

## La región cultural del Gran Nayar como “campo de estudio etnológico”

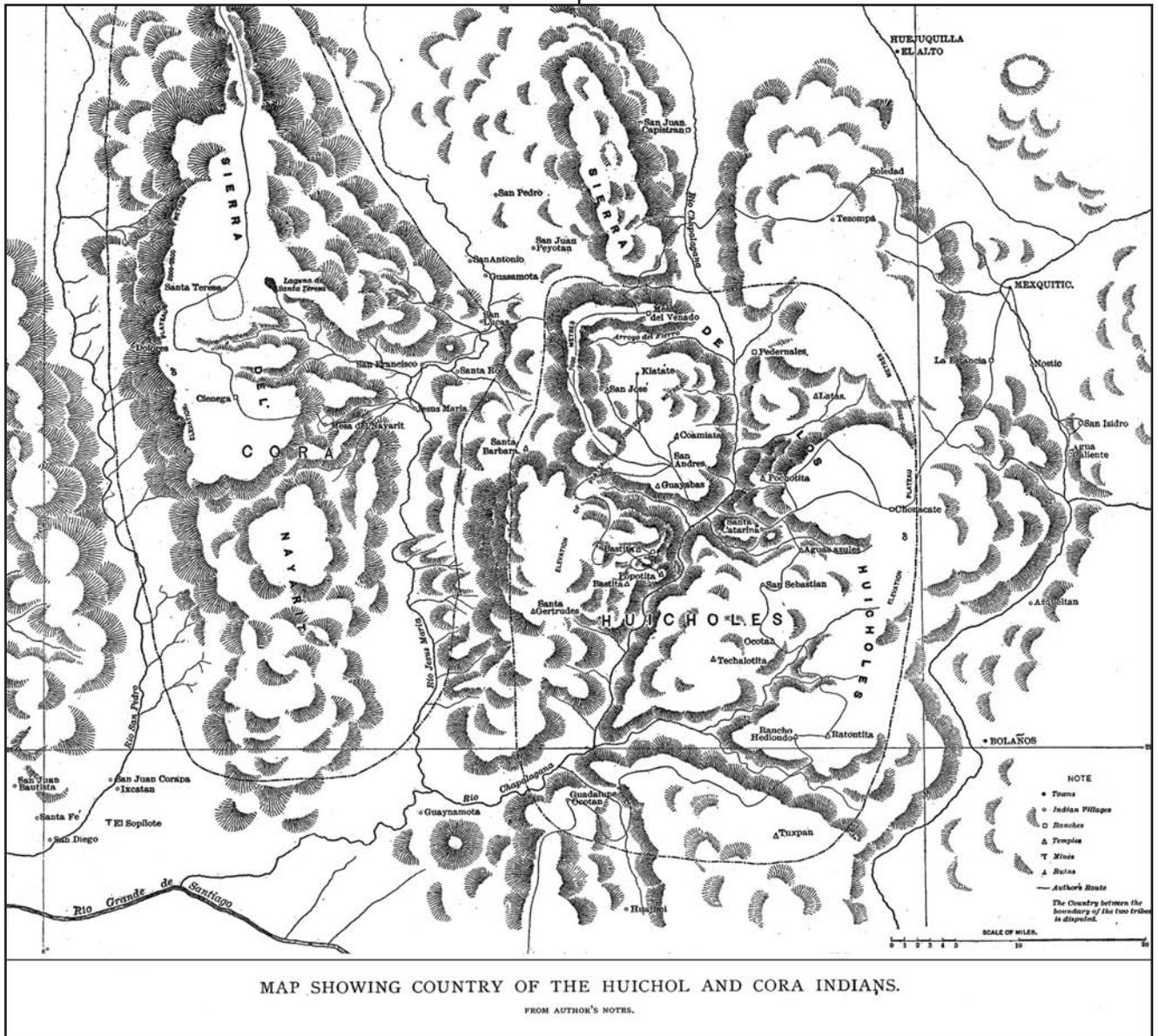
CLAUDIO . LEVI . STRAVSS  
 VERSALIARVM . RABBINI . NEPOTI  
 CONNVBIIS . RECIPROCATIIONIS . RELATIONVM . PERITO  
 MENTIS . SILVESTRIS . THEORICO  
 MYTHOLOGIAE . AMERICANAE . STRVCTVRALISTAE . ANTHROPOLOGO  
 GALLICANAE . ACADEMIAE . SODALI . QVE  
 SVMMO . CVM . GAUDIO . CENTESIMO . ANNIVERSARIO . DICATVM

**H**ace más de cien años que Carl Sophus Lumholtz (1851-1922), el primer etnógrafo moderno de la sierra Madre Occidental mexicana, había constatado que “Los tepehuanes del sur ejecutan una danza religiosa llamada por los mexicanos [mestizos] *mitote*; también se le encuentra entre los aztecas [mexicaneros], coras y huicholes” (1981 [1902], I: 450; corrección de la traducción al español por J.J.). Konrad Theodor Preuss (1869-1938), antropólogo de la escuela de Berlín, siguiendo esa pista sobre la generalidad de este ritual entre los cuatro grupos indígenas serranos, explicaba que

[...] las tres tribus —coras, huicholes y mexicaneros [aun cuando era su intención, no logró estudiar a los tepehuanes en sus comunidades]— comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos (1998 [1908d]: 267).

Así, más allá de una delimitación espacial, ante una proximidad geográfico-ecológica y una vinculación histórica y lingüística evidentes, Preuss planteaba cierta pertinencia analítica de la comparación entre los procesos religiosos de estos grupos indígenas, a partir de las ceremonias que se realizaban en los templos comunales de tradición aborígen, conectados estacionalmente con el cultivo del maíz de temporal (en sus fases de semilla, elote y mazorca). De hecho, este autor avanzó en la confirmación de la unidad cultural de los grupos indígenas serranos con base en el análisis filológico de los textos rituales que registró y tradujo al alemán (Preuss, 1998 [1908b]: 214; 1998 [1908d]: 267). Si bien aclaró que “El objetivo principal es ofrecer este material como fundamento para futuras investigaciones” (1912: IV; traducción de Ingrid Geist).

Preuss no consideró como un problema pertinente la delimitación espacial de la región serrana nayarita y sólo presentó en el mapa de la sie-

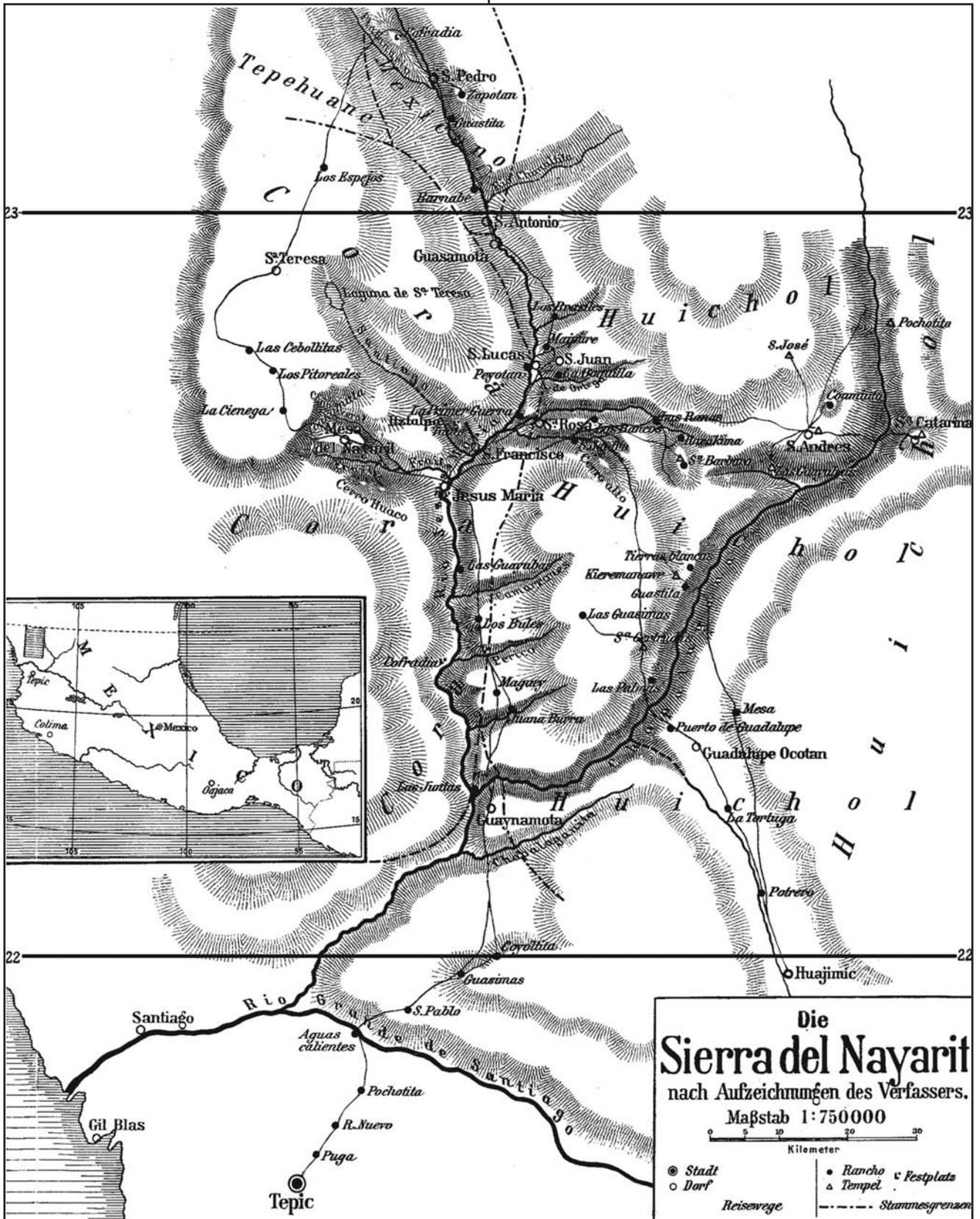


Mapa 1. Territorio de huicholes y coras (Lumholtz, 1900).

ra del Nayarit (1912: Lámina II) el derrotero de su viaje durante 18 meses, marcando las delimitaciones interiores de los territorios cora, huichol, mexicano (mexicanero) y tepehuano, pero sin preocuparse por trazar las fronteras exteriores del conjunto de estos espacios indígenas. No se debe suponer que esta decisión corresponde al hecho de que no recorrió dichos contornos, ya que le precedían los mapas de Lumholtz (1986 [1900]: 28) y de Diguët (1992 [1899]: 115 y 1992 [1911]: 164), quienes sí habían pretendido trazar las fronteras de los territorios cora y huichol hacia sus perímetros exteriores.

El enfoque diferente de Preuss queda confirmado cuando, al postular “el círculo cultural mexicano”, señala que

[...] de ninguna manera debemos pensar en una área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos, que son la cultura mejor conocida de la zona. Aparte de las tribus nahuas, vive ahí una multitud de pueblos lingüísticamente ajenos, como, por ejemplo, los tarascos, los



Mapa 2. Sierra del Nayarit (Preuss, 1912: lámina II).

zapotecos, los mixtecos y los mayas. Sin embargo, entre todas estas tribus siempre encontramos el mismo calendario, así como deidades y fiestas similares. [...] Hasta ahora, las únicas tribus [contemporáneas] que se han estudiado en profundidad son los coras y los huicholes [...]. Se trata de grupos que hablan lenguas bastante similares, las cuales también están emparentadas con el náhuatl. Especialmente las religiones de estas tribus se prestan para realizar los primeros estudios comparativos con los antiguos mexicanos (1998 [1911]: 404-405).

El antropólogo berlinés precisa que no se trata de semejanzas superficiales, sino de “correspondencias en los mismos fundamentos del pensamiento, o sea, relaciones que solamente pueden explicarse en virtud de una antigua cultura común” (*ibidem*: 406). Y señala que, “aunque la región [del Nayarit] nunca formó parte del imperio azteca, se trata de pueblos que están culturalmente emparentados con los antiguos mexicanos” (1998 [1908c]: 236). Si bien indica que “No dudo que pueden sobrnarnos una serie de elementos en los círculos culturales [o complejos culturales compactos], pero me parece que lo más sensato es no preocuparse demasiado en tales fenómenos aislados y dejarlos para una segunda fase de la investigación” (1998 [1911]: 404).

