáuregui ha expuesto que el sombrero de la Malinche es una expresión concreta del universo cora (2002 [1999]: 274).

⁴ El pino se considera un elemento de arriba, a diferencia de la tierra roja que se utiliza para pintarse en la Semana Santa, que se relaciona con el abajo.

⁵ Dicho campanario es el que está a cargo de los coras y son las campanas que allí se encuentran las que se hacen tocar en las fiestas tradicionales.

⁶ Tres domingos antes del Miércoles de Ceniza.

⁷ Uno de los pocos estudios de dichos cantos fue realizado por Téllez Girón en 1939 (1993 [1964]).

⁸ Mujer mayor que se encarga de cuidar y acompañar durante toda la fiesta a la Malinche. Ocupa su cargo por cinco años.

los Pachiteros⁹. En estos recorridos en sentido levógiro por todo el pueblo, que representan recorridos alrededor de todo el mundo, los participantes se detienen en todas las casas que tengan la puerta abierta. Luego de dibujar un "8" horizontal con el extremo superior de la bandera sobre la puerta¹⁰, tocan, cantan y bailan una pieza al frente de la casa, la Malinche percute contra el piso rítmicamente el mástil de la gran bandera, produciendo un sonido sordo y grave, acompañado del agudo tintineo de las campanitas. Al terminar, las mujeres untan *pinole* en las mejillas de los Cantadores, procediendo en sentido levógiro, y todos siguen el recorrido hasta la siguiente casa.

En cada barrio, son los Tenanches relacionados al santo que les da nombre, los que se encargan de ayudarle a la Malinche con la transportación del oate que sirve de asta a la bandera. En el caso del barrio del Rosario hay una excepción, ya que como el Tenanche de este barrio se considera muy sagrado, son los Tenanches del Santo Entierro los que se hacen responsables de ayudarle a la Malinche con la bandera; ellos son también originarios del barrio del Rosario.

Cada día, la Malinche y la Curate duermen en una casa diferente y van realizando recorridos completos por todo el pueblo, incluso en algunos días deben completarse dos circuitos completos por todo el pueblo. Presentamos una tabla de los lugares en donde pernoctan, lo que nos muestra a su vez el orden y la consistencia de los recorridos. Siempre se sigue el sentido levógiro, es decir que se va del barrio de San Miguel al de San Antonio, luego al del Rosario y de allí al de Guadalupe, para luego regresar al de San Miguel, y así continuar, día con día, avanzando por los barrios en este orden.

Semana	Día	Lugar	Responsables
1	domingo	Gobernación	Mayordomo y Tenanche Mayor
	lunes	Gobernación	Mayordomos de San Miguel
	martes	Casa Fuerte de San Antonio	Mayordomos de San Antonio
	miércoles	Casa Fuerte del Santo Entierro	Mayordomos del Santo Entierro
	jueves	Casa en el barrio de Guadalupe	Mayordomos de Guadalupe
	viernes	Casa en el barrio de San Miguel	Mayordomos de San Miguel
	sábado	Gobernación	Mayordomos del Rosario
2	domingo	Gobernación	Gobernadores
	lunes	Casa en el barrio de San Miguel	Justicias de San Miguel
	martes	Casa en el barrio de San Antonio	Justicias de San Antonio
	miércoles	Casa en el barrio del Rosario	Justicias del Rosario
	jueves	Casa en el barrio de Guadalupe	Alcalde y Justicia segundo de Guadalupe
	viernes	Casa en el barrio de San Miguel	Gobernador segundo
	sábado	Casa en el barrio de San Antonio	Gobernador primero
	domingo	Casa en el barrio del Rosario	Justicias del Rosario
lunes	Casa en el barrio de Guadalupe	Alcalde y Justicia de Guadalupe	

Cuadro 16. Organización de las Pachitas

⁹ Se llama Pachiteros a los encargados que deben estar con la Malinche. Ellos son todos los cargueros de las Varas y todos los Mayordomos, Tenanches y Pasoniles del pueblo. Todos ellos deben presentarse en esta fiesta con sus mujeres, quienes también son consideradas Pachiteras. Este apodo se les da porque se espera que bailen mucho las Pachitas en los días en que acompañarán a la Malinche, pero también se llama Pachiteros a los habitantes del pueblo que bailen las Pachitas.

¹⁰ Este movimiento es una expresión concreta de la rotación simultánea, en sentido levógiro y en dextrógiro, que caracteriza a la imagen del Santo Entierro, es decir, al *axis mundi*.

En el cuadro anterior vemos en qué lugares se detienen los Pachiteros a comer y descansar a medio día. Luego de completar un recorrido por la tarde, vuelven a regresar a ese lugar y allí pasan la noche. Durante toda la fiesta, en casi todos los días se mantiene este programa. Sin embargo, en algunos de ellos se realizan actividades diferentes. Son estos casos los que mencionamos a continuación.

En la tarde del primer lunes se inaugura el baile de las Pachitas: el Gobernador es invitado a bailar con la mujer del Mayordomo Mayor, mientras que sus respectivas parejas bailan juntas detrás de ellos. También se invita al Gobernador segundo a bailar con la mujer del Mayordomo de la Virgen de la Asunción, e igualmente, sus respectivas parejas bailan detrás de ellos. Después de este acto, todos los que quieran podrán bailar las Pachitas.

El segundo domingo, todos los Pachiteros se reúnen en la Gobernación. Todos ellos llegan con bultos de diferentes flores. Antes del mediodía los Pachiteros se van en procesión hasta la iglesia, en donde se repite la misma ceremonia del domingo anterior.

En la segunda semana, las responsabilidades de la Malinche pasan del bando de los Mayordomos, quienes se ocuparon ya de los asuntos de la Malinche, al bando de los de las Varas. Ahora son ellos los se encargan de transportar el petate, las cobijas y demás utensilios de la Malinche al lugar en donde descansará y dormirá. Además, esta semana son las mujeres de los de las Varas las primeras en untar pinole a los Cantadores. Del mismo modo, son las mujeres de los de las Varas quienes tendrán que peinar y vestir a la Malinche. A partir de esta semana, en las tardes los Centuriones siguen un rato a los Pachiteros para ponerles *pinole* a los Cantadores.

El segundo jueves es un día especial, ya que los Pachiteros no se contentan con dar una sola vuelta al pueblo. Durante toda la noche no se detienen y no es sino hasta llegar de nueva cuenta al barrio de Guadalupe que se paran y descansan. Este recorrido toma mucho más tiempo debido a que, cada vez que se detienen las Pachitas en una casa, sus habitantes ofrecen a la Malinche y a la Curate comida y ofrendas de flores y pinole.

En el segundo sábado los ayunos de la Casa Fuerte del Santo Entierro vuelven a intensificarse y se requiere la presencia ininterrumpida de todos los encargados de dicha Casa Fuerte.

El tercer y último domingo, los Cantadores se presentan a la casa en la que descansa la Malinche y agregan algunos elementos a la bandera: le cosen listones negros formando una cruz con el eje vertical inferior más largo que se extiende hasta llegar a una línea perpendicular con dos prolongaciones laterales hacia abajo.

Para los Cantadores, este diseño representa al Santo Entierro, y al pasarlo por el poblado hace que las enfermedades de otros lados no lleguen al pueblo después de las Pachitas. Como hemos visto, algunos aspectos de esta celebración se entienden como la inversión ritual del periodo intermedio de los cambios estacionales, indicado por la ejecución de algún pecado, en este caso el incesto (Alcocer, 1999b). Este ritual corresponde a la posición inversa de la llegada de las lluvias del poniente. En este sentido, Neurath menciona que para los huicholes, los vientos del poniente son los que traen las enfermedades (2001: 505). Por ello, las Pachitas se conciben como un ritual de curación para la comunidad en general.

El tercer lunes en la tarde continúan con el recorrido hasta llegar al barrio de los Centuriones. Allí, los Cantadores se colocan al frente de una casa que se utilizará mucho durante la Semana Santa.

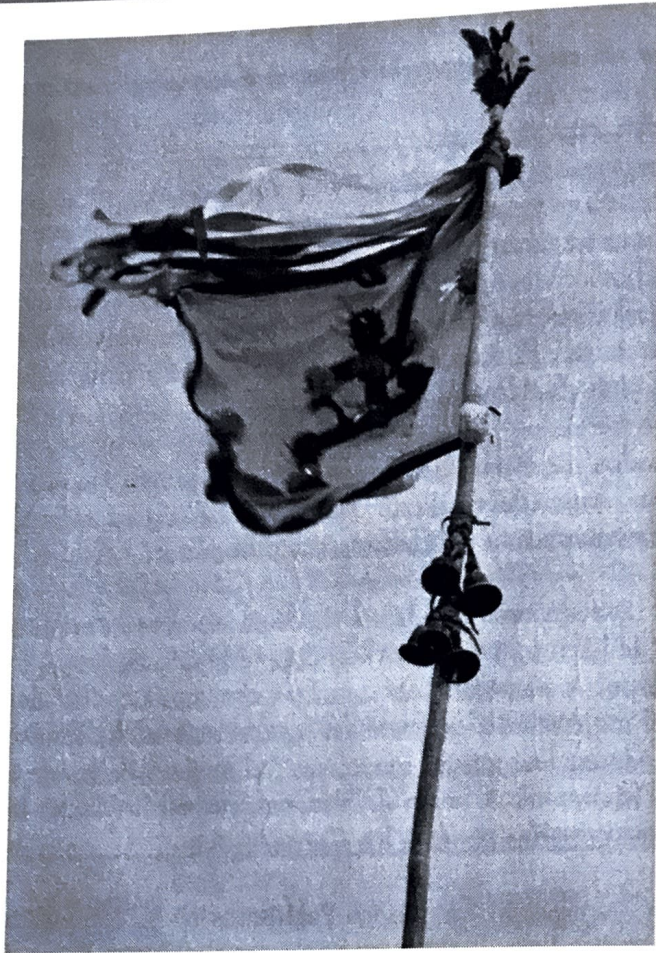


Foto 6. Bandera de las Pachitas.
(Foto: Margarita Valdovinos; digitalización: Roberto Valdovinos)

Adentro están los dos Centuriones y sus mujeres con el Principal de la Casa Fuerte del Santo Entierro. La Malinche y la Curate se sientan con los Cantadores a descansar.

Varias personas convidadas por los Centuriones para ayudarles, colocan ollas con la comida preparada durante todo el día. Las ollas contienen atole, guisado de pescado capeado, en caldo y en salsa de chile ancho, arroz con chile y frijoles refritos, canastas enteras de tortillas, plátanos y miel, además de cubetas de pinole dulce de maíz. Toda esta comida característica de la fiesta de Semana Santa se reparte entre los Cantadores, la Malinche y la Curate.

Luego de la repartición, los Cantadores se acercan a la entrada de la casa y comienzan a cantar en su formación habitual y con el acompañamiento de las campanas de la bandera de la Malinche. Los Centuriones salen de la casa y bailan ellos solos en sentido levógiro alrededor de la Malinche y los Cantadores. Adelante se coloca el Centurión primero con la mujer del segundo y detrás el Centurión segundo con la mujer del primero. De allí se sigue el recorrido por todo el pueblo que dura toda la noche. Una vez que se ha recorrido el barrio de San Miguel, los encargados se colocan al frente a la Gobernación, en donde se bailan dos piezas seguidas ya al amanecer.

El tercer martes de Pachitas, Martes de carnaval, se reúnen en la mañana todos los encargados en la Casa Real y se forman jerárquicamente. Así se canta una pieza de Pachitas acompañada por las campanas de la Malinche y al final se echan flores hacia arriba, como en los dos primeros domingos. Luego, las mujeres de los cargueros ponen *pinole* a los Cantadores, pero esta vez el *pinole* se pone haciendo un recorrido en sentido dextrógiro entre los Cantadores, a diferencia de como se les había puesto durante toda la fiesta.

Más tarde, se reúnen todos en la ramada del Rosario; los del Gobernador se reúnen con sus mujeres bajo la ramada y los Mayordomos se encuentran con las suyas alrededor. Las familias de los cargueros han llevado las ollas de comida que se reparten ese día. Para ello se coloca una mesa larga bajo la ramada. La primera parte de la comida consiste en que cada uno de los del grupo de los Mayordomos coloca sobre la mesa una canasta con tacos y un pocillo con atole dulce. En la cabecera ubicada al oriente se colocan el Mayordomo Mayor y el Tenanche Mayor, quienes asignan asiento a la Malinche y la Curate respectivamente; los demás Mayordomos se acomodan alrededor de la mesa. Cada Mayordomo sienta en un lugar a alguno de los Cantadores y se inicia la repartición de comida. Entonces todos los del grupo de Mayordomos, seguidos por los de las Varas, comienzan a dar comida a uno por uno de los invitados. Inician con la Malinche, luego la Curate, el cantador primero y el músico, y continúan, en sentido dextrógiro, con cada uno de los Cantadores sentados en la mesa. A continuación se les da agua y *pinole* de maíz molido con piloncillo a todos los Cantadores.

En este día se baila en sentido dextrógiro alrededor de los Cantadores. El recorrido finaliza pasada la medianoche frente a la Gobernación, donde se bailan dos piezas. Todo este día y sobre todo ya que oscurece, mucha gente baila excitada y emocionada.

Luego de las dos piezas frente a la Gobernación, la Malinche y los Pachiteros se preparan para dar una última vuelta al pueblo, pero esta vez corriendo. Mientras tanto, un grupo de muchachos con palos y cajas de cartón, reunidos bajo la ramada de San Miguel, bailan y entonan canciones relacionadas con los Judíos de la Semana Santa, y antes de que los Pachiteros inicien su carrera, ellos salen haciendo ruido con sus cajas por todo el pueblo, para despertar a la gente que recibirá a los encargados.

La última carrera consiste en un recorrido a paso veloz en sentido levógiro por el pueblo. La comitiva se detiene delante de cada casa que tenga la puerta abierta. Allí se canta un fragmento de pieza, pero a ritmo muy acelerado. A ese mismo ritmo las mujeres untan *pinole* a los Cantadores en sentido dextrógiro. En cada casa los dos Tenanches del Rosario se aproximaban a la puerta y reciben en unas jícaras grandes las ofrendas que van entregando los dueños de las casas.

Al terminar el recorrido, bajan todos de la Casa Real y van a los cuatro extremos del pueblo que se refieren a los puntos cardinales: detrás de la iglesia (este), al norte de la calle principal (norte), en la calle posterior al Ayuntamiento (oeste), al sur de la calle principal (sur) y frente a la iglesia (centro). En cada parada, cerca del final del canto, se lanzan flores al aire, y las mujeres echan *pinole*; al mismo tiempo se truena un cohete y las campanas de la iglesia repican.

Finalmente, las filas se forman delante de las puertas del templo católico. La Malinche y la Curate quedan hasta adelante, y allí entregan la bandera al Tenanche Mayor del Rosario, quien la inclina dirigiéndola hacia el altar de la iglesia hasta dejarla a una altura alcanzable. Entonces, todos los Pachiteros comienzan a avanzar, uno por uno según sus jerarquías, hasta el lienzo de la bandera que cuelga a la altura de sus rostros. Así, se limpian las caras y las manos con él; luego pasan los Canta-

dores para limpiarse el pinole que llevan en el rostro. Después, los Tenanches del Rosario recogen el polen de pino que le queda a cada una de las mujeres en sus tazas.

Mientras los cargueros están allí, los Centuriones entran a la iglesia junto con todos los encargados de su Casa Fuerte, los Principales, las Ayudantes y sus familiares. Allí sacan al Santo Entierro de su caja para limpiarlo y cambiarle el algodón que tiene como almohada.

El miércoles de ceniza los encargados van a misa y se hacen poner una cruz de ceniza en la frente. Luego de la misa, se juntan todas las autoridades en la Casa Fuerte del Rosario, en donde se discute la asignación definitiva de los cargos de los Centuriones que serán relevados de sus cargos en la próxima fiesta, la Semana Santa. En este día los Centuriones entregan el tabaco a sus Sayos, al igual que el Nazareno y los Apóstoles, aunque éstos últimos lo hacen cada cinco años.

Al final de las Pachitas, el Tenanche y el Mayordomo Mayor deben ir al río a tirar lo que quede de pinole de pino, ya que este polvo se considera sumamente peligroso y capaz de provocar enfermedades. Se usa en la fiesta con medida, como medio para prevenirlas y alejarlas, pero si se descuida su uso puede atraer el mal que se busca alejar.

8.3. Semana Santa

La fiesta de Semana Santa equivale a la fiesta patronal del Santo Entierro. Si bien esta deidad se desdobra durante los días santos en varios personajes, se sabe que son aspectos de un mismo ser. Es en esta fiesta donde los Centuriones, quienes se responsabilizan de dicha deidad, entregan sus cargos, a diferencia de sus Mayordomos y Tenanches que los hacen hasta después de la fiesta del Rosario (el 7 de octubre).

La Semana Santa es llamada fiesta de los borrados, debido a la pintura corporal que se aplican la mayor parte de los hombres que participan en este ritual. Pintarse o borrarse equivale a dejar a un lado la personalidad individual ordinaria y convertirse en un ser sobrenatural, que en esta ocasión corresponde a la oscuridad, la humedad y la noche.

En este ritual observamos que se hacen continuas referencias a la fertilidad y a la lluvia: los Judíos, personajes fundamentales de la Semana Santa, son seres oscuros que salen del agua y que ejecutan danzas de explícita connotación sexual, en particular durante la *danza de la tortuga*, en la que simulan una cópula con la tierra. Hemos interpretado todo ello como la presencia de una inversión ritual, en la que, para indicar que se transcurre por el punto más alto y más seco, deben ejecutarse en el ritual los momentos contrarios, aunque a final de cuentas, se ratifique el poder de lo luminoso sobre lo oscuro, ya que Cristo-Sol renace con su máximo esplendor.

Durante los seis viernes de cuaresma los cargueros realizan una pequeña procesión (Vía Crucis) en sentido levógiro en el atrio de la iglesia. Desde estos días se presenta el niño que funge como el personaje principal de esta fiesta, el Nazareno niño¹¹. Sin embargo, es hasta el Domingo de Ramos cuando la gente se comienza a concentrar en el pueblo. En este día se bendicen las nuevas palmas en una misa. Más tarde, los encargados de la Casa Real entregan a todos los que se acercan a la Casa Fuerte del Rosario una de esas palmas, pero ya trenzada.

¹¹ Dicho personaje permanece durante cinco años en su cargo.

Una semana antes de que inicie la Semana Santa, los cargueros de la Casa Fuerte del Santo Entierro y los de la Casa Real deben iniciar una serie de ayunos que antes acompañaban a un ritual de pesca que hoy en día ya no se hace. Es una semana muy tensa ya que todos los cargueros deben ocuparse de los ayunos, de alimentar a los Ancianos y Principales que participan y de las tareas pendientes para la celebración de la fiesta que se aproxima.

En la mañana del jueves previo a la Semana Santa, todos los Mayordomos y Tenanches se reúnen para ir a lavar las ropas de los santos y las cosas de plata.¹² Una vez que lavan todo en el río, regresan a la iglesia y ponen de vuelta todo en sus lugares. Regresan las coronas y las espadas a cada santo y revisten a los bultos que habían quedado con un traje provisional. Esta vez se lavan los trajes del Puertero, de la Virgen del Rosario, quien lleva puesto abajo de los tres vestidos o cuatro que le cubren el cuerpo, una capa con flores de papel como la que usan las Malinches de las Pachitas y la de la Danza.

El Lunes Santo se preparan los instrumentos que se tocarán en la fiesta (flautas y tambores). En la Casa Fuerte del Santo Entierro sus encargados lavan las ropas y sábanas de dicha deidad. En la iglesia, que funge en la actualidad como Prelatura Nullíus de El Nayar, se realiza la bendición de los óleos en presencia del obispo

Cada tarde se organiza un procesión en sentido levógiro por el centro del pueblo, con algún santo de la iglesia. Este día es el turno de San Miguel Arcángel. Asimismo, los Judíos realizan un recorrido nocturno más amplio por el pueblo, en sentido levógiro que termina en la casa de los Centuriones, en donde los Judíos ejecutan algunas danzas. Este día los guía el Centurión Primero, montando un caballo.

El Martes Santo, las familias de los Centuriones comienzan a preparar la comida para los Judíos y los Fariseos, desde muy temprano. Los Judíos recorren el pueblo limpiando las calles y luego se reúnen para fabricar los sombreros y gorros de los Capitanes y demás dirigentes de sus filas.

Esa tarde, la procesión es para San Antonio. Los Judíos realizan su recorrido nocturno, esta vez guiados por el Centurión Segundo, a caballo. Todos portan ya sables de madera, de un metro de largo aproximadamente, y máscaras de plástico o de papel maché.

En la Casa Fuerte del Santo Entierro se realiza un estricto ayuno, acompañado de constantes oraciones. Todo ello se lleva a cabo como preparación para la transferencia de poderes entre los Centuriones salientes y los entrantes. Las mujeres de los Centuriones salientes son las que guían a los Centuriones entrantes y sus mujeres. Esto se debe a que los Centuriones salientes se encuentran comprometidos en la ejecución del ritual en el exterior de la Casa Fuerte.

El Miércoles Santo los Judíos construyen una ramada frente a la casa donde se reúnen en las noches —la Casa de los Centuriones—, en el barrio de origen de los Centuriones. Luego van hasta el patio del Rosario y renuevan el techo de su ramada.

A media mañana los Judíos inician un recorrido por todo el pueblo, en sentido levógiro, en el que pedirán tabaco de casa en casa. Al terminar, se reúnen en la Casa de los Centuriones, conservando su formación en dos filas. Los Capitanes toman una cuerda negra y se colocan con la cuerda extendida

¹² La ceremonia se parece mucho a la que se realiza en los días previos a la fiesta de Nochebuena.

en medio de las dos filas. Entonces simulan que la cuerda tira al suelo a los integrantes de las filas, acto que se repite con los Fariseos. Esto indica la pertenencia a lo de abajo de Judíos y Fariseos.

En la tarde, sale de la iglesia una procesión con la Virgen del Rosario y San Francisco. Los Judíos realizan su recorrido nocturno y luego se reúnen en el patio de la Casa Fuerte del Santo Entierro, en donde realizan la popular *danza de la tortuga*, que se prolonga hasta la madrugada. Para esta danza, todos los Judíos forman un círculo alrededor del patio y uno a uno pasa al centro a bailar: debe simular una cópula entre él y su sable, que se transforma luego en la cópula entre él y la tierra. Los ejecutantes expertos, protegidos por la intimidad de sus máscaras, se desenvuelven en movimientos libidinosos y convulsivos que causan risa entre los espectadores y excitación entre sus compañeros, quienes responden simulando cópulas entre ellos. Esta danza de fertilidad es una réplica de la conjunción de fuerzas necesarias para la reproducción de la vida de hombres y de plantas.

A partir de este momento, los Judíos consumen peyote. Lo obtienen de sus familiares —quienes se los ofrecen como incentivo para que aguanten todos los sacrificios físicos impuestos por la fiesta— o lo reciben de los Centuriones, quienes deben aportar una gran cantidad de peyotes¹³ para repartir entre Judíos y Fariseos.

El Jueves Santo, desde que sale el sol, los Judíos comienzan a pintar sus cuerpos de blanco y de negro en un peñasco situado en el río, al sur del pueblo, es decir, del lugar de donde llegan las lluvias. Una vez que todos han cubierto sus cuerpos con betún de olote quemado y rayas, puntos y motivos diversos de color blanco, regresan al pueblo. Una fila corre alrededor del poblado en sentido levógiro y la otra en dextrógiro, hasta que completan siete vueltas. A continuación se detienen en los cuatro puntos cardinales y en el centro, representado por la iglesia.

Con estos recorridos, los Judíos manifiestan el dominio que han adquirido, a partir de ese día, sobre todo lo que se encuentra en el pueblo, incluyendo a las autoridades civiles municipales y del Gobierno Tradicional.¹⁴

Ese día se realiza en la iglesia la velación del Santo Entierro, al cual mucha gente lleva ofrendas de flores, algodón, dinero y velas. Para ello, lo sacan de la caja en la que se encuentra durante todo el año y lo acuestan encima de varias telas negras frente al altar principal, cubren su cuerpo con sábanas negras, colocan velas al frente y lo sahúman con copal.

Mientras tanto, en la Casa Fuerte de dicho santo se prepara la urna procesional, en la que la imagen saldrá de la iglesia por única ocasión en el año. La urna es decorada a semejanza de los nichos de los demás santos: se le cubre de algodón, se le ponen listones de colores y flores de papel y se le cuelgan cadenas con monedas, medallas y espejitos.

A mediodía, los Judíos hacen un recorrido en sentido levógiro por el pueblo y se detienen en las Casas Fuertes para pedir “la bendición de las aguas”: los Principales les rocían agua bendita, con ayuda de un ramito de flores. Al terminar, todos se reúnen en la ramada del Rosario, en donde se da de comer al Nazareno y los Apóstoles¹⁵, simulando la Última Cena. Allí mismo se da de comer también a los Judíos.

¹³ Los Centuriones invierten una fuerte suma de dinero en la compra de peyotes. Generalmente éstos se obtienen luego de tratos comerciales con algunos huicholes, quienes les llegan a vender un peyote hasta por 50 pesos.

¹⁴ Las Autoridades Tradicionales dejan sus Varas en la iglesia, como símbolo de rendición ante las fuerzas oscuras.

¹⁵ Ocho niños que velarán al santo entierro en la iglesia y que acompañan al Nazareno niño.

La comida de esta fiesta es muy característica, consiste en plátanos y calabazas con miel, tacos de frijol y arroz; además, se incluye un plato que nada más se presenta relacionado con el Santo Entierro, y en particular con la Semana Santa: pescado¹⁶ capeado y guisado en salsa de chile rojo. Este guiso se denomina "pescado borrado", al igual que a los Judíos.

En la noche, los Judíos conducen a todas las personas que se encuentren en la calle hasta la iglesia. Allí, los Fariseos entran al atrio de la iglesia y dan muerte simbólica a una imagen del Nazareno de tamaño natural. Con ello da inicio una procesión por el pueblo en sentido levógiro, guiada por el Centurión Segundo. Al terminar, desde el atrio de la iglesia los Judíos reparten a los presentes entre las casas de los Centuriones, en donde se lleva a cabo la preparación de alimentos para el siguiente día. Todos los que allí se encuentran deben ayudar a moler y tortear, para preparar las tortillas a cambio de un poco de miel y tacos de arroz y frijol.

En la madrugada del Viernes Santo, los Judíos se reúnen en el peñasco al sur del pueblo. Esta vez se preparan para pintar sus cuerpos de colores, nuevamente en la orilla del río. Originalmente sólo lo hacían con rojo¹⁷, que simbolizaba la sangre de Cristo (Benítez, 1989 [1970]: 504-507), pero hoy día se utilizan pinturas vinílicas.

En la mañana, los Judíos se forman en dos filas y entran al pueblo para iniciar el recorrido levógiro en busca del Nazareno niño. Comienzan en la iglesia, en donde el Gobernador, algunos Mayordomos y Principales discuten con los Capitanes argumentando que allí no se encuentra El niño, aunque allí está. El niño logra huir y se dirige a la Casa Fuerte de San Miguel, en donde se repite la "pedida del niño", quien nuevamente logra escapar y se va hacia la Casa Fuerte de San Antonio. La acción se vuelve a repetir y El niño huye hasta la Casa Fuerte del Santo Entierro, de donde escapa hasta un gran árbol ubicado tras la Presidencia Municipal. Bajo dicho árbol el Nazareno niño es apresado. Los Judíos lo conducen hasta las rejas del atrio de la iglesia, en donde lo entregan a los Principales. Luego de realizar unas oraciones, éstos se lo devuelven a los Judíos, quienes lo llevan corriendo por todo el pueblo en sentido levógiro y se detienen en cada una de las cruces que se encuentran en ciertos puntos del trayecto, simulando la muerte lenta del Nazareno niño y las etapas del Vía Crucis católico.

Pasado el mediodía, sale de la iglesia una procesión guiada por el Centurión Primero, llamada "del encuentro". En ella los hombres llevan en andas al Nazareno de madera, adelante del cual camina el Nazareno niño, ambos rodeados por los Fariseos que portan sus lanzas decoradas con espirales de color negro y rojo y una punta triangular en el extremo superior. Tras ellos va un grupo de mujeres que porta en andas a la Virgen de los Dolores. La procesión se divide casi al salir del atrio de la iglesia, tomando los hombres el camino en sentido levógiro y las mujeres el del sentido dextrógiro. Ambas partes se encuentran en la ramada del Rosario y, luego de algunos rezos realizados por el sacerdote católico, la procesión regresa a la iglesia.

A continuación, los Judíos organizan su propia "procesión", con albuces y bromas, parodiando la procesión recién realizada: se queman chiles secos en lugar de copal y se cantan los pecados sexuales de la gente, en lugar de las alabanzas. Encabezando dicha "procesión" se coloca a un par de Judíos jóvenes. Uno se sienta sobre un burro, pero con la vista hacia atrás; este joven representa al Centurión primero, y se le entrega un estandarte que imita su lanza. El otro muchacho va caminando delante

¹⁶ Por lo general se da bagre, llamado en cora *tsápua* (lit. costilla). Este pez se relaciona con el Santo Entierro por la forma de una parte de su esqueleto, que semeja a un Cristo crucificado (Jesús Jáuregui, comunicación personal).

¹⁷ Hoy sólo los Capitanes de la Judea utilizan la tierra roja con la que antes se pintaban todos.

del burro, tal como el Centurión segundo los hace cuando acompaña al primero. A los dos jóvenes se les cubre el cuerpo con largos collares de cascarones de huevo vacíos que se recuperan enteros de todas las casas en las que se preparó comida.¹⁸

La procesión de los Judíos se ejecuta en sentido dextrógiro, y concluye cuando al pasar frente a la iglesia, todos los Judíos le pican la cola al burro con sus sables. Éste corre huyendo de las embestidas, tirando al suelo a los dos jóvenes "Centuriones", que tras el impacto, hacen estrellarse todos los cascarones de huevo que llevan encima.

Más tarde, en la ramada preparada en la *casa de los Centuriones*, se lleva a cabo una comida en la que los Centuriones entregan a sus Sayos toda la comida que prepararon. La mesa se pone para cuatro personas, y cada uno de los servicios está abundantemente preparado; contiene una cazuelita de frijol, otra de arroz, otra de pescado capeado en salsa de chile, una docena de pescados secos, plátanos en miel, una docena de botellas y un botellón con cinco litros de miel, además de muchos plátanos.

Los Sayos se sientan junto con sus mujeres, cada cual delante de una porción de comida, aunque lo que se encuentra sobre la mesa sólo es la muestra de lo que se les entrega. Atrás de ellos están dos latas de miel, dos ollas de cada guiso, dos cargas de plátano, doce docenas de pescado seco, dos costales de calabaza cocida y una cubeta de plátanos con miel.

Una vez que los Sayos ven lo que hay en la mesa, sus antecesores los toman de la mano y corren con ellos alrededor de la mesa dando cinco vueltas: el Centurión Primero y su Sayo, seguidos por sus mujeres, corren en sentido dextrógiro pasando por afuera cada vez que se cruzan con los otros, que corren en sentido levógiro. Los cargueros salientes vuelven a sentar a sus Sayos y entonces sí, les entregan toda la comida. Los cargueros entrantes van también con sus *convidados*, son ellos quienes les ayudan a llevarse la comida hasta sus casas, en donde se la reparten.

Cada uno de los Centuriones y cada una de sus mujeres tiene un grupo de *convidados* de aproximadamente doce personas, entre las que hay un encargado que coordina al grupo y recibe la mayor cantidad de bienes, como el bote de 5 litros de miel. Todos los *convidados* ayudarán al Centurión entrante en el momento en que a él le toque entregar lo que recibe en esta fiesta.

A continuación, en otra ceremonia de comida, se les entrega grandes cantidades de comida a los Fariseos, y otro tanto a los Judíos. Sobre la mesa hay plátanos y algunos tacos, calabazas cocidas, plátanos, miel, plátanos con miel, pescado capeado en salsa de chile, frijoles y arroz. Se sientan en la mesa las dos filas de Fariseos y en las cabeceras, al este, el Mukám—encargado de cuidar al Nazareno niño— y, al poniente, el Nazareno. Los dos Centuriones se colocan parados al fondo de la ramada, cuya ubicación dependerá del barrio en el que se realice la fiesta. A los lados de la mesa se colocan los hombres *convidados* por los Centuriones para ayudarlos; tienen a lado las ollas y los chiquihuites con comida. La comida se reparte y cada grupo de *convidados* se encarga de darle una buena porción de todo a cada uno de los integrantes de la fila de Fariseos que queda de su lado. Ambos le dan dos porciones de cada alimento al Nazareno Niño y al Cirineo.

Pasadas las tres de la tarde, el Centurión primero se introduce en la iglesia y apunta con su lanza a la imagen del Cristo crucificado, que se encuentra sobre el altar. Él y los Fariseos que lo acompañan

¹⁸ Se utilizan los huevos para capear el pescado. En el proceso culinario, los cascarones no se rompen, sino que se vacía su contenido a través de un pequeño orificio en cada uno de los extremos del huevo.

huyen cubriéndose el rostro. Se dirigen a la Casa Fuerte del Santo Entierro, en donde toman la urna procesional, que se ha preparado en los últimos días, y vuelven con ella a la iglesia. Los Principales del Santo Entierro colocan la imagen del santo dentro del féretro con el fin de alistarlo para la procesión.

Enseguida, en la calle principal se realiza la batalla de los Judíos. En ella las dos filas de Judíos se enfrentan entre sí mediante combates por parejas. Los elementos de una fila son vencidos, matados y desollados simbólicamente. Luego se realiza otra batalla semejante, detrás del Palacio Municipal, pero en esta ocasión es la fila antes perdedora la que vence.

Al terminar, los Judíos vuelven a llevar a toda la gente hasta el atrio de la iglesia. De allí sale la procesión por el pueblo en sentido levógiro, que lleva en hombros al Santo Entierro en su féretro decorado. Al regresar a la iglesia, se devuelve al Santo Entierro a su caja negra. Después de la procesión, los Judíos y los Fariseos se dirigen al Palacio Municipal, en donde se encuentran con el nuevo Centurión primero. Ante él recargan sus sables y lanzas, demostrándole subordinación. Marchan luego arrastrando las lanzas y los sables por el suelo.

El Sábado de Gloria, los Judíos destruyen los instrumentos musicales y desmontan todas las ramadas del pueblo. Luego se reúnen en la entrada del atrio de la iglesia y esperan que el sacerdote los rocíe con agua bendita. En ese momento suenan las campanas de la iglesia —que habían sido sustituidas por matracas en los días santos. Entonces los Judíos corren apresurados hasta el río y se bañan, borrando con ello su identidad ritual oscura y húmeda.

En la iglesia se les quita a los santos las mantas que los cubrieron durante toda la fiesta y los mariachis aparecen, al tiempo que la gente comienza a consumir bebidas alcohólicas y a oír música profana. En la noche se deja oír la tarima y la fiesta se inicia en la Casa Fuerte del Rosario.

Las campanas de la iglesia dan el aviso en la madrugada del inicio de la procesión del “baño de los santos”. Los encargados se dirigen, por la calle principal hacia el norte hasta el Arroyo del Fraile. Allí se bañan las imágenes de la Virgen de Dolores y de San Juan. La procesión regresa a la iglesia y se detiene en un terreno baldío al lado del camino, donde se espera el amanecer. En el último trayecto la Virgen tiene encuentros con los Apóstoles (otros santitos), quienes le avisan que su hijo está vivo. Al llegar las imágenes de vuelta a la iglesia, el padre hace sonar las campanas para llamar a la misa de la Bendición de las Aguas, que da por terminado el ritual.

Una o dos semanas más tarde, los Centuriones se reúnen en la Casa Fuerte del Santo Entierro, para entregar a sus Sayos los cargos y la parafernalia ritual. En esta ceremonia se ayuna durante tres días y todos los involucrados, incluyendo a los Mayordomos y Tenanches de esta Casa Fuerte, deben permanecer allí sin dormir y en abstinencia de sal y de relaciones sexuales, incluso con sus parejas.

Además del cambio de Centuriones en esta ocasión se presentan las cuatro mujeres mayores, o *ukaríse*, que servirán como Ayudantes durante un año en la Casa Fuerte del Santo Entierro. Sus obligaciones tienen que ver con la preparación de algodón y de hilo para las distintas ceremonias.

En este ritual se acostumbra consumir peyote en grandes cantidades. El peyote se relaciona con el Santo Entierro y sólo es consumido en ceremonias que tienen que ver con él: la Semana Santa, la entrega de los Centuriones, y la entrega de los Mayordomos y Tenanches en octubre¹⁹.

¹⁹ Esta ceremonia se describe más adelante, junto con la fiesta del Rosario.

La Casa Fuerte del Santo Entierro es el lugar en donde se prepara el peyote. Los coras acostumbran moler varias cabezas de peyote fresco en un metate dispuesto exclusivamente para ello. La pasta obtenida es mezclada con agua y luego se revuelve hasta obtener una firme espuma, que es lo que se consume hasta dejar el residuo caldoso que se bebe al final. Algunas veces se agrega a esta mezcla peyote seco molido, con el fin de hacerla más concentrada.

El contexto en el que se consume el peyote nos hace pensar en que, entre los maritecos, se resalta su aspecto húmedo y oscuro. Nos llevan a esta observación tanto su relación con el Santo Entierro como el aspecto físico en el que se consume, la espuma, que se relaciona con las nubes y la humedad.

En la ceremonia de entrega, la repartición del peyote involucra a los Centuriones salientes y los entrantes, a sus mujeres, a los cargueros que permanecen en la casa y a las Ayudantes. Todos ellos se van turnando la repartición del peyote entre los asistentes a la ceremonia. Para ello, los cargueros se organizan por pares y cada uno comienza a repartir por cucharadas la espuma, uno en sentido levógiro y otro en dextrógiro. Luego de que un par de ollas con espuma de peyote se ha terminado, se entrega a quienes lo repartieron un paquete de cigarros y unos puros, que deben ser compartidos con todos los asistentes. Los puros se encienden y se hacen girar uno en sentido levógiro y otro en dextrógiro para ser fumados por turnos entre los presentes.

La entrega del vestuario y de la parafernalia se realiza siguiendo el ritmo de la repartición de peyote, y entre cada par de ollas se hace una pausa para entregar alguno de los elementos. Primero se entregan las ropas y las telas del santo y toda la ropa que usan los Centuriones para la Semana Santa: los zapatos, los sacos y chalecos, las mantas que se ponen debajo de la silla del caballo, las espuelas. Luego entregan el algodón que se ofreció al santo en todo el año; éste se reparte entre los presentes. Más tarde se reparten las velas y el tabaco sobrantes. Finalmente, se cuenta del dinero cuidadosamente y se entregan las jícaras que sirven para preparar y llevar las ofrendas hasta la iglesia.

En otra ceremonia contigua, los Centuriones salientes y sus mujeres presentan a sus Sayos a todos los cargueros que dejan con ellos para que los auxilien en sus tareas. Debemos recordar que, como las entregas de cargos de Centuriones y de Mayordomos y Tenanches están desfasadas casi por seis meses, siempre uno de los grupos posee más conocimientos del ritual que el otro, debido a la práctica. El grupo más antiguo orientará al nuevo durante los rituales semanales.

La ceremonia concluye con emotivos despidos de los Centuriones salientes y sus mujeres, que salen de la Casa Fuerte y cierran simbólicamente la puerta tras ellos. Antes de salir, entregan a sus Sayos grandes ollas de comida, que luego se reparten entre los presentes. Cada Centurión entrega una cubeta de frijoles refritos, una de arroz, una de pescado, una caja de calabazas, una de plátanos y una cubeta de atole.

8.4. El Santo Entierro

Las cuatro ceremonias anuales que se realizan para el Santo Entierro se encuentran estrechamente vinculadas con los Rituales de Transición Estacional, que dividen al año en cuatro segmentos. Ambas actividades se realizan simultáneamente —unas en la Casa Real y otras en la Casa Fuerte del Santo Entierro. Los grupos rituales asociados a cada una de estas casas fuertes se reúnen en la iglesia al culminar sus ceremonias, para presenciar juntos el levantamiento del Santo Entierro, que en las cuatro ocasiones es sacado de su caja.

Las fechas de los rituales del Santo Entierro coinciden, pues, con las de los rituales estacionales y se celebran en febrero, en los últimos días de las Pachitas, en mayo, antes de la fiesta de la Santa Cruz, en agosto, en los días previos al día de la Asunción y en noviembre, antes de la fiesta de Todos Santos.

Los cuatro rituales se caracterizan por permitir una relación explícita y abierta entre las autoridades de la Gobernación, que representan a la fase diurna del sol, y las de la Casa Fuerte del Santo Entierro, vinculadas con la fase nocturna del sol²⁰. Ambos grupos deben visitarse mutuamente, para ponerse de acuerdo con las fechas de inicio de los ayunos, que consisten en cinco días en la Casa Real y cuatro en la Casa Fuerte del Santo Entierro. El primer contacto que se da en el contexto ritual corresponde al intercambio del tabaco, presente en los cuatro rituales a lo largo del año.

El segundo día de ayuno de los de la Casa Real corresponde al primero de los de la Casa Fuerte del Santo Entierro. Este día, antes del mediodía, en la Casa Fuerte del Santo Entierro se preparan para ir a entregar el tabaco a la Gobernación²¹. Para ello, los Centuriones y los Mayordomos del Santo Entierro preparan unas pequeñas bolsas de tela que fueron recibidas junto con sus cargos. Dichas bolsitas llevan bordados de la imagen de cada uno de los cargueros: los Centuriones se representan con un charro montado a caballo, negro para el primero y blanco para el segundo; los Mayordomos se representan con la silueta de una persona que sostiene una pipa con la boca. Las bolsas se llenan de tabaco y se pasan entre los Principales y las Ayudantes de la Casa Fuerte, cada uno de los cuales pronuncia una oración frente a las bolsas. Finalmente las devuelven a los encargados y éstos suben con ellas a la Casa Real.

Al llegar a la Casa Real, los Centuriones deben colocarse frente a sus homólogos: los Gobernadores, mientras que los Mayordomos se colocan frente a los Mayordomos primeros del Rosario y de San Miguel²². Los visitantes inician una serie de oraciones que son respondidas por quienes los recibieron con otras oraciones. Después de las oraciones, los del Santo Entierro entregan a los de la Gobernación el tabaco, junto con un puro, un paquete de cigarros, otro de cerillos y un atado de hojas de maíz listas para forjar cigarros.

Los cargueros de la Gobernación que reciben el tabaco proceden a repartir un puño de tabaco entre cada uno de los presentes en la Casa Real, iniciando por el Principal, situado al sureste, y continuando en un recorrido en sentido dextrógiro por todo el recinto. Así, se les da un poco a los Ancianos, a los encargados de las Varas, a las Ayudantes, a los Mayordomos y Tenanches y, finalmente, se deposita un puño en un morral lleno de tabaco que se encuentra en el centro de la habitación.

Todos los que recibieron tabaco lo depositan en sus bolsas personales de tabaco, pero luego deben entregar un puñado de allí mismo para volver a llenar las bolsas de tabaco de los miembros de la Casa Fuerte del Santo Entierro, antes de devolvérselas. Los encargados de la Gobernación devuelven así las bolsas de tabaco a sus compañeros del Santo Entierro y también les dan cigarros, puros, cerillos y hojas de maíz, que no son las mismas que recibieron. Al terminar, los encargados de la Casa Fuerte del Santo Entierro vuelven a su casa para seguir con sus rituales.

²⁰ Esto puede explicar por qué la Casa Fuerte del Santo Entierro se encuentre *abajo* con respecto al lugar en el que se ubica la Gobernación.

²¹ Este intercambio de tabaco se repite el último día del ayuno, pasado el mediodía.

²² Como veremos en el capítulo 5, los Mayordomos actúan como las mujeres de los Gobernadores y de los Centuriones.

Aun cuando parece que el tabaco en puños que reciben es el mismo que dan de vuelta, esto no se considera así por los actores. De este modo, todo el ritual del tabaco debe leerse como un intercambio entre ambos grupos. Este argumento se ve apoyado por el hecho de que, en la Casa Fuerte del Santo Entierro se realice el mismo proceso de redistribución, nada más que en dicha Casa Fuerte, los integrantes del grupo tienen que poner de su tabaco primero, y reciben más hasta después de que los Centuriones hayan regresado de la Casa Real.

Durante los cuatro ayunos anuales, los encargados de la Casa Fuerte del Santo Entierro permanecen prácticamente encerrados, en un ayuno muy estricto y casi sin dormir. Además de los Centuriones, los Mayordomos, los Tenanches y sus respectivas mujeres, se encuentran presentes todos los Principales y los Curates relacionados con esta Casa Fuerte y cuatro mujeres mayores, a las que nos hemos referido como Ayudantes. La Casa Fuerte se llena de gente.

Cada día se preparan ofrendas de discos de algodón²³ y en las noches se llevan flores, pinole, velas y más discos de algodón hasta el Santo Entierro, que descansa en la iglesia. En el día la actividad se concentra en el proceso de creación de discos de algodón, los cuales se van acumulando. Se trata de un proceso largo y muy sagrado en el que, primero, deben eliminarse las semillas y la basura de varios capullos de algodón, que son luego estirados y esponjados con ayuda de una varita de madera. Con el algodón esponjado, obtenido de varios capullos, se conforman discos de algodón, que son luego depositados junto con los discos preparados en los días anteriores.

A diferencia del tratamiento que se le da a los discos de algodón en otras ceremonias,²⁴ los discos de algodón preparados en los rituales estacionales se envuelven en paliacates de colores: negro para el Centurión primero, blanco para el segundo y rojo para los Mayordomos. En estas ceremonias las ofrendas se distribuyen en el altar siguiendo un orden significativo, que expresa claramente la relación jerárquica que existe entre los rumbos cardinales: sobre el altar se toma en cuenta el eje norte sur, y las ofrendas tanto del Centurión primero como de su Mayordomo, el primero, se colocan del lado norte (- +); las del Centurión y el Mayordomo segundos se colocan del lado sur (- -). Las ofrendas de los Centuriones se colocan al oriente (+ +) del altar, mientras que las ofrendas de los Mayordomos se colocan al poniente (+ -).

La distribución de las ofrendas sufre una transformación en el momento en el que se colocan dentro de los paliacates los nuevos discos de algodón que se han preparado durante el día. Esto se lleva a cabo luego de transportar todos los elementos del altar hasta un petate colocado sobre el piso, al centro de la Casa Fuerte. A diferencia del altar, el petate está orientado conforme al eje oriente-poniente. En la siguiente figura veremos las transformaciones que sufre la distribución de las ofrendas.

Aquí nos encontramos nuevamente con la relación de superioridad del oriente y el norte con respecto al poniente y al sur, pero a la vez con la superioridad del eje oriente-poniente sobre el eje norte-sur. Nada más que en esta ocasión, como todo el ritual se relaciona con el Santo Entierro, elemento especialista en provocar inversiones rituales, podemos ver que es el color negro el que se relaciona con los rumbos superiores y luminosos, a diferencia del blanco que se vincula con los rumbos inferiores y oscuros.

²³ Se usa algodón blanco pero las ofrendas finales se elaboran con algodón beige (*itá'axa*).

²⁴ Por lo general, los discos de algodón se colocan en pañuelos blancos y en ellos se transportan hasta la iglesia.

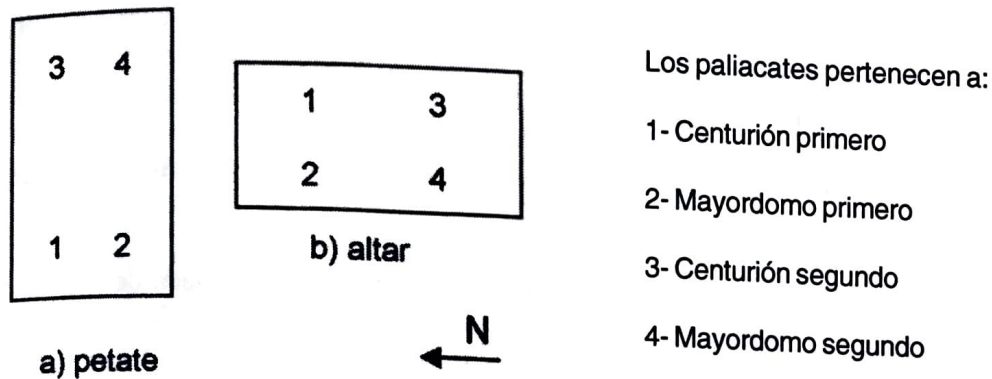


Figura 16. Ofrendas sobre el altar y sobre el petate en la Casa Fuerte del Santo Entierro.

Este tipo de ofrendas sólo se realizan durante las cuatro ceremonias del Santo Entierro y en la Semana Santa, que se considera la fiesta central de este conjunto, es decir, que conforma el *axis mundi* del sistema de fiestas, pero este hecho sólo puede ser comprendido si se toma en cuenta que las Pachitas corresponden al extremo inferior de este eje,²⁵ mientras que las cuatro ceremonias que aquí tratamos se refieren a los cuatro puntos cardinales.

Los cuatro rituales dedicados al Santo Entierro concluyen en la iglesia, cuando tanto los cargueros de la Casa Real como los del Santo entierro se reúnen para levantar al Santo Entierro y cambiar la cama de algodón sobre la que descansa dentro de su féretro. Una vez que se dejan ofrendas a todos los santos de la iglesia, se comienza a sacar al Santo Entierro de su caja.

Primero, se quitan las telas negras que cubren la caja —con todo y las ofrendas que se han colocado encima—, para luego quitar la tapa de la caja que sella la oscuridad en la que descansa el Santo Entierro. Entonces bajan al escalón del altar de la capilla norte el féretro del Santo Entierro y lo colocan orientado de oriente a poniente. Entonces le van quitando, una a una, las sábanas que cubren su cuerpo.

La pequeña imagen de la Virgen de Dolores —situada sobre el altar de la capilla y detrás de donde se pone la caja del Santo Entierro— se coloca sobre el escalón, al oeste de la caja. Una de las Ayudantes de la Casa Fuerte de dicho santo pasa a limpiar, con ayuda de un disco de algodón, la cara y las manos de la Virgen, que son las únicas partes de su cuerpo que no está cubiertas por sus ropas.

Mientras tanto, una vez que se han quitado todas las telas que cubren al Santo Entierro, los cargueros de su Casa Fuerte y los de la Casa Real pasan ante él, uno por uno, para saludarlo y santiguarse en su presencia. Se le saluda avanzando de este a oeste, realizando una inclinación frente a su cara, su pecho y sus piernas. Después de los saludos, la imagen es levantada de su cama y es llevada hasta la nave, en donde, justo delante de su capilla, se colocan sobre el piso las telas negras que antes lo cubrían.

²⁵ Aquí cabe señalar que las Pachitas se conciben separadamente del ritual del Santo Entierro, con el que coinciden calendáricamente.

Un Curate de su Casa Fuerte es el encargado de transportar la imagen, que mide unos 80 centímetros de alto. Para ello, la toma con ambas manos de la cintura, con ayuda de un pañuelo blanco y teniendo cuidado de no tocarlo directamente. La coloca de pie sobre las telas negras, encima de las cuales se ha colocado un disco de algodón. Allí, un Principal de su Casa Fuerte se hinca ante la imagen y la limpia con ayuda de un pequeño disco de algodón, primero del lado derecho y luego del lado izquierdo.

Mientras se limpia al santo, los encargados de su Casa Fuerte cambian la almohada de algodón por la que les entrega el Gobernador y rehacen el colchón que le sirve de cama. Ambos están hechos con algodón blanco, pero cubiertos por fuera de algodón beige.

Al terminar su limpieza, se devuelve la imagen a su féretro, en donde se le coloca con la cabeza hacia el este. Entonces cada uno de los encargados se acerca nuevamente ante el santo, esta vez para despedirse. A diferencia de cuando pasan a saludarlo —en donde simulan besar al santo avanzando de su cabeza a los pies—, al despedirse simulan besarlo de pies a cabeza.

Los dos grupos rituales vuelven respectivamente a la Casa Real y a la Casa Fuerte del Santo Entierro. En ésta última se realiza entonces la repartición de tabaco y de la comida que los cargueros de la casa han preparado para ese momento. Se reparten tacos de arroz y frijol y atole dulce.

Además de estos cuatro rituales especiales, cada jueves se realizan rituales en la Casa Fuerte del Santo Entierro. En ellos se preparan las ofrendas que se le llevan al Santo Entierro a la iglesia. Así, durante todo el año, cada jueves a medianoche sale una procesión de la Casa Fuerte hacia la iglesia. Estos rituales se realizan también para que cada dos semanas se efectúe la limpieza de la capilla del Santo Entierro, aunque este acto parece ser más simbólico que real.

9. Las fiestas de los santos

Las ceremonias que presentamos en los siguientes apartados se caracterizan por estar dedicadas a los santos de raigambre católica. Cada uno de estos rituales se realiza de acuerdo con las fechas que indica el conteo calendárico “propio de los santos” o *santoral* (Ferrer, 1997: 85). Por motivos prácticos hemos decidido separar en dos partes todas las fiestas de los santos, describiendo en un primer momento las fiestas de los santos principales de la comunidad, es decir, aquéllos que dan su nombre a los barrios del pueblo.

Cada una de las imágenes de los santos cuenta con una estructura de varas flexibles que se adapta a unas andas; juntas forman un nicho, que varía en tamaño según las dimensiones de la imagen a la que está destinada. En el caso de las imágenes representadas por cuadros, el nicho que se utiliza para su fiesta es, en realidad, un marco que se sobrepone al marco permanente del cuadro.

En cierta forma, las actividades rituales en las fiestas de los santos giran en torno a estas estructuras, ya que, en los días previos al día de la fiesta, la actividad más importante consiste en su decoración (ver cuadro 13). Para ello, se invita a participar a los cargueros directamente relacionados con la imagen festejada, es decir, a los Mayordomos y los Tenanches. Como las fiestas de los santos son el espacio en donde se realiza la transmisión de los cargos, en ellas participan tanto los cargueros salientes como los entrantes, de modo que alrededor del nicho se congregan todos.

Bajo la supervisión de los Curates, el nicho se irá decorando progresivamente durante los días de ayuno, con los que se inician las fiestas. En el caso de los santos principales, estos ayunos previos duran cinco días, y en las fiestas de los santos secundarios duran sólo tres días. En ambos casos, los ayunos concluyen el *día del Alba* de la fiesta, es decir, dos días antes de la fecha indicada, mientras que la decoración termina un día antes, en el *día de la Víspera*.

Primeramente se lava y se pone a secar al sol la estructura. Luego se arma y se cubre con tiras de algodón blanco y beige que los Ancianos, los Principales y las Ayudantes van limpiando. Posteriormente, se cubrirá el algodón con moños de listones de colores y flores de papel de china de colores. En el interior del nicho se atan angostas tiras bordadas de las que cuelgan cadenitas de chaquira que

sujetan monedas, medallitas y espejos. En cada uno de los procesos de decoración, los cargueros salientes y entrantes colocan uno de los elementos en un lugar significativo de la estructura, que generalmente es en los postes de las esquinas, en los lados o en la cúpula.¹

Las fiestas de los santos principales se caracterizan por ser las fiestas de transición de poder de los Mayordomos y Tenanches de la comunidad. Sin embargo, la transición de los cargos de las mayordomías inicia, en realidad, mucho antes. El primer acto de la transición se realiza con meses de anticipación, cuando los cargueros de las Varas, los Principales y los Ancianos se reúnen para “pensar y platicar”. Generalmente estas reuniones se llevan a cabo en la Casa Fuerte del Rosario, durante los últimos días de las fiestas.

Todos ellos analizan la situación de los candidatos propuestos, tomando en cuenta si alguno de los miembros de las familias de los posibles candidatos está ya ocupando un cargo, si tienen parientes en el Norte (Estados Unidos) que les puedan ayudar con el gasto, si ya han cumplido con otros cargos, si corresponden al barrio del que deben provenir los que ocupen determinados cargos, etcétera. Al final, los Ancianos deciden quiénes serán los candidatos oficiales.

Un mes después, aproximadamente, en el marco de clausura de alguna otra celebración, los Ancianos y Principales se vuelven a reunir para entregar formalmente el tabaco a los cargueros que ya habían propuesto. Esta etapa es un poco complicada, pues los cargueros de las Varas deben encargarse de buscar a todos y cada uno de los candidatos y llevarlos hasta los Ancianos. Muchas veces los hombres que saben que fueron *mencionados* se esconden, o incluso se van del pueblo para que no los encuentren y no se les entregue el tabaco, ya que recibirlo equivale a la aceptación del cargo.

Pero los cargueros de las Varas también han encontrado estrategias para obligar a la gente; muchas veces, por ejemplo, llevan ante los Ancianos al padre de un hombre que no ha sido encontrado. El padre *platica* con los Ancianos hasta que no le queda más remedio que aceptar, en nombre de su hijo, el cargo, lo que implica que en caso de que el designado no acate las obligaciones prescritas, él también será señalado como incumplido por la comunidad.

Luego de todos estos actos, los candidatos que ya aceptaron el tabaco deben presentarse en las ceremonias nocturnas semanales relacionadas con el santo al que cuidarán, con el objeto de observar el ritual y llevar sus primeras ofrendas como futuro carguero ante los santos. Estas ocasiones suelen ser muy pedagógicas, tanto para los nuevos cargueros como para los antropólogos.

En la medida en la que ya hemos resumido cómo se conforma la estructura interna general de las fiestas católicas, a continuación describiremos únicamente los procesos característicos de las fiestas de los santos principales. En cada una de ellas destaca el hecho de que su ejecución se desenvuelve en relación con el barrio que corresponde a cada santo.

9.1. San Miguel

Los miembros de la Mayordomía de San Miguel entregan el tabaco a sus Sayos el 3 de septiembre, dentro del marco de los ayunos dedicados a los jilotes del maíz sagrado. El lunes posterior a esta fecha se invita a los nuevos a dejar su primera ofrenda en la Gobernación.

¹ En el caso del algodón, las piezas que colocan los cargueros se caracterizan por ser de algodón bayo (*títá'axa*).

El 10 de septiembre los miembros del grupo del Gobernador se dan a la tarea de construir la ramada del patio del Rosario, que ha permanecido desmantelada durante todo el periodo de lluvias. Esto se hace siempre con anterioridad, para que cuando llegue la fiesta de San Miguel ya esté lista.

La celebración como tal inicia el 25 de septiembre y concluye el 30. En esta fiesta se coloca, justo frente al altar de la Casa Real, un *tabéhri* que lleva atado un hexágono bordado con líneas de estambre intercaladas de algodón color blanco y beige. Se trata de un "ojo de dios", o *cháanaka*, que es una representación del mundo. Este objeto es custodiado por los Mayordomos de San Miguel y representa la petición que los coras hacen a San Miguel, el protector de los hombres, para que cuide el mundo y todo lo que vive en él.

El *día del Alba*, los Danzantes de Urraca y de Arco danzan bajo la ramada de San Miguel, a donde les llevan de comer más tarde. Los Músicos de los Moros tocan sus tambores y la chirimía en la Casa Fuerte de San Antonio, en donde se reúnen durante todas las fiestas católicas.

El *día de la Víspera*, la repartición de comida para los Danzantes se lleva a cabo bajo la ramada de San Miguel. En toda la ceremonia de la comida se hacen tres servicios. Primero se le sirve a los Ancianos, luego a la Malinche y a los Danzantes, y finalmente a los Sayos. En esta ocasión dan de comer los Mayordomos y Tenanches, cada uno de los cuales coloca sobre la mesa una canasta con tacos de arroz y de frijol, y junto coloca un tazón de atole de maíz endulzado con piloncillo. Cada uno de los comensales se sienta frente a una canasta y un tazón. Entonces, los que les sirven llevan la canasta y el pinole con la familia de quien recibe; las familias esperan con canastas y ollas alrededor de la mesa y bajo la sombra de la ramada. Cada uno de los donantes entrega en cada servicio una porción a cada uno de los que se encuentran en la mesa, de tal manera que los que reciben comida obtienen varias canastas de tacos y varios tazones de atole.

En la noche, Fuera de la Casa Fuerte de San Miguel también se reúne mucha gente para ayudar a cocinar al Gobernador y a sus compañeros. Además de arroz, frijoles, atole y tortillas, se cuecen elotes y calabazas provenientes del coamil comunal. Incluso algunas veces se mata una res de las del Gobernador. Toda esta comida la entregará el Gobernador junto con la que los cargueros salientes den a sus Sayos y a todos los que han colaborado en la elaboración de la fiesta.

El *día de la Visita*, el 29 de septiembre, luego de la misa matutina, a la que asisten todos los cargueros, da inicio la procesión que lleva al santito dentro de su nicho hasta la ramada de su barrio. Son los nuevos cargueros quienes llevan cargando al santo en sus andas. Todos ellos y el nuevo Pasonil llevan en la cabeza una corona decorada con listones de colores.

Cuando la comitiva llega a la ramada de San Miguel, se detiene antes de entrar. Al fondo de la ramada (sur) está el nicho del altar de la Casa Real y dentro de él se colocará el nicho del santo; pero antes los Maromeros y los Danzantes de Urraca realizan un baile en el que se hacen reverencias a los puntos cardinales. Estas danzas se realizan al norte de la ramada y entre dos arcos decorados con flores frescas. Luego de las danzas, los Mayordomos y Tenanches nuevos pasan hasta el altar y colocan allí el nicho con la imagen de San Miguel (de frente al norte).

Una vez que el santo está en su nicho, le prenden velas y se quema incienso. Además se pone a un niño sonando una campana constantemente y sosteniendo en cetro del Pasonil. Ante el santo se presentan varias personas, casi en su mayoría hombres mayores, ya que se trata de los representantes de todo un grupo familiar; a veces llevan a toda la familia y a veces se presentan solos. Estas personas

llevan ante el santo varias ofrendas: velas, discos de algodón, dinero, listones y flores. Para entregar las ofrendas, la gente se arrodilla y se inclina para simular que besa la imagen; al terminar de entregar las ofrendas se santigua con el cetro del Pasonil y se rocía un poco de agua bendita que allí se encuentra y, en caso de venir acompañado, hace lo mismo con cada uno de los miembros de su comitiva. Durante el tiempo que duran las visitas, los Músicos Tradicionales se instalan a un lado del nicho y tocan minuets para la imagen. Los Danzantes de Urraca y de Arco danzan bajo la ramada y los Músicos de los Moros tocan sus instrumentos a unos cuantos metros de distancia.

El Gobernador Primero y sus Justicias convocan a todos los Ancianos que se aparecen por allí, y cerca de las 2:00 p.m. se les invita a pasar a comer a la mesa, ubicada al sureste de la ramada. El Principal de la Gobernación dirige una oración, mientras todos los Ancianos permanecen de pie alrededor de la mesa.

Son los Mayordomos y Tenanches quienes ofrecen la comida que se prepara frente a la Gobernación. Ellos colocan sobre la mesa una canasta con tacos de frijol y arroz, calabaza cocida, sandía, elotes, queso y una olla con pinole para cada uno de los Ancianos. Cuando los Ancianos van a comenzar a comer, toman un pedazo de cada comida que tienen enfrente y la ponen en la trabe abajo de la mesa. Luego de una oración se inicia la comida. Los comensales comen todo lo que pueden y el resto es llevado por los cargueros que les sirven hasta a sus respectivas familias, quienes los van vaciando en ollas y cubetas. La siguientes dos rondas se entregan directamente a los familiares. Se finaliza entregando a los comensales un vaso con agua.

Después se les da de comer a los Músicos Tradicionales y a los Maromeros, y en un tercer servicio se sirve a los Danzantes de Urraca y de Arco. Al final cada uno de los que entregan comida vacían dos canastas de tacos y dos ollas de pinole en la mesa; todo ello se reparte entre los Danzantes.

A continuación se inicia la donación de comida para los Sayos. Se sientan en el extremo sur de la mesa los dos Mayordomos, los dos Tenanches, el Pasonil y las mujeres de todos ellos. Cada carguero saliente ofrece a su Sayo un equipal cubierto con plátanos y le coloca en la cabeza una corona también de plátanos. Los Sayos deben ponerse la corona y sentarse en el equipal como muestra de que aceptan lo que se les ofrece.

Luego de que los convidados de los Sayos se llevan los equipales y las coronas de plátanos, se da de comer a los nuevos cargueros. Se les entregan ollas rebosantes de guisados de arroz y frijoles, y muchas tortillas. A continuación se les reparten los utensilios que necesitan para el cumplimiento de su cargo. Al Mayordomo primero le dan dos paquetes de velas y uno a su mujer; al Tenanche primero, un paquete de velas y una jícara mediana, y a su mujer un paquete de velas y una escobilla; al Mayordomo segundo, dos paquetes de velas y a su mujer un paquete de velas; al Tenanche segundo un paquete de velas, una bolsa de incienso y una jícara grande y a su mujer un paquete de velas y una escobilla; al Pasonil, un paquete de velas y una jícara grande y a su mujer un paquete de velas y una escobilla.

A continuación, los cargueros viejos se paran detrás de sus Sayos y les ofrecen un cigarrillo y un trago de "vino", después al Sayo de su pareja y a los de los demás. Cada uno de los Sayos queda con más de veinte cigarrillos y veinte tragos al alcohol encima. Todo esto pasa en un par de minutos, por lo que apenas le dan un trago a una botella cuando ya les ofrecen otra, y de igual manera con los cigarrillos.

Después de esto, cada carguero viejo le da un paquete de cigarrillos a su Sayo y le presta la botella de "vino". Los Sayos, que ya se encuentran borrachos, van a darles cigarrillos y vino a los Músicos, a los Danzantes y a los Moros. Ya que los Sayos vuelven a sus lugares, los cargueros salientes vuelven a repartir alcohol y cigarrillos, pero esta vez comenzando por los Moros, luego los Danzantes y al final los Músicos Tradicionales.

Los encargados viejos y nuevos de San Miguel van después a la Gobernación y allí, luego de que los salientes rezan una oración con el Principal de la Gobernación, entran a la pieza y enseñan a sus Sayos dónde ponen sus cosas. Los dejan acomodando los enseres rituales y se salen dejando tras ellos la puerta cerrada con un azotón. Este acto simboliza el hecho de que los nuevos cargueros estarán encerrados en la Gobernación por todo el año.

Luego de un rato, los Sayos alcanzan a sus antecesores en la ramada y vuelven a tomar sus lugares; se les ofrece más alcohol y más cigarrillos. En un momento dado, los cargueros viejos toman a sus Sayos y los hincan frente al altar, antes de iniciar la procesión para llevar el santo de vuelta a la iglesia.

El 30 de septiembre se terminan los asuntos relacionados con los cambios de los encargados de San Miguel. Cerca de las 10:00 a.m. se presenta en la Gobernación la Malinche de la danza y las mujeres de los Mayordomos salientes de San Miguel quienes la peinan y la visten. Una vez que está lista, salen con ella los dos Mayordomos salientes de San Miguel y sus mujeres y la llevan a la ramada de San Miguel, en donde la entregan al Mayordomo del Rosario. De allí se van los Danzantes con la Malinche a la ramada del Rosario y ejecutan unas danzas.

De regreso en la Gobernación, se terminan de empacar los adornos y, cuando todo está en sus cajas o bolsas, el conjunto se coloca al centro de la pieza. Entonces los Sayos se ubican al oeste de la parafernalia y los Ancianos, el Gobernador y los Mayordomos al este. El Principal y el Gobernador les dirigen unas palabras a los nuevos, seguidos de los Mayordomos salientes, quienes tratan asuntos más precisos y hablan señalando a los objetos que tienen entre ellos. Los Sayos contestan a lo que les dicen y luego guardan lo que acababan de recibir en el tapanco. A continuación los Curates sacan una caja de madera en donde se guardan todas las telas del santo y la abren para explicar a los nuevos cargueros qué contiene.

Los nuevos cargueros guardan de vuelta todo y suben la caja al tapanco; se hace lo mismo con una caja que contiene las velas del santo, que también se sacan y se cuentan; el algodón recibido en todo el año se saca de grandes chiquihuites que lo contienen y se reparte entre los asistentes. Al final se cuenta el dinero que se juntó en todo el año. Luego, frente al altar, se entregan los objetos rituales: el *cháanaka* elaborado en días pasados, las jícaras que se usan para las ceremonias, los bultos de algodón recientemente elaborados, los bules y las canastitas. Cuando todo se ha entregado, los Mayordomos y Tenanches viejos y sus esposas salen de la Gobernación. Los Sayos se quedan adentro con los Ancianos. La tarima se saca y los Músicos comienzan a tocar. Empieza el baile zapateado afuera de la Casa Real.

9.2. Rosario

Del 4 al 6 de septiembre, durante el ayuno dedicado a los jilotes del maíz sagrado de la comunidad, los nuevos Mayordomos y Tenanches del Rosario, Asunción y Santo Entierro son invitados para

recibir el tabaco de quienes les entregarán el cargo. El jueves siguiente se les invita a dejar su primera ofrenda, cada uno a su respectivo centro ceremonial: los del Rosario y Asunción a la Gobernación y los del Santo Entierro a su Casa Fuerte.

El 30 de septiembre los Mayordomos de San Miguel entregan la Malinche de la danza a los encargados del Rosario y los Danzantes bailan en la ramada del Rosario. A partir de este día los Danzantes de Urraca danzarán en honor a la Virgen del Rosario, aunque se toman unos días para descansar y para ir a sus ranchos luego de la fiesta de San Miguel. Sin embargo, los encargados del Rosario deben proporcionar comida para los Danzantes que permanezcan en el pueblo.

La fiesta comienza el 3 de octubre y concluye el 9. El 3 de octubre se inician las ceremonias de preparación para la fiesta. Desde este día los Mayordomos se encargan de dar de comer a los que ayunan en la Gobernación. Para ello los colocan en la banca del Gobernador y les ponen enfrente canastas con tortillas y un plato con algún guisado a cada uno, para que se preparen un taco. Luego pasa cada Mayordomo y Tenanche a dar una cucharada del guisado que llevan en una olla a cada uno de los que recibe de comer. Antes de comer, todos cortan un pedazo de tortilla y le añaden un poco de guisado. Todos los pedazos se ponen en una jícara y el Principal de la Gobernación los lleva a una repisa al sureste de la pieza, en donde los deja, luego de rezar una oración.

Cada día, en la mañana y en la noche, los Moros tocan sus instrumentos en la Casa Fuerte de San Antonio y los Danzantes de Urraca y de Arco se reúnen en la ramada del Rosario.

El 4 de octubre continúan los preparativos. En la Casa Real se juntaron los cargueros desde temprano para ayunar. Los Curates cubren de algodón toda la estructura del nicho de la Virgen del Rosario e invitan a sus encargados, a los de la Virgen de la Asunción y a los del Santo Entierro, salientes y entrantes, a decorarlo. Cuando terminan, los Curates se ponen a elaborar el *cháanaka* hexagonal, que en esta ocasión tejen con algodón blanco y lana negra; en la parte de atrás le colocan varias plumas grises que cubren con un algodón.

El *día de la Víspera*, durante la procesión, son las mujeres de los principales encargados salientes del Rosario las que portan las andas con el nicho de la Virgen. Una vez que entran a la iglesia colocan las andas al noreste de la nave, de frente al sur. A un lado colocan a la Virgen del Rosario y los nuevos Mayordomos le cambian la ropa² y luego la colocan en su nicho ritual, que suben a la cumbre del altar principal. A mediodía se reparte la comida a todos los grupos de Danzantes en la ramada del Rosario.

En la noche, la gente se reúne en la casa del Gobernador para ayudar a preparar la comida que se repartirá el día siguiente. Las mujeres se ocupan de todo lo relacionado con el maíz: tortillas, atole; y con el metate: moler los chiles para preparar el arroz. Entonces los hombres se ocupan de menear las grandes ollas de cobre en donde se preparan los guisados de arroz y frijoles. Los Músicos Tradicionales están presentes y amenizan la noche invitando a la gente a bailar la tarima. Se encuentran presentes los cargueros nuevos, que más que ayudar toman, comen, fuman y bailan. Los cargueros viejos están ausentes, ya que se encuentran en sus casas preparando la comida que entregarán a sus Sayos al día siguiente.

² Jáuregui ha encontrado que el acto de "renovación" que consiste en cambiarle la ropa a los santos de los altares, es equivalente al que los huicholes realizan al limpiar y vestir periódicamente a los ídolos que entierran en los patios y lugares sagrados del pueblo (comunicación personal).

Toda la noche se consagra a la preparación de la comida: tortillas, caldo de res³ (que se mata *ex professo*), arroz guisado con chile, frijoles refritos y atole dulce. Parte de la comida que se prepara es repartida entre quienes ayudan en su elaboración.

El 7 de octubre, *día de la Visita* de la Virgen del Rosario, al amanecer los cargueros salientes convocan en sus casas a sus Sayos y allí les entregan las ollas con guisados que les prepararon durante la noche anterior, las tortillas y los equipales y las coronas adornadas con plátanos. Un poco más tarde, los Gobernadores y los demás cargueros se reúnen en la Casa Fuerte del Rosario con los Mayordomos y Tenanches salientes y entrantes de esta deidad. Los Músicos Tradicionales continúan tocando y mucha gente desvelada se quita el sueño bailando en la tarima.

Los Danzantes de Arco y de Urraca se juntan en el patio de los Moros e inician una danza, en la que se dirigen a los rumbos cardinales en una fila y al estar frente a cada rumbo hacen una inclinación (oriente, poniente, norte y sur). Del patio de los Moros se van a bailar a la ramada del Rosario. Allí se les unen los Maromeros.

Al tiempo que los Danzantes danzan al noreste de la ramada del Rosario, la comida se reparte en la mesa colocada al suroeste. Son los Mayordomos y Tenanches salientes quienes dan de comer en este día. El primer servicio es para los Ancianos, los Gobernadores, los Justicias, los Fiscales y los Curates que han ayudado en la fiesta. Los viejos cargueros van hasta la Casa Fuerte del Rosario, en donde invitan a los comensales del primer grupo a pasar a la mesa. El Principal de la Gobernación dirige una oración, antes de que cada quien ponga un pedazo de la comida que tiene enfrente y lo coloque en la trabe abajo de la mesa. Entonces comienzan a comer.

Ante sí cada uno tiene una canasta con tacos de frijol, arroz y grandes pedazos de queso, también una taza de atole y un plato hondo con caldo y carne de res de la que se cocinó con el Gobernador la noche anterior. Los donadores toman la canasta de sus invitados, después de preguntarles si no desean comer nada más. Llevan la comida a las familias de los invitados, quienes esperan con ollas y canastas para ir guardando todo. Esta vez cada quien es servido cuatro veces aunque sólo en la primera y en la última tanda se les da caldo y carne.

Cuando el grupo termina de comer, vuelve a la Casa Fuerte de donde había salido y, entonces, se llama a los siguientes grupos: los Músicos Tradicionales, los Danzantes de Arco y de Urraca y los Moros. A cada uno de ellos les dan cuatro rondas de comida. Un quinto servicio se da para los Sayos, a quienes les sirven la misma cantidad de tandas de comida, pero en la primera tanda les entregan una olla completa de caldo de res. Al terminar, este grupo regresa a la Casa Fuerte del Rosario, en donde sigue sonando la música y la tarima. Al final, se ponen sobre la mesa tres montones de tacos y una olla de atole. Cada uno de los montones de tacos incluía tacos de todos los donantes y fueron repartidos entre los grupos de Danzantes.

Después de la comida todos se van a la iglesia en procesión: los grupos de Danzantes, los cargueros salientes, sus Sayos y los demás cargueros. Al llegar al atrio, los Danzantes guían a todos hasta la iglesia, en donde se prepara una procesión. Esta procesión es mucho más concurrida que las de otras fiestas, y las andas no se llevan a la ramada, sino que, luego de hacer un recorrido por el pueblo en sentido levógiro, se vuelve a regresar a la iglesia. Nuevamente, las andas con el nicho y la imagen son llevadas por las mujeres de los nuevos cargueros. Todas ellas portan sobre la cabeza las coronas de listones de colores.

³ La res que se mata para la ocasión pertenece al ganado comunal del que disponen los Gobernadores para la fiesta.

El 8 de octubre continúa la fiesta. En la mañana los cargueros, los Músicos Tradicionales y los Danzantes se presentan en la iglesia para oír misa. Al terminar la misa, se organiza una procesión en la que participa también mucha gente del pueblo. En ella se lleva a la Virgen del Rosario en sus andas hasta la ramada de San Miguel, en donde los Danzantes danzan para la Virgen, haciendo referencia a los puntos cardinales (este, oeste, norte y sur) antes de que ésta sea colocada bajo la ramada, de frente al norte, y dentro del nicho del altar de la Gobernación.

Frente a la imagen los Danzantes continúan sus ejecuciones, mientras que los Músicos Tradicionales le tocan. La gente le lleva ofrendas tal como si fuera el *día de la Visita*; sin embargo, ahora nada más lo hacen los del barrio de San Miguel. Mientras tanto, una comisión de Danzantes y Músicos van de casa en casa en el barrio de San Miguel pidiendo comida. La gente les da lo que puede de lo que este año cosechó: elotes tiernos, calabazas cocidas, plátanos y sandías, aunque también ofrecen atole, tacos de arroz o frijol y queso. Después de tocar y danzar un rato, los Músicos y los Danzantes se reúnen por grupos y se reparten la comida recibida. Se comen lo que se les antoja y le dan parte de lo recibido a su familia y a la gente que se acerca.

Cuando terminan de comer, se vuelve a organizar la procesión, que ahora se dirige al patio al frente de la Casa Fuerte de San Antonio, donde ya está todo listo para volver a colocar las andas de la Virgen para una nueva Visita. Éstas se colocan dentro de la Casa Fuerte, viendo al oeste. En el patio, los Danzantes danzan mientras que los comisionados van a buscar la comida, de casa en casa por todo el barrio de San Antonio. Luego se la reparten en el patio tal y como lo hicieron en San Miguel.

De allí, la procesión se dirige hacia la ramada del Rosario. En este punto, la imagen se coloca también de frente al oeste, sobre una mesa al noreste de la ramada. Los Danzantes danzan nuevamente para la Virgen y los encargados van a pedir comida por todo el barrio. Después reparten lo obtenido entre ellos y los demás presentes.

La gente considera que la cantidad de comida que se presenta en este momento de la fiesta es un reflejo de la cosecha que tuvieron los miembros del pueblo. Así, si hay mucha comida, esto se debe a que llovió adecuadamente y todo mundo tuvo una buena cosecha.

Al final de la procesión llevan a la imagen de vuelta hasta el altar del templo. Entonces todos los grupos de Danzantes ejecutan una danza refiriéndose en ella a los puntos cardinales (este, oeste, norte y sur). Luego se dirigen a la esquina noreste del atrio y forman una rueda; avanzan hacia adentro y hacia afuera. Desde el atrio de la iglesia, los Danzantes se trasladan a la ramada del Rosario y repiten éstas últimas ejecuciones.

Al atardecer, bajo la ramada del Rosario, el Xáyaka reza junto con los Mayordomos del Rosario salientes, quienes le entregan de vuelta a la Malinche de la danza, luego de que sus mujeres le quitan su traje ritual y le deshacen las trenzas.

El 9 de octubre, en la Gobernación se reúnen los cargueros salientes del Rosario, los Curates, los Gobernadores y demás cargueros para presenciar la entrega de los bienes materiales a los nuevos cargueros, quienes guardan lo que se les va dando: las telas, la corona y el abanico de la Malinche de la danza, la máscara y los látigos del Xáyaka, el pandero alargado de los Maromeros, el sombrero que usa la Malinche de las Pachitas y los vestidos festivos que vistió la Virgen durante la fiesta.

Más tarde se entregan las velas, el algodón —que se reparte entre los presentes—, el dinero y la parafernalia ritual que utilizan los Mayordomos y Tenanches del Rosario y Asunción. La entrega se prolonga hasta la noche, cuando se saca la tarima y los sones y el zapateado vuelven a escucharse.

A diferencia de los Mayordomos y Tenanches relacionados con la Gobernación, los del Santo Entierro celebran la entrega de la parafernalia ritual hasta el jueves posterior al día del Rosario. Para su ceremonia, deben ayunar nuevamente y permanecer dos noches en vela, prácticamente sin salir, en la Casa Fuerte del Santo Entierro.

Esa noche, el ritual se inicia con la elaboración de las ofrendas, tal como se hace cada semana, pero, al salir a la iglesia, los Mayordomos y Tenanches van acompañados de sus Sayos. Los nuevos participan junto con los Centuriones, desde esta vez en el ritual del depósito de ofrendas y la limpieza de la capilla del Santo Entierro, que se lleva a cabo cada quince días en la iglesia.

De vuelta a la Casa Fuerte del Santo Entierro, los cargueros salientes entregan unas 12 cabezas de peyote a cada uno de las Ayudantes, quienes lo preparan como en la ceremonia de entrega de los Centuriones celebrada unas semanas después de la fiesta de Semana Santa. Al igual que en esa ocasión, el ofrecimiento de peyote entre los presentes se lleva a cabo a intervalos entre las entregas de ropa del santo, velas, algodón y dinero. Así, la entrega se prolonga hasta la noche siguiente, en la que, luego de llevar nuevas ofrendas a la iglesia, los cargueros salientes entregan a sus Sayos ollas de arroz, frijoles, atole dulce y tortillas. Luego de recibirlas, las familias de los Sayos se organizan y reparten la comida entre los presentes.

A partir de este momento, en la Casa Fuerte del Santo Entierro son los Centuriones quienes orientarán a los nuevos Mayordomos y Tenanches, además de que, por algunas semanas, los cargueros salientes se presentarán a las ceremonias semanales para orientar a sus Sayos. Para Semana Santa, los nuevos deberán dominar todo lo referente al ritual, ya que, tras esa fiesta, los Centuriones viejos saldrán y serán ellos los encargados de orientar, a su vez, a los nuevos Centuriones.

9.3. Guadalupe

Desde el 1 hasta el 12 de diciembre se lleva a cabo un docenario dedicado a la Virgen de Guadalupe, en el que cada día una familia o grupo de familias, coras o mestizas, se ponen de acuerdo para despertar a la Virgen con Las Mañanitas y llevarle flores. Sin falta, los cohetes comienzan a escucharse desde las cuatro de la mañana. Además de hacer esto para la Guadalupana de la iglesia, también se hace para la imagen de la misma Virgen que se encuentra en la capilla del nuevo barrio de Guadalupe, ubicado al otro lado del río, en el extremo oriente del pueblo.

Las Mañanitas en la capilla del barrio de Guadalupe son organizadas por algunos mestizos y coras prósperos, que no comprenden la falta de colaboración de los coras que habitan en dicho barrio. Esta abstención se debe, en parte, a que los organizadores tienen grandes pretensiones para festejar a la Virgen y las familias que viven en este barrio son de las más pobres. Además, para poder seguir a la Virgen y las familias que viven en este barrio son de las más pobres. Además, para poder seguir a la Virgen y las familias que viven en este barrio son de las más pobres. Además, para poder seguir a la Virgen y las familias que viven en este barrio son de las más pobres. Además, para poder seguir a la Virgen y las familias que viven en este barrio son de las más pobres.

La decoración de la iglesia, manifiestamente distinta a la que se realiza para las demás fiestas de los santos, hace evidente la influencia mestiza con la que se realiza esta celebración, pero a la vez muestra

cómo, efectivamente, los mestizos del pueblo se sienten involucrados en estos festejos. En el altar principal se coloca la imagen la Virgen de Guadalupe (2 metros de alto por 1 metro de ancho), que generalmente ocupa un pequeño altar al norte de la nave. La imagen se rodea por una cadena de flores de papel de varios colores y todos los escalones del altar se decoran con flores naturales de color blanco y rojo: gladiolas, nubes y azucenas. Todos estos elementos son comprados y traídos desde Tepic. Las bandas de tela de encaje que cuelgan del techo y que representan las nubes en otras fiestas, son sustituidas por cadenitas de flores de papel de distintos colores. Al norte del altar toca un grupo de guitarristas contratado por las familias mestizas adineradas, mientras que varias mujeres mestizas entonan sus cantos a la Virgen.

El 7 de diciembre en la noche, los cargueros se preparan para iniciar al día siguiente la decoración de la estructura para la Guadalupana, aunque, como la imagen de esta deidad es una litografía, no se le prepara un nicho, pero sí una estructura de carrizo que sirve de marco al cuadro de la Virgen.

El 10 de diciembre es el *día del Alba* de la fiesta y, desde la mañana, los Danzantes de Urraca y de Arco danzan en la ramada del Rosario⁴. A mediodía los Mayordomos y Tenanches llevan ollas de comida, para darles de comer a los Danzantes allí mismo.

En la noche se coloca una pequeña imagen de la Virgen de Guadalupe (40 cm por 60 cm) en el altar que se ha montado al fondo de la nave, ya que el cuadro de la “verdadera” imagen es demasiado grande. Sin embargo, para la procesión del *día de la Víspera* sí se baja el pesado cuadro y se le coloca la estructura decorada en forma de marco, que los nuevos cargueros prepararon en la Casa Real. Al terminar, las autoridades regresan a la Gobernación y los Danzantes se van a la ramada del Rosario. En la Gobernación los Músicos Tradicionales continúan tocando sones, mientras que en la ramada se inicia la repartición de alimentos para los Danzantes.

Pasado el mediodía, las familias de los Mayordomos y Tenanches de la Gobernación se reúnen alrededor de la ramada del Rosario, con sus cacerolas de comida y sus canastas de tortillas listos para dar de comer. En primer lugar se invita a los Ancianos a sentarse a la mesa que se ha colocado, de este a oeste, en la parte suroeste de la ramada. A cada uno de los cargueros le toca atender a una persona, a la que le dan tres rondas de comida, la primera vez en más cantidad que las otras veces. Luego pasan los Moros y los Músicos, después los Danzantes de Urraca y los de Arco. Al final se le entregan a los Danzantes varios tacos de lo que les queda a los cargueros en sus canastas.

El 12 de diciembre es el día de la fiesta. Todos los cargueros, los Músicos y los Danzantes van a misa. Una vez terminada la ceremonia, los Danzantes regresan a la ramada del Rosario y se ponen a danzar. Los cargueros se van con los Músicos a la Casa Fuerte del Rosario, en donde se ponen a tomar y a bailar la tarima.

A media mañana sale de la capilla del nuevo barrio de Guadalupe una procesión con la Virgen de Guadalupe que allí se encuentra. Llega, guiado por los Danzantes de Arco, un grupo numeroso de mujeres coras que entonan cantos religiosos católicos en castellano dedicados a la Virgen de su barrio. Al llegar a la iglesia con la imagen, se realiza otra misa a la que asisten también muchos mestizos. En el transcurso de la mañana llegan al pueblo otras peregrinaciones con imágenes guadalupanas de pueblos de los alrededores, entre las que sobresalen las de Santa Rosa y San Juan Peyotán.

⁴ En esta fiesta, al no existir ya referentes del barrio de Guadalupe, los festejos se realizan primordialmente en el barrio del Rosario.

Pasado el mediodía, se da de comer en la ramada del Rosario. Son todos los Mayordomos y Tenanches quienes ofrecen la comida. Se entregan tres tandas de comida a cada grupo, iniciando por los Ancianos, los Gobernadores y demás Vareros, seguidos por los Músicos Tradicionales, los Músicos de los Moros, los Danzantes de Urraca y los de Arco.

En la tarde, se inicia la procesión en la que los nuevos cargueros portan a la imagen de la que cuidarán durante el año. Para ello se llama a los nuevos Tenanches para portar ciertos adornos a la cabeza de la procesión, mientras que los dos Mayordomos y sus mujeres cargan el pesado cuadro de la Virgen.

El 13 de diciembre los cargueros de las Varas deben acudir ante los Músicos de los Moros y los Danzantes, para pedirles que no se retiren del pueblo y permanezcan para participar en la fiesta de Navidad, que se realizará en pocos días. Para ello, deben orar ante ellos y ofrecerles tabaco. Así, desde esta fecha hasta la fiesta de Nochebuena, son los Mayordomos y los Tenanches quienes deben proporcionar alimento a los Danzantes y Músicos que se queden en el pueblo.

Este mismo día, los cargueros salientes entregan a sus Sayos toda la parafernalia ritual que pertenece a esta deidad. Sin embargo, los adornos de la iglesia se dejan en donde están, ya que deberá esperarse hasta el fin de la fiesta de Año Nuevo para ser guardados.

9.4. San Antonio

El 25 de mayo, un día después de la fiesta de la Ascensión, se juntan los Ancianos y deciden quiénes deberán recibir los cargos de Mayordomos, Tenanches y Pasonil de San Antonio.

El 28 de mayo se comienza a montar la ramada de San Antonio, que servirá para dar sombra a los Danzantes y los encargados durante la fiesta de este santo. Si bien los postes se quedan en su lugar todo el año, es necesario renovar todo lo demás. Así, un día después se colocan los palos que conforman la estructura superior y al siguiente día cubren ésta con ramas y hojas.

Cinco días antes del día del santo inician los preparativos para la fiesta de San Antonio, como sucede en las fiestas de los santos principales de la comunidad. Sin embargo, esta vez, a diferencia de las otras, todos los rituales se llevan a cabo en la Casa Fuerte de San Antonio, en donde se reúnen los cargueros de las Varas con los miembros de esta Casa Fuerte y los Ancianos y Principales. Los Moros deben buscar un lugar alternativo para reunirse a tocar en las tardes y las noches que dura esta fiesta, pues no caben en la Casa Fuerte. Los Danzantes de Urraca y de Arco se reúnen bajo la ramada de San Antonio y realizan allí sus danzas en la mañana y en la noche.

El *día del Alba*, al tiempo que se continúa con la decoración del nicho, los Danzantes de Urraca se presentan a media mañana en la Casa Fuerte para participar con los adornos. Se colocan frente a la puerta de la Casa Fuerte y se encargan de decorar una estructura similar pero más pequeña que el nicho, cuya forma semeja la de un farol. La cubren con manta blanca y la decoran con listones de colores y flores de papel de China. En este nicho pequeño se coloca una imagen de San Antonio hecho de pasta, de unos 30 centímetros de alto. El santo lleva un traje franciscano y un niño en los brazos.

Una vez que el nicho está listo, se monta en un palo de dos metros de alto y se atan ocho bandas tejidas desde la unión del nicho y el palo, de modo que cuelgan casi hasta el piso. Una vez que todo

está listo, los Danzantes de Urraca realizan una danza en la que cada uno toma una de las bandas y las va trenzando al cruzarse entre sus compañeros, para luego regresar a su lugar y destrenzar las cintas. Después dejan el nicho pequeño y se van a la ramada de San Antonio para seguir danzando. A mediodía se concluyen los adornos y se lleva una ofrenda a la iglesia, luego de lo cual se reparte a Danzantes y Curates la comida donada por todos los Mayordomos y Tenanches.

El *día de la Víspera*, cerca de mediodía, todos los participantes y los cargueros se reúnen en la Casa Fuerte de San Antonio para ir en procesión hasta la iglesia. Los nuevos Mayordomos y Tenanches llevan cargando el nicho decorado del santo. Al llegar a la iglesia, colocan el nicho al noreste de la nave y luego de que los Curates cambian de ropa al santo, se le deposita dentro del nicho. El santo es la imagen a la que se le rinde culto en la fiesta de Nochebuena. Una vez que el santo está en su nicho de frente al sur, todos los cargueros presentes y los Danzantes se acercan a saludarlo. Después se le sube arriba del altar principal. Los Danzantes se quedan danzando en la nave de la iglesia y los demás cargueros se retiran; los Mayordomos se van a preparar el escenario para la comida en la ramada de San Antonio y los cargueros de las Varas regresan con los Músicos Tradicionales a la Casa Fuerte de San Antonio, en donde se comienza a bailar la tarima.

Cerca de la 1:00 p.m. se reúnen en la ramada de San Antonio todos los Mayordomos y los Tenanches con la comida que repartirán. Una hora después, se entregan tacos de arroz y frijoles y atole a quienes participan en la fiesta. Los primeros convidados son los Músicos de los Moros, los Músicos Tradicionales y los Fiscales, luego los Danzantes de Arco, y finalmente los Danzantes de Urraca. Esta vez, cada uno de los donadores se encarga de dar comida a una persona en particular, a la cual se le entregan tres tandas de comida.

En la tarde la tarima se hace sonar en la Casa Fuerte de San Antonio. Los encargados salientes de San Antonio regresan a sus casas para ayudar en la elaboración de la comida que entregarán a sus Sayos, en tanto los encargados de las Varas preparan entre todos comida del común para entregar también al día siguiente. Este último grupo es amenizado durante la noche por los Músicos, quienes invitan a la gente a bailar en la tarima para ahuyentar el sueño.

El *día de la Visita*, se prepara la ramada de San Antonio para recibir al santo. Los Danzantes que allí se encuentran salen en dirección de la Casa Fuerte en busca de los encargados de las Varas y juntos se dirigen a la iglesia para asistir a la misa. Los Moros se unen a la procesión en el camino. Al salir de misa, salen todos de nuevo en procesión, pero esta vez los nuevos Mayordomos y Tenanches portan al santo en sus andas. Uno de los Curates lleva el poste con el nicho pequeño de los Danzantes, en el que porta la imagen pequeña del santo.

Una vez en la ramada del barrio de San Antonio, los que lo portan esperan al norte de la ramada mientras que los Maromeros y los Danzantes de Urraca realizan una danza en el espacio entre el santo y la ramada, en la que hacen referencia a los puntos cardinales. Al terminar, se coloca el nicho en el altar colocado al suroeste de la ramada, de frente al norte. El Pasonil se ubica con el niño que le ayuda a sonar la campana al oeste del altar. Frente a ellos se deposita la olla de cobre con el agua bendita y un ramito de flores que funge como hisopo.

La comida se desarrolla mientras se llevan a cabo las danzas. Los primeros servicios fueron acompañados por dos danzas de los Danzantes de Urraca, luego los Danzantes de Arco toman su lugar y después los Maromeros. Al final, los Danzantes de Urraca danzan al norte de la ramada con el nicho

pequeño montado en el palo. Con él repiten las danzas circulares con las que trenzan y destrenzan las cintas bordadas que cuelgan del poste.

Los Mayordomos y Tenanches son quienes dan de comer, primero a los Ancianos, a los Curates, a los Gobernadores y al Topil, luego a los Fiscales, los Moros y a los Danzantes de Urraca, de Arco y a los Maromeros. Cada uno de los donantes sirve a uno de los receptores otorgándoles tres tandas de tacos de frijol, arroz, tortillas y atole. Al final les dan un vaso de agua. Al concluir los servicios, se colocan sobre la mesa cuatro montones de tacos para los Maromeros, los Moros, los Danzantes de Urraca y los de Arco. Luego se realiza la entrega de la comida para los nuevos cargueros de San Antonio. A partir de este momento son los cargueros salientes de San Antonio quienes entregan la comida.

Los Sayos toman sus lugares al sur de la mesa, los primeros al este y los segundos al oeste. Entonces quienes les entregan el cargo se colocan detrás de ellos. Primero les entregan la jícaras y bules, las escobillas, los paquetes de velas y el copal —este último para los Tenanches. Luego a cada uno le colocan detrás un equipal con el respaldo cubierto de plátanos y con dos velas adornadas con hojas y flores de corpus en la cabecera. Allí los sientan y les colocan unas coronas también cubiertas de plátanos. Estos elementos son entregados a las personas que acompañan a los Sayos a recibir la comida. Después los cargueros salientes ofrecen a sus Sayos alcohol y tabaco, acto que imitan los que ayudan a entregar a los cargueros salientes.

A continuación, el Gobernador reúne a los Ancianos y ora con ellos para proseguir, junto con los cargueros de las Varas, a llevar hasta la ramada toda la comida que se ha preparado la noche anterior. La comida es entregada a los Sayos, los cuales no dejan sus lugares y son auxiliados por sus convidados, quienes se encargan de llevarse todo lo recibido y repartirlo entre ellos equitativamente. Después de la entrega de la comida, los nuevos cargueros se ponen de pie y comienzan a hacer un recorrido, ofreciendo cigarros y alcohol que recibieron de sus antecesores a Músicos y Danzantes, avanzando de sur a norte. Al terminar, les toca a los encargados salientes hacer el mismo recorrido pero en sentido contrario. Entonces, los cargueros salientes llevan a sus Sayos adentro de la Casa Fuerte, para mostrarles dónde se colocaban las cosas que les entregaron. Los viejos cargueros salen y simbólicamente los dejan encerrados dentro de la pieza.

Al día siguiente se entregan los bienes rituales en la Casa Fuerte de San Antonio y se guarda la parafernalia que se utilizó durante la fiesta.

10. Las fiestas de la Casa Real

Además de las fiestas dedicadas a deidades particulares, existen otro tipo de ceremonias que, aun cuando comparten su armadura ritual con las fiestas de los santos, no cuentan con una imagen concreta. En el grupo de rituales que aquí presentamos hemos contemplado una variedad de celebraciones que van desde las fiestas de Ascensión, Santiago Apóstol y Santa Ana, que son deidades personificadas, pasando por la fiesta la Santa Cruz, que sí cuenta con una imagen concreta, aunque no antropomorfa, hasta las celebraciones del Cambio de Varas, que cuenta con un elemento que la distingue, las Varas, aunque éstas no sean en sí el objeto de culto, así como la fiesta de Todos Santos, en donde se conjuga el culto por los difuntos y las lluvias, aunque sin un objeto tangible al cual se le rinda culto, o la fiesta de Corpus Christi, que no cuenta con un elemento característico de culto.

Todas estas fiestas se caracterizan, a nuestro entender, por remarcar la integración que hay entre las Casas Fuertes y la Casa Real, por un lado, y la iglesia por el otro. Aun con todo ello, nos parece problemático considerar a estas fiestas como puramente católicas, pues en ellas se encuentran integrados en lo más profundo muchos elementos de evidente tradición aborígen. De cualquier modo, los presentamos en este capítulo ya que se celebran siguiendo las prescripciones, al menos calendáricas, impuestas por la doctrina católica.

10.1. Cambio de Varas

El 26 de diciembre, una vez concluida la fiesta de Nochebuena, se les entrega a los Danzantes y a los Músicos de los Moros una bolsa de tabaco, y se les hace la invitación formal para que permanezcan en el pueblo y participen en la fiesta del Cambio de Varas. Así, a partir de este día, los encargados de las Varas se convierten en los responsables de proporcionarles alimento, pues los Mayordomos y Tenanches son quienes les dieron de comer desde la fiesta de Guadalupe hasta ese momento.

La fiesta de año nuevo tiene como objetivo la entrega de las Varas, es decir, la entrega de los cargos del Gobernador y de quienes lo acompañan. Es por esta razón que se le llama Cambio de Varas. Todos los cargueros salientes se reúnen en la Casa Real o Gobernación. Allí realizan rituales y arreglan los

asuntos concernientes a la comunidad a lo largo de un año¹. Los cargos que se cambian en esta fiesta son los siguientes:

1. El Principal de la Gobernación
2. El Gobernador Primero o Tahtúuan
3. El Topil o Tupí
4. El Gobernador Segundo o Tenénti
5. El Alcalde o Arkáte
6. El Regidor
7. Los seis Jueces, Ministros o Justisa
8. El Fiscal Mayor o Muayú
9. El Fiscal segundo o Píxka Muáyu
10. El Fiscal tercero o Píxka
11. El Fiscal menor o Píxka Tikyilyn
12. El Alguacil primero o Arguáse Tanáhka
13. El Alguacil segundo o Arguáse Titíbire
14. El Comisario Municipal primero
15. El Comisario Municipal segundo

Las actividades rituales relacionadas con esta fiesta inician desde meses antes. A mediados de agosto, al finalizar los ayunos que coinciden con el día de la Asunción —en los que se pide la llegada de las lluvias occidentales—, los Ancianos se reúnen y eligen a los posibles candidatos para ocupar los cargos relacionados con el Gobernador. No es sino hasta principios de octubre que mandan a los Justicias a los ranchos, para que avisen a quienes han sido escogidos que deben presentarse en el pueblo el 2 de noviembre para recibir el tabaco.

El *día del Alba* desde muy temprano, en casa de cada uno de los cargueros que entregarán sus cargos, la familia y los amigos se reúnen para iniciar la preparación de las comidas. En este primer día de cocina se preparan unos pequeños panes de masa de maíz nixtamalizado, manteca, piloncillo y canela, llamados *xumihka*. También se hacen unos panes en forma de caimán, que más tarde se usarán para decorar las sillas en donde se sentarán los Sayos y sus mujeres. Todos los panes se cuecen en hornos de leña.

En la noche, dentro de la Gobernación y luego de concluir varias oraciones, se inicia la música y se quema copal. Esta vez no hay imágenes sobre el altar, pero más tarde, cada uno de los cargueros entregará al Principal sus Varas, y éste las colocará reclinadas en el altar.

Las Varas son palos de madera oscura que miden entre 60 y 80 centímetros de largo, a excepción de las de los Fiscales. Cada carguero tiene su Vara, que se diferencia de las demás por tener amarrada de la parte superior un listón de color. El Gobernador tiene una Vara con listón blanco, la del Gobernador segundo lo tiene verde, la del Alcalde y el Topil son rosas y hay seis Varas más que tienen el listón rojo, y pertenecen a los Alguaciles y a cuatro Justicias. El Fiscal Mayor tiene una Vara de un metro y medio de alto que lleva un crucifijo pequeño en el extremo superior; dos Fiscales más tienen Varas largas como las de su Mayor, pero sin la cruz en el extremo.

¹ Para más detalles sobre los cargos referirse al capítulo 4.

En un momento dado, todos los cargueros saliente toman su bolsa de tabaco y le ofrecen un puño al Principal de la Gobernación, quien como ellos, también vive la transferencia de su cargo. Ponen igualmente un puño de tabaco en la bolsa de tabaco de la Casa Real, en el bule de tabaco de los Mayordomos y reparten un poco más entre los Músicos. Luego salen de la Casa Real y le dan tabaco a los Moros y a los Danzantes.

Durante la noche, la familia y los amigos de los que entregarán su cargo se reúnen nuevamente en las casas de éstos para continuar con las labores de preparación de alimento. Esta vez deben preparar el nixtamal, el atole, los guisos de carne de res, el arroz y los frijoles con que se alimentará al día siguiente a todos los grupos de Danzantes.

Al llegar a la iglesia, luego de la procesión nocturna, los cargueros pasan a persignarse al altar de fiesta —al fondo de la nave—, en donde se han colocado previamente dos santos pequeños de unos 40 centímetros de altura a los que llaman Añunué².

Al salir de la iglesia, los Danzantes se quedan danzando en la nave y los cargueros salientes con sus Sayos regresan a la Gobernación, en donde pasan la noche en vela. Los Músicos realizan una visita a las distintas casas en las que se prepara la comida del día siguiente.

El 31 de diciembre se celebra el *día de la Víspera*. Los Danzantes se presentan en la mañana en la Ramada del Rosario a danzar. Los Moros realizan su escaramuza en sus caballos en el patio de los Moros. Cerca del mediodía, los Moros van a la Gobernación. Allí se les unen los Ancianos y los Mayordomos que portan las ofrendas que se han preparado en la mañana. Se dirigen a la ramada donde se encuentran los Danzantes. Todos juntos se encaminan luego a la iglesia y asisten a misa.

En las casas de los cargueros salientes se continúa con la preparación de la comida y se arman los *toritos*. Se trata de estructuras de caña de azúcar, de un metro de largo y unos 80 cm de ancho que tienen la cabeza hecha de cartón y cuernos de toro o simulados con plátanos, con cola de toro o de cartón; algunos traen en el lomo a ambos lados un cartón con un signo, como si fuera el fierro, con una "L" y una "S", siglas que componen el fierro del Gobernador. Cada vez que se termina un *torito*, se truenan cohetes. Estos animales representan el poder del Gobernador, quien está relacionado con el astro solar en su aspecto diurno.

A mediodía, las familias de todos los encargados se juntan alrededor de la ramada del Rosario con sus canastas y ollas de comida. A la hora de comer, los cargueros salientes invitan cada uno a un danzante a sentarse a la mesa y le dan de comer. Primero a los Moros y los Músicos, luego a los Urraca y Maromeros, y finalmente a los Danzantes de Arco. A cada uno de los comensales se le donan tres tandas de comida, que incluyen una canasta de tacos de frijoles y arroz, y un vaso con atole; al terminar se les entrega un vaso con agua.

Luego de la comida, se inician las visitas a las casas de los cargueros salientes. Los Músicos Tradicionales, acompañados de los Fiscales salientes y entrantes, se presentan en la Gobernación, en donde tocan algunas piezas y piden tabaco. Luego van a visitar todas las casas de los cargueros salientes, empezando por las que se encuentran en el barrio de San Miguel; de allí continúan su recorrido por el poblado en sentido levógiro.

² La gente cuenta que antes, los Añunué eran tres *santitos*, pero que uno fue robado.

En cada casa se presentan ante el torito, hacen sonar algunos cohetes y tocan algunas piezas antes de seguir su recorrido. Un poco más tarde, los Danzantes también realizan este recorrido por las casas de los cargueros salientes. Primero danzan los Urraca, luego los de Arco y al final los Músicos de los Moros tocan una pieza, mientras que los jinetes se forman montados en sus caballos frente a la casa. Al final de cada pieza, el encargado de cada grupo va hasta la puerta y pide tabaco.

En las casas de los cargueros salientes se reinicia la actividad culinaria. Ahora se prepara la comida que se entregará a los Sayos al día siguiente. En cada casa, cada vez que se termina una de las etapas de la preparación de los alimentos, se hace tronar un cohete: cuando se termina el nixtamal, cuando se termina de moler, cuando se termina el paso por el metate del maíz ya molido, cuando se terminan de cocer los frijoles, cuando se termina el arroz, cuando se fríen los frijoles, cuando se termina la preparación de las tortillas, cuando se cuece el pinole, etcétera.

Durante la noche, a cada rato se oyen tronar cohetes de las 19 casas en donde se prepara comida, acto que se prolonga hasta la madrugada. Los Danzantes también terminan hasta tarde. Los Músicos inician una nueva ronda de música visitando cada una de las casas en donde se cocina, esta vez para animar a los trasnochados cocineros.

Al día siguiente, los *toritos* ya están listos. Se les coloca delante de la puerta de cada casa y se colocan junto con ellos, las dos coronas de plátanos y los dos equipales que se entregarán durante la comida, ambos cubiertos de plátanos. Detrás del respaldo de cada equipal cuelgan un pan con figura antropomorfa de unos 30 centímetros de alto —un personaje masculino indica cuál es el equipal para el Sayo y uno femenino cuál es para el carguero— y dos panes en forma de caimán de unos 40 cm de largo.

El día de la fiesta se celebra el 1 de enero. En la mañana, los Sayos se presentan en las casas de quienes les entregarán el cargo. Llegan con mucha gente, que son los parientes y amigos que han sido convidados a ayudarles a recibir los bienes de su cargo. Luego de hacer una pequeña oración frente a las ollas de comida, ésta se les entrega. Al final de la repartición, cuando los que reciben se llevan las ollas llenas, se truenan dos cohetes para avisar que el proceso culinario ha concluido.

A media mañana, los Danzantes de Urraca y de Arco van en procesión hasta la Casa Fuerte del Rosario. Allí recogen a los cargueros nuevos, quienes acompañados por los Músicos Tradicionales aparecen por primera vez con sus Varas. Todos juntos se dirigen a la iglesia para asistir a la misa.

En el altar de la fiesta se ha colocado la figura del Niño Dios, que se deja en el altar principal desde el día de Navidad. Conforme se van aproximando al altar, cada uno pasa a saludar al Niño. Al estar frente a la imagen, tanto los Moros como los Danzantes de Urraca y los Maromeros, sacan un pañuelo con el diseño de un niño dibujado con listones y lo colocan sobre ella. Entonces simulan arrullarlo meciendo el pañuelo, primero de este a oeste y luego de norte a sur.

Luego de la misa, los Danzantes ejecutan algunas piezas más bajo la ramada del patio del Rosario, mientras que los Moros retoman sus escaramuzas en su patio. Cerca del mediodía todos se reúnen frente a la Casa Fuerte del Rosario para salir de allí en una nueva procesión integrada únicamente por los grupos de Danzantes y los Gobernadores. Ellos recorren el pueblo en sentido levógiro, deteniéndose en los puntos cardinales y haciendo una referencia al norte, al oeste, al sur, al este y finalmente frente a la iglesia.

De allí se desplazan hasta el patio de los Moros, en donde, luego de formarse en una sola fila, vuelven a saludar los puntos cardinales (esta vez el orden es distinto: norte, sur, este y oeste). Los nuevos Gobernadores se colocan al frente de la larga fila —que en estos momentos preceden los Músicos de los Moros y el *Xáyaka*— y realizan una oración. Mientras los Músicos Moros contestan a las oraciones de los Gobernadores, los Fiscales salientes y sus Sayos se dirigen a la iglesia, en donde los Sayos tocan por primera vez las campanas de las que se encargarán por el resto del año. Al terminar las oraciones, todos se van a la Casa Fuerte del Rosario, en donde los cargueros salientes se ocupan de sus Sayos proporcionándoles tabaco y alcohol. Al mediodía, los nuevos cargueros salen de la Casa Fuerte con sus Varas de mando.

Enseguida da inicio la comida ritual en la ramada del Rosario. Primero se invita a los Ancianos, a quienes se debe ir a buscar a la Casa Fuerte del Rosario. Los Ancianos pronuncian una oración encabezada por el nuevo Principal de la Gobernación, quien ha sido invitado personalmente por el Gobernador. Al terminar la oración, cada Anciano corta un pedazo de tortilla y le pone algo de cada uno de los guisados que yacen sobre la mesa. Todos estos pedazos de comida se colocan en el trabe inferior de la mesa. Entonces se inicia la repartición de comida, en la que se les entrega en cuatro ocasiones tacos de frijoles y arroz. Se finaliza, cuando cada carguero entrega al Anciano que atiende un vaso con agua.

El siguiente grupo convidado es igualmente traído de la Casa Fuerte del Rosario, y se trata de los cargueros entrantes, cada uno de los cuales es atendido normalmente por quien le deja el cargo³. Siguen los Músicos Tradicionales y luego los Moros, los Urraca y los Danza. Finalmente se colocan tres montones de tacos sobre la mesa para ser repartidos entre los grupos de Danzantes.

En la tarde da inicio la procesión, que tiene como objeto ir a buscar a los *toritos* a casa de cada uno de los cargueros salientes. Todos los grupos de Danzantes se juntan en el patio frente a la Casa Fuerte del Rosario y salen en procesión en sentido levógiro por todo el pueblo. Llevan a la cabeza a los Músicos Tradicionales, los Músicos de los Moros y los Músicos de los grupos de danza, seguidos por los Danzantes. Atrás se forman los Moros a caballo y luego de ellos, un gran número de jinetes del pueblo, coras y mestizos, niños y adultos, que se unen a la procesión para acompañar a los Danzantes a recoger los *toritos*.

Para participar en la procesión, los dueños de los *toritos* invitan a algún joven a mover el toro. Éste debe colocarse la estructura de cañas de azúcar sobre los hombros, quedando literalmente adentro del toro, ya que las cañas forman una especie de polígono triangular cuya cara inferior está abierta. Cuando los toros van siendo incluidos en la procesión, los Danzantes de Urraca les amarran unos paliacates rojos en los cuernos, simulando que les vendan los ojos; entonces los mecen un poco y luego los sueltan. Los Danzantes forman una especie de valla, con la ayuda de los demás jinetes, para mantener a los toros al centro de la procesión. Al mismo tiempo, los jinetes van tratando de arrancar a los toros todos sus aditamentos: los cuernos de plátano, los rabos, o incluso las cañas que componen la estructura de su cuerpo. Por ello, los jóvenes que mueven a los *toritos* deben hacerlo con movimientos rápidos para tratar de escapar de quienes los atacan. Mientras tanto, en el patio del Rosario se comienzan a concentrar los equipales y las coronas de plátano, que serán entregadas por los cargueros salientes a sus Sayos.

Todos los bancos se acomodan formando un medio círculo dirigido al centro del patio y dando la espalda a la Casa Fuerte del Rosario. Son 34 sillas y cada una está acompañada por su corona y por

³ No se les entrega mucha comida, ya que la mayor parte se les entregó en la mañana, en casa de los cargueros salientes.

una gran caña de azúcar de casi 3 metros de altura, que lleva varios plátanos machos colgados de arriba; el extremo superior tiene aún las hojas. Tras los equipales se colocan los cargueros salientes y sus mujeres; la gente del pueblo se va juntando alrededor de los bancos.

La procesión con los *toritos* llega del suroeste del patio. Los Danzantes los guían hasta donde están las sillas y cierran el círculo del lado este para mantenerlos encerrados. Los Músicos se colocan en el lado norte del patio y comienzan a tocar. Los *toritos* continúan su defensa, esta vez contra los Danzantes, sobre todo contra los viejos de la danza y el *Xáyaka*.

En el mismo momento en que los toros siguen jugando, los nuevos cargueros y sus mujeres, que se encontraban dentro de la Casa Fuerte del Rosario, salen corriendo hacia la iglesia. Poco después, las campanas comienzan a sonar y los toros dejan caer sus estructuras de caña —o lo que queda de ellas— frente a las sillas de sus dueños. Enseguida, los grupos de Danzantes se forman junto con los Músicos Tradicionales, y guiados por los Moros, se dirigen a la parte posterior de la iglesia para encontrarse con los nuevos cargueros. Todos juntos vuelven en procesión por la esquina noreste del patio del Rosario.

Al llegar al centro del patio, los Moros se colocan en una fila, de norte a sur, al oeste de la ramada y los Músicos vuelven a tocar. Los Danzantes colocan a los nuevos cargueros y a sus mujeres en una fila, de norte a sur, y se ubican ellos mismos en una formación idéntica, justo al este de la fila de los nuevos cargueros. Poco a poco, con sus evoluciones dancísticas se van acercando a la fila de los cargueros nuevos, hasta que los cruzan quedando a su extremo oeste y llegando hasta los bancos. Al llegar hasta éstos, los cargueros salientes y sus mujeres dan un paso al frente y se colocan frente a los bancos llevando en las manos las cañas adornadas con listones de colores⁴ y las coronas de plátanos; en el centro van los Gobernadores.

Los Danzantes van hasta donde se encuentran los cargueros viejos y hacen una reverencia frente a ellos, atrayéndolos algunos pasos al este. Luego regresan hasta la fila de los cargueros nuevos y, con una reverencia, les hacen dar algunos pasos hacia el oeste. Poco a poco van acercando a las dos filas hasta que se encuentran de frente al centro del patio. Entonces ambas filas de cargueros se cruzan, de modo que quedan al oeste los Sayos y al este los cargueros salientes. Entonces los entrantes se hincan y los salientes les colocan en la cabeza, cada cual a su respectivo Sayo, la corona de plátanos y les dan a sujetar el extremo del listón amarrado a la caña. Los Sayos se ponen de pie y vuelven a cruzarse con la fila de los salientes. Estos últimos avanzan hacia los bancos, sosteniendo la caña que amarra, por medio de los listones, a sus Sayos.

Al llegar a los equipales, los Sayos toman asiento y los que recibieron con ellos la comida les ayudan a sostener las coronas de plátano y las cañas. Entonces los cargueros salientes sacan de sus morrales tabaco y botellas con alcohol, y les ofrecen a sus Sayos, al Sayo de sus respectivos cónyuges y a toda la gente que viene acompañándolos. A su vez, los cargueros salientes van acompañados de quienes les ayudaron a recibir el año anterior; ellos también ofrecen tabaco y alcohol a los Sayos y a sus acompañantes. El acto termina en gran borrachera.

Mientras que por pequeños grupos se ofrecen tabaco y alcohol, un representante de los grupos de Músicos y Danzantes pasa al frente de los bancos con un morral, en donde los nuevos cargueros les

⁴ Algunos listones son del mismo color a los de las Varas de quienes los portan. Los que no usan Varas llevan listones azules y amarillos.

colocan plátanos de los que adornan los bancos y las coronas. Poco después, los nuevos cargueros y sus mujeres se ponen de pie y con cigarros y alcohol en la mano —proporcionados por sus respectivos Sayos—, llevan de tomar y fumar a los Danzantes y Músicos, siguiendo un recorrido de oeste a mo, pero de este a oeste. Después se reparte los elementos que quedan de los toros entre los Músicos y los Danzantes. Al terminar, los Urraca se ponen en marcha y escoltan al nuevo Gobernador primero hasta su casa, mientras que los Moros llevan a la suya al nuevo Gobernador segundo.

Ambos grupos regresan a danzar, los Danzantes a la ramada del Rosario y los Moros al patio de los Moros. En la Casa Fuerte del Rosario la tarima se hace sonar junto con los instrumentos de los Músicos Tradicionales.

El 2 de enero, desde temprano, se oyen tronar muchos cohetes. Se truena uno cada vez que un Sayo se presenta en casa de quien le entregó el cargo, para devolver las ollas en donde recibió la comida. Los cargueros viejos hacen sentar a los nuevos en unas sillas, y atrás de ellos se acomodan todos los que les ayudaron a recibir. Entonces los cargueros salientes, junto con los que les ayudaron, les ofrecen un trago de "vino"⁵ y un cigarro, siguiendo un recorrido en sentido dextrógiro. Luego de haber hecho cinco vueltas, se invierten los roles, y los cargueros salientes se sientan dejando a los cargueros nuevos el papel de donantes de cigarros y trago; esta vez los recorridos se hacen en sentido levógiro.

A mediodía los cargueros se juntan de nuevo en el patio del Rosario. Afuera de la Casa Fuerte la tarima se deja oír animada por los sones que tocan los Músicos Tradicionales. La borrachera se prolonga hasta la noche junto con la música y todos los presentes intercambian tragos de sus respectivas botellas de alcohol. Es la mayor borrachera de todas las fiestas, en la que toman mujeres y hombres, jóvenes, adultos y viejos.

En la mañana del 3 de enero, los cargueros entrantes y salientes se reúnen con los Ancianos en la Casa Fuerte de San Miguel. Se juntan para que los salientes entreguen a los entrantes los bienes de la comunidad: una camioneta Ford —que hace reír a los presentes ya que hace años que no sirve, pero que de cualquier modo debe entregarse—, cubetas, costales, papel blanco y sobres, los documentos escritos durante el periodo, los fierros para el ganado comunal, el sello oficial del Gobernador y su cojín de tinta, una bandera de México con su asta, las Casas Fuertes —dos Casas Fuertes en San Miguel, dos en San Antonio y una en Rosario, todas con la entrega de sus respectivas llaves.

Luego de entregar los bienes en la Casa Fuerte de San Miguel, se van a la Gobernación, en donde se entrega el dinero obtenido en todo el año. Después se van a la casa del Gobernador saliente, en donde éste entrega las mazorcas del maíz comunal que está guardado en su carretón.

Más tarde, todos se reúnen de nuevo en la Casa Real para cumplir con su compromiso hacia las otras comunidades de la región Cora Alta. Estas comunidades necesitan que la Gobernación cora de Jesús María reconozca a sus Gobiernos Tradicionales, para luego presentarlos ante el Presidente Municipal. Esto se debe a que Jesús María es considerada como la comunidad enlace con las demás comunidades coras de la Cora Alta.

⁵ Se llama "vino" al alcohol de farmacia.

10.2. Santa Cruz

En esta fiesta se hace alusión a los puntos cardinales, pero no nada más como puntos de referencia en el paisaje, sino también como los cuatro rumbos en los que se encuentran los cerros que guardan las nubes de lluvia durante el periodo de secas, por tanto, de donde éstas deberán salir para que llueva. Esto coincide con el hecho de que la fiesta de la Santa Cruz se concibe como un catalizador del inicio de las lluvias.

Si bien esta fiesta se celebra a nivel comunal, también existen algunas familias en la comunidad que han heredado por varias generaciones una figura de la Santa Cruz a la que tienen que honrar, año con año, por medio de una fiesta. Estas fiestas familiares tienen como escenario los ranchos donde vive la familia que posee la imagen de la Santa Cruz y sus participantes son justamente los miembros de la familia.

Relacionado con la Santa Cruz se festeja el ritual estacional con el que se inaugura la temporada de lluvias. Como ya hemos hablado de ella anteriormente, es suficiente mencionar que se celebra en los días previos al día de la Santa Cruz y que su último día coincide con el *día del Alba* de esta fiesta. Ese ritual, al igual que la fiesta de la Santa Cruz, se realiza tanto en el ámbito comunal como en el familiar. En este segundo caso, se presenta en los casos que conservan la tradición de las fiestas de mitote. Los miembros de la familia deben ayunar de tres a cinco días y llevar una ofrenda de pinole al patio del mitote, comunal o parental, además de rezar, al mediodía y en la noche, para pedir “licencia” de vivir aún más tiempo y poder entrar, sin contratiempos, al periodo de lluvias.

El primero de mayo es el *día del Alba* de la fiesta de la Santa Cruz. Durante la mañana, en la Gobernación se envuelven en algodón las mazorcas de maíz sagrado y se les colocan moños de listones de colores. De igual modo, los Curates adornan una pequeña cruz de madera, de unos 20 cm de alto. Ambos elementos, la cruz y el maíz, son a los que se rinde culto en esta fiesta.⁶ Este día, además de concluir la elaboración de ofrendas para el ritual estacional, se inicia la preparación del nicho de la imagen.

Luego que la procesión ha ido a saludar a la imagen de la cruz al la iglesia —momento que coincide con la levantada del Santo Entierro— los cargueros se dirigen al patio de mitote, en donde se entregan las ofrendas realizadas en los ayunos anteriores a quienes las llevarán hasta los cerros. En la Gobernación los Músicos siguen animando la borrachera y la tarima retumba por varias horas más.

El 2 de mayo es el *día de la Víspera*. En este día amanecen cocinando las familias de los cargueros de las Varas. En la iglesia algunos Mayordomos y los Curates custodian la Santa Cruz y a media mañana la llevan de vuelta a la Casa Real. Allí se decora con flores exóticas, traídas de lugares húmedos, tanto a la imagen de la Santa Cruz como a las mazorcas del maíz sagrado.

En esta fiesta se prepara una cruz grande de madera, de un metro y medio de alto. La cubren de algodón blanco y luego le colocan perfumadas hojas y flores de corpus, o *kauchu*, unas flores rojas llamadas *kuéitsi*, otras que ellos llaman lirios, o *tsuré*, pero que parecen ser orquídeas violetas, y unos lirios (orquídeas) de color amarillo, llamadas *káaxu*. Todas estas flores deben ser recolectadas en lugares lejanos al pueblo, por lo que desde días antes se manda a los Justicia para que las consigan a

⁶ Broda (2001: 165-238) ya ha tratado la equivalencia que hay entre la cruz y el maíz en el pensamiento de grupos indígenas de México y Guatemala.

tiempo. Los Centuriones llevan a la iglesia ofrendas de flores que los Curates incluyen en el adorno de la cruz. Al terminarla, se le ponen ramos de bugambilias a los pies. Luego la suben arriba del altar principal. Los Tenanches, se encargan de decorar varias cruces de madera que se encuentran por todo el pueblo: en el techo de la iglesia, en el atrio y todas las que están alrededor del centro del pueblo. En ellas amarran hojas y algunas flores de corpus.

Mientras tanto, los Justicia salen a visitar las cruces de sus barrios, que se localizan en cuatro cerros que rodean al pueblo y se ubican hacia los puntos cardinales. Las decoran también con hojas de corpus y con las flores exóticas arriba mencionadas. Colocan cerca de la cruz un poco de tabaco y algo del alcohol y esperan hasta mediodía. Varias personas de cada barrio se juntan con los Justicia alrededor de su cruz⁷. Cada justicia lleva una docena de cohetes, pero la gente lleva más; también llevan cigarros y alcohol.

Las campanas de la iglesia comienzan a sonar antes de mediodía, como para avisar a todos qué hora es. A las 12:00 p.m. en punto, fuera de la Gobernación, el Alguacil primero hace tronar los primeros cohetes, seguido por los que los Fiscales lanzan desde la iglesia. Entonces los Justicia y la gente que los acompaña truenan cohetes en los cerros alrededor del pueblo empezando por el este, luego el oeste, el norte y el sur, "como formando una cruz". Algunos años los barrios, sobre todo el de San Miguel y el de San Antonio, se enfrentan para ver quién ha conseguido más cohetes y a quién le duran más.

En la Gobernación la música sigue hasta que terminan los cohetes, luego de lo cual se reparte agua bendita, dando por terminado el ayuno. Un poco más tarde se inicia la repartición de comida, para lo cual se invita a sentar a los Curates, Ancianos, Principales, Músicos Tradicionales, Mayordomos, Tenanches y niños del Mitote –quienes continúan presentándose a ayunar en la Casa Real, a pesar de que ya terminó el ritual estacionario. Los de las Varas, encabezados por el Alguacil primero, se forman cada uno con un jarro de atole dulce y una canasta con varios tacos de frijol y arroz. Todos van dando una porción a cada uno de los comensales.

Luego de la comida, la gente se queda tomando y bailando la tarima en el patio frente a la Casa Fuerte de San Miguel. En esta fiesta, la borrachera se lleva a cabo el *día de la Víspera*, a diferencia de todas las demás, en las que se realiza el día de la fiesta.

El 3 de mayo se celebra el día de la Santa Cruz. Los cargueros se reúnen en la Gobernación y juntos bajan a la iglesia para escuchar misa. Con ello se da por terminado el festejo. Al día siguiente se recoge todo lo que se usó para decorar la iglesia y la Gobernación para la fiesta. Tanto a la imagen de la Santa Cruz como a las mazorcas de maíz sagrado se les quita el algodón y los listones. El maíz, sin embargo, se queda presente a un lado del altar hasta la fiesta de la Ascensión; las flores exóticas que lo adornaban se guardan, para ser echadas al centro del coamil cuando se inicie la siembra del coamil comunal.

A partir de este día llegan a Jesús María los representantes de las comunidades de Santa Teresa, Lindavista y Dolores, quienes llevan ofrendas con todos los tipos de comida, tabaco, frutas, verduras, flores, pinole, comida, alcohol, agua bendita y un *tabéhri* de sus comunidades, con el fin de que los cargueros de Jesús María las lleven ante su "Patrón", el Chuísetyaana. A su vez, el Gobernador

⁷ Se juntan allí alrededor de veinte hombres por cada cruz; las mujeres no suelen ir hasta allá.

de Chuísete'e entregará una ofrenda similar a cada uno de los Correos foráneos, para que en su comunidad de origen la lleven ante sus respectivos "Patrones".

10.3. Ascensión

La fiesta de la Ascensión es una fiesta movable que se celebra el jueves siguiente a los cinco domingos posteriores al Domingo de Pascua (Ferrer, 1997: 86). En esta fiesta ocurre algo curioso, pues aunque corresponda al día de la *Ascensión del Señor*, los coras festejan a la *Virgen de la Asunción* —que en todo caso debía ser festejada el 15 de agosto: su Mayordomo y su Tenanche actúan como si se tratara de la fiesta de su imagen y funcionan como los responsables del ritual. Además, se incorporan a los niños del mitote en las celebraciones, lo que demuestra un intercambio más de significantes entre ambas fiestas, ya que el día de la Asunción corresponde a uno de los rituales estacionales, en los que participan los niños del mitote.

La fiesta inicia con un día de ayuno previo al *día del Alba*. A partir de este día, se presentan en la Gobernación, día y noche, los niños del Mitote, Téih y Ha'atsíkan, y en el altar se coloca la jícara de la comunidad, que está decorada con una corona de plumas verdes de cotorro. Durante las mañanas se prepara, poco a poco, el nicho de la imagen de la Virgen de la Asunción, decorándolo con algodón, listones de colores y flores de papel. A la hora de la comida son los Mayordomos, los Tenanches y los cargueros de las Varas quienes reparten alimento entre los participantes en el ayuno.

El día siguiente corresponde al *día del Alba*. En él se concluye la preparación del nicho de la imagen de la Asunción y se manda a algunos cargueros a recolectar, a tierras más altas, orquídeas amarillas y rosas, pues son las flores que se utilizan para esta fiesta.

En la noche se inician las oraciones en la Gobernación, luego de las cuales los Músicos Tradicionales comienzan a tocar y se comienza a quemar copal delante del nicho de la Virgen, que reposa en el altar de la Gobernación. Los niños del Mitote y sus padres siguen presentes al oeste de la pieza. En el transcurso de la noche se presentan los Danzantes de Urraca y los Músicos de los Moros para ratificar su participación en esta fiesta. Un poco más tarde, llega la Malinche de la danza, para que la peinen y la vistan las mujeres del Mayordomo y el Tenanche de la Virgen de la Asunción. Una vez que está lista, se le lleva a la Casa Fuerte de San Miguel, en donde se une con los demás Danzantes y esperan juntos el inicio de la procesión.

Cuando los Músicos de los Moros regresan a la Gobernación, todos salen de la pieza y se dirigen en procesión hasta la iglesia. Los Músicos de los Moros y los Danzantes de Urraca guían a todos hasta el altar de la iglesia. En el camino se unen a la procesión los miembros de la Casa Fuerte de San Antonio.

Una vez en la iglesia, se entregan las ofrendas y las autoridades se presentan ante la imagen, colocada sobre la mesa al fondo de la nave. Después, los Danzantes de Urraca comienzan a bailar en la nave y se quedan en compañía de los Mayordomos, los Tenanches y los Curates. Por su parte, las autoridades regresan a la Gobernación junto con los Músicos Tradicionales; ambos grupos pasan la noche velando allí.

Esa noche, el Mayordomo Mayor del Rosario y el Tenanche Mayor llevan una ofrenda a un cerro al sureste del pueblo. Esta acción sirve para atraer inmediatamente la lluvia del este, que ya se ha

llamado en la fiesta de la Santa Cruz. Es esta vinculación climática lo que en gran parte hace que participen los niños del patio del mitote.

El día de la *Víspera*, desde temprano los Músicos de los Moros comienzan a tocar en la Casa Fuerte de San Antonio. En la Gobernación, los encargados siguen tomando y bailando la tarima con los Músicos Tradicionales. En la iglesia, los Mayordomos, Tenanches y Curates terminan el adorno del lugar.

En esta ocasión se hace algo nuevo en la iglesia: los Curates, ayudados por los Mayordomos y los Tenanches de todos los santos, levantan a cada uno de los santos de la iglesia y les quitan un disco grande de algodón que cada uno de ellos tiene debajo; en su lugar se pone un nuevo disco de algodón beige, envuelto en algodón blanco. Luego de cambiar el algodón a cada santo, se retiran las viejas ofrendas que tienen delante y se coloca, en su lugar, un disco más pequeño de algodón blanco a cuyos extremos se ponen hojas de corpus. Esto se hace con todos los santos, incluido el Santo Entierro y los pequeños santos que se encuentran en su capilla.

A mediodía, todos se reúnen en la Gobernación y bajan en procesión a la iglesia, guiados por los Moros y por los Danzantes de Urraca. Allí toman la imagen de la Virgen de la Asunción, que se encuentra al norte de la nave, y la colocan en el altar principal. Los Danzantes permanecen en la nave de la iglesia ejecutando sus danzas; los demás cargueros regresan a la Gobernación.

Pasado el mediodía, los Danzantes de Urraca, los Músicos de los Moros, los Músicos Tradicionales y los Fiscales suben a la Gobernación ya listos para que se les dé su comida, pues llevan sus canastas y ollas para recibirla. Se les invita a pasar a la banca sur de la Casa Real. Los niños del Mitote y sus padres siguen allí, sentados al oeste. Los Mayordomos y Tenanches reparten la comida empezando por los Principales.

El día de la Ascensión, luego de asistir a misa, todos los cargueros de las Varas se dirigen a la Casa Fuerte de San Antonio, en donde se encuentran con sus cargueros. Éstos ya tienen sobre el altar las botellas de alcohol y las bolsas de tabaco, los cerillos y una cajetilla de cigarros para entregar a sus Sayos. Los Gobernadores, los Principales y los Ancianos permanecen allí hasta que los Justicias encuentran a los diferentes hombres propuestos para estos cargos. Allí se pasan todo el día, tomando y fumando, hasta que en la noche los Músicos Tradicionales inician con los sones y se empieza a bailar la tarima.

10.4. Corpus Christi

La fiesta de Corpus Christi se caracteriza por ser movable, ya que se celebra el jueves siguiente al domingo de la Santísima Trinidad (Ferrer, 1997: 86)⁸. Esta fiesta nada más dura un día, por lo que los preparativos se inician en la mañana, cuando se juntan todos los cargueros de las Varas, en la Casa Fuerte de San Antonio, con los diferentes grupos de Danzantes y los Músicos de los Moros. Más tarde todos se trasladan al atrio de la iglesia, en donde los grupos de Mayordomos y Tenanches han instalado cuatro pequeños toldos⁹ alrededor del atrio; dos se colocan al sur y dos al norte, ubicados en los puntos sureste y suroeste, noreste y noroeste respectivamente.

⁸ Esta fecha cae dos meses menos un día después del domingo de Pascua.

⁹ Antes se ponían ramadas, pero ahora sólo se coloca una estructura de palos y se cubre con una lona de plástico.

El atrio da la impresión de estar listo para una *kermés*, ya que cada uno de las ramadas se adorna con fruta y pan, colgados en canastas y en bolsas de plástico alrededor del toldo. Sin embargo, estos “puestos” no parecen ser profanos, ya que cada uno resguarda la figura de uno de los santos de la iglesia, y cada uno está custodiado por un grupo de personas que se encargan de alimentar los incensarios o al menos de invitar a gentes para que así lo hagan durante un rato.

Dentro de la iglesia, se coloca a San Miguel Arcángel en sus andas, sobre el escalón del altar principal. Alrededor de él se depositan como adorno muchos lirios amarillos y frutas. Esta imagen es custodiada por sus Mayordomos y Tenanches. Al noreste del atrio se coloca a San Francisco, quien es cuidado por los Mayordomos y Tenanches del Santo Entierro. Al noroeste se pone a la Virgen de la Asunción, cuidada por su Mayordomo y su Tenanche. Al sureste se pone a la Virgen del Rosario, quien es cuidada por sus Mayordomos y Tenanches, y además es acompañada por los cargueros de las Varas. Al suroeste se pone a San Antonio, cuidado por sus Mayordomos y Tenanches. Durante todo el día, los Músicos Tradicionales tocan minuetes desde el coro de la iglesia.

A media mañana aparecen los grupos de Danzantes. El Xáyaka va siempre al frente y luego los Músicos de los Moros. Cada uno de los grupos comienza a bailar una pieza enfrente de cada santito. Los primeros en bailar son los Danzantes de Urraca, luego los Danzantes de Arco y al final tocan los Músicos de los Moros.

El recorrido inicia con una pieza frente a las puertas de la iglesia dedicada a San Miguel, luego una ante la Virgen del Rosario, otra a San Francisco, otra a la Virgen de la Asunción y una más a San Antonio. El resultado de las distintas paradas es un recorrido en sentido levógiro alrededor del atrio, que representa al pueblo y al mundo.

Una vez que los Danzantes de Urraca han desocupado el espacio frente a la iglesia y comienzan a bailar ante la Virgen del Rosario, los Danzantes de Arco inician su recorrido frente a la iglesia y detrás de ellos comienzan los Músicos de los Moros, nada más que éstos no tocan de frente a la iglesia y comienzan directamente con la Virgen del Rosario. Con esos recorridos, en los que cada grupo se va pisando los talones, tocando o bailando una pieza frente de cada santo, transcurre todo el día. En total se realizan un recorrido completo de todos los grupos en la mañana, otro pasado el mediodía y otros dos en la tarde.

Cuando el sol comienza a ocultarse se realiza una procesión, que sale de la iglesia y recorre todo el atrio en sentido levógiro. En ella van los Músicos y Danzantes, los encargados de las Varas y San Miguel en sus andas. Cada vez que se pasa frente a una de las “ramadas” o toldos, se colocan todos los integrantes de la procesión de frente a ella y oran hincados. Entonces se incorporan el santo de esa ramada y quienes lo cuidan a la procesión. Así, se juntan todas las imágenes que están en el atrio y al entrar de vuelta a la iglesia se colocan de espaldas al altar principal en el siguiente orden (de norte a sur): San Francisco, Asunción, San Miguel, Rosario y San Antonio.

Los Curates comienzan a levantar a los santos y a ponerlos de vuelta en sus nichos detrás del altar principal. El primero es San Miguel, luego Rosario, San Francisco, Asunción y San Antonio. Al terminar, los Danzantes de Urraca y de Arco salen de la iglesia retrocediendo en la danza, siempre mirando hacia el altar. Los Músicos de los Moros tocan sus instrumentos desde la cruz del atrio y en el coro siguen tocando minuetes los Músicos Tradicionales.

Al finalizar las ejecuciones de los Danzantes, todos van en procesión hasta la Casa Fuerte de San Antonio, llevando todas las frutas y la demás comida que había estado colgada bajo los toldos en el

atrio de la iglesia. Todos los presentes se sientan afuera de la Casa Fuerte. Se encuentran allí los Danzantes de Urraca, los de Arco, los Músicos de los Moros, los Gobernadores, los cargueros de las Varas y los Curates. Allí los Mayordomos comienzan a repartirles todo lo que habían juntado entre todos los participantes.