\* \* \*

En la década de 1930, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1886-1964) —fundador de la antropología estructural holandesa y seguidor de Preuss (Effert, 1992: 62-64)— no concordaba con el enfoque funcionalista de Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), predominante en el escenario internacional, según el cual el carácter de cada elemento sólo debía remitirse a la totalidad del medio cultural local-comunitario “cerrado” del cual formaba parte (P.E. de Josselin de Jong, 1983: 75).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> De hecho, “Hubo una revolución funcionalista, y Malinowski fue su líder, pero no creó una teoría funcionalista” (Kuper, 1973: 15). Desde su primera etnografía clásica sobre los trobriandeses, en su conclusión sobre “El significado del kula”, el antropólogo polaco había proclamado “La influencia [mutua] entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales

y psicológicos en que se basa una institución...” (Malinowski 1973 [1922]: 503). Para este autor, “los fenómenos culturales no son la consecuencia de la caprichosa inventiva o el simple préstamo, sino que están determinados por las necesidades básicas y por las posibilidades de satisfacerlas” (Cairns, *apud* Malinowski, 1979 [1948 (1944)]: 9).

“La influencia radical que Malinowski tuvo sobre los métodos de trabajo de campo no puede ponerse en duda. Los antropólogos [...] se ajustaron a sus preceptos y se aprovecharon de su ejemplo para llevar a cabo sus investigaciones sociológicas intensivas de sociedades particulares” (Kaberry, 1974 [1957]: 103). La enseñanza por vía de cursos y conferencias y la síntesis de los postulados escritos de su exitosa postura funcionalista aparecieron, entre otros, en el resumen “Functionalism in Anthropology” (1936) y en el libro póstumo *Una teoría científica de la cultura* (1970 [1944]).

“Las contribuciones de Malinowski a la teoría de la antropología social son de dos tipos marcadamente diferentes. En primer lugar creó una teoría del trabajo etnográfico de campo. [...] Malinowski transformó la etnografía, de un estudio museográfico de piezas de costumbres, en un estudio sociológico de sistemas de acción” (Leach, 1974 [1957]: 291). “...las características específicamente distintivas del trabajo de campo de Malinowski son, primero, la rigurosa selección del uso de los informantes profesionales y, segundo, la presuposición teórica de que la totalidad del campo de los datos observados por el etnógrafo debe encajar y tener sentido” (*ibidem*: 292). “Malinowski se arraiga en la lengua papúa primero, en la vida social después, no como un observador mudo, sino justamente como un ‘idiota de pueblo’ que siempre hace preguntas y a quien hay que enseñar lo que todos conocen, y por su parte debe descubrir aquello de lo que nadie es consciente y que sin embargo constituye la trama interna de la cohesión de esta sociedad en su expansión presente” (Duvignaud, 1977 [1973]: 158).

“Pero al mismo tiempo [...] Malinowski hizo numerosas manifestaciones teóricas de tipo abstracto, sociológico y de alcance general, supuestamente válidas para todas las situaciones culturales [...]. Y en esto pienso que fracasó. Para mí, Malinowski, hablando de los trobriand, es un genio estimulante; pero Malinowski, divagando sobre la cultura en general, es un vulgar pelmazo” (Leach, 1974 [1957]: 291). “Es en la calidad de la observación, más que en la interpretación, donde está el mérito del funcionalismo de Malinowski” (*ibidem*: 292). “...el funcionalismo en la forma en que Malinowski lo concebía se ha hecho inaceptable” (*ibidem*: 292).

“El fervor con que se acogió el funcionalismo en un círculo intelectual restringido no se basaba en un análisis razonado. [...] La tesis de Malinowski de que las culturas están funcionalmente integradas [es la expresión de] su credo con consignas, con *slogans* [...]. Esas consignas afirman de un modo claro y preciso, pero enormemente simplificado, algunas cosas que a todos los propósitos del profeta [caudillo carismático] les gustaría que fueran verdad” (*ibidem*: 297). “Uno de los dogmas que Malinowski enseñaba era que los hechos son inteligibles en su contexto social...” (*ibidem*: 293). “[Meyer] Fortes ha señalado (1974 [1957]: 167) que Malinowski siempre prometía un libro sobre el parentesco en las Trobriand, y sugiere que el libro nunca se escribió precisamente porque no podía concebir un ‘sistema de parentesco’” (Kuper, 1973: 45).

El antropólogo de Leiden, por un lado, rechazaba la comparación mecánica de inventarios de rasgos culturales aislados y, por otro, compartía el postulado de que la cultura constituía una totalidad sistémica fundada en principios subyacentes. Tomando como inspiración los recientes estudios comparativos de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) sobre la organización social australiana (1931) —en los que se demostraba que todas las variedades son formas de un solo tipo de orden general—, de Josselin de Jong dirigió la tesis de van Wouden, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (1968 [1935]), en la que se adelantaban importantes desarrollos sobre los sistemas matrimoniales que posteriormente serían denominados por Lévi-Strauss como de intercambio generalizado. Simultáneamente —en retroalimentación con la investigación de su alumno— formuló el concepto de “campo de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*), definido de la siguiente manera:

“Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y, al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera” (de Josselin de Jong, 1977 [1935]: 167-168).<sup>2</sup>

“Pero un campo de estudio [—o más bien, la región cultural a la que está asociado—], dada su naturaleza tentativa, nunca está definido de manera nítida; por decirlo de alguna manera, está hecho jirones en sus orillas” (P.E. de Josselin de Jong, 1965: 290).

Así, “En lugar de postular, *a priori*, un área delimitada geográfica o políticamente, [... P.E. de Josselin de Jong] preconiza el empleo del “campo de estudio antropológico” [a partir de 1984 se usa indistintamente el calificativo “etnológico” o “antropológico”] como un método para analizar las relaciones estructurales entre los elementos culturales” (Plantenkamp, 1988: 148).

Este concepto “permite estudiar culturas relacionadas como variantes estructurales vinculadas por trans-

formaciones” (Oosten, 1988: 257). “Se trata de un concepto heurístico para organizar en términos estructurales [varias] culturas relacionadas” (*ibidem*: 260).

De esta manera, el sentido de “región cultural” empleado originalmente por Preuss para El Nayarit —y luego el de “campo de estudio etnológico”, planteado por de Josselin de Jong para el Archipiélago Malayo— es totalmente diferente al de una “área cultural” esencialista, con fronteras precisas y establecida por listados rígidos de presencias y ausencias con respecto a las “áreas vecinas”. Se trata, por el contrario, de un complejo cultural en el que unos pocos fenómenos revelan al menos “algo de la unidad que convierte a la diversidad en muy instructiva e interesante” (de Josselin de Jong, 1977 [1935]: 168), pues permiten lograr correlaciones significativas. De esta manera, dentro del conjunto cultural establecido, el análisis comparativo incita y permite de manera intensa, en forma bascular, el permanente esclarecimiento de las peculiaridades y diversidades en el seno de una unidad general mínima.

Es notable la proximidad de la formulación de P.E. de Josselin de Jong con respecto a la de Preuss, expresada casi medio siglo antes:

[...] por medio de un análisis estructural, el antropólogo busca entender los datos factuales que ha obtenido [en la investigación etnográfica de campo] acomodándolos dentro de un modelo de la estructura que él considera fundamental para la cultura en cuestión. Frecuentemente, la estructura se esclarece por un procedimiento comparativo. Elementos que son inexplicables en una cultura particular, porque no aparecen [a primera vista] como relacionados con otros elementos, se vuelven perfectamente comprensibles en otra cultura, donde aparecen como elementos de un sistema. Al comparar varias culturas dentro de un ‘campo de estudio etnológico’ relevante, el antropólogo puede acceder a un patrón que él postula como válido para el campo de estudio completo. Teniendo este patrón en mente, el antropólogo tiene una mayor oportunidad de percibir la estructura particular de la cultura que está estudiando (P. E. de Josselin de Jong, 1977 [1956]: 234).

El mérito del enfoque de campo de estudio etnológi-

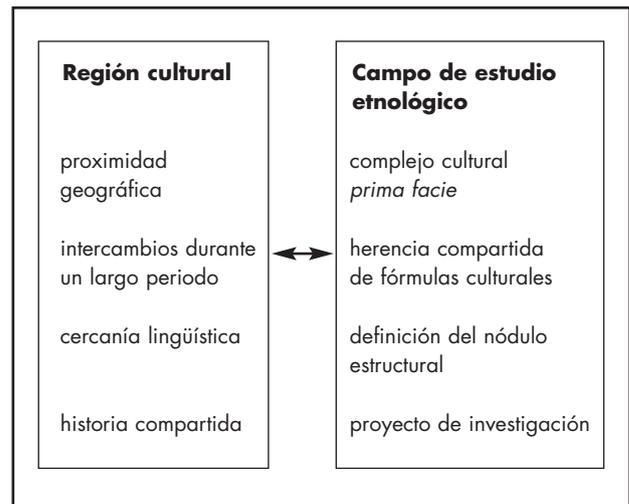
<sup>2</sup> La traducción al español de todas las citas que originalmente están en inglés o en francés corresponde a Jesús Jáuregui.

co es [...] que las culturas individuales son consideradas como variaciones dentro de un tema común y de esta manera cada cultura puede, al menos en principio, contribuir a una comprensión de las demás (P. E. de Josselin de Jong, 1980: 325). La ventaja de estudiar una cultura en tanto miembro de un campo de estudio etnológico es que la cultura bajo escrutinio y sus congéneres del campo etnológico se vuelven mutuamente interpretativas (*ibidem*: 319). Cuando [este enfoque] es empleado, después de que se ha logrado una razonable familiaridad con un número de culturas dentro de un campo de estudio, el modelo que comienza a emerger puede ser utilizado para interpretar elementos de una cultura particular que no son del todo comprensibles y que no tienen sentido cuando dicha cultura se considera aislada (*ibidem*: 320). Con esta base [el modelo del nódulo estructural] es entonces posible proceder a un análisis mutuamente interpretativo de culturas individuales... (*ibidem*: 323). El campo de estudio etnológico permanece como un contexto eminentemente adecuado en el cual realizar estudios de problemas abstractos por medio de hechos concretos (*ibidem*: 326).

A la formulación anterior Moyer agrega: “el significado fundamental del campo de estudio etnológico no es un conjunto estrecho de conceptos que caractericen una región, sino un sistema más abierto que ayude a concebir preguntas que faciliten la investigación productiva y avancen nuestra comprensión del [conjunto de] culturas [involucrado]” (1988: 283).

“La aplicación de este concepto [de campo de estudio etnológico] hace posible, por una parte, ampliar el ámbito de investigación, pues varias culturas pueden ser incluidas en la comparación, pero, por otra parte, previene que la comparación llegue a ser planteada a escala mundial” (Claessen, 1988: 2). Lo que se busca es una “...comparación regional controlada” (Moyer, 1988: 283), en lugar de una “comparación global”.

“En primera instancia, la comparación regional es el objetivo fundamental. Más que nada, este interés promueve la investigación antropológica productiva y, específicamente, la investigación de campo productiva” (*ibidem*: 285). Así, “una de las ideas centrales de este concepto es que se esté en capacidad de realizar, en primera instancia, comparaciones regionales” (*ibidem*:



278). Además, “pueden ser planteadas subregiones más pequeñas, permitiendo que el trabajo de comparación pueda ser realizado dentro de un área mucho más reducida” (*ibidem*: 282).

Los criterios para el establecimiento de una región cultural y luego del campo de estudio etnológico que le corresponde pasan desde una perspectiva principalmente empírica hacia un enfoque predominantemente teórico. Pero un campo de estudio etnológico, en principio, está asociado sistémicamente con una determinada región cultural.

Por otra parte, existe una relación dinámica entre la “región cultural” y el “campo de estudio etnológico”, ya que la primera varía en sus límites geográficos, en términos histórico-temporales, y la segunda presenta variaciones en enfoques, matices y métodos, desde el punto de vista teórico. En este sentido, a partir de la influencia de Lévi-Strauss, en la década de 1960, la escuela estructuralista holandesa desplazaría sus investigaciones desde el tratamiento de las “semejanzas imperfectas” hacia la problemática de los sistemas de transformaciones (P.E. de Josselin de Jong, 1983: 84), para considerar las oposiciones como partes de un grupo y plantear el estudio de “una variación conectada con otras por transformaciones” (P.E. de Josselin de Jong, 1980: 322). De esta manera, se supera la sola semejanza formal para avanzar en la elucidación de la posición que los elementos ocupan unos en relación con los otros.