10.5. Santiago Apóstol y Santa Ana

Las fiestas de Santiago y de Santa Ana se celebran juntas —Santiago es el 25 y Santa Ana el 26 de julio—, ya que, además de que ambas se encuentran en fechas consecutivas en el calendario, simbólicamente se complementan, pues en ellas se resalta las características masculinas de los del Grupo del Gobernador, en el día de Santiago, y las características femeninas de los del grupo de los Mayordomos, en el día de Santa Ana.

El *día del Alba*, se coloca al fondo del nicho del altar de la Casa Real un cuadro con la imagen de Santiago Apóstol, enmarcado por un diseño elaborado con listones de colores negro y rojo. Sobre el altar se colocan las ofrendas que se van preparando y al norte se pone otro cuadro más pequeño del mismo santo, esta vez con un marco de madera que se adorna con moños de listones de varios colores.

A mediodía se inician las oraciones y se llevan a la iglesia las ofrendas. Luego los Mayordomos, los Tenanches y los Justicia van a sus casas por algo de comida. La mayoría de ellos regresa con una pequeña olla con algún guisado y una canastita de tortillas. Entonces dan de comer a los Ancianos, a los Gobernadores, a los Fiscales y a los Curates.

Desde en la mañana se colocan al sureste de la pieza un pollo, una gallinita, un gallo y una gallina. Los animales jóvenes son los que el Gobernador primero y el Mayordomo Mayor del Rosario entregarán a sus Sayos junto con sus cargos, mientras que los animales mayores son los que ellos recibieron de quienes les pasaron el cargo. A las aves jóvenes se les consagra en esta fiesta, y se les llama "semillas". El resto del día se desarrolla igual que las demás fiestas de santoral.

El *día de la Víspera*, se reúnen en la Gobernación los Curates, los cargueros y algunos Ancianos, que ayunan hasta mediodía. Durante toda la mañana se ponen a limpiar algodón para las ofrendas. En este día todos los cargueros de las Varas y los miembros de las mayordomías, incluyendo a los del Santo Entierro, llevan con ellos un ave, un gallo los de las Varas y una gallina los de las mayordomías.

Durante la noche se presentan ante los Ancianos que se encuentran en la Gobernación varios hombres y algunas mujeres. Todos ellos han sido convidados a participar en la fiesta como jinetes. Luego de tener una pequeña plática con los Ancianos para formalizar su participación, los cargueros presentes les ofrecen un trago de alcohol. Esta noche también se presentan en la Gobernación a tomar y echar relajo varios hombres que no tienen cargo. Ellos llegan con sus botellas de alcohol y ofrecen bebida a todos los presentes. Si alguien nuevo entra a la Gobernación, debe ofrecer de su botella y de sus cigarros, comenzando por el Principal de la Gobernación, luego los Ancianos, los Músicos y al final por la banca de los Mayordomos. Esto implica un recorrido dextrógiro alrededor de la pieza.

El día de Santiago Apóstol se juntan en la mañana todos los cargueros en la Gobernación. Ya que todos están presentes, se invita a los del grupo de las Varas a tomar sus gallos y entregarlos a alguien

del grupo de los Mayordomos, para que ellos los adornen con flores de papel de colores. Estas flores se le amarran a cada ave de las plumas de las alas, la cabeza y la cola.

A media mañana se presentan en la Gobernación los caballeros que llegaron la noche anterior a la Casa Real, pero esta vez llegan montados en sus caballos. Se juntan alrededor de 25 jinetes. Cada uno de los del Gobernador entrega su gallo a uno de los jinetes. Todos en procesión, jinetes y cargueros, bajan hasta la iglesia. Allí se detienen de frente a la entrada del atrio. Un Curate entra a la iglesia y sale llevando en las manos la imagen de Santiago, que dos días antes se prepara en la Gobernación. El Curate entrega la imagen al jinete que se encuentra en medio de la fila de los caballos.

La procesión sale con la imagen de Santiago y realiza un recorrido en sentido levógiro por el pueblo. Van hasta el norte de la calle principal, en donde todos hacen una parada de frente al norte. Durante las paradas del recorrido se hacen repicar las campanas de la iglesia, se truenan cohetes y los Principales agitan sus plumas sagradas hacia dicho rumbo. Se vuelven a detener de frente al oeste, al sur al este. De allí vuelven al frente de la iglesia y el Curate devuelve la imagen al altar principal.

De la iglesia avanzan hacia el sur por la calle principal hasta llegar a un árbol de mezquite, situado a espaldas de la Casa Fuerte del Rosario. Allí se encuentra instalada una tarima y los Músicos Tradicionales comienzan a tocar invitando a la gente a bailar. Los encargados de las Varas se colocan al sur de la tarima y allí reciben de los jinetes sus gallos. Alrededor de la tarima y de los cargueros se forma un semicírculo con los jinetes montados, en donde se incluyen coras y mestizos montados sobre caballos, mulas y hasta burros; llegan a ser hasta cincuenta jinetes.

Una carrera comienza cerca del mediodía. Tres miembros del Consejo de Ancianos se forman para ir al sur de la calle principal, los tres van montados. Al que se encuentra en medio se le entrega el pollo que el Gobernador cuidará para entregarlo junto con su cargo. Este pollo quedará vivo para morir el próximo año, tal vez por esta razón le llamen semilla, o *ĩ mua' itsi*, pero es posible que por la fecha en que se realice esta fiesta, sea también por un vínculo con el proceso agrícola.

Una vez que tienen al pollo del Gobernador, los Ancianos montados lo llevan hasta el extremo sur de la calle principal y allí le quitan las flores que lo adornan. Entonces corren los tres al unísono a fuerte galope hasta llegar al frente de la iglesia, en donde quien lleva al pollo, lo agita en el aire, primero de cara al este, luego al oeste, al norte y al sur. Luego arrancan de vuelta hasta el Patio de los Moros y lo recorren en sentido levógiro. Después continúan galopando hacia el norte para dar una vuelta en sentido levógiro por el centro del pueblo. Una vez de vuelta en la tarima, entregan el pollo al Gobernador primero, quien de inmediato se lo lleva a guardar a su casa.

Al terminar el recorrido del pollo-semilla, se inician las carreras con los demás gallos. Los cargueros de Varas pasan por orden jerárquico y entregan, uno a uno, su gallo a un jinete que ellos mismos eligen. Éste a su vez elige a un compañero jinete y ambos se van con el gallo hasta el extremo sur de la calle principal. Allí la pareja de jinetes prepara al gallo quitándole los adornos de flores que lleva amarrados con alambre a las plumas y se alistan para salir a todo galope hacia el norte por la calle principal.

Durante el primer trayecto de la carrera, el contrincante del jinete que lleva el gallo tiene que jalarlo y arrancarle la mayor cantidad posible de plumas y lanzarlas hacia arriba. En el momento en el que los jinetes pasan enfrente de donde se encuentra la tarima, los Fiscales truenan un cohete. Siguiendo su galope, al pasar frente a la iglesia inician la batalla con la que dan muerte al gallo. Para

ello, el jinete sin gallo debe tratar de tomar al gallo por el pescuezo y jalarlo tan fuerte como pueda, hasta quedarse con su cabeza. La carrera se detiene al llegar al inicio de la zona mestiza al norte del pueblo. Allí los jinetes se dan un respiro antes de emprender la carrera de regreso hasta el extremo sur de la calle principal, en una nueva tentativa de lucha por el gallo, esta vez con más desenfreno. Del extremo sur se dan vuelta y, a galope, regresan a la tarima.

Al final del recorrido entregan el gallo y la cabeza, cuando logran quitársela. El jinete que recibió el gallo en un principio recibe ahora alcohol, cigarros y cerillos de parte del carguero que donó el gallo. Los jinetes ofrecen de esto a los Gobernadores, los Mayordomos, los Curates, los Músicos y a los Ancianos presentes. Mientras que se realizan las carreras, los Músicos tocan y toman, pues muchos hombres se acercan con cigarros y con botellas de alcohol y comparten con todos los presentes. Luego de un rato, todos parecen poner más atención a la música y la tarima que a los caballos que pasan velozmente detrás de ellos.

Luego del último gallo de los encargados, se corre con los gallos que la gente del pueblo ofrece desde la mañana. Cuando se acaban los gallos vivos, corren con los gallos que, aunque muertos ya, aún conservan la cabeza. La tarima se sigue bailando hasta que ya no quedan más gallos con cabeza.

El Mayordomo Mayor va guardando los gallos muertos y las cabezas y, una vez que los junta todos, se los lleva a su casa. Los Mayordomos, Tenanches y las mujeres de ambos se disponen a cocinar juntos a los pollos y prepararlos desmenuzados en mole de chile. En la noche, en la Gobernación la borrachera sigue junto con la música y el baile de tarima.

El 26 de julio es la fiesta de Santa Ana. En la mañana se juntan todos los cargueros de nuevo en la Gobernación. Los Mayordomos y Tenanches suben desde temprano a la Casa Real las ollas de mole de pollo y varias canastas de tortillas para repartir entre los jinetes, los Ancianos, los Gobernadores, los cargueros y demás presentes.

Luego de que se reparten platos de comida a todos los presentes, se continúa con la fiesta. Ahora los Mayordomos y Tenanches deben adornar sus gallinas con flores de papel. Cuando las aves están listas, son entregadas a los jinetes que se colocan para ello al frente de la Gobernación. Un Curate sale de la Casa Real y entrega al jinete de enmedio la imagen de Santiago Apóstol, que se encontraba al fondo del nicho del altar principal de la Gobernación.

Antes de mediodía bajan todos en procesión hasta la iglesia. Una vez que todos se colocan de frente a ella, un Curate entra y saca la imagen de Santiago Apóstol que se había paseado el día anterior. Entonces realizan un recorrido por la calle principal hasta el extremo norte, hacia donde los Principales agitan sus plumas rituales; luego avanzan al oeste, al sur y al este. En el recorrido levógiro por el pueblo se escuchan cohetes y las campanas de la iglesia, cuando la procesión hace referencia a cada uno de los puntos cardinales. Vuelven por la calle principal y se detienen frente a la iglesia para dejar allí las dos imágenes de Santiago, que son colocadas sobre el altar de fiesta al fondo de la nave.

En el lugar de la tarima se preparan tres jinetes, pero a diferencia del día anterior, los dos que van a los costados son mujeres, y es que en esta fiesta se invita a todas las mujeres llamadas Santanas a que participen de jinetes el día de su santo, que generalmente coincide con el de su cumpleaños¹⁰. Enmedio, un Anciano lleva la gallinita que el Mayordomo Mayor entregará a su Sayo junto con su cargo. Los tres

¹⁰ Esto se debe a que la mayor parte de la gente le da nombre a sus hijos de acuerdo con el santoral del día de su nacimiento.

van a paso tranquilo hasta el extremo sur de la calle principal, en donde le quitan las flores de adorno a la gallinita. Entonces salen a galope hacia el norte hasta pasar al frente de la iglesia, en donde el Anciano agita la gallinita formando una cruz en el aire. En ese momento entrega la gallinita a una de las Santa Anas. Así inician un recorrido en sentido levógiro por el pueblo, en el que se detienen en cada punto cardinal y el Anciano toma la gallinita y la entrega a la otra Santa Ana.

Luego se inician las carreras con las gallinas, que se llevan a cabo de la misma forma y con los mismos elementos que las del día anterior con los gallos. Al mismo tiempo de las carreras, los Músicos Tradicionales tocan, se baila la tarima, se toma mucho alcohol.

En la tarde terminan las carreras con las gallinas, pero los jinetes presentes todavía se lanzan en una rápida carrera por el centro del pueblo en sentido dextrógiro. Luego de la carrera se realiza una procesión que también sigue el sentido dextrógiro y se detiene en los puntos cardinales. En ella van todos los jinetes encabezados por las Santa Anas, además de los cargueros y los Músicos Tradicionales. La procesión se sigue hasta llegar a la Gobernación, en donde los Principales salen de la Casa Real con sus plumas rituales, acompañados de los Gobernadores y dirigen unas palabras a los Músicos y a los jinetes, agradeciéndoles su participación.

Al terminar, el Fiscal Mayor invita a los participantes a comer a su casa, en donde se ha preparado un guisado de arroz con las gallinas recién matadas. Luego de la comida, todos regresan a la Gobernación y allí se inicia de nuevo el baile de tarima.

10.6. Todos Santos

Esta fiesta se presenta inmediatamente después del ayuno dedicado a despedir las lluvias. El *día del Alba* coincide con el último día de ayuno, así que las actividades de la fiesta están subordinadas por las de dicho ritual.

El 31 de octubre, *día de las Vísperas*, es un día más tranquilo a nivel comunal, pero en su interior cada grupo familiar dedica todo el día a la preparación de las ofrendas para sus muertos, a los que visitarán pronto. En las tres Casas Fuertes —la Gobernación, la Casa Fuerte del Santo Entierro y la Casa Fuerte de San Antonio— los cargueros vuelven a ayunar durante la mañana, mientras que sus mujeres hacen en sus casas una buena cantidad de tamales pequeños —de uno hasta seis centímetros de largo— y de gorditas rellenas de frijol o queso de las mismas dimensiones. Todo esto se cocina para los difuntos niños o *Angelitos*, que son los primeros en acudir al pueblo.

Los alimentos a ofrendar están listos casi al oscurecer, y es a esa hora en que da inicio la repartición. Cada uno de los encargados sale de su casa con una canasta con tamales para cada una de las tres Casas Fuertes en servicio. Primero se va a la Gobernación, luego a la de San Antonio y después a la del Santo Entierro, o invirtiendo el orden de las dos últimas. En cada lugar dejan flores, tortillitas, tamalitos y algo de fruta o granos, como cacahuates o pepitas.

En cada una de las Casas Fuertes se instala una cama¹¹, sobre la que se va colocando la comida que va siendo llevada como ofrenda para los *Angelitos*. Todas las camas se ubican hacia las esquinas noreste de cada Casa Fuerte.

¹¹ Se trata de estructuras rectangulares de madera que llevan mecate tejido en la cara superior; éstas se usan como camas para dormir.

En la noche todos los encargados velan sus ofrendas en las Casas Fuertes que les corresponden. Cada Casa Fuerte manda ofrendas a la iglesia y se permanece velando hasta el día siguiente. A media mañana se juntan todos en la Gobernación —incluyendo los Mayordomos y Tenanches de San Antonio y del Santo Entierro. Allí se reparten los bienes contenidos en la cama. A cada uno de los presentes se le da todo lo que quepa en su morral. Hay tamales, mandarinas, pedazos de caña de azúcar, calabaza cocida, cacahuates, pepitas de calabaza asadas y ramitos de flores.

Los presentes son en su mayoría cargueros, pero también se presenta más gente que se arrima para la repartición, sobre todo niños, que llegaron con sus morrales vacíos y listos para juntar todo lo que les obsequien.

Al terminar, los cargueros se paran y se van a la Casa Fuerte de San Antonio; allí se reparte también la ofrenda entre todos. Luego se van a la Casa Fuerte del Santo Entierro, para recibir la parte de la ofrenda correspondiente. Hacia las 11:00 a.m. las ofrendas se terminan y cada quien regresa a su casa a descansar un poco.

En las casas, este día se prepara comida para una nueva ofrenda. Se hacen tamales un poco más grandes que los del día anterior, ya que son para los difuntos grandes; éstos se rellenan con frijol. Se preparan muchos de estos tamales, ya que una parte es para la ofrenda que se prepara en cada casa, otra para dar en la noche y otra para las Casas Fuertes. Además deben prepararse dos tamales grandes llamados "los muertos". También se hacen gorditas de frijol, se cuece calabaza y se compra toda clase de fruta: plátanos, naranjas, mandarinas, manzanas, camotes blancos, papas, guajes de monte, cacahuates, pepitas de calabaza, cinco cañas de dos metros de largo, además de galletas, cigarros, tequila y otras cosas. Todo esto se pone en el altar de la casa, ya que en la noche pasan los *muakiri*, o muertos, que son hombres disfrazados quienes van nombrando todas las cosas que deberían estar presentes en el altar familiar.

Este día se preparan también las ofrendas que se llevarán al camposanto en la tarde.¹² Por cada uno de los difuntos que se vayan a visitar se preparan flores para poner sobre el altar, aunque ahora es común ver coronas de unicel que venden varios mestizos en sus tiendas. Se les lleva una veladora, un poco de agua, pinole de maíz sagrado de la familia y una ofrenda en miniatura con tortillas y tamales, que se deja en cada tumba acompañada de algo de fruta.

En la noche reinician las reparticiones de ofrendas en las tres Casas Fuertes. Las camas de las ofrendas se vuelven a llenar de comida. En este día, no nada más los encargados llevan ofrendas, pues muchas personas que no tienen cargo también pasan a dejar algo de lo que preparan para la ocasión.

En la iglesia se reúnen los Mayordomos y Tenanches de las tres Casas Fuertes. En la nave se monta una estructura alta hecha con tres mesas colocadas una sobre otra, lo que resulta una plataforma de más de 4 metros de altura. Se cubre con una tela negra al oeste, hacia la puerta de la iglesia. Sobre la tela, arriba y al centro se coloca un cuadro con un lienzo de unos 80 X 60 centímetros que no parece tener ninguna pintura encima y se ve todo negro. Encima, hacia el oeste, se coloca un pequeño cráneo de pasta, que representa a San Francisco, patrón de los muertos, y en las esquinas se colocan las velas negras que se prepararon en los ayunos previos expresamente para la ocasión.

¹²Ahora también acostumbran llevarse el día 2 de noviembre, fecha en la que el sacerdote católico se desplaza hasta allá y oficia una misa para los difuntos.

En la noche llegan a la iglesia cuatro hombres y un niño de unos 13 años siguiendo al Fiscal Mayor. Se trata de los *muakiri*. Ellos son cinco personas que se visten con trajes viejos y que visitan todas las casas del pueblo, como si se tratara de los muertos que van a sus antiguas casas a pedir comida. Una vez en la capilla del Santo Entierro, los Mayordomos de esta deidad les entregan sus ropas, que son una especie de túnica larga que se ponen encima de la ropa y se amarran por atrás, además de unos pañuelos con que se cubren la cabeza, todo hecho de manta, sucia y arrugada, “como estarían vestidos los muertos si vinieran ellos”.

A cada uno de los *muakiri* se les da una vela, y al niño, que llamaban Angelito se le da una campanita, que va sonando todo el camino. Así vestidos, se les lleva frente al altar de la nave, en donde se hincan. Luego se les echa agua bendita y se le entrega a uno de ellos una olla de cobre con un hisopo grande.

Entonces salen todos caminando: Siguen al Fiscal Mayor hasta el extremo norte de la calle principal. Se van parando en cada una de las casas que tengan la puerta abierta. En cada parada se acercan a la puerta y uno de ellos dice: ¡*kej, kej kej, kej, kej!*¹³ y menciona, en cora, cada una de todas las frutas y alimentos que deben estar en el altar. Luego, otro de los señores interviene y vuelve a decir *kej, kej, kej...* para pedir otra cosa. Todos lo hacen al ritmo de la campanita que toca el niño. Una vez que les dan todo lo que piden, pasan a la casa y asperjan agua bendita a cada una de las personas presentes — quienes esperan la bendición de rodillas— y al altar. Luego ya se marchan a la siguiente casa.

Del barrio del norte se van a San Miguel, en donde, antes de recorrer las casas del barrio, se presentan en la Casa Real. Al terminar en ese barrio se van a la Casa Fuerte de San Antonio, ya pasada la medianoche, y luego pasan a las casas de este barrio. Los *muakiri* van acompañados de varios hombres que les ayudan a llevar la comida que les van entregando hasta el atrio de la iglesia, y que les alumbran el camino con ocotes encendidos. Desde la iglesia, los Fiscales se organizan para turnarse y tocar toda la noche las campanas de la iglesia.

A pesar de obsequiar gran parte de la ofrenda a los *muakiri*, cada casa se queda con una gran parte de lo que han preparado de comida. Luego de que ya son bendecidos los alimentos, pueden comerse, aunque por lo general se espera al día siguiente.

En las Casas Fuertes, los Mayordomos y Tenanches salen a hincarse afuera de los edificios, para recibir a los *muakiri*. Luego se meten y los *muakiri* se acercan a la puerta y empiezan a pedir. Los Tenanches tienen que ir dándoles todo lo que solicitan. Finalmente, entregan a cada *muakiri* una caña grande de azúcar y una vela encendida. Así se hace en la Gobernación, en la Casa Fuerte de San Antonio y en la del Santo Entierro.

El recorrido de los *muakiri* termina hasta la madrugada. Después de haber recorrido todo el pueblo, regresan a la iglesia al amanecer. En el suelo del oriente del atrio hay un plástico extendido, en donde se ha ido colocando toda la comida recolectada durante la noche. Muchos de los habitantes del pueblo, en su mayoría los niños, se presentan desde muy temprano para recibir parte de la comida, cuando se inicie su repartición.

Las campanas de la iglesia siguen sonando. Al terminar, son los Mayordomos y Tenanches del Santo Entierro quienes se ocupan de guardar todas las cosas que se utilizaron para decorar la iglesia y para montar el altar en la nave.

¹³ Dicen que como hacen los guajolotes (*kej, kej, kej*), hacen los muertos.

Los Ancianos y los Principales se reúnen este día, 2 de noviembre, en la ramada del Rosario para efectuar la ceremonia de entrega de tabaco de los cargueros de las Varas. Como sucede en estos casos, todo el día se invierte en buscar y llevar hasta la ramada a los candidatos. Cada vez que se logra que un Sayo acepte el tabaco, y con ello su cargo, se hace sonar un cohete. Durante este tiempo hay mucha gente que se acerca a ver y no faltan las controversias por las nominaciones inesperadas.

No es fácil encontrar reemplazo para todos los cargos, pero de cualquier modo se consigue algún candidato, eligiendo hasta entre quienes pasan eventualmente por allí. Los cargos que van a reemplazar son los de Principal de la Gobernación, Comisario Municipal propietario y suplente, Alguacil primero y segundo, Gobernador primero y segundo, Alcalde, Regidor, seis Justicias, Mayordomos de Guadalupe, primero y segundo, Tenanches de Guadalupe, primero y segundo, Topil y los de cuatro Fiscales. Una vez que todos los cargueros tienen a un Sayo asignado, se levanta un acta en máquina de escribir, dando fe del evento y de sus resultados.

En la noche, todos comienzan a beber ya que, además de cigarros, todos los Sayos reciben una botella de alcohol de quien les entregará el cargo. La gente del pueblo se acerca a ver cómo los borrachos bailan la tarima en la Casa Fuerte del Rosario.

SEGUNDA PARTE:
la organización social

III. Los cargos

11. Los cargos de Jesús María

Dentro del ámbito de las investigaciones sociales se denominan *cargos* a aquellos puestos que se otorgan a determinadas personas de una comunidad, bajo distintos criterios, y que tienen por función tanto la ejecución directa del culto religioso comunal, como la representación política de sus comunidades. Para dar una definición más precisa, hemos recurrido al trabajo de DeWalt (1974: 531-550), quien comparando 26 casos de estudios anteriores sobre cargos en sociedades tradicionales, llega a la conclusión de que sólo es posible describir correctamente a los cargos, si se comparan distintos casos. Coincidimos así con DeWalt, quien considera que los rasgos esenciales del sistema de cargos implican: a) brindar servicio voluntario y sin remuneración, b) representar la mayoría de todas las funciones necesarias para la marcha del gobierno local y de la iglesia, c) que la posesión de estos oficios sea rotativa (Ibídem: 532-533).

Si bien acordamos con la caracterización propuesta por DeWalt (Ibídem), nos parece necesario aclarar que, para nosotros, la rotación de los cargos no sólo se da horizontalmente, es decir, entre individuos de un mismo grupo de edad, ya que también se da verticalmente, entre individuos de distintas generaciones. Esta aclaración es pertinente pues en este trabajo, además de contemplar los cargos que han sido considerados dentro de los ejemplos clásicos de los estudios sobre "sistemas de cargos",¹ aquí presentamos como cargos, los puestos de diferentes naturalezas que por lo general han sido excluidos de los estudios de los cargos.

Así, inspirados en los trabajos de Van Zantwijk —quien considera al grupo de los "Pasados", o Ancianos, como grupo fundamental en la conformación de la organización social— (1974 [1965]: 132, 149-160) y de Hinton —quien incluye en su lista de los personajes que forman parte de la organización social a los grupos de danzantes, a quienes participan en las ejecuciones rituales y a los Ancianos y Curates, quienes conservan el conocimiento ritual— (1990 [1964]: 14-25).

En este trabajo, al haber agregado a la lista de los cargos "típicos" aquéllos cargos que participan en la ejecución de la organización tradicional política y religiosa de la comunidad, nos inscribimos

¹ Los ejemplos etnográficos de los estudios sobre los cargos se realizaron en Chiapas y en Guatemala.

dentro de la postura del ensayo *La autoridad de los antepasados* (Jáuregui et alii 2001), al considerar que el caso etnográfico que presentamos:

no sólo incluye los elementos propuestos por las versiones ortodoxas, sino que propone la consideración de otros elementos ignorados hasta hoy por los especialistas. De esta manera, se supera la perspectiva, preponderante hasta hoy en el estudio de la organización social, de omitir —sin justificación teórica ni etnográfica— los cargos de clara tradición prehispánica

(Ibídem: 12-13).

Los cargos han sido estudiados desde diferentes perspectivas y cada una de ellas ha otorgado un distinto matiz al tratamiento del tema. Algunos han dado prioridad al hecho de que los cargos se agrupan en torno a una jerarquía; estos estudios denominan a los cargos “jerarquía cívico-religiosa”. Si bien coincidimos en que existe un orden jerárquico, no lo consideramos el punto clave para poder explicar su organización; la jerarquía no es más que un elemento, entre otros, que nos permite llegar a la comprensión del funcionamiento de la estructura que subyace a la organización social de los cargos.

Otros investigadores, en cambio, han considerado a los cargos como un sistema; esta propuesta ha sido tan recurrente que, por lo general, la mayoría de los antropólogos se refieren al tema como “sistema de cargos”. El estudio de los “sistemas de cargos” adquirió gran popularidad en la década de 1930 debido al impulso que le dieron los “...antropólogos norteamericanos que implementaban una etnografía estructural-funcionalista” (Jáuregui, et alii, 2000).

En la presente investigación evitaremos recurrir al término *sistema*, pues consideramos que este término —introducido por influencias de la Escuela Estructural-Funcionalista para el estudio de los cargos— no plantea cabalmente la problemática del tema. Esto se debe a que, al considerar a los cargos como un sistema, se dejan fuera otros elementos, que incluso son los que hacen posible la organización social a través de los cargos. Un claro ejemplo de ello son las fiestas que, en todo caso, podrían considerarse el sistema mayor en el que los cargos son tan sólo un *subsistema* a través del cual se ejerce la organización social tradicional.²

Los temas privilegiados en los estudios clásicos sobre los cargos han versado principalmente sobre la génesis, el desarrollo, el papel económico y el papel político de los cargos. En los últimos años se han abierto nuevas líneas de investigación que incorporan la variante cultural para el estudio de este fenómeno, postura que retomamos para la presente investigación, con el que se pretende rescatar la parte simbólica de la organización social. Con este trabajo queremos demostrar cómo la organización social de la comunidad cora de Jesús María —sustentada en su organización jerárquica de cargos civiles y religiosos— constituye una réplica del cosmos, y que este hecho refuerza y sostiene a la organización social tradicional.

Antes de abordar con detalle la organización social tradicional de Jesús María, es preciso recordar que Chuísete’e es la cabecera municipal de El Nayar (ver capítulo 1), por lo que en el pueblo radican no sólo aquéllos que ocupan un cargo tradicional; sino que además viven allí quienes ocupan un

² Smith, por ejemplo, se refiere a los cargos como “Sistema de fiestas” 1981 [1977] y DeWalt afirma incluso que los cargos no son más que una práctica utilizada para patrocinar las fiestas, que son las que al fin y al cabo persistirán (1974: 546).

cargo dentro del escalafón del Ayuntamiento: el Presidente, el Secretario y el Síndico municipales, los Regidores, los encargados de los distintos departamentos, etcétera. También se encuentran presentes en el pueblo los representantes de diferentes instituciones estatales, federales y municipales, como el Juzgado Mixto de Primera Instancia, el Registro Civil, el Ministerio Público, la Policía Municipal, el DIF, la SEP y el INI, así como las oficinas de los partidos políticos más importantes (PRI, PRD y PAN).

Por ser Chuísete'e la cabecera de la comunidad de Jesús María, radican allí también los representantes del Comisariado de Bienes Comunales y del Comité de Vigilancia, quienes son elegidos por votación a través de la Asamblea comunal. Ellos, a diferencia de los anteriores, no reciben remuneración alguna por su trabajo, debiendo, sin embargo, ocupar el cargo durante tres años.

La presencia de todas estas instituciones hace que la vida política en Chuísete'e sea muy activa, pues es allí donde se enfrentan y se resuelven gran parte de los conflictos de toda la comunidad, e incluso del municipio. Este aglomerado de instituciones y grupos interactúan también con la organización tradicional de Jesús María, que de igual manera tiene allí su sede.

Si bien la presencia constante de tantas y tan distintas instancias políticas impuestas por los Gobiernos Estatal, Federal y Municipal pareciera eclipsar al Gobierno Tradicional, esto no ha sucedido. Los cargos de la cabecera conforman una red de relaciones sociales, políticas, económicas y rituales que le permiten seguir en pie y con notable presencia en casi todos los ámbitos de la vida de los individuos de la comunidad. Además, el Gobierno Tradicional de Jesús María ha ido adquiriendo cierto prestigio político y, hoy en día, es considerado —hasta por la Federación— como el representante, legal y simbólico, de todas las comunidades coras de la sierra. Es así como la unidad de los miembros de la comunidad se fomenta y promueve, tanto hacia el interior como al exterior a través de la estructura de cargos.

Para entrar al tema de los cargos nos es inevitable enumerarlos y describirlos. Más tarde partiremos de estas observaciones para su análisis. Los hemos agrupado de acuerdo al tipo de función que realizan, pero incluimos como cargos no nada más a aquéllos que han sido considerados como tales en los "estudios clásicos" (ver capítulo 1). En cambio, hemos agregado a la lista a todos aquellos que participan de alguna manera en la organización ritual de la comunidad, desde los grupos de Músicos y Danzantes, hasta los personajes que actúan en determinados rituales.

En primer lugar se presentarán los cargos que tienen que ver con el Ayuntamiento y con el Comisariado de Bienes Comunales. Hemos decidido incluirlos brevemente para dar una idea global de todos los puestos y cargos públicos que existen en la comunidad, aunque para el análisis posterior nos circunscribiremos a los cargos tradicionales.

Autoridades Municipales: se trata de un Municipio marginal y pequeño, no en extensión pero sí en presupuesto, oficialmente cuenta con todos los cargos que cualquier otro Municipio. Los cargos de elección popular tienen una duración de tres años, en los que sus titulares recibirán un sueldo proveniente de los recursos del Municipio.

- a) **Presidente Municipal:** es el titular del Gobierno Municipal y cabeza del Ayuntamiento en Jesús María. Cuenta además con oficinas de apoyo en la ciudad de Tepic, que sirven como enlace entre el Gobierno Estatal y el Ayuntamiento.

- b) Síndico Municipal: es el representante jurídico del Ayuntamiento.
- c) Regidores (7): Conforman el Consejo Consultivo del Ayuntamiento y dividen sus acciones en diferentes campos: desarrollo urbano y vivienda, agricultura, ganadería y desarrollo rural, educación, comunicaciones y transportes, comercio y fomento industrial, medio ambiente, recursos naturales y pesca, trabajo y previsión social, turismo y salud.

Estos tres grupos integran el Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal (COPLADEMUN), que se encarga de discutir, consultar y promover los programas de infraestructura social del Municipio. Existen además oficinas y dependencias ligadas al Municipio, cuyos trabajadores, como empleados de confianza, reciben igualmente un sueldo. Su trabajo puede durar los mismos tres años de los cargos electos o continuar por un periodo más prolongado. Cada una de estas dependencias se dedica a los asuntos que su mismo nombre indica: Tesorería Municipal, Secretaría Particular, Secretaría General del Ayuntamiento, Dirección de Seguridad Pública Municipal, Dirección de Obras Públicas, Dirección de Agua Entubada, Dirección del Deporte, Fiscalía de Impuestos, Oficialía del Registro Civil, Oficina de Telefonía Rural, Agencia de Correos, Protección Civil, Enlace Municipal Progresista, Enlace con la Comisión Federal de Electricidad, DIF Municipal, Biblioteca Pública, Rastro Municipal, Aseo Público, Asociación Ganadera Local (que se relaciona con el Ayuntamiento, aunque sus integrantes no reciben sueldo alguno) y Jueces Auxiliares o Comisarios³ (que representan la autoridad en cada una de las comunidades al tiempo que representan a sus comunidades ante el Gobierno Municipal).

En Jesús María, en tanto Cabecera Municipal, están representadas diferentes instancias del Gobierno Estatal, como la Secretaría de Salubridad y Asistencia, la Secretaría de Educación Pública —con la Dirección de Educación Indígena—, el Juzgado Mixto de Primera Instancia y el Ministerio Público de Nayarit. En contraparte, el Municipio de El Nayar aporta, por lo general, a un habitante indígena que participará como Diputado estatal Indígena en el Congreso estatal.

Autoridades Agrarias: la Comisaría de Bienes Comunales cuenta con doce integrantes que, durante tres años, ejercen sus cargos sin remuneración alguna. Son propuestos inicialmente por el Gobierno Tradicional y ratificados por voto directo en la Asamblea Comunitaria.

- a) Presidente o Comisariado de Bienes Comunales y suplente: se encargan de enfrentar y resolver los problemas de las tierras de la comunidad. Con esto se entiende tanto el territorio ocupado por solares, como los terrenos agrícolas, los agostaderos y el monte. Es a través de ellos que se hace llegar una solicitud de terreno ante la Asamblea Comunitaria.
- b) Secretario de Bienes Comunales y suplente: su función es auxiliar al Presidente.
- c) Tesorero de Bienes Comunales y suplente: se encargan de administrar las contribuciones de los comuneros —que donan \$10 en cada reunión mensual— y las donaciones, entre las que sobresalen las enviadas por la población cora que vive en Estados Unidos.

³ El Gobierno Municipal certifica su nombramiento y les otorga capacitación, e identificaciones autorizadas.

- d) Presidente del Comité de Vigilancia y suplente: se ocupan de vigilar los recursos naturales que se consideran propiedad de la comunidad (piedra, arena, grava). Además supervisan las acciones y decisiones que se toman en las Asambleas de Bienes Comunales.
- e) Primer secretario y suplente: auxilian al Presidente del Comité de Vigilancia en sus funciones.
- f) Segundo secretario y suplente: auxilian al Presidente del Comité de Vigilancia en sus funciones.
- g) Representantes Auxiliares de Bienes Comunales: son los representantes de esta instancia en las pequeñas comunidades. Son propuestos por la gente de sus comunidades y reciben su nombramiento del Comisariado de Bienes Comunales.

Autoridades Tradicionales: equivalen a los cargos cívicos y religiosos tradicionales. Sus funciones varían según las circunstancias pero, por lo general, tienen que ver con la concepción religiosa de la cosmovisión cora que, como hemos visto antes, comprende igualmente a lo político.

- a) Ancianos o Báusih (sing. Basta): son los hombres mayores que se han desempeñado exitosamente en los altos cargos tradicionales. Conforman el Consejo de Ancianos, órgano de autoridad suprema de la comunidad, en el que actúan como asesores directos del Gobernador. Algunos de ellos son invitados por el Gobernador para actuar como asesores de ceremonias en alguna de las Casas Fuertes. Dichos Ancianos deberán presidir los rituales de la Casa Fuerte que les haya sido asignada durante todo un año; en este trabajo les llamamos Principales⁴, para diferenciarlos de los Ancianos del Consejo, cuyas obligaciones se limitan a acudir en determinados ayunos, en momentos de elección de cargos o ante el llamada del Gobernador.

Nos hemos referido a los siguientes cargos como «los de las Varas», pues ellos se entregan junto con una Vara de mando. Tienen una duración de un año y son elegidos por los Principales y los Gobernadores en turno desde el mes de agosto, aunque deben ser ratificados tras la fiesta de Todos Santos (2 de noviembre), momento en el que sus Sayos les entregan el tabaco. Se trata del grupo que, según la tipología de los cargos tradicionales «clásicos», conforma el aspecto civil del Gobierno Tradicional.

- b) Gobernador primero⁵ o Tahtúuan: 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 desempeño. 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.

⁴ Los Principales entregan su cargo en las fiestas de los santos a los que corresponde el culto que dirigen. Ellos no entregan ni reciben comida y basta con unas oraciones entre el Principal saliente y su Sayo para pasarse los *h+ mu'ubé'eri* que se utilizan para las ceremonias que dirigirá.

⁵ A lo largo de este trabajo muchas veces se le llama simplemente el Gobernador.

- c) Topil o Túpi: es un muchacho joven del barrio del Gobernador primero, quien le auxilia encendiendo el tabaco durante los rituales y le hace servicios menores. Siempre se sienta al lado izquierdo del Gobernador primero y está atento a lo que él le pida.
- d) Gobernador segundo o Tenéti: es el suplente del Gobernador primero y proviene del barrio inmediato anterior al del Gobernador, en sentido levógiro. Apoya a éste en sus actividades rituales y se espera que ocupe su cargo tres años después de haber entregado el suyo.
- e) Alcalde o Arkáte: a veces es denominado Gobernador tercero. Se ocupa de mandar sobre los Justicias o Ministros y es el Juez primero de su barrio. Se elige del barrio opuesto al del Gobernador.
- f) Alguaciles primero y segundo o Arguási Tahnáka y Tityíbaire: son dos hombres que se encargan de mantener el orden durante los rituales. El Primero proviene del barrio del Gobernador Primero y el Segundo del barrio del Gobernador Segundo.
- g) Justicias, Justisa o Ministros: son siete hombres que, incluyendo al Alcalde, corresponden dos a cada barrio, en donde hay un primero y un segundo. El primero del barrio que le sigue, en sentido dextrógiro al barrio del Alcalde es llamado Justicia Regidor y es quien transmite las órdenes del Alcalde a los demás Justicias. Todos ellos hacen cumplir las órdenes de los Gobernadores relacionadas con los rituales dentro de sus barrios y los ranchos que se les asignan. Buscan personas que les ayuden como Correos para llevar diligencias y entregar ofrendas a los lugares sagrados.
- h) Fiscales o Píxka (Muayú, Píxka Muáyu, Píxka Tahnáka y Píxka Tikyilen): son cuatro hombres, uno de cada barrio, que se encargan de tocar las campanas de la iglesia y cuidan de los Músicos durante las fiestas, proveyéndoles de trago, tabaco y todo lo que se les ofrezca. El primero es del barrio del Gobernador y los demás van detrás de él en sentido dextrógiro de acuerdo a su jerarquía.
- i) Correos: son diez hombres del pueblo y de los ranchos, quienes son designados por cada uno de los Justicias y de los Gobernadores para ayudarles en su tarea de llevar la palabra de los Ancianos y la del Gobernador hasta quien sea requerido. Es indistinto su barrio de origen.
- j) Comisario Municipal primero y Suplente o segundo: autoridades designadas por el Gobierno Tradicional y reconocidas por la Presidencia Municipal. Se encargan de conciliar entre los indígenas en pleitos menores y asuntos que no sean considerados oficialmente como delitos. Es indistinto su barrio de origen.

A continuación presentamos el segundo grupo de cargos, que corresponde a aquellos que se vinculan principalmente con el aspecto religioso del modelo tradicional de cargos. Los cargos de este grupo son los que se encargan de ejecutar el servicio y la adoración a los santos del pueblo.

- a) Centuriones primero y segundo (Senturiúm Tahnáka y Senturiúm Tityíbaire): Son los encargados del santo más importante de la comunidad, el Santo Entierro, que aunque posee sus propios Mayordomos y Tenanches, cuenta con estos dos personajes quienes, junto con sus mujeres, los presiden. Ellos y sus mujeres se encargan de las ceremonias con las que, a lo

largo del año, se adora a dicho santo y se le pide el bienestar de la comunidad y del mundo entero. Su fiesta patronal es la de Semana Santa y en ella entregan de manera formal sus cargos. Cada año sus cargos provienen de un barrio diferente, rotando en sentido levógiro por los barrios del pueblo y coincidiendo con el barrio de origen del Gobernador.

- b) Mayordomos primero y segundo de la Virgen del Rosario (Muayuhtúumu Muayú⁶ y Tatyí Muayuhtúumu Tityíbaire⁷): deben provenir idealmente del barrio del Rosario y se encargan de los cuidados de dicha virgen. Se encargan de organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan ofreciendo comida en casi todas las fiestas comunales. Son también los responsables de la Malinche de la Danza y del Xáyaka. El Mayordomo primero del Rosario es el jefe de todos los Mayordomos. Ambos reciben y entregan su cargo el 7 de octubre.
- c) Tenanches primero y segundo de la Virgen del Rosario (Teanántsi Muayú y Tatyí Teanántsi, Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio del Rosario y se encargan de los cuidados de dicha virgen. Les corresponde organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan ofreciendo comida en casi todas las fiestas comunales. Ayudan a los Mayordomos⁸ del Rosario en sus actividades rituales, quienes se consideran sus jefes. Al igual que ellos, reciben y entregan su cargo el 7 de octubre.
- d) Mayordomo y Tenanche de la Virgen de la Asunción (Asumsiún Muayuhtúumu y Teanántsi): deben provenir idealmente del barrio del Rosario y se encargan de los cuidados de la Virgen de la Asunción. Se encargan de organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. El Tenanche es el ayudante del Mayordomo y ambos pertenecen al grupo de encargados de la Virgen del Rosario, recibiendo y entregando su cargo junto con ellos en la fiesta del Rosario el 7 de octubre.
- e) Mayordomos primero y segundo del Santo Entierro (Tayáu Muayuhtúumu Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio del Rosario. Se encargan, junto con sus mujeres, de las actividades que tienen que ver con el Santo Entierro. Entregan sus cargos el jueves siguiente a la fiesta de la Virgen del Rosario.
- f) Tenanches primero y segundo del Santo Entierro (Tayáu Teanántsi Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio del Rosario. Les corresponde ayudar, junto con sus mujeres, a los Mayordomos del Santo Entierro. Entregan sus cargos el jueves siguiente a la fiesta de la Virgen del Rosario.
- g) Mayordomos primero y segundo de San Miguel (Tahá Muayuhtúumu Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio de San Miguel y se encargan de los cuidados de dicho santo. Les corresponde organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Reciben y entregan su cargo el 29 de septiembre.

⁶ Tanto el Mayordomo Mayor del Rosario como el Tenanche Mayor son considerados los cargueros más importantes, y se les considera representaciones de Téih y de Ha'atsíkan respectivamente.

⁷ Los nombres en cora aquí presentados son traducciones literales de sus nombres completos en castellano. En cora no se acostumbra mencionar todas las especificaciones de estos cargos; basta con mencionar el primer término (sea *Muayuhtúumu* o *Teanántsi*) pues se da por un hecho que todo mundo ya sabe a qué santo atiende y en qué posición.

⁸ Los Tenanches primeros se relacionan siempre con los Mayordomos Primeros y los Tenanches segundos con los Mayordomos segundos.

- h) Tenanches primero y segundo de San Miguel (Tahá Teanántsi Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio de San Miguel y se encargan de los cuidados de dicho santo. Se encargan de organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Ayudan a los Mayordomos en sus actividades rituales y reciben sus cargos junto con ellos el 29 de septiembre.
- i) Pasonil de San Miguel (Tahá Pasuní): Muchacho joven que se encarga de colaborar con los encargados de su santo y les ayuda en la fiesta a buscar niños para hacer sonar unas campanillas de metal durante *el día de la Visita* de las fiestas. También participa dando comida en casi todas las fiestas comunales. Recibe y entrega su cargo el 29 de septiembre.
- j) Mayordomos primero y segundo de San Antonio (Sanantúm Muayuhtúumu Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio de San Antonio y se encargan de los cuidados de dicho santo. Les corresponde organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Reciben y entregan su cargo el 13 junio.
- k) Tenanches primero y segundo de San Antonio (Sanantúm Teanántsi Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio de San Antonio y se encargan de los cuidados de dicho santo. Les corresponde organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Ayudan a los Mayordomos en sus actividades rituales y reciben con ellos su cargo el 13 de junio.
- l) Pasonil de San Antonio (Sanantúm Pasuní): Muchacho joven que se encarga de colaborar con los encargados de su santo y les ayuda en la fiesta a buscar niños para hacer sonar unas campanillas de metal durante *el día de la Visita* de las fiestas. Recibe y entrega su cargo el 13 de junio.
- m) Mayordomos primero y segundo de la Virgen de Guadalupe (Tayá'kua Muayuhtúumu Tahnáka Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio tradicional de Guadalupe (o Mololoa) y se encargan de los cuidados de la Guadalupana. Les corresponde organizar y cubrir los gastos de su fiesta y participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Reciben y entregan su cargo el 12 de diciembre.
- n) Tenanches primero y segundo de la Virgen de Guadalupe (Tayá'kua Teanántsi Tahnáka y Tityíbaire): deben provenir idealmente del barrio tradicional de Guadalupe (o Mololoa) y se encargan de ayudar a los Mayordomos con los cuidados de la Guadalupana. Participan dando comida en casi todas las fiestas comunales. Reciben y entregan su cargo el 12 de diciembre.

Músicos y Danzantes: participan con su música y sus danzas en la mayor parte de las fiestas del templo católico y de la Casa Real.

- a) Maromeros o Maruméru: cuadrilla de Danzantes que se conforma por pares, de los cuales se necesita un mínimo de tres para poder realizar cualquiera de sus danzas. Comparten con los Danzantes de Urraca al Viejo de la Danza, o Xáyaka, y su músico toca melodías con un pequeño tambor y con una flauta simultáneamente. Sus miembros adquieren el cargo de manera vitalicia y deben buscar a quién heredarlo, de preferencia a un miembro de su

familia. Este grupo de Danzantes está cayendo en desuso por falta de participantes y los que saben danzar son ya grandes de edad.

- b) Danzantes de Urraca o Lansánti: cuadrilla de Danzantes que se conforma por pares, de los cuales se necesita un mínimo de tres para poder realizar la danza. Comparten con los Maromeros al Viejo de la Danza, o Xáyaka, y su músico toca melodías con un violín que usa exclusivamente cuerdas de tripa de res. Tienen a una niña como Malinche de la Danza, a la que se incluye en uno de los pares; debe ser la hija de alguno de los Danzantes y ocupar su cargo por cinco años. Los Danzantes tienen el cargo de manera vitalicia y deben buscar a quién heredarlo, de preferencia a un familiar. Es el grupo más conservador y mantiene a un número fijo de integrantes.
- c) Danzantes de Arco, Enagüillas, Lansa o Dansa: cuadrilla de Danzantes que se conforma por pares, de los cuales se necesita un mínimo de tres para poder realizar la danza. Su músico toca melodías con un violín con cuerdas de metal. Incluye a dos Viejos de la Danza, que toman muy en serio su papel de bufones rituales, y a dos niñas como Malinches de la Danza; ellas deben ser hijas de alguno de los Danzantes y ocupan su cargo por cinco años. Estos Danzantes también ocupan su cargo de manera vitalicia y deben buscar a quién heredarlo. Es el grupo más numeroso y más popular en la actualidad, aunque también el más innovador.
- d) Moros o Múuru: cuadrilla de hombres montados a caballo que se dividen en cuatro grupos, de los que sólo "sobreviven" dos. Se necesita un mínimo de cuatro pares de jinetes para poder realizar la escaramuza. Se dice localmente que este grupo encarna una organización aparte de la de los demás grupos de Danzantes pero, por asuntos prácticos, aquí se le clasifica con ellos. Comprenden a un grupo de Músicos integrados mínimamente por dos tamborileros, que tocan tambores medianos, y por un hombre que toca la chirimía; ellos asisten a todas las fiestas, aunque algunos jinetes no lo hagan por falta de caballos.
- e) Músicos Tradicionales: son todos los hombres del pueblo que han aprendido a tocar algún instrumento musical tradicional: guitarras, violines, triángulo o tambor. Generalmente comienzan desde muy jóvenes, ya sea por gusto o porque su padre o algún familiar les ha heredado el instrumento y ha aprendido a utilizarlo. Por lo general tocan minuetes en presencia de los santos o sones de tarima para acompañar a los bailarores de tarima.

Cargos de las fiestas: intervienen en la organización y ejecución de las distintas fiestas que se celebran a lo largo de un ciclo anual, ya sea asociadas a la Casa Real, al templo católico o al patio de mitote.

- a) Curates o Kuhráti: hombres de edad madura que, desde jóvenes, se dedicaron a ayudar en las actividades rituales. Sus conocimientos sobre el procedimiento de cada fiesta les otorga un lugar fundamental en la planeación y ejecución de los rituales. Su cargo es vitalicio, ya que sirven como consejeros y asesores de los encargados de organizar y preparar la parafernalia ritual de todas las ceremonias. Hay Curates de la Gobernación y de la Casa Fuerte del Santo Entierro.
- b) Ayudantes o Ukaríse (sing. Ukarí): mujeres de edad avanzada que por lo general son viudas. Ellas son convidadas para ayudar en la Casa Real y en la Casa Fuerte del Santo Entierro con la elaboración de objetos y material de algodón y de lana. Las Ayudantes de la Casa Real

son un número indefinido y deben ser convocadas por el Gobernador unos días antes del ritual en el que van a colaborar, mientras que las del Santo Entierro son siempre cuatro y se comprometen a trabajar en dicha Casa Fuerte por un año; dos de ellas entran junto con los Centuriones y dos más con los Mayordomos y los Tenanches de dicha deidad.

c) Cargos de la Semana Santa:⁹

1. Nazareno o 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 y su primer año coincide con el año en el que el Gobernador es de su barrio.
2. Cirineo o Mukám: hombre mayor que por cinco años cuida y acompaña al Nazareno niño durante toda la ceremonia de la Semana Santa. Es del mismo barrio que el Nazareno y tuvo que haber ocupado ese cargo durante su infancia.
3. Apóstoles o Apústul: ocho niños preadolescentes que ocupan su cargo por cinco años. Hay dos niños 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 elegir a los niños, con la aprobación del Gobernador y los Ancianos.

Los cargos de la siguiente categoría requieren 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 el interior del mismo.

4. Fariseos, Bariseru o Juríllu: se trata de 20 hombres de distintas edades que son escogidos según su barrio de origen y con el antecedente de haber ocupado el cargo de Apóstol en su infancia. Estos cargos no son voluntarios, tienen una duración de 5 años y se participa por invitación del Gobernador. Los Fariseos 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. Son comandados por el Centurión primero o Negro durante la fiesta.
5. Los Fariseos se organizan en dos filas, y cada una de ellas tiene un Capitán, que es quien va a la cabeza de su fila y quien manda entre sus integrantes.
6. Además, contemplan a un grupo hereditario y vitalicio de Músicos que se encargan de tocar un tambor de parche y una flauta de carrizo durante la fiesta; cada músico tiene un ayudante o aprendiz, con el que comparte su dura tarea ritual.
7. Consejo de Judíos Viejos: órgano que se encarga de asesorar a los dirigentes de las filas de la Judea¹⁰, quienes actúan como enemigos de Cristo durante la celebración de la Semana Santa.

⁹ Los principales responsables de esta fiesta son los Centuriones, pero se decidió aglutinarlos con los cargos de los Mayordomos ya que su actividad ritual no se limita a la mera fiesta patronal y ejercen su cargo a lo largo del año.

¹⁰ Nombre con el que se conoce a la totalidad de los Judíos.

8. Capitán Mayor o Kapítan Muayú: es el más alto cargo de la Judea y se encarga de encabezar y dirigir a ambas filas de Judíos en la Semana Santa.
 9. Capitanes o Kapítan: dos hombres que hacen cumplir las órdenes del Capitán Mayor entre las dos filas de Judíos durante la Semana Santa.
 10. Cabos o Kábu: seis hombres que se encuentran al servicio de los Kapítan. Controlan directamente el orden de las filas; dividen cada fila en tres secciones: un contingente delantero, otro medio y uno trasero.
 11. Perrillos, Zopilotes o Muáreika: nombre con que se le conoce a dos de los niños de nuevo ingreso a las filas de los Judíos, los cuales son seleccionados por los altos mandos para hacer pequeños servicios. Van hasta adelante de las filas y son los que sostienen al Nazareno con una cuerda negra una vez que se ha atrapado. También se encargan de "comerse" (levantar) a los Judíos muertos luego de la lucha final entre las dos filas.
 12. Traseros o Tibéhtyahte: son dos muchachos que van al final de las filas y que tienen órdenes de no abandonar nunca sus lugares. Ayudan a mantener el orden en las filas.
 13. Cuerdero o Káuhnari Tuihtépi: es un muchacho que lleva una cuerda de crines de caballo colgada en los hombros durante toda la fiesta. Corre adelante de las filas.
 14. Judíos o Xú'umuabi'ika: son todos los hombres que componen el contingente de Borrados, que anualmente oscilan entre los 500 hombres, entre niños, jóvenes y adultos.
 15. Los Músicos de la Judea ocupan un cargo vitalicio y hereditario. Uno de ellos toca un tambor de parche y otro toca una flauta de carrizo, elemento musical característico de la Semana Santa. Cuentan con ayudantes que les permiten tomar un poco de descanso.
- d) Las Pachitas o Carnaval
1. Malinche o Malíntsi de las Pachitas: es una niña virgen, de aproximadamente 12 años, que durante casi tres semanas representa al personaje central de las fiestas de Carnaval o Pachitas. Su cargo es anual y se va dando según la rotación de barrios en sentido levógiro, coincidiendo con el barrio del Gobernador en turno.
 2. Curate o Kuhráti: mujer mayor que cuida y acompaña a la Malinche de las Pachitas durante toda la ceremonia de las Pachitas. Tuvo que haber ocupado el cargo de Malinche durante su infancia y le corresponde permanecer en el suyo durante cinco años.
 3. Cantadores o Metyichuíkaka (sing. Tityíchuíkame): Son hombres del pueblo y 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 presantan como voluntarios para practicar y darse a conocer, con el fin de ser invitados luego. Van dirigidos por un Cantador Primero quien entona una estrofa que los demás

repiten. Van acompañados de un músico que toca el violín de cuerdas metálicas y acompañan a la Malinche en su recorrido por todo el pueblo.

4. Pachiteros: se llama de este modo a los habitantes del pueblo que se unen cada día — mañana, tarde o noche— a la celebración de las Pachitas o Carnaval, bailando alrededor de la Malinche y de los Cantadores. Como en dicha fiesta los cargueros y sus mujeres deben estar siempre con la comitiva de la Malinche, bailando y untando polen, también a todos ellos se les denomina Pachiteros durante este periodo.
- e) Los cargos del mitote: los Gobernadores actúan en esta ceremonia como cuerpo representativo de la autoridad y los Mayordomos se encargan de la preparación de las comidas rituales. Además aparecen nuevos personajes que están estrechamente relacionados con los cargos ya mencionados.
1. El Principal de la Casa Real: adquiere el papel de Principal del patio de mitote y preside la ceremonia.
 2. Cantador o Metyichuikaka (Tityichuikame en singular): se “convida” a uno o varios Cantadores reconocidos en la comunidad a que canten en el patio del Gobernador — como se conoce al patio comunal. Los Cantadores que se presenten alternan para cantar durante toda la noche y la mañana siguiente.
 3. Ha'atsíkan: es un niño que representa a Tahá, Nuestro Hermano Mayor o el Lucero de la Mañana. Es elegido por el Gobernador y los Ancianos, y su cargo dura cinco años. Participa en todos los mitotes del patio comunal y en los ayunos dedicados al maíz. Los padres del niño adquieren responsabilidades rituales que varían según el Mitote, pero que en lo fundamental consisten en auxiliar a su hijo en sus tareas rituales. Recibe su cargo cuando el Gobernador es de su barrio.
 4. Ayudante de Ha'atsíkan o Ha'atsíkan Tibáire: es el niño que entregó el cargo de Ha'atsíkan y actúa por cinco años como ayudante del nuevo enseñándole cuáles son sus tareas y funciones durante la celebración del mitote.
 5. Nári: tras cinco años como Ayudante de Ha'atsíkan, se tiene este cargo por otros cinco años, durante los cuales deberá responsabilizarse del fuego central y de las plumas amarillas y azules de guacamaya que se colocan al oeste del patio. Se dice que después de este cargo los hombres toman una posición privilegiada dentro del mitote y pueden ser invitados a sentarse en las piedras que se colocan cerca del fuego y aprender a tocar el arco y a cantar.
 6. Téih: es una niña que representa a Nuestra Madre, la Virgen del Rosario, y se le conoce como la Malinche del Mitote. Es elegida por el Gobernador y los ancianos, y su cargo dura cinco años. Participa en todos los mitotes del patio comunal y en los ayunos dedicados al maíz. Los padres de la niña adquieren responsabilidades rituales que varían según el Mitote, pero que en lo fundamental consisten en auxiliar a su hija en sus tareas rituales. Recibe su cargo cuando el Gobernador es de su barrio.
 7. Téih Tibáire: es la niña que entregó el cargo a la siguiente que ocupa el de Téih y actúa por cinco años como su ayudante, enseñándole cuáles son sus tareas y funciones

- durante la celebración del mitote. En La Mesa del Nayar a este cargo se le llama Nacésari (Guzmán, 1997: 59), palabra que entre los maritecos no tiene un significado en particular, pero que resulta ser el nombre de uno de los cantos del mitote (Preuss, 1912: 3).
8. Kúhkamua: una vez que se cumplen cinco años como Ayudante de Téih se llega a este cargo, que debe ejercerse por otros cinco años. Durante este tiempo se es la encargada de todos los procesos de cocina durante los rituales, en particular los que tienen que ver con los cambios de presentación del maíz en las diferentes temporadas de su ciclo de vida. Además se es la responsable del fuego colocado al suroeste del patio, que es con el que se cocina. Luego de este cargo las mujeres adquieren una posición honoraria dentro de las celebraciones de mitote.
 9. Los venados o *ĩ muaxátye*: durante la representación ritual de los cantos que pronuncia el Cantador durante el mitote, intervienen varios personajes. Por lo general, se invita a tres muchachos o señores para que actúen como venados. Uno es el mayor y requiere conocer los cantos y la ejecución del ritual para cumplir correctamente con todas sus funciones. Los otros dos son venados menores, que imitan los actos y siguen las indicaciones del venado mayor.

Autoridades Municipales	Autoridades Agrarias
Presidente Municipal	Presidente de Bienes Comunales y suplente
Síndico Municipal	Secretario de Bienes Comunales y suplente
Regidores (7)	Tesorero de Bienes Comunales y suplente
Tesorería	Fiscalía de Impuestos
Secretaría Particular	Oficialía del Registro Civil
Secretaría General del Ayuntamiento	Dirección de Obras Públicas Dirección de Agua Entubada Dirección del Deporte
Dirección de Seguridad Pública Municipal	Asociación Ganadera Local
Protección Civil	Oficina de Telefonía Rural Agencia de Correos
Biblioteca Pública Rastro Municipal Aseo Público	Enlace Municipal Progreso Enlace con la CFE DIF Municipal
	Primer Secretario y suplente Segundo Secretario y suplente
	Representantes Auxiliares de Bienes Comunales
	Jueces Auxiliares y Comisarios

Autoridades Tradicionales		Danzantes y Músicos	
Principales		Ancianos	
Cargos de las Varas		Mayordomías	
Gobernador Primero		Centurión Primero	
Gobernador Segundo		Centurión Segundo	
Alcalde		Mayordomos del Rosario (2)	Músicos
Aguaciles (2)	Fiscales (4)	Tenanches del Rosario (2)	Xáyaka
Comisario Municipal y suplente		Mayordomo de Ascensión	Músicos de los Marmeros
		Tenanche de Ascensión	Marmeros
		Mayordomos del Santo Entierro (2)	Músicos de los Danzantes de Urraca
Regidor (1)		Tenanches del Santo Entierro (2)	Danzantes de Urraca
Justicias (6)	Topil	Mayordomos de San Miguel (2)	Malinche
Correos		Tenanches de San Miguel (2)	Músicos de los Danzantes de Arco
		Mayordomos de San Antonio (2)	Danzantes de Arco
		Tenanches de San Antonio (2)	Viejos (2)
		Mayordomos de Guadalupe (2)	Malinches (2)
		Tenanches de Guadalupe (2)	
		Pasonil de San Miguel	
		Pasonil de San Antonio	

Cargos rituales de las fiestas Católicas		Cargos del Mitote	
		Ancianos ¹¹ Principales	
Curates Ayudantes			
Semana Santa		Pachitas	
Judíos Viejos (5)		Cantadores	
Capitán Mayor de los Judíos			
Capitanes de los Fariseos (2)		Nari	
Capitanes de los Judíos (2)		Kúhkamua	
Cabos (6)		Ayudante	
Zopilotes (2)		Ha'atsíkan	
Traseros [2]			
Cuervero			
Judíos		Téih	
Músicos de los Fariseos		Curate Malinche	
Músicos de los Judíos		Pachiteros	
		Venado Venadillos	

Cuadro 17. Relación de cargos de Jesús María.

¹¹ Hemos vuelto a poner a los Ancianos para ejemplificar cómo su poder se encuentra presente en todos los ámbitos de la organización social de la comunidad.

11.1. La elección de los candidatos

Todos los hombres de la comunidad tienen, en principio, la posibilidad de acceder a algún cargo. De hecho, se considera una obligación que todos los comuneros coras participen al menos alguna vez en su vida desempeñando un cargo.

Quienes deben elegir a los que ocuparán los cargos son los Ancianos y Principales, conocidos como Báusih (los viejos); ellos se reúnen con los Gobernadores en determinadas ocasiones, previas al día de entrega de los cargos, para discutir el tema. Los hombres que entregan sus cargos tienen la posibilidad de proponer a un candidato que los reemplace, siempre y cuando cumpla con los requisitos. Todas estas propuestas son luego puestas a discusión en el Consejo de Ancianos, en donde se dice la última palabra. De cualquier modo, la búsqueda de un Sayo por parte de los que entregarán un cargo parece despojar a los Ancianos de gran parte de la carga de trabajo que implica seleccionar a la gente adecuada.

En la elección de los candidatos intervienen distintas cuestiones. De manera general, se toma en cuenta la edad y la experiencia de los candidatos, ya que, como antes mencionamos, los cargos respetan una estructura jerárquica y escalonada. Así, con base en estos parámetros se podrá acceder a los cargos bajos o altos de la jerarquía.

Al asignarse un cargo, los Ancianos deben tener en cuenta que ningún pariente del candidato, de primer o segundo grado, tenga ya alguna responsabilidad de este tipo. Esto es muy importante ya que se considera que toda la familia apoyará —con trabajo, dinero y/o especie— a su pariente para ayudarlo a cumplir con la responsabilidad que enfrentará con la comunidad, al ser titular de un cargo. Así, como bien señala Hinton, los cargos son adquiridos por toda una familia más que por un individuo (1961: 81). Por ello, se trata de que las familias no reciban de un sólo golpe varios cargos.¹²

Además, en el caso de Jesús María existe un criterio de elección particular, que tiene que ver con el barrio de origen de cada candidato. Es en función de este criterio que deben, al menos de manera ideal, ser asignados la mayoría de los cargos. Como vimos en el capítulo sobre los barrios, la adscripción a ellos es heredada por vía paterna y, aunque en la vida moderna de la comunidad esta práctica parece haber caído en desuso, aquí demostramos cómo sigue siendo indispensable para la organización tradicional.

Existen dos tipos de asignación de cargos basada en la pertenencia a los barrios. Al primer grupo le denominaremos el de los *cargos fijos de barrio*, pues comprende aquellos cargos que se otorgan siempre a los integrantes de un barrio en particular, y no se otorgan —repetimos, de manera ideal— a personas de otro barrio. El segundo grupo hace referencia a los *cargos rotativos*, que son aquéllos que, si bien se otorgan también tomando en cuenta el barrio de origen de los candidatos, lo hacen respetando una regla de rotación interbarrial en sentido levógiro. También hay otros cargos para los que no es necesario referirse a los barrios al momento de asignarlos y son más bien heredados u obtenidos gracias al prestigio ganado por méritos personales.

¹² Según sus estudios en 1961, de los 42 apellidos que encontró en el pueblo, 36 estaban representados en los cargos (Ibidem 81-82).

1. Los *cargos fijos de barrio* están compuestos por los cargos que integran los distintos grupos de Mayordomos y Tenanches que sirven a los santos de la comunidad. Estos son los siguientes:

- a) Mayordomía¹³ de la Virgen del Rosario o Tatyí. Está integrada por dos Mayordomos y dos Tenanches que sirven a la Virgen del Rosario, pero además por un Mayordomo y un Tenanche que sirven a la Virgen de la Asunción. No cuentan con un Principal en particular, pero sus rituales son dirigidos por el de la Cada Real, en donde se reúnen los jueves para realizar, junto con los Gobernadores, los rituales en nombre de la imagen de la que se encargan. Todos los miembros de esta mayordomía pertenecen al barrio del Rosario (Yánkĩ). Es la mayordomía de mayor prestigio.
- b) Mayordomía del Santo Entierro o Tayáu. Está integrada por dos Mayordomos y dos Tenanches, y se caracteriza por estar al servicio de los Centuriones. Además de contar con la dirección y asesoría de un Principal a lo largo del año, se cuenta con una especie de Consejo de Ancianos, cuyos miembros han estado siempre cerca de la organización de las fiestas de este santo. Los miembros de esta mayordomía pertenecen al barrio del Rosario (Yánkĩ). Se reúnen todos los jueves en la Casa Fuerte del Santo Entierro para celebrar rituales en honor a su santo. Son los que le siguen en importancia a la mayordomía del Rosario, a pesar de servir al santo más importante.
- c) Mayordomía de San Miguel o Tahá. La integran dos Mayordomos, dos Tenanches y un Pasonil. Cuenta también con un Principal que se ocupa de dirigir las ceremonias concernientes a dicha deidad. Todos ellos pertenecen al barrio de San Miguel (Yénty'ibi). A pesar de tener una Casa Fuerte en su barrio, se reúnen en la Casa Real todos los miércoles para efectuar sus rituales. Le siguen en importancia a la mayordomía del Santo Entierro.
- d) Mayordomía de San Antonio. Al igual que la mayordomía anterior, está integrada por dos Mayordomos, dos Tenanches y un Pasonil. Cuentan con un Principal que dirige las ceremonias. Se reúnen todos los martes en la Casa Fuerte de San Antonio. Pertenecen al barrio de San Antonio (Yúhtye). En importancia se ubican luego del grupo de San Miguel.
- e) Mayordomía de la Virgen de Guadalupe. Está integrada por dos Mayordomos y dos Tenanches. No cuenta con un Principal, pero realiza sus ceremonias en la Casa Real, bajo la dirección del Principal de este lugar, en el que se reúnen los lunes. Sus integrantes pertenecen al barrio de Guadalupe (Yúhtyepua). Es la mayordomía de menor importancia.

Además de las mayordomías, existe otro grupo de *cargos fijos de barrio*, que, al igual que ellas, representa a los cuatro barrios y rumbos. Éste actúa en la fiesta de Semana Santa. Se trata de los Apóstoles, ocho niños que comparten la comida ritual con el Nazareno el Viernes Santo; cada barrio posee dos cargos de Apóstol. Son los miembros de las mayordomías quienes se hacen cargo de dichos niños durante todo el tiempo en el que participan, y cada mayordomía se hace cargo, justamente, de los niños que representan a su barrio.¹⁴

¹³ Este término no se utiliza en Jesús María para describir a los grupos de Mayordomos, pero aquí lo hemos utilizado para agrupar a todos sus miembros.

¹⁴ Como los del Rosario se consideran mayores, son los encargados del Santo Entierro quienes se hacen responsables de los dos Apóstoles del Rosario.



Figura 17. Rotación interbarrial en el año 2001.

2. Los *cargos rotativos* también son asignados según el barrio de origen, pero a diferencia de los *fijos*, éstos son asignados por turno de manera rotativa entre los barrios del pueblo, recorriéndolo siempre el sentido levógiro. De este modo, un cargo *rotativo* transitará entre los cuatro barrios del pueblo en cuatro años antes de reiniciar su rotación.

Para ejemplificar este mecanismo de rotación interbarrial presentamos a continuación, la posición de los barrios durante el 2001, año en el que se realizó la mayor parte del trabajo de campo con el que sustentamos la presente investigación. A partir de esto podremos ver cómo se espera que circulen los cargos por el pueblo.