La propuesta de un campo de estudio etnológico debe partir de una base factual suficientemente sólida para su planteamiento, pero su finalidad no es lograr



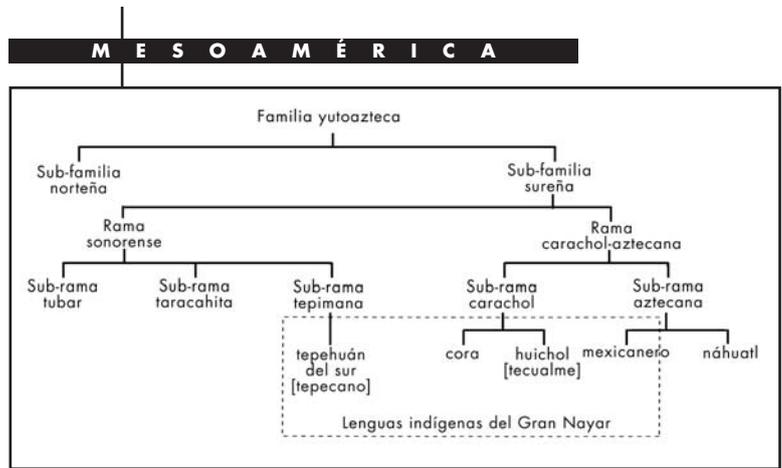


Figura 1. Ubicación de las lenguas indígenas del Gran Nayar dentro de la familia lingüística yutoazteca.

(Miller, 1983 y 1984; Hill, 1992 y 2001; Campbell, 1997; Valiñas, 2000). Tal como se ilustra en la figura número 1, las lenguas de la familia yutoazteca se agrupan en dos grandes subfamilias, de tal manera que el tronco meridional conforma la “subfamilia yutoazteca del sur”, que se diferencia de la “subfamilia yutoazteca del norte” (o shoshoneana). La subfamilia sureña está dividida entre la rama sonorense y la rama azteca. El cora y el huichol (con su variante, el tecualme, que se extinguió en el siglo XVIII) constituyen la subrama corachol; en tanto el tepehuán del sur (con su variante, el tepecano, que se extinguió a principios del siglo XX) forman parte de la subrama tepimana; finalmente, el mexicanero (náhuatl de la sierra Madre Occidental) queda agrupado en la subrama azteca.

Independientemente de lo discutible que pueda ser la representación gráfica de una determinada agrupación lingüística con base en un árbol genealógico, ya que remite de manera inevitable a una profundidad temporal, en la figura referida se expresan las interrelaciones entre las lenguas indígenas de la región cultural del Gran Nayar al interior de la familia yutoazteca.

Se debe tener presente que “Generalmente, el concepto de ‘campo de estudio antropológico’ aparece como más fructífero donde se puede establecer un origen común lingüístico y cultural, pero puede ser aplicado también donde no es compartido un origen lingüístico común” (Oosten, 1988: 261). “Obviamente, la naturaleza de las relaciones entre diferentes culturas en un ‘campo de estudio antropológico’ de este [segundo] tipo debe esperarse que difiera considerablemente con respecto a las de un ‘campo de estudio antropológico’ que está conformado por un origen común cultural y lingüístico de los pueblos involucrados” (*ibidem*: 261).

c) Han compartido en buena medida procesos históricos desde hace varias centurias; este punto ha sido tratado, en una primera aproximación, en el inciso sobre “Relaciones históricas entre los grupos indígenas del Gran Nayar: un recuento inicial” (Jáuregui y Magriñá, 2005: 250-259). No obstante las peculiaridades de cada uno de los grupos etnolingüísticos serranos

(coras, huicholes, tepehuanes, tecualmes-mexicaneros y tepecanos) y, sobre todo, las particularidades de sus procesos de resistencia al sometimiento del poder virreinal y al adoctrinamiento por parte de los sacerdotes católicos, las fuentes documentales permiten inferir una profunda interrelación histórica en términos políticos, rituales y matrimoniales.

d) Presentan una herencia compartida de fórmulas culturales a partir de una “elasticidad” notable ante los elementos culturales foráneos, de tal manera que no los rechazan ni los adoptan simplemente, sino que los integran a la matriz cultural nativa. Este punto ya ha sido demostrado, en especial sobre la problemática del denominado “sistema de cargos”, en el ensayo: “La autoridad de los antepasados...” (Jáuregui, coord., 2003). Ahí se presenta un modelo integral acerca de la organización social de las culturas del Gran Nayar, de tal manera que para toda la región cora-huichol-tepehuana-mexicanera se postula un mismo modelo general, con variaciones acordes con cada comunidad, más que con cada grupo étnico. Este modelo, a diferencia de las versiones ortodoxas sobre los sistemas de cargos de los indígenas mexicanos —que los postulan como derivados de imposiciones coloniales—, introduce los cargos de clara tradición prehispánica. En el Gran Nayar, la integración de los rituales del mitote con las fiestas emanadas del catolicismo tridentino dio como resultado un solo “costumbre”, vinculado a la jerarquía cívico religiosa de la cabecera. Así, tras sucesivos ajustes acordes con las diferentes situaciones históricas, se reformuló el sistema de cargos a partir de una matriz cultural de resistencia, basada en un modelo nativo —diferente a la impuesta por la política colonial—, la cual permanece hasta nuestros días.

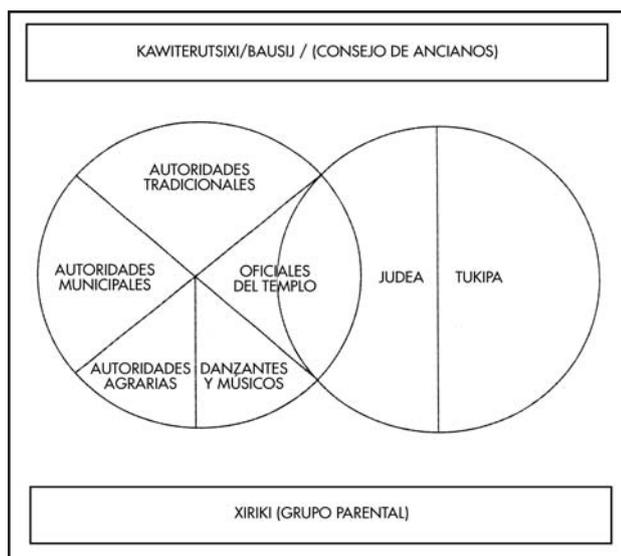


Figura 2. Modelo general para la organización social del Gran Nayar.

En segundo lugar, el nódulo estructural de este campo de estudio etnológico está conformado por e) una cosmovisión fincada en el dualismo jerarquizado; f) el cual, en el nivel de las expresiones del cosmograma, se desplaza principalmente hacia el triadismo, la cuatripartición y el quincunce, y g) una organización social relacionada con la agricultura del maíz de temporal y basada en tres niveles: el adoratorio del grupo parental, el templo comunal de tradición aborígen y la cabecera comunal de origen colonial (Jáuregui, coord., 2003). Los elementos del nódulo estructural constituyen una totalidad integrada, esto es, un sistema.

\* \* \*

Unas breves precisiones sobre el nódulo estructural. El motivo central de la cosmovisión nayarita consiste en un dualismo asimétrico que implica la 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. Se trata de un dualismo inestable, cuyas mitades se encuentran en perpetuo desequilibrio, y cuyo dinamismo se basa en un juego de balanza entre reciprocidad y jerarquía. A partir de este modelo cognitivo quedan establecidas las principales relaciones diádicas: entre lo luminoso y lo oscuro, el día y la noche, la temporada de secas y la de aguas, el sol y las lluvias, el cielo y la tierra, lo caliente y lo frío, lo masculino y lo femenino, el lado derecho y el izquierdo...

El universo se concibe como un quincunce —es decir, como un conjunto integrado por cinco elementos distribuidos espacialmente—, pero estos rumbos, más que una realidad preexistente, son objetos conceptuales sometidos a un sistema de clasificación. En esta operación predomina una concepción holista, que establece a cada término del conjunto como resultado de las relaciones que lo conforman y, a la vez, lo vincula con los demás en cuanto elementos. Cada rumbo sólo es reconocido e identificado como tal a partir de la relación recíproca que mantiene con los demás rumbos de esa totalidad. Definir un rumbo del universo supone, así, esclarecer —de manera consciente o inconsciente— su lugar dentro del conjunto del cual forma parte. Por lo tanto, el esquema de los cuatro rumbos y el centro no mantiene en su interior una situación de equivalencia. Los elementos que constituyen el quincunce no pueden ser iguales entre sí, ya que se definen y se organizan respecto de una totalidad. Así, el valor relativo de los puntos está determinado por su posición en el todo, de manera que éste les es inherente y no puede ser disociado de su propia diferencia.

En síntesis, si bien todos los elementos del cosmograma son imprescindibles y cada uno puede aparecer como el principal —de acuerdo con los tiempos rituales y con las circunstancias ceremoniales—, la totalidad no corresponde a un sistema igualitario, sino jerarquizado por principio. Precisamente, éste es el fundamento para comprender las transformaciones del cuatro, considerado a partir sólo de los cuadrantes, que se convierte en cinco, al añadir el punto central; en seis, cuando el centro se divide en el arriba y el abajo; y en siete, si el eje se desglosa en el arriba, en el enmedio y en el abajo. Por otra parte, si se establecen además los interrumbos, desde la división cuatripartita se pasa al ocho, y si se asimila el norte con el oriente, por una parte, y el sur con el poniente, por la otra, se obtiene la bipartición; por último, de la estructura dualista se pasa a la triádica, si se le incorpora el centro.

Los coras, huicholes, tepehuanes del sur, mexicanos y tepecanos (estos últimos hasta fines del siglo XIX) son los únicos grupos indígenas que conservan un centro ceremonial colectivo de raigambre aborígen, en el cual precisamente se llevan a cabo los rituales del “mi-

tote” comunal. Los demás grupos indígenas del noroeste —y del resto de México y de Centroamérica en general— cuentan con los ciclos rituales correspondientes al templo parental y al comunal “católico”, pero carecen ya —con muy contadas excepciones y sólo de manera fragmentaria— de los propios de un templo comunal de tradición nativa.

Este sistema ritual del Gran Nayar se expresa en la presencia general del mitote, con una variante de “mitología explícita” e “implícita” fuerte. Esto es, la representación de la lucha cósmica del sol, o de Venus, contra las estrellas se escenifica en el ciclo ritual asociado al cultivo del maíz (a partir de la técnica de roza, tumba y quema) con un discurso más completo y complejo que el correspondiente a otras versiones indígenas nortteñas, orientales y sureñas. Asimismo, los relatos míticos verbales asociados proporcionan la exégesis más coherente para la comprensión de tales ceremonias.

Tales características —que corresponden a la proximidad espacial, a la coincidencia en los procesos históricos y a la afinidad lingüística— conforman a estos grupos en los referentes principales para la mutua comprensión de sus tradiciones culturales. Lo cual no sólo no impide, sino que exige, ampliar permanentemente la comparación analítica con otras culturas más lejanas del presente y del pasado, pero en otro nivel de sistematización.

Un paso de esta naturaleza lo realizó la antropología estructural holandesa en la década de 1960, cuando se avanzó en el análisis comparativo del complejo mítico y ritual del Asia insular (pueblos indonesios) y del Asia continental (pueblos proto-indochinos) (P.E. de Josselin de Jong, 1965). Un especialista de los segundos reconoció que con el enfoque del “campo de estudio etnológico se logra establecer los grandes temas que se encuentran dispersos; pero no se trata de realizar sólo un inventario, sino de examinar igualmente de qué manera cada medio restringido los ha adoptado otorgándoles variaciones locales” (Condominas, 1965: 293).

**Transformaciones estructurales en el Gran Nayar:  
un bosquejo preliminar a partir de los rituales  
de la Semana Santa**

**N**eurath actualizó el planteamiento de los etnólogos

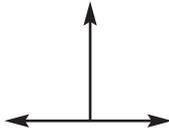
clásicos (Lumholtz, Diguet y Preuss) sobre la unidad cultural del Gran Nayar, al esclarecer la armadura del “complejo mitote” a partir del tema de la escenificación de la lucha cósmica (2002 [1998]); aclaró que, dentro de un esquema general común, existen amplias posibilidades de variación. De manera expresa, Reyes (2006 [2001]) ha demostrado el nexo estructural del mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán (Juct̄ir) con respecto a los rituales correspondientes de los coras, huicholes, mexicaneros y tepecanos. Además analiza el sistema de transformaciones del “complejo mitote”, con base en los estudios de Preuss (1912) sobre los coras de San Francisco (Kuaxata) y Jesús María (Chuiset’e), Guzmán (2002 [1997]) sobre los coras de La Mesa del Nayar (Yaujque’e), Valdovinos (2002) sobre los coras de Jesús María (Chuiset’e), Neurath (2002 [1998]) sobre los huicholes de Santa Catarina Coexcomatitán (Tuapurie), Gutiérrez (2002 [1998]) sobre los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie), Rodríguez (1996 y 1997) sobre los mexicaneros de Santa Cruz de Güejolota y San Buenaventura, Alvarado (1996 [1994]) sobre los mexicaneros de San Pedro Jícoras, Mason (1914 y 1918) sobre los tepecanos de Azqueltán y Mason (1948) sobre los tepehuanes de Xoconostle.

En esta obra de Reyes se resaltan las coincidencias y las variaciones en lo referente al calendario ritual (mitote de petición de lluvias, mitote de los primeros frutos y mitote del maíz-semilla); a las prácticas rituales (ayunos, abstinencias, velaciones, peregrinaciones a los rumbos del universo, sacrificios y danzas); a los instrumentos musicales (arco musical, tambor vertical y tambor de parche); a las ofrendas (de flores, agua, tamales y algodón); a los cantos, plegarias verbales y textos recitados; al consumo de plantas psicotrópicas (peyote y tabaco *makuchi*); al patio circular (que es una réplica del cosmos), al altar oriental (que representa los tres niveles del universo) y al fuego central.

Es relevante señalar que exactamente bajo el lugar donde se enciende el fuego ritual, al centro del patio del mitote, se encuentra enterrado un objeto sagrado preciso (Reyes, 2006 [2001]: 66-67):

tepehuas: olla de barro con cal  
(horno: inframundo ardiente;  
transformación de elementos acuáticos  
[conchas] por la acción del fuego)

huicholes: efigie pétreo  
del Dios del Fuego (el  
Fuego como personaje  
ígneo primigenio)



coras: jícara vegetal con  
algodón (inframundo  
acuático; nubes-agua)

Este triángulo estructural no puede ser más coherente, ya que no sólo se contrastan sistémicamente la dureza de la cáscara vegetal y del barro horneado con respecto a la de la piedra, sino que el algodón (en tanto representación sublime de las nubes y, por lo tanto, de la lluvia) se opone sógnicamente a la representación antropomorfa del Dios del Fuego y a la cal, que tradicionalmente se obtenía del horneado de las conchas marinas en la zona de marismas del actual Nayarit. Hasta el momento no se dispone de informes acerca de qué objeto sagrado se encuentra enterrado bajo el punto central del patio del mitote de los mexicaneros.

La tesis de Medina (2002) ha estudiado las tradiciones rituales de los huicholes de Bancos de Calítique (Uweri Muu Yewe), emigrados en el sur de Durango, enfatizando la dialéctica entre permanencia e innovación, dependencia y autonomía con respecto a la cabecera ancestral de San Andrés Cohamiata (Tateikie). Se ha logrado también un modelo integral sobre el sistema de organización social, con base en las variantes cora y huichola (Jáuregui, coord., 2003), el cual puede ser extendido, con los ajustes correspondientes, a las variantes tepehuana y mexicana.

Asimismo, al analizar las relaciones —en gran medida inconscientes— que mantienen entre sí los grupos serranos, sobre todo en el ámbito simbólico, se ha llegado a conclusiones importantes sobre la variación y complementariedad entre los coras y huicholes (Jáuregui, coord., 2003: 202-210). Dentro de la concepción del universo como un quince con cuatro rumbos y un centro, para los indígenas del Gran Nayar el eje oriente-poniente es preeminente sobre el eje norte-sur. El primero corresponde al curso cotidiano del sol, que emerge por el oriente y se oculta por el poniente; mientras que el segundo remite al curso anual de dicho astro, que arranca del sur en el solsticio

de invierno —con el sol tierno— y llega a su extremo norte en el solsticio de verano —con el sol maduro—, para retornar cíclicamente al extremo meridional, durante la temporada de lluvias, en la que el sol es dominado por las fuerzas del inframundo.

En el límite oriental del universo se encuentra el Cerro Quemado (Xaunari) —cerca de Real de Catorce, San Luis Potosí—, donde apareció por primera vez el sol y lo hace de nuevo cada mañana; el extremo occidental corresponde al océano (Haramara) —en el puerto de San Blas, Nayarit— y el agua está asociada a la oscuridad. El oriente es conceptualizado, así, como el arriba luminoso y el poniente, como el abajo oscuro.

El territorio de los huicholes está ubicado en el oriente del Gran Nayar, próximo a la planicie desértica central; por el contrario, el territorio de los coras se encuentra en el poniente, en la proximidad de la costa, las marismas y el mar. Así, a partir de los contrastes formales y funcionales dentro de un mismo eje semántico y de organización social, se ha llegado a demostrar que entre los “guerreros”-coras y los “peregrinos”-huicholes existe —en el contexto de la escenificación de la lucha cósmica, durante el equinoccio de primavera— una macrodivisión ritual del trabajo. De esta manera, a partir del principio del dualismo jerarquizado, los coras se asumen como seres oscuros y les corresponde interpretar a los antagonistas del Cristo-sol, en tanto los huicholes se reconocen como seres luminosos y les está asignado el papel de sus aliados y defensores.

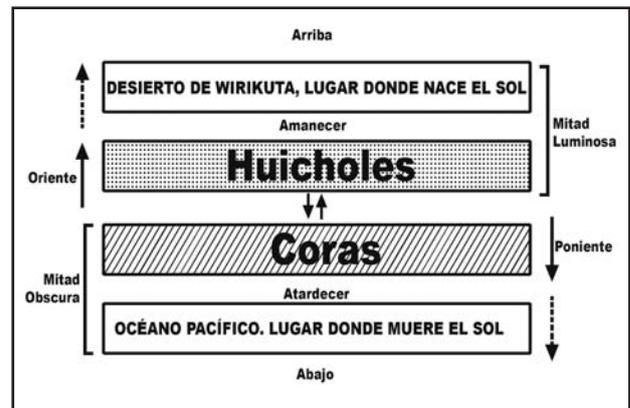


Figura 3. Transformaciones de los seres luminosos y oscuros en el Gran Nayar, durante la escenificación de la Semana Santa.

*a Xumuabikari*  
(guerreros coras)

1a. De entrada, los Judíos resaltan por su parcial desnudez con respecto al traje cotidiano, su tinte corporal en negro y blanco, durante el Viernes Santo, en tonos encarnados; por el uso de cuernos de venado en la frente y, sobre todo, por su asociación con el templo cuadrangular católico y las ceremonias de la Semana Santa.

2a. El disfraz —que incluye la parcial desnudez, la embijada corporal, el uso de máscaras y de coronas con cuernos de venado— borra su personalidad cotidiana y convierte a los Judíos coras en seres del inframundo. Su comunicación se realiza mediante voces en tono agudo fingido y frases en las que permanentemente se invierte el significado de los términos, de tal manera que hasta en el habla se manifiesta la inversión social.

3a. Los Judíos coras representan las fuerzas del inframundo que se posesionan del poblado durante los tres días santos, en la primera luna llena después del equinoccio de primavera; particularmente invaden el templo y allí dan muerte al sol-Jesucristo. Por lo tanto, aunque se relacionan con dicho espacio sagrado, no se consideran cargos del templo; más aún, se confrontan, en diálogo verbal, con los Mayordomos y, en combate ritual, con los Variceros, ambos grupos guardianes del templo.

4a. Asimismo, los jefes de los Judíos —los Capitanes, Cabos y Soldados o Centuriones— rempazan temporalmente a las autoridades tradicionales, sin disponer de una sede específica, y los primeros portan guardados sus sellos; en tanto, las varas de mando —emblemática de los cargos de la Casa Real— permanecen cubiertas, sepultadas en el templo junto al Santo Entierro.

5a. En el caso de los Judíos, se trata de un ejército invasor que debe mantener en su interior un estricto ordenamiento, garantizado por los Capitanes y Cabos, quienes marchan en los extremos anterior y posterior de la formación en líneas. Ayunan de alimento y agua hasta después del mediodía; prácticamente no duermen durante el tiempo ritual de la Semana Santa y su actividad física de patrullaje y de marchas por el poblado, así como de danzas, es continua. Se encargan de mantener el orden del pueblo y de supervisar que nadie entre ni salga del perímetro delimitado ritualmente; que no se toque música, no se enciendan los aparatos de radio o grabadoras, no se juegue y no se consuman bebidas embriagantes; que ni siquiera los esposos se enamoren; que no se realice ninguna

*b Hikuritamete*  
(peregrinos huicholes)

1b. Por su parte, los Peyoteros llaman la atención por mantener el traje cotidiano, por su decoración facial y de las muñecas en tono amarillo brillante, por el profuso empleo de plumas de guajolote (de color café o blanco) en sus sombreros y por su asociación con el templo circular *tukipa*.

2b. Más que su atuendo, lo que constituye a los Peyoteros (*hikuritamete*) huicholes en dioses es el ocupar el cargo de Jicareros (*xukurikate*), esto es, de custodios y, por lo tanto, encarnación de la divinidad correspondiente a la jícara de su cargo en el templo *tukipa*. Durante los cinco años que duran en el cargo permanecen, por tanto, en un estado liminal y sagrado. El humor ritual con el que se comportan en las ceremonias implica hablar en antónimos de tal forma que se invierte la realidad.

3b. Por el contrario, “los peyoteros fungen como ayudantes o tropas auxiliares del sol en sus luchas contra las fuerzas de la oscuridad” (Neurath, 2002 [1998]: 225).

4b. Las autoridades tradicionales huicholas también entregan el poder, durante los tres días santos, a unos cargueros sustitutos designados *ad hoc* el miércoles de la Semana Santa por la noche. Pero estas autoridades interinas no se caracterizan como fuerzas del inframundo. Ellos se harán cargo del orden del poblado, ocupando los mismos siales de las autoridades oficiales. Las varas de mando serán guardadas en el *xiriki* correspondiente —adoratorio cuadrangular de raigambre prehispánica—, sobre una mesa y cubiertas-sepultadas con un lienzo.

5b. Los Peyoteros, por su parte, son la personificación de los ancestros deificados y, por lo tanto, de la “comunidad original”, y tienen como sede el templo comunal *tukipa*, de raigambre prehispánica. Las autoridades interinas huicholas son quienes se encargan de guardar el orden del pueblo, de manera semejante a los Judíos coras, pero ponen especial cuidado en que se guarden las viglias y los ayunos por parte de toda la población.

labor, excepto los trabajos rituales de esta fiesta o los trabajos cotidianos imprescindibles para su desarrollo.

6a. Pero, tanto en las danzas de los Judíos, como en sus recorridos por el poblado, emerge la vertiente carnavalesca, de tal manera que las bromas sexuales son continuas. Incluso, durante la procesión vespertina del Nazareno niño el Viernes Santo, un trío de ellos recita en "tono gregoriano", aunque no en latín, todas las faltas sexuales —adulterios, abandonos conyugales, deseos fallidos, homosexualidad, bestialismo— de los lugareños. Con esta confesión pública —aunque no enunciada por los propios protagonistas— las culpas quedan expiadas, ya que un poco más tarde se lleva a cabo la destrucción del Nazareno fálico —el redentor "que tomó las culpas de los hombres sobre sus espaldas" — a manos de los Judíos.

7a. Los Judíos ejecutan danzas eróticas, cantan estribillos con temas sexuales, eventualmente simulan coitos y en ocasiones blanden sus machetes en calidad de penes.

8a. Los instrumentos musicales propios del tiempo de Cuaresma y Semana Santa de los coras son la flauta de carrizo de cinco tonos con boquilla y el tambor militar de parche, a los que se puede añadir la "trompeta" (que consiste en un largo instrumento aerófono recto, sin pabellón, fabricado del tallo de una planta tropical o, recientemente, también de un tubo de PVC). En el templo, las campanas son suplidas por la matraca y los cohetes de trueno marcan el cierre y la apertura de "la gloria", esto es, del tiempo y de la organización social normales.

9a. Los Judíos —para caracterizarse como tales— salen a las inmediaciones de su comunidad para convertirse en seres del inframundo e invadir y tomar posesión del pueblo y ser obsequiados, primero en forma denigrante a nivel comunal, con las sobras de un festín y, luego, jubilosamente a nivel doméstico con alimentos y bebidas preparados exclusivamente para ellos.

10a. En el caso de la Judea (*xumuabikahetse*) de los coras —ceremonia del equinoccio de primavera—, Jesucristo es muerto directamente por los Judíos en sus tres facetas: de niño (sol naciente), adulto (sol del mediodía) y anciano (sol del atardecer). Pero los agentes rituales no realizan ninguna acción para que resucite, sino que él vuelve a la vida por sí mismo y, entonces, derrota a los Judíos. De hecho, la Semana Santa sólo comprende el periodo del jueves al sábado. De esta manera, queda confirmado el papel de los Judíos en tanto enemigos e inmoladores del sol.

6b. Durante la peregrinación a Wirikuta, los Peyoteros proceden con una inversión social, pero en absoluta continencia sexual. Durante el viaje de ida, han ido confesando sus pecados sexuales de manera personal, y éstos son borrados al quemar en el fuego el mecate en el que se contabilizaron las faltas, por medio de nudos. Su comunicación es igualmente en tono agudo y con términos invertidos.

7b. Cuando retornan los peyoteros de la peregrinación, en las ceremonias de la Semana Santa repiten versos durante sus cantos y danzas característicos, en los que se maneja un discurso burlesco y en doble sentido.