- El Gobernador primero proviene del barrio de San Antonio (1). Entregará su cargo a alguien de igual jerarquía, perteneciente al barrio que le sigue al suyo en sentido levógiro, es decir, al barrio del Rosario (4), mientras que lo recibió de alguien del barrio anterior, San Miguel (2).
- El Topil proviene del mismo barrio que el Gobernador.
- El Gobernador segundo proviene del barrio de San Miguel (2), situado atrás del barrio del Gobernador primero (1), siguiendo el sentido levógiro. Entregará su cargo a alguien de jerarquía equivalente del barrio de San Antonio (1), mientras que lo recibió de alguien del barrio anterior, Guadalupe (3).
- El Alcalde, considerado el Juez primero de su barrio, pertenece al barrio posterior al del Gobernador segundo, es decir, del barrio de Guadalupe (3), obtuvo su cargo de alguien del barrio del Rosario (4) y se lo pasará a alguien del barrio siguiente, el de San Miguel (2), quien no será el Justicia primero del barrio de Guadalupe (3) pero sí del barrio de San Miguel (2).
- El Justicia primero del barrio del Rosario corresponde al Regidor (4), y entregará su cargo a alguien del barrio de Guadalupe (3) habiéndolo recibido de alguien del barrio de San Antonio (1).

- f) El Justicia primero del barrio de San Antonio (1) entrega el cargo al barrio del Rosario (4), habiéndolo recibido del de San Miguel (2).
- g) El Justicia primero del barrio de San Miguel (2) recibe su cargo del barrio de Guadalupe (3) y lo entregará al de San Antonio (1).
- h) El Justicia segundo del barrio de Guadalupe (3) entrega su cargo a alguien del barrio de San Miguel (2), mientras que lo recibe de alguien del barrio del Rosario (4).
- i) Igual que su Justicia primero, el Justicia segundo del barrio del Rosario (4) recibe su cargo del barrio de San Antonio (1) y lo entregará al de Guadalupe (3).
- j) El Justicia segundo del barrio de San Antonio (1) también entrega el cargo al barrio del Rosario (4), habiéndolo recibido del de San Miguel (2).
- k) De igual forma, el Justicia segundo del barrio de San Miguel (2) recibe su cargo del barrio de Guadalupe (3) y lo entregará al de San Antonio (1).¹⁵
- l) El Alguacil primero proviene del barrio de San Antonio (1), es decir, del mismo barrio del Gobernador primero. Él recibe su cargo de alguien del barrio de San Miguel (2) y lo entrega un año después a alguien del barrio del Rosario (4).
- m) El Alguacil segundo proviene del barrio de San Miguel (2), es decir, del mismo que el Gobernador segundo. Recibe su cargo de manos de alguien del barrio de Guadalupe (3) y lo entrega un año después a alguien del barrio de San Antonio (1).
- n) El primer Fiscal o Muayú es elegido del barrio del Gobernador primero, San Antonio (1). Recibe su cargo de alguien del barrio de San Miguel (2) y lo entregará un año después a alguien del barrio del Rosario (4).
- o) El segundo Fiscal o Píxka Muáyu proviene del barrio del Gobernador segundo, San Miguel (2). Recibió su cargo de alguien del barrio de Guadalupe (3) y lo entregará a alguien del barrio de San Antonio (1).
- p) El tercer Fiscal o Píxka es del barrio del Alcalde, es decir, del barrio de Guadalupe (3). Entregará su cargo a alguien del barrio de San Miguel (2), habiéndolo recibido de alguien del barrio del Rosario (4).
- q) El cuarto Fiscal o Píxka Tibéh es del barrio del Regidor, Rosario (4). Recibió su cargo del barrio de San Antonio (1) y lo entregará de alguien del barrio del Rosario (3).

El grupo anterior se caracteriza por contener una estricta jerarquía que, con la rotación por barrios, crea un efecto de *ascenso en espiral*. Para explicarlo revisaremos un caso en particular, con lo que obtendremos un modelo que es aplicable a todos los casos anteriores. Tomando cuatro cargos —el

¹⁵ El caso de los Jueces de los barrios parece algo confuso, porque no transmiten a otro barrio el nombramiento de Jueces de su barrio, pues lo que se trasmite es, más bien, la relación de jerarquía que establece un orden entre los Jueces de los cuatro distintos barrios, y que responde al lugar (barrio) en el que se ubica el cargo de Gobernador.

del Gobernador primero, el Gobernador segundo, el Alcalde y el Regidor— presentamos a continuación un esquema que nos permite visualizar a sus ocupantes en cinco años consecutivos.

	San Antonio	San Miguel	Guadalupe	Rosario
2005	G1	G2	A	R
2004	R	G1	G2	A
2003	A	R	G1	G2
2002	G2	A	R	G1
2001	G1	G2	A	R

G1 = Gobernador primero
G2 = Gobernador segundo

A = Alcalde
R = Regidor

Cuadro 18. Rotación de los cargos por barrios.

En la gráfica anterior se puede ver cómo cada uno de los cargos es recibido nuevamente por un barrio luego de cuatro años. Tomemos, por ejemplo, el cargo de Gobernador segundo, que en el 2001 está en manos de un individuo del barrio de San Miguel. Vemos que en el 2005 este cargo vuelve a regresar a este barrio. La persona que ocupó el cargo de Gobernador segundo en el 2001 es el candidato más deseable para subir un escalón más y ocupar el cargo que le sigue, el de Gobernador primero en el 2004.

Basándonos en este modelo podemos ver cómo cada una de las personas que recibe un cargo cuenta con dos años “de descanso”, luego de los cuales hay grandes posibilidades de que sea convocado nuevamente para servir en otro cargo, esta vez de mayor jerarquía al que ocupó anteriormente. Así tenemos que todos los cargos que forman parte de este *ascenso en espiral* son elegidos tomando en cuenta el barrio de origen del candidato, su edad y la forma en la que han ejercido las obligaciones que les han sido asignadas a lo largo de su carrera en el Gobierno Tradicional.¹⁶

3. *Cargos rotativos de fiestas.* Se eligen rotativamente y tienen en común el hecho de estar relacionados con ciertos rituales comunales. Dentro de este grupo nos es posible distinguir dos variantes:

A. *Cargos de un año de duración.* Se trata de tres cargos, la Malinche de las Pachitas y los dos Centuriones, el primero y el segundo. La primera recibe su cargo durante la celebración de las Pachitas o Carnaval —alrededor del mes de febrero—, fiesta en la que hace su única aparición. Los Centuriones reciben sus cargos durante la celebración de la Semana Santa; aunque pareciera que su rol fundamental reside en su actuación durante esta fiesta, los Centuriones son los rezanderos comunales por excelencia, y tienen un importante papel durante todo el año.

La Malinche de las Pachitas únicamente debe cumplir con el requisito de ser una niña que se encuentre en una etapa previa a la pubertad y que no haya tenido relaciones sexuales. Mientras tanto, los Centuriones deben cumplir con varios requisitos, ya que ocupan un lugar incluso de un nivel superior al de las mayordomías —con las que comparten muchas características. Las personas elegi-

¹⁶ Los dos últimos criterios están íntimamente relacionados y entre los dos conforman el prestigio del individuo ante la comunidad.

das para estos cargos deben haber cumplido impecablemente con otros cargos anteriormente, de preferencia de índole religiosa más que civil, y mantener una imagen respetable ante el resto de la comunidad.

Los tres cargos de este grupo son elegido del mismo barrio del Gobernador primero. Para el 2001, caso que tomamos como ejemplo, los dos Centuriones y la Malinche de las Pachitas pertenecen al barrio de San Antonio (1). Los cargos fueron recibidos de manos de individuos pertenecientes al barrio de San Miguel (2) y serán entregados un año después a integrantes del barrio del Rosario (4).

B. *Cargos de cinco años de duración.* Los demás *cargos rotativos de fiestas* tienen la particularidad de permanecer cinco años consecutivos en manos de una misma persona. Su rotación se da igualmente en sentido levógiro por los barrios del pueblo. En el caso de los cargos que son otorgados a niños, se busca que éstos se encuentren en edad preadolescente. Los demás cargos tienen como requisito que los candidatos hayan ocupado en su niñez algunos cargos infantiles.

- a) El Nazareno Niño es un niño que actúa en la Semana Santa. Se encuentra entre los 5 y los 8 años de edad. Recibe su cargo cuando el Gobernador primero en turno es de su barrio y lo entrega cinco años después, cuando el Gobernador primero es del barrio que le sigue al suyo en sentido levógiro.
- b) El Cirineo o Mukám es un hombre mayor que entra junto con el Nazareno a ocupar su cargo,. Es del mismo barrio que el Nazareno y tuvo que haber ocupado este cargo en su niñez. Un niño, al entregar su cargo de Nazareno, esperará quince años a que este cargo vuelva a su barrio y pueda ser elegido como Cirineo, si bien en la mayoría de los casos se espera hasta dos ciclos.
- c) Los Fariseos son veinte hombres, cinco de cada barrio, que actúan en la celebración de la Semana Santa. Son elegidos de entre los hombres que en su niñez ocuparon el cargo de Apóstoles. Existe una jerarquía interna al grupo, que a su vez va girando de acuerdo con los barrios. Mantienen cinco años sus cargos, tiempo durante el cual van subiendo en la jerarquía del grupo.
- d) Los Apóstoles son ocho niños, de aproximadamente seis años, que acompañan al Nazareno en velaciones y comidas durante la fiesta de la semana Santa. Mantienen cinco años sus cargos y son elegidos de acuerdo con el barrio su padre, es decir, que hay dos de cada barrio.
- e) Los Judíos son los personajes más sobresalientes de la fiesta de Semana Santa. Cualquier hombre de la comunidad puede ingresar a este grupo ritual con la condición de que permanezca en él por cinco años consecutivos; la mayoría de los que se inician como Judíos lo hacen por periodos de cinco años por el resto de sus vidas.¹⁷
- f) La Curate o Kuhráti es una mujer mayor, casi siempre viuda, que se ocupa de cuidar y acompañar a la Malinche de las Pachitas durante esta celebración por cinco años consecutivos. Tuvo que haber sido Malinche de las Pachitas en su niñez y entra a su cargo cuando

¹⁷ Se dice que si un hombre se compromete con la Judea es por cinco años, y que cada año que no se cumpla, dicho hombre lo deberá pagar con sacrificios similares una vez que se haya muerto.

el Gobernador primero que está a cargo es de su barrio. De igual forma entregará su cargo cuando sea el turno del Gobernador primero del barrio que le sigue en sentido levógiro.

- g) Ha'atsíkan es un niño de alrededor de 5 años que es elegido para ocupar el cargo de la Estrella de la Mañana durante los mitotes y los ayunos comunales relacionados con el ciclo del maíz. Ocupa su cargo por cinco años y es elegido un año antes de que el Gobernador primero sea de su barrio, pero al entregar su cargo, lo hace cuando el Gobernador primero es de su barrio.
- h) Cuando Ha'atsíkan cumple con su periodo de cinco años, debe servir cinco años más como el ayudante de quien lo reemplazará. De este modo, iniciará su nuevo periodo de cinco años en el momento en el que el Gobernador primero sea de su barrio, y concluirá cuando el siguiente Gobernador primero de su barrio entregue sus funciones.
- i) Luego de terminar su periodo de ayudante, el niño que diez años antes se inició como Ha'atsíkan, tomará ahora por cinco años más el cargo de Nári. Esto significa que su nuevo periodo iniciará cuando un Gobernador segundo de su barrio entre en funciones.
- j) Téih es una niña de alrededor de 5 años que es elegida para ocupar el cargo de la Malinche del Mitote, o Madre del Maíz, durante los mitotes y los ayunos comunales relacionados con el ciclo del maíz. Mantiene su cargo por cinco años y es elegida un año antes de que el Gobernador primero sea de su barrio, pero al entregarlo, un nuevo Gobernador primero de su barrio está a la cabeza.
- k) Cuando Téih cumple con su periodo de cinco años, debe servir cinco años más como el ayudante de quien la reemplazará. De este modo, inicia su nuevo periodo en el momento en el que el Gobernador primero es de su barrio, y concluye cuando un siguiente Gobernador primero de su barrio entrega su cargo.
- l) Luego de terminar su periodo de ayudante, la niña que diez años antes sirvió como Téih tomará, por cinco años más, el cargo de Kúhkamua. Esto significa que su nuevo periodo iniciará cuando un Gobernador segundo de su barrio entre en funciones, y finalizará sus responsabilidades cuando otro Gobernador segundo de su barrio entregue su cargo.

4. *Cargos políticos*. Son elegidos por sus conocimientos políticos y por su prestigio en la comunidad, sin tomar en cuenta el barrio de origen de los candidatos. Se trata de hombres maduros que servirán de enlace entre las Autoridades Municipales y las Tradicionales. Así, los dos cargos de Comisario Municipal, primero y segundo, si bien son considerados cargos tradicionales, son excusados de gran parte de la responsabilidad de éstos y asumen más bien un papel administrativo dentro del Gobierno Tradicional.

5. *Cargos vitalicios*. Este último grupo de cargos se caracteriza, precisamente, por ser de carácter vitalicio, ya que se trata de cargos cuyas funciones requieren una serie de conocimientos, adquiridos y heredados, que convierten a sus funciones en tareas especializadas, debido a la complejidad de la información que se requiere para poder llevarlas a cabo.

A. *Miembros honorarios*. Este grupo está constituido por los Ancianos o Báusih, miembros honorarios del Gobierno Tradicional que, luego de haber estado al servicio de varios cargos, y de haber cumplido correctamente con todas sus responsabilidades, son invitados a formar parte de un Conse-

jo que sirve de guía para las decisiones que debe tomar el Gobernador primero, y que conciernen a la comunidad.

Una vez que los Ancianos son nombrados como tales, conservan por el resto de su vida esta categoría. Su función, en cambio, está sujeta a la decisión del Gobernador primero en turno, quien decide a qué Ancianos le interesa convocar para que lo asesoren permanentemente y a qué Ancianos convoca sólo en ocasiones particulares.

Existen varios grupos de Ancianos, de los que los más importantes son los de la Gobernación y los de la Casa Fuerte del Santo Entierro. Existe un grupo más que dirige a los Judíos durante la Semana Santa. Además algunos Ancianos son nombrados Principales, para presidir los rituales de las Casas Fuertes.

Los otros cargos que comparten con los Ancianos la categoría de honorarios son los Curates, hombres mayores que desde jóvenes han estado en estrecho contacto con las instituciones tradicionales. Ellos son los que conservan el conocimiento de todo lo que debe hacerse en cada ritual, por lo que son convocados a participar en todas las fiestas. Al igual que los Ancianos, existen dos grupos de Curates, uno especialista en los asuntos de la Gobernación y el otro especialista en las cuestiones relacionadas con el Santo Entierro; cada grupo se reúne en la Casa Fuerte correspondiente.

Al igual que los Curates, las mujeres que reciben un cargo de Ayudante lo hacen gracias a los conocimientos que poseen debido a su edad y experiencia. Si bien hay quienes poseen más conocimientos rituales que otras, se espera que todas las Ayudantes sepan preparar correctamente ofrendas y sean ágiles para las tareas de preparación de hilos y estambres necesarios para las ofrendas.

B. *Danzantes, Músicos y Cantadores*. Este grupo está constituido por aquéllos que se encargan de ejecutar la música y las danzas en las distintas fiestas. Sobra decir que la música, los cantos y los movimientos coreográficos que se practican en las distintas danzas están impregnados de un alto grado de sacralidad.¹⁸

- a) *Cuadrillas de Danzantes*. Existen cuatro cuadrillas de danza que se encargan de danzar y tocar música en las fiestas de la comunidad relacionadas con el templo católico y con la Casa Real. En cada fiesta deben ser convocados por las autoridades, por más que todo mundo conozca las fechas en las que se espera que actúen. Cada grupo comprende, además de los Danzantes, a los Músicos, que son quienes saben tocar las piezas que cada grupo ejecuta.

Estos cargos son transmitidos de padres a hijos, pero de cualquier modo, se requiere haber participado numerosas veces junto con los Danzantes hasta poder ser considerado uno de ellos. Las cuadrillas de danza son las de Maromeros, Urraca y de Arco, además de la de los Moros.

- b) *Músicos Tradicionales*. Son hombres que desde jóvenes han aprendido a tocar algún instrumento especialmente cordófono (violín y guitarra), aunque también se incluye eventualmente una tambora, un triángulo metálico o una pequeña flauta de carrizo. Son convocados por las autoridades para tocar minuets en las veladas de las fiestas y para animar el

¹⁸ Preuss ha analizado los cantos del mitote cora (1912) y Ramírez ha profundizado en el estudio de las danzas coras (2002 [1999]; 2001).

baile de tarima que tiene lugar al final de algunas fiestas. Sus oficios son muchas veces aprendidos por sus hijos o sobrinos.

- c) *Músicos de Judíos y de Fariseos*. Durante la fiesta de Semana Santa acompañan a los Judíos y a los Fariseos sus respectivos grupos de Músicos. Tanto los Judíos como los Fariseos cuentan con un tamborero, un flautista y sus suplentes. La diferencia está en el tamaño de los instrumentos: los primeros tienen una flauta larga y un tambor pequeño y los segundos una flauta corta y un tambor más grande. Estos Músicos heredan el cargo de sus padres o de algún pariente, quien en cierto modo se hace responsable de que se continúe con la tradición.
- d) *Cantadores de Pachitas*. Durante las Pachitas un grupo de Cantadores, que varía en número, entonan los cantos característicos de esta fiesta. La mayoría de los integrantes de este grupo saben hacer uso del violín. Deben ser convocados por el Gobernador en turno, pues de lo contrario no asisten a la fiesta. Por lo general se trasmite el conocimiento de los cantos de padres a hijos, pero si a alguien le gusta cantar, puede iniciarse por cuenta propia.
- e) *Cantadores de Mitote*. En los mitotes, tanto comunales como familiares, un hombre entona los cantos rituales y toca el túnama (ver figura 14). Como los cantos se prolongan por varias horas, muchas veces participa más de un cantador. Los cantos consisten en narraciones de pasajes mitológicos en los que se pone de manifiesto la lucha cósmica de las fuerzas del universo. Para llegar a ser cantador, un hombre debe haber ocupado todos los cargos del patio (cf. cuadro 23).

11.2. Las jerarquías a través de los cargos

Los cargos intervienen en el establecimiento de dos tipos de jerarquía. Por un lado, la jerarquía interna que se establece entre ellos y por el otro, en la jerarquía que se establece, año con año, en los barrios según los cargos que les son asignados.

Para tratar con detalle la primera jerarquía a la que hacemos referencia es necesario contar con más información de los cargos, por lo que por el momento diremos que todos los cargos conforman diferentes grupos, en cuyo interior se establecen jerarquías que se expresen continuamente en todas las manifestaciones rituales. Un ejemplo de ello es el orden en el que se sientan en todas las ceremonias dentro de cualquiera de las Casas Fuertes.¹⁹ Por lo general, los cargos más altos se colocan del lado oriente, y van situándose hacia el poniente los demás cargueros según su jerarquía interna, o en su defecto, de norte a sur.

Hablemos mientras de la jerarquía que los cargos establecen en los barrios. Los cargos rotativos pasan por todos los barrios, y durante un año otorgan más prestigio a uno con relación a los demás, aun cuando al cabo de cuatro años todos los barrios hayan ya pasado sucesivamente por la jerarquía superior. Sin embargo, esta circunstancia no propicia que exista una situación nivelada entre los barrios. Esto se debe a que encontramos que hay una acumulación de cargos en el barrio del Rosario

¹⁹ Esta expresión de jerarquía ha sido trabajada por Vogt 1983 [1976] y por Rosaldo (1968: 524-536) entre los grupos mayas de Chiapas.

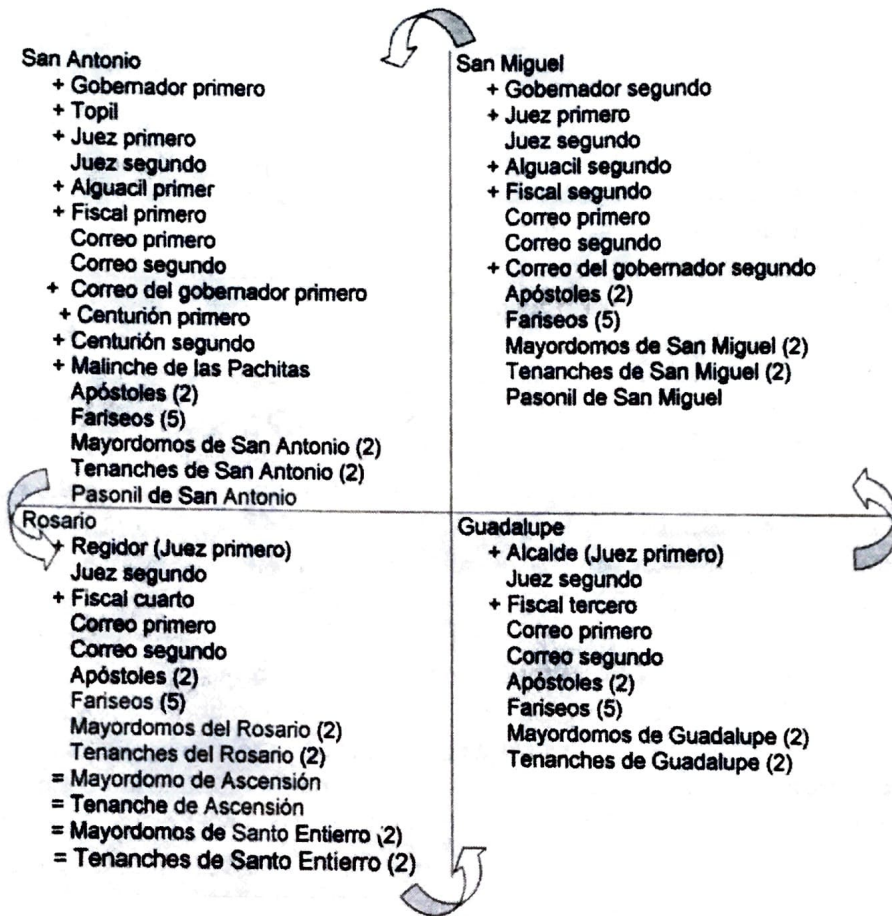


Figura 18. Cargos por barrio en el 2001.

- + Cargos que se rotan entre los barrios en sentido levógiro.
- = Cargos suplementarios en relación con los otros barrios.

—del que provienen, además de los miembros de la mayordomía de dicha deidad, los de la Virgen de la Asunción y los del Santo Entierro (ver capítulo 11). Así, aun cuando la rotación puede ser interpretada como un mecanismo regulador e igualador de jerarquía, en Jesús María no podemos plantearlo de ese modo.

Para ejemplificar la repartición de los cargos en los barrios a lo largo de un año presentamos el siguiente cuadro con los cargos tal como los encontramos durante el 2001.²⁰ Debemos observar que este año, el barrio de San Antonio acapara a todos los cargos rotativos más poderosos.

Los cargos rotativos que se cambian cada cinco años reproducen la misma dinámica rotacional que los cargos de un año de duración. La diferencia consiste en que, para que los cuatro barrios hayan pasado

²⁰ Por razones prácticas hemos omitido los cargos vitalicios, aquellos cuya elección no se relaciona con los barrios y los cargos que se reparten entre los barrios cambiando cada cinco años.

por el mismo estatus, es necesario un periodo de veinte años, de modo que cada cargo de cinco años haya sido ocupado por una persona de cada uno de los barrios.

Estos cargos también crean una especie de jerarquías entre los barrios, ya que son dos barrios los que concentran por cinco años los cargos. Uno de ellos mantendrá a los dos cargos de los niños del mitote, Téih y Ha'atsíkan. Mientras tanto, el otro conservará por el mismo número de años los cargos de Nazareno, Cirineo y de Curate de las Pachitas.

12. Las funciones de los cargos

En los apartados anteriores a este capítulo hemos tratado ya algunas de las funciones que tienen los diferentes cargos y ahora lo haremos con más profundidad. Primeramente debemos distinguir dos tipos de funciones generales: una desde el punto de vista *emic*, es decir, la que nos es explicada por la misma gente; otra *etic*, que surge como el resultado del análisis de los datos con los que contamos.

Desde la perspectiva *emic* encontramos que los cargos tienen, como función última, la conservación de un orden cósmico establecido desde el momento de la creación. Este orden primordial está lejos de ser considerado pasivo y absoluto, ya que se concibe como una lucha constante entre dos fuerzas, la de la luz y la de la oscuridad (cf. Preuss, 1912). Estas dos fuerzas no se presentan nunca de manera equilibrada ya que a pesar de todo, la luz siempre se encuentra por arriba de la oscuridad.

Podemos preguntarnos entonces ¿cómo los cargos están involucrados en esta permanente lucha cósmica? Esta lucha se da a pesar de la voluntad humana y, sin embargo, los hombres, como receptores de toda esta fuerza creadora de los dioses, se encuentran en deuda con ellos. Por eso deben retribuir cotidianamente los esfuerzos de sus dioses a través de su propio esfuerzo, para que este orden universal se conserve y, a la vez, les brinde la oportunidad de seguir con su existencia en la tierra.

Los que ocupan un cargo, ya sea por uno o por cinco años, representan a la totalidad de la comunidad y, en nombre de ésta, deben sacrificar su tiempo, su energía y su dinero para que los santos a los que brindan servicio sigan proporcionándoles las condiciones óptimas para el cultivo, para la salud y para la paz. Son ellos los responsables de entregar “su palabra” a Dios, aun a sabiendas de que tal vez éste no sea capaz de escucharlos —y es que nadie lo ha visto, ni lo ha oído. De tal modo que, para los maritecos, servir a sus santos es tanto un derecho, como un deber.

Sin duda, el ocupar un cargo, además del enorme esfuerzo que implica para un individuo y para toda su familia, le otorga enormes satisfacciones, ya que en cierta forma puede considerarse que los cargueros ocupan un lugar superior que el resto de los maritecos, pues están en un escalón más próximo a todas las deidades, con las que se pueden comunicar más directamente. En muchas ocasiones

—acaso cada vez menos— todas las ofrendas que la gente desea hacer llegar a los santos, deben ser entregadas a los Mayordomos, por ejemplo, quienes se encargan de llevarlas hasta el santo que cuidan.

Podemos inferir, entonces, que en esta dinámica los cargos son el vínculo que hace que se reproduzca el equilibrio del cosmos en general y en la comunidad en lo particular, ya que ellos se convierten en una réplica de las relaciones que se dan en el mundo sagrado.

Para su estudio nos es necesario descomponer todo el conglomerado de los cargos en sus partes, y una vez que éstas han sido localizadas, volverlas a unir para conocer cómo se relacionan unas con otras. Hay varias formas de dividir los cargos, pero la más utilizada es hacerlo de acuerdo con la función que desempeñen, sea cívica o religiosa. Según Chance y Taylor (1987 [1985]), históricamente las jerarquías civiles se presentaron en distintos momentos e instancias que los cargos religiosos, y que éstos últimos no se les unieron sino hasta el siglo XIX.¹

En el presente encontramos que en Jesús María ambas jerarquías se encuentran aún unidas, aunque es verdad que el factor religioso envuelve a ambas. Si bien muchos cambios pudieron haber tenido lugar a lo largo de la historia de la región, también es posible que, tras la imposición del gobierno colonial entre los indígenas, ellos hayan podido manipularlo de modo tal que coincidiera con su forma de concebir las instancias políticas: íntimamente relacionadas con los asuntos religiosos. Por ello nos cuesta trabajo entender cómo los autores referidos no hayan otorgado un papel religioso a las instituciones políticas en los pueblos indígenas, desde su contacto con el régimen colonial.

Es bien sabido que los indígenas creaban estrategias para adaptar los sistemas impuestos a sus modos de organización, ¿es posible entonces suponer que en ningún momento los indígenas reconocieron en los Alcaldes o Gobernadores al Padre Sol? ¿Acaso ninguna de sus adaptaciones contempló la asimilación del modo de gobierno español a su política teocrática? Nosotros suponemos que una de las más importantes adaptaciones del nuevo tipo de gobierno establecido en cada comunidad debía partir de este hecho. Entonces ¿cómo suponer que la separación de ambos poderes respondía únicamente a cuestiones políticas o económicas?

En Jesús María todos los cargos de la jerarquía tienen un aspecto religioso, pero no por ello dejan de tener otro político. Si bien varias de las actividades políticas han sido absorbidas por instituciones como el Ayuntamiento, consideramos que esto también se debe a que hoy día existen, incluso en los Municipios más alejados, una serie de trámites y papeleo que antes no era requerido, y que implica contar con personal especializado para enfrentar estas “nuevas” cuestiones administrativas. Sin embargo, las funciones civiles más básicas ejercidas consuetudinariamente por las Autoridades Tradicionales —aun antes de la aparición de la nueva municipalidad— son todavía enfrentadas por el mismo grupo de cargos.

Los Gobernadores, por ejemplo, son los que se encargan de intervenir en los problemas que acaecen entre la población de su comunidad, desde un pleito entre padre e hijo, hasta un asunto que enfrente a la comunidad con alguna de las instituciones estatales o federales. De hecho, las Autoridades Tradicionales han tenido que ampliar sus funciones, adoptando funciones que antes no estaban contempladas, como inauguraciones o eventos promovidos desde los distintos niveles del gobierno institucional.

¹ Chance (1990) propone más tarde que en el siglo veinte, con la introducción de instituciones federales, esta unión se ve finalmente absuelta.

Es comprensible que el caso del Gran Nayar plantee ciertas particularidades, y que esto sea una posible causa de que las Autoridades Civiles Tradicionales conserven gran parte de sus funciones. Sin embargo, lo que intentamos demostrar en los párrafos anteriores, es que es imposible comprender en el ámbito indígena a la autoridad civil alejada de sus preceptos religiosos. Aún quienes se han desempeñado como Presidentes Municipales del municipio El Nayar, entre los que se cuentan coras y huicholes, han sido elegidos por las Autoridades Tradicionales de distintas comunidades, en parte por ser considerados hombres que han cumplido y respetado sus costumbres.

12.1. El papel político de los cargos

Si miramos un poco más allá de la función *émica* que cumplen los cargos para los coras maritecos, nos resultará evidente que también cumplen con una tarea política elemental, ya que son el mecanismo a través del cual se regula el ejercicio del poder al interior de la comunidad; aquí excluimos a las autoridades municipales, pues consideramos que sus funciones políticas se ejercen más bien en relación con el Estado, es decir, hacia el exterior. El poder político al que hacemos referencia no alude simplemente al hecho de gobernar, sino que tiene qué ver en gran medida con un factor religioso. Si tomamos en cuenta que cada uno de los cargos está relacionado, directa o indirectamente, con alguna deidad, no es difícil suponer que esta relación es mucho más estrecha de lo que parece, pues el encargado de un cargo, el Centurión primero, por ejemplo, está tan próximo al ámbito sagrado de la deidad a la que atiende, el Santo Entierro, que podríamos decir, incluso, que lo encarna.

Pero volviendo a la organización engendrada a través de los cargos, podemos ver cómo el poder político se distribuye entre los distintos cargos para poder ejercerse en los distintos niveles en los que se tiene interferencia: la comunidad, los barrios y las familias.

Primeramente tenemos el nivel de la comunidad, representada por el rango más alto de poder, los Gobernadores. Ellos ejercen además del poder político, un importante poder religioso; tienen como parte de sus funciones, la ejecución del calendario ritual, y las fiestas, además de ser los momentos que marcan el transcurrir del tiempo sagrado, son los procesos en los que se efectúa la circulación de los cargos entre los miembros de la comunidad.

Los Gobernadores se ven auxiliados por otros cargos, que sirven de enlace entre éstos y distintas instancias. Los Fiscales representan los intereses de toda la comunidad frente a los asuntos vinculados con la iglesia, el campanario, por ejemplo; los Comisarios Municipales sirven de vínculo entre el Gobierno Tradicional y las Autoridades Municipales; los Ancianos actúan como intermediarios entre los antepasados deificados y la autoridad.² Además, los Gobernadores cuentan con el apoyo de todos los que tienen un cargo relacionado con las distintas fiestas: las cuadrillas de Danzantes, los Cantadores y los niños que representan a las deidades en la Semana Santa (el Nazareno), las Pachitas (la Malinche) y el Mitote (Téih y Ha'atsíkan).

En un segundo nivel, el de los barrios, se encuentran los Justicias o Jueces, encabezados por el Alcalde y el Regidor. Ellos se encargan de hacer llegar las decisiones de los Gobernadores al ámbito de los barrios y de los ranchos, llevando hasta ellos información práctica y recurriendo a ellos para la recolección de flores, algodón y tabaco, necesarios para la realización del *costumbre*. Los Justicias de los barrios tienen la

² Prueba de ello es el hecho de que los candidatos para los cargos son "avisados" el Día de Muertos, justo luego de un ayuno de cinco días llevado a cabo por todos los Ancianos y Principales del pueblo.

facultad de poder mediar en conflictos que tienen qué ver con los habitantes del barrio al que pertenecen. Cuando un problema los rebasa, los interesados suelen acudir con los Gobernadores en presencia de los Justicias de su barrio, quienes intervienen para que las cosas puedan solucionarse pronto, ya que se asume que los Justicias conocen bien a los miembros de su barrio.

En el tercer ámbito, el de la familia, se sitúan todos los cargos, incluyendo a los mencionados anteriormente. Cada hombre que posee un cargo es considerado como la representación del poder en el seno de su familia; cabe recordar que, para la elección de los candidatos a un cargo, se toma en cuenta que otro miembro de la familia no esté ejerciendo o ya esté elegido para ejercer algún cargo, pues se considera que toda la familia apoyará en todo sentido a quien ocupe un cargo. Por ello, cuando un elemento de la familia ya tiene un cargo, toda la familia se ve involucrada en casi todos los procesos que éste implique, desde la donación de ingredientes para la comida, su preparación, hasta su distribución.

Para cada familia, el hecho de participar cediendo a un miembro del grupo, ayuda a demostrar que ese núcleo familiar es parte de la comunidad y colabora en beneficio de ella. Las familias que participen atendiendo cargos parecen ser mejor vistas que aquéllas que los suelen rechazar; a futuro esto puede ser un factor determinante para la resolución de conflictos internos y siempre tienden a ser beneficiados aquéllos que colaboran sirviendo a la comunidad a través de los cargos.

Si bien las instituciones municipales, estatales y federales han desplazado a las Autoridades Tradicionales de algunas de sus funciones civiles, esto no ha ocasionado que éstas pierdan su importancia; más bien, se han convertido en mediadoras entre los habitantes a los que representan y las instituciones que han ido incorporándose al poblado poco a poco.

En el caso de Jesús María, la autoridad representada por la Gobernación Tradicional es tan fuerte entre la población que ha conseguido unir fuerzas y enfrentarse a los mestizos por el control del comercio local. Recientemente, la comunidad ha formado un Comité de Acción Ciudadana que ha peleado apoyándose en las leyes del estado de Nayarit, para manejar y controlar la venta de cerveza en la comunidad, con el objeto de evitar su comercialización entre los menores de edad, durante los periodos festivos —en los que normalmente está prohibida—, y a la vez, con el fin de que las jugosas ganancias obtenidas por la venta de esta bebida queden como un fondo de ahorro para toda la comunidad. Asimismo es desde la Casa Real que se regula la asignación de encargados para distintos servicios, como la cabina telefónica y las tiendas Conasupo. Incluso, el Presidente Municipal actúa como mediador entre las decisiones de la Gobernación Tradicional y los interesados en ocupar estos puestos.

La Gobernación Tradicional recibe cotidianamente la visita de comuneros que se presentan con distintos tipos de problemas, desde un pleito familiar hasta algún conflicto por la explotación de la tierra o dificultades con las autoridades estatales. Este centro político tradicional se encarga entonces de canalizar a cada uno de ellos con quien les brinde asesoría o ayuda. Esta nueva función de las Autoridades Tradicionales tiene qué ver, en gran parte, con la incapacidad de las instituciones nacionales para tratar los distintos asuntos legales de una población cuya lengua no es el español.

12.1.1. Relaciones con las rancherías

El enlace entre las Autoridades Tradicionales y los distintos ranchos que forman parte de la comunidad de Jesús María se da igualmente en diferentes niveles. Tanto los Justicias de los barrios como las mayordomías relacionadas a éstos, tienen a su cargo determinados ranchos, a los que acuden en

busca de donaciones en especie y en efectivo para las celebraciones de algunas fiestas y para el servicio de aquéllos que ocupan cargos.

Ellos mismos se encargan de hacer llegar mensajes importantes de parte del Gobernador o de los Centuriones, así como de convocar en nombre de éstos a Danzantes, Cantadores, Curates y Ancianos que viven fuera del pueblo para que acudan a las fiestas. Este último punto es de suma importancia, ya que, aunque todos conozcan muy bien las fechas de las fiestas en las que participarán, de no recibir un mensaje directo de parte del Gobernador, no se presentarán aun sabiendo que su presencia es indispensable.

Además, recordemos que cada Justicia de barrio elige una persona de su confianza para auxiliarle como Correo. Los Correos se ocupan de llevar las ofrendas a lugares alejados del pueblo, por lo que, generalmente, se elige a gentes que vivan en un rancho cercano a los lugares en los que deben dejarse las ofrendas. De esa manera se les ahorra el recorrido de regreso del lugar donde se dejan las ofrendas al pueblo, y pueden dirigirse directamente a su casa.

En otro nivel están los Jueces Auxiliares o Comisarios. Ellos son propuestos por sus ranchos, ratificados por el Gobierno Tradicional y acreditados con credenciales por el Municipio, para fungir como representantes legales de sus ranchos ante el Comisariado de Bienes Comunales y demás instancias oficiales. Los Jueces Auxiliares se encargan de hacer llegar, primeramente, ante las Autoridades Tradicionales, cualquier disputa o problema que se presente en sus ranchos; por ello, es generalmente la Casa Real el lugar en donde se reúnen, y allí es donde se convoca a las autoridades correspondientes.

Por último, volvemos a encontrarnos con el nivel familiar. Éste queda manifiesto con la asignación de cualquiera de los cargos a algún habitante de los ranchos. Recordemos aquí que los habitantes de los ranchos circundantes al pueblo son también miembros de los barrios, aunque no habiten en el pueblo, incluso aunque dicha familia no cuente con una propiedad inmueble en él. Cuando alguien de un rancho recibe un cargo, tiene la posibilidad de plantear los problemas que lo aquejan —a él o a su familia— de manera directa ante las Autoridades Tradicionales.

En sentido inverso, muchas veces la comunidad otorga cargos a personas de ranchos que se encuentran en el área limítrofe con otras comunidades con las que hay conflictos por los linderos. Este mecanismo sirve para sustentar y reforzar el hecho de que los habitantes de dicho predio son considerados como miembros de la comunidad de Jesús María y no de la comunidad con la que se tiene el conflicto.

12.1.2. Relaciones con el gobierno municipal

Las relaciones que se mantienen entre el Gobierno Tradicional de Jesús María y el Gobierno Municipal parten de la elección de los candidatos a ocupar la Presidencia Municipal. Debemos recordar que casi la totalidad de los indígenas coras —no nada más los de Jesús María— se consideran priístas,³ y que los representantes del PRD y del PAN son, en su mayoría, mestizos. Esto no implica que no existan rivalidades políticas dentro de la comunidad, ya que, si bien no existen riñas partidistas en el interior del grupo étnico cora, podemos ver que la rivalidad electoral se expresa al momento de la

³ En los 60 Hinton ya menciona la tendencia del Gobierno Cora por el PRI como estrategia para mantener una relación pacífica con el gobierno estatal (1961: 77-81).

elección del candidato priísta, quien se presentará como el rival de los candidatos postulados por los demás partidos.

La elección del candidato del PRI a Presidente Municipal se lleva a cabo siguiendo un procedimiento relacionado con la aplicación de la ley de “usos y costumbres”, que permite a las comunidades indígenas de Nayarit, elegir a los candidatos que representen legítimamente las decisiones de los Gobiernos Tradicionales. Es importante aclarar que el hecho de que se apliquen estos “usos y costumbres” no implica que la corrupción quede erradicada. Así, los distintos grupos priístas coras, huicholes y hasta de mestizos, manipulan todas sus influencias sobre los Consejos de Ancianos — pues son éstos últimos los responsables de proponer a los candidatos— para que se apoye a los personajes que benefician de mejor manera sus intereses particulares.

Veamos ahora cómo se elige de manera oficial al candidato a Presidente Municipal. Políticamente, el Municipio de El Nayar ha sido siempre priísta, pero aún cuando dentro del “partido oficial” —como es todavía llamado el PRI— se concentran los diferentes sectores indígenas, existen ciertas fricciones internas entre grupos por la obtención del poder, es decir, por el manejo de los recursos económicos y políticos provenientes del Estado nacional.⁴

Para mediar estos conflictos, aunque no siempre se logre de manera positiva, existe un acuerdo tácito de las Autoridades Tradicionales para la elección del candidato priísta. En este proceso, la Gobernación cora de Jesús María cumple un importante papel, ya que se le considera como una especie de Gobernación Tradicional Central de todo el Municipio, aunque en realidad sólo representa a la región de la Cora Alta. Allí se juntan, ante el Consejo de Ancianos de Chuísete’e, los representantes de los demás Consejos de Ancianos y los Gobernadores de Santa Teresa, Dolores, Jesús María, La Mesa y San Francisco, por parte de los coras, y Santa Rosa, Huaynamota y Zoquipan, por parte de los huicholes.

Todos los Gobernadores Tradicionales presentes proponen distintos candidatos, y de entre éstos eligen quién será el candidato que recibirá su apoyo, y por ende, el de los miembros de las comunidades representadas. Este hecho otorga al candidato propuesto gran posibilidad de ganar a través de las elecciones oficiales, ya que es casi seguro que concentrará la mayoría de los votos de la población de las comunidades que participan.

Ahora, haciendo alusión a la corrupción que el mismo sistema ha desarrollado —sin lugar a dudas, debido a la influencia de los grupos políticos que luchan por intereses particulares y no comunitarios— se llevan a cabo algunas acciones con el objeto de manipular a este Consejo Supremo.⁵ La mayoría de la población —en particular los hombres, que son quienes ejercen la política más de cerca— ha sido testigo de la manipulación ejercida por grupos de comerciantes o de profesores ante los Gobernadores Tradicionales de las distintas comunidades que se reúnen para la elección del candidato. A veces se recurre a emborrachar a los Gobernadores que se sabe votarán en contra de la propuesta deseada, o incluso a hacerlos desaparecer hasta que los demás se vean obligados a prescindir de su presencia para proseguir con las reuniones. Debemos tomar en cuenta que este proceso se lleva a cabo una vez que cada comunidad ha elegido apoyar a un candidato; cada Gobernador va a Jesús María en calidad de representante de su comunidad para apoyar su decisión. Así, es casi seguro que en cada una de las comunidades participantes entren también en juego los diferentes intereses de sus habitantes.

⁴ Estas luchas internas no se limitan a las diferencias entre los distintos grupos étnicos ya que aparecen también en el interior de un mismo grupo.

⁵ Esta información fue recabada en pláticas informales realizadas con maritecos y con coras de otras comunidades.

A pesar de todas las formas de corrupción que se puedan presentar, las Autoridades Tradicionales mantienen siempre el apoyo de su gente. Por ejemplo, en las últimas elecciones el periodo 1996 – 1999 la Presidencia Municipal fue asignada a un huichol, quien, luego de obtener el cargo, olvidó sus compromisos con los Gobiernos Tradicionales Coras y tomó decisiones que debían haberse discutido previamente con ello. Como resultado de todo esto, surgieron varios enfrentamientos entre el Gobierno Municipal y los Gobiernos Tradicionales Coras, en particular con el de Jesús María.

La tensión llegó a su límite cuando el Presidente Municipal comenzó la construcción del Penal Municipal en un terreno que las Autoridades Tradicionales consideraban sagrado. Los comuneros de Jesús María se unieron para derribar la construcción que se comenzaba a erigir sin el consentimiento de las Autoridades Tradicionales. El pleito motivó la intervención de autoridades estatales y federales, quienes mediaron para resolver las diferencias. Finalmente, el proyecto del Penal fue reubicado y no logró ser terminado en el periodo en el que se había planeado.

En las cuestiones prácticas, el Gobierno Tradicional de Jesús María debe estar en continuo contacto con las Autoridades Municipales, ya que entre ambas deben tomar ciertos acuerdos con respecto a la comunidad, en particular en lo referente a la celebración de las fiestas. Así, es el Gobierno Municipal quien autoriza y apoya al Tradicional para cerrar las calles al tránsito local de vehículos automotores — cada vez más numeroso entre los mestizos de la localidad— y a prohibir el consumo de bebidas alcohólicas en ciertos momentos.⁶

Del análisis de lo arriba expuesto podemos deducir que, actualmente, las relaciones entre los Gobiernos Municipales y Tradicionales se dan casi de manera circunstancial, es decir, son los distintos grupos en el poder quienes finalmente determinan las características de la relación que quieren llevar con los pueblos indígenas del Municipio.

Cabe mencionar aquí nuestra postura con respecto al desplazamiento de lo político, del ámbito tradicional al ámbito municipal —que es la estructura de gobierno más próxima a la comunidad. Esto resulta pertinente pues algunos antropólogos consideran que, cuando en una comunidad los cargos civiles se desplazan por completo al ámbito gubernamental, los cargos restantes ya no pueden ser entendidos como una “jerarquía tradicional”. DeWalt (1974: 531-550), por ejemplo, presenta una clasificación de los distintos modelos etnográficos que analiza. Él encuentra que existen distintos estados en los “sistemas de cargos mesoamericanos”:

- a) La *jerarquía tradicional* es aquella en la que se manifiesta una alternancia entre los campos civil y religioso durante la carrera del individuo. Existe gran presión social sobre todos los hombres para que sirvan en el sistema y se llevan a cabo todos los deberes necesarios para la operación de la iglesia y el gobierno local.
- b) La *jerarquía acéfala* no mantiene la alternancia de los cargos civiles y los religiosos y sufre un debilitamiento en la cima, debido a que se vuelve innecesario “escalar” a través de los cargos de menor prestigio; ahora se promueven otras habilidades (saber leer y hablar en español, por ejemplo).

⁶ En el tiempo de nuestro trabajo de campo, el Presidente Municipal apoyó a los Judíos de la Semana Santa a que un comerciante mestizo pagara la cuota de haber faltado a las reglas acordadas por todos los poderes de la comunidad al vender cerveza.

- c) La *jerarquía de ornato* consiste en la completa separación entre las funciones civiles y religiosas; lo religioso extiende sus dominios para sustituir la ausencia de los cargos civiles, que a su vez fueron reemplazados por puestos gubernamentales.
- d) En los *sistemas debilitados* desaparecen los cargos civiles, mientras que los religiosos se ven reducidos; los Mayordomos responsables de las fiestas suelen ser los últimos vestigios.

Uno de los ejemplos utilizados por el autor al referirse a la *jerarquía tradicional* es justamente el caso de Jesús María —según los datos presentados por Hinton en 1961. Cuarenta años después es preciso hacer un balance de la situación y analizar qué ha cambiado en Jesús María.

Actualmente encontramos aún una alternancia entre la ocupación de cargos civiles y religiosos. También sigue existiendo una fuerte presión social por parte de todo el grupo para que la gente siga aceptando los cargos. En relación con este aspecto, sin embargo, podemos ver que existen nuevas influencias que proporcionan estrategias para liberarse de esta presión social y salir relativamente bien librado. En el 2001 nos fue posible presenciar cómo un grupo de coras protestantes aludieron a la Constitución para defender sus derechos de *libertad de culto* frente al Consejo de Ancianos, que los presionaba para aceptar ciertos cargos; los Ancianos, a su vez, acudieron al Presidente Municipal para recibir asesoría legal al respecto. Finalmente, los coras protestantes debieron ser excusados y regresaron sin los cargos a sus ranchos; los Ancianos quedaron fuertemente sorprendidos por lo sucedido, al grado que el Presidente Municipal debió explicarles detenidamente lo estipulado en la Carta Magna.

El tercer punto característico de las *jerarquías tradicionales* contempla que a través de los cargos se llevan a cabo todos los deberes necesarios para la operación de la iglesia y el gobierno local. Hoy día los cargos cumplen con todas las actividades relacionadas con el uso que el Gobierno Tradicional hace de la iglesia, sin embargo, ahora hay un sacerdote católico de planta que se ocupa de otras actividades religiosas; éstas son consideradas como ajenas por el Gobierno Tradicional. De la misma forma, la jerarquía de cargos sigue ocupándose de distintas tareas políticas, aun cuando el Ayuntamiento ha asumido otras más.

Si bien es cierto que, en el seno de las comunidades indígenas, los Gobiernos Municipales tienden a asumir ciertas responsabilidades políticas y civiles que antes estaban exclusivamente a cargo de las Autoridades Tradicionales, también es cierto que cada vez se imponen más obligaciones a las comunidades, y son éstas presiones burocráticas las que muchas veces llevan a implementar nuevas formas de representación.

De cualquier modo, no podemos negar que existe una presión cada vez mayor por parte del gobierno nacional en el sentido de implantar en circunstancias rurales soluciones urbanas y burocráticas. Hinton nos muestra, por ejemplo, cómo para los años 60 eran los Jueces —que aquí llamamos Comisarios Municipales— los encargados de arreglar los problemas legales menores, para lo cual se reunían con dos Ancianos y con el Gobernador. Ellos escuchaban los argumentos y dictaban un veredicto para cada conflicto (1961: 80). Hoy esto se lleva a cabo desde el Municipio o incluso desde el Juzgado Mixto de Primera Instancia —con la intervención del Ministerio Público. El resultado es que ahora debe pasarse por una serie de trámites burocráticos que no agilizan los procesos y que además desconocen por completo el contexto cultural en el que se imponen los fallos.

Nuestra postura en cuanto a la concepción de los Gobiernos Tradicionales no excluye aquéllos casos que han adoptado cargos civiles derivados de la política estatal, ni a aquéllos otros que sólo cuentan con cargos religiosos. Adecuamos la metodología estructural del análisis de los mitos de Lévi-Strauss (1980b

[1958]: 186-210), en la que en vez de desechar versiones incompletas o contradictorias, parece necesario incorporarlas, ya que "Sólo si se toma conciencia de esta antinomia fundamental, que pertenece a la naturaleza del mito [en este caso, los "sistemas de cargos tradicionales"], se puede esperar resolverla" (Ibídem: 188).

12.1.3. Relaciones con el gobierno estatal

El hecho de ser Cabecera Municipal ha dado los habitantes de Chuísete'e la posibilidad de crear y mantener relaciones estables con ciertas instancias del Gobierno Estatal. De esta manera, gran parte de los diputados indígenas que han participado en la Cámara Estatal de Diputados han sido maritecos. Esto se debe también al hecho de que Jesús María concentra las escuelas y las oficinas gubernamentales, por lo que la gente que radica en el pueblo tiene más oportunidad de participar en la vida política del estado.

Ahora, el nuevo gobierno del estado de Nayarit, ha propuesto una iniciativa de ley que plantea la creación de una Junta de Gobierno Indígena, en la que se pretende contar con la representación directa de todas las comunidades indígenas para estudiar y canalizar sus propuestas de desarrollo y sus necesidades. Por lo pronto podemos decir que, si este órgano realmente es respetado y utilizado como mecanismo de acercamiento a las comunidades y no como medio de explotación, partidista o personal, podría ser muy útil para el desarrollo económico y político, pero también cultural de los pueblos indígenas de Nayarit.

12.1.4. El poder de los cargos

La palabra cargo describe exactamente la naturaleza de su función: quien recibe un cargo *cargará* a cuentas una parte de la responsabilidad de ser un representante de la comunidad ante el mundo de los dioses. En algunos cargos, esta *carga* incluye también el acto físico de cargar, de llevar en hombros a una determinada deidad. Uno de los bienes más importantes que entran en juego en el momento de la transmisión de los cargos es el poder. En este trabajo retomamos la postura de Adams, quien considera que no se puede interpretar el poder como un bien intercambiable o transmisible, sino más bien como la relación que se establece entre un individuo o un grupo de individuos, quienes poseen el control sobre algún recurso, material o simbólico, y otro individuo o grupo de individuos para quien dicho control sea un hecho significativo (1977: 387-410).

El poder que se ejerce a partir de los cargos en el caso mariteco corresponde a lo que Adams denomina poder *dependiente*, es decir, aquél en el que un "controlador" otorga a otro el derecho de tomar decisiones por él, aun cuando el "controlador" no cede su control y puede intervenir en cualquier momento en la toma de decisiones (Ibídem: 388).

El grupo que posee el control de un bien significativo para el resto del grupo es el de los Ancianos. El control que éste ejerce radica en el conocimiento del ritual, ya que es gracias a los Ancianos que la comunidad está en la posibilidad de llevar a cabo todo el culto religioso que se considera indispensable para su bienestar.

Los Ancianos practican un poder *asignado* (allocated), en el que un grupo de individuos otorga a un simple individuo derechos en lo referente a la toma de decisiones (Ibídem), que en este caso es el

Gobernador o *Tahtúuan*. A su vez, el Gobernador practica un poder *delegado* (delegated), es decir, aquél en el que una persona o grupo con cierta concentración de control concede la toma de decisiones a diversas personas, que serían el resto de los cargueros.

Con lo anterior queremos decir que son los Ancianos quienes concentran el control de un bien a partir del cual se teje una serie de relaciones con un grupo, la comunidad, para quien dicho control es significativo. Pero los ancianos no ejercen directamente dicho control y asignan esta función al Gobernador, quien recurre a otros individuos de la comunidad para delegarles a cada uno de ellos distintas obligaciones que van desde el control y la toma de decisiones sobre los bienes, propiedad de los santos, hasta la toma de decisiones sobre asuntos políticos y económicos que conciernen a la comunidad.

Si bien la exégesis indígena parece indicar que el poder pasa por un proceso de transmisión, al analizar la situación vemos que lo que se transmite es más bien la capacidad de toma de decisiones que los Ancianos asignan al Gobernador, y que posteriormente es delegada por él a los demás cargueros. Así, a pesar de que los individuos que reciben los cargos vayan rotando, las relaciones de poder se mantienen idénticas.

12.2. El papel económico de los cargos

Todas las discusiones sobre las implicaciones económicas de los cargos están relacionadas inevitablemente con dos factores: la capacidad de acumular prestigio a través de la ocupación de un cargo, y el gasto ritual que implica desempeñarse como carguero. A partir de estos puntos, como lo hacen notar Chance y Taylor (1987 [1985]), surgen las posturas más sobresalientes. Wolf por ejemplo, al tomar en cuenta los gastos que implican las fiestas, plantea que hay una repartición de la riqueza, proponiendo el concepto de “comunidades corporativas cerradas” (1981 [1957]: 81-98). Más tarde Harris, partiendo del mismo análisis, concluye que estas comunidades sufren una explotación desde las instituciones comerciales dominantes del exterior (1964).

Consideramos que el caso de Jesús María, como el de cualquier otra comunidad indígena en el presente, no puede ser comprendido como una “comunidad corporativa cerrada” ya que en cualquiera de sus manifestaciones encontraríamos contactos e intercambios indispensables con el exterior. Dejemos, pues, de lado la propuesta de Wolf y aboquémonos a observar la relación que existe entre la comunidad y el exterior.

En este sentido consideramos que desde la Reducción de los coras (1722), cuando una de las técnicas utilizadas para su debilitamiento fue el corte de circulación de ciertos productos entre la costa y la sierra, se produjo una dependencia de los habitantes serranos con respecto a sus conquistadores. Entonces, la sal, que antes se intercambiaba por productos provenientes de la sierra, se convirtió en un bien preciado e indispensable por el que había que pagar para obtenerlo. Aun los viejos del pueblo recuerdan las visitas de los arrieros, “...que llegaban al pueblo con muchos burros bien cargados...”, cuentan los algunos ancianos maritecos.

Luego de la sal, el jabón se convirtió en el segundo producto que hacía depender a la gente de la sierra de los productos de la *costa*, y la obligaba a emprender agotadores viajes hasta Tepic para conseguirlo.⁷ Luego las telas, el hilo, la chaquiras y otros productos que reemplazaban a los que antes

⁷ Si bien, antes los coras utilizaban en dicha función la espuma que resultaba de hervir cierta corteza silvestre, parece que el jabón la fue desplazando aceleradamente.

se manufacturaban en las comunidades. Así se fue incorporando a las poblaciones serranas al interminable circuito comercial del que hoy forman parte. Hoy en día, los víveres y objetos de uso cotidiano, pero también la mayoría de los bienes alimenticios que se requieren para las fiestas, se venden en la sierra, pero sus altos precios obligan a la gente a ir a la costa (Ruiz) para adquirirlos a un precio menor.

Sin embargo, la explotación comercial no sólo implica un movimiento de excedente del interior hacia el exterior, ya que varios de los dueños de los distintos comercios del pueblo no son mestizos; algunos miembros de la comunidad cora, principalmente maestros o servidores públicos, comparten con estos últimos los beneficios del comercio. En la actualidad existen formas mucho más eficientes para que una familia logre escalar peldaños de prestigio económico. La educación y la acumulación de dinero son también medios para poder sobresalir del resto de los miembros de la comunidad. Cabe aclarar que el prestigio obtenido por estos medios no es equivalente al prestigio tradicional, que sólo se puede adquirir a través del servicio comunitario, es decir, a través de ocupar cargos en la jerarquía.⁸

Asumir un cargo no significa simplemente estar dispuesto a cumplir con los gastos de dinero, especie y tiempo que esto implica. Existe ante todo una premisa esencial: es necesario creer y estar convencido de que el servicio proporcionado por los cargos, es decir, la forma en la que los coras adoran, cuidan y sirven a sus deidades, es la correcta.⁹

Para hablar de los gastos que deben cubrirse mientras se ocupa un cargo, es necesario tener en cuenta que las aportaciones económicas —en dinero, trabajo y especie— no son las únicas contribuciones que se esperan del carguero. Tanto su participación activa, como su presencia constante en los rituales son consideradas igualmente importantes, aún más. Ambas se consideran, de igual modo, una especie de aporte económico, ya que implican que el carguero en cuestión deberá dejar de lado, por el tiempo que dure su cargo, todas las tareas productivas que le reportan ingresos, y que van desde el cultivo de su coamil, hasta la realización de trabajos temporales como jornalero en la sierra, la costa o incluso en Estados Unidos.

Ahora bien, existe otra discusión importante en la literatura sobre los cargos que tiene que ver con el factor económico. Nos referimos a la tendencia de algunos trabajos que suponen que los cargos son asignados a las personas que cuentan con más recursos económicos, con la intención de nivelar la riqueza existente en el interior de la comunidad (Wolf, 1981 [1957]: 86, 92). Para el caso mariteco, el único factor económico significativo para otorgar un cargo tiene como objetivo evitar que recaiga más de una asignación en el seno de una misma familia. Esto se debe a que se considera, por principio, que todos los miembros de la familia de quien ha sido elegido para ocupar un cargo, deberán colaborar con él en el cumplimiento de su obligación. Este hecho indica igualmente que los cargos no sólo son recibidos por un individuo, sino por él y por toda su familia.

A continuación trataremos con más detalle los datos que indican cuál es el gasto aproximado de cada cargo y de qué estrategias se valen los cargueros para poder cumplir con sus obligaciones económi-

⁸ Para alcanzar el estatus de Anciano, sin embargo, es muy probable que se pueda seguir otros caminos, como el de la iniciación personal o chamánica. Tedlock encuentra entre los Quichés de Momostenango (Guatemala) que incluso es más usado seguir la jerarquía de los "priest-shamans" (sacerdotes-chamanes) para llegar a ser Principal (1987: 37). Por el momento, nuestra falta de información al respecto nos permite simplemente dejar esta posibilidad abierta, aunque no podamos profundizar en ella.

⁹ Varios de los mestizos que viven en la comunidad han sido invitados por las Autoridades Tradicionales a ocupar un cargo, y aunque saben que este acto podría ayudarlos a limar las asperezas con la Autoridad Tradicional, aclaran que no tienen tiempo para realizar todas las actividades implicadas, además de que no están convencidos de que lo que los coras practican sea realmente católico.

cas. De igual modo, analizaremos las entregas de los cargos y los procesos de intercambio que se promueven a partir de ellas. Esta información resulta indispensable para comprobar si los cargos pueden ser analizados en tanto elementos intercambiables que rotan por los cuatro barrios del pueblo y al interior de cada uno de ellos.

12.2.1. La entrega de cargos

Los cargos que permanecen en manos de una persona por un tiempo limitado se ven envueltos en complejos procesos rituales a través de los cuales se ejecuta su transmisión. Dichas transiciones se conocen comúnmente como *entregas de cargos*. Cada una de estas *entregas* se relaciona con un ritual en particular, y cada ritual de este tipo comprende varias fases a través de las cuales se va ejecutando la entrega de todos y cada uno de los bienes que en su momento recibió un carguero, y que ahora debe entregar a quien lo suplirá, es decir, a su Sayo.

En las ceremonias de transición, tanto los cargueros que dejan un cargo, como aquellos que lo reciben, deben presentarse acompañados de su mujer. Es muy importante que los dos miembros de la pareja estén presentes; esto quiere decir que la mujer es también poseedora del cargo y de sus respectivas responsabilidades. Incluso, cuando un hombre no tiene mujer, ya sea porque se han dejado o porque ella ha muerto, una mujer de su familia deberá acompañarlo para recibir y entregar el cargo.

La entrega de un cargo comienza una vez que el carguero saliente proporciona quien lo reemplazará una bolsa con tabaco y ambos lleven a cabo un intercambio de oraciones dirigidas a las diferentes deidades coras. El proceso concluye en el marco de determinados procesos rituales, en los que los cargueros salientes deben terminar de entregar la parafernalia ritual a los nuevos cargueros y despedirse de sus compañeros.

A continuación presentamos una relación de las fiestas y los cargos que en ellas se entregan, y más adelante trataremos la naturaleza de los bienes que entran en juego en estos intercambios.

Mitote del Esquite	Cada cinco años se realiza la entrega de cargos de los niños del mitote (Téih y Ha'atsíkan), quienes pasan a ser los Ayudantes (Téih Tityíbaire y Ha'atsíkan Tityíbaire) de los nuevos niños. Al mismo tiempo, sus Ayudantes se convierten en los encargados de los fuegos del patio (Kúhkamua y Nári). Los cargos de los niños, Téih y Ha'atsíkan, son asignados en la ceremonia de ayuno de la Santa Cruz del año previo al recibimiento de sus cargos. Los nuevos candidatos participarán en los mitotes de junio (chicharra) y de octubre (elotes) siguientes, durante los cuales empezarán con el aprendizaje de sus cargos y entregarán sus primeras ofrendas. También deberán participar en los ayunos de septiembre (jilotes) y noviembre (cuando se entrega simbólicamente, el maíz a los dioses de la lluvia).
Carnaval	Al inicio de la fiesta aparece la nueva Malinche de las Pachitas.
Semana Santa	Se entregan los cargos de la fiesta de quienes participan en ella, que, por cierto, tienen la particularidad de durar cinco años: Nazareno Niño, Cirineo, Apóstoles, Fariseos y Judíos. Los Centuriones, además, concluyen

su entrega dos jueves después del Domingo de Pascua, en una ceremonia en la que entregan todo lo que recibieron un año antes.

San Antonio de Padua	Se entregan los cargos de dicha mayordomía.
San Miguel Arcángel	Se entregan los cargos de dicha mayordomía.
Virgen del Rosario	Se entregan los cargos de dicha mayordomía, que incluye a los dos cargos relacionados con la Asunción. El jueves siguiente a la fiesta, la mayordomía del Santo Entierro entrega sus cargos.
Virgen de Guadalupe	Se entregan los cargos de dicha mayordomía.
Cambio de Varas	Se entregan los cargos de los de las Varas, es decir, de aquéllos relacionados con la Gobernación (en el Mitote del Esquite continúa la entrega de la parafernalia).

12.2.1.1. Los objetos rituales

Quienes entregan un cargo deben hacerlo acompañado de varios objetos considerados como de carácter ritual en primer lugar, porque son utilizados por los cargueros correspondientes para llevar a cabo sus actividades rituales, y en segundo lugar porque al ser "propiedad" de algún carguero se da por entendido que su uso sobrepasa el ámbito cotidiano. La naturaleza y la cantidad de los bienes entregados junto con el cargo corresponden exactamente a lo que dicho carguero recibió un año antes junto con su cargo.

En el proceso de transferencia de los cargos se realizan las entregas de diferentes bienes materiales. Estos bienes que se entregan vienen a sustituir todo lo que el carguero y su familia recibieron junto con su cargo un año antes. Normalmente, el carguero está obligado a devolver la misma cantidad de comida que recibió junto con su cargo, y, si es su deseo, podrá entregar aún más.

Muchas veces, con el tiempo, el hecho de entregar más de lo que se recibe lleva a determinados cargos a ir aumentando la cantidad básica de bienes que deben ser entregados año con año. Sin embargo, es difícil que alguien sea capaz de otorgar mucha más comida de la que recibió, debido a los modos usuales de cooperación que se emplean ya que lo establecido representa una aportación considerable por parte del carguero.

Los objetos que son entregados de carguero a carguero se clasifican en las siguientes grupos:

- a) Insignias o imágenes. Con esto hacemos referencia a las Varas de mando, que representan el poder, y a los santos que, literalmente, son entregados a los nuevos cargueros. En el caso de los cargos de las fiestas, las insignias comprenden los trajes rituales y la parafernalia que les permite adquirir las características de la deidad a la que encarnan durante el ritual.
- b) Parafernalia ritual. Aquí nos referimos a los diferentes utensilios que emplean los cargueros para cumplir con sus tareas en las ceremonias y los rituales. Éstas pueden ser flechas votivas, jícaras, bules, pañuelos, algodón, listones, flores de papel, cera, manteles, morrales, canastos, cestos, escobillas, mazorcas de maíz, ganado, casas, vehículos automotores, entre otros.

- c) Comida. Son los alimentos preparados que se reciben y entregan con el cargo. Generalmente consisten en tortillas, cazuelas de frijoles refritos y arroz guisado con chile, además de atole de maíz endulzado con piloncillo. En el caso de los Centuriones se incluye también pescado capeado en salsa de chile, peyote y miel. Aquí se incluyen las coronas y los equipales cubiertos de plátanos que acompañan la entrega de comida y los ocasionales estandartes de cañas de azúcar.
- d) Cigarros y alcohol. Todos los cargueros inician el proceso de transición de sus cargos otorgando a sus Sayos alcohol, tabaco, cigarros y cerillos. Estos productos se entregarán a lo largo de toda la fiesta de transición.
- e) Ganado. Algunos cargos tienen en propiedad algunas cabezas de ganado vacuno. Éstas son atendidas por un vaquero que dedica toda su vida a esta actividad. Desafortunadamente no pudimos obtener suficiente información al respecto, pero nos queda claro al menos que el Gobernador cuenta con varias cabezas de ganado comunal, mientras que San Antonio posee otras tantas¹⁰.

Algunos cargos, además de los bienes aquí mencionados, son depositarios de determinada cantidad de dinero, que pertenece al santo o lugar al que se rinde culto. En estos casos, el dinero recibido debe ser entregado íntegramente, lo que equivale a suponer que los cargueros deben patrocinar con sus propios recursos todos los requerimientos que conlleven sus cargos. Así, de ningún modo el dinero recibido puede ser usado para los servicios que cada encargado debe asumir como propios.

En algunas ocasiones, una porción de estas cajas de ahorro es utilizada para renovar una parte del material decorativo utilizado para todas las fiestas, o como una colaboración para reparar algún lugar sagrado. Sin embargo, aun en estos casos, se espera que los encargados, a lo largo de su año de servicio, logren recuperar aunque sea una parte de ese dinero gastado.

Las cuentas son minuciosamente revisadas ante un público especializado y demás curiosos. En caso de no estar conforme, dicha audiencia además de que espera que los encargados expliquen públicamente el motivo del faltante, podrá solicitarles notas y cuentas "por escrito", o, de lo contrario la reposición directa del dinero. En todo caso, una de las cosas que más apena a una persona que entrega su cargo es aparecer ante los demás miembros de la comunidad como un mal administrador o despilfarrador del dinero que pertenece a una deidad; la comunidad lo considera igualmente una gran deshonra para el individuo.

Aparte del dinero que se administra, los Mayordomos deben ir guardando todas las ofrendas de dinero que recibe su imagen a lo largo del año. Al entregar sus cargos, además de contar lo que se les entregó, se cuenta y se suma lo recién recibido. Esto hace que los santos siempre tengan una cuenta creciente. Desafortunadamente, no existe una forma práctica y productiva de conservar el dinero, que es considerado como un fondo comunitario para emergencias, y en varias ocasiones se ha incurrido en robos de los fondos de las deidades, lo que trae como consecuencia un gran desequilibrio emocional para la comunidad.

A continuación exponemos los distintos aspectos que se conjugan en los principales rituales de transición de los cargos.

¹⁰ De hecho, los asuntos del ganado se tratan con este santo, ya que parece que antes tenía muchas reses y tiene fama de ser buen ganadero.

Cambio de Varas

- **cargos que cambian:** los cargos de las Varas.
- **elección:** 15 de agosto, al cierre del ayuno de las lluvias occidentales.
- **entrega de tabaco:** 2 de noviembre, día de los Santos Difuntos.
- **transmisión de cargos:** inicia con la fiesta de Año Nuevo y concluye en el Mitote del Esquite.
- **bienes rituales:** el 1 de enero, en la culminación de la fiesta de Cambio de Varas, se entregan las Varas de mando, las coronas cubiertas de plátanos, los equipales con plátanos y panes en forma de caimán y antropomorfa, grandes cañas de azúcar con un listón de color, cigarros, alcohol y el tabaco de la Casa Real. El 3 de enero se entregan al Gobernador los bienes de la comunidad y en el Mitote del Esquite se le hace entrega de la parafernalia ritual de los mitotes comunales y de la Jícara de la Comunidad, las jícaras, las flechas votivas y el arco musical, o *túnama*.
- **comida:** panes de maíz nixtamalizado elaborados con manteca, piloncillo y canela (*xumíhka*), caldo de res, arroz, frijoles y atole dulce. A cada encargado le entregan las ollas de comida el 1 de enero en casa de su predecesor, para lo que se presentan el Sayo y sus *convidados*.
- **particularidades:**
 - El Principal de la Casa Real: no recibe ningún bien de su Sayo, nada más tabaco y alcohol el 2 de noviembre.
 - El Gobernador primero: recibe en custodia los bienes que son propiedad de toda la comunidad.
 - Los Comisarios Municipales: no reciben caña e azúcar, corona ni equipal con plátanos..

Semana Santa

- **cargos que cambian:** los cargos de los Centuriones y de dos de las Ayudantes de la Casa Fuerte del Santo Entierro.¹¹
- **entrega de tabaco:** el Miércoles de Ceniza, es decir, un día después de que terminan las Pachitas.
- **transmisión de cargos:** la entrega de los cargos de los Centuriones, que incluye a dos de las Ayudantes de su Casa Fuerte, es un proceso complejo que inicia con la fiesta de Semana Santa y concluye en un ritual dos jueves después del Domingo de Pascua.
- **bienes rituales:** a lo largo de la fiesta de Semana Santa se entregan la imagen del Santo Entierro, su urna procesional y la comida. En la ceremonia posterior se entrega el dinero, los trajes y adornos relacionados con dicho santo, las cajas de algodón para las ofrendas, jícaras, velas, el tabaco de la Casa Fuerte, las flechas votivas, cigarros, peyote y más comida.
- **comida:** arroz, frijoles, tortillas, pescado capeado en salsa de chile, calabazas cocidas, miel y atole dulce.
- **particularidades:**
 - Las Ayudantes no entregan ni reciben ningún bien, más allá de la comida.

San Antonio de Padua

- **cargos que cambian:** los de la mayordomía de San Antonio y el principal de su Casa Fuerte.

¹¹ Cada cinco años cambian también en estas mismas fechas el Nazareno Niño, el Cirineo, los Fariseos, los Apóstoles y los Judíos con cargo designado. La transmisión de estos cargos se limita, sin embargo, a la entrega de tabaco a los Sayos correspondientes realizada el Miércoles de Ceniza.

- **entrega de tabaco:** al término de la fiesta de la Ascensión, que generalmente cae en el mes de mayo.
- **transmisión de cargos:** durante la fiesta de San Antonio, es decir, del 7 al 14 de junio.
- **bienes rituales:** a lo largo de la fiesta se entregan la imagen de San Antonio y su nicho procesional. La comida se entrega el día de la fiesta (13 de junio), junto con las jícaras, las escobillas, las velas y el copal que se requiere para llevar a cabo el culto. Este día se entregan también las coronas con plátanos, y los equipales que, además de plátanos, llevan panes antropomorfos, velas y hojas de corpus en el respaldo. Al día siguiente se entrega el dinero, los trajes y adornos relacionados con dicho santo, las cajas de algodón para las ofrendas, jícaras, velas, el tabaco de la Casa Fuerte, las flechas votivas, alcohol y cigarros.
- **comida:** arroz, frijoles, tortillas y atole dulce.
- **particularidades:**
 - El Principal de San Antonio: no recibe ningún bien de su Sayo, nada más tabaco y alcohol al final de la fiesta de la Ascensión.

San Miguel Arcángel

- **cargos que cambian:** los de la mayordomía de San Miguel y el principal de dicha imagen.
- **entrega de tabaco:** el 3 de septiembre, durante el ayuno dedicado a los jilotes del maíz sagrado comunal.
- **transmisión de cargos:** durante la fiesta de San Miguel, es decir, del 23 al 30 de septiembre.
- **bienes rituales:** en la fiesta se entrega la imagen de San Miguel y su nicho procesional. La comida se entrega el día de la fiesta (29 de septiembre), junto con las jícaras, las escobillas, las velas y el copal que se requiere para llevar a cabo el culto. Se entregan también las coronas y los equipales con plátanos. Al siguiente día se entrega el dinero, los trajes y adornos relacionados con dicho santo, las cajas de algodón para las ofrendas, jícaras, velas, flechas votivas, el *cháanaka* de la imagen, alcohol y cigarros.
- **comida:** arroz, frijoles, tortillas, atole dulce, elotes tiernos y calabazas cocidas.
- **particularidades:**
 - El Principal de San Miguel: no recibe ningún bien de su Sayo, nada más tabaco y alcohol en el ayuno de los jilotes.

Virgen del Rosario

- **cargos que cambian:** los de la mayordomía de la Virgen del Rosario, que incluye a los encargados de la Virgen de la Asunción; el jueves siguiente al día de la Virgen del Rosario entregan sus cargos los encargados del Santo Entierro y dos de las Ayudantes de la Casa Fuerte del Santo Entierro.
- **entrega de tabaco:** el 4 y 5 de septiembre, durante el ayuno dedicado a los jilotes del maíz sagrado comunal.
- **transmisión de cargos:** la entrega de los cargos del Rosario y de la Asunción se realiza durante la fiesta de la Virgen del Rosario, es decir, del 3 al 9 de octubre; los cargos de la Mayordomía del Santo Entierro y de dos de las Ayudantes de su Casa Fuerte se entregan el jueves siguiente, en una ceremonia *ex professo*.
- **bienes rituales:** en la fiesta de la Virgen del Rosario se entrega su imagen y su nicho procesional a sus nuevos encargados. La imagen de la Virgen de la Asunción se entregados entregan la comida, las coronas y los equipales con plátanos el la mañana del 7 de octubre. El 9 de octubre se entregan las jícaras, las escobillas, las velas y el copal que se

requiere para llevar a cabo el culto, además del dinero, los algodones y los trajes y adornos relacionados con Rosario y la Asunción. En el Mitote del Maíz Tierno se entrega a los encargados del Rosario el maíz sagrado de la comunidad. Los del Santo Entierro entregan el jueves siguiente toda la parafernalia relacionada con su cargo, además de peyote y más comida.

- **comida:** arroz, frijoles, tortillas, atole dulce, elotes tiernos, calabazas cocidas, queso, sandía, cañas de azúcar y plátanos.
- **particularidades:**
 - Las Ayudantes no entregan ni reciben ningún bien, más allá de la comida.
 - El 8 de octubre los Músicos y los Danzantes recolectan comida y frutos de esa cosecha de casa en casa por los barrios, a excepción del de Guadalupe. Toda la comida obtenida se la reparten entre ellos y entre los presentes.

Guadalupe

- **cargos que cambian:** los de la mayordomía de la Virgen de Guadalupe.
- **entrega de tabaco:** 2 de noviembre, día de los Santos Difuntos.
- **transmisión de cargos:** durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe, es decir, del 7 al 12 de diciembre.
- **bienes rituales:** a lo largo de la fiesta se entrega la imagen de la Virgen de Guadalupe y su nicho procesional. La comida se entrega el día de la fiesta (12 de diciembre), junto con las jícaras, las escobillas, las velas y el copal que se requiere para llevar a cabo el culto. Este día se entregan también las coronas y los equipales con plátanos. Al día siguiente se entrega el dinero, los trajes y adornos relacionados con dicha virgen, las cajas de algodón para las ofrendas, jícaras, velas, alcohol y cigarros.
- **comida:** arroz, frijoles, tortillas y atole dulce, caña de azúcar, plátanos y panes de maíz nixtamalizado.
- **particularidades:**
 - Al término de la fiesta, los miembros de las mayordomías deberán alimentar a medio día, cotidianamente, a los Músicos y a los Danzantes hasta el fin de la fiesta de Nochebuena (durante doce días).

Los cargos relacionados con las fiestas, por lo general, se ven inmersos en un proceso de transmisión muy simple, ya que la entrega de cargos se ve subordinada por el ritmo y la evolución de los rituales que las enmarcan. Tal vez la excepción es el caso de los cargos de los dos niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih, para los que se realiza un mitote especial que quinquenalmente reemplaza al tradicional mitote del esquite. Si bien no hemos podido presenciar este ritual de transferencia de cargos en el ámbito comunal, nuestras observaciones en casos parentales nos permiten afirmar que en estos rituales se realizan dos mitotes idénticos sobrepuestos, en el primero actúan los niños salientes y en el segundo los entrantes. Entre ambas ejecuciones rituales se lleva a cabo la entrega de la comida y de la parafernalia ritual empleada por la pareja de niños.

12.2.1.2. Los banquetes rituales

Existen dos distintas formas en las que los cargueros ofrecen comida en las fiestas. Por un lado está la donación de comida que tiene por objeto alimentar a todos los cargueros que participan en un ritual. Este tipo de donaciones pueden considerarse como cotidianas, aunque de cualquier modo

están sujetas a un espacio ritual. Por otro lado encontramos las donaciones de comida que tienen como objetivo cumplir con una fase de la entrega de ciertos cargos.

Si bien en todas las fiestas se presenta el primer tipo, es decir, aquél a través del cual se alimenta a los participantes, no todos los rituales contemplan la donación de comida como proceso de transición de cargos. Sin embargo, en las fiestas en las que encontramos ambos tipos, éstos se sobreponen el día de la entrega de la comida que los cargueros salientes ofrecen a sus Sayos. En dichos momentos, se da de comer primero a todos los participantes, acto que generalmente está a cargo de un grupo más amplio de donadores. Posteriormente, los cargueros salientes, y ocasionalmente el Gobernador¹² — como *propietario* de los productos del coamil comunal— entregan a los nuevos cargueros parte de la comida y de la parafernalia ritual con la que reciben sus cargos.

A continuación repasaremos fiesta por fiesta para aclarar qué tipo de donación de alimentos presenta.

Mitotes

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías los encargados de aportar, preparar y servir la comida en estas ceremonias, aunque los productos de maíz provienen del coamil comunal. Se reparte entre todos los presentes, comenzando por los Ancianos y Principales y luego por los niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih.

Ayuno de los jilotes

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías y los encargados de las Varas quienes aportan la comida en estas ceremonias. Se reparte entre todos los presentes, comenzando por los Ancianos y Principales y luego por los niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih.

Rituales estacionales

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías y los encargados de las Varas quienes aportan la comida en estas ceremonias. Se reparte entre todos los presentes, comenzando por los Ancianos y Principales y luego por los niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih.

Nochebuena

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías los encargados de dar de comer a los que participan en esta fiesta. Además de los productos típicos, se preparan buñuelos y se mata una res cuya carne se entrega a los Danzantes y los Músicos en forma de tamales y de guisado de vísceras.

Pachitas

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías y los encargados de las Varas quienes aportan la comida y pinole endulzado en estas ceremonias. Las comidas se reparten entre ambos grupos, luego de haber dado de comer a la Malinche, la Curate y los Cantadores. En la última semana, todo el pueblo proporciona comida y pinole endulzado para la Malinche, la Curate y los Cantadores, y si hay suficiente, hasta para los Pachiteros.

Semana Santa

- **En la fiesta:** los Centuriones se encargan de alimentar a los cargueros de la fiesta que participan del Lunes al Miércoles Santo. El Jueves Santo, todos los cargueros de las Varas

¹² Muchas veces, el producto comunal también se reparte este día entre los que colaboran con la fiesta, es decir, dentro de la primera categoría de repartición de alimentos.

y los de las Mayordomías se encargan de alimentar a todos los participantes de la fiesta, en particular a los Judíos, quienes reciben mucha comida este día. Además, es común que muchos grupos parentales tengan algún compromiso ritual con el Santo Entierro y estén comprometidos de por vida a proporcionar comida para la "Última Cena", que se celebra el Jueves Santo pasado el medio día, en donde se presentan el Nazareno Niño y los Apóstoles a comer en la Ramada del Rosario. También el Nazareno Niño y el Cirineo comparten la comida que recibieron con los Judíos y los Fariseos. El Viernes Santo, los Centuriones preparan un banquete para los Fariseos y dan algo más de comida a los Judíos. Durante toda la fiesta, los Centuriones deben alimentar a los que se encuentren dentro de la Casa Fuerte del Santo Entierro cumpliendo compromisos rituales.

- **En la entrega de cargos:** el Viernes Santo, los Centuriones entregan a sus Sayos la comida que les han preparado. Otra parte más se les entrega dos jueves después del Domingo de Pascua. Observemos los siguientes casos.
 - En el 2001, el Centurión primero recibió más de cien pescados guisados y 60 calabazas cocidas de tamaño grande. Además en todo lo que debió preparar de comida se gastó 5 costales de 100 kilos de maíz y otros tantos de arroz y frijol. Una parte importante de los recursos que se gastan en la fiesta están destinados a la compra de plátanos, miel y cuatro docenas de peyote, además de chile, cebolla, manteca y huevos, ingredientes necesarios para la elaboración de la comida.¹³

Ceremonias del Santo Entierro

- **En la fiesta:** Son los Mayordomos, los Tenanches y los Centuriones quienes dan de comer a todos los que participan en los ayunos de su Casa Fuerte. Cada uno de ellos aporta una olla de cada tipo de guisado y una canasta de tortillas.

San Miguel Arcángel

- **En la fiesta:** los miembros de todas las mayordomías se encargan de dar de comer a todos los grupos que participan en esta fiesta. En la comida final, el Gobernador y los cargueros de las Varas cocinan, en la noche, cuatro ollas de cada uno de los guisos y cuecen elotes tiernos y calabazas provenientes del coamil comunal. Toda esta comida la repartirán entre todos los que colaboran con la fiesta y entre los cargueros entrantes; algunas veces se mata una res para esta ocasión.
- **En la entrega de cargos:** el 29 de septiembre por la mañana, cada uno de los cargueros salientes de la mayordomía de San Miguel debe entregar a su Sayo cuatro ollas de arroz guisado, cuatro de frijoles refritos y cuatro ollas de atole dulce, además de un chiquihuite de tortillas. A media tarde se lleva a cabo la entrega oficial de comida que comprende una olla mediana de cada uno de los guisados, además de atole y tortillas.

Virgen del Rosario

- **En la fiesta:** del fin de la fiesta de San Miguel hasta el inicio de la de la Virgen del Rosario, a medio día, los encargados del Rosario, Asunción y Santo Entierro dan de comer cotidianamente a los Músicos y los Danzantes que permanecen en el pueblo. Al iniciarse la fiesta, los miembros de todas las mayordomías se encargan de dar de comer cotidianamente a todos los grupos que participan en ella. En la comida final, el Gobernador y los cargueros de las Varas cocinan, en la noche, cuatro ollas de cada uno de los guisos, además de que se

¹³ En este año, la cooperación que el INI entregó a cada Centurión fue de casi \$5,000. Ambos Centuriones calcularon que necesitarían más del doble para poder sufragar todos los gastos de la fiesta y de la ceremonia del segundo jueves posterior al Domingo de Pascua.

mata una res y se prepara con su carne un caldo. Toda esta comida se repartirá entre todos los que colaboran con la fiesta y con los Sayos que recibirán cargo en esa fiesta.

- **En la entrega de cargos:** el 7 de octubre, temprano, cada uno de los cargueros salientes de la mayordomía del Rosario convoca a su Sayo para entregarle las ollas de comida que se le prepararon. Normalmente corresponden según la jerarquía del cargo que reciba, entre tres y cinco ollas de cada guisado—arroz guisado, frijoles refritos y atole dulce— a cada nuevo carguero, además de un chiquihuite de tortillas. A media tarde se lleva a cabo la entrega oficial de comida, en la que se proporciona a los Sayos tres ollas medianas de cada uno de los guisados, además de atole y tortillas. También les dan tres porciones de lo que se cocinó con el Gobernador, incluyendo el caldo de carne.

Virgen de Guadalupe

- **En la fiesta:** los miembros de todas las mayordomías se encargan de dar de comer a todos los grupos que participan en esta fiesta.
- **En la entrega de cargos:** 12 de diciembre por la mañana, cada uno de los cargueros salientes de la mayordomía de la Virgen de Guadalupe debe entregar a su Sayo una olla de arroz guisado, una de frijoles refritos y tres ollas de atole dulce, además de un chiquihuite de tortillas y un costal con panes de maíz nixtamalizado cocidos en horno de leña. A media tarde se lleva a cabo la entrega oficial de comida que comprende una olla mediana de cada uno de los guisados, además de atole, tortillas y una caña de azúcar grande (3 m de alto) con varios plátanos amarrados en la parte superior.

San Antonio de Padua

- **En la fiesta:** los miembros de todas las mayordomías se encargan de dar de comer a todos los grupos que participan en esta fiesta.
- **En la entrega de cargos:** el 13 de junio por la mañana, cada uno de los cargueros salientes de la mayordomía de San Antonio debe entregar a su Sayo cuatro ollas de arroz guisado, cuatro de frijoles refritos y cuatro ollas de atole dulce, además de un chiquihuite lleno de tortillas. A media tarde se lleva a cabo la entrega oficial de comida que comprende una olla mediana de cada uno de los guisados, además de atole y tortillas. En esta fiesta, el Gobernador y los cargueros de las Varas cocinan en la noche cuatro ollas de cada uno de los guisos, que entregan a los nuevos cargueros luego de que han recibido la comida que les dan sus predecesores. Para ello se utiliza maíz del común y entre todos cooperan con el arroz y el frijol.

Cambio de Varas

- **En la fiesta:** son los cargueros de las Varas los responsables de alimentar cotidianamente, al mediodía, a todos los participantes desde que termina la fiesta de Nochebuena hasta que concluya la de Año Nuevo.
- **En la entrega de cargos:** El 3 de enero se entrega toda la comida a los Sayos. Presentamos algunos ejemplos de la cantidad de comida que un carguero entrega a su Sayo:
 - El Gobernador primero entrega 7 ollas de pinole, 7 ollas de caldo de res que se había matado para la ocasión con algunos días de anticipación (antes de Navidad), 2 ollas de frijoles refritos, 2 ollas de arroz en chile, 1 olla de picadillo (carne seca pasada por metate para deshebrarla y cocinada con chile), 1 canasto de tortillas y uno de panes de maíz.
 - Un Justicia de barrio entrega 4 ollas de atole, 1 de frijol, 1 de arroz y 1 canasta de tortillas

Santa Cruz

- **En la fiesta:** Son los encargados de las Varas quienes aportan la comida en esta fiesta. Deben distribuir además cigarros, alcohol y cohetes.

Ascensión

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías quienes dan de comer en esta fiesta, en la que suelen entregarse también ofrendas de comida por parte de ciertos grupos parentales. Dichos bienes son igualmente repartidos entre quienes colaboran en la ejecución del ritual.

Corpus Christi

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías, a excepción de los miembros de la de Guadalupe, quienes dan fruta y pan para adornar las ramadas de los santos. Todo se reparte luego ente los participantes. En esta fiesta también se presentan donaciones de comida por parte de ciertos grupos parentales.

Santiago y Santa Ana

- **En la fiesta:** Son los miembros de las mayordomías y los encargados de las Varas quienes aportan la comida que se reparte entre los que participan los días 23 y 24 de julio. El 26 de julio, los Mayordomos y Tenanches cocinan los gallos que se han sacrificado ese día, mientras que el 27 de julio, son los Fiscales quienes cocinan las gallinas sacrificadas. Ambos grupos dan de comer a los participantes en la celebración.

Todos Santos

- **En la fiesta:** El 31 de octubre, son todos los cargueros quienes aportan una cantidad de ofrendas para llenar los altares de la Casa Real, la Casa Fuerte del Santo Entierro y la de San Antonio. Todo lo que se junta es repartido al día siguiente entre los cargueros de cada uno de estos lugares de culto. El 1 de noviembre en la noche, toda la comunidad aporta comida para los altares, incluyendo nuevamente a los cargueros. Lo que se junta se reparte entre todo el pueblo.

12.2.2. Grupos de cooperación

El hombre que recibe un cargo, junto con su mujer, son los responsables de cumplir con todas las obligaciones del puesto, que a nivel material se traducen en la participación activa en los rituales y ceremonias celebradas en todo el ciclo ritual, pero también en la elaboración de la comida necesaria a lo largo del año.

La cantidad de bienes que un carguero y su mujer deben aportar durante el año en el que dura su cargo se distribuye en dos periodos diferentes. Por un lado se encuentra la donación de comida que todos los cargueros deben efectuar para alimentar a todos aquellos que participen de alguna forma en cada uno de los rituales de la comunidad. Para ello, ya hemos visto cómo se van distribuyendo la tarea de aportar la comida entre todos, para que ésta no les resulte imposible.

Así, vemos que se utilizan dos tipos de cooperación. Primero, si cada uno de ellos aporta una cantidad relativamente pequeña de guisado y de tortillas, la suma de todos los bienes logrará ser suficiente para alimentar a todos los participantes de las fiestas. Segundo, en el caso de los largos

periodos rituales, como el que se vive en diciembre —en donde la fiesta de Guadalupe, la de Nochebuena y la de Cambio de Varas van secuenciadas—, vemos que los grupos se dividen en dos, los cargueros de las Varas y las mayordomías, para que durante un periodo sea uno de ellos el responsable de la comida, mientras que el otro se ocupe de ello en el siguiente periodo.

Por otro lado, tenemos a los periodos de transferencia de cargos, en los que además de la entrega de bienes rituales, deben ser entregadas grandes cantidades de comida en un solo momento. Hoy en día, los gastos que implica la entrega de un cargo, aún cuando se consideran responsabilidad exclusiva del carguero en cuestión, son enfrentados con ayuda de distintos mecanismos de apoyo que los hacen más llevaderos.

Algunas instituciones, como el Centro Coordinador Indigenista del INI, con sede en Jesús María, otorga un financiamiento económico permanente a varias comunidades como parte de los apoyos culturales oficiales en favor de las fiestas tradicionales. El monto de lo otorgado depende de lo requerido por la comunidad y del presupuesto con el que cada año cuenta el INI para ello; generalmente se otorga para patrocinar las fiestas más grandes de las comunidades, que en el caso de Chuísete'e corresponden a la fiesta de Semana Santa, a las Pachitas y al Cambio de Varas¹⁴. El Ayuntamiento también colabora con las Autoridades Tradicionales, proporcionándoles, luego de que ha recibido una petición por escrito, apoyo en especie, que generalmente consiste en sacos de arroz, frijol o maíz.

Además de este apoyo recibido de las instituciones, todos los cargueros recurren a un interesante sistema de cooperación entre parientes y amigos. Para ello, antes de recibir su cargo, y dependiendo de la importancia de éste, deberán *convidar* para recibir el cargo a un determinado número de personas.

Al momento de recibir los bienes rituales y la comida, los *convidados* por cada carguero lo ayudarán a transportar las ollas con los alimentos hasta su casa. El carguero no podrá ir con ellos, pues deberá continuar cumpliendo con las actividades rituales que se le imponen en ese día. Así, los *convidados*, guiados por un coordinador o *primer convidado*, llegarán hasta la casa de quien los *convidó* y se repartirán toda la comida entre ellos. Por lo general, se consume allí mismo parte de los alimentos que se reciben y el resto se lo llevan a sus casas para compartirlo con sus respectivas familias.

La repartición de la comida no se hace al azar y generalmente se registra por escrito qué cantidad de alimentos se lleva cada uno de los *convidados*. Se espera, que a cambio, toda la gente que recibió junto con el carguero, acuda a auxiliarlo en la entrega de comida correspondiente un año después. Así, todos los *convidados*, además de aportar partes de la materia prima, como granos y demás ingredientes, deberán participar junto con la familia del carguero en la preparación de los alimentos y en su posterior entrega.

Estos grupos de cooperación demuestran cómo alrededor de los cargos se agrupa gran parte de los miembros de la comunidad, de modo que no nada más aquéllos que ocupan un cargo son los responsables de llevar a cabo el culto a las deidades, sino que detrás de cada carguero hay un grupo

¹⁴ Como ejemplo tenemos que en el 2000, el INI entregó \$5,400 en apoyo de la fiesta de Cambio de Varas. Con ese dinero se mandó a dos representantes del Gobernador a la *costa*, en donde compraron plátanos, chile guajillo, cebolla, cigarros, cerillos, piloncillo, frijol, arroz, azúcar y manteca de cerdo. Todo ello se dividió en 19 partes iguales que se repartieron entre todos los cargueros que entregaban cargo en dicha fiesta.

de gente que colabora con él, pero que, a su vez, esperará que el carguero a quien ayudan coopere con ellos en caso de recibir algún cargo en el futuro.

12.2.3. Los intercambios rituales

Como intercambios rituales entendemos todas las acciones implicadas en la transmisión de los cargos en las que participan los cargueros entrantes y salientes. Los intercambios que se dan a través de estos procesos rituales conforman distintos circuitos de intercambio, que pueden agruparse de acuerdo con su naturaleza. Para su clasificación ha sido útil retomar la tipología utilizada anteriormente para el análisis de la distribución de los cargos entre los barrios.

1. *Cargos vitalicios*. Estos cargos se mantienen toda la vida o hasta donde sea posible cumplir con las funciones que implican; por lo tanto no existe ninguna transmisión de bienes materiales y es la transmisión de conocimientos la característica fundamental de este grupo. Dicha transmisión se lleva a cabo de manera generacional descendiente, es decir, que las viejas generaciones deberán transmitir a las nuevas sus conocimientos. Este proceso de enseñanza aprendizaje se lleva a cabo de manera informal, generalmente aprovechando las líneas de descendencia de los integrantes de esta categoría. Sobresalen por la complejidad de sus conocimientos los Cantadores, los Músicos y los Curates.

De los cargos vitalicios, los de los Ancianos son los únicos que deben ser obtenidos por méritos propios. De entre todos ellos, los de los Principales representan un caso particular, ya que además, a ellos les es asignada la supervisión del culto de una deidad particular, por lo que la parafernalia ritual que ocupan les es entregada cada año, luego de la fiesta patronal, por los Mayordomos de la deidad que cuidan. No reciben otra cosa de quienes los antecedieron en el cargo y no están obligados a entregar nada más cuando dejan su cargo.¹⁵

Las personas de mayor edad mantienen una estrecha relación entre con los Ancestros Deificados, es decir, con aquellos parientes que ya no viven entre la gente, los muertos, pues para la cosmovisión cora, ellos son la lluvia. Esta relación se expresa en los rituales toda vez que son los Ancianos y los Principales quienes deben ayunar, rezar y orar para que la lluvia acceda a presentarse en las tierras de la comunidad y a regar los cultivos de ésta.

2. *Cargos que circulan por todos los barrios cada cinco años*. Estos cargos transmiten sus bienes al término del periodo establecido, completando un ciclo completo cada veinte años. Aquí existen diferencias de matiz según el cargo. Los cargos del Cirineo, la Curate y los Fariseos no reciben bienes de quienes sustituyen y únicamente se les entrega la comida a la que tienen derecho como participantes activos de las fiestas en las que intervienen. Al Cirineo se le otorga parte importante de las comidas rituales que se reparten en la fiesta de la Semana Santa; a la Curate se le otorga la mitad del pinole dulce, las ofrendas y la comida que se reúne a partir de las donaciones de los habitantes del pueblo, efectuadas durante el recorrido por el caserío durante las Pachitas; los Fariseos reciben grandes porciones de comida durante una ceremonia especial el Viernes Santo. Como estos cargos se consideran honorarios, sus poseedores no tienen obligación de otorgar ninguna clase de bienes a sus sucesores, pero tampoco reciben nada de sus predecesores.

¹⁵ En el caso de los Principales de los patios de mitote parentales, los bienes pasarán a uno de sus descendientes a través de complicadas ceremonias de transmisión que son presididas por el curandero a cargo de la ceremonia de la despedida del alma (Jesús Jáuregui, comunicación personal).

Los demás integrantes de esta categoría se caracterizan por ser niños que actúan en distintos rituales. Los padres del Nazareno niño y de los Apóstoles deben entregar una bolsa de tabaco a los Sayos de sus hijos antes de entregarles el cargo. Los niños del mitote, Ha'atsíkan y Téih, deben entregar grandes cantidades de comida para sus sucesores en un mitote especial que se realiza en el mes de enero, cada cinco años. En este mitote extraordinario se deben ejecutar todos los cantos que se realizan a lo largo del año en los tres mitotes.

En dicha ceremonia, los niños salientes y sus padres tendrán que preparar ollas de comida que incluye mole de iguana, de venado y de pescado, atole de maíz y bebida de peyote para entregar a los que recibirán el cargo. Gran parte de los bienes recibidos se consumen en la misma ceremonia, ya que quienes reciben deben alimentar a todos los presentes, que no dejan pasar la ocasión de estas ceremonias en las que se baila durante dos días y dos noches seguidos.

También se encuentran en esta categoría la Malinche de los Danzantes de Urracas y las dos Malinches de la danza de Arco. Sus padres deben entregar una bolsa de tabaco a los padres de sus sucesoras en la fiesta de Nochebuena de su último año de participación.

3. *Cargos que circulan por todos los barrios cada año.* Esta categoría corresponde a los cargos que van pasando por los distintos barrios del pueblo año con año, completando un ciclo completo en cuatro años. Se trata de los cargos de los de las Varas, los de los Centuriones y el cargo de la Malinche de las Pachitas.

A excepción de la Malinche —quien no se encuentra ni una sola vez con su antecesora y sólo recibe la comida y el pinole dulce que en la misma ceremonia le es otorgado— todos los demás cargos participan en ceremonias importantes de transmisión de poderes.

Los Centuriones reciben los bienes que les corresponden a partir de la celebración de la fiesta de Semana Santa, pero la transmisión de bienes concluye en una ceremonia *ex professo* que se lleva a cabo dos jueves después del Domingo de Pascua. Los encargados de las Varas transmiten sus cargos y sus bienes en la fiesta de Año Nuevo, conocida también como Cambio de Varas.

4. *Cargos que circulan en un mismo barrio.* Estos cargos son básicamente las mayordomías, las cuales reciben y entregan los cargos, comidas y parafernalia ritual en el interior de su barrio. Todas ellas realizan la transmisión de los cargos y los bienes rituales durante la fiesta de la imagen de la que se ocupan, a excepción de los encargados de la Asunción, quienes lo hacen en la fiesta de la Virgen del Rosario.

Como resultado de los datos anteriores, podemos observar que existen tres tipos de donaciones de bienes que indican un circuito particular de intercambio.

A. Las transmisiones de bienes que realiza toda la comunidad en determinadas fiestas y a favor de la persona que encarna un determinado cargo. En este tipo de donaciones se encuentra la Malinche de las Pachitas y el Nazareno Niño de la Semana Santa, al igual que la Curate y el Cirineo. Toda la comunidad les otorga bienes en forma de comida, tanto a través de las donaciones que realizan algunos grupos parentales, como a través de los bienes que los Centuriones en turno colectan para ofrecerles. Si recordamos que los cuatro cargos circulan por los cuatro barrios, podemos ver cómo a través de cuatro años, en el caso de la Malinche de las Pachitas, o en veinte años, en el caso del Nazareno, del Cirineo y la Curate, la comunidad entrega bienes equivalentes a cada uno de los barrios.

B. Las transmisiones que se realizan de un barrio a otro. En este caso tenemos que recordar que cada año, uno de los barrios acumula los cargos de más alta jerarquía, lo que equivale a decir que en ese año dicho barrio recibe también la mayor cantidad de bienes de parte del barrio que lo precede en el recorrido de los cargos que se realiza en sentido levógiro; pero el año siguiente, el barrio que acumuló cargos y bienes será el barrio que más done al que le sigue en sentido levógiro. A esta categoría pertenecen los cargos de las Varas y los de los Centuriones.

C. Las transmisiones de bienes que se mantienen en el seno de un mismo barrio. En este caso nos referimos a las mayordomías, quienes reciben y entregan los cargos y los bienes a miembros del mismo barrio. No debemos olvidar, sin embargo, que existe una manifiesta asimetría entre los barrios (ver capítulo 3), ya que el barrio del Rosario concentra un mayor número de cargos, que corresponden, además, a los de más alta jerarquía.

A continuación presentamos un esquema en el que se plasman los distintos circuitos de intercambio que se llevaron a cabo durante las transmisiones de cargos y bienes en el 2001. Cada una de las letras mayúsculas indican el tipo de intercambio, según se describieron anteriormente; la D ha sido agregada para indicar cuál es el barrio que recibe el mayor número de cargos ese año.

Los circuitos antes descritos indican las diferentes rutas que siguen los cargos y los bienes relacionados con cada uno de ellos. Pero ¿cómo interpretar esta diversidad en la circulación? Nos parece que tal como sucede en el caso huichol de san Andrés Cohamiata, Tateikie (Geist, 1997: 60-61), en Jesús María podemos hablar de una concentración de bienes, que en primera instancia, tiene lugar cuando los grupos de cooperación colaboran con algún carguero. En un segundo momento, cada uno de los cargueros que han concentrado los bienes donados por sus respectivos *convidados* los acopiarán, a su vez, con los de los demás cargueros que los acompañan en una determinada ceremonia de transmisión. Es a partir de esta segunda concentración de bienes que se realiza una suerte de distribución, en donde además de entregarlos a los nuevos cargueros, o Sayos, se repartirá una parte de los bienes concentrados entre todos los grupos que participan en la organización y ejecución de la fiesta.¹⁶

Con base en lo anterior podemos decir que los cargos están inmersos en un proceso de reciprocidad que obliga a una persona que recibe un cargo —y los bienes que conlleva— a devolver todo lo que recibió a quien lo sustituya en sus funciones. Al mismo tiempo, los bienes que los cargueros aportan, no nada más cuando transmiten sus cargos, sino durante todo el tiempo que duran sus funciones, encarnan un proceso de redistribución entre todos aquellos que participan en los cargos y entre la comunidad en general.

12.3. El papel ritual de los cargos

Pareciera que en los estudios clásicos sobre los cargos se ha privilegiado sobre todo su aspecto político y su aspecto económico. Sin duda, profundizar en ambos temas ha permitido avanzar en el conocimiento de los cargos. Sin embargo, consideramos que es importante abordar el aspecto religioso de esta institución, ya que, como lo señalan Chance y Taylor (1987 [1985]), es este aspecto el que ha logrado sobrevivir a pesar de todos los cambios a los que se ha visto sometida a lo largo de la historia.

¹⁶ Monaghan interpreta estos actos como una rueda en la que los bienes se acumulan a través de la solicitud de préstamos y el pago de deudas para luego proceder a la repartición de bienes (1990: 758-774).

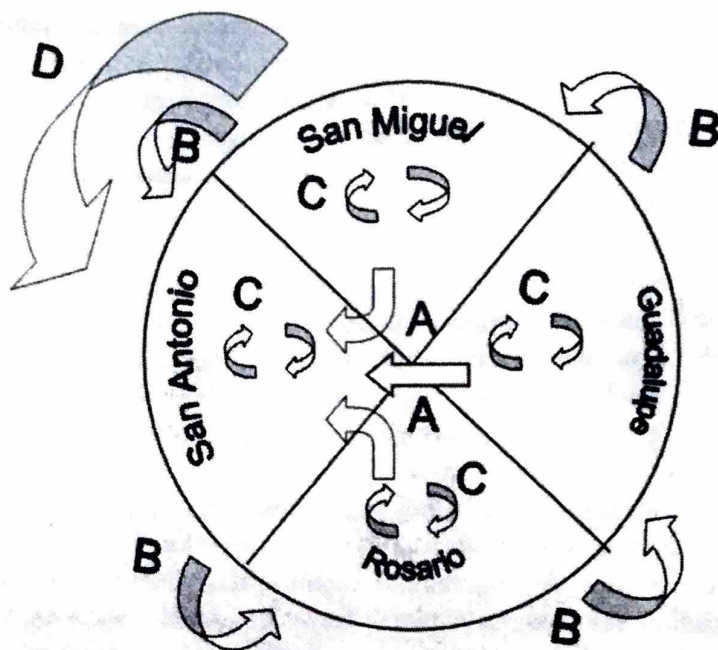


Figura 19. Intercambios de cambio y bienes durante el 2001.

No faltan estudios en los que, partiendo de un acto religioso, se llega al estudio de los cargos,¹⁷ pero, a pesar de ello, consideramos que el análisis del papel ritual que juegan los cargos en el seno de una comunidad ha sido bastante olvidado en los estudios sobre el tema. Es verdad que todos los trabajos que abordan la relación que existe entre las fiestas y los cargos, aunque en diferentes grados, pero consideramos que pocos han sido los que se han detenido en el hecho de que es el papel ritual el que da la razón fundamental de ser a los cargos, ya que, según una perspectiva *émica*, el fin último de esta forma de organización es, precisamente, dar cumplimiento a una serie de obligaciones que existen entre los hombres y sus deidades. En este sentido, el papel de los cargos es proveer la infraestructura ritual necesaria para que el hombre pueda cumplir con los compromisos adquiridos con sus dioses.

Al analizar el funcionamiento de los cargos en la dinámica de la comunidad, nos percatamos que aún esta explicación religiosa de los cargos lleva a la comunidad a mantener una cohesión social sustentada en el hecho de que todos sus miembros comparten una serie de creencias que les permiten actuar de una misma manera en pos del beneficio común.

Por todo lo anterior, para los coras, el desempeño de todas las miembros de la comunidad en los cargos equivale a mantener patente la idea de comunidad en los términos las relaciones que los unen con sus deidades.

¹⁷ Podemos señalar los trabajos de Millán (1993), de Monod-Becquelin y Breton (1975: 89-131) y de Torres Cisneros (1994).

Además de ocuparse de las fiestas en el sentido práctico, la mayoría de los cargueros deben estar presentes en una gran variedad de ceremonias que se llevan a cabo cotidianamente, que van desde la ejecución de las ceremonias semanales en las que se les rinde culto a los diferentes santos, las reuniones por asuntos urgentes relacionados con la resolución de conflictos en el interior de la de la comunidad.¹⁸

Con esto queremos recalcar que, más allá de las funciones rituales relativas a cada cargo, existe una función comunal que los involucra a todos. Al practicar el servicio a las diferentes deidades y en función del cumplimiento de los diferentes deberes que los coras tienen hacia los dioses, todos y cada uno de los cargueros expresan su convicción en sus creencias religiosas, pero sobre todo, expresan el hecho de que estas creencias no sólo se creen, sino que se viven y persisten gracias a la comunidad y en favor de ella.

También es importante recordar que, en la concepción indígena, lo político no es ajeno a lo religioso, de modo que hasta las tareas que para nosotros pueden resultar completamente del orden civil, para los maritecos están impregnadas de un contenido eminentemente religioso, como es el caso de las acciones emprendidas por los Presidentes Municipales, cualesquiera que sea su procedencia étnica (cora o huichol) y el método empleado para su elección.

12.3.1. Durante el año

Las tareas rituales más sobresalientes de los cargueros son la preparación y ejecución de las fiestas del pueblo, pero su papel ritual no se limita únicamente a ello. A lo largo de todo el año, cada uno de los cargueros debe llevar a cabo distintas tareas que le van siendo asignadas de acuerdo con lo estipulado por el *costumbre*, y según las circunstancias que se vayan presentando.

De este modo, todos los cargueros —a excepción de aquéllos que se relacionan exclusivamente con un ritual determinado— deben realizar varias tareas permanentes que tienen como finalidad mantener en pie el culto a todas las deidades que lo requieren. Como hemos mencionado antes (ver capítulo 11), diferentes días a la semana los cargueros se reúnen para preparar ofrendas dedicadas a distintas deidades. Los roles religiosos permanentes de los cargueros consisten en:

- a) Ancianos y Principales, cargos vitalicios considerados como los depositarios del saber religioso de la comunidad. Conocen los rezos, oraciones y procesos de los distintos rituales. Son *convitados* por el Gobernador para ayunar durante los días previos a las fiestas y en los rituales estacionales. También se les convoca en los últimos días de las fiestas, cuando se reúnen para hablar y proponer a los candidatos de la siguiente generación de cargueros. Todos son convocados para todos los asuntos vinculados a la vida de la comunidad.
- b) Los cargos de las Varas: deben estar presentes en todas las ceremonias semanales de la Gobernación (tres veces por semana) y estar al servicio de los miembros de la comunidad. Los Gobernadores se encargan de supervisar que las tareas rituales cotidianas se cumplan dentro de los tiempos establecidos y están pendientes de los problemas de la comunidad, los cuales, si son graves, deben ser enfrentados a través de ayunos, oraciones y rituales

¹⁸ En el caso de los cargos de fiesta, sus tareas se limitan al periodo festivo en el que deben participar.

- especiales; los Justicias de cada barrio se encargan de los asuntos de los miembros de sus barrios.
- c) Los Comisarios Municipales se encargan de auxiliar a la Gobernación con las tareas burocráticas y sirven de intermediarios con las Autoridades Municipales.
- d) Mayordomías: al igual que los anteriores, deben estar presentes en todas las ceremonias semanales de las Casas Fuertes que les corresponden —los del Rosario, San Miguel y Guadalupe, en la Casa Real; los de San Antonio y el Santo Entierro, en sus respectivas Casas Fuertes.¹⁹
- e) Los Centuriones participan en las ceremonias semanales de la Casa Fuerte del Santo Entierro, pero además, durante todo el año que dura su cargo deben mantenerse en un estado de purificación en el que no se les permite enojarse, pelearse y mucho menos trabajar, ya que sus funciones deben concentrarse en lo ritual; cualquier falta puede resultar fatal para toda la comunidad.

12.3.2. Durante las fiestas

Durante el periodo de fiestas la actividad de la mayor parte de los cargos se duplica, ya que, además de las tareas rituales ordinarias, se deben llevar a cabo otras más, según lo estipule cada ritual. Para empezar, en la mayoría de las fiestas es necesario comenzar a ayunar de tres a hasta cinco días antes, lo que hace que durante un periodo considerable de días el carguero permanezca casi aislado de su núcleo familiar. Además, en estos días la mujer debe también cumplir con ciertos roles extraordinarios, que consisten básicamente en la elaboración de más guisados y tortillas de lo normal, ya que entre los cargueros deberán repartirse la tarea de alimentar a la gente que participe en las festividades.

De este modo, toda la familia de los cargueros deben intensificar sus actividades, ya que deben encargarse de proveer a sus cocinas con los ingredientes y utensilios necesarios para que pueda prepararse la cantidad de comida que se requiere. También deben prepararse para los días de la fiesta, en los que, por lo general, se entrega más comida que en los días anteriores, sobre todo si se trata de la fiesta en la que se entrega el cargo propio.

Las mujeres de los cargueros saben que no podrán contar con la ayuda de éstos durante los días que dure el ritual, ya que permanecerán ocupados; muchas veces incluso ellas mismas serán requeridas. Esta situación genera que, con anticipación, cada grupo doméstico convoque a algunos miembros de sus grupos parentales para recibir su ayuda. La colaboración de las familias puede consistir en la realización de las tareas cotidianas, como cortar y acarrear leña, ir por el agua, etcétera, pero también es necesaria la colaboración de los parientes para la extraordinaria tarea de preparar grandes cantidades de comida, lo que implica acarrear mucha más leña y agua que lo normal, preparar más nixtamal que de costumbre y manipular grandes recipientes. A través de estos grupos de colaboración extensos, en donde muchas veces además de los parientes se *convidan* amigos o compadres, es como se involucra a un gran sector de la población durante cada fiesta.

¹⁹ Los lunes se realizan las ceremonias de la Virgen de Guadalupe, los martes las de San Antonio, los miércoles las de San Miguel y los jueves las del Rosario, en la Gobernación y las del Santo Entierro en su Casa Fuerte.

12.3.3. El intercambio con los dioses

En todos los rituales se lleva a cabo un enlace entre el mundo de los hombres y el mundo de sus deidades. En el caso mariteco, los cargueros actúan como los representantes de la comunidad ante los dioses, ya que son ellos los que ejecutan directamente el culto y se encargan de cumplir con todos los compromisos que los maritecos han adquirido, en tanto comunidad, con sus deidades. En este sentido, los rituales se presentan como los espacios que ofrecen un tiempo fuera de lo cotidiano, en el que los cargueros —a través de los sacrificios que realizan mientras ejercen sus cargos— pueden aproximarse a sus dioses para cumplir con las deudas que la comunidad ha adquirido con ellos a causa de todos los bienes que de su parte recibe y que le permiten mantenerse en armonía.

La relación de los dioses y los hombres se presenta como un intercambio en el que los hombres se encuentran obligados a solicitar el favor de sus dioses para vivir, ya que sólo ellos son capaces de proporcionarles todo lo necesario. Esta situación provoca que, al mismo tiempo, los hombres se encuentren en deuda permanente con sus deidades, viéndose obligados a mantener el culto tanto para pedirles, como para agradecerles por todo lo que reciben de ellos.

Coincidimos con Bloch (1997 [1989]:19-45) en el sentido de que el primer nivel en el que se establece el intercambio entre los hombres y los dioses es el del lenguaje. Los maritecos, al referirse a su lengua como *tanyiúnka* (lit. nuestra palabra), hacen alusión tanto a la lengua como al lenguaje²⁰. Consideran que este bien les fue otorgado originalmente por Dios, y es considerado como el principal instrumento a través del cual sus peticiones pueden ser escuchadas por él. En el ámbito ritual, el intercambio con las deidades realizado a través del lenguaje se expresa a través de oraciones, fórmulas y cantos rituales.

En un ámbito más concreto encontramos que, además de su lengua, los maritecos recurren a otros medios de expresión, como es el caso de las danzas o de las escenificaciones rituales. Como los hombres saben que deben recurrir continuamente a Dios para poder solicitarle todo lo que les es necesario para poder vivir —desde las lluvias que hacen crecer el maíz, hasta el mismo maíz—, mantienen un culto permanente basado en la elaboración y entrega de ofrendas, usando como intermediarios a los santos o a las flechas votivas (*tabéhri*). No obstante, dichas ofrendas reproducen una vez más la dependencia de los hombres ante sus deidades, ya que al tiempo que son una especie de pago o agradecimiento por algún bien recibido, contienen una petición de salud, bienestar y abundancia, bienes que el hombre sabe que no puede adquirir por sí mismo y sin la ayuda de Dios.

La situación antes expuesta nos muestra la desigualdad permanente que existe en la relación entre Dios y los hombres, quienes se colocan en la posición de deudores por el hecho de haber recibido de él su lengua y sus conocimientos rituales, que son los instrumentos que deben usar para requerirle todo lo que les es necesario para vivir, pero también, los medios que deben utilizar para agradecerle lo recibido, adquiriendo, con ello, una nueva deuda con él. De este modo, los maritecos saben que su deuda con Dios es impagable, y por ende, interminable.²¹

²⁰ Ambos definidos de acuerdo a los criterios Saussure, para quien el lenguaje es "... la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas" (1982 [1916]: 36), y la lengua es "... un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos" (Ibidem: 35).

²¹ Para Godeller, la deuda que los hombres contraen con las deidades es justamente el punto de partida de la jerarquía social (1998 [1996]).

Además de todas las formas de lenguaje, la elaboración de ofrendas, base del culto cotidiano, y la ejecución de los rituales, objetivo del culto anual, tienen en común el hecho de ser, además de los medios de comunicación entre dioses y hombres, la forma de retribución que utilizan los maritecos para estar al día en la relación con sus deidades, y poder obtener de ellas lo necesario para la vida. Ello implica que todo su culto se pueda considerar como una ofrenda de sacrificio-contrato, lo que según Mauss implicaría que, aun con todo el esfuerzo que se requiere para mantener el culto en actividad, se sabe que nunca será suficiente para restituir completamente lo recibido (1971 [1925]: 174).

En base a lo anterior podemos decir que los bienes otorgados por Dios a los hombres corresponden al punto de partida de un circuito de intercambios que pone al primer donador en un lugar privilegiado ya que su don inicial nunca podrá ser completamente saldado, pues contiene en sí mismo la forma de cualquier forma de pago posible.

12.4. El simbolismo de los cargos

Ahora debemos volver la vista atrás y tratar de ir atando los cabos sueltos que toda esta madeja de información nos ha dejado. Hasta aquí parece quedar claro que los cargos en su totalidad forman un mecanismo de engranaje que estimula la participación de toda la población —en tanto sea posible—, al tiempo que genera fuertes lazos de compañerismo entre sus miembros. De la misma forma, el conjunto de cargos actúa como el vértice en el que se encuentran la concepción mariteca del espacio, conformada por los rumbos universales, y la del tiempo, representada con las fiestas del ciclo anual.

Pocos trabajos han tratado de analizar cómo la organización de los cargos está relacionada con la forma en que la gente que participa en ella concibe el mundo²². Sin embargo, esta investigación nos conduce claramente hacia ello. Para poder mostrar las relaciones que los diferentes cargos presentan entre sí, es necesario comenzar por entender que un principio elemental de la cosmovisión cora radica en el dualismo del universo. Este dualismo, sin embargo, no se presenta como la relación recíproca de dos fuerzas sino como la correlación de dos fuerzas jerárquicamente diferentes. Por un lado se encuentra el ámbito de la luz, del día, del calor, del poder político, mientras que en el otro lado está lo oscuro, la noche, el frío, el poder religioso (cf. Preuss, 1912; Jáuregui, 2002 [1999]: 269-302).

El primer grupo, el luminoso, posee una jerarquía más alta que el segundo, el oscuro. Recordemos, por ejemplo, que en la lucha entre el día y la noche siempre el día sale victorioso, aunque inevitablemente el sol vuelve a ser devorado por la noche. Otro punto importante respecto a la relación de ambos grupos de fuerzas es que, en cada una de ellas está también presente un sector que hace referencia al grupo opuesto, es decir, que cada uno de los polos, a su vez, está compuesto por ambos polos. Al esquematizar los cargos bajo estos parámetros encontramos que todos ellos se ajustan perfectamente a esta concepción, y, además, resultan ser un excelente ejemplo de las particularidades de las relaciones jerarquizadas de oposición inherente a la cosmovisión cora.

En el caso de los cargos de Gobernadores, por ejemplo, encontramos que el primero adquiere siempre una connotación más luminosa que el segundo, además de que es el primero el que se relaciona

²² Un trabajo sobresaliente en este sentido es el de Tedlock, quien encuentra que entre los mayas quichés, los números de cargos y su organización retoman los principios básicos del calendario adivinatorio (1987: 31-40).

directamente con el astro solar. Pero estos cargos cobran un distinto valor al ponerlos en relación con los cargos de los Centuriones, quienes ceden a ambos Gobernadores el aspecto luminoso y se convierten en los representantes del lado femenino del poder, es decir, de aquella parte del poder que se encuentra más cerca de lo religioso. Los Centuriones son, en efecto, los rezanderos por excelencia de la comunidad, al grado de que ésta debe ser la única actividad que pueden realizar a lo largo del año en el que ocupan su cargo, mientras que los Gobernadores, aun cuando tienen importantes funciones religiosas, se encargan de ver que todo marche bien en la comunidad, es decir, del orden civil.

Si bien los Centuriones son continuamente puestos en relación con los Gobernadores, los segundos son considerados superiores a ellos, a pesar de la sacralidad con la que se relacionan a los primeros. Podemos decir así que, mientras que los Gobernadores encarnan el extremo masculino del poder, lo político, representado como el lado luminoso del astro solar, los Centuriones encarnan el lado oscuro del poder, lo religioso, lo femenino, representado por el aspecto nocturno del sol. La ubicación de las Casas Fuertes que concentran a ambos grupos vuelve a reproducir esta relación jerarquizada, ya que la Gobernación se ubica en lo alto del cerro, mientras que la Casa Fuerte del Santo Entierro se ubica abajo del cerro.

Al analizar la relación que se establece entre los Centuriones, vemos que, al revés de lo que sucede en el caso de los Gobernadores —en donde el primero es el más luminoso—, entre los Centuriones el primero se relaciona con lo más oscuro, incluso se le denomina también Centurión Negro. Por su parte, el Centurión segundo está más relacionado con lo luminoso, y se le llama Centurión Blanco. En este caso, es el Centurión primero quien tiene un lazo más cercano con el poder religioso, inversamente al Gobernador primero quien se relaciona con el poder político. Esta situación de inversión ritual es explicada por Jáuregui, quien afirma que el "... dualismo jerarquizado implica una inversión, de tal forma que lo que es superior en el nivel superior se vuelve inferior en el nivel inferior. Esto es, cada polo aparece alternativamente como superior e inferior" (2002 [1999]: 299).

Ahora bien, otra de las relaciones que marca con claridad la oposición entre los dos ámbitos del universo, es la que se establece entre dos pares de niños y sus respectivos acompañantes. Primero tenemos la pareja formada por dos niños que participan en las celebraciones de los mitotes comunales, el niño que representa a Ha'atsíkan y la niña que representa a Téih. El primero está relacionado con una deidad celeste y luminosa, el planeta Venus, pero también contempla un desdoblamiento oscuro, la estrella de la tarde. Si bien Ha'atsíkan está representado en el panteón católico por San Miguel, existe una deidad más que representa a su opuesto, Sáutari.

Mientras tanto, Téih está relacionada con la madre del maíz. Preuss la relaciona también con la diosa de la tierra y de la luna, y aunque hoy en día no contemos con más información relativa a su relación con el astro lunar, no es difícil entender cómo se relacionan la tierra y el crecimiento de sus frutos con la luna debido a la ingerencia que este astro tiene en el ciclo de crecimiento de los vegetales. Al adoptar la propuesta de Preuss nos es posible encontrar los dos polos de la interpretación de la deidad femenina, la tierra, subterránea y oscura, y la luna, que aunque nocturna, es también celeste y luminosa.²³

Existe una relación parecida entre dos niños que personifican a una misma deidad en dos fiestas de tradición católica: el Nazareno Niño de la Semana Santa y la Malinche de las Pachitas. Para los maritecos, ambos niños son representaciones de la misma deidad, el Santo Entierro. Además, cada

²³ A esta pareja de niños se relacionan otros cargos, los de sus ayudantes, quienes los cuidan y guían durante los rituales, y los de Nári y Kúhkamua, quienes se ocupan de los fuegos del patio de mitote.

El resto de los cargos de este grupo parecen representar casos intermedios. Los cargos de Fiscales, Alguaciles y del Topil se caracterizan por concentrar hombres de edades variadas pero intermedias, es decir, ni niños ni ancianos. Tienen en común que el primero de los integrantes de cada grupo corresponde al barrio del Gobernador primero. La diferencia entre ellos se da según el centro ritual al que atienden: los Fiscales están relacionados con las actividades ceremoniales de la iglesia y mantienen roles de actitud religiosa; los Alguaciles se encargan de lo que sucede en la Casa Real y se ocupan del orden civil en el transcurso de las fiestas; el Topil es un asistente personal del Gobernador primero y atiende a éste, a su suplente y a los Principales. Este grupo podría acomodarse en un eje vertical, en el que al centro encontramos al Topil, como representante del centro, esto es, del Gobernador. En el extremo inferior ubicaríamos a los Fiscales, encargados de asuntos de orden religioso (femenino) y, en el extremo superior, ubicaríamos a los Alguaciles, quienes se encargan de asuntos políticos o civiles.

A continuación pasaremos a los cargos fijos de barrio, que equivalen en nuestro análisis a aquellos cargos que representan los extremos horizontales del universo, que al igual que en los modelos del tiempo y del espacio coras, adquieren un carácter cuatripartita. Aquí nos referimos a las mayordomías, a los Justicias de cada barrio²⁵, a los Correos, a los Apóstoles y a los Fariseos. Estos cargos también conforman distintas formas de relación que remiten a ciertas oposiciones.

Las tareas que se les asignan a los Justicias, se relacionan con responsabilidades masculinas y civiles, como las salidas a los ranchos para buscar flores, tabaco, algodón, etc., es decir, con el fin de proveer, además de que se les relacionan las tareas políticas y civiles de la Gobernación.²⁶

A los Mayordomos, en cambio, se les considera elementos femeninos, religiosos, y siempre se les asignan tareas que no implican desplazarse a ninguna parte, “deben estar siempre presentes en su casa como las mujeres”, es decir, en la Casa Real o en las Casas Fuertes, “torteando” — esto es, preparando los discos de algodón que se requieren para cualquier ofrenda— y “haciendo la comida de los santos” —los ramitos de flores que requieren todas las ofrendas. A los Tenanches, se les considera como parte del grupo femenino de los Mayordomos, pero en tanto miembros de menor jerarquía, como lo demuestra el hecho de que se les puede pedir ayuda en cualquier momento.

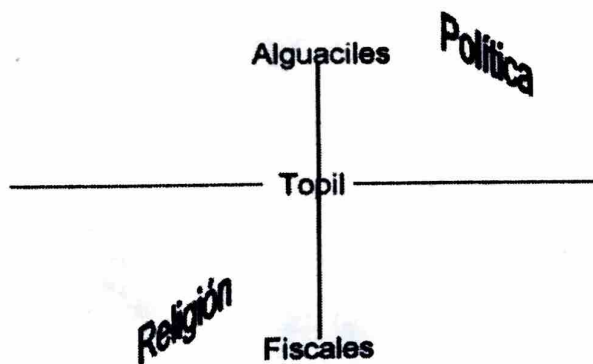


Figura 20. Eje vertical de los cargos que circulan entre los barrios.

²⁵ Por razones metodológicas, en este apartado consideramos a los cargos de Jueces como fijos, ya que, aunque su jerarquía se mantenga en rotación, cada uno de los barrios conserva siempre un par de Justicias, uno primero y otro segundo.

²⁶ Los Correos son una especie de prolongación de los Jueces, sobre todo en relación con el territorio.

La dualidad de las concepciones de los cargos, en particular de aquéllos relacionados con la Casa Real, se expresa claramente durante la celebración de las fiestas de mitote y en la ejecución de las tareas agrícolas comunales. En ambos casos, mientras que los Justicias se dedican a las actividades rituales, los Mayordomos y los Tenanches son los responsables de preparar la comida y servirla una vez que esté lista, tareas que normalmente corresponden a las mujeres.

Hinton dice haber encontrado ausentes a los Mayordomos y Tenanches durante las celebraciones de los mitotes comunales (1961: 75), sin embargo, nosotros creemos que esto se debe a que en estas celebraciones, dichos cargos son desplazados de sus papeles religiosos a un ámbito práctico femenino: por lo que hemos observado de los mitotes actuales, este grupo se dedica principalmente a la elaboración de la comida, tarea que se considera igualmente ritual como la que ejercen en el ámbito técnico agrícola sus compañeros.

Los Fariseos y los Apóstoles son la representación de los cargos en la fiesta de Semana Santa, en la que, como vimos, se adora a la deidad más importante de la comunidad. Los dos grupos mencionados se dedican a acompañar a cada una de las representaciones de Cristo, los primeros a la imagen del Cristo crucificado y los segundos al Nazareno Niño.

12.4.1. La reproducción del cosmos

Hemos tratado de elaborar un modelo capaz de adaptarse tanto a la concepción del tiempo como del espacio cora. Ahora, trasladaremos ese mismo modelo al ámbito de la organización social comunal, cuyo eje son los cargos. Con ello pretendemos demostrar cómo la manifestación concreta de la organización social se conforma como una réplica de la cosmovisión cora.

En la siguiente figura están presentes los distintos ejes del universo cora. El plano terrestre, concebido como un círculo rodeado por agua y dividido en cuatro partes relacionadas con los puntos

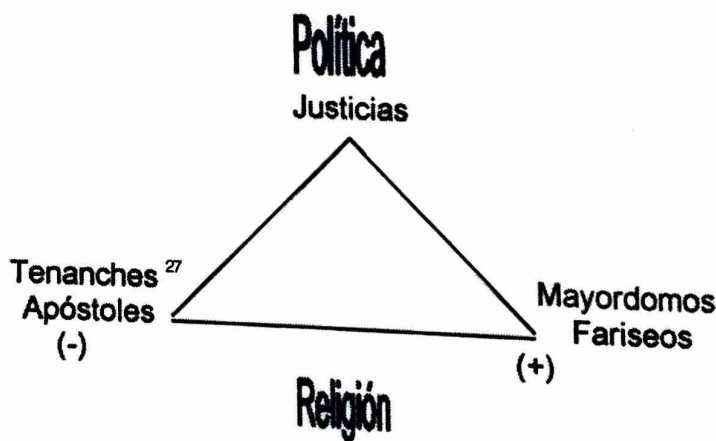


Figura 21. Relación entre los cargos fijos de barrio

²⁷ Con estos símbolos, además de la edad representada ritualmente, nos referimos a la magnitud de poder y experiencia de los cargueros.

cardinales, hace referencia a los cargos fijos de cada barrio. Posteriormente observemos el eje vertical, el *axis mundi*, que está representado por los cargos que circulan entre los distintos barrios. Cada uno de los polos de este eje manifiesta fuerzas contradictorias, en cuya relación se encuentra presente el principio del dualismo jerarquizado, representado en la figura por la mayor jerarquía que poseen los cargos situados en el extremo superior con respecto a los del extremo inferior.

Si pudiéramos otorgar movimiento a esta figura, veríamos que su poder dinámico provendría de las fiestas, ya que éstas implican la rotación de los cargos a través de los cuatro barrios, en sentido levógiro. Un ejemplo claro de este proceso es la fiesta de Semana Santa, que cada año se celebra en un barrio distinto según el barrio de origen de los Centuriones a cargo de la celebración. Otra variante de la rotación de las fiestas se presenta en las Pachitas, en donde, si bien no cambian de posición los rituales de la fiesta, su personaje central, la Malinche, pertenece a un barrio distinto cada año siguiendo la misma rotación.

El Nazareno Niño y los niños del mitote, Téih y Ha'atsíkan, personifican otra variante de dicha rotación, tal vez más difícil de apreciar ya que dichos cargos comprenden un ciclo de rotación más largo, en el que los cargos permanecen encarnados en una misma persona por cinco años.

La rotación también se presenta en nuestro modelo de la organización social a través de la sucesión de los cargos que conforman el eje vertical, es decir, los Gobernadores, los Centuriones, los Alguaciles, los Fiscales y el Topil. Al igual que los cargos de las fiestas, estos cargos que se ocupan del funcionamiento cotidiano de la comunidad, también circulan en sentido levógiro.

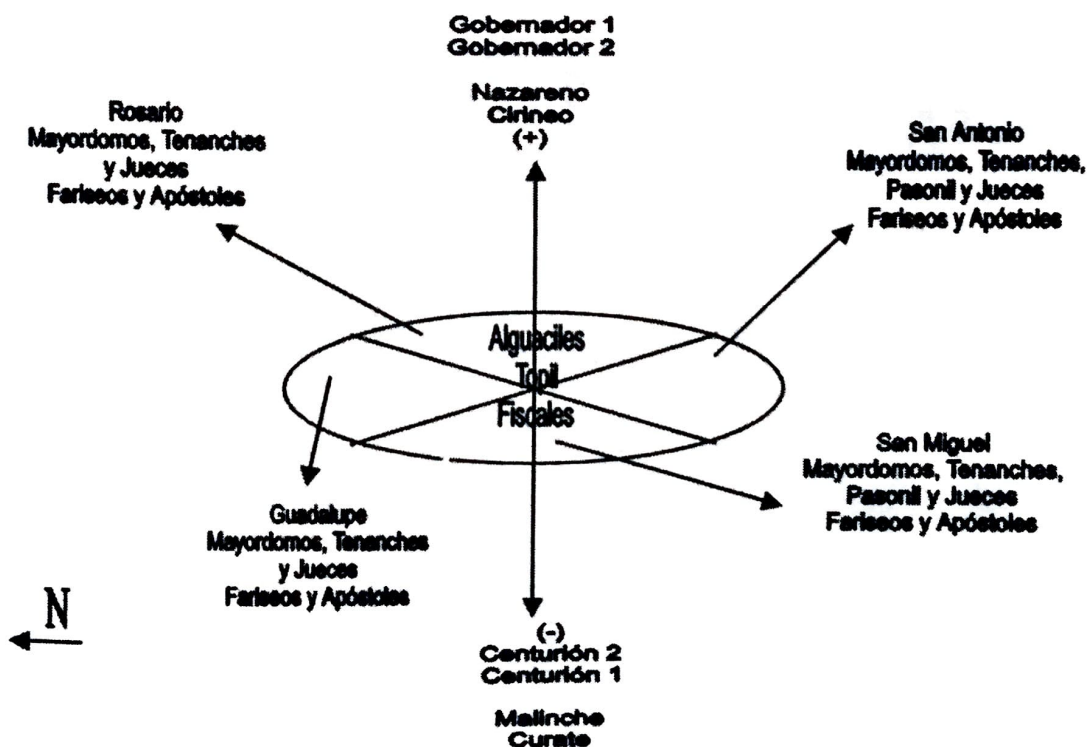


Figura 22. Modelo de la organización social de Chuísete'e en relación con el cosmograma cora.

El modelo presentado nos conduce a la conclusión de que, al menos entre los coras maritecos, la concepción aborigen del espacio y del tiempo se encuentra profundamente arraigada, al grado de que incluso la organización social parece ser una réplica de ella. Evidente en las palabras de Brotherston, "Los mapas del Cuarto Mundo al tiempo que son relatos históricos, representan procesos y formaciones e introducen la política en la cosmogonía " (1997 [1992]: 119).

IV. Relaciones de parentesco

13. Grupos parentales

Si analizamos detenidamente la organización social de la comunidad de Jesús María, encontraremos que más allá de la organización de cargos, existen una serie de relaciones que se establecen con base en el parentesco. Es en este nivel en donde se organizan los grupos básicos de trabajo, tanto para las labores agrícolas, como para las acciones rituales. Por ello, consideramos de suma importancia dedicar un capítulo a este nivel de organización, que, como veremos más adelante, nos ayudará a su vez a entender la estructura de los cargos. Las relaciones de parentesco de las que nos ocuparemos se denominarán *grupos parentales*, pues se trata de grupos cuyos miembros se encuentran interconectados por relaciones de parentesco (consanguíneo, afinado o ritual).¹

Los grupos parentales conforman el núcleo en el cual la cultura cora se ha ido conservando y reproduciendo a través del tiempo, en principio porque es allí donde los niños reciben la primera aproximación a su cosmovisión. Además, es en los grupos parentales en donde se han replegado varias de las manifestaciones culturales coras, durante los distintos momentos de represión que se han vivido a lo largo de la historia. De esta manera, han actuado como ámbitos de refugio de las formas de organización comunal.

La similitud que existe entre la armadura de las manifestaciones rituales comunales y las parentales nos conduce a preguntarnos ¿qué grupo inició el *costumbre*, la comunidad o los grupos parentales? Si bien es imposible contestar realmente esta pregunta, los datos que presentamos en este trabajo nos permiten reflexionar sobre la estrecha relación que existe entre estos dos niveles de organización. Con ello superamos el conflicto que parece presentarse constantemente en la antropología mexicana, la cual insiste en plantear exclusivamente el estudio de cualquiera de ambas instancias, el parentesco o la comunidad a través de los cargos, como el único camino posible.²

¹ A diferencia de los *grupos parentales*, llamaremos *grupos domésticos* a aquellos grupos parentales que además tienen una residencia común y comparten las labores domésticas.

² Esta tendencia proviene de la influencia de la escuela estructural-funcionalista que pretende trabajar con grupos corporados, ya sea en el ámbito del parentesco, o en el de la comunidad, por lo que le es preciso concebir a los cargos como un conjunto cerrado (Jáuregui, et alii, 2001: 13).

Para empezar nuestro análisis, intentamos demostrar con datos etnográficos, cómo el modelo de orden celestial, es decir, aquél que conforman los poderes superiores y sobrenaturales, es una réplica de la estructura del parentesco cora. De igual forma, la estructura de los cargos también es reconocida como una réplica más de este mismo modelo.