8b. Los instrumentos musicales de los Peyoteros son "la" *xaweri* (especie de violín) y "el" *kanari* (especie de guitarra), a los que se les añaden pequeñas trompetas de cuernos de res. Curiosamente, en el sector más apegado a las tradiciones aborígenes, los instrumentos musicales empleados son ajustes de cordófonos o aerófonos llegados del área cultural mediterránea.

9b. A diferencia de éstos, los Peyoteros ya se han convertido en dioses en el *tukipa* comunal —en la medida en que son los custodios de las jícaras divinas— y parten, en una larga peregrinación, desde la comunidad hacia el desierto de Wirikuta, para retornar con el *hikuri* (peyote) y ofrecerlo a los demás comuneros, en calidad de alimento o bebida sagrado.

10b. En el caso de la *weiya* de los huicholes —ceremonia del equinoccio de primavera—, Jesucristo muere sin que los agentes rituales realicen ninguna acción para que la deidad solar se colapse. Pero Jesucristo no resucita solo, pues se llevan a cabo sacrificios de animales (toros, guajolotes, chivos y gallos), con cuya sangre se revive al sol, así como ofrendas especiales de tejuino (*nawá*), tortillas, bolitas de maíz, tamales, caldos de venado, jabalí y pescado, las cuales son entregadas con el mismo fin. De hecho, durante la Semana Santa se enfatiza el segmento del sábado al domingo, por encima del periodo del jueves a la madrugada del sábado. De esta manera, queda confirmado el papel de los huicholes en tanto aliados y apoyadores del sol.

\* \* \*

Es posible prolongar el análisis de este aspecto semántico hacia los grupos septentrionales, para esclarecer el papel de los tepehuanes y mexicaneros en el conjunto cultural. De hecho, en la subregión norteña se presenta una de las transformaciones del eje arriba-abajo, de tal manera que el norte pasa a ocupar el lugar simbólico del oriente y el sur el del poniente. No se debe perder de vista que la cuatripartición jerarquizada del espacio en las culturas del Gran Nayar implica su transformación hacia un modelo binario, de tal forma que el norte queda asimilado con el oriente y el sur con el poniente (Jáuregui, 2003 [1999]: 282).

En este sentido, “La distribución espacial de los asentamientos de la comunidad [de San Pedro Jícoras] está claramente definida. La población hablante de mexicanero se ubica al sur de la comunidad y los hablantes de tepehuano al norte.” (Alvarado, 1996 [1994]: 48). De tal manera que “los mexicaneros de San Pedro consideran que son parte del lado bajo del territorio comunitario” (Alvarado, 2001: 71). Asimismo, “La reconstrucción de los topónimos en náhuatl que designan los espacios habitados de la comunidad de San Pedro sugiere que los mexicaneros están más vinculados al lado bajo de la comunidad” (*ibidem*: 69).

Aunque “La división en dos lados distintos casi no se percibe en el territorio de San Buenaventura”, ya que “La población de lengua náhuatl habita casi todo el territorio. [Sin embargo,] Al sur del poblado se encuentra el caserío de los coras. Los tepehuanes ocupan algunas casas al norte, los tepehuanes y los mestizos al poniente...” (*ibidem*: 72). Santa Cruz es un asentamiento poblado por mexicaneros emigrados de San Pedro Jícora y San Buenaventura durante la Revolución mexicana (1910-1917), devastado por la Guerra Cristera (1926-1929) y alterado profundamente por la violencia del narcotráfico de finales del siglo XX; allí el patrón de distribución étnica presenta a los mexicaneros distribuidos por todo el territorio, pero los huicholes se ubican tendencialmente al nor-oriente y los coras viven en el sur-poniente (Rodríguez, 2003).

En síntesis, la única comunidad mexicanera que manifiesta un modelo claro de mitades es San Pedro

—la más norteña y oriental—, ya que en San Buenaventura el patrón residencial se presenta mezclado, aunque todavía se trasluce el tipo binario; en cambio, en Santa Cruz se encuentra el ajuste a una situación ternaria, en la que los extremos corresponden a los huicholes y a los coras, en tanto los mexicaneros ocuparían una situación intermedia. De esta manera, en la interrelación regional inconsciente los mexicaneros de San Pedro Jícoras expresan una transformación estructural del lugar de los coras, de tal forma que se ubican simbólicamente en el lado sur-abajo con respecto a los tepehuanes, que quedarían en el lado norte-arriba; al igual que los coras se colocan en el lado poniente-abajo con respecto a los huicholes, quienes se sitúan en el lado oriente-arriba (Jáuregui, 2000).

Se llegaría, así, a la fórmula huicholes : coras :: tepehuanes : mexicaneros, de tal manera que huicholes = tepehuanes y coras = mexicaneros.

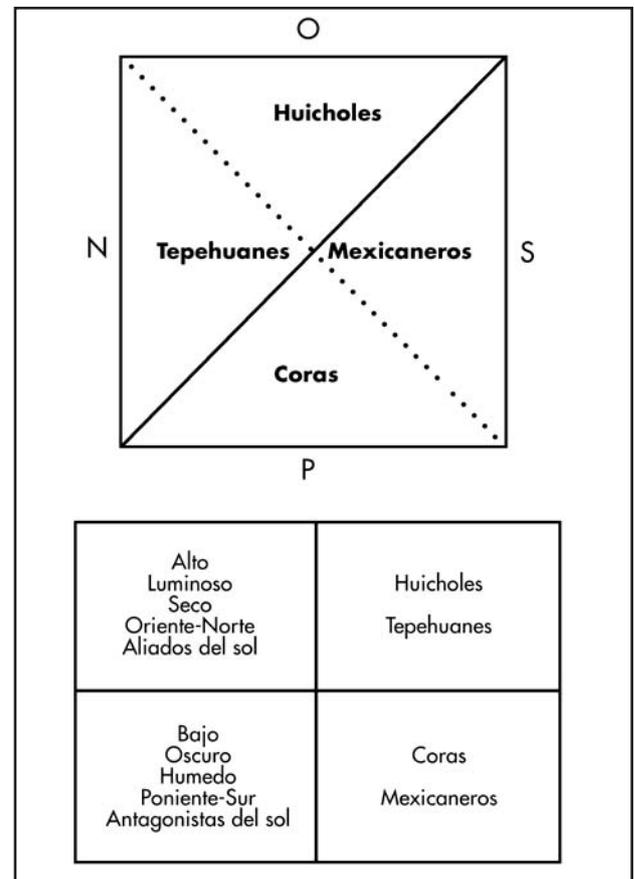


Figura 4. Huicholes : coras :: tepehuanes : mexicaneros.

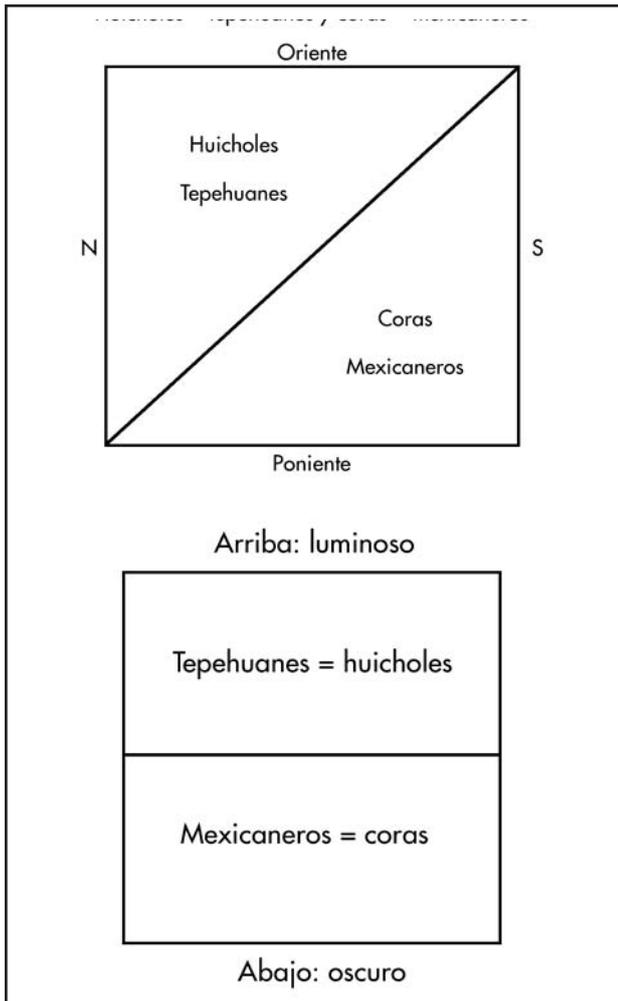


Figura 5. Huicholes = tepehuanes y coras = mexicaneros.

Tepehuanes + -	Huicholes + +
Mexicaneros - +	Coras - -

Leyenda: + Alto  
- Bajo

Figura 6. Relación estructural entre los cuatro grupos indígenas del Gran Nayar.

Este planteamiento se ve confirmado al analizar el papel que, de manera preponderante, asumen los dos grupos norteños del Gran Nayar en la dramatización de la muerte y resurrección del Cristo-sol, durante la celebración de la Semana Santa en el equinoccio de primavera. Los “arqueros” tepehuanes de Santa María de Ocotán se reconocen como un “ejército de la Estrella de la Mañana”, “una tropa del sol, que enfrenta a las fuerzas del inframundo” (Reyes, 2006 [2001]: 169-187); asimismo, los “lanceros” tepehuanes de San Bernardino Milpillas Chico ocupan la función de acompañantes-protectores del sol (Gamiño *et al.*, 1991: *passim*). De esta forma, se equiparan a los huicholes, en tanto seres luminosos, “de arriba”. Por el contrario, los mexicaneros de Santa Cruz de Güejolota (Rodríguez, 1996) y de San Buenaventura (Rodríguez, 1997) reiteran, al transformarse en oscuros “judíos”, la posición de abajo, que los convierte —de entrada, metafóricamente, pero también en ciertas acciones rituales— en adversarios-atacantes del sol, al mismo título que los coras.

El caso de San Pedro Jícoras se presentaría, en cierto sentido, como atípico dentro del conjunto mexicano, ya que Preuss señalaba en 1907 que hacía poco los sanpedreños habían perdido la tradición de los judíos al estilo de los coras (1998 [1907]: 198-199). En cambio, hoy en día, a partir de la información etnográfica proporcionada por Alvarado (1996 [1994]: 69-73 y 2001: 191-208), en esa cabecera comunal, los arqueros *taminani* son “soldados de Cristo”, que disparan flechas a pencas de nopal, icono de la vagina y del inframundo (Rodríguez, 1996, 1997; Reyes, 2006 [2001]: 169-187); también se sacrifica una res, con cuya sangre se unta a las imágenes y —suponemos— a Jesucristo, para auxiliarlos en su renacimiento. Estos elementos ubicarían a los sanpedreños —en el contexto de las judeas del Gran Nayar— como “luminosos”. Sin embargo, es necesario un análisis más puntual sobre el ritual y los cantos de las pachitas, así como de la versión verbal del “mito de Cristo en la forma de niño perseguido por los malvados” (Preuss, 1998 [1928]: 356-363). Estos elementos los acercarían a la posición de seres oscuros, del inframundo, que buscan al niño-sol para castigarlo. Por lo que los sanpedreños

quedarían en una situación en cierto sentido intermedia entre “luminosos” y “oscuros”: de hecho, ocupan actualmente el extremo oriental-septentrional del territorio mexicano.

Hay un detalle más que se añade en favor de esta argumentación. Los huicholes que se han desplazado hacia el norte —en territorio de Durango, en las inmediaciones de Huazamota— se han alejado, en sus interpretaciones rituales de Semana Santa, del papel luminoso y han adquirido —en su oposición con respecto a los tepehuanes “de arriba”— el rol de judíos-morenos “de abajo”, atacantes de Jesucristo (Medina, 2002: 141-153), asimilándose así a la interpretación teatral-mímica que desempeñan sus vecinos, los mestizos de Huazamota (Samaniega, 2006 [1997]) y San Juan Peyotán (Jáuregui, 1997).

Una situación semejante se encuentra entre los huicholes de Guadalupe Ocotán (Xatsisairie), quienes se ubican hacia el sur del eje principal oriente-poniente del Gran Nayar. Si bien mantienen una armadura ritual “huichola” de la Semana Santa —que implica el apoyo explícito, por medio de sacrificios de animales (reses, principalmente) y la untada de la sangre y jugos de vegetales a las imágenes, con el fin de lograr la resurrección de Jesucristo, los santos y las varas de mando—, han incorporado como un elemento fundamental en la escenificación al grupo de Judíos-tiznados-borrados, cuya iconografía, armas emblemáticas y funciones rituales son equivalentes a las de los Judíos mestizos de Huaynamota (Jáuregui, 1994; Jáuregui, 1995).

Asimismo, los huicholes de Roseta, asentados en el cañón del río Santiago —al sur-poniente del Gran Nayar—, aunque sus ascendientes provienen de la zona de Tuxpan de Bolaños (Tutsipa), actualmente celebran la Semana Santa con el distintivo de “la borrada”, esto es, convirtiéndose en seres oscuros del inframundo, atacantes de Jesucristo.

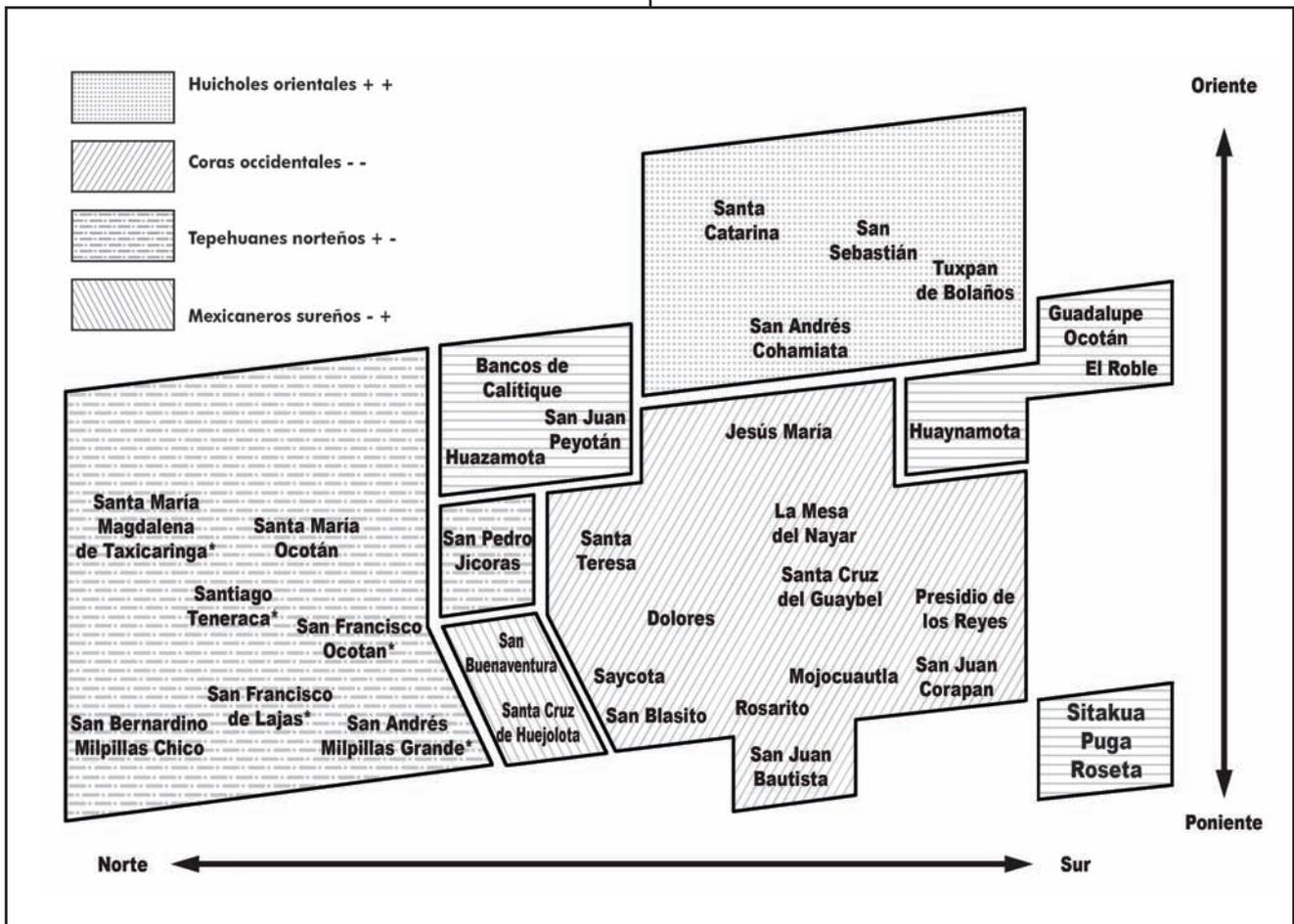
Por lo que también la macro-distribución escénica de la Semana Santa entre los grupos indígenas del Gran Nayar corrobora la transformación estructural del eje oriente/arriba/luminoso - poniente/abajo/oscura hacia el eje norte/arriba/luminoso - sur/abajo/oscura, convalidando, de esta manera, la equiparación oriente/norte - poniente/sur. Sin embargo, la versión mítica “fuerte”

(si bien implícita, esto es, desarrollada principalmente con base en lenguajes no-verbales) de la lucha cósmica entre el sol y las estrellas corresponde al eje oriente-poniente, mientras que las versiones encontradas hacia el norte y el sur constituyen variantes “débiles” de este argumento temático.

Esta asimilación simbólica de los mexicanos con los coras concuerda con la hipótesis de que son descendientes de los tecualmes del siglo XVIII, quienes fueron reducidos en la misión jesuítica de San Pedro Ixcatán en la bocasierra de la región de enterríos del San Pedro y del Santiago (Jáuregui y Magriñá, 2003). De igual forma, este planteamiento se ve confirmado por el hecho de que, de los cuatro grupos etnolingüísticos del Gran Nayar, solamente los coras y los mexicanos celebran la temporada del carnaval con los cantos de las Pachitas, los cuales incluyen una buena cantidad de textos en náhuatl (Preuss, 1976: 115-181; Téllez Girón, 1964: *passim*; Benítez, 1970: 344-349; Ziehm, 1976; Benítez, 1980: 266-271; Jáuregui, 2005 [1994]; Jáuregui, 1998; Coyle, 2001 [1997]: 138-147). La mención, insistente y reiterada, a Gualalo —la virgen de Guadalupe— remite la introducción de dichos cantos en el periodo jesuítico; sería poco probable que los franciscanos, a partir de 1767, hubieran propiciado un culto tan abrumador a la advocación guadalupana, de la cual habían sido tenaces detractores.

Pero la región cultural del Gran Nayar no presenta contornos amurallados, pues en San Juan Bautista —comunidad dominada por los mestizos— los inmigrantes indígenas (coras, huicholes, tepehuanes y mexicanos) en los últimos años han logrado realizar, en términos generales, una judea acorde con el patrón cora de Rosarito (Yauatsaka).

El eje semántico de las judeas prolonga su relación analítica de manera bifurcada hacia el poniente y el sur, en los territorios de los mestizos. Así, en la región costera occidental de Rosamorada (San Juan Bautista [el caso de la judea de los mestizos], Paramita, Teponahuaxtla, Paso Real del Bejuco) y en Ruiz (El Venado y Ruiz) predominan los grupos de jóvenes varones “judíos”, embijados de negro, que recorren y patrullan los poblados, solicitando donaciones en especie o en dinero. Lo mismo hacen las camadas de mes-



Mapa 4. Sub-regiones del Gran Nayar de acuerdo con las transformaciones temáticas del ritual de Semana Santa.

tizos, aunque sin marca corporal distintiva, en la región serrana sureña (El Juanacastle), pero aquí llegan a “robar” las colaboraciones alimentarias. Hacia el surponiente —en Puga, Jala y San Pedro Lagunillas— el recitado del coloquio verbal, cuyo tema es próximo a las narraciones evangélicas, constituye el eje de la escenificación. Sin embargo, a pesar de las modificaciones formales y temáticas, todas estas judeas mestizas mantienen importantes asideros comparativos con respecto a las de los indígenas serranos.

#### Una aproximación a las transformaciones estructurales en el ritual de las Pachitas (Carnaval)

La conformación y la reproducción de la región del Gran Nayar se ha realizado en términos ontológicos, por la interrelación de los grupos étnicos que la integran, con base en un modelo cosmológico compartido. Además, al interior de cada grupo étnico también

opera la interrelación de las comunidades de acuerdo con su ubicación dentro del conjunto. Sin embargo, las representaciones de las relaciones espaciales son fluidas, de tal manera que las vinculaciones topológicas de prioridad y orden de sucesión entre los componentes de la totalidad llegan a presentar reversibilidad e inversión con respecto al arriba y el abajo, lo luminoso y lo oscuro, lo masculino y lo femenino. Este aspecto se puede apreciar para el caso de los coras, con un análisis somero del ritual de las Pachitas.

Con el nombre de las Pachitas se conoce —entre los coras y mexicaneros— el ritual que, tradicionalmente, se inicia en la Fiesta de la Candelaria, o un poco antes, pero después de Navidad, y concluye el Miércoles de Ceniza y, por lo tanto, queda asociado terminalmente con el festival de la víspera, denominado en la cultura occidental como el “carnaval”. El ritual de las Pachitas comprende varias semanas y tiene su clímax a partir del sábado previo al martes de carnaval.

Entre estos indígenas, el aspecto carnavalesco apenas se insinúa al final de este prolongado proceso ceremonial, por medio del exceso de comida y bebida, en la licencia de bailar abrazados y en la danza incesante sobre la tarima (tambor de pie). Sin embargo, toda la secuencia está regida por un ordenamiento ritual claro, acorde con las normas de las jerarquías establecidas. La inversión del régimen social y la pérdida de la personalidad por medio del disfraz se desplazan a la siguiente secuencia del ciclo ritual, esto es, a la Semana Santa, cuarenta días después.

Las Pachitas es una fiesta que, durante un periodo de tres a cinco semanas, pone en una relación efervescente a la comunidad y a sus unidades familiares. Los representantes comunales (Pachiteros, Malinches y banderas-emblema) recorren todas y cada una de las casas del pueblo llevando sus cantos y recibiendo “flor de jocote” (polen de pino) o pinole de maíz en las mejillas. La víspera y el martes de carnaval, los agentes rituales se congregan para participar alrededor de los Pachiteros en un baile comunal de coreografía circular y alternativamente en un baile individual de desfogue rítmico (los sones de tarima). Entonces reciben tamales, trago, cigarros y pinole y participan en una comensalidad grupal. Previamente, la mañana del martes de carnaval, ellos habían dado su colaboración de trago, cigarros y pinole a los Pachiteros, quienes concentran y redistribuyen estos bienes. Las esposas de las personas con cargo —auxiliadas por otras mujeres del vecindario— elaboran los tamales, el atole y los demás platillos en las cocinas comunales, mientras en los fogones de las casas se prepara el pinole. Se trata de una fiesta de reciprocidad grupal, en la que todos dan y todos reciben; una fiesta de abundancia, alegría y derroche. Es significativo que las Malinches presentan un sobreexceso de ropa y cambian de atuendo día con día.

El ritual de las Pachitas está centrado en la Diosa de la Tierra, la cual es personificada por una o dos niñas vírgenes, denominadas Malinches. Lo que distingue abruptamente las variantes coras y mexicaneras de las otras celebraciones del carnaval en el Gran Nayar (hui-



Figura 7. Las Malinches de las Pachitas (Alberto Beltrán, *apud* Téllez Girón, 1964 [1939]: 41).

cholas, tepehuanas y mestizas) son los cantos, con letras preponderantemente en náhuatl (aunque también existen letras en castellano y en cora; luego se aclarará este punto), que son entonados continuamente de día y de noche.

El Gobernador en turno designa a sus Pachiteros, esto es, al violinero y los cantadores que entonarán las estrofas de los cantos, pues varios de los comuneros pueden ocupar sin problema estas funciones. Estos cantos son acompañados con melodías de violín y el sonido de la percusión contra el suelo de la percha-bandera portada por la Malinche, la cual lleva una campanita metálica cerca de la punta.

La bandera de las Malinches constituye un instrumento musical, esto es, una “sonaja de bastón”, documentada en Sudamérica (Izikowitz, 1970 [1935]: 117-118 y 135-139; Vega, 1946: 127-130) como un elemento musical característicamente femenino y asociado a niñas vírgenes o a adolescentes en su transición ritual hacia mujeres. En el caso nayarita, las “campanitas” vegetales u obtenidas de pezuñas de animales o los cascabeles metálicos prehispánicos se han sustituido por campanitas metálicas de origen europeo.

La percha de la bandera materializa el poste cósmico, el *axis mundi*, por el que se vinculan la parte de arriba del mundo con la de abajo, las fuerzas superiores con las inferiores. De hecho, el otate de la percha es una planta eminentemente femenina, relacionada con el inframundo, con la parte acuática del universo; el

atado de plumas —de un azul brillante y cuya punta es blanca— del ave urraca (*Callocitta colliei*), que se amarra en su extremo superior, representa también el agua, pero en su forma de nube y lluvia que cae desde el cielo (Preuss, 1998 [1908c]: 244; Preuss 1912; Ramírez, 2003). “Los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat del pájaro en cuestión” (Preuss, 1998 [1906]: 108). Así, “la representante de la Madre Tierra, que también aparece en los mitotes, lleva una vara adornada con las plumas azules de la urraca. Al parecer es el agua lo que simbolizan estas plumas, el océano que rodea la tierra y también pertenece a la diosa madre” (*ibidem*: 108).