Todo lo anterior resulta sumamente interesante si lo colocamos en el centro de la discusión sobre el origen de la organización de cargos, ya que si el modelo de los cargos actuales es una réplica de la organización parental —que a su vez está relacionada con el modelo del universo— entonces, los cargos tienen un origen, al menos en términos simbólicos, mucho más antiguo y profundo que el que plantean en el periodo de la Colonia, o más recientemente en el siglo XIX (cf. Chance y Taylor, 1987 [1985]).

13.1. El parentesco

Entre los coras, los grupos parentales son la base de la organización social, ya que, ante la comunidad, un individuo es, en principio, el representante de su grupo parental, ya sea por el lado materno o por el paterno. Pero, así como cada miembro de la familia no es más que un representante de ésta, también es consecuencia de ella, por lo que las enfermedades, por ejemplo, o incluso los accidentes y los sueños, pueden ser el resultado del comportamiento ritual indebido de cualquiera de los miembros del grupo. Es por este motivo que todos sus miembros tendrán que intervenir para remediar el daño de alguno de sus parientes.³

El grupo parental ejemplifica la distribución básica del trabajo. Así vemos que mientras que el hombre se ocupa de las tareas que se realizan lejos de la casa, como proveer leña, llevar a pastar a los animales de carga y de lo relacionado con la agricultura; la mujer se ocupa de las tareas que se realizan desde la casa, como acarrear el agua, nixtamalizar y moler el maíz y preparar las tortillas y alimentos para el marido y los hijos; es ella quien atiende la casa y a los hijos más pequeños; el abuelo se ocupa de las cuestiones rituales relativas al grupo y la abuela los ayuda en sus distintas tareas. Antes, los niños ayudaban con las labores domésticas, pero ahora deben ir a la escuela y hacer sus tareas escolares, por lo que los padres han tenido que asumir la totalidad del trabajo que antes era distribuido entre todos los miembros del grupo.

Los grupos parentales coras presentan una estructura jerárquica determinada por dos variantes, la edad y el sexo. Los mayores valores son adjudicados al sexo masculino, por lo que los hombres son considerados como simbólicamente superiores a las mujeres y se piensa que ellas deben obedecer y acatar las órdenes de sus esposos, quienes, en cierta forma, adquieren el estatus de sus padres, ya que son quienes mantienen a las mujeres, les proporcionan una vivienda y les procuran, a ellas y a sus hijos, alimento y vestido. La otra variante, la edad, indica que a mayor edad, mayor autoridad, por lo que los individuos de mayor edad siempre serán considerados como más importantes dentro del grupo de parentesco.

Un ejemplo de las relaciones y jerarquías que se manifiestan en los grupos parentales corresponde a los rituales de curación⁴ de alguno de los miembros del grupo. Para efectuar una curación, por lo general se

³ Para ello se recurre primero a los parientes ascendentes más cercanos, pero si no se encuentra la causa del conflicto, el problema remite a los demás parientes tanto vertical como horizontalmente.

⁴ En este apartado haremos referencia constantemente a los rituales curativos. Esto se debe a que los consideramos una de las expresiones de la dinámica de los grupos de parentesco, en la que se manifiestan más claramente las relaciones íntimas que les otorgan tanta cohesión.

recurre al hombre de mayor edad del micro-grupo parental, ya que se presupone que esa persona tiene el mayor conocimiento, además de que conoce a todos sus miembros. El ritual de curación se lleva a cabo de preferencia en casa de este anciano y se requiere la presencia de su mujer, pues es ella quien actúa como su ayudante, sosteniéndole la pipa, las plumas rituales y la demás parafernalia que se requiere para la curación. De igual forma, para la preparación de las ofrendas familiares es necesario contar con la dirección del mayor de la familia, pues es él quien preside las bendiciones y las oraciones que deben acompañar estos actos.

13.1.1. Descendencia

Entre los coras existe una descendencia de tipo bilateral, en donde se considera como parientes al mismo título tanto a los familiares maternos como a los paternos. Por tal motivo, el individuo es parte, en la mayoría de los casos, de familias muy extensas. Este fenómeno resulta sumamente importante en los actos de curación, ya que se invocarán a los dos tipos de parientes, patrilineales y matrilineales. Cuando una pareja se separa, por lo general los hijos radican con la madre, quien se ve obligada a regresar a casa de sus padres en busca de apoyo, moral y económico. Aun en estas situaciones, los abuelos paternos deberán apoyar a la madre de sus nietos en la crianza, pero sobre todo, en la realización del *costumbre*.

A pesar de la descendencia bilateral, hoy día la pertenencia a un barrio se hereda por vía paterna. Antes, según la opinión de varios mayores consultados, todos los hombres debían escoger por esposa a alguien que perteneciera a su mismo barrio, con lo que no se presentaba el problema de la herencia patrilineal de los barrios, ya que ambos progenitores pertenecerían al mismo grupo.

En esta cuestión es importante mencionar el único estudio antropológico que hace referencia a este problema para el caso de Jesús María. Nos referimos al artículo de Monzón (1990 [1945]) en el que menciona que "...en esta zona existieron clanes exogámicos patrilineales basándose en los datos de cronistas que nos hablan de descendencia patrilineal." (Ibídem: 67). Si bien puede considerarse que dicho artículo es la única información específica que tenemos sobre el parentesco de Jesús María, hoy podemos preguntarnos qué tan confiables resultan los datos que allí se presentan.

El artículo de Monzón no hace la diferencia entre el barrio al que se pertenece y el barrio en el que se reside, y sólo menciona que existe que "...una especie de adopción de todas las personas que llegan a establecerse en uno de los barrios" (Ibídem). Esta situación nos impide saber si en 1945 ya había una diferencia entre la residencia y la pertenencia a un barrio y, sin embargo, parece aclararnos cómo el autor cayó en la hipótesis errónea de la "endogamia de barrio". Monzón sostiene que el parentesco cora se cuenta únicamente por vía paterna (Ibídem: 69) y sostiene que cada individuo nada más guarda un apellido.

Esto resulta difícil de entender si se consideran argumentos como el que mencionamos unas líneas arriba con respecto a las curaciones, cuyos actos mágicos parecen estar muy enclavados dentro de la arribadura cora. Además de que en la actualidad tanto el apellido paterno como el materno son considerados de suma importancia, y ambos son dignos de ser mencionados en cualquier presentación. También, como veremos más adelante, la terminología de parentesco demuestra contundentemente que no existe distinción alguna entre los parientes maternos y los paternos, es decir, que sin importar a qué línea pertenezcan, todos los parientes son denominados de la misma forma y con el mismo respeto.

13.1.2. Herencia

A diferencia de la pertenencia al barrio, la mayoría de los bienes rituales se heredan sin importar la línea de descendencia, materna o paterna. Además, tanto hombres como mujeres pueden heredar los bienes rituales o materiales de sus padres o ancestros. Lo único que no pueden heredar las mujeres es el derecho a ser Principales de un patio de mitote familiar, aunque sí son capaces de heredar el patio, o incluso el maíz sagrado.

Las reglas de herencia dependen, sobre todo, de si el individuo en cuestión heredó en vida sus bienes o dejó testimonio de sus deseos para heredar, o si no lo hizo. En cualquiera de las dos primeras opciones, cada miembro de la familia reclama lo que le corresponde. Por lo general se hereda al hijo mayor los bienes inmuebles y las imágenes religiosas o el maíz sagrado. Si se tiene un patio de mitote parental, se le hereda al hijo mayor la opción de convertirse en el Principal del patio. El patio del mitote y la parafernalia ritual se hereda a algún hijo, que puede ser también el que heredó el derecho a ser Principal, aunque no forzosamente. Los bienes económicos, como dinero, posesiones o ganado, generalmente se reparten equitativamente entre hijos e hijas.

Cuando una persona que posee bienes rituales o materiales muere sin haber designado herederos, se debe recurrir a una ceremonia que los mestizos de la zona denominan "la corrida del alma".⁵ La ceremonia se denomina en cora *ratachué'ebe*. (Lit. esperar algo —el alma— de alguien). La ceremonia debe realizarse obligadamente a los cinco días del fallecimiento de la persona y requiere de un curandero para presidir los rituales. El acto, ejecutado durante la noche, consiste en llamar al muerto a través de cantos o declamaciones especiales que sólo los curanderos conocen. No se trata de llamar al alma del difunto, sino al difunto mismo, y una vez que se le tiene allí, aunque nadie lo pueda ver más que el curandero, éste se encargará de preguntarle varias cosas según los intereses de la familia.

Es en estas ceremonias cuando se pregunta para quién es cada cosa de los bienes del muerto, en caso de que éste no lo hubiera precisado antes de morir. También se le pregunta si tiene alguna deuda de ofrendas o algún compromiso con algún santo, pues todos los compromisos son igualmente herencia de los hijos —quienes si no los cumplen, recibirán el castigo que estaba destinado para quien originalmente pidió y no cumplió, en este caso el pariente muerto. Finalmente la ceremonia consiste en pedir perdón a la persona muerta y pedirle que se vaya tranquila, sin hacerle daño a nadie y dejando sus encargos a los parientes que siguen vivos.

Como vemos, hay dos clases de bienes que se heredan, los materiales y los rituales. Aunque ambos tiendan a beneficiar a los herederos, se oponen en el sentido de que los primeros tienden a beneficiar a individuos o grupos particulares (familias nucleares), mientras que los segundos consisten en delicadas responsabilidades para quienes los heredan; estos deberes rituales tienen la particularidad de provocar desastres, enfermedades y accidentes para todos los miembros del micro-grupo parental en caso de no ser cumplidos correctamente.

Existe otro tipo de ceremonia de espera, o *ratachué'ebe*, que se realiza cuando algún miembro de la familia ha sufrido un accidente inesperado o ha adquirido una enfermedad que persiste a pesar de los esfuerzos que los curanderos realizan en distintos rituales de curación. En estos casos se invoca a un pariente muerto y se le espera para preguntarle si no ha estado haciendo un mal a alguien, o si hay algo en lo que se le pueda ayudar para que pueda retirarse tranquilo sin causar daño a nadie. Esto último

⁵ Jesús Jáuregui, comunicación personal.

hace referencia a algún *costumbre* que el difunto haya olvidado mencionar a sus parientes y que, por no estarse llevando a cabo, pueda causar mal a los parientes del difunto. Muchas veces el Curandero tiene que curar al muerto como si fuera un enfermo normal, incluso puede llegar a sacarle materialmente flechas o vidrios, que se consideran como las causas aparentes de las tragedias desatadas entre sus parientes vivos.

Al igual que en las ceremonias de curación, en estas ceremonias vemos claramente que funciona una descendencia bilateral, ya que las piezas claves para todo entendimiento de lo sobrenatural son los cuatro abuelos, a través de quienes se tiene que pasar forzosamente para contactar a los antepasados directos de cada persona.

13.1.3. Reglas de matrimonio

El matrimonio mariteco está determinado por dos tipos opuestos y complementarios de sistemas de relaciones (Cf. Lévi-Strauss, 1983 [1949]: 164). Por un lado, subyace un sistema de relación negativa que indica a sus agentes con quien no es posible casarse. En este punto nos referimos a la prohibición del incesto, que en el caso cora comprende a los parientes paternos y a los maternos que puedan ser rastreados genealógicamente hasta por dos grados, como es el caso de los primos segundos. Al mismo tiempo, el matrimonio cora depende de un sistema de relación positiva que indica a sus agentes que pueden, y preferentemente deben, contraer matrimonio con algún miembro de su barrio. Eso es, que se debe escoger una pareja cuyo padre provenga del mismo barrio que el padre de ego, pues como recordaremos, la adscripción a los barrios se hereda por vía paterna.

Sin embargo, la endogamia de barrio ha caído en desuso en Jesús María de una manera apresurada, como lo demuestra el hecho de que, hoy en día, sólo las personas mayores recuerdan tal práctica. Si bien esta prescripción matrimonial no se toma más en cuenta, nos sigue ayudando a entender aspectos de la formación de grupos que conservaron por algún tiempo la prescripción del matrimonio endogámico. Si los barrios provienen de unificar distintas poblaciones que antes eran vecinas (ver capítulo 2), puede entenderse que fuera más sencillo, en términos de organización social, emparentarse entre familias conocidas y cercanas.

Una característica importante del sistema de parentesco mariteco es que presenta una tendencia a la poliginia, en su variante sororal, es decir, que un hombre puede casarse con más de una mujer, y sus mujeres tienden a ser hermanas. En las fuentes históricas encontramos algunas referencias a esta forma de matrimonio. Ortega reporta que:

la facilidad de tener uno las mugeres, que queria, especialmente, si eran hermanas de su primera Esposa, que entonces era tal el derecho, que adquiria, para casarse con ellas, que si otro pedía alguna de sus cuñadas, no podia el Suegro darla sin consentimiento de su yerno

(1996 [1754]: 12).

A su vez, Arias de Saavedra informa que los coras:

En sus casamientos reciben tantas mujeres como pueden sustentar y si algún indio tiene cuatro o cinco hijas las dá todas a un varón el cual si muere y tiene algún hermano le deja las mujeres aunque tenga otras y tiene tanta fuerza esta ley entre ellos que aunque sean viejas o menguadas, las recibe y cohabita con ellas
(*apud* Calvo, 1990 [1673]: 297).

Aun cuando en el pasado la poliginia sororal parece ser un fenómeno generalizado, hoy en día está próxima a desaparecer⁶, al menos en el ámbito concreto de las relaciones interpersonales, de tal modo que, las evidencias existentes en la actualidad se expresan en el ámbito de lo ritual.

En el parentesco cora, la prohibición del incesto indica la existencia de la exogamia bilateral, ya que todo pariente próximo, tanto del lado materno como del paterno no es un buen candidato como cónyuge. No es aceptado el matrimonio entre dos primos de primer grado⁷, pero tampoco con los de segundo grado, ya que aun se consideran parientes cercanos a los que se les denomina igual que a los primos hermanos y a los germanos. Al analizar los nombres de todos los comuneros de Jesús María encontramos que, de una lista de 344 comuneros, en donde el 95% son coras, sólo cinco personas cuentan con los mismos apellidos por parte del padre y de la madre.

El casamiento religioso no es muy común entre los maritecos, y el civil comienza a adquirir popularidad, pero sigue siendo raro. Para los maritecos, casarse significa simplemente juntarse y vivir bajo el mismo techo. Anteriormente, la unión de una pareja estaba envuelta en una serie de ceremonias muy elaboradas, en las que ambas familias se iban conociendo.

La muchacha previene a los integrantes de su familia que será pedida. Ellos deberán discutir cuál será su postura ante la petición que les harán los miembros de la familia del muchacho (Alcocer, 1999: 1). La familia del muchacho se acerca para pedir a la muchacha (Hinton, 1961: 33) en ceremonias que debían repetirse varias ocasiones, cinco veces por lo general, o hasta que la familia de la muchacha accediera finalmente a ceder a su hija (Hinton, 1961: 33). Según los relatos recogidos por nosotros entre gente mayor, una vez que las dos familias se ponían de acuerdo, se intercambiaban ofrendas de pinole⁸ de sus respectivos maíces sagrados, y cuando la hija ha sido entregada al padre de su compañero, los padres de ambos intercambian ofrendas de algodón y tabaco (Alcocer, *Ibíd.*: 3).

Hoy día las peticiones son más sencillas y prevalece el robo de las muchachas a manos de sus novios. El robo de novias parece ser una institución entre la población mestiza de la zona y cada vez más parejas de jóvenes coras recurren a ella para consumir su amor. Consiste en que los jóvenes se llevan a las muchachas sin haber hablado antes con los padres, o debido a la negativa de éstos a acceder a la relación. Por un tiempo la pareja no se deja ver y generalmente tratan de salir del pueblo hasta que "las cosas se calmen". Luego regresan y se establecen en casa de los papás del muchacho. La familia de la muchacha muchas veces trata de "recuperar" a su hija, para lo que se presentan en casa de los padres del muchacho y hablan con ellos para que hablen con su hijo y lo hagan retractarse de la decisión que ha tomado; otras veces

⁶ Esto se debe, por un lado, a la fuerte represión que han vivido los coras desde su reducción (1722), pero también por la presión que hoy ejercen sobre sus tradiciones las distintas instituciones estatales.

⁷ Ortega menciona que cometer incesto con la prima hermana equivale a haberlo hecho con la hermana (1732a: 9-10).

⁸ Con *pinole* nos referimos al polvo de maíz obtenido luego de moler finamente los granos secos de maíz. Se requiere para ello tanto maíz crudo como tostado, cuyo pinole nunca se mezcla.

tratan de hablar directamente con el muchacho y otras tantas recurren a las Autoridades Tradicionales en busca de apoyo para encontrar a una pareja prófuga o para que "se les dé consejo".

Los famosos "robos de muchachas" han traído una gran cantidad de muchachas jóvenes embarazadas que no cuentan con una pareja fija. Si bien no sabemos qué porcentaje de madres solteras existe hoy en día o qué porcentaje existía en el pasado, la gente dice que antes esto no era tan común y que los padres tenían "más cuidadas" a las muchachas, pero que ahora ya no se puede controlarlos.

La existencia creciente de madres solteras ha generado una situación particular, en la que las muchachas deben permanecer en casa de sus padres junto con sus respectivos hijos y criarlos con ayuda de sus padres. a cambio, estas muchachas ayudarán en la casa con las tareas domésticas y algunas veces tratarán de conseguir algún trabajo asalariado para colaborar con los gastos de la casa.

13.1.4. Residencia

Cuando se forma una pareja, la mujer se muda con el hombre a casa de los padres de éste. Es en dicha casa donde vivirán en primera instancia. Las mujeres consideran este periodo como "la prueba del matrimonio", que consiste para ellas en mantener una buena relación con su suegra. Es cierto que las recién casadas tendrán una dura prueba que enfrentar, pues las madres de sus maridos ejercerán una gran presión sobre sus nueras, presión que se irá diluyendo con el tiempo. Las recién casadas saben que en sus primeros días deberán ocuparse de todas las tareas pesadas de su nuevo hogar y que tendrán que ser amables y respetuosas con sus suegras y con las cuñadas que aún vivan en la casa paterna de su marido. No siempre les es fácil, y muchos matrimonios rompen en los primeros años debido a la tensión existente entre la esposa y la suegra o las cuñadas. Una vez superado el periodo de tensiones, la madre y la esposa logran formar una buena relación y se unen para presionar a la siguiente nuera que se presente en la casa.

Si la familia en cuestión vive en algún rancho, el nuevo matrimonio tendrá más oportunidad de contar con un hogar independiente y podrá dejar más pronto la casa paterna, ya que existe más tierra libre donde pueden instalarse. Las familias que viven en el pueblo no cuentan siempre con esta oportunidad, dado que el número de propiedades fundiarias no puede ampliarse y todas ya tienen dueño. Queda, sin embargo, la posibilidad de que la familia extensa de uno de los dos jóvenes cuente con alguna finca en el pueblo en la que el matrimonio pueda instalarse, al menos por algún tiempo. En estos casos, la pareja podrá ocupar la casa, pero deberá permitir el acceso a todos los miembros de la familia que lo requieran. Esta situación resulta muy incómoda porque generalmente surgen conflictos por los bienes de quienes han obtenido permiso para habitar la casa, sobre todo por la comida. Los visitantes a veces consideran que tienen derecho a ellos, porque han cedido la casa a quienes la habitan, mientras que los que habitan la casa sienten que ya les hacen un favor a sus huéspedes dejándolos invadir su intimidad.

La tendencia final es de patrilocalidad pues o se vive en la casa de los padres del muchacho o se espera que ellos donen a la pareja algún lugar en donde vivir. Como ya mencionamos, las cosas son diferentes si se trata del pueblo o de los ranchos. Hoy en día, el crecimiento demográfico del pueblo hace que cada vez sea más difícil obtener un lugar donde vivir, así que, si la familia de la esposa puede otorgar un terreno o ayudar económicamente para la construcción de una vivienda, esto es aceptado.

Existe sin embargo, una serie de fenómenos sociales que recientemente han hecho volver a una especie de matrilocalidad, como es el caso de las madres solteras, o de la separación de una pareja, hecho que obliga muchas veces a que la mujer vuelva a casa de sus padres, por lo general llevando con ella a todos sus hijos.

De igual forma, la creciente tendencia, sobre todo de los hombres, a migrar a los Estados Unidos por largos periodos, deja a las mujeres que permanecen en la comunidad con la posibilidad de regresar a casa de sus padres o a la de sus suegros, aunque esta posibilidad es por lo general evitada por las mujeres. Por último está el caso de las mujeres que trabajan, en particular de las maestras bilingües, quienes se ven obligadas a dejar a sus hijos solos por casi media jornada. En estos casos, la familia del hombre se muestra poco afecta a encargarse de los niños y las maestras deciden cambiar su residencia a la casa de sus padres, quienes muchas veces se muestran más comprensivos y dispuestos a ayudarles en el cuidado de los hijos.

13.1.5. Sistema terminológico

En este punto se cuenta con el antecedente del trabajo de Magriñá (1999), quien presenta un interesante análisis comparativo de dos *corpora* de terminología de parentesco pertenecientes a periodos históricos diferentes. En primer lugar, analiza datos provenientes del siglo XVIII, obtenidos del *Vocabulario* de Ortega (1732b). Posteriormente, analiza su propio material obtenido a través de varias entrevistas en Jesús María. Llega a la conclusión de que “*Existe una clara continuidad entre el sistema terminológico de parentesco de Jesús María del siglo XVIII y el actual, pues, al confrontar sus estructuras, se aprecian los mismos principios.*” (Magriñá, *Ibídem*: 284).

Demuestra la presencia de la poliginia sororal a través de la equivalencia de términos para nombrar ‘madrastra’ y ‘tía’ (*nyitá*), y la existencia de la descendencia bilateral con la evidencia de apelación recíproca para los abuelos tanto maternos como paternos. Así, entre los aportes más sobresalientes del análisis de Magriñá, se encuentra la evidencia de que ya desde el siglo XVIII, existía dentro de la sociedad cora la poliginia sororal no generalizada y funcionaba la descendencia bilateral (*Ibídem*: 264) y, además, que estos aspectos del parentesco siguen vigentes en la actualidad.

Nuestra información terminológica, también procedente de Jesús María, confirma las conclusiones obtenidas y al mismo tiempo, pretende dar un paso más allá. Por un lado, aclarando la cuestión del matrimonio, en el que hemos visto que existen prohibiciones —casarse con los parientes de primero o de segundo grado, bilateralmente— y prescripciones —la endogamia de grupo (comunidad) que antes se especificaba aún más con los casamientos endogámicos de barrio. Por otro lado, pretendemos demostrar cómo, a través del análisis de ciertos aspectos religiosos relacionados con el sistema de parentesco, es posible llegar a las mismas conclusiones a las que se ha llegado a través del análisis etnohistórico.

En la lengua cora no existe una distinción entre los términos utilizados para apelación y los utilizados como referenciales, sin embargo, una de sus características impone que —al igual que las partes del cuerpo—, cualquier término de parentesco no puede ser mencionado sin especificar con ello qué relación tiene el sujeto al que se hace referencia con el hablante, con la persona con la que se habla o con otra persona a la que se refiera la conversación. Es por ello que en el cuadro que se presenta a continuación, todos los términos están precedidos por el prefijo *ny / nyi*, que en este caso indica que todos estos sustantivos están poseídos por la primera persona del singular.

Tomando en cuenta el parentesco genealógicamente demostrable, presentamos a continuación un cuadro con los términos de parentesco de la variante mariteca de la lengua cora⁹, seguido de un diagrama de parentesco.

ESPAÑOL	CORA
1. tatarabuelos o tataranietos:	<i>nyawákixa</i>
2. bisabuelos o bisnietos:	<i>nyiatuurú</i>
3. abuelo, nieto o nieta del abuelo:	<i>nyiyá'axu</i>
4. abuela, nieto o nieta de la abuela:	<i>nyiyá'kua</i>
5. papá:	<i>nyitáata</i>
6. mamá	<i>nyináana</i>
7. padrastro:	<i>nyitá</i> (hablante femenino) <i>nyinyóu</i> (hablante masculino)
8. madrastra:	<i>nyití</i>
9. tío ¹⁰ :	<i>nyitá</i> (hablante femenino) <i>nyinyóu</i> (hablante masculino)
10. tía:	<i>nyití</i>
11. cuñado:	<i>nyiyóube</i>
12. cuñada:	<i>nyiajĩta</i>
13. esposo ¹¹ :	<i>nyiakĩn</i>
14. esposa:	<i>ĩnyiaĩh</i>
15. hijo o hija:	<i>nyiyóu</i>
16. hijastro:	<i>nyiyóuxa</i>
17. sobrino:	<i>nyiyóu</i> (dicho por la tía) <i>nyinyóu</i> (dicho por el tío)
18. sobrina:	<i>nyiyóu</i> (dicho por la tía) <i>nyitá</i> (dicho por el tío)
19. hermano mayor:	<i>nyiahá</i>
20. hermana mayor:	<i>nyiakú</i>
21. hermano o hermana menor:	<i>nyiahú</i>
22. primos ¹² :	<i>nyiahá</i> <i>nyiakú</i> <i>nyiahú</i>
23. germanos:	<i>nyeiwámua</i>
24. huérfano:	<i>ĩ xáhkan</i>
25. viudo/a (lit. que está solo):	<i>tĩrusáĩ¹³</i>
26. suegro, suegra, nuera o yerno:	<i>nyiamú</i>
27. casada (lit. que ya está casada):	<i>pu'urí bíche</i>
28. casado (lit. que ya está casado):	<i>pu'urí nyáiche</i>

Cuadro 20. Términos de parentesco en cora mariteco.

A continuación ilustramos en un diagrama de parentesco los términos que acabamos de presentar.

⁹ Este material ha sido recopilado a lo largo de nuestro trabajo de campo consultando a varios informantes de todas las edades y de ambos sexos.

¹⁰ Por lo general tíos y tías se refieren y apelan a sus sobrinos como a sus hijos y los sobrinos a sus tíos y tías como a sus padres.

¹¹ El término 'esposo' no aparecerá en el siguiente diagrama de parentesco debido a que el ego que hemos considerados es masculino.

¹² La denominación de los primos depende de la relación que tengan los padres con los tíos. Si se trata de tíos mayores que los padres se denominará a los primos como a hermanos mayores (*nyiahá* o *nyiakú*). Si los tíos son menores que los padres, entonces se denominará a los primos como hermanos menores (*nyiahú*). De igual manera se determina la nominación de los hijos de los primos de los padres, es decir, de los primos segundos; en este caso se toma en cuenta la relación de los abuelos y los tíos abuelos para ver quién es el mayor.

¹³ Literalmente: que está solo/a.

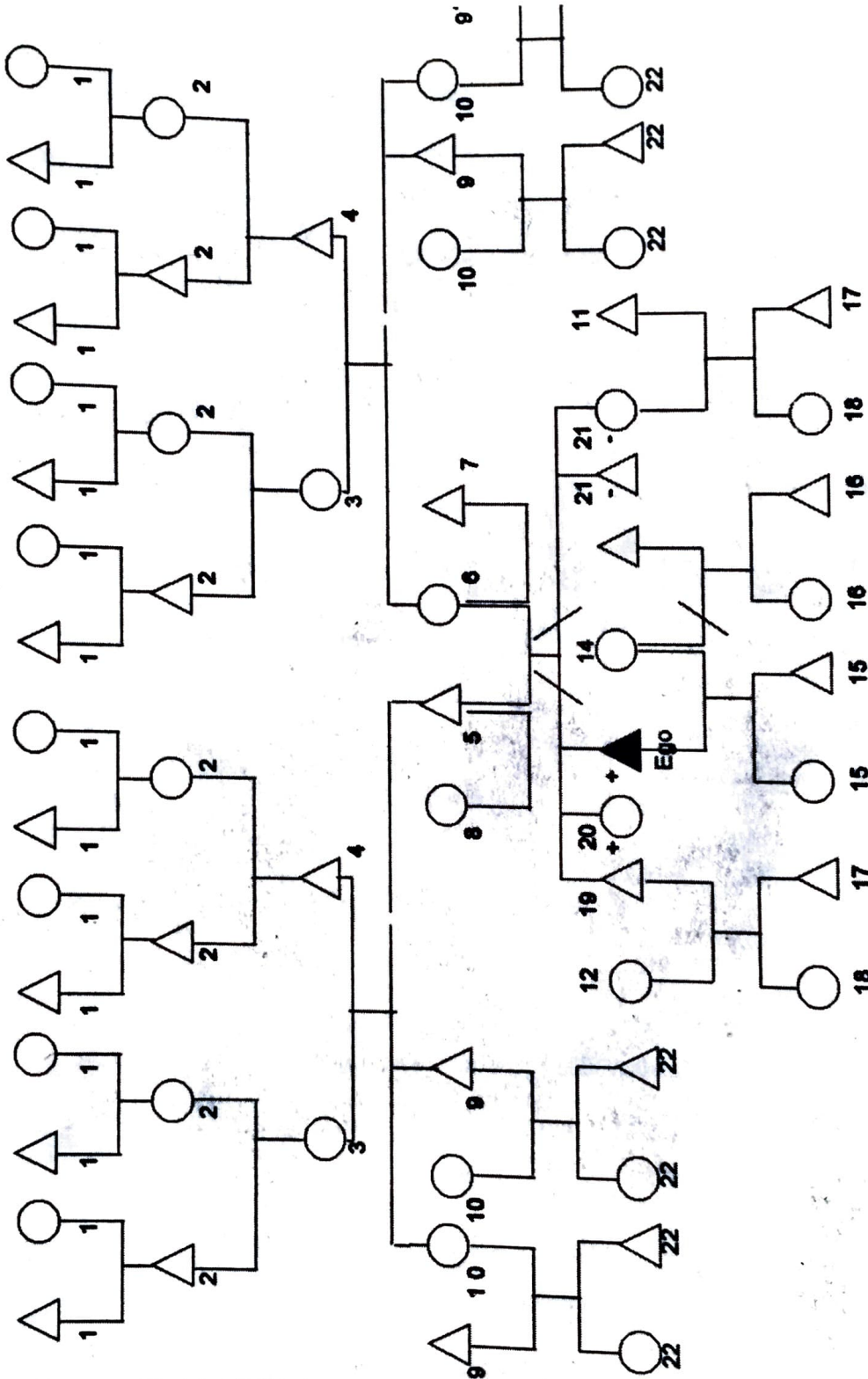


Figura 23. Diagrama de términos de parentesco.

Con estos datos podemos apuntar los siguiente:

- No se realiza distinción alguna entre los parientes maternos y los paternos, lo que nos confirma que se trate de un sistema bilateral.
- No hay una diferencia entre la nominación de los primos cruzados y los primos paralelos.
- La edad entre los germanos es significativa y demuestra que existe una jerarquía de edad (ver capítulo 12) entre todos los miembros de un grupo de parentesco, como lo demuestra el hecho de que los primos sean llamados de acuerdo con la edad de los padres y los tíos.
- La descendencia otorga un dato importante para saber cómo deben ser llamados los primos, tanto de primero como de segundo grado. Para ello es necesario saber quiénes son los hijos de cada miembro del grupo de parentesco y cuál es la relación que existe entre todos los miembros del grupo.
- La prohibición del incesto se extiende a una gran cantidad de parientes (ésta puede ser la causa de que haya pocas personas que tengan el mismo apellido materno y paterno). Este hecho demuestra que, si bien no se conserva presente en la memoria una larga lista de generaciones anteriores, se deben conocer horizontalmente todas las relaciones de parentesco que se establezcan entre los parientes de las generaciones más próximas.
- Notamos una diferente apelación entre los tíos y los padrastros y las tías y las madrastras. Los primeros tienden a llamar a sus sobrinos y entenados varones *nyinyóu*, y *nyitá* a las sobrinas y entenadas. Mientras que las tías y las madrastras llaman a sus sobrinos de ambos sexos *nyiyóu* (hijos).¹⁴
- Hay una correspondencia entre los términos de las generaciones que guardan una misma distancia con respecto a la presencia de Ego (0).

Grado	Español	Cora
7	...	<i>nyiatunú</i> (mi rodilla)
6	...	<i>nyiaitsi'</i> (mi bastón)
5	...	<i>nyiachuáxa</i> (mi pipa)
4	mi tatarabuela /o	<i>nyiwákixa</i>
3	mi bisabuela /o	<i>nyiaturú</i>
2	mi abuela /abuelo	<i>nyiya'kua /nyiya'axu</i>
1	mi madre /padre	<i>nyináana /nyitaata</i>
0		
-1	mi hija /hijo	<i>nyiyóu</i>
-2	mi nieta /nieto	<i>nyiyá'kua /nyiyá'axu</i>
-3	mi bisnieta /o	<i>nyiaturú</i>
-4	mi tataranieta /o	<i>nyiwákixa</i>
-5	...	<i>nyiachuáxa</i> (mi pipa)
-6	...	<i>nyiaitsi'</i> (mi bastón)
-7	...	<i>nyiatunú</i> (mi rodilla)

Cuadro 21. Igualdad de términos entre generaciones equivalentes.

¹⁴ En los casos en los que los entenados mantienen una buena y cercana relación con sus padrastros, pueden llegar a llamarles como a sus padres. De la misma manera, en estos casos los padrastros y madrastras llaman a sus entenados igual que a sus propios hijos.

A partir de la información del cuadro anterior podemos reforzar la hipótesis de que en la religión podemos encontrar vestigios de los sistemas que con el paso del tiempo se van convirtiendo en obsoletos para la práctica social, pero no así para la estructura inconsciente.

Un ejemplo de ello es el caso de las generaciones 1/ -1. Si consideramos que 'mi padre' en la época actual se dice 'nyitáata' (Lit. nyi- mi, táata- padre) y no nyiyóu, podemos asegurar que se trata de una excepción a la regla que plantea el cuadro anterior, y que indica que como 'mi hijo' se dice 'nyiyóu' (Lit. nyi- mi, yóu- hijo), así debería decirse 'mi padre'. Sin embargo, si recordamos el nombre del santo a quien se le considera como El Padre observaremos que su nombre es 'Tayóu' (Lit. ta- nuestro, yóu- hijo = padre). Esto nos lleva a afirmar que en otro momento, 'mi padre' era efectivamente denominado como 'nyiyóu' (Lit. nyi- mi, yóu- padre/hijo). El padre Ortega (1732b: 31 verso), lo comprueba al presentar en su glosa de 'padre' el término 'tiyaóppa'.

Este punto podría ayudarnos a entender cómo se han ido desarrollando ciertas creencias religiosas coras que tienen qué ver con el parentesco. Retomando el ejemplo, podríamos plantear aquí la denominación de la principal deidad masculina, el Santo Entierro. Este santo parece haber absorbido tanto la personalidad del padre, Tayóu, como la del abuelo, Taya'axu, que antes parecen haber sido dos deidades independientes.

Al respecto, hoy encontramos una tendencia a que las abuelas y los abuelos llamen a sus nietos tal como a sus hijos, y que éstos llamen a sus abuelos como a sus padres. Por lo que hemos observado, esto se da en casi todos los casos en los que los nietos han vivido por varios periodos junto con los abuelos, ya sea paternos o maternos. Debemos mencionar que en estos casos, son los abuelos los que asumen la mayor parte de las tareas relacionadas con la crianza de los hijos, dejando a los padres las demás funciones, que por lo general implican un mayor esfuerzo físico. Esta tendencia nos puede dar una posible explicación de la actual unificación de la imagen del padre y la del abuelo.

Otro motivo que surge del contexto religioso y que nos proporciona interesantes pistas acerca de la terminología de parentesco es el caso de la Virgen del Rosario, considerada como "Nuestra Madre", Tanáana (ta- nuestro, náana- madre) o Tatyí (ta- nuestro, tyí- tía). Su primer nombre en cora indica que se trata de la madre, pero el segundo la coloca la tía. Así este dato coloca sobre la mesa el interesante tema de la poliginia sororal.

Si analizamos los datos que hoy en día se expresan en las relaciones de parentesco de las deidades, podemos observar claramente que la madre y la tía se equiparan en tanto miembros de la "familia primordial", al grado de no hacer falta más que un personaje femenino que las representa a las dos. Ahora, al regresar nuestra mirada al *Vocabulario* de Ortega, encontramos que presenta la siguiente glosa: "Tía, y tío. Titata. Tinaozi" (Ibídem: 39 verso).

La traducción de la primera palabra nos deja totalmente desubicados pues resultaría muy extraño encontrar una relación entre el término usado para designar una tía (-tyí) y el usado para designar al padre (-táata), que sería el término más parecido a la palabra cora que presenta Ortega. El segundo término se utiliza en el *Vocabulario* igualmente para traducir 'antenado de varón' (Ibídem: 6 verso) y 'sobrina, y sobrino': "Tinaozi. pl. moa. titata. pl. tzi." (Ibídem: 38 verso).

	Femenino	Masculino
Tía	Titata	
Tío		Tinaózi ¹⁵
Sobrina	Tinaozi	
Sobrino		Titata

Cuadro 22. Traducciones del padre Ortega.

Si el vocabulario de Ortega presenta en el mismo orden las entradas de sus glosas y sus respectivas traducciones, entonces nos encontramos frente a una contradicción, que puede ser resuelta de dos formas:

- 'titata' hace referencia a términos de parentesco de individuos masculinos, y por tanto 'tinaozi' se refiere a individuos femeninos, o
- 'tinaozi' hace referencia a términos de parentesco de individuos masculinos, y por tanto 'titata' se refiere a individuos femeninos.

La traducción de "antenado de varón" presentada por Ortega es 'tinaozi' (Ibídem: 6 verso), por lo que no nos queda más que aceptar la segunda opción, de modo que, aunque no podamos comprobarlo, suponemos que 'titata' se refiere a la tía y a la sobrina, mientras que 'tinaozi' se referiría al sobrino, al tío y al antenado varón.

En conclusión, la terminología de tía y sobrina no nos aporta nada nuevo, pero quizá la masculina indique la relación que se crea entre el tío, sus sobrinos y sus entenados.

13.1.6. Responsabilidades rituales

Tener cargo debe ser comprendido como una tarea familiar. Esto se demuestra cuando un hombre recibe un cargo y se espera que todos sus familiares colaboren de alguna manera con el carguero en función, ya sea participando como *convidado* para recibir y luego entregar la comida, o simplemente poniendo a disposición recursos, en dinero, especie o trabajo.

Otro indicio de que los cargos se consideran, más que una obligación personal un asunto de familia, es que al recibir y entregar un cargo, el hombre debe hacerlo junto con su mujer, demostrando así que ambos trabajarán juntos para cumplir con las obligaciones que conlleva dicho cargo. En caso de que el hombre que recibe el cargo no tenga mujer, deberá invitar a alguna pariente;¹⁶ generalmente a la esposa de alguno de los hijos, de preferencia la del mayor, y en estos casos es recomendable que quien participe en la ceremonia de transición sea el hijo, aunque es el padre quien ejercerá luego todas las funciones indicadas.

Así, la mujer que "acompaña" al hombre a recibir su cargo, adquiere también una serie de responsabilidades, que la unirán a quien acompañó, a lo largo del año. Ella es quien se encargará de

¹⁵ Para el presente análisis ignoraremos la existencia del acento agudo que se encuentra en esta palabra, pues no parece indicar, hasta donde sabemos, un cambio significativo en la palabra.

¹⁶ En caso de que las mujeres de los hijos se vean imposibilitadas de acompañar a su suegro a recibir el cargo, se recurrirá a otra mujer de la familia y en caso de no contar con esta opción, se invitará a una comadre o a alguna amiga de la familia.

cocinar las numerosas veces en que cada uno de los cargueros debe entregar un poco de tortillas y comida, y de preparar las grandes porciones de comida que se obsequian en las fiestas en las que entregarán sus cargos.

Si bien las mujeres de los cargueros no son requeridas durante la totalidad de los rituales, se espera que participen al menos en las fiestas que les corresponden a sus maridos, para velar y "echar humo" (copal) al santito en cuestión. De cualquier modo, muy pocas mujeres participan en ello, en parte porque estos días coinciden con los periodos de intensidad en las actividades relacionadas con la preparación de banquetes. Las Pachitas es la única fiesta en la que se requiere forzosamente la presencia de todas las mujeres que ocupan un cargo.

El caso de los que atienden al Santo Entierro es particular, ya que siempre se requiere la presencia de todos los cargueros y de sus mujeres. Así, en cada ceremonia que se realiza los jueves, deben presentarse los dos Centuriones, los dos Mayordomos, los dos Tenanches y las esposas de los seis, las cuales no sólo presencian los rituales, sino que participan en ellos.

La participación activa de las mujeres en los rituales hace que se requiera de una ayuda extra en la casa, necesidad que aumenta conforme a la magnitud de las tareas a cumplir. Debemos recordar que, aunque la mujer se encuentre ocupada en las tareas rituales fuera de casa, necesitará que alguien la auxilie, al menos, para preparar la comida que deberá repartir su marido entre todos aquellos que participen en el ritual. En estos casos, la familia del hombre se acerca a la casa de éste con la intención de auxiliar a la pareja que ostenta el cargo.

Muchas veces es difícil percibir la participación de la familia extensa, pero es más claro cuando se trata de la fiesta en la que se entregará un cargo. Hay que recordar que toda la familia busca que su pariente cumpla con su cargo lo mejor posible, porque además del prestigio personal que ganará, obtendrá prestigio para la familia de la cual forma parte.

13.2. Los rituales parentales

Así como en el capítulo 5 revisamos cómo se organiza la comunidad para sus fiestas, ahora corresponde el turno a los grupos de parentesco, en donde también se celebran ciertos rituales que involucran y afectan a todos sus miembros.

Si comparamos la forma en la que se organiza la comunidad y la forma en la que se organiza un grupo de parentesco para las fiestas, nos daremos cuenta de que ambos siguen un mismo patrón, desde las formas de organización hasta el resultado final de éstas, es decir, las fiestas. Este es uno de los motivos por los que consideramos de suma importancia presentar este apartado, pues nos dará ciertas pistas para entender cómo se reproduce la organización comunitaria desde los grupos de parentesco, o mejor dicho, cómo la organización de los grupos de parentesco se reproduce en el nivel de la comunidad.

A primera vista pareciera que las tradiciones familiares se han mantenido en un nivel inferior del que se mantienen las fiestas comunales, pero esto es una mera impresión debido a la grandeza y suntuosidad con la que se celebran algunas de las fiestas comunales, en particular las relacionadas con el culto católico. En cambio, si nos referimos a los mitotes, no cabe duda de que las celebraciones parentales son más conservadoras que las celebraciones comunales. De cualquier modo, para el caso de Jesús

María, aun cuando la importancia de ambos ámbitos rituales ha fluctuado a lo largo del tiempo, hoy día, al menos en Chuísete'e es el nivel comunal el que tiende a adquirir mayor importancia.

13.2.1. El *costumbre*

Con el término *costumbre* nos referimos a todas aquellas ceremonias, ritos y ofrendas que se preparan en el seno de un grupo de parentesco y tienen como objetivo conseguir el perdón o el favor de alguna deidad para con uno o varios de sus miembros. Por lo general, dichos rituales deben ser presididos por el hombre de mayor edad, y muchas veces se requiere la presencia de todos los miembros del grupo o de cuantos sea posible.

Estos rituales se llevan a cabo en épocas de fiesta —cuando cada familia hace la visita a los santos, en la cual se les entregan varias ofrendas—, cuando un miembro de la familia se encuentra enfermo o incluso cuando alguno de ellos piensa salir de viaje fuera de las tierras de la comunidad. Otro momento importante para las ofrendas del *costumbre* de los grupos de parentesco se da en el marco de la fiesta de Todos Santos, en la que deben prepararse ofrendas para llevar ante las tumbas de los difuntos del grupo.

Si comparáramos las ofrendas del *costumbre* de los grupos parentales con las que se realizan en el ámbito comunal, las primeras equivaldrían a las ofrendas cotidianas que en el nivel comunal las distintas mayordomías entregan a los santos. Curiosamente, en ambos niveles se sigue un protocolo muy parecido tanto para la preparación de las ofrendas, como para su entrega.

13.2.1.1. El maíz sagrado

Partamos del hecho de que todas las familias siembran y cultivan maíz de temporal. De entre todo el maíz que se siembra, se separará la parte que corresponda al maíz sagrado. Una parte de él se destinará como semilla para el próximo ciclo y otra para la elaboración de ofrendas de pinole. Este acto es realizado en cada grupo parental, pero también a nivel comunal por los Mayordomos responsables de custodiar los distintos atados del maíz sagrado de la comunidad.

Se cree que el maíz sagrado es en sí la diosa del maíz, Téih (la niña del mitote), Téihkame “la madre de todos nosotros”, Tanáana (Nuestra Madre), Tatyí (Nuestra Tía), la Virgen del Rosario. Es ella quien da vida a los hombres. Así, las mazorcas de maíz sagrado encarnan en cada casa a la Madre-Maíz que alimenta a todos sus hijos. Su presencia es considerada como sumamente poderosa, y se cree que es muy peligroso jugar con ella o no tomarla en serio, por lo cual, todas las actividades que se relacionan con este maíz deben realizarse con sumo cuidado.

Para casi todos los actos rituales se requieren ofrendas de pinole, que se obtienen precisamente de los granos de las mazorcas de maíz sagrado. Por ello, generalmente, cada núcleo familiar conserva sus mazorcas sagradas cerca de la cocina, con lo que cada vez que se requiere una ofrenda, se toman cinco granitos de maíz y se ponen a tostar para luego molerlos. De igual forma, se toman cinco granitos del maíz y se muelen crudos. Con ello se forman dos montoncitos de pinole y se envuelven con hojas de maíz en forma de diminutos tamales. En las Casas Fuertes, ante falta de un comal y un metate, se tiene ya gran cantidad de pinole de ambos tipos en dos recipientes, y cada vez que se requiera, se toma de allí directamente el pinole.

13.2.1.2. Ofrendas y sacrificios

Los grupos de parentesco se ven muchas veces involucrados en compromisos a largo plazo, o incluso de manera permanente, con ciertas deidades. Dichos compromisos son adquiridos luego que un miembro del grupo realiza una promesa a alguna deidad a cambio de un bien, ya sea en salud o en cualquier otra cosa.

Los maritecos creen firmemente que sus deidades son tan poderosas que pueden otorgarles cualquier cosa que se les solicite, pero a cambio de ello, el demandante deberá entregar una ofrenda o realizar un sacrificio. Una falta en cualquiera de los compromisos adquiridos podría atraer cualquier clase de desgracia no nada más al solicitante, sino a cualquier miembro de su familia, al grado de que fallarle a un santo se equipara con firmar una sentencia de muerte. Esto se debe a que los coras están consientes de que los hombres no son capaces de mantener sus creencias y sus compromisos tan firmemente como sus deidades, por lo que tratan siempre de evitar pedirles cualquier favor.

A pesar de todo, muchos grupos de parentesco, hoy en día deben cumplir con ciertas ceremonias y compromisos religiosos que si bien no fueron comprometidos por ellos, lo fueron por algún antepasado, quien se los pudo haber heredado. Los procesos de herencia de este tipo de culto se consideran un asunto muy delicado, y las personas mayores que tienen uno de esos compromisos se toman su tiempo para reflexionar y decidir a qué miembro de su familia habrán de dejárselo; cualquier falla en su decisión puede ser perjudicial para toda su línea de descendientes. Así, aunque se trata siempre de asegurar la continuidad de la tradición, muchas veces los imprevistos hacen que algún miembro de la familia que no lo desee se vea obligado a cumplir con un de estos pesados compromisos.

La mayor parte de las acciones que comprende este tipo de culto se encuentra relacionada con la celebración de alguna fiesta, católica, estacional o agrícola. Es común que se prometa participar de alguna manera activa durante alguna fiesta, generalmente a través de la donación "desinteresada" de alimentos, que tiene la intención de ser repartida entre los participantes de la fiesta, tal como lo hacen los cargueros con la comida que donan.

Muchos grupos de parentesco se juntan en la Semana Santa, por ejemplo, y preparan el mismo tipo de comida que los cargueros, y junto con ellos, la reparten entre los Judíos el Jueves Santo bajo la ramada del Rosario. Incluso hay familias que, en vez de acudir al pueblo, realizan la preparación de comida desde sus ranchos y allí reparten la comida entre quienes se acercan. En otras fiestas, como la de Corpus o la de la Ascensión, es también común que los grupos parentales se unan y preparen comida para repartir. De igual modo, hay otras familias que realizan una fiesta cerca del día de Todos Santos, en la que se reproduce a pequeña escala la fiesta de la comunidad, incluyendo la elaboración de tamales para las ofrendas y el baile de tarima con el que se da por terminada la celebración.

Para la elaboración de la comida, se reúne la mayor parte de los grupos de parentesco, y entre todos ayudan a la elaboración y al patrocinio de estos caros compromisos adquiridos por su parientes.

13.2.2. Los mitotes parentales

Hoy en día, algunas familias maritecas conservan la costumbre de realizar fiestas de mitote que, al igual que las que presentamos para el nivel comunal, se realizan en un patio circular. Estos rituales se caracterizan por presentar todos los elementos que encontramos dentro de los mitotes comunales, e

incluso, en la mayoría de los casos, sus ejecuciones suelen ser más completas y detalladas que las que hoy en día se celebran a nivel comunal.

Cabe recordar que las fiestas de mitote se celebran para honrar a uno o varios atados de maíz sagrado. Según nos han relatado los Ancianos, anteriormente, todos los grupos de parentesco tenían bajo su custodia algún atado de este maíz, por lo que cada uno de ellos debía celebrar mitotes en honor a su atado. Si imaginamos que todo grupo de parentesco que practica la agricultura del maíz debía pertenecer a algún grupo que celebrara mitotes —en los que se convoca a la familia extensa— podríamos imaginar que, al menos, existía una tradición por cada uno de los apellidos.

Ahora, sin embargo, vemos que son pocas las tradiciones que se conservan en la comunidad y son todavía menos las familias que se sientan involucradas en estos procesos rituales, aunque no por ello dejen de sembrar o de seguir otros aspectos del costumbre.¹⁷ Esta falta a la tradición se ha justificado tras el argumento de que no todo el maíz sagrado reclama una fiesta, y que aquél que sí lo requiere, tiene que ser heredado con mucha cautela para que quien lo reciba cumpla con la continuidad del costumbre que se le ha dirigido desde tiempos que se pierden en el pasado de cada grupo parental.

Las tradiciones familiares de mitote que aun persisten en Jesús María se caracterizan por presentar una alta complejidad ritual que no sólo se limita a las tres celebraciones de mitotes al año, sino que además comprende el culto al maíz. Cada uno de los pasos de la vida del maíz es observado y ritualizado siguiendo el mismo calendario que se usa para el maíz de la comunidad (ver capítulo 17).

La organización de los cargos de los mitotes parentales hace que cada uno de sus miembros se vea involucrado y participe activamente. Todas estas ceremonias logran fortalecer los lazos que ya existen entre los integrantes del grupo de parentesco, al tiempo de que van mostrando a sus nuevos miembros, desde la más tierna edad, quiénes son sus parientes y cómo todos juntos comparten una serie de creencias que los unen. Al cabo de un par de generaciones, todos los núcleos familiares se ven directamente involucrados en la celebración de los mitotes y cada uno de sus miembros forma parte de una jerarquía en la cual, cada vez se gana más prestigio y poder ante el grupo. Es importante señalar que en todo momento, los miembros masculinos del grupo mantienen un estatus superior al de los miembros femeninos del mismo.

Las celebraciones de tipo mitote son los rituales más íntimos y reservados de la cultura cora y los mitotes parentales ocupan el sector más conservador de esta variedad de ceremonias. Cada tradición desarrolla su mitote con distintas particularidades, pero todos coinciden en las fechas, que por lo general están indicadas por la celebración de los mitotes comunales.

De los grupos parentales que conservan la tradición del mitote, hay algunos que viven en el pueblo, por lo que sus patios están ubicados en las afueras de éste. Sin embargo, la gran mayoría de las familias que practican las fiestas de mitote radica en los ranchos de la comunidad, y es allí donde tienen sus patios y en donde celebran sus fiestas. Desgraciadamente, no contamos con la información que nos permita saber qué porcentaje de la población mantiene todavía esta tradición y en dónde radica.

¹⁷ Si bien este fenómeno ha sido poco estudiado, existen cada vez más intentos por comprender cuál es la dinámica de estas celebraciones con respecto a la comunidad (Cf. Coyle, 1997; 2001).

Principal¹⁸

(encargado del patio; mayor de la familia)

Elementos Femeninos**Elementos Masculinos****Cantador** (encargado de entonar los cantos rituales y de tocar el *túnama*)**Ancianos** (hombres que ya ocuparon todos los cargos del mitote; pueden sentarse en las piedras alrededor del fuego y pueden comenzar a cantar en el mitote)**Ancianas** (mujeres que ya ocuparon todos los cargos del mitote; pueden ayudar con la elaboración de la comida ritual)**Narí** (joven que ha cruzado los cargos de Ha'atsíkan y de su Ayudante; se ocupa de atender el fuego central)**Kúhkamua** (muchacha que ha cruzado los cargos de Téih y de su Ayudante; se ocupa de atender el fuego de la cocina)**Ayudante de Ha'atsíkan** (joven que ha cruzado el cargo de Ha'atsíkan; se ocupa de atenderlo y guiarlo)**Ayudante de Téih** (muchacha que ha cruzado el cargo de Téih; se ocupa de atenderla y guiarla)**Téih** (Ocupa su primer cargo en el mitote; representa a la diosa madre del maíz)**Ha'atsíkan** (Ocupa su primer cargo en el mitote; representa a la estrella de la mañana)**Cuadro 23.** Diagrama de flujo de la ocupación de los cargos dentro de un mitote parental.

13.2.3. Las fiestas católicas parentales

Si bien la mayor parte de los grupos parentales de Jesús María participan dejando ofrendas en las fiestas comunales, existen también fiestas católicas que se llevan a cabo a nivel parental. Al igual que en el caso de los mitotes —que se realizan en honor de un atado de maíz sagrado que se va heredando—, estas fiestas católicas parentales se realizan en honor de imágenes también heredadas, nada más que las imágenes corresponden, al menos *prime facie*, al panteón católico.

Existe un número reducido de estas imágenes que son conocidas e identificadas por toda la gente, quien conoce su trayectoria y sabe quién las ha cuidado a lo largo de los años. Los dos tipos de imágenes de las que se tiene conocimiento hasta ahora en Jesús María son la Santa Cruz y San Isidro. Ambas tienen una diferencia: las imágenes de la Santa Cruz se caracterizan por relacionarse con una fiesta comunal y por llevarse a cabo simultáneamente, en cambio, las imágenes de San Isidro se caracterizan por no tener una fiesta equivalente ni culto alguno en el ámbito comunal.

¹⁸ Si bien por lo general el patio queda a cargo de el hombre mayor; en Jesús María existe el caso de una mujer que heredó el patio de mitote de su familia. En este caso, la mujer encargada del patio debe recurrir a un hombre para que actúe como principal durante el mitote, aunque ella sea quien se encarga de la organización y los preparativos de la ceremonia.

Ambas fiestas se realizan de acuerdo con el calendario católico y tienen en común el hecho de ser una réplica exacta, pero en pequeño, de las fiestas que se realizan a nivel comunal, es decir, que siguen la armadura de las fiestas católicas tal como se realizan en la comunidad. Claro que al ser fiestas en pequeña escala, no cuentan con la infraestructura como para invitar a un grupo de danzantes, en cuyo caso tendrían que alimentar a todos sus integrantes durante el tiempo que dure la fiesta. La existencia de estas fiestas resalta, una vez más, la estrecha semejanza que existe entre la organización comunal basada en los cargos y la organización parental que aunque no excluye cargos, éstos no conforman una jerarquía tan clara ni tan amplia como la que se presenta a nivel comunal.

Al contrario de los mitotes, en donde parece ser la tradición parental la que concentra la mayor parte del conocimiento detallado de la ejecución ritual, indicando que el flujo de influencia va de lo parental a lo comunal, las fiestas católicas parentales nos muestran el lado inverso de la moneda, esto es, que también existe un flujo de influencia del ámbito comunal, en donde las fiestas católicas son más sobresalientes, hacia el ámbito familiar. Lo anterior demuestra la compleja pero extraordinaria dinámica de reacomodo que ha habido a lo largo del tiempo en la práctica religiosa de la comunidad mariteca.

13.2.3.1. Santa Cruz

Aún cuando no hemos podido presenciar ninguna fiesta parental dedicada a la Santa Cruz, encontramos evidencias de que algunas familias tienen en custodia imágenes de pequeñas dimensiones hechas en madera que representan a la Santa Cruz. Estos grupos parentales las han heredado de sus antepasados y ahora deben celebrar para ellas ciertos rituales, que según nos explicaron, reproducen el mismo esquema de la fiesta que se lleva a cabo en el pueblo para la imagen que pertenece a toda la comunidad. La tres fiestas de la Santa Cruz de las que tenemos evidencia se realizan en distintas rancherías de la comunidad y también hacen referencia a cuatro cerros que se sitúan en los puntos cardinales que rodean cada ranchería.

En la fiesta, se arma un altar parecido al de la Gobernación, aunque con menos elementos, y sobre él se coloca la imagen de la Santa Cruz, decorada con algodón y con flores, tal como se hace en la fiesta de la comunidad. Al terminar la fiesta, se invita a un conjunto de *músicos regionales*, mariachis tradicionales, para que toquen algunos minuets delante de la imagen, y si se puede, se hace un baile de tarima, aunque no todos tienen una tarima o logran conseguirla prestada.

Los cargueros responsables de la imagen son los miembros del grupo de parentesco mismo, en donde uno se hace responsable de su culto, mientras que los demás toman por cargo algunas de las diferentes responsabilidades de las fiestas, como la elaboración de la comida o la organización para contratar y atender a los músicos que animarán el ritual. El hombre mayor de la familia actúa como principal presidiendo los distintos rituales.

13.2.3.2. San Isidro

Tres días antes del 15 de mayo inician los ayunos y las oraciones previas a la realización de la fiesta de San Isidro¹⁹. Ésta es la única fiesta de la que tenemos conocimiento que no se celebra en el

¹⁹ Parece que hay una equivalencia entre la fiesta de San Isidro y la de la Santa Cruz ya que en ambas se llevan a cabo rituales para atraer la lluvia.

ámbito comunal, sin embargo, encontramos varios casos de celebraciones familiares entre los pobladores de Jesús María.²⁰

El primer día de la fiesta equivale al Alba, ya que en este día se realizan los ayunos, las oraciones y las ofrendas que buscan obtener el favor de los dioses en protección y salud. El segundo día, además del ayuno practicado por todos los miembros de la familia, se consagra a la preparación de alimentos, en donde las mujeres se ocupan de moler grandes cantidades de maíz para preparar tortillas y atole, además de guisar frijoles y arroz.

Durante los días previos, se prepara en el interior de una casa un altar igual al que en la Gobernación cubre el altar principal, sólo que de menores dimensiones. Dentro de dicha estructura se coloca una mesa y encima se pone la imagen que se venera. La estructura que cubre el altar tiene forma de arco y está cubierta con paliacates y pañuelos colocados en forma de mosaico. Dos banderas rojas de paliacate con moños se colocan a los extremos y un arco con tela y listones de colores se sujeta al frente de la estructura principal. Todo tal como se hace en la Casa Real. Incluso, los *h+ mú'ube'eri* de la familia se clavan en una tabla, en el centro abajo del altar, como se hace en las ceremonias comunales.

Sobre el altar se colocan los cigarros, los cohetes, el bule con agua bendita y con ramito de flores y una jícara grande con algodones, que es la jícara *Téihkame* de la familia que celebra la fiesta.

En la noche del día anterior al de la fiesta, se contratan o se invitan a algunos músicos para que animen la velación del santo. En este periodo se truenan muchos cohetes y se baila la tarima²¹. Los invitados reciben cigarros y alcohol continuamente, además de que son invitados a bailar en la tarima. Así se amanece velando al santo.

Al día siguiente se reparte la comida que se preparó entre quienes participaron y acompañaron al santo durante toda la noche.

²⁰ Durante nuestro trabajo de campo pudimos observar la fiesta que se celebró en una casa del pueblo y que patrocinó el grupo parental encabezado por Leonardo Díaz Bernabé, quien nos contó haber heredado la imagen de San Isidro de su padre y nos recalcó su responsabilidad con ella de por vida.

²¹ En caso de que la familia no tenga una tarima, se puede pedir prestada una y usarla para la fiesta.

14. El simbolismo del parentesco

Retomando la definición de Lévi-Strauss sobre el átomo de parentesco, coincidimos en que “Una estructura de parentesco verdaderamente elemental [...] consiste en un marido, una mujer, un hijo y un representante del grupo del cual el primero recibió a la segunda” (1983 [1973]: 82-83). Con ello Lévi-Strauss pretende resaltar sobre los elementos, el papel que tienen las relaciones que se establecen entre ellos (Ibídem).

El átomo de parentesco se establece, entonces, a partir de las relaciones de mínimo dos grupos parentales, uno que dona a una mujer y otro que la recibe. Si bien el modelo clásico del átomo de parentesco estudiado por Lévi-Strauss indica que el donador es el hermano de la madre, este mismo autor propone más tarde una distinción entre átomos de parentesco “pesados” y átomos “ligeros”, dependiendo del número de relaciones que se requieran para construirlo (1986 [1983]: 97). Así, denomina “ligeros” a los átomos de parentesco “...donde el verdadero hermano de la madre ocupa efectivamente la posición de dador de esposa” (Ibídem), mientras que los átomos “pesados” se refieren a aquéllos que presentan “formas más complicadas donde la posición del dador sería mantenida por otros parientes, a veces más lejanos” (Ibídem).

El caso marietco queda entonces inscrito como un átomo “pesado”, en el que es el padre de la esposa quien debe ceder los derechos de su hija, pero además porque no es el esposo quien la recibe, sino el padre del esposo. Cabe recordar que los padres tanto de la esposa como del esposo debían pertenecer, de manera tradicional, a un mismo barrio.

Existen dos puntos que deben ser resaltados. Por una parte, la relación que se establece entre el padre y el hijo, en la que, si bien es el progenitor quien recibe una mujer, la cede a su hijo en tanto que él representa una extensión de sí mismo. Por otro lado, vemos que históricamente los coras presentan una tendencia a la poliginia sororal (Magriñá, 1999), en la que, por lo general, cuando un jefe de familia cede a una de sus hijas a otro hombre, cederá más tarde los derechos de sus otras hijas al mismo hombre.

Si bien hoy día la poliginia sororal es poco común, encontramos sin embargo que es muy frecuente que varias hermanas estén casadas con hijos de un mismo grupo de parentesco, hecho que interpre-

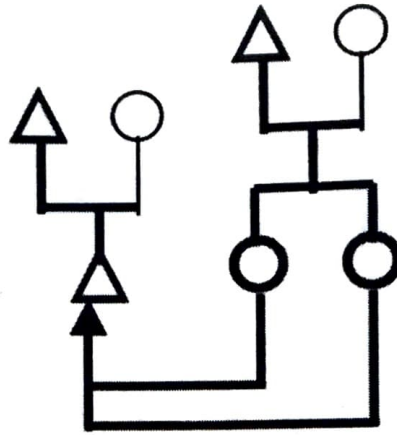


Figura 24. Diagrama de parentesco de la poliginia sororal tradicional.

tamos aquí como una derivación de la poliginia sororal. Así, con base en las observaciones de Alcocer (1999) y a las realizadas por nosotros mismos, podemos plantear los siguientes diagramas de parentesco.

A continuación presentaremos un segundo diagrama que ilustra la variante matrimonial derivada de la poliginia sororal, en la que las mujeres que entrega un mismo grupo de parentesco son repartidas entre varios de los miembros del grupo receptor.

Con base en lo anterior, proponemos un análisis de la estructura de parentesco cora a partir de las relaciones que se establecen entre sus elementos y de los valores que adquieren luego de relacionarse entre sí. De ese modo, el átomo de parentesco cora se analizará retomando las oposiciones que observa-

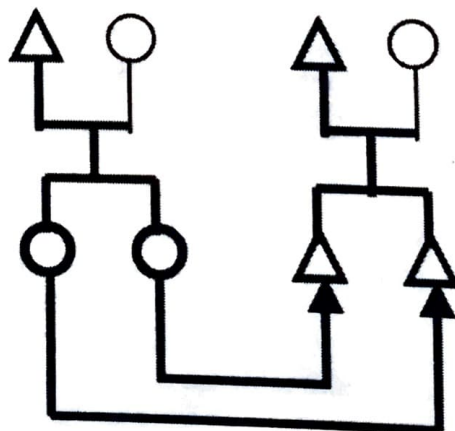


Figura 25. Diagrama de parentesco de la variante matrimonial derivada de la poliginia sororal.

mos ya en el análisis de los cargos. Recordemos que las variables utilizadas en ese caso fueron las de la edad (viejos / jóvenes), las de las funciones (político / religioso) y las de género (femenino / masculino). Así, basándonos en ellas podemos volver a reproducir distintas relaciones de oposición y jerarquía. Tendremos presentes dichas variables en el siguiente análisis, en el que se busca mostrar cómo los cargos son una réplica del modelo del átomo de parentesco cora.

14.1. El parentesco de los santos

Los santos del panteón católico se conciben de tal modo que la relación que existe entre ellos es una reproducción de ciertos patrones presentes en la estructura de parentesco cora. Casi todos los santos, además de contar con un nombre católico que hace referencia directa a la imagen a la que se presta culto, tienen un nombre en cora, cuya traducción, en casi todos los casos, equivale a un término de parentesco precedido por el prefijo de posesión de la primera persona del plural. De este modo, cuando los coras hacen referencia a los santos, lo hacen asumiéndolos como miembros de su propia familia, aun cuando su parentesco con ellos no es genealógicamente demostrable.

Los nombres coras de las deidades nos indican que los maritecos se consideran los descendientes directos de sus deidades. Ello no implica, sin embargo, que los coras se conciban a sí mismos como un grupo sagrado, sino al contrario, se reconocen como pecadores, o más bien seres que "no están santos". De este modo, aun cuando son descendientes de un mundo santificado, según su perspectiva, a ellos los dioses les dejaron también el pecado. Los santos, a diferencia de ellos, tienen distintas cualidades como el de poder elevarse "como las nubes", o de servir de mensajeros entre los hombres y Dios. Todo ello les es posible justamente porque no conocen el pecado.

Otro de los atributos de los santos, al que no tienen acceso los seres humanos, a menos de recurrir a la brujería, es el ser asimilados con ciertos animales. En otros tiempos, los santos que vivían en el primer mundo creado y eran semejantes a sus actuales habitantes, podían ser confundidos con animales, como lo dejan ver varios de los mitos que relatan las hazañas que los santos, antecesores de los hombres, realizaron hasta haber convertido el mundo en lo que hoy es. Aun cuando en la actualidad las deidades del panteón católico no serían consideradas por ningún motivo semejantes a un animal, muchas veces se les relaciona con algunas aves, como es el caso de Tayóu que se identifica con el águila o con el caimán, o Tahá que se relaciona con el perico.

Por lo tanto, los coras consideran que existe una única deidad creadora, Dios, que se confunde hoy día con el Dios católico. Esta deidad suprema, creó una serie de criaturas sin pecado, que a su vez le auxiliaron en su tarea creadora. Sin embargo, estas criaturas ya no tienen otra función más allá de la de interceder entre Dios y los hombres. Es así, en cuanto mensajeros, que se les rinde culto y se les da las gracias, pues debido a su intervención el hombre puede ser escuchado y recibir los favores del creador.

El ser supremo es llamado con el término castellano Dios y no tiene un nombre en cora, cosa que nos hace sospechar de cambios en la concepción religiosa cora, aparentemente influenciada en alto grado a partir de su reducción en el primer cuarto del siglo XVIII, aunque quizá desde antes².

² Cabe recordar que la sierra de Nayarit fue una importante "región de refugio", por lo que muchos elementos culturales que trajeron consigo los evangelizadores se conocían entre los grupos serranos aun antes de entrar en contacto directo con ellos (Calvo y Jáuregui, 1996: xxii-xxiii).

En sus oraciones, los coras se dirigen primeramente a los santos, como camino para poder iniciar los rezos hacia Dios. Los coras aclaran que ellos nunca han oído la palabra de Dios y que no saben si él conoce sus rezos, por lo que surge en ellos la duda de que Dios pueda entenderlos directamente, aunque dicho sea de paso, creen fielmente en que su lengua fue uno de los dones que Dios les dejó en la tierra, porque es precisamente a través de ella que pueden hacerse escuchar.