La vinculación de lo alto con lo bajo es resaltada, asimismo, por el contraste sonoro que emite simultáneamente la sonaja de bastón (la bandera), al ser percutida: por un lado, el tintineo metálico y agudo, arriba, y, por otro, el golpe sordo y grave de la percha de otate contra la tierra, abajo.

A la vez, el reiterado movimiento arriba-abajo que implica el percutir la bandera contra el suelo se opone y se complementa con los traslados horizontales que realizan los pachiteros: recorridos circulares en sentido levógiro y desplazamientos precisos en los ejes orienteponiente y norte-sur, así como las visitas reverenciales a los cuatro puntos cardinales y al centro de la plaza ritual. De esta manera, los desplazamientos rituales de los Pachiteros y de las Malinches, así como sus movimientos coreográficos y organológicos (la bandera) reproducen reiteradamente el cosmograma indígena y, al mismo tiempo, la sucesión de la secuencia ritual va reconstruyendo la relación de orden que le corresponde a cada una de las partes dentro del conjunto. El circuito circular privilegiado es oriente-norte-poniente-sur; la deambulación principal es oriente-poniente y luego norte-sur. El centro es el punto principal, por lo que inicia o termina los movimientos rituales. Los giros dancísticos sinistroversos constituyen una mimesis del movimiento del huracán y en la medida en que el poblado queda constituido en “todo el mundo”, los agentes rituales reconstruyen el movimiento primigenio del universo, una réplica de la creación del mundo (Preuss, 1998 [1908c]: 257-258; Neurath, 2002 [1998]: 81).

El lienzo de la bandera generalmente exhibe un diseño que representa el cosmograma aborigen. En la figura 9 se presentan las transformaciones de la representación del cosmograma, tal como se manifiestan en las banderas de las diferentes comunidades coras.

En Presidio de los Reyes (Muxate’e), poblado de la bocasierra, las dos banderas de las Malinches presentan diseños muy próximos a los de La Mesa del Nayar, debido a que muchos de sus habitantes han emigrado de esta comunidad alteña. En el segmento final de la ceremonia de las Pachitas —el martes de carnaval hacia las tres de la tarde, en el punto oriental del poblado—, se presenta una reduplicación de la imagen del quincunce-universo. Para realizar las reverencias a los rumbos del universo, las banderas son colocadas en el centro de unos diseños, elaborados con flores en el suelo —en un caso amarillas y en otro violáceas, conforme a los colores de cada bandera— que corresponden a los que se exhiben en los lienzos en la punta de las perchas. De esta manera, el concepto del universo

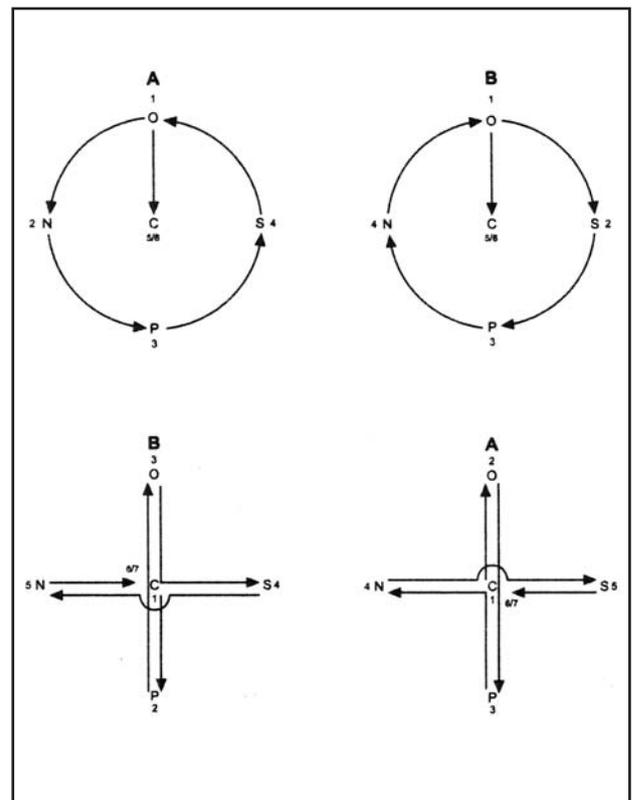


Figura 8. Patrón de los movimientos rituales

expresado arriba se duplica —con los mismos diseños gráficos y tonos— en la parte baja, sobre la tierra.

Como un ejemplo del cuidado en la selección y preparación de los elementos rituales, Pedro Gutiérrez Hernández, mexicanero avendado ritualmente en el barrio indígena de la comunidad de San Juan Bautista y quien anteriormente participó por varios años en el “costumbre” de Rosarito (Yauatsaka), comentó que las varas de las banderas de las Malinches se elaboran de otate (planta cuyo tallo es macizo), nunca de carrizo (planta cuyo tallo es hueco). Pero se deben cortar hacia el oriente del poblado, y de ninguna manera hacia el poniente. El encargado de prepararlas debe arrancar la planta con todo y raíz para luego colgarla durante cinco días, habiéndole quitado solamente la parte más notoria del follaje. Después de ese lapso, comienza a despojarla de su follaje detallada y progresivamente, iniciando de la punta hacia la raíz. Después de otros cinco días, se le corta la parte baja, correspondiente a la raíz. Finalmente se aliza cuidadosamente la vara con el filo del machete. Así se logra una percha larga pero muy ligera, que puede ser manejada sin problema por las niñas que ocupan el cargo de Malinches.

La calidad femenina de la bandera de las Pachitas, en tanto sonaja de bastón, queda confirmada por una característica de la fiesta en la comunidad norteña de Santa Teresa. Allí es el único caso en el que, en la parte final de la secuencia de las Pachitas, no se incorpora otra niña Malinche, sino un niño denominado Monarco, quien viste de color rojo y también porta una bandera. Pero, en manifiesto contraste con la de la Malinche, su bandera no incluye campanitas (Coyle, 1997: 322).

Tanto la flor blanca de campanilla, en tanto equivalente de las campanitas metálicas que tocan las Malinches —a veces directamente con la mano (Coyle, 1997: 322; Jáuregui, 2007), a veces indirectamente, cuando están amarradas en lo alto de la percha de la bandera— son réplicas de las campanas del templo y, en tanto tales, son representaciones eminentes de la femineidad de la niña-Malinche (Coyle, 1997: 318), la

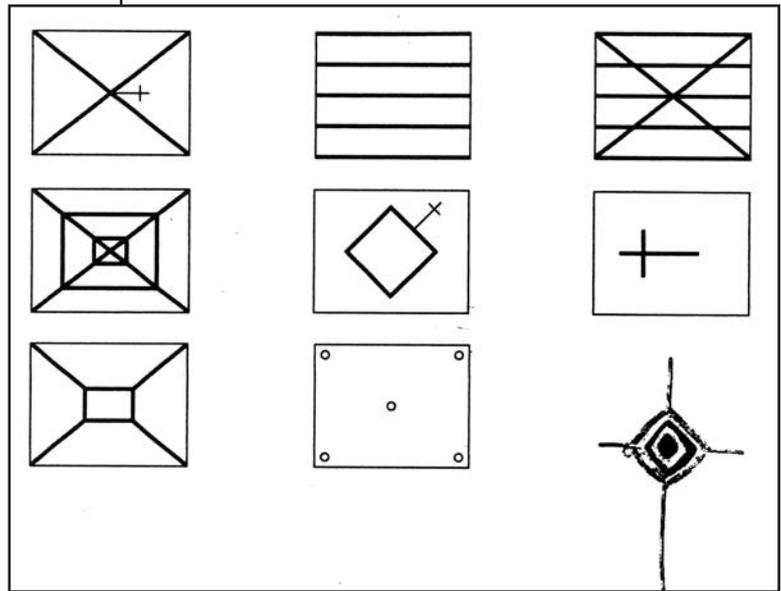


Figura 9. Transformaciones del cosmograma en los diseños de las banderas de las Malinches.

cual, a fin de cuentas, remite al templo católico, que para los coras no es otra cosa sino el vientre de la Madre Tierra. De hecho, el encargado de vigilar ritualmente la puerta del templo, denominado Cha'ayaka, es considerado como la vagina... entrada.

Durante los cantos, sobre todo en los días finales del ciclo de las Pachitas, la comunidad danza —alrededor de las Malinches, los músicos y los cantantes— de manera circular preponderantemente en sentido antihorario, con el “paso de sapo”, esto es, apoyo con un pie, caída a dos plantas, apoyo con el pie contrario, caída a dos plantas, etcétera.

El baile de las Pachitas corresponde formalmente a la coreografía y el paso dancístico del mitote. En la medida en que el segundo se ha convertido en un ritual “oculto”, que se realiza en el monte, cabe la hipótesis de que los coras desplazaron ciertos elementos de aquél a las Pachitas, ritual que sí podían desarrollar en la cabecera comunal sin la amenaza de castigos por idolatría, ya que al menos verbalmente están rindiendo culto a la Virgen María. Sin embargo, a diferencia del mitote, al que los coras denominan en español “danza”, a las Pachitas se les nombra “baile” (Valdovinos, 2002: 128).

La danza de las Pachitas constituye el polo estructural simétrico e inverso de la danza del Volador (de las culturas indígenas del Golfo de México), dentro del sistema de danzas giratorias alrededor de un poste axial (Jáuregui, 2003).

El tema del descenso del poste cósmico sobre la tierra se expresa por la inserción del tronco en un pozo, en el caso del Volador, y por el continuo percutido de la percha contra el suelo, en el caso de las Pachitas. La danza cora se ejecuta sobre la tierra y, dada la sencillez de su paso, permite que la participación sea generalizada; por el contrario, el Volador, dada su especialización acrobática, se limita a los actores entrenados y pasa a ser un espectáculo que admiran los asistentes.

En el caso de la danza del Volador se enfatiza el descenso de las fuerzas del cielo sobre la tierra, en tanto que en las Pachitas se manifiesta la solicitud de los humanos terrenales hacia las fuerzas cósmicas superiores. Esta última danza se lleva a cabo durante los meses de enero a marzo, cuando no hay lluvias e inicia la parte más calurosa de la temporada seca. De esta manera, se trata de un rito mimético pluvífero ejecutado por medio del lenguaje de los gestos, ademanes, trajes, emblemas y coreografías que conforman una danza colectiva propiciatoria, esto es, una provocación del futuro. Por medio de la técnica mágica, el baile giratorio de carácter colectivo forma un remolino de viento y crea, así, la tempestad pluvifera que traerá aguas benéficas. Se reproducen, por medio de la actuación, los fenómenos atmosféricos que se desea provocar y, al mismo tiempo, las actitudes típicas de las entidades sobrenaturales que los gobiernan. Por esta razón, las Pachitas —en tanto encantamiento mágico por medio de la mimesis coreográfica— no se pueden interrumpir, durante varias semanas, hasta su conclusión ritual prescrita en el carnaval-miércoles de ceniza.

Las representaciones rituales coras son manifiestamente polisémicas. Según Coyle, la fiesta de las Pachitas representa, por vía de la escenificación dramática, un segmento de la vida en la tierra de Hesu Kristu Tavástara, de tal manera que se enfatizan los aspectos pecaminosos de él, personificado en un niño llamado San Miguel Sáutari (1997: 315). Este personaje, concebido durante la fiesta de los difuntos, había nacido en la Navidad y, posteriormente, alcanzaría su destino fatal en la Semana Santa. “Durante esta fiesta [las Pachitas], por lo tanto, emerge con fuerza el aspecto de Sáutari [la Estrella de la Tarde] en el personaje Hesu

Kristo Tavástara, quien tiene dos caras [la otra es Hátsikan, la Estrella de la Mañana]. Al igual que Sáutari, en su viaje terrenal, este niño y sus compañeros borrachos y festivos sólo parecen estar interesados en su auto-gratificación” (*ibidem*: 316).

De acuerdo con la exégesis cora, los Pachiteros, en sus deambulaciones por el poblado, andan buscando a Hesu Kristo Tavástara. Pero eso es tan sólo una simulación imaginaria, ya que en realidad se dedican a cantar, bailar, ser untados con polen de pino en las mejillas y recibir regalos —florales, de comida, pinole, bebida, tabaco y cigarrillos— en los hogares de la comunidad. Así, debido a su debilidad e indulgencia, los pachiteros fracasan en la búsqueda del niño perseguido. Al final de la fiesta, dicha tarea quedará encomendada a los Judíos, quienes serán los agentes rituales del siguiente periodo festivo que concluirá en la Semana Santa.