En cuanto a las deidades menores o santos, podríamos pensar que en otros tiempos, antes de la evangelización, los coras contaban con deidades propias que luego fueron sintetizadas con las del panteón católico que se les impuso. Probablemente en esa época, muchas de las deidades antiguas no encontraron cabida en el nuevo panteón y ellas han pasado ahora a un plano inferior al que tienen las deidades que se encuentran representadas por los santos católicos. Quizá dichas deidades son las que ahora se encuentran mezcladas en la naturaleza, como es el caso de los *tyahkuáte*, seres igualmente santos, sin pecado, que habitan en cuevas, piedras y cerros; o como los *cháhkan*, que habitan los ríos y lagos del territorio.

14.1.1. Los santos

Para los coras, los santos conocidos, es decir, los que están en la iglesia, no son más que “imágenes” hechas por el hombre que sirven de correo para poder hacer llegar sus peticiones hasta Dios. Cada santo ayuda a pedir diferentes cosas y los coras tienen distintas maneras de relacionarse con cada uno de ellos, hecho que se ve reflejado en las ofrendas y las oraciones que les dedican.

A continuación haremos un recorrido por los santos más importantes de la comunidad y observaremos con más detalles sus características.

- a) San Miguel o Tahá (Lit. Nuestro Hermano Mayor) es la imagen de San Miguel Arcángel, un pequeño bulto de madera tallada y pintada, de unos 50 cm de alto, que lleva en una mano levantada una espada y varios listones de colores que le pasan por detrás del cuello y se cruzan en el pecho. La imagen se mantiene guardada todo el año en el altar de la iglesia (cf. figura 26), dentro de una caja de madera con dos picos laterales que se elevan hacia arriba, elemento que parece identificarse con las orejas y que refleja su capacidad de oír y atender las peticiones de la gente. A él se recurre para pedir salud y protección. Se celebra su fiesta el 29 de septiembre. Se identifica con la estrella de la mañana, que en el mitote es representado por un niño al que se denomina Ha’atsíkan.
- b) La Virgen del Rosario es conocida como Tatyí (Lit. Nuestra Tía) o como Tanáana (Lit. Nuestra Madre). Es una imagen de madera tallada y pintada, de unos 60 cm de alto, que siempre se encuentra cubierta por más de un vestido y uno de ellos es igual al que usan la Malinche de la Danza y la de las Pachitas. Lleva una corona de metal sobre la cabeza y dentro de una caja de madera con puerta de cristal y ocupa el centro del primer piso del retablo del altar principal (cf. figura 26), compartiendo su nicho con la caja en donde se guarda la imagen de San Miguel, quien se encuentra a su lado izquierdo (sur). A ella recurren las mujeres, para resolver los pleitos con sus maridos, o los padres que piden algo para alguna de sus hijas. Su fiesta se celebra el 7 de octubre. Se identifica con Nuestra Madre el Maíz y en los mitotes está representada por una niña pequeña denominada Téih o Téihkame.

- c) San Antonio o Sanantúm es un bulto de madera tallada y pintada, de 1 m de alto, que lleva una túnica franciscana de tela café, el típico corte de cabello de dicha congregación cuenta con un gran número de cabezas de ganado vacuno y por ello se recurre a ella para problemas relacionados con su crianza. Se encuentra colocado en el primer piso del retablo del altar principal, dentro del nicho situado a la izquierda (sur). Sostiene en una mano una imagen de un niño pequeño, que es al que se adora en Nochebuena. Su fiesta es el 13 de junio. Se dice Antepasado).
- d) San Francisco es el patrón de los muertos. Es a él que se hace referencia en el altar improvisado que se coloca en medio de la nave de la iglesia en la fiesta de los muertos el 1 de noviembre. Se trata de un bulto de madera tallada y pintada, de 1 m de alto, que lleva un hábito franciscana de tela café, el típico corte de cabello de dicha congregación y listones de colores que le pasan por detrás del cuello y se cruzan en el pecho. Se encuentra colocado en el primer piso del retablo del altar principal (cf. figura 26), dentro del nicho situado a la derecha (norte). Se recurre a él cuando hay algún asunto pendiente con algún pariente muerto o cuando uno de los familiares del difunto sufre alguna de las enfermedades relacionadas con alguna muerte cercana. No se celebra su fiesta el 4 de octubre, como sucede en el poblado vecino de San Francisco (Kuáxata). También se le llama Tayá'axu (Lit. Nuestro Abuelo. Antepasado).
- e) La Virgen de Guadalupe o Tayá'kua (Lit. Nuestra Abuela) está representada por un gran cuadro de dicha imagen, de aproximadamente 2 m de alto por 1.50 de ancho, que se encuentra sobre un altar al norte de la nave (cf. figura 26). Se concibe como una imagen inframundana, del agua y lo húmedo y parece estar relacionada con Téetewan, una antigua deidad del mar a la que antes se le llevaban ofrendas hasta la piedra blanca del puerto de San Blas, Nayarit. Es ella quien se encarga de que no se sequen los frutos en los árboles, de lo que tiene que ver con las menstruaciones de las mujeres y con la humedad de la tierra en general. Se celebra su fiesta el 12 de diciembre.
- f) Tahá Tibéh (Lit. Nuestro Hermano Mayor, el Grande) está representado por un bulto de madera tallada y pintada, de unos 80 cm de alto, que los hermanos franciscanos reconocen como San Joaquín. Lleva en la mano una pluma de metal que los coras ven más bien como espada, machete o cuchillo grande. Se encuentra en el segundo nivel del altar principal (cf. figura 26), dentro del nicho ubicado al sur. Se identifica con la estrella de la tarde y se le llama a veces Sáutari. Es considerado una deidad engañosa y no muy buena, ya que si alguien le pide algo, lo vuelve un poco loco y hace que comience a andar con muchas mujeres, u hombres, y provoca que se la pase haciendo *vagancias* (travesuras), lo que en cora se dice *sáutaritse* (Lit. alocarse, desenfrenarse).
- g) El Santo Entierro es el santo más importante de la comunidad y se recurre a él para los asuntos más delicados. Se trata de la imagen del Cristo muerto, representada por un delgado y pequeño bulto de madera tallada y pintada, de 80 cm de largo, que durante todo el año permanece dentro de una caja de madera, cubierta con sábanas negras; se encuentra en la capilla lateral del norte de la nave (cf. figura 26). Esta imagen es sacada de su caja para ser limpiada en cuatro ceremonias especiales que coinciden con los Rituales de Transición Estacional, pero sólo sale de la iglesia durante la fiesta de Semana Santa. Es denomi-

nado Tayóu (Lit. Nuestro Hijo/Padre). Se le relaciona con el sol, el fuego y el águila, ave nado capaz de volar más alto que todas las demás. A veces se le llama Tayá'axu (Lit. Nuestro Abuelo. Antepasado). A lo largo de su vida, que se expresa en el ciclo ritual anual, nace en Nochebuena —donde es representado con el niño pequeño que lleva en brazos San Antonio—, en las fiestas de carnaval o Pachitas —cuando una niña personifica su imagen— y en la Semana Santa —cuando es representado simultáneamente por el Nazareno Niño, por un bulto de proporciones humanas que es llamado Nazareno, por un Cristo crucificado y por la imagen del Santo Entierro.³

- h) El Puertero es un bulto de pasta, probablemente de hoja de maíz, que muestra incrustaciones de hueso en las pantorrillas y en las costillas. Es una imagen de un Cristo crucificado y sangrante, con su corona de espinas en la frente. Se recurre a él cuando alguien vive una situación en la que tiene que cruzar algún límite, cuando va a viajar, por ejemplo. Se le pide a él permiso para entrar o salir de la iglesia y de la comunidad y para que no haya percances en el camino. Se encuentra ubicado al sur de la entrada de la iglesia (cf. figura 26).
- i) La Virgen de la Ascensión, o Asumsiún, es una pequeña imagen de madera tallada y pintada, de unos 30 cm de alto, que lleva muchos vestidos y uno de ellos es igual al que usan la Malinche de la Danza y la de las Pachitas⁴. Se resguarda dentro de una caja de madera con puerta de cristal, ubicada al norte de la nave y al este de la capilla del Santo Entierro (cf. figura 26). Tiene una bipolaridad en su personalidad, ya que se considera tanto una deidad femenina como una masculina. Es a esta imagen a la que se acude en primera instancia cuando algún hijo o hija tiene problemas de salud. También se le llama Tayá'axu (Lit. Nuestro Abuelo. Antepasado).
- j) Tabáusihmua (Lit. Nuestros Ancianos. Antepasados) son dos bultos de madera tallada y pintada, de 1.20 m de alto, que llevan puestas coronas de metal sobre la cabeza. Se encuentran al centro en el segundo nivel del retablo del altar principal (cf. figura 26). En medio de ellos se encuentra una imagen parecida, pero de menores dimensiones, de unos 60 cm de alto, a la que se conoce como su hijo. Se consideran la pareja primordial y se afirma que todos los coras tienen relación con ellos. En Nochebuena se colocan a ambos lados de la imagen del Cristo (Niño Dios) que acaba de nacer.
- k) *La Maestra* es un bulto de madera tallada y pintada, de unos 85 cm, que representa la imagen de una mujer. Lleva un libro en la mano y por ello se cree que es a ella a la que se debe pedir por los hijos que hayan decidido emprender el camino de la escuela y los estudios. También si alguien desea tener facilidad para aprender cualquier cosa se dirige a ella. Se encuentra en el segundo nivel del altar principal en el nicho del lado norte (cf. figura 26).

Dos santos más se encuentran en los dos nichos superiores del altar. Se trata de dos bultos de madera tallada y pintada, de unos 50 cm de alto. Los maritecos no conocen sus nombres y no hemos podido obtener ningún dato acerca de ellos.

³ Todas sus imágenes descansan en la misma capilla, al norte de la nave, el resto del año.

⁴ Este hecho remarca su relación con la Virgen del Rosario, con quien comparte el origen barrial de sus Mayordomos.

Algunas imágenes más se encuentran presentes en la iglesia, la mayoría resguardadas en la capilla en donde descansa el Santo Entierro. Entre ellos están los Año Nuevo o Añunué, dos pequeños bultos de madera tallada y pintada, de unos 40 cm de alto, que se colocan en el altar durante la celebración de fin de año en la que se entregan los cargos de las Varas. También hay varios santos de unos 80 cm de alto vestidos con túnicas de color blanca, amarilla y azul turquesa, conocidos como los Apóstoles, pues salen al encuentro de la Virgen de Dolores para "avisarle" que su hijo no ha muerto. También se guardan dos imágenes de la Virgen de Dolores, una de tamaño natural que sale en la procesión del Encuentro de la Semana Santa, y la otra de unos 60 cm de alto, que se relaciona con la imagen del Santo Entierro. Por último, se guardan varios Cristos crucificados que se usan para distintas procesiones a lo largo del año, en particular durante las fiestas que tienen relación con el Santo Entierro.

Aunque los maritecos consideran que los santos tienen las suficientes facultades para otorgar todo lo que se les pida, se cree que toda petición debe ser correspondida por un compromiso por parte del contrayente, que lo ata a ese santo por años o incluso por el resto de la vida. Los compromisos equivalen a ofrendas de fechas particulares o sacrificios personales que van desde el celibato temporal hasta la abstención de alcohol o a prometer no enojarse por determinado tiempo.

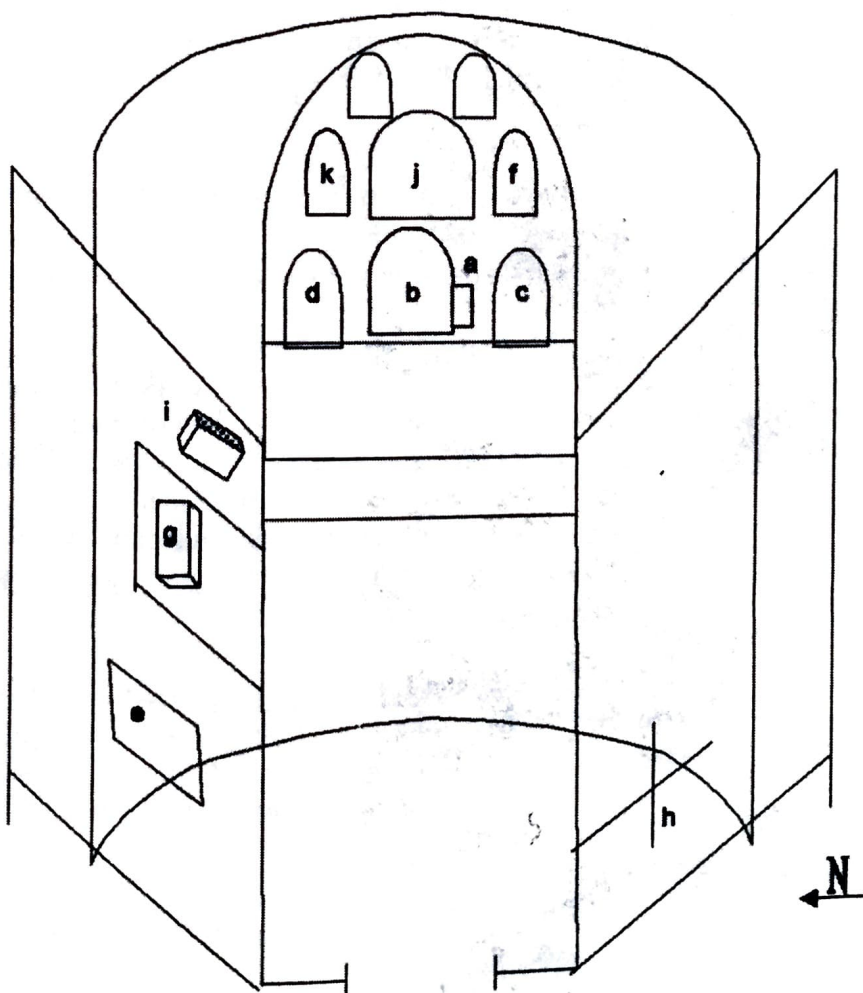


Figura 26. Ubicación de los santos principales en la iglesia de Jesús María.

Pero la gente sabe que todos estos compromisos resultan sumamente difíciles de llevar a término. Por ello, los coras evitan lo más posible recurrir a los favores de los santos, ante quienes podrían hasta perder la vida en caso de no cumplir con un compromiso. Cuando alguien tiene éxito en cualquier empresa, la demás gente se lo atribuye al favor de algún santo y están pendientes de los acontecimientos en la vida del individuo beneficiado, ya que consideran que su suerte se encuentra en una especie de cuerda floja entre la vida y la muerte. Es probablemente por ello que los coras prefieren mantenerse al margen de dichos compromisos, aunque por ello dejen también sus beneficios.

Parece, entonces, que la única forma en la que no resulta peligroso acudir a los santos es a través del favor comunal, que ejecutan los cargueros, encabezados por los Gobernadores y los Centuriones, en nombre de toda la gente. Estos favores cuentan con la garantía del servicio que a través de los cargos se le ofrece a los santos, actitud respaldada por el estricto calendario ritual de la comunidad, que involucra a un gran número de participantes, quienes se apoyan entre sí para cumplir con sus compromisos durante el tiempo que dure su cargo.

14.1.2. El grupo parental sagrado

Los santos se presentan como los antepasados de los coras maritecos, por lo que podríamos entenderlos como la familia primigenia. El fenómeno de adoptar a las deidades como ancestros comunes se presenta también entre los vecinos huicholes, en donde el primer grupo de deidades, los primeros peregrinos, conformaban una familia que incluía bisabuelos, abuelos, padre, cinco esposas y cinco hijos (Neurath, 2000: 72).

Los santos integran un grupo de parentesco que incluye un conjunto de parientes mayores de los que no se conocen las relaciones de parentesco exactas —podrían ser tíos abuelos, bisabuelos, tatarabuelos—, aunque no queda duda de que se trata de parientes ascendentes, ya que se hace referencia a ellos como a abuelos o antepasados.

Si bien podremos integrar un esquema tentativo de la mayor parte de los santos que tienen un nombre cora que equivale a un término de parentesco, no lo podremos hacer con los santos cuyo nombre equivale al de algún antepasado. Sin embargo, podemos colocarlos en la categoría de antepasados con relaciones de parentesco no demostrables genealógicamente, pues, como vimos, los nombres con los que son designados no nos permiten saber qué relación existe entre ellos y los coras, que en este caso representan a Ego. Los integrantes de dicho grupo son los parientes mayores, que se dividen en dos categorías.

Por un lado, tenemos a los llamados Tabáusihmua (Nuestros Antepasados) (cf. figura 27), que son una pareja y un niño. De ellos se sabe que responden a un parentesco remoto, pero no se distingue su tipo, y aun cuando son quienes integran el "Nacimiento" en la fiesta de Navidad, no es evidente que sean los padres de Tayóu. Por otro lado, están los Tayáxure (sing. Tayá'axu), que son San Francisco, San Antonio y la Virgen de la Ascensión. De ellos se puede intuir que son parientes de la misma generación de los abuelos (Tayá'axu y Tayá'kua), por lo que suponemos que son sus primos, ya que a los primos de los abuelos también se les denomina de la misma forma.

En el diagrama podemos observar claramente cinco generaciones, contando la de Ego. Sin embargo, podemos intuir que existe un número finito de generaciones entre la integrada por Dios y la de los abuelos (Tayá'axu y Tayá'kua) gracias a la presencia de los Tabáusihmua, que aunque no se encuentren diagramados, sabemos que corresponden a una generación superior a la de los abuelos e

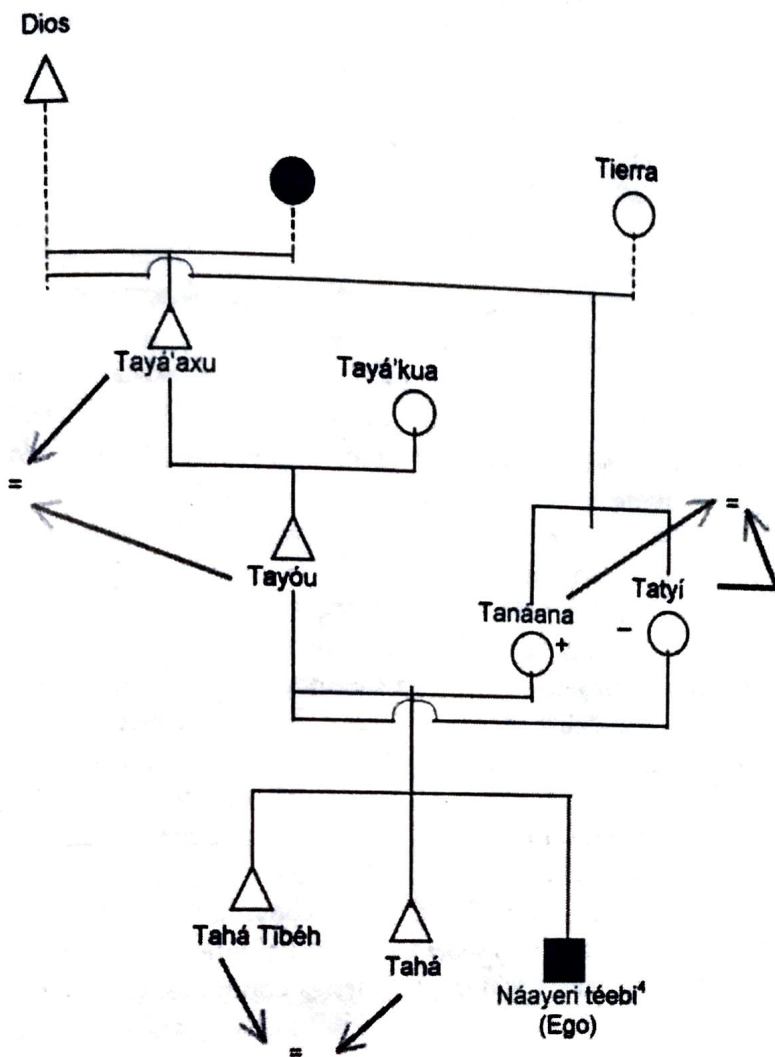


Figura 27. Diagrama de parentesco de los santos católicos.

inferior a la de Dios. Es por ello que las líneas que unen a estas dos generaciones corresponden a las líneas punteadas.

Por otro lado, encontramos indicadas con flechas grises dos relaciones que unen cada una a dos elementos utilizando un signo de iguales (=). Lo que queremos indicar es que, a nivel simbólico, hoy en día cada uno de esos pares está representado por una sola imagen. Analicemos detenidamente cada caso.

Los dos elementos del primer par (Tayá'axu = Tayóu) están representados por el Santo Entierro, quien además se relaciona con tres elementos: el águila, el sol y el fuego. Los dos primeros resultan equivalentes, ya que, como afirma Preuss (1912), el águila aparece al amanecer y extiende sus alas en el cielo dando paso a la luz del día. Ambos están relacionados con Tayóu o Santo Entierro. El

⁵ Lit. coras-personas.

fuego puede resultar también un símbolo equivalente, pero existe una evidencia etnográfica que nos puede hacer pensar que antes efectivamente era una deidad diferente. Según el vocabulario usado en los Días Santos en el contexto de la Casa Fuerte del Santo Entierro, en la cual se habla en contrarios, es decir, usando las palabras que tienen el significado opuesto a lo que se pretende decir, el fuego se denomina Tayá'kua. Los coras afirman explícitamente que en ese contexto sagrado, precisamente en torno a Tayóu, el fuego recibe ese nombre a cambio de Tayá'axu, su nombre verdadero.

Los dos elementos del segundo par (Tanáana = Tatyí) están igualmente representados por una sola deidad, La Virgen del Rosario. Esta deidad femenina se relaciona con un elemento muy importante para la vida de los coras, el maíz sagrado, tanto el de la comunidad como el de cada grupo de parentesco. Si bien no contamos con ninguna prueba de que anteriormente existiera una deidad que permitiera confirmar que cada uno de los términos aquí analizados estuviera representado por una deidad, podemos aventurar una interpretación basada en datos etnográficos. La niña que en el mitote juega el papel de Téih —que aunque se traduzca como 'Nuestra Tía', es entendida como 'Nuestra Madre el Maíz'— es quien siempre custodia al maíz; es ella quien lo porta de un lado a otro y quien lo sostiene durante las oraciones. Sin embargo, al nombrar el maíz sagrado, los coras lo hacen como si se refirieran, siempre en género femenino, a algo pequeño e infantil, incluso hablan de él —o más bien de ella— con ternura. Con esta información podríamos interpretar que, con base en la relación de germanos que existe entre Tanáana y Tatyí, la primera sería la hermana pequeña, que se hace cuidar por su hermana mayor.

Por último haremos ciertas observaciones sobre el círculo que hemos rellenado de gris para distinguirlo de los demás. Aunque en la tradición cora no se hable explícitamente de una mujer primordial de la que nacería Tayá'axu (Nuestro Abuelo), que como hemos visto arriba, es el fuego, suponemos que efectivamente existe, ya que en todas las manifestaciones de creación, según la cosmovisión cora, es necesaria la unión y combinación de dos fuerzas contrarias, en este caso, lo femenino y lo masculino.

A través del diagrama anterior podemos observar que aun en la "dinastía sagrada" se reproduce la estructura de parentesco que nos indica que sin duda hay evidencias de poliginia sororal, aunque hoy día no sea la práctica matrimonial más común. Además encontramos que el hombre siempre conserva un valor superior que el de la mujer, confirmando la posición de los valores que propusimos para este análisis.

Simbólicamente el diagrama nos muestra algo muy interesante. A partir de la generación situada en la cima del diagrama podemos observar que cada una de las mujeres que supuestamente se relacionan con Dios, crean dos líneas de descendencia. Al analizar cada una de las dos líneas resultantes podemos darnos cuenta de que cada una está relacionada con dos valores opuestos.

La que observamos a la izquierda da origen a Tayá'axu, el fuego, quien se une con Tayá'kua, representante de las aguas (del límite del mundo, lo profundo y oscuro). Su unión da lugar a Tayóu, quien, aunque es considerado una deidad solar, atributo evidentemente heredado de su padre con el que se proyecta, guarda en su interior una fuerza oscura y húmeda, heredada de su madre, que lo hace identificarse más con el sol nocturno. Todos estos elementos que se integran en Tayóu se encuentran fuera del alcance del hombre, incluso son externos al territorio que habita, la tierra.

La descendencia que encontramos a la derecha, en donde se encuentran las hermanas relacionadas con el maíz, son en cambio, un atributo otorgado al hombre y que permanece en contacto con la

tierra. Por otro lado, se trata de un elemento subordinado a Tayóu ya que requiere de los elementos que éste contiene para seguir viviendo: agua, luz y noche (de noche es cuando crece todo, las plantas, los niños, etcétera, según el pensamiento cora). Aunque también el exceso de estos elementos puede hacerlo morir.

La generación final, en la que aparecen los coras con los hermanos mayores, se caracteriza en general por estar al servicio de su padre. Sin embargo, se divide en dos grupos con una gran diferencia: los hermanos mayores no conocen el pecado tal como lo conocen los hermanos menores, es decir, los hombres. Los hermanos mayores, sin embargo, se oponen entre sí debido a que uno ayuda al hombre y lo cuida, mientras que el otro (Tahá Tibéh) lo conduce a pecar y a llevar una mala vida. En los relatos míticos este segundo hermano, el mayor —quien en un principio era el más importante—, peca efectivamente y pierde por ello el estatus superior con el que cuenta con respecto a su hermano menor (Tahá), quien por comportarse correctamente logra colocarse en un nivel más alto que su hermano. Es por ello que el menor se coloca al oriente en las mañanas, mientras que el mayor permanece en el poniente y, por lo tanto, aparece al atardecer.

Los hermanos menores, los coras, permanecen en la tierra y no en el cielo como sus hermanos mayores. Además, saben que el pecado está siempre con ellos y reconocen que deben efectuar el peor de todos para seguir con vida, matar a su madre, el maíz sagrado. En las ceremonias de mitote resulta muy claro que los presentes deben voltearse para no presenciar directamente el asesinato del maíz, realizado de distintas maneras pero siempre por medio del fuego. Quienes lo efectúen o simplemente lo vean, deben ser rociados en manos, cara y ojos con agua bendita. Los coras deben asumir esta gran falta todo el tiempo y es una de las causas por las que se sienten siempre en deuda con las deidades, quienes a fin de cuentas, son los que les ayudan a conseguir el maíz, su alimento máspreciado.

14.2. El parentesco de los cargos

Para este apartado nos enfocaremos en los cargos que se reúnen casi cotidianamente en la Gobernación o Casa Real. Tomaremos también en cuenta los otros cargos, a excepción de aquellos que se relacionan directamente con las fiestas. Lo que intentaremos exponer es la similitud implícita y explícita que existe entre la dinámica de la organización parental y la organización comunal. Estas semejanzas se proyectan tanto en las tareas rituales como en las prácticas agrícolas.

Para poder entender cómo los cargos tradicionales son una réplica de un grupo de parentesco es importante entender de qué manera cada uno de sus elementos adquiere un valor específico y diferente de los otros y cómo se establecen las relaciones en estos subgrupos. Aquellos que reciben el cargo junto con los Gobernadores a principios de año, y a los que hemos denominado a lo largo de este trabajo como los cargueros de las Varas, son considerados como los hombres. Ya veremos más adelante en qué consisten sus funciones, pero por lo pronto podemos decir que son los que se encargan de la parte práctica de la organización de las fiestas y de lo político. Por su parte, los miembros de las mayordomías reciben el papel de mujeres y son ellos quienes se ocupan de las cuestiones religiosas dentro de la organización de la Gobernación.

Si bien estos valores, masculino/civil, femenino/religioso, son explícitamente aceptados por los miembros de la comunidad, existen otros cargos que no forman parte de la estructura de la Gobernación, pero que se pueden añadir a la lista de valores anteriores. Trataremos cada uno de los casos en particular para

asignarles su valor y establecer la relación que tienen con los demás elementos que conforman la estructura de parentesco de los cargos.

14.2.1. Los cargos de la Casa Real

Los cargos que se consideran como parte de la Gobernación se dividen en tres grupos: los cargueros de las Varas, los Principales y los miembros de las mayordomías. Los tres grupos participan casi diariamente en los ayunos y ceremonias precedidas por el Gobernador y por los Ancianos, con la intención de cumplir con el culto que se les debe a las deidades.

El primer grupo, los cargueros de las Varas, está constituido por los dos Gobernadores, el Topil, el Alcalde, el Regidor, los Justicia, los Alguaciles, y los Fiscales. Todos ellos se sientan en la banca que queda al lado sur de la Casa Real y de oriente a poniente según el orden en el que aquí los enumeramos. Sus distintas funciones se equiparan a las tareas que realizan los hombres de las familias, ya que sobre todo se encargan de salir y de hacer los mandados "lejanos". En la familia equivaldría a ir por la leña, mientras que en los cargos sería ir a recolectar tabaco, algodón, flores, pinole, etcétera, entre los miembros de la comunidad: primero en los barrios y luego en los ranchos, según el modelo de distribución por barrios y cargos que presentamos en el capítulo 1.

Otra de las funciones importantes que tienen los cargueros de las Varas es la de realizar todas las tareas agrícolas que tienen que ver con la milpa del Gobernador. Son ellos quienes coamilean, queman, limpian, siembran, cosechan y pizcan; actividades que, si bien se enmarcan en ciertas ceremonias comunales, son iguales a las que realizaría cada uno de ellos en su propia milpa.

El segundo grupo, los Principales, comparten la banca sur con el grupo anterior, ocupando la posición occidental con respecto a los Gobernadores y la oriental en relación a los demás cargueros de la Varas. Son considerados superiores a todos los presentes debido a su edad, su prestigio y su experiencia. Por ello, cualquiera de los cargueros de las Varas cederá el lugar que sigue al poniente de los Gobernadores ante la presencia de cualquier anciano.

Los Ancianos corresponden a los antepasados de la familia comunal. Son los que se encargan de aconsejar y opinar sobre todas las decisiones que tome el Gobernador, ya que, de hecho, las decisiones son aprobadas o no por ellos y el Gobernador se convierte únicamente en el ejecutor.

De entre todos los ancianos hay uno que se encarga de llevar a cabo todos los rezos y oraciones que se relacionan con el Gobernador. Se trata del Principal que ha sido designado con este cargo en la fiesta de Cambio de Varas, en Año Nuevo. Es precisamente este Principal quien se sienta en un equipal con respaldo, que sólo puede ser ocupado por él, al oriente del lugar que ocupan los Gobernadores. En algunas ocasiones actúan con él los Principales de San Miguel y San Antonio. En caso de que se presenten éstos, se sientan en un banco entre el Principal de la Gobernación y el Gobernador.

Si bien todos los miembros del Consejo de Ancianos son hombres, en ciertas ocasiones se invita a un grupo de mujeres mayores, quienes ayudan sobre todo con las tareas que tienen que ver con el hilado o la preparación del material que se requiere para ello. Ellas son llamadas Ukaríse (Lit. Gobernación se les asigna la banca que queda en la pared sur, pero del lado poniente. Evidentemente las tareas que se les asignan son de corte femenino y sumamente sagrado, ya que los hilos obtenidos como resultado de su trabajo servirán para elaborar las ofrendas de flechas y los *cháanaka*).

El tercer grupo está integrado por los Mayordomos del Rosario, de San Miguel y de la Virgen de Guadalupe, que son los que se reúnen en la Casa Real para llevar a cabo sus cultos correspondientes⁶. Los Mayordomos se sientan en ese orden de este a oeste en la banca situada al norte de la Casa Real. Ellos son los que reciben el valor de mujeres y sus roles rituales tienen que ver con papeles femeninos. Son ellos los que se encargan de "preparar" la comida para los santos, que consiste en los arreglos de flores que se les llevan hasta la iglesia varios días a la semana. Igualmente se encargan de "tortear", es decir, elaborar discos de algodón considerados como mensajes para los santos. También, cuando las actividades agrícolas dan inicio, de igual modo que en las fiestas de mitote, son los integrantes de este grupo quienes se encargan de coordinar y de llevar a cabo los trabajos que tienen por objeto la elaboración de los alimentos; actividades que a nivel parental serían las mujeres quienes las llevarían a cabo.

En las fiestas de mitote deben madrugar y toda la noche se les puede ver agitando el contenido de varias cazuelas. Su trabajo se vuelve más pesado cuando deben alimentar a sus "maridos" en la milpa, ya que por lo general deben cargar comida no para uno, como lo haría una esposa, sino para mucha gente. La tarea se vuelve muy complicada, pues por lo general las milpas del Gobernador se encuentran alejadas del pueblo y en terrenos de difícil acceso. Muchas veces ni los animales de carga pueden usarse para trasladar la comida y todas las pesadas ollas deben ser cargadas "a lomo de Mayordomo".

Las tareas de los Mayordomos se caracterizan por evitar en lo posible cualquier desplazamiento del lugar en el que se encuentran; la que más les hace desplazarse es la recolección de agua sagrada, tal como las mujeres deben ir al agua para sus hogares. Los cargueros dicen que los Mayordomos, como las mujeres, deben estar en casa cuidando el maíz; los Mayordomos cuidan y se encargan de moler el maíz sagrado para entregarlo como pinole en las ofrendas.

Los Tenanches y Pasoniles forman parte de este tercer grupo, y comparten banca con los Mayordomos, sentándose justo al poniente del Mayordomo a quien sirven. Ellos se presentan también con los Mayordomos para servir a los santos, pero les toca llevar a cabo labores más arduas, también en el ámbito religioso.

A los Tenanches se les considera inferiores que a los Mayordomos y se da por sentado que están allí para cumplir con lo que ellos les manden. Sus tareas son muy diversas: ir a buscar cosas, gente, ayudar a la preparación de comida y en todo lo que se les pida. Algunas veces pareciera que se trata de los hijos de los Mayordomos porque estos se refieren a ellos como a menores, sin embargo, todo parece indicar que se trata de las «hermanas pequeñas» de los Mayordomos, pues es evidente la connotación femenina que comparten con sus Mayordomos.

En el intento de conformar un modelo de parentesco con los cargos, los Tenanches equivaldrían, en efecto, a las "hermanas menores" de los Mayordomos. Con esto encontramos nuevamente la presencia de un tipo de matrimonio derivado de la poliginia sororal. Al haber un Tenanche primero y uno segundo de casi todos los santos, cada Tenanche primero corresponde a su Mayordomo primero y cada Tenanche segundo corresponde a su Mayordomo segundo.

Por el momento, con los elementos que se han presentado anteriormente podemos comenzar a pensar en la estructura de una familia, para la que al menos ya contamos con los elementos de valores

⁶ Recordemos que tanto los Mayordomos de San Antonio como los del Santo Entierro se reúnen en las Casas Fuertes que corresponden a los santos a los que rinden culto, cosa que no sucede con el resto de las mayordomías, que se reúnen en la Gobernación (ver capítulo 1).

distintivos: ancianos, ancianas, esposos, esposas mayores y esposas menores. Evidentemente los cargueros de las Varas conformarían parejas con los Mayordomos y sus segundas mujeres serían los Tenanches, pero con los datos que tenemos hasta aquí sería difícil entender quién de cada grupo se relacionaría con quién del otro grupo. Antes de presentar un análisis global de todos los cargos en el que podamos entender las relaciones que se dan entre ellos, revisemos los cargos de otras Casas Fuertes.

14.2.2. Los cargos de las Casas Fuertes

Como ya mencionamos con anterioridad, existen ciertos cargos que no se reúnen en la Gobernación de manera habitual, y lo hacen en sus propios centros ceremoniales. En este apartado nos proponemos repararlos y entender cómo en el seno de su propia organización también reproducen el modelo el parentesco cora que hemos establecido. Con ello pretendemos demostrar cómo cada elemento puede adquirir un valor diferente según los elementos con los que se ponga en relación, es decir, estos elementos aparentemente externos a la Gobernación, que son capaces de reproducir por su cuenta el modelo de parentesco, pueden integrarse con diferentes valores a un esquema que los agrupe a todos en un conjunto.

En la Casa Fuerte del Santo Entierro existe una estructura que en cierto modo reproduce la que encontramos en la Gobernación. Hay un Consejo de Ancianos o Báusih, un grupo de Ancianas, Ukaríse o Ayudantes, están también los Centuriones, que como máximos cargueros de la Casa Fuerte equivaldrían a los Gobernadores, y hay Mayordomos y Tenanches. Sin complicar demasiado el análisis, podríamos otorgar a cada uno de ellos el mismo valor que se asignó a sus homónimos en la Gobernación. Con ello obtendríamos dos grupos nucleares: Centurión/Mayordomo/Tenanche primeros y Centurión/Mayordomo/Tenanche segundos, ambos anteceditos por un grupo de antepasados comunes, los Principales y las Ayudantes que colaboran en la Casa Fuerte. Como en esta Casa Fuerte también hay un Principal, designado para presidir los rezos y las oraciones, él sería, al igual que el de la Gobernación, el Anciano principal de la familia.

Pero si quisiéramos realizar un análisis particular de dicha Casa Fuerte, lo cual parece pertinente, observamos que la presencia de las mujeres de los que tienen cargo es muy importante, ya que ellas juegan un papel ritual al igual que sus maridos. La única explicación que tenemos para ello es el hecho de que esta Casa Fuerte está relacionada con la fuerza oscura y femenina del sol, esto es, en su personificación como Tayóu. Quizás por ello, a diferencia de lo que sucede en la Gobernación, en donde sólo en ocasiones particulares relacionadas con las fiestas se presentan las mujeres de los cargueros, en la Casa Fuerte del Santo Entierro siempre deben estar presentes.

Si analizamos algunos datos etnográficos de las fiestas comprenderemos mejor la importancia del rol de las mujeres. Por ejemplo, en la Semana Santa cuando los Centuriones salientes deben permanecer fuera de su Casa Fuerte realizando distintas actividades rituales, son sus mujeres quienes se quedan al frente de la Casa y atienden a los Sayos de sus maridos y a los propios. Los cargos de Centurión son los únicos que no pueden ser aceptados por un hombre que no tenga mujer, cosa que puede suceder con el cargo de Gobernador, quien en ese caso cede a su hijo y a su nuera varias de sus actuaciones rituales. Los Centuriones deben presentarse con sus mujeres invariablemente.

En la Casa Fuerte de San Antonio, al no haber equivalente de los Centuriones o de los Gobernadores, cada elemento adquiriría un valor diferente si se quisiera analizar la relación de los miembros entre sí. El

Mayordomo primero tomaría los valores masculinos, dejando al segundo a cargo de los femeninos. Los Tenanches serían sus germanos, cada uno relacionado con los valores del Mayordomo al que sirve, el primero a los valores masculinos del Mayordomo primero y el segundo a los valores femeninos del Mayordomo segundo. El Pasonil quedaría situado en el sitio del germano menor sin importar el sexo. De igual manera contarían con un Principal que preside las oraciones y sirve como consejero para los miembros de ese grupo parental.

Digamos que este último sería un caso muy simplificado de las relaciones de oposición complementaria y jerárquica que se da entre los miembros de cada subgrupo. Pero sigamos con el análisis para entender cómo se estructura el parentesco comunal al tomar en cuenta todos los cargos y los valores que están en juego.

14.2.3. El parentesco comunal

Si bien lo observado por Hinton en su tesis doctoral parece acercarse mucho a nuestras propias conclusiones respecto al funcionamiento de los cargos y los barrios, este autor llega a asegurar que "...I would unhesitatingly place kinship as an organizing principle in Cora culture in a position much subsidiary to the hierarchy itself." (1961: 82). Hinton reduce la relación entre parentesco y la jerarquía comunal al hecho de que el reclutamiento para los cargos se base en la pertenencia a una familia (Ibídem: 84). Pero, como nuestros datos lo indican hasta ahora, parece que la organización de los cargos es una réplica del modelo de parentesco cora. Es entonces en este punto donde nuestro trabajo difiere radicalmente del de Hinton.

Si bien hasta el momento podemos decir que existen todos los elementos necesarios para conformar un grupo de parentesco a partir de los valores tomados por los cargos, no nos ha sido posible asignarles a cada cual un valor exacto que nos ayude a entender bajo qué reglas se llevan a cabo las alianzas y las filiaciones en este esquema de parentesco comunal.

Para resolver el problema anterior, planteamos que con el fin de comprender la dinámica general de los cargos, en cuanto miembros de una unidad de parentesco, es necesario contemplar los cargos que aquí se han presentado, ya que es justamente en las relaciones jerárquicas que se dan entre todos ellos donde encontraremos la clave para entender y armar el diagrama de esta familia comunal.

Metodológicamente, la única manera de concebir los cargos como un todo es a través de la organización y jerarquía que se expresa en las fiestas. En particular tomaremos en cuenta los datos obtenidos a través del análisis de los cargos en las fiestas de las Pachitas, la fiesta de Santiago Apóstol y la de Santa Ana (ver capítulos 8 y 10). En estas tres fiestas los cargos adquieren valores jerárquicos, en relación con otros, que nos permiten entender la dinámica interna que da forma y contenido a nuestra familia comunal.

Antes de continuar debemos aclarar que año con año los valores de cada uno de los cargos varían, debido a la rotación de algunos cargos por los barrios, por lo que para llegar a mostrar los datos que nos parecen relevantes nos será necesario tomar un ejemplo concreto del sistema de cargos. Hemos optado por hacerlo con los cargos tal como se presentaron en el año 2001.

Cargueros de las Varas (hombres)		Mayordomías (mujeres e hijos)	
1. Alguacil primero	SA	1. Tenanche Mayor	R
2. Gobernador primero	SA	2. Mayordomo Mayor	R
3. Topil	SA	3. Mayordomo segundo	R
4. Gobernador segundo	SM	4. Mayordomo Asunción	R
5. Alcalde (Juez primero)	G	5. Tenanche Asunción	R
6. Juez segundo	G	6. Mayordomo primero SE	R
7. Regidor (Juez primero)	R	7. Tenanche primero SE	R
8. Juez segundo	R	8. Mayordomo segundo SE	R
9. Juez primero	SA	9. Tenanche segundo SE	R
10. Juez segundo	SA	10. Mayordomo primero	SM
11. Juez primero	SM	11. Tenanche primero	SM
12. Juez segundo	SM	12. Mayordomo segundo	SM
13. Fiscal primero	SA	13. Tenanche segundo	SM
14. Fiscal segundo	SM	14. Mayordomo primero	SA
15. Fiscal tercero	G	15. Tenanche primero	SA
16. Fiscal cuarto	R	16. Mayordomo segundo	SA
17. Alguacil segundo	SM	17. Tenanche segundo	SA
		18. Mayordomo primero	G
		19. Tenanche primero	G
		20. Mayordomo segundo	G
		21. Tenanche segundo	G
		22. Pasonil	SM
		23. Pasonil	SA
		24. Tenanche segundo	R

SM = San Miguel

SA = San Antonio

R = Rosario

G = Guadalupe

Cuadro 24. Cargos que entran en juego en el grupo de parentesco comunal.

Para empezar nuestro análisis partiremos de los datos de este cuadro, en el que se expresan las jerarquías del total de los cargos que integran la familia comunal. Para ello, sin embargo, es indispensable tomar en cuenta la variabilidad del sistema a través del tiempo, ya que ésta nos dará la clave para entender cómo se forman las “parejas” que conforman la familia comunal extensa. Para ello debemos comprender en qué consiste la variación.

Los barrios de origen de los cargueros que conforman la fila de las mayordomías, es decir, de aquéllos que toman un valor femenino, se mantienen constantes, mientras que los barrios de los cargueros de las Varas, de valor masculino, van variando año con año, desplazándose, cada uno, un barrio en sentido levógiro, como lo vimos en el capítulo 10.

Del cuadro anterior extrajimos los elementos susceptibles de “emparejarse” y creamos el siguiente cuadro:

Los del Gobernador (hombres)		Las Mayordomías (mujeres)	
Alguacil primero	SA	Tenanche Mayor ⁷	R
Gobernador primero	SA	Mayordomo Mayor	R
Topil	SA	Mayordomo primero	R
Gobernador segundo	SM	Mayordomo Asunción	Tenanche Asunción R
Alcalde (Juez primero)	G	Mayordomo primero SE	Tenanche primero SE R
Juez segundo	G	Mayordomo segundo SE	Tenanche segundo SE R
Regidor (Juez primero)	R	Mayordomo primero	Tenanche primero SM
Juez segundo	R	Mayordomo segundo	Tenanche segundo SM
Juez primero	SA	Mayordomo primero	Tenanche primero SA
Juez segundo	SA	Mayordomo segundo	Tenanche segundo SA
Juez primero	SM	Mayordomo primero	Tenanche primero G
Juez segundo	SM	Mayordomo segundo	Tenanche segundo G
Alguacil segundo	SM	Tenanche Primero	R

Cuadro 25. Parejas del grupo parental comunal.

Como podemos observar, los Fiscales han quedado fuera de esta clasificación. Esto se debe a que se les considera cargos que tienen qué ver con la organización de la iglesia y no suelen estar “emparejados” con otros cargos. De igual modo, aunque se han tomado en cuenta a los miembros de la mayordomía del Santo Entierro, no se ha incluido a los Centuriones, y esto es porque nunca se les menciona cuando se habla de la familia que forman los cargos, quizá debido a su alto grado de sacralidad y su capacidad de desencadenar inversiones rituales.

A continuación presentamos un cuadro más, en el que pretendemos mostrar, con el ejemplo del modelo de la familia comunal que integran los cargos existentes en el año 2001, qué barrios donan “mujeres” (columna izquierda) y cuáles barrios las reciben (columna derecha).

Barrios que donan:	Barrios que reciben:
R	SA
R	SA
R	SA
R (X 2)	SM
R (X 2)	G
R (X 2)	G
SM (X 2)	R
SM (X 2)	R
SA (X 2)	SA
SA (X 2)	SA
G (X 2)	SM
G (X 2)	SM
R	SM

Cuadro 26. Donación y recepción de mujeres.

Los “matrimonios” que resultan de estas columnas no se forman de manera arbitraria y para poder llegar a estas parejas debimos recurrir a la observación de ciertas fiestas en las que los participantes

⁷ Aun cuando antes hemos mencionado que los Tenanches guardan un valor diferente al de los Mayordomos, los Tenanches relacionados con el barrio del Rosario guardan un estatus particular y se les considera mayores que los demás Tenanches. Es por ello que aparecen incluidos en este cuadro.

se asocian de esta forma. En particular nos referimos a las fiestas de Santiago Apóstol y de Santa Ana.

La polaridad sexual de ambos grupos se pone de manifiesto explícitamente cuando los dos grupos se dividen para participar en ambas fiestas. Los cargueros de las Varas lo hacen el día de Santiago, donando cada uno de ellos un gallo para ser sacrificado. Los miembros de las Mayordomías lo hacen el día de Santa Ana y entregan gallinas para que se sacrifiquen, tal como el día anterior fueron inmolados los gallos donados por sus compañeros.

Las parejas que se presentan en los cuadros anteriores se organizan para que los Mayordomos decoran a los gallos donados por los cargueros de las Varas, ya que se considera que sólo las mujeres pueden manipular las flores y son ellas las que saben decorar y preparar a los gallos, tal como se hace con el maíz en los días de su fiesta. La relación que se da entre los Tenanches y los Mayordomos no resulta tan evidente a nivel ritual, sin embargo se manifiesta en las relaciones que existen al interior de cada mayordomía.

En las Pachitas las parejas principales vuelven a aparecer cuando se inicia la danza. El primer baile está precedido por el Gobernador, quien baila con la mujer del Mayordomo Mayor; detrás de ellos bailan el Mayordomo Mayor con la mujer del Gobernador. La segunda danza está precedida por el Gobernador segundo, quien baila con la mujer del Mayordomo de la Virgen de la Asunción; detrás de ellos bailan la mujer del Gobernador Segundo con el Mayordomo de la Virgen de la Asunción. No entraremos en detalle de por qué se intercambian las parejas, pero, según se nos ha dicho, los cargos principales bailan con la mujer de su compañero/pareja como muestra de que éste realmente toma el papel de su mujer.

Mencionaremos aquí, una vez que tocamos este tema, que para el cierre de las Pachitas el baile es precedido igualmente por dos parejas de personajes importantes, los Centuriones. Ellos, al igual que los Gobernadores, cambian de pareja entre sí, lo que demuestra por un lado que también existe un juego de dualidades femenino/masculino entre ellos, y por otro lado, que en ese juego se excluyen a los Mayordomos que comparten con ellos sus obligaciones en la Casa Fuerte del Santo Entierro. En cierta forma, el hecho de que los Centuriones realicen una acción similar pero inversa a la realizada por los Gobernadores —pues tiene como objeto clausurar la fiesta— nos indica el juego de espejos que existe entre estos dos grupos.

Un aspecto interesante del análisis es que hay cuatro “hombres” a los que se les es asignada una sola mujer: el Gobernador primero, el Topil, el Alguacil primero y el segundo. Los tres primeros pertenecen a un mismo barrio y el último al barrio que sigue en sentido levógiro, es decir, al barrio del Gobernador segundo. Si bien estos cargos van rotando entre los barrios, esto implica que el barrio del Gobernador primero recibirá siempre tres mujeres menos, mientras que el barrio del Gobernador segundo recibirá una mujer menos. Resulta curioso que los cuatro elementos masculinos que se emparejan con tan solo un elemento femenino lo hagan con los cargos correspondientes a la mayordomía del Rosario, los cuales son los elementos con mayor jerarquía de todas las mayordomías.

El siguiente cuadro trata de ejemplificar cómo se dan los cambios, resultado de la dinámica rotativa de la asignación de los cargos. Debe tenerse en cuenta que, si bien pareciera que son las “mujeres” (los miembros de las mayordomías) las que permanecen estáticas, en el nivel del análisis son los “hombres” (los de las Varas) los que reciben “mujeres” de barrios distintos año con año, debido a la rotación de los cargos. Aquí es preciso recordar a Lévi-Strauss (1983 [1949]), quien indica que son

las mujeres las que se transmiten entre los diferentes grupos, si bien aquí pareciera que son los "hombres" quienes cambian al barrio de las "mujeres", que permanece constante.

	2001		2002		2003		2004		2005	
	da	recibe	da	recibe	da	recibe	da	recibe	da	recibe
	R	SA	R	R	R	G	R	SM	R	SA
	R	SA	R	R	R	G	R	SM	R	SA
	R	SA	R	R	R	G	R	SM	R	SA
	R (X 2)	SM	R (X 2)	SA	R (X 2)	R	R (X 2)	G	R (X 2)	SM
	R (X 2)	G	R (X 2)	SM	R (X 2)	SA	R (X 2)	R	R (X 2)	G
	R (X 2)	G	R (X 2)	SM	R (X 2)	SA	R (X 2)	R	R (X 2)	G
	SM (X 2)	R	SM (X 2)	G	SM (X 2)	SM	SM (X 2)	SA	SM (X 2)	R
	SM (X 2)	R	SM (X 2)	G	SM (X 2)	SM	SM (X 2)	SA	SM (X 2)	R
	SA (X 2)	SA	SA (X 2)	R	SA (X 2)	G	SA (X 2)	SM	SA (X 2)	SA
	SA (X 2)	SA	SA (X 2)	R	SA (X 2)	G	SA (X 2)	SM	SA (X 2)	SA
	G (X 2)	SM	G (X 2)	SA	G (X 2)	R	G (X 2)	G	G (X 2)	SM
	G (X 2)	SM	G (X 2)	SA	G (X 2)	R	G (X 2)	G	G (X 2)	SM
	R	SM	R	SA	R	R	R	G	R	SM
Total:	da	recibe	da	recibe	da	recibe	da	recibe	da	recibe
SA	4	7	4	7	4	4	4	4	4	7
R	10	4	10	7	10	7	10	4	10	4
G	4	4	4	4	4	7	4	7	4	4
SM	4	7	4	4	4	4	4	7	4	7

Cuadro 27. Donadores y receptores de "mujeres" en cinco años consecutivos.

Con base en los datos presentados arriba, podemos proponer que el intercambio de "mujeres" (elementos de las mayordomías) nos muestra que se lleva a cabo un intercambio generalizado (Lévi-Strauss, 1983 [1949]: 228-232) en el que las relaciones que se establecen entre los elementos del sistema están siempre orientadas en sentido levógiro año con año, aun cuando cada grupo donará mujeres a un distinto grupo, incluyéndose a sí mismo. Esto contrasta con lo que sucede con el intercambio de las verdaderas mujeres, en donde las mujeres se intercambian al interior de un mismo grupo o barrio. Así, si bien los matrimonios parecen respetar una endogamia de barrio, los cargos la transgreden entregando a sus "mujeres" en todos los barrios.

El resultado del cuadro nos muestra cómo cada año existe una variación entre los barrios que reciben "mujeres", mas no en los que dan, ya que éstos siempre donan el mismo número de "mujeres". Así, al cabo de cuatro años todos los barrios se equilibran, pues alcanzan a recibir el mismo número de "mujeres" entre sí, aunque cada año dos barrios reciben menos "mujeres" que los demás (los barrios de los Gobernadores).

Un punto importante que surge de este análisis indica que el barrio del Rosario siempre entrega más "mujeres" que los demás. Este hecho nos ofrece una pista sobre la aparente superioridad que el barrio del Rosario tiene con relación a los otros, pues es el barrio que posee más mayordomías, aunque a nivel simbólico vemos que estas circunstancias lo hacen ser el barrio que más "mujeres" debe repartir entre los barrios del pueblo, incluyéndose a sí mismo.

Ahora podemos comenzar a estructurar con más precisión los núcleos familiares que componen el grupo de parentesco comunal. Para empezar, debemos subrayar que en estas filas no se encuentran

los Ancianos, los Principales ni las Ayudantes que colaboran con los cargos, y que deben incluirse en esta familia comunal. Como ha sucedido en el caso del modelo de familia integrado por los santos, estos ancianos son reconocidos como ancestros de la comunidad, sin que se sepa en qué generación se les puede situar.

Los Principales indican también una jerarquía según la función ritual de la que se hacen cargo. Para desentrañar esta jerarquía nos hemos basado en el orden en que se debe acceder a ellos para recibir el agua bendita, líquido que todos los participantes deben ingerir luego de que algún ayuno ha terminado. Igualmente hemos recurrido a la jerarquía del total de los cargos para poder agregar a esta jerarquía al Principal del Santo Entierro, quien por lo general no se une a los demás Principales. Encabeza este grupo el Principal de la Gobernación, seguido por el del Santo Entierro, el de San Miguel, y por último, el de San Antonio.

Curiosamente, los Principales que están directamente relacionados a alguna deidad, lo están con deidades o cargos que tienen qué ver con un personaje masculino, hecho que nos recuerda, por un lado, la superioridad de lo masculino sobre los femenino y cierta prioridad por la línea de descendencia paterna, que como recordaremos, es la que indica a cada individuo su barrio de origen (ver capítulo 2).

Ya que reconocemos la existencia de un grupo de ancianos, hombres y mujeres, debemos plantearnos que entre los elementos de los cuadros anteriores no existe una misma jerarquía. Basta recordar que, simbólicamente, el Gobernador primero adquiere frente a la comunidad el estatus de padre, incluso se le denomina Tatáata (Nuestro Padre) y en algunos rezos se hace referencia a él como "El Gobernador, que es nuestro padre". Sin embargo, ésta es de las pocas evidencias explícitas con las que contamos para formar un esquema de parentesco con matices y jerarquías más precisas.

Una vez que concebimos al Gobernador como el padre, cabeza de todo el grupo de parentesco, se da por entendido que el Mayordomo Mayor, quien actúa como su pareja, adquiere el rol de madre, acción que se sustenta además por el hecho de que Rosario, la deidad cuyo culto atiende, es denominada en cora Nuestra Madre (Tanáana).

Junto con el Gobernador, existe un grupo que se considera de alta jerarquía con respecto a los demás cargos de las Varas; nos referimos al Gobernador segundo, al Alcalde y al Regidor. Consideraríamos a estos cargos como los hermanos menores del Gobernador, correspondiendo en edad al orden en el que han sido mencionados. Luego de este grupo existen otros cargos, los Jueces, que pertenecen a una jerarquía menor, pero que —al estar relacionados con los barrios, tal como sucede entre los "hermanos" del Gobernador— hemos optado por colocarlos como hijos de cada uno de ellos según su barrio. Por último, nos restan tres grupos de cargos, los Alguaciles, los Fiscales y el Topil, a los cuales ubicaremos como hermanos de los Jueces respetando sus respectivos barrios de origen.

Como ya se mencionó anteriormente, los Centuriones no forman parte directamente de este diagrama de parentesco. Esto queda claro cuando vemos que en las fiestas en las que participan junto con todos los demás cargueros, su formación se realiza aparte, generalmente al final de todos y guardando un espacio considerable entre las demás filas y su propia formación, como sucede en el caso de las Pachitas. Interpretaremos estos actos argumentando que los Centuriones, aunque de manera expresa no formen parte de la familia de los cargos, sí lo hacen simbólicamente, al ser un *alter ego* de los Gobernadores, con los que intercambian tabaco y oraciones en varios rituales durante el año. Los Centuriones representan así el lado religioso, oscuro y en cierta forma femenino, de los Gobernadores.

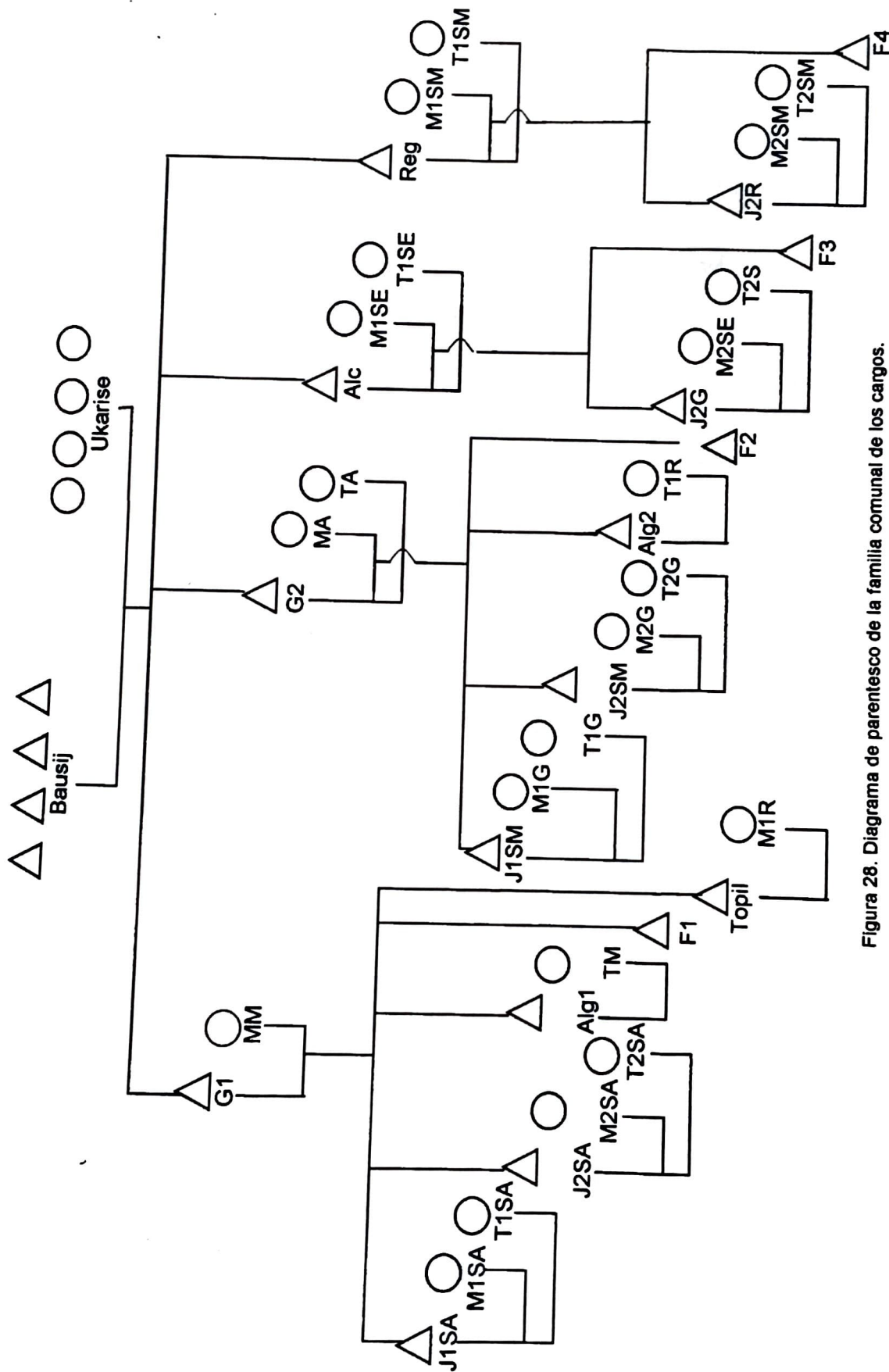


Figura 28. Diagrama de parentesco de la familia comunal de los cargos.

A continuación presentamos el resultado de esta interpretación por medio de un diagrama de parentesco.

Terminología

G1 = Gobernador primero

Topil = Topil

G2 = Gobernador segundo

Alc = Alcalde (Juez primero)

Reg = Regidor (Juez primero)

J1(iniciales del barrio) = Juez primero del barrio señalado

J2(iniciales del barrio) = Juez segundo del barrio señalado

F(número) =Fiscales en orden jerárquico según su posición

Alg1 = Alguacil primero

Alg2 = Alguacil segundo

MM = Mayordomo Mayor

TM = Tenanche Mayor

M1(iniciales del santo) = Mayordomo primero del santo señalado

M2(iniciales del santo) = Mayordomo segundo del santo señalado

T1(iniciales del santo) = Tenanche primero del santo señalado

T2(iniciales del santo) = Tenanche segundo del santo señalado

MA = Mayordomo de la Asunción

TA = Tenanche de la Asunción

SM = Barrio de San Miguel

SA = Barrio de San Antonio

R = Barrio del Rosario

G = Barrio de Guadalupe

15. Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar que, si bien es a través de los cargos como se practica la organización social de la comunidad de Jesús María, Chuísete'e, los cargos juegan también un papel mucho más sutil e imperceptible, ya que son una réplica de algunos de los modelos más elementales de la cosmovisión cora. Así, ejercer un cargo, o colaborar con quienes lo hacen, equivale a participar de manera concreta en la reproducción y la actualización del pensamiento cora.

Este proceso puede ser analizado desde un nivel empírico —ya que son efectivamente los cargueros quienes realizan físicamente la reproducción de la cultura cora a través de la celebración de las fiestas del ciclo ritual—, pero aquí nos referimos a un nivel más inconsciente, pues consideramos que las acciones relacionadas con los cargos reproducen, día a día, los modelos del tiempo, del espacio y del parentesco, que constituyen la base de la cultura cora. Eliade (1985 [1949]: 13) argumenta que lo que llega a ser real para el hombre es agrupable en tres categorías, que curiosamente coinciden con nuestros resultados:

1. “Los elementos cuya *realidad* es función de la *repetición*, de la *imitación* de un arquetipo celeste” (Ibídem), hecho que nosotros encontramos al observar que el núcleo de parentesco cora es una reproducción a nivel humano de la familia primordial de los santos.
2. “Los elementos: ciudades templos casas, cuya realidad es tributaria del simbolismo del centro supraterrrestre que los asimila a sí mismo y los transforma en ‘centros del mundo’ “ (Ibídem: 13- 14), lo que nosotros encontramos a través de la continua repetición del modelo del espacio cora (ver figura 3) en los distintos niveles de la concepción territorial mariteca.
3. “Los rituales y los actos profanos significativos, que sólo poseen el sentido que se les da porque *repiten* deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados” (Ibídem: 14), fenómeno con el que igualmente coincidimos en la interpretación de las acciones rituales maritecas.

En esta conclusión pretendemos, entonces, atar ciertos cabos presentados a lo largo del trabajo, con el objeto de demostrar de qué manera concebimos que la organización social de Jesús María se sustenta, efectivamente, en concepciones intelectuales mucho más antiguas que las implantadas por los colonizadores, y que han sobrevivido hasta nuestros días en distintas maneras, a pesar de la presión e influencias que la historia ha ido impregnando en el mundo cora.

Primeramente regresaremos al asunto del territorio y de la concepción que subyace a sus subdivisiones. A continuación retomaremos la concepción del ciclo ritual y su importancia en la conformación y mantenimiento de la tradición cora. Finalmente, abordaremos las cuestiones relativas al desarrollo de la organización social, en donde se entrelazan la organización comunal y la parental.

15.1. Los cargos como réplica de la cosmovisión cora

El caso de Chuísete'e resulta en extremo interesante ya que, a pesar de tratarse de una población que se encuentra inmersa en un vertiginoso proceso de cambio, debido al acelerado crecimiento demográfico del pueblo y a la cada vez más relevante situación política y económica —sobre todo con respecto al Estado—, Jesús María aloja a uno de los Gobiernos Tradicionales más fuertes y conservadores de la región.

Al tratar de indagar las razones que han permitido la continuidad de las formas tradicionales de organización, e incluso su fortalecimiento, hemos dejado de lado el enfoque funcionalista que fue asumido en trabajos previos (Cf. Hinton, 1961), y que nos llevaría, como en ellos, a afirmar que es la jerarquía de cargos la institución que ha permitido la cohesión y el mantenimiento de las formas de organización indígenas. Hemos elegido, en cambio, la perspectiva estructuralista, que nos permite entender cómo la organización tradicional —la estructura de los cargos— ha logrado prevalecer a través del tiempo y de las circunstancias político- económicas y sigue siendo significativa para los maritecos.

Los resultados de nuestras observaciones nos llevan a concluir que los cargos son una réplica de diversos aspectos fundamentales de la cosmovisión cora —el tiempo, el espacio y el parentesco— y que es gracias a este proceso de reproducción de estructuras inconscientes que los cargos han logrado mantener hasta nuestros días no nada más a la organización tradicional, sino a toda la concepción del mundo que la acompaña.

De todo ello podemos desprender, en primer lugar, que tanto la concepción cora del tiempo como la del espacio son elementos indispensables para el estudio de los cargos, pues éstos aparecen siempre en relación con estas dos variables. Simultáneamente, la ejecución de las tareas inherentes a los cargos permite la constante actualización de dichas nociones entre los maritecos, quienes se ven, por un lado, continuamente obligados a reinventar su ciclo ritual para poder ejercer los cargos, y por otro lado, a reactualizar sus conocimientos rituales sobre el territorio, pues en tanto cargueros, éste resulta un conocimiento indispensable.

15.1.1. El papel ritual de los cargos

Para llegar a nuestras conclusiones, nos ha sido preciso desplazar el centro de nuestras observaciones a un ámbito algo intangible de las funciones de los cargos, y hemos dejado como cuestiones secundarias

darias las relacionadas con la política y la economía. En cambio, hemos privilegiado la dimensión ritual y simbólica del fenómeno que nos ocupa, tratando siempre de retomar tanto la perspectiva ética como la émica. Sin embargo, la interpretación que hemos intentado esbozar aquí no excluye los aspectos políticos y económicos. Al contrario, nuestros datos permiten demostrar que tanto bajo la perspectiva cora, como bajo la obtenida a través de nuestro análisis, las cuestiones económicas y políticas se encuentran incluidas en la concepción religiosa del mundo. La representación simbólica de cada cargo comprende la capacidad de explicar en sí misma su nexa con las relaciones políticas y económicas, que se dan en el seno de la organización tradicional.

Ya Bloch y Parry han ahondado en la relación que existe entre las creencias y los rituales vinculados con la muerte y la legitimación del orden social y la estructura de la autoridad (1994 [1982]: 41). Sus observaciones resultan pertinentes para lo que intentamos plantear a continuación, pues en el caso cora los antepasados son aquellos parientes, genealógicamente demostrables o no, que a través de la muerte han obtenido un estatus superior al de los seres humanos vivos. Para ello, sin embargo, es preciso sumarnos a la propuesta del ensayo de *La autoridad de los antepasados...* (Jáuregui et alii, 2001), la cual, desde su título anuncia que, para el caso del Gran Nayar, los *antepasados* son considerados el fundamento de la autoridad, y el caso de Jesús María no es la excepción.

Quienes median entre los antepasados y los actuales habitantes de la comunidad son los Ancianos, considerados como aquéllos que se encuentran más cerca de los antepasados —tanto por el prestigio que les otorga su edad como por el hecho de que son ellos quienes tendencialmente se encuentran más cerca de la muerte. Así, son los Ancianos quienes encarnan el poder de los *antepasados*, aunque no lo ejerzan de manera directa, sino que lo asignan a alguien que lo ponga en práctica por ellos, el Gobernador tradicional, y luego lo delegan entre más individuos de la comunidad (ver capítulo 12). Por tal motivo, quienes representan directamente el poder ante la gente son los cargueros, es decir, aquellos individuos designados por los Ancianos y por el Gobernador.

De tal modo, la acción ritual realizada a través de los cargos es equiparable a la acción divina, pues los cargueros deben cumplir con sus funciones en tanto representantes de los hombres ante sus deidades, pero también en tanto representantes de las deidades ante los hombres. Así, los rituales se conciben como los ámbitos en los que se llevan a cabo las tareas simbólicas de los cargueros, quienes como representantes de los *ancestros* deberán proveer al mundo de los hombres de sacralidad, transformando los procesos rituales en espacios regeneradores del orden primordial.

Lo anterior nos lleva nuevamente a otro punto interesante del papel ritual que juegan los cargos en su relación entre el mundo de los hombres y el de los dioses, pues para los coras no existe una separación clara entre el mundo natural, el mundo de los hombres y el de los dioses: “Entre los huicholes y los coras, [...], las fuerzas o elementos de la naturaleza son considerados deidades, al tiempo que antepasados y parientes de los seres humanos” (Neurath, 2000: 57).

15.1.2. Los cargos, una opción iniciática

Para que un carguero pueda cumplir correctamente con su obligación, debe poseer un conjunto de conocimientos que escapan al ámbito cotidiano y que, de cierta forma, no son adquiribles más que a través de la participación ritual. De este modo, entre más activa sea la participación de alguna persona dentro de la estructura de los cargos, mayor será su posibilidad de aprender tanto las particularidades del cargo del que se ocupa, como las correspondientes a los demás cargos que lo acompañan.

Los conocimientos que cada carguero irá acumulando lo llevarán, en un futuro, a ser candidato para ocupar un cargo de mayor jerarquía, lo que se traduce en una posición más cercana a los Ancianos, y por ello, a los *antepasados*.

El conocimiento especializado, necesario para cada uno de los cargos de los que hemos tratado a lo largo de esta investigación (ver capítulo 11), implica, además del gasto económico y del prestigio que conlleva su ejecución, la adquisición de ciertos conocimientos religiosos que tienden a ir aumentando conforme se recibe un mayor número de cargos o cargos de más alta jerarquía, de tal forma que los cargos se convierten en un medio de iniciación para todos aquellos que en el nivel individual, o parental, no han logrado adquirir algún grado de iniciación.

Aun cuando los cargos parecen estar a disposición de todos los individuos de la comunidad, no es cierto que todos ellos sean solicitados para desempeñarse como cargueros, ya que existe cierta tendencia a privilegiar a los varones primogénitos de cada grupo parental. Sin embargo, al igual que en la iniciación chamánica, cualquier individuo que así lo desee, podrá autopropoñerse como candidato para ocupar un cargo —que variará según su experiencia—, logrando con ello de manera progresiva incrementar su grado de iniciación hasta ser reconocido y admirado por los demás miembros de la comunidad, gracias a su destacada participación en los rituales.

En el caso de los cargos vitalicios, la iniciación lograda por los individuos se manifiesta al otorgarles un lugar inamovible en el desenvolvimiento de la vida ritual de la comunidad. Si bien todos los cargos resultan igualmente imprescindibles, los cargos vitalicios integran de manera permanente la función del cargo con la persona que lo ejerce, quien a lo largo de los años ha logrado acumular una serie de conocimientos especializados sobre el ritual, que sobrepasan los conocimientos prácticos de los demás cargueros. De tal modo, los cargueros vitalicios, como los músicos o los Curates, se han convertido en verdaderos iconos de la comunidad, sin los que se considera casi imposible poder llevar a cabo alguna fiesta de acuerdo con los cánones establecidos por la tradición.

La mayor parte de las personas que adquieren un estatus privilegiado a través de sus funciones como cargueros, lo logran también en el seno de sus respectivos grupos parentales, por lo que encontramos que todos los dirigentes de los grupos vitalicios y los Ancianos son considerados los Principales de sus respectivos grupos parentales, pero no todos los Principales de los grupos parentales adquieren un estatus privilegiado dentro del grupo de cargos comunales.

La posibilidad de concebir a los cargos como un proceso iniciático se sustenta ante todo, en el hecho de que los cargos son considerados, en un nivel muy profundo, como las encarnaciones mismas de ciertas deidades, generalmente de aquéllas más reconocidas en la comunidad. Este proceso se desarrolla de manera explícita en los cargos de las fiestas, en donde, efectivamente, un personaje se transforma en una deidad cuando porta los trajes y la parafernalia relacionados con ella.

También algunos de los demás cargos se relacionan con determinadas deidades. Aunque ello no se manifieste en el discurso explícito cotidiano, existen especialistas del ritual que pueden explicar cuáles son las relaciones implícitas entre los cargos y determinadas deidades. Así, en el caso mariteco, por ejemplo, el Mayordomo Mayor del Rosario está relacionado con este personaje, Rosario, o Téih (Nuestra Madre), mientras que el Tenanche Mayor del Rosario se relaciona con Ha'atsíkan, o San Miguel (Nuestro Hermano Mayor). En el caso huichol, la relación entre cargueros y deidades del *tukipa* adquiere un carácter muchos más consistente: en la fila de peregrinos, cada uno de los jicareros encarna a una de las deidades aborígenes (Neurath, 1998; Gutiérrez, 1998).

15.2. La concepción cora del espacio

Al tiempo que los cargos se conciben como un ámbito de iniciación religiosa, la ejecución de las tareas que les corresponden se inserta en un proceso de reconocimiento y actualización de la concepción del territorio. Esto se lleva a cabo gracias a la intervención del modelo de barrios, a través de los cuales se accede a los cargos. De este modo, cada uno de los individuos que participa en la organización social se ve obligado a reconocerse como miembro de uno de los cuatro barrios, y, en tanto que tal, cada individuo reconoce el modelo del universo cora (ver figura 3), que parte de la iglesia como *axis mundi* —dividido en el arriba, el centro y el abajo— y se extiende horizontalmente por los cuatro rumbos, relacionados tanto con los puntos cardinales como con los barrios del pueblo.

Si bien las evidencias etnográficas confirman la estrecha relación que existe entre la organización ritual y su ejecución con el territorio, y en particular con la concepción simbólica de éste, nuestro estudio no llega a mostrar cuáles son todas estas implicaciones. Existen obras que han trascendido nuestras limitaciones y han logrado comprobar cómo la concepción simbólica del territorio permea todos los aspectos de la vida de un pueblo. Éste es el caso del análisis de Zuidema (1964) sobre el sistema *ceque* de Cuzco, y de los posteriores escritos de Wachtel al respecto (1973, 2001 [1990]).

Cabe decir que en el caso de Jesús María no se presenta un modelo tan complejo como el registrado por Zuidema (Ibídem), en el que se presentan conjuntos de lugares sagrados ordenados con base en varias líneas rectas radiales que emanan invariablemente desde el centro del Cuzco, y que sirven como marcas de división territorial a partir de un modelo tanto de mitades, como cuatripartita y decimal —este último basado en los grupos de descendencia. Sin embargo, nuestro caso coincide con el andino en tanto que ambos organizan el espacio y la sociedad de acuerdo con los mismos principios. Así, mientras que en el caso sudamericano la organización se basa en los principios de tripartición, cuatripartición y división decimal (Wachtel, Ibídem: 35), los maritecos fundamentan su organización territorial, al igual que la temporal, en los principios del dualismo y la cuatripartición, pero con jerarquización y rotación.

La totalidad —en tanto conjunto original— es un presupuesto lógico sin el cual no sería posible la división del mundo a partir de una concepción correspondiente al dualismo jerarquizado. Pero su expresión concreta en los textos sagrados y en las prácticas rituales de los coras queda, tendencialmente, expresada como el todo, esto es, en tanto la suma de los elementos-rumbos que previamente han sido enunciados o recorridos culturalmente. Ante esta situación, queda como tarea etnográfica esclarecer si el conjunto, como aspecto lógicamente previo a los elementos que lo constituyen, tiene expresiones concretas en el simbolismo —textual y ritual— de los coras. Por otra parte, es necesario discutir —con base en más variaciones etnográficas— si la oposición elementos (rumbos)-conjunto integral (mundo) es del mismo orden conceptual —y, por lo tanto, corresponde al mismo eje de transformaciones estructurales— que la que se expresa por medio de las parejas de diferentes rumbos horizontales y verticales.

15.2.1. Subdivisiones espaciales

Distintos trabajos han fundado sus interpretaciones del espacio en las divisiones territoriales que dan lugar a los barrios. En esta ocasión nos parece conveniente retomar el ensayo de Millán (2001b), quien a partir de diversos casos oaxaqueños, interpreta las diferentes maneras de división territorial y los principios que rigen en su partición. Los cuatro ejemplos básicos a partir de los cuales se teje su interpretación son los siguientes:

- a) San Pedro Huamelula (chontal): presenta una estructura de dos barrios que se organizan como mitades y que se ubican en el espacio de acuerdo con oposiciones (arriba/abajo, este/oeste, norte/sur); presentan una «...síntesis ideal entre igualdad y estructura jerárquica» (Millán, 2001b: 143).
- b) San Juan Guichicovi (Mixe): consta de dos segmentos sociales ordenados con respecto a un punto de referencia ubicado en el centro (Ibídem: 145); consta así de un plano circular dividido en dos círculos concéntricos.
- c) San Dionisio del Mar (huave): asentamiento compacto que "...se ajusta al trazo colonial.." (Ibídem: 146) y cuya disposición geográfica responde a una división cuatripartita por barrios o secciones establecidos de acuerdo con los puntos cardinales.
- d) San Mateo del Mar (huave): es un caso que en principio presentaba la misma cuatripartición que el caso anterior, pero en la actualidad presenta una tripartición derivada de la unificación de dos de sus barrios.

A estos casos incorporaremos otro ejemplo oaxaqueño presentado por Weitlaner (1951):

- e) Ojitlán (chinanteco): este caso presenta una división en cinco partes con los barrios situados alrededor de un centro.

Al analizar los casos anteriores podemos ver que los casos *a* y *b* hacen referencia a un dualismo que, aunque no ha sido resaltado por Millán, desde nuestro parecer presenta aspectos jerárquicos que siempre se encuentran vinculados con los pares de oposición y que remiten a los extremos superior e inferior del universo. Por su lado, los casos *c* y *d* se refieren en primera instancia a la cuatripartición del espacio horizontal, aun cuando en el último de ellos encontramos una transformación hacia el triadismo. Finalmente, en el caso *e* podemos ver que su ordenamiento territorial está basado en cinco secciones alrededor de un centro, modelo que plantea una variante en la concepción del territorio. Aunque Weitlaner presenta poca información sobre el sistema de barrios de Ojitlán, se puede avanzar la hipótesis de que allí se llegó a una situación de quintipartición a partir de subdividir una de las secciones de un cuadrifolio precedente. Comparemos ahora estas observaciones con el caso mariteco.

- f) Jesús María, Chuísete'e (cora): Presenta un modelo cuatripartita basado en la distribución de sus barrios de acuerdo con los rumbos del universo, pero a la vez hace referencia explícita a la relación del centro con su alrededor.

Luego de observar los cuadros resulta evidente que el caso de Jesús María se caracteriza por tener un modelo básico de ordenación territorial que está sujeto a transformaciones dinámicas hacia el dualismo y al triadismo, por una parte, y hacia la división en seis y siete secciones, por otra. De esta manera, el caso de Jesús María parece ser una síntesis de los demás modelos con los que se relaciona estructuralmente. Para llegar a esta observación, es necesario tener en cuenta distintos aspectos:

1. El cuadrante cósmico cora presenta una primera división en cinco secciones, representadas por las que se refieren a los cuatro rumbos y por la correspondiente al centro. Esta división quintuple puede transformarse en una división en seis partes, si el centro se subdivide en arriba y abajo; y en siete, si además se agrega el punto medio del eje vertical. Además, para los coras la totalidad (*Náin hápua*) es considerada como un referente territorial adicional e imprescindible.

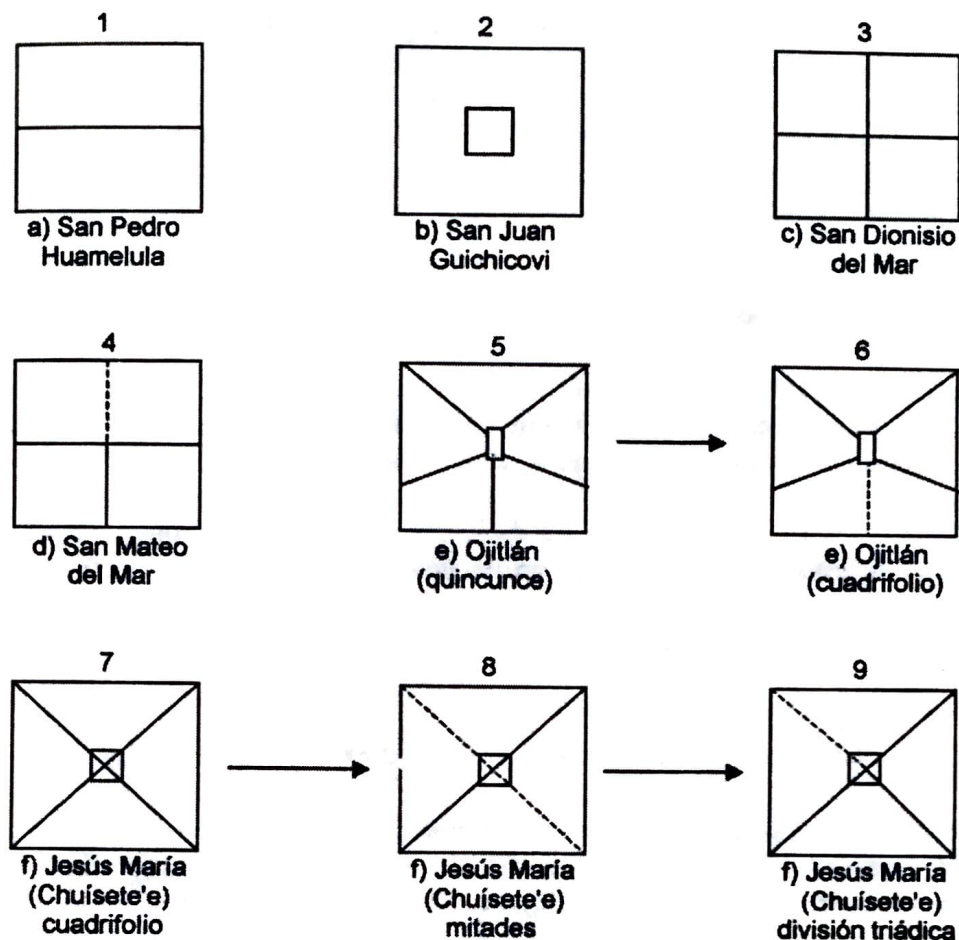


Figura 29. Transformaciones de los cuadrantes cósmicos.

- En el caso mariteco, la división cuatripartita está indicada por los barrios, pero a diferencia de los casos sureños que presentamos —en donde los límites de cada región espacial coinciden con los rumbos cardinales— los linderos que separan a las cuatro regiones del universo en su plano horizontal corresponden a las esquinas del cuadrante cósmico, es decir, se encuentran en el lugar de los puntos de aparición y desaparición del sol en los solsticios. De tal modo que, en lugar de obtener un modelo que contemple una cruz, tenemos un modelo cuyos límites dibujan una X.
- Para llegar a una formación en tres, al igual que en los casos sureños, nos es preciso partir del modelo cuatripartita de los barrios. Con base en la información etnográfica podemos establecer un sistema de tres elementos, en el que el barrio tradicional de Guadalupe quedaría excluido. Nos apoyamos en el hecho de que dicho barrio queda fuera de algunas de las actividades rituales que parecieran corresponder al conjunto de los barrios, como sucede cuando en la fiesta del Rosario se recolectan productos de los cultivos de los habitantes de los distintos barrios, excluyendo específicamente a los guadalupanos. Además, este barrio es el único que no cuenta con una Casa Fuerte ni con un Principal. Probablemente el creciente asentamiento de mestizos en dicho barrio haya provocado un continuo desplazamiento del valor simbólico de dicha subdivisión territorial, aunque en el contexto global, el rumbo ocupado por él sigue siendo elemental y significativo.

4. El caso de Chuísete'e puede ser particularmente revelador en cuanto a su división en mitades. Esto se debe a que, a través del análisis de los distintos elementos rituales que se han presentado a lo largo de este trabajo, podemos contar con información sobre la transformación que se da de un sistema cuatripartita a uno dualista. Así, se fusionan el oriente y el norte para conformar uno de los polos, el superior; mientras el sur y el poniente conforman a su vez el polo inferior.
5. De igual manera, se presenta una división dual y jerarquizada entre el centro y la periferia, representada en el modelo con la prominencia del eje vertical sobre las divisiones horizontales, o con la preeminencia del centro (iglesia/ pueblo) con respecto a los alrededores (pueblo/ barrios/comunidad). Es importante resaltar que el dualismo, en todas sus formas, se expresa bajo la condición de una relación jerárquica, en la que siempre uno de los elementos se presenta como superior al otro (Cf. Jáuregui; 2002 [1999]: 269- 302).
6. Además de la aplicación simultánea de la cuatripartición y del dualismo jerarquizado, los barrios en Jesús María se insertan en un proceso dinámico de rotación, que se aplica a través de la circulación de los cargos de más importancia del pueblo, y que en el capítulo 14 hemos interpretado como un intercambio de mujeres entre los distintos grupos.

15.3. La concepción cora del tiempo

Hemos visto antes cómo los cargos se ejercen a partir de un parámetro territorial, los barrios, que actúa como réplica del modelo inconsciente del territorio, según la concepción cora. Hace falta ahora regresar a la vertiente temporal en la que esta acción se ejecuta. Las fiestas son los periodos liminales en los que se lleva a cabo la reproducción de la creación del mundo en sus diferentes momentos, en los que, a través de la refuncionalización de los conceptos espaciales y temporales, se ritualiza a la comunidad y a sus pobladores.

Los cargos, como réplica del modelo territorial, se ejercen en tanto organizadores y ejecutores del culto religioso cora —que como hemos aclarado antes, no implica únicamente funciones religiosas, pues se contemplan también como tales las cuestiones económicas, políticas e incluso sociales. Desde la cosmovisión cora, la obtención del orden y del equilibrio responden a la conservación de un orden primordial, al que se llega por el único camino del culto a las deidades sagradas.

Todas las acciones llevadas a cabo por los cargueros se orientan a buscar este equilibrio primordial, a través del cual se restablece el equilibrio del mundo real. Si bien hoy en día el equilibrio práctico de la comunidad involucra acciones que sobrepasan el ámbito tradicional —como es el caso de las tareas asumidas por las diversas instituciones municipales, estatales y federales, que han ido introduciéndose en el contexto serrano— las fiestas se conciben como los cimientos para el funcionamiento adecuado de la totalidad de la sociedad mariteca, ya que se trata de los periodos en los que se tributa el culto a las distintas deidades.

Por otro lado, las fiestas materializan en sí mismas la recreación del tiempo mítico, en el que se mezclan el día y la noche; es decir, un año es entendido como una reproducción exacta de un día entero, en el que, por supuesto, se incluye el segmento diurno (“las secas”) y el nocturno (“las aguas”). La mayor influencia que parece tener el calendario ritual está basada en las estaciones climáticas, que en la sierra se limitan a una larga temporada de secas, en la que la aridez del paisaje y la escasa producción

agrícola contrastan con la situación que se presenta en la corta temporada de lluvias, periodo húmedo y fértil.

El ciclo ritual se fundamenta en este dualismo jerarquizado (seco + / - húmedo y luminoso + / - oscuro. Sin embargo, esta relación de pares opuestos no igualitarios incluye en el interior de cada uno de sus elementos una subdivisión que matiza, a su vez, cada uno de sus extremos. El resultado de todo esto es la cuatripartición del calendario ritual. Además, la rotación de las fiestas por los barrios —y de los cargos a quienes les corresponde ejecutarlas— proporciona un matiz dinámico al modelo temporal, que lo hace acercarse aún más al modelo propuesto anteriormente para el territorio.

Cada una de las celebraciones comunales y parentales se caracteriza por ser, en sí misma, una réplica de la creación divina, al tiempo de que el ciclo ritual reproduce nuevamente, y en un nivel más complejo, este proceso cosmogónico. Por ello, al igual que el ciclo ritual anual, cada proceso ritual comprende, en cuanto tal, todos los elementos necesarios para ser analizado como un fin en sí mismo. Quizá la diferencia más importante radica en el hecho de que, al analizar un ciclo ritual en su totalidad, podemos contar con los elementos significativos de una manera más desglosada.

15.3.1. El ciclo ritual

El ciclo ritual anual de la comunidad de Jesús María se caracteriza por incluir la participación de un importante sector demográfico no sólo de la cabecera, sino de todo el territorio comunal. La gente involucrada directamente construye, a su vez, redes de redistribución que generan que la participación se extienda aún más. Este esfuerzo comunitario es considerable y enfoca toda su energía en tratar de mantener lo más equilibrados posibles los intercambios entre los dioses y los hombres, relación en la que los últimos se consideran siempre en una posición inferior de deudores perpetuos. Las fiestas y las ceremonias cotidianas se conciben como la ejecución del culto que permite a los hombres reproducir el equilibrio del mundo, del que se beneficia toda la humanidad para mantener sus formas de vida.

De manera general, todas las fiestas se encuentran entrelazadas entre sí, tanto porque comparten los elementos simbólicos básicos, como la forma de organización. Sin embargo, para su análisis es posible recurrir a una subdivisión basada en el origen más evidente de los diferentes rituales, por un lado, y en los sitios sagrados en donde se llevan a cabo los momentos culminantes de su ejecución, por el otro.

En un primer subgrupo podemos colocar los rituales agrícolas, o mitotes, y a los rituales estacionales. Ambos se caracterizan por mantener un vínculo con el patio de mitote comunal, o parental, y por estar estrechamente encadenados con el ciclo climático y el cultivo del maíz. Los mitotes se realizan a lo largo del año, principalmente en el periodo de secas, y se distinguen por estar vinculados a los momentos más importantes del cultivo del maíz: la siembra, la cosecha y el consumo de los granos. Los tres mitotes se encuentran relacionados estrechamente con ciertas fiestas católicas que, además de servirles como marcadores de tiempo, los influyen en algunos de sus elementos, como sucede con las cúpulas del altar que se construye para cada uno de los distintos mitotes. Dichas cúpulas son una reproducción de los nichos festivos de los santos, que se celebran en las fiestas con las que se relaciona cada mitote.

Los Rituales de Transición Estacional se encuentran también relacionados con fiestas de corte católico con las que se empalman la mayor parte del tiempo, de tal modo que muchas veces puede confundirse un ritual estacional con el ayuno previo de alguna de dichas celebraciones. Sin embargo, la



Figura 30. Cúpulas de los altares de los mitotes.

estructura de los ayunos dedicados a los cambios estacionales presenta ciertas peculiaridades que nos permiten considerarlos un grupo aparte. Entre estas singularidades sobresale la presencia de los niños del mitote y de la jícara de la comunidad, así como la elaboración de un gran número de *tabéhri* que se reparten por el territorio, luego de ciertas ceremonias que se realizan en el patio de mitote. Además, los Rituales de Transición Estacional se caracterizan por coincidir con los ayunos preparatorios para las cuatro limpiezas del Santo Entierro.

El Ritual de Transición Estacional de principios de mayo anuncia el inicio de la temporada de lluvias, mientras que el de agosto indica el momento intermedio de dicha temporada, ocasión en que se invocan las lluvias del occidente, luego de haber recibido durante tres meses las lluvias del oriente. El Ritual de Transición Estacional de noviembre se considera la despedida de las lluvias y el paso a la temporada de sequía. El Ritual de Transición Estacional correspondiente al punto intermedio de las secas coincide con los ayunos previos a las Pachitas, o Carnaval —generalmente festejado en el mes de febrero—, aunque las ofrendas de flechas se llevan a cabo desde enero, luego de que los cargueros de las Varas han recibido sus puestos.

El segundo subgrupo de fiestas comprende a las que se relacionan con el templo católico. Dentro de este grupo encontramos dos variantes. Por un lado se encuentran las fiestas de los santos, que se celebran durante el periodo de secas. Estas fiestas corresponden al calendario “propio de los santos” (Ferrer, 1997: 85), aunque se incluye en ellas a los dos ciclos “propios del tiempo” (ibídem), es decir, al ciclo de Navidad y al ciclo de Pascua. Esto se debe a que para los coras Cristo, en sus diferentes representaciones, es un santo más, aun cuando se trata del santo más importante. En este sentido, en Jesús María no existe diferencia entre el calendario litúrgico santoral y el temporal, más allá de que el primero se distingue por celebrar sus fiestas en fechas establecidas y el segundo por estar organizado, en gran parte, de acuerdo con fechas movibles.

Las fiestas dedicadas a Cristo, que entre los maritecos se denomina predominantemente como el Santo Entierro, comprenden la Nochebuena, momento de nacimiento del niño sol; las Pachitas, o Carnaval, periodo posterior a la acción pecadora de Cristo; la Semana Santa, tiempo en el que se le

¹ Si bien en enero no se celebra al Santo Entierro, sino hasta la Semana Santa, se le considera como el santo patrón de la comunidad y su protector a lo largo del año que inicia.

da muerte; y los rituales relacionados con la limpieza del Santo Entierro, que coinciden con los rituales estacionales.

Este segundo subgrupo comprende también a las fiestas que se relacionan con la Casa Real, o Gobernación, sede del Gobierno Tradicional. Dichas festividades se celebran principalmente durante el periodo de secas, aunque algunas de ellas corresponden al periodo de lluvias. Se caracterizan, a excepción de la Ascensión y de Corpus Christi, por celebrarse en fechas determinadas. Todas ellas expresan diferentes aspectos estructurales de la organización social tradicional, de tal manera que cada una, en un sentido diferencial, remarca alguna de las características que encontramos en los distintos modelos cosmogónicos que hemos presentado a lo largo de este trabajo.

Así, la fiesta del cambio de Varas resalta la preeminencia del Gobernador, o Tahtúuan, y los demás cargueros de las varas sobre el resto de los cargueros, además de hacer alusión a la relación que existe entre el sol diurno y el Gobernador; la fiesta de la Santa Cruz expresa la cuatripartición del espacio, a partir de la organización del pueblo en barrios; la Ascensión, gracias a la inversión simbólica que encarna, actúa como puente entre las fiestas *católicas* y los rituales estacionales; Corpus Christi destaca en su celebración la continua relación que existe entre los extremos del universo y el centro, fenómeno que conforma el quincunce cora y que permite la comprensión de las transformaciones sistémicas de los modelos de uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis y siete elementos; las fiestas de Santiago Apóstol y Santa Ana recuerdan la división de los cargos en un grupo con características femeninas y otro con características masculinas; finalmente, la celebración de Todos Santos enfatiza la imprescindible relación que existe entre las autoridades y los antepasados.

Una carencia muy importante del ciclo ritual mariteco radica en que, a diferencia de otras comunidades coras (Cf. Coyle, 1997, 2001; Guzmán, 1997), los rituales comunales relacionados con el ciclo de vida de los individuos son prácticamente inexistentes, y se celebran sólo en ciertos contextos parentales. La preeminencia de los rituales enfocados hacia el bienestar comunal, sin embargo, no ha provocado la desaparición de las distintas tradiciones parentales que siguen manteniendo sus fiestas.

En la comunidad de Jesús María existen varias familias que celebran fiestas de mitote parentales e incluso fiestas parentales de corte católico. Las fiestas parentales parecen, a primera vista, una reproducción a nivel *micro* de las fiestas comunales, ya que presentan en pequeña escala todas las acciones rituales que contienen las segundas (Cf. capítulo 13). No obstante, a lo largo de este trabajo hemos podido observar cómo las tradiciones parentales juegan un rol mucho más importante dentro de la conformación de la organización social en las comunidades coras, y probablemente también dentro de las comunidades de los demás grupos étnicos del Gran Nayar.

15.4. La estructura de los cargos

Uno de los principales aportes de este trabajo radica en el hecho de concebir la organización social comunal como una réplica *macro* de la organización familiar y de describir cuáles son los elementos en que se basa esta interpretación. Nuestros datos y la interpretación de éstos indican que ambos niveles organizativos coinciden en desenvolverse con base en dos modelos primordiales, el del tiempo y el del espacio. Para ello siguen tres principios fundamentales, que ya hemos tratado con anterioridad: el dualismo jerarquizado, la cuatripartición del territorio y la rotación de cargos entre los barrios, así como la concepción de un eje central vertical en tres niveles.

El análisis de los cargos nos ha llevado igualmente de regreso a los principios que subyacen al orden familiar, pues encontramos que los cargos del pueblo se estructuran de acuerdo con el átomo del parentesco cora, que comprende la poliginia sororal y estrechas relaciones entre generaciones simétricas (ver capítulo 13). Así, encontramos que los cargos, además de presentarse como réplicas del modelo del tiempo y del espacio coras, reproducen también su modelo de parentesco.

En las relaciones parentales actúan de nueva cuenta los principios rectores del dualismo jerarquizado, materializado en las diferencias simbólicas que se plantean entre los individuos de sexo masculino y femenino. Igualmente, encontramos la cuatripartición, ya que en estos dos grupos se aplican además criterios de edad, bajo los cuales se concibe a los individuos de edad avanzada en un estatus más sagrado que los individuos jóvenes.

Hombres (+)	Mujeres (-)
++ hombres ancianos	- + mujeres ancianas
+ - hombres jóvenes	-- mujeres jóvenes

Cuadro 28. Cuadripartición de los seres humanos a partir del dualismo jerarquizado.

Luego de haber analizado a los cargos de acuerdo con los distintos valores que les son asignados, y que los hacen similares a los elementos de un grupo de parentesco, retomaremos el análisis de Falla (1969)², quien, con base en un caso etnográfico tlaxcalteca, propone que el intercambio unidireccional de cargos entre los barrios equivale estructuralmente al intercambio de mujeres, de tal manera que con este mecanismo se propicia la cohesión social de la comunidad.

La situación considerada por este autor coincide en dos rasgos fundamentales con la que hemos descrito para Jesús María. Al igual que en Chuisete'e, San Dionisio Yauhquemehcan cuenta con cuatro barrios entre los que se distribuye cada uno de los cuatro cargos principales; también se presenta una tendencia al matrimonio endogámico en el seno de cada barrio (ver capítulo 13). Existe, sin embargo, una gran diferencia, que radica en que los barrios del caso tlaxcalteca se presentan en un nivel homogéneo, de tal manera que al cabo de cuatro años se permite a cada uno de ellos haber controlado sucesivamente el cargo de mayor jerarquía. En el caso cora, en cambio, los barrios están ordenados de acuerdo con una posición jerárquica que se ve demostrada, en primera instancia, por el hecho de que uno de ellos —el de Rosario, que corresponde a la ubicación oriental— concentra la mayor cantidad de cargos «femeninos», los cuales además coinciden con los de mayor jerarquía dentro de su conjunto. Este fenómeno está sustentado en la concepción cora del territorio, para la cual la delimitación de los elementos en el seno de una totalidad implica que «El valor relativo de los puntos [del cuadrante] está determinado [...] por su posición en el todo, de tal manera que les es inherente y no puede ser disociado de su propia diferencia» (Jáuregui, 2002 [1999]: 304). Por lo que a cada elemento le corresponde, desde su constitución en cuanto parte de un conjunto, una posición situacional jerarquizada.

La intención del artículo de Falla es resaltar el enfoque horizontal de los «sistemas de cargos», en donde «...la rotación es un [aspecto] más sobresaliente que la jerarquía...» (1969: 925). Para ello se

² El tratamiento analítico del enfoque de Falla se basa en el texto de Jáuregui «Comentarios a la aplicación de la teoría de las estructuras elementales de parentesco a un sistema de cargos tlaxcalteca» (2000b).

inspira en la teoría de Lévi-Strauss acerca de las estructuras elementales de intercambio generalizado, correspondientes al matrimonio con la prima cruzada matrilateral, en la variante igualitaria de su «fórmula simple» (gumlao, en el caso típico de los kachin de Birmania). Su exposición se presenta como coherente, pues el ejemplo etnográfico tlaxclateca que seleccionó corresponde efectivamente a un sistema igualitario de barrios.

Sin embargo, los datos provenientes del caso mariteco conducen necesariamente a la perspectiva de la jerarquía, pero sin apartarse del «plano horizontal rotativo» propuesto por Falla. El punto que debe resaltarse es que este autor arrastra el supuesto equivocado de considerar como excluyentes los sistemas rotativos y los jerárquicos (Falla, 1969: 944). Por el contrario, dentro de la teoría levistraussiana del intercambio matrimonial, las estructuras elementales de intercambio generalizado, al interior de su «fórmula simple», también contemplan la variante jerarquizada (gumsa, en el caso de los kachin). De esta manera, una misma estructura de intercambio rotativo circular —en la que la regla es que se entrega a un grupo diferente del grupo del cual se recibe— opera bajo la variante igualitaria, pero estructuralmente tiende a transformarse hacia la forma jerarquizada e incluso puede manifestar diacrónicamente una alternancia entre ambas posibilidades tipológicas (Lévi-Strauss, 1983 [1949]: 289-371; Leach, 1971 [1951]; Friedman, 1977 [1975]).

Por otra parte, la propuesta de Falla se presentaba hasta cierto punto como forzada —y, de hecho, el mismo autor aceptaba que el paralelismo entre el intercambio de cargos y el intercambio matrimonial, así como entre los cargos y las mujeres, no era tan riguroso (1969: 929-930). Era manifiesto en su argumentación un desnivel social entre los objetos del intercambio (los cargos que son asumidos, exclusivamente desde la perspectiva analítica, como «esposas» que se reciben e «hijas» que se entregan) y los agentes del intercambio (los cuatro barrios, a los cuales únicamente bajo una analogía metafórica se les podría aplicar el estatuto de «esposos»).

Por el contrario, esta inconsistencia queda definitivamente superada en el caso mariteco, ya que —tal como se ha adelantado en el capítulo 14— algunos cargos son considerados, desde la misma exégesis émica, como elementos masculinos, en tanto otros, en el mismo nivel social, conforman su contraparte femenina. De esta manera, en el caso de los coras un conjunto de cargos (los de las Varas, que son «hombres») se constituyen en receptores de los cargos de otro conjunto (el de los Mayordomos, que son «mujeres»), quienes operan ritualmente en calidad de sus esposas.

Por lo tanto, a partir de la «interpretación local» cora de los cargos, así como de las funciones diferenciales de los mismos, queda comprobado que la propuesta pionera de Falla —en el sentido de considerar a los cargos como «valores» equivalentes analíticamente a las mujeres, en términos de la teoría del intercambio matrimonial— apuntaba en un sentido correcto. El caso nayarita logra confirmarla con mayor nitidez, debido a su particular concepción simbólica de los cargos, a las peculiares funciones de éstos y al sistema de relaciones en el cual están insertos.

Sin embargo, es necesario destacar que, en el caso de la jerarquización de los barrios maritecos, ésta queda circunscrita al ámbito simbólico y a sus implicaciones políticas, pero no se traduce en algún tipo de exacción de excedente que llegara a materializarse en explotación económica, como sí sucede en la variante gumsa de los kachin.

15.4.1. La comunidad frente a los grupos parentales

Los procesos históricos en los que se han visto involucradas las distintas comunidades coras nos muestran que, a lo largo del tiempo, se han vivido periodos de mucha represión y, al mismo tiempo, periodos en los que las comunidades han podido organizarse de manera casi totalmente independiente. Con base en esta situación, resulta factible comprender de qué manera las tradiciones ancestrales de los coras se han visto inmersas en un constante proceso de readaptación.

Existen evidencias etnográficas e históricas que nos permiten asegurar que el ámbito que ha permitido la conservación de gran parte del *costumbre* cora se localiza en los grupos parentales (Cf. Magriñá, 2001: 43). Los grupos parentales se convirtieron, en los distintos momentos de tensión, en los ámbitos en los que se replegaban todas las actitudes y los conocimientos de la cultura cora, elementos que luego fueron retomados intermitentemente por las comunidades en los momentos de menor presión.

Si bien hoy día las comunidades coras se han desenvuelto en un contexto político que les permite expresar todas sus manifestaciones culturales y religiosas, las tradiciones parentales también han sobrevivido, y en la actualidad se nos presentan como una fuente de información que nos permite comprender cómo se ejecuta el modelo de la organización en grupos reducidos y cuáles son las posibles influencias recíprocas que han circulado entre estos dos distintos niveles de organización social.

Un aspecto importante que debemos resaltar de lo expuesto a lo largo de este trabajo es la relación que se presenta entre los grupos comunales y los parentales.

La estrecha conexión que existe entre ambos niveles de organización social resulta evidente luego del análisis en el que demostramos que los cargos se relacionan entre sí, de tal manera que actúan reproduciendo el modelo de parentesco cora. A partir de este dato, podemos suponer que la organización que tomó forma luego del periodo colonial y asumió los puestos que la Corona Española impuso en sus territorios, corresponde en el fondo a una estructura mucho más antigua, la cual indica a su vez que, antes de su reducción en 1722, los coras contaban ya con una organización social jerarquizada y aparentemente centralizada que les permitía tener cierto control sobre las poblaciones de los alrededores.

La reflexión anterior nos conduce a suponer que es probable que en diferentes momentos —que coinciden con los periodos de reajuste, luego de etapas de mucha tensión social— existiera una mayor influencia de las celebraciones parentales sobre las comunales, aunque, como veremos a continuación, esta tendencia parece haber variado durante los diferentes periodos de la historia.

Actualmente es posible observar distintas circunstancias en las relaciones entre los grupos parentales y los comunales. En el caso de Jesús María prevalece la dominación del ámbito comunal sobre el parental, como las fiestas más importantes y concurridas. En las celebraciones de tipo mitote sucede lo contrario, ya que las celebraciones comunales presentan un aspecto muy deslavado y la asistencia de la población es limitada. Las tradiciones parentales del mitote correspondientes a la comunidad de Jesús María parecen ser más conservadoras que las comunales y presentan elementos más complejos que aquellas; sin embargo, su subordinación ante los mitotes comunales sigue siendo evidente³.

³ Un ejemplo de dicha subordinación radica en que los mitotes parentales dependen en las fechas establecidas para los mitotes comunales.

En Santa Teresa, en cambio, si bien se mantiene un estrecho vínculo entre las tradiciones parentales de mitote y la tradición comunal, muchos grupos de parentesco que practican sus fiestas han logrado colocarse en un estatus semejante al del mitote comunal, e incluso hasta superarlo. Es posible que este fenómeno de concentración de poder en manos de ciertos grupos parentales se deba a que en Santa Teresa, las tradiciones parentales de mitote son muy numerosas y tienden a aumentar, ya que por ejemplo, un niño debe estar integrado a las cuatro tradiciones que hereda de sus abuelos, tanto maternos como paternos. Además, el consumo desmedido de alcohol en la cabecera de dicha comunidad parece haber afectado la capacidad de las autoridades comunales para hacer respetar las reglas que tradicionalmente se aplicaban en los rituales (Coyle, 1997: 483- 513). Sería muy interesante seguir de cerca estos procesos que provocan que ciertos grupos parentales se convierten en más poderosos que la esfera comunal para entender cuál es su papel ante la conformación de nuevos grupos sociales.

Las relaciones que se dan entre las tradiciones parentales y las comunales muestran la influencia que se proyecta entre ambos niveles. Reconstruyendo un poco las circunstancias a lo largo del tiempo, podemos suponer que las tradiciones de mitote parentales existían a la par que las comunales (ver capítulo 7). Tras la irrupción de los conquistadores, se buscó eliminar los mitotes comunales, que entonces se concebían como grandes festividades paganas. Los rituales de los grupos de parentesco sobrevivieron, gracias a que replegaron sus festividades a un ámbito no sólo más reducido, sino más íntimo e incluso oculto.

Al mismo tiempo, una de las estrategias de evangelización se enfocó en la celebración de fiestas católicas comunales, con las que se buscaba, además de evangelizar, atraer a la gente hacia los pueblos recién fundados y otorgarles ciertas responsabilidades que la involucrara con la organización social del pueblo. Si bien el proceso fue muy lento, estas nuevas celebraciones, con el tiempo, se insertaron también en el ámbito parental (ver capítulo 13), en donde parecen haber retomado el modelo de los mitotes comunales/parentales para reproducir en un nivel *micro* las fiestas comunales. Hoy en día existen en Jesús María varios grupos parentales que conservan imágenes católicas a las que se venera y se atiende tal como otros grupos parentales celebran y atienden a los atados de maíz sagrado. Si bien no se sabe de qué época data la introducción del culto católico parental, se sabe que las imágenes veneradas se han heredado generación tras generación.

Podemos suponer que, al menos luego de la expulsión de los jesuitas (1767) y en el periodo lozadeño (1856- 1873) —caracterizados ambos por haber otorgado un amplio margen de libertades a los grupos indígenas, luego de su reducción— las comunidades tuvieron la posibilidad de retomar los cultos comunales y celebrarlos con mayor libertad que en los periodos precedentes más represivos.

En 1906, Preuss (1912) menciona que se llevaban a cabo tanto mitotes comunales como parentales, aunque desde su experiencia éstos últimos parecían estar extinguiéndose. Sin embargo, Preuss aclara que, originalmente, cada jefe de una familia extensa era depositaria de una tradición de cantos rituales, y con ello, de algún patio parental de mitote. Su información confirma que en ese periodo se celebraban mitotes comunales y parentales en Jesús María.

A pesar de las variaciones acaecidas a lo largo de la historia de los pueblos coras, podemos afirmar que ambos niveles de organización social, el parental y el comunal, han ejercido influencias recíprocas. Los maritecos, por ejemplo, toman el modelo de la comunidad como una adaptación en escala *macro* del modelo familiar, en el que han mantenido sus tradiciones más íntimas.

15.5. Los cargos y el cambio

La preeminencia de los patrones parentales sobre los comunales nos lleva a suponer que los modelos de organización actuales, al menos en el caso de Jesús María, son el resultado de un proceso de sincretismo. Con este término no nos referimos a un mero proceso de mezcla o contaminación de elementos dominantes sobre elementos débiles, sino a una constante refuncionalización de todos los elementos que conforman un sistema cultural. Sin embargo, pareciera que el armazón que estructura el reacomodo de los elementos se inclina en el caso nayarita hacia el ámbito aborígen.

La organización de los cargos responde a los modelos del tiempo, del espacio y del parentesco cora que, aún a pesar de la represión y de los constantes reacomodos, mantiene su matriz precolombina (ver capítulo 14). Wachtel, en su análisis del caso Chipaya, cuenta con el referente de la antigua capital inca, por lo que le es posible suponer que el caso que estudió actúe como modelo reducido de esta antigua organización social, espacial, temporal y religiosa (1990: 48). Si bien no se sabe con exactitud cómo se conformó el grupo cora como tal, a través de este estudio nos es posible comprobar, siguiendo los pasos de Wachtel, que su modelo de organización estructural actúa como un *modelo reducido* (Cf. Lévi-Strauss, 1975 [1962]: 45) de un modelo estructural anterior a la colonia.

Para Lévi-Strauss, "... si la orientación estructural resiste el choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo" (Ibídem: 106). La afirmación anterior no significa que consideremos que el cambio que pueda experimentar una institución no se refleja en su estructura, sino que nos parece que la cultura cora, en tanto el sector oprimido, ha logrado aplicar una estrategia de reproducción cultural —en buena medida inconsciente— que ha menguado y reacomodado los embates coloniales y post-coloniales.

En el caso mariteco, el análisis simbólico de los cargos nos ha llevado a ver en qué forma se ha dado continuidad al modelo cora través del tiempo. Si bien los cargos se presentan, en todo momento, vinculados a las variantes de tiempo y de espacio, cuyo punto de conjunción recae en la ejecución ritual, nos es preciso resaltar que las fiestas, adquieren así el papel de recursos mnemotécnicos que mantienen activos y presentes, los principios fundamentales a partir de los cuales se conforma la cosmovisión cora. Esta discusión se enlaza directamente con la problemática propuesta por Lévi-Strauss en su libro *El pensamiento salvaje* (1975 [1962]), debido a que el caso cora se presenta como un claro ejemplo de una cultura que utiliza las ejecuciones rituales como los recursos ágrafos, organizados dentro de un sistema coherente, que permiten la reproducción de la memoria colectiva de los maritecos.

En el presente aparecen diversas circunstancias que modifican ya de diversas maneras esta forma de organización tradicional. Los cargos reflejan los cambios en la economía y la política. Hoy en día, dichos cambios parecen estar más presentes que nunca. Ello se debe a que ha surgido una especie de alternativa para la adquisición de prestigio, basada principalmente en el manejo de una mayor cantidad de recursos económicos monetarios, pero también en la acumulación de conocimientos "prácticos", entre los que sobresale el alfabetismo. Los grupos de personas que logran sobresalir en sus comunidades a través de estas nuevas opciones tienden a cuestionar en gran parte al sistema tradicional y a competir en prestigio con los ancianos. Si bien muchas veces este sector social emergente trata de aliarse con y apoyar a las autoridades tradicionales, muchas veces los intereses personales de sus integrantes se convierten en más importantes que los comunitarios.

El creciente interés por los grupos políticos se ha constituido también en un nuevo factor que entra en juego y se mezcla con los procesos tradicionales de gobierno, al igual que la obligatoriedad de los estudios primarios, que muchas veces se imparten totalmente descontextualizados de la situación real en la que viven los niños coras. Todo ello provocará inevitablemente que la organización de cargos se reajuste a las exigencias impuestas por las circunstancias contemporáneas y deberemos esperar unos años más para ver cómo reaccionará.

El caso de Jesús María resulta de particular interés, ya que si bien en la actualidad no puede ser considerado como un caso de *vacant town*, es cierto que la concentración de la población en el pueblo obedece a circunstancias recientes. Así, de haber sido una población de patrón disperso que se reunía únicamente con motivos de la celebración de los rituales, en pocos años se ha transformado en una verdadera metrópoli serrana, congregada en el pueblo por motivos económicos, principalmente.

El presente trabajo se limita a la presentación del caso etnográfico de Jesús María. Esperamos que, a partir de las reflexiones propuestas a lo largo de éste, sea posible enriquecer la discusión sobre las distintas culturas del occidente de México, en particular de las del Gran Nayar. Esta región cultural comprende diferentes casos etnográficos que presentan coincidencias en tres aspectos fundamentales: la delimitación ecológica, la reconstrucción etnohistórica y el análisis estructural de la organización social y de los ciclos festivos (Jáuregui et alii, 2001: 14). En este sentido consideramos que nuestra aportación hasta el momento es apenas el principio de una serie de comparaciones con otros casos que nos permitirán ampliar nuestros propios horizontes con respecto al conocimiento de la cultura cora y de toda la cosmovisión indígena.

16. Bibliografía

- Adams, N. Richard, «Power in Human Societies: A Synthesis», *The Anthropology of Power*, (R. D. Fogelson y R. N. Adams, editores), Academic Press, Nueva York, 1977: 387-410.
- Aedo, Ángel, *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.
- Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.
- Alcocer, Paulina, *Breve noticia sobre el rito de matrimonio entre los coras de Jesús María Chuísete'e*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999a, manuscrito.
- , “El cierre de las Pachitas en Chuísete'e”. Informe de campo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999b, mecanografiado.
- , “El pensamiento de K. Th. Preuss como fundamento de la crítica de la conciencia mitológica en *La filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer”, Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía d la Ciencia y de la Tecnología, Morelia, 25-29 de septiembre, 2000.
- , “El mitote parental de la chicharra (Met+neita Tsik+ri) en Chuísete'e”, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (J. Jáuregui, J. Neurath, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1999]: 191-217, en prensa.
- Altamirano, León, “Los coras”, México. *Leyendas y costumbres, trajes y danzas*, Editorial Layac, México, 1945: 314-315.

- Arias de Saavedra, O. F. M. Antonio, "Entre tanta obscuridad salen como centellas. El informe de Arias de Saavedra en 1673", *Los albores de un nuevo mundo. Siglos XVI y XVII*, (Th. Calvo, editor), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Universidad de Guadalajara, México, 1990 [1673]: 283-309.
- Ávila, Agustín (coordinador), *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región del Nayar* (Serie Divulgación), Instituto Nacional de Solidaridad/ Subsecretaría de Desarrollo Regional/ Secretaría de Desarrollo Social, México, 1998.
- Barrio, Fray 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 y XVII*, (Th. Calvo, editor), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Universidad de Guadalajara, México, 1990 [1604]: 256-273.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, "Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec", *Desacatos. Revista de Antropología Social* (5), CIESAS, México, 2000: 79-106.
- Becquelin, Pierre, "Les quatre directions du monde maya", *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala*, (A. Breton, J. P. Berthe y S. Lecoin, editores), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Presses Universitaires du Marail, Toulouse, 1992: 35-46.
- Benítez, Fernando, «Nostalgia del paraíso», *Los indios de México*, III, Editorial Era, México, 1989 [1970]: 283-655.
- Bloch, Maurice, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Nueva York, 1992 [1987].
- , «Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?», *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, Londres, 1997 [1989]: 19-45.
- Bloch, Maurice y Jonathan Parry, «Introduction: Death and regeneration of life», *Death and the Regeneration of Life*, (Bloch, Maurice y Jonathan Parry, editores), Cambridge University Press, Cambridge, 1994 [1982].
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 461-500.
- , "Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan. Themes of Contiunity in Mesoamerican 'Cosmovision' ", *Mesoamerica's Classic Heritage. From the Teotihuacan to the Aztecs*, (D. Carrasco, L. Jones y S. Session, editores), (Mesoamerican Worlds: From the Olmecs to the Danzantes), University Press of Colorado, Boulder, 2000: 397-432.

- , "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (J. Broda y F. Báez- Jorge, coordinadores), Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001: 165-238.
- , "Sociedad prehispánica, religión y cosmovisión", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica: un balance*, (L. M. Mohar, editora), CIESAS, México, s.f. (en prensa).
- Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 [1992].
- Bunzel, Ruth, *Chichicastenango: A Guatemalan Village*, University of Washington Press, Seattle, 1952.
- Calvo Thomas y Jesús Jáuregui, "Prólogo", *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, (F. J. Fluvía S.J., editor), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1996: vii-li.
- Cámara, Fernando, "Religious and Political Organization", *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, (S. Tax, editor), Cooper Square Publishers, Nueva York, 1968 [1952]: 142-173.
- Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos de Zinacantán* (Serie Antropología Social, 25), Instituto Nacional Indigenista, México, 1976 [1965].
- Carrasco, Pedro, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute (17), Universidad de Tulane, Nueva Orleans, 1952.
- , "La jerarquización cívico- religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", *Antropología Política*, (J. R. Llovera, editor), Editorial Anagrama, Barcelona, 1979 [1961]: 323-340.
- Casad, Eugene, H., "Topónimos coras", *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* (11), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989: 101-128.
- Cassirer, Ernest, *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*, Fondo de Cultura Económica, México 1998 [1964].
- CEDEMUN (Centro Nacional de Desarrollo Municipal), *Sistema Nacional de Información Municipal (Versión por internet 5.0)*, Secretaría de Gobernación, México, 2002.
- Cerda Silva, Roberto, de la, "Los coras", *Revista mexicana de sociología* (5, 1), México: 1943: 89-117.
- Chance, John K., "Changes in Twentieth Century Mesoamerican Cargo Systems", *Class, Politics, and Popular Religion in México and Central America*, (L. Stephen y J. Dow, editores), (Society for Latin American Anthropology Publications Series, 10), American Anthropological Association, Washington, D. C., 1990: 27-42.

- Chance, John K. y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología. Suplemento del Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época* (14), Mayo-Junio, México, 1987 [1985]: 1-23.
- Chic, Garry, E., *Concept and Behavior in a Tlaxcalan Religious Officeholding System*, tesis de doctorado en antropología, Department of Anthropology/ Universidad de Pittsburg, Pittsburg, 1980.
- Corona Núñez, José, "Ceremonias del Día de Muertos entre los coras de Rosarito, Nayarit", *Xallixtlico. Órgano del Departamento Cultural del Estado*, Guadalajara (7-8), 1952: 26-33.
- Coyle, Philip E., *Hapwán Chánaka («On Top of the Earth»): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis de doctorado en filosofía (antropología), Universidad de Arizona, Tucson, 1997.
- , *From Flowers to Ash. Náyari History, Politics, and Violence*, The University of Arizona Press, Tucson, 2001.
- Dahlgren Jordan, Barbro, *Los coras de la sierra del Nayarit*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1994.
- Dehouve, Daniele, "Les échelles de coûts et prestige, réalité ou erreur de méthode? La hiérarchie des charges dans les comunatés indiens mésoaméricaines", *Études rurales* (69), París, 1978: 101-108.
- DeWalt, Billie, "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", *América Indígena*, XXXIV (2), México, 1974: 531-550.
- Diener, Paul, "The Tears of St. Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala", *Latin American Perspectives* (5), Sage Publications Inc., Thousand Oaks, 1978: 92-116.
- Diguet, Léon, *Por tierras occidentales: entre sierras y barrancas* (J. Jáuregui y J. Meyer, editores), Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1992 [1899].
- Dow, James, «Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy» *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, (R. Halperin y J. Dow, editores), St. Martin's, New York, 1977: 215-226.
- Dow, J. W., "Astronomical Orientations at Teotihuacan, A Case Study in Astro- Archaeology", *American Antiquity* (32, 3), Society for American Archaeology, Washington, D.C., 1967: 326-334.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, University of Chicago, Chicago, 1980 [1966].
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Editorial Planeta, México, 1985 [1949].

- Falla, Ricardo, "Análisis horizontal del sistema de cargos", *América Indígena* (29), Instituto Nacional Indigenista, México, 1969: 923-947.
- Ferrer, León, *Producción y reproducción en una comunidad indígena de la Huasteca Potosina*, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.
- , "El contexto calendárico del Ciclo de Pascua", en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana (7, 13), México, 1997: 85-88.
- Florescano, Enrique, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos. Revista de Antropología Social* (5), CIESAS, México, 2000: 15-29.
- Freidman, Jonathan, "Tribus, estados y Transformaciones", *Análisis marxista y antropología social*, (M. Bloch, compilador), (Biblioteca Anagrama de Antropología, 10), Editorial Anagrama, Barcelona, 1977 [1975]: 191-239.
- Friedlander, Judith, "The Secularization of the Cargo System. An Example from Post- Revolutionary Central Mexico", *Latin American Research Review* (16), Albuquerque, 1981: 132-143.
- Galinier, Jacques, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (J. Broda y F. Báez-Jorge, coordinadores), Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 2001: 453-484.
- Geist, Ingrid, "Intercambios festivos entre los huicholes de San Andrés Cohamiata", *Dimensión antropológica* (4, II), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Septiembre-Diciembre, 1997: 51-68.
- Girard, Rafael, *Los mayas eternos*, Libro Mex Editores, México, 1962.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998 [1996].
- González Laporte, Verónica, *La Judea: Rituel de la Semaine Sainte Cora (Nayarit, Mexique)*, memoire para DEA en antropología, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine/ Sorbonne Nouvelle/ Paris III, París, 1994.
- , *La Judea: rituel de la Semaine Sainte cora (Nayarit, Mexique)*, tesis doctoral en antropología, Universidad de París III, París, 2001.
- González Ramos, Gildardo, "Coras, situación y población", *Acción Indigenista* (185-186), México, 1968: 1-4.
- , "Coras, religión y ritos", *Acción Indigenista. Boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista* (187-188), México, 1969: 1-4.
- , *Los coras*, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1972.

- Greenberg, James B., *Santiago's Sword*, University of California Press, Berkeley, 1981.
- Güemes, Lina Odena, "¿Quiénes son los coras?", *Memoranda* (1, 5), México, 1990: 12-21.
- Gutiérrez, 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.
- Guzmán Vázquez, Adriana, *Mitote y universo cora*, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.
- Hall, Robert L., "A Plains Indian Perspective on Mexican Cosmivision", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 557-574.
- Harris, Marvin, *Patterns of Race in the Americas*, Walker Company, , Nueva York, 1964.
- Hepner, H. E., "The Cora Indians of Mexico", *Southern Workman* (34), Hampton, 1905: 92-99.
- Heyden, Doris, "La matriz de la tierra", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 501-515.
- Hinton, Thomas B., *The Village Hierarchy as a Factor in Cora Indian Acculturation*, tesis de doctorado en filosofía (antropología), Universidad de California, Los Ángeles, 1961.
- , "El pueblo cora. Una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", en *Coras, huicholes y tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 [1964]: 9-32.
- Hodge, Frederick Webb, "Cora", *Handbook of American Indians North of Mexico*, (F. W. Hodge, editor), Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology (I, Boletín 30), Washington, 1907: 347-348.
- Instituto de Astronomía de la UNAM, Anuario del Observatorio Astronómico Nacional, *Página electrónica del Observatorio Astronómico Nacional*, www.astroscu.unam.mx/anuario/Indice_Anuario.html, 2002.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, "Plano de localidad urbana: Jesús María", Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/ Censo Nacional de Población y Vivienda, México, 1995.
- Jáuregui, Jesús, "El proceso complejo de trabajo agrícola", *Tabamex. Un caso de la integración vertical de la agricultura*, Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural/ Editorial Nueva Imagen, México, 1980: 161-195.

- , *Les rites de passage hoy en día*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1985, mecanografiado.
- , “La etnología: ciencia de las culturas”, *Boletín de antropología mexicana* (17), México, 1988: 145-154.
- , “El Chánaka de los coras, el Tsikuri de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas”, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (J. Jáuregui, J. Neurath, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1999]: 269-302, en prensa.
- , “Xumuevikari (judíos) y Hikuritamete (peyoteros): la organización social de los guerreros coras y de los peregrinos huicholes”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000a, mecanografiado.
- , “Comentarios a la aplicación de la teoría de las estructuras elementales de parentesco a un sistema de cargos tlaxcalteca”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000b, (mecanografiado).
- , “Cuando un ritual no logra su cometido: el Día de Muertos de 1998, en Rosarito (Yauatsaka)”, *Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*, (B. Barba de Piña Chan, C. Rodríguez Lascano, L. Bermescos Villalobos y L. Barjaw Martínez, compiladores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001: 395-408.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, “El sol nocturno asciende al altar del templo: la Judea en Dolores (Guachajapua)”, *La Semana Santa en el Gran Nayar. I. Coras y mexicanos*, (J. Jáuregui y J. Neurath, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1999], en prensa.
- Jáuregui, Jesús, Paulina Alcocer, Philip E. Coyle, Arturo Gutierrez, Adriana Guzmán, Laura Magriñá, Johannes Neurath y Margarita Valdovinos, *La autoridad de los antepasados ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?*, (J. Jáuregui, coordinador), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001 (en prensa).
- Kindl, Olivia, *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.
- Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica”, *Una definición de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992 [1967]: 28-45.
- Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2001 [1999].
- Leach, Edmund Roland, “Las implicaciones estructurales del matrimonio matrilineal entre primos cruzados”, *Replanteamiento de la antropología*, (Biblioteca breve, Ciencias humanas, 309), Seix Barral, Barcelona, 1971 (1961 [1951]: 90-163).

- Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, México, 1983 [1949].
- , “La estructura de los mitos”, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1980 [1958]: 186-210.
- , *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 [1962].
- , “El triángulo culinario”, *Claude Lévi-Strauss o la “pasión del incesto” (Introducción al estructuralismo)*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1969: 219-232.
- , “Reflexiones sobre el átomo de parentesco”, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1983 [1973]: 82-109.
- , “Un ‘átomo de parentesco’ australiano”, *Mirando a lo lejos*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1986 [1983]: 87-99.
- , “Lo asado y lo hervido”, *La cocina de los antropólogos*, (J. Kuper, editora), Tusquets Editores, Barcelona, 1984: 270-281.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- , “Los mexicas y su cosmos”, *Dioses del México antiguo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Museo de San Ildefonso/ Departamento del Distrito Federal, México, 1995: 20-29.
- 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*. Traducción de Balbino Dávalos, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1904 [1902], 2 volúmenes (Edición Facsimilar, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981).
- , *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987 [1900/ 1904].
- Magriñá, Laura M., *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.
- , *La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual*, tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa/ Ciencias Sociales y Humanidades), México, 2001.
- Marc-Lipiansky, Mireille, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1973.
- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones, razón y forma del intercambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971 [1925]: 152-263.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998 [1975].

Meyer, Jean, *Esperando a Lozada*, Editorial Hexágono, México, 1989 [1984].

Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización social en el sur de Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

———, "Introducción. Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, (S. Millán y J. Valle, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001a: 1-25 (en prensa).

———, "Las formas del intercambio: jerarquía y reciprocidad en el Istmo de Tehuantepec", *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, (S. Millán y J. Valle, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001b: 126-195 (en prensa).

Monaghan, John, "Reciprocity Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", *American Ethnologist* (17, 4), Indiana University, Bloomington, 1990: 758-774.

Monod-Becquelin, Aurore y Alain Breton, "Le carnaval de Bachajón", *Journal de la Société des Américanistes* (LXII), París, 1975: 89- 131.

Monzón, Arturo, "Restos de clanes exogámicos entre los coras de Nayarit", *Coras, huicholes y tepehuanes*, (Thomas B. Hinton, editor), Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1945]: 67-71.

Nash, Manning, "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies* (7), University of Bradford, Bradford, 1958: 65-75.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+apuriel/ Santa Catarina Cuexcomatitán)*, tesis de Doctorado en Filosofía (Antropología), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

———, "El Cerro del Amanecer y el Culto Solar Huichol", *La montaña en el paisaje ritual*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero, coordinadores), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto nacional de Antropología e Historia, México, 2001 [1998]: 475-488.

———, "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos. Revista de Antropología Social* (5), CIESAS, México, 2000: 57-77.

———, "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes T+apuritari", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, (J. Broda y F. Báez- Jorge, coordinadores), Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 2001: 485-526.

- Ortega S. J., Joseph de, *Confessionario manual, que en la lengua Cora dispuso el P. Joseph de Ortega, de la Compañía de Jesus, Misionero de el Pueblo de Jesus, Maria, y Joseph de esta Provincia de S. Joseph de el Nayaerit, y Visitador actual de la mesma Provincia. Quien lo consagra al Illmo. Sor. Dor. Nicolas Carlos Gomez de Cervantex, Cathedratico Jubilado de Decreto en la Real Universidad de Mexico, y dignissimo Obispo de Guadalaxara, Nuevo Reyno de Galicia, y de Leon, Provincias de el Nayaerit, Californias, Coahuila y Texas de el Consejo de su Majestad, etc.*, con licencia en México por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 1732a.
- _____, *Vocabulario en lengua castellana y cora, dispuesto por el P. [...], de la Compañía de Jesus, Misionero en los pueblos del Rio de Jesus, Maria, y Joseph, de la provincia del Señor San Joseph del Nayaerit, y Visitador de la mesma Provincia. Y lo dedica al Illm. Señor Doctor Don Nicolas Carlos de Cervantex, Dignissimo Obispo, que fuè de Goatemala, y aora de la Nueva- Galicia, del Consejo de su magestad, con licencia en Mexico por los Herederps de la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 1732b.*
- _____, "Maravillosa Reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1996 [1754]: 1-223.
- Otis, George, "La clasificación y el aprovechamiento del paisaje entre los coras", *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (J. Jáuregui, J. Neurath, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1999]: 137-148, en prensa.
- Parsons, Elise Clews, *Pueblo Indian Religion*, 2, University of Nebraska Press, Omaha, 1996 [1939].
- Preuss, Konrad Theodor , "Dos cantos del Mitote de la Chicharra", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (J. Jáuregui y J. Neurath, compiladores), Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998 [1906]:139-152.
- _____, "La celebración del Despertar [‘Hisíreame] o fiesta del Vino entre los coras", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (J. Jáuregui y J. Neurath, compiladores), Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998 [1908]: 297-316.
- _____, "El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (J. Jáuregui y J. Neurath, compiladores), Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998 [1911]: 403-419.
- _____, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern. 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Liepzig, 1912a.

- , “Los cantos de la fiesta del despertar (Cantador: Leocadio Enríquez)”, *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, 1912b: 1-26.
- , “Los cantos de las fiestas de la prueba de los elotes y de la fiesta del maíz tostado (Cantador: Leocadio Enríquez)”, *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, 1912c: 96-112.
- , *Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Sudamérica*, (Traducción de Ricardo Castañeda Nieto, Gabriele Petersen de Piñeros, Eudocio Becerra), Editorial Universidad Nacional/ Instituto Colombiano de Antropología / Colcultura / Corporación Colombiana para la Amazonia/ Araracuara, Santafé de Bogotá, 1994 [1921/ 1923].
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, (J. Jáuregui y J. Neurath, compiladores), Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1998.
- Ramírez, Maira, “ ‘Los urraqueros’ (ve'eme), una danza propiciatoria de lluvia”, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, (J. Jáuregui, J. Neurath, coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1999]: 417-440, en prensa.
- , *La fiesta del Santo Santiago en Santa Teresa*, Centro Nacional de las Artes, México, 2000, mecanografiado.
- , *El sistema dancístico del Gran Nayar*, tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa/ Ciencias Sociales y Humanidades), México, 2001.
- Reyes, Jorge Antonio, *El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María Ocotán (Juctir)*, Durango, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.
- Rodríguez, Mayra, “El costumbre, base de la estructura religiosa de los mexicaneros de San Buenaventura, Durango”, ponencia presentada en la *XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Luis Potosí, 1998, mecanografiado.
- Rosaldo, Renato I., Jr., «Metaphors of Hierarchy in a Mayan Ritual», *American Anthropologist* (70), Arlington, 1968: 524-536.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom, “Civil, Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective”, *American Ethnologist* (7), 1980: 466-478.

- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Ediciones Nuevomar, México, 1982 [1916].
- Slade, Doren L., *The Mayordomos of San Mateo: Political Economy of a Religious System*, tesis de doctorado en antropología, Department of Anthropology/ Universidad de Pittsburg, Pittsburg, 1973.
- Smith, Waldemar R., *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 [1977].
- Sosa, John R., "Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca", *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 293-201.
- Tax, Sol, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist* (39), Arlington, 1937: 423- 444.
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1987.
- , "La dialéctica de la agronomía y la astronomía maya-quichés", *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 179-192.
- Télez Girón, Roberto, "La fiesta de las Pachitas en 1939", *Música y danzas del Gran Nayar*, (J. Jáuregui, editor), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1993 [1964]: 51-139.
- , "Fundación del Convento de Nuestra Señora de Gracia de la Candelaria de Huaynamota", en *Los albores del nuevo mundo: siglo XVI - XVII*, (Th. Calvo, editor), (Colección de documentos para la historia de Nayarit, 1), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Universidad de Guadalajara, México, 1990 [1638- 1653]: 223-229.
- Terray, Emmanuel, *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*, Editorial Lozada, Buenos Aires, 1971 [1969].
- Tichy, Franz, "Los cerros sagrados de la cuenca de México en el sistema de ordenamiento del espacio y la planeación de los poblados, ¿el sistema ceque de los Andes en Mesoamérica?", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 447-459.
- Toor, Frances, "Cora Indians", *A Treasury of Mexican Folklorways*, Crown Publishers, Nueva York, 1947: *passim*, cfr. 562.

- Torres Cisneros, Gustavo Adolfo, *El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo de Santa María Alotepec Mixe*, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1994.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno Editores, México 1997 [1966].
- Tovar, María Fernanda, *Los coras*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- Valdovinos, Margarita, "La Judea en Jesús María" (Informe de campo), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, mecanografiado.
- , "Los textos rituales coras recopilados por K. Th. Preuss en 1906: problemática de su traducción", ponencia presentada en el Simposio *Antropología e historia del Nayarit. Primer encuentro de investigadores del Centro INAH-Nayarit*, Tepic, 1999, mecanografiado.
- , "Cosmovisión territorial entre los coras *maritecos*", ponencia presentada en la XXVI *Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, 2001, mecanografiado.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986 [1909].
- Van Zantwijk, Rudolf A.M., *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México* (Serie de Antropología Social), Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1974 [1965].
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 [1976].
- Wachtel, Nathan, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1973.
- , *El retorno de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001 [1990].
- Wagley, Charles, *The Social and religious Life of a Guatemalan Village*, American Anthropological Association Memoir (71), Menasha, Wisconsin, 1949.
- Weitlaner, Robert, J., "Notes on the social organization of Ojtlán, Oaxaca", *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, Imprenta Nuevo Mundo, México, 1951: 441-455.
- Wolf, Eric, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en *Antropología Económica*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1981 [1957]: 81-98.
- , *Sons of the Saking Earth*, University of Chicago Press, Chicago, 1959.
- Zeilik, Michael, "Sunwatching and Calendars: a Southwestern- Mesoamerican Contrast in a Distant, Smoky Mirror", *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, editores), Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Astronomía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 [1984]: 545-556.

Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista (dos volúmenes), México, 1982 [1938].

Zuidema, R. Tom, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, International Archives of Ethnography, Leiden, 1964.