La conducta pecaminosa de San Miguel Sáutari, durante su estancia terrestre, trae vida al mundo de la estación seca (*ibidem*: 316). De hecho, este personaje lleva a cabo sus acciones pecaminosas en determinados lugares del paisaje, lo cual constituye un encuentro con su madre, la Diosa de la Tierra (*ibidem*: 317).

“El polvo amarillo del polen de pino es el ‘dios amarillo’ de la Aurora” (Preuss, 1998 [1906]: 113). El “pinole” amarillo que se unta en las mejillas de los pachiteros en todas las casas del poblado y que luego les es lanzado, junto con flores, en calidad de lluvia colorida, es una manifestación de la fertilidad del tiempo de lluvias que San Miguel Sáutari ha traído a la tierra (Coyle, 1997: 328).

Preuss había esclarecido que la Malinche, vestida de ropaje blanco, encarna a Tatej, la diosa cora de la Tierra y de la Luna (1998 [1908c]: 241).

Sobre la comunidad de Jesús María, Valdovinos refiere, acerca de La Malinche, que “Se trata de una niña virgen [...] que representa el 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” (2002: 128)

De hecho, la ambivalencia sexual queda plasmada en la representación escultórica del incestuoso Nazareno fálico de cera (de abejas nativas silvestres), pues tanto la melena como el vello púbico son proporcionados en unas comunidades por un niño que deja crecer su cabello por cinco años como manda (promesa) y en otras es cortado de la cabellera de la niña que funge como Malinche Blanca.

Al terminar la visita a los hogares de la comunidad, la Malinche recibe ofrendas de flores frescas por parte de los caseros, de tal manera que su sombrero queda cubierto totalmente con ellas. Esto confirma la identidad de la niña con Nuestra Madre primordial, una virgen pura, cuya “flor” será irresistible al loco de sexo Sáutari (Coyle, 1997: 321). “De hecho, aun el nombre Sáutari, que está basado en la partícula verbal —*sauta*— (“corta-flores”), parece indicar hacia la relación sexualmente cargada del niño [que aparece en Santa Teresa (*cf. infra*)] con la Malinche revestida de flores” (*ibidem*: 322).

En este tiempo [temporada de las Pachitas] 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 la 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 nos se atreverían a hacer (Valdovinos, 2002: 128).

Don Esteban Chávez Silverio, chamán de 90 años de edad de la comunidad cora de Rosarito, comentó en 1998 que el martes de carnaval era “para andar bailando con una vieja de un lado y otra del otro”; que en ese tiempo “uno podía meterse con las mujeres”. Según Antonino Flores, también rosareño: “La Pachitiada es un ejemplo de que él ha quedado mal con su madre por estos tiempos. Es que Jesucristo, por estos tiempos, durmió con su madre, quedó mal con ella. Ya que fue grande [aunque apenas había nacido en Navidad], durmió con su mamá. Jesucristo podía parecer otro, no de la misma familia” (*apud*, Jáuregui, 2003[1999]: 264).

Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la [importante] presencia de la niña [Malinche], 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 (Valdovinos, 2002: 129).

En una clara inversión temática de la interrelación de los rumbos, los colores y los sexos, los personajes centrales de la fiesta de las Pachitas expresan una transformación gradual y progresiva, desde lo blanco-femenino-oriental hacia lo rojo-masculino-occidental, conforme se desplaza la escenificación desde el oriente hacia el poniente o hacia el eje norte-sur. Así, en el extremo oriental del territorio cora, en Jesús María, sólo aparece una Malinche vestida de blanco, con una bandera que lleva en lo alto cinco campanitas (*ibidem*: 129 y 132); en la porción central, en la Mesa del Nayar, dos Malinches, ambas vestidas de blanco, cuyas banderas exhiben en lo alto una combinación de una campanita y varios cascabeles; en el extremo occidental, en Rosarito, una Malinche vestida de blanco y otra de rojo, ambas con una sola campanita en la parte superior de su bandera (Jáuregui, 1998; Jáuregui, 2003[1999]: 254-255).

En la zona de la bocasierra, conforme se desplaza el desarrollo de la festividad hacia el sur, tanto en San Juan Corapan como en Presidio de los Reyes, la oposición entre las dos Malinches se mantiene, pero atenuada, ya que el contraste blanco-rojo no se expresa en el vestido, pero sí en ciertos detalles de los sombreros y las banderas; posiblemente se presentaba una situación semejante en San Pedro Ixcatán en 1939 (comunidad cora antecesora de la de Presidio de los Reyes), aunque allí la tela blanca de los vestidos era moteada, pero —con base en las imágenes de las fotografías en blanco y negro— en la blusa sí se percibe una con tono más claro y otra con tono más oscuro (Télez Girón, 1964: 42 y 45).

Finalmente, en la comunidad norteña de Santa Teresa, se presentan una Malinche, vestida de blanco

—cuya bandera lleva dos campanitas (Coyle, 1997: 318)— y un niño vestido de rojo, el Monarco, quien es la personificación de Sáutari, el copulador por excelencia, cuya bandera no lleva ninguna campanita (*ibidem*: 322). Más hacia el norte, en la comunidad mexicana de San Pedro Jícora, Ziehm reporta, para la década de 1960, cuatro banderas, de las cuales una era portada por una niña y las restantes por niños (Preuss y Ziehm, 1976: 115 y 154); lamentablemente, no dejó información acerca del atuendo de estos agentes y sobre el número o la carencia de campanitas de las banderas. De cualquier manera, sí informa que dos niñas eran el centro del culto —junto a la imagen de la virgen María, Tonansin— en esa festividad (*ibidem*: 166).

Conforme se avanza desde el lugar de lo alto y de la luz, el oriente, hacia el lugar de lo bajo y de la oscuridad, el occidente, se pasa gradualmente de lo claro (aunque en esta festividad, corresponde a lo femenino) hacia lo rojo (que corresponde a lo masculino) y de

mayor a menor número de campanitas, instrumento musical femenino por excelencia. De esta manera, se va manifestando con mayor detalle —en forma no verbal— el mitema del incesto del hijo (Hesu Kristo Tavástara) con su madre (Tatej, la diosa de la Tierra). La doble personalidad en que, para los indígenas del Gran Nayar, se puede manifestar Jesucristo, pasaría por la de un personaje femenino, pero rojo, la Malinche roja de Rosarito, a medio camino entre las Malinches blancas y el Monarco rojo de Santa Teresa.

Para los huicholes de la parte occidental (San Andrés Cohamiata y las comunidades del cañón del río Santiago y los alrededores de Tepic) —no así para los de las comunidades centrales (Santa Catarina) y orientales-sureñas (San Sebastián, Tuxpan de Bolaños y Guadalupe Ocotán)—, el Cristo crucificado se expresa en dos imágenes gemelas, una masculina y la otra femenina, a la que se viste con falda (José Benítez Sánchez, comunicación personal, 1994; Gutiérrez, 2002 [1998]). En el límite, el cristo de Huaynamota —el santuario más célebre de la región serrana, ubicado en la parte sureña— es conceptualizado como una imagen doble, cuya parte derecha es masculina y está asociada al peyote-*hikuri*, en tanto su parte izquierda puede ser masculina o femenina y está asociada al *kieri* (Martín Aguirre Díaz, comunicación personal, 1994; Aedo, 2001: 186-195).

Conclusión

En el libro *Anthropology, by Comparison*, se sugiere que el método comparativo desarrollado por la escuela estructuralista de Leiden debe ser reactivado (de Wolf, 2002), en la medida en que “el concepto [de campo de estudio etnológico] puede ser reformulado y remodelado para que se adecúe al problema que se está manejando” (Moyer, 1988: 285). Se debe tener presente que la utilidad de este concepto es resultado de su ductibilidad, pues no se trata de un conjunto rígido de herramientas conceptuales. Pero en ningún momento se deben ignorar los problemas teó-

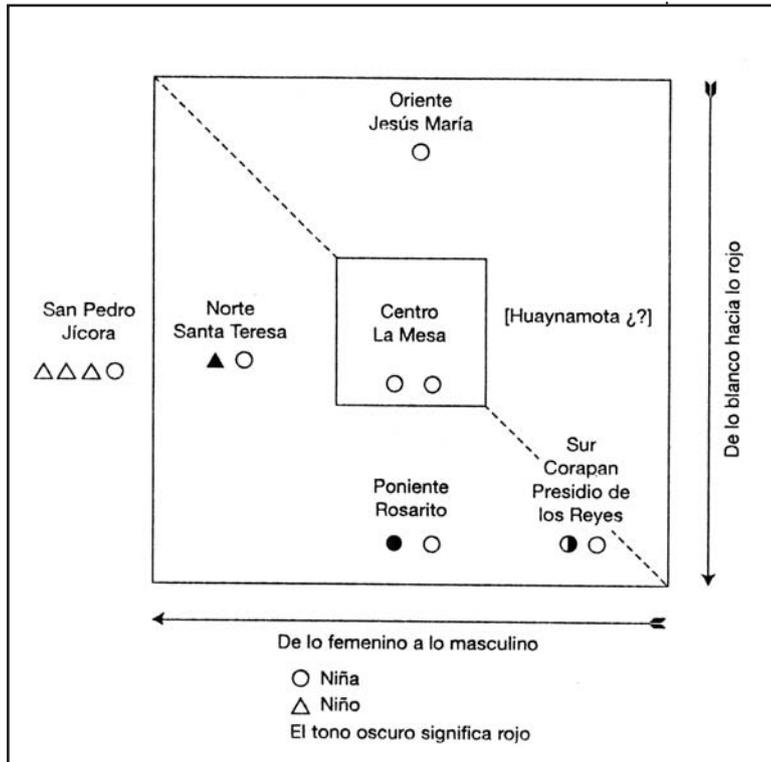


Figura 10. Transformaciones de las Malinches de las Pachitas en el cosmograma cora.

ricos que implica su puesta en práctica y su reelaboración.

“Hay diversas opiniones sobre qué tan amplio deber ser el conjunto contemplado [...]. Sin embargo, ninguna invalida el concepto original de *studieveld*” (*ibidem*: 285). No obstante, la perspectiva sobre cuál debe ser el contexto cultural de los datos etnográficos con fines comparativos se debe desplazar tendencialmente desde la comunidad hacia el campo de estudio etnológico.

La comparación entre dos campos de estudio etnológico permanece como un ejercicio para el cual hace falta desarrollar la metodología correspondiente. Oosten se preguntaba si “¿Seremos capaces de desarrollar métodos que nos permitan lograr comparaciones significativas entre diferentes *studievelden*?” (*apud* Moyer, 1988: 285). Según este autor, “Como un primer paso [...] uno puede considerar los avances obtenidos en un *studieveld* y reflexionar de qué manera pueden ser utilizados en otro” (*ibidem*: 285).

Si bien “los procesos de cambio histórico son considerados como esenciales para el entendimiento de cualquier *studieveld*” (Moyer, 1988: 286), se han desarrollado dos grandes perspectivas al respecto. Por una parte, el estudio de las respuestas de las culturas nativas ante las foráneas dominantes en términos políticos y, por otra, el análisis de los elementos y de su interrelación dentro del nódulo estructural nativo, que ya estaba presente antes de la introducción de las poderosas influencias culturales exteriores. La combinación de ambas perspectivas ha resultado interesante, útil y constructiva.

Como el concepto de campo de estudio etnológico ha sido formulado desde la etnología —que se fundamenta en el estudio y análisis de culturas contemporáneas—, esta problemática ha privilegiado el enfoque de la historia regresiva, esto es, el estudio de los procesos históricos desde el presente hacia el pasado. En esta perspectiva destacan las obras de tres autores: Konrad Theodor Preuss, *La religión de los coras* (1912); Edmund Ronald Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin* (1954) y Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI* (1990).

Finalmente, uno de los problemas que no ha sido abordado de manera sistemática hasta la fecha se refiere a “¿cuál es el papel de la etnicidad en el concepto de *studieveld* y cuál es el papel de la identidad étnica en la conformación de fronteras en las entidades culturales dentro de un *studieveld*?” (Moyer, 1988: 281).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, Angel, “La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Alvarado, Neira, *Oralidad y ritual. “El dar parte” en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1996 [1994].
- , “Los mexicaneros en el norte de México: una aproximación interdisciplinaria”, México, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , “Lier la vie défaire la mort. Le système rituel des Mexicaneros (Mexique)”, París, tesis doctoral, Université de Paris X-Nanterre, 2001.
- , *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004 [2001].
- Benítez, Fernando, “Nostalgia del paraíso”, en *Los indios de México*, III, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1970, pp. 283-655.
- , *Los indios de México*, V, México, Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1980.
- Cairns, Huntington, “Prefacio”, en B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Sudamericana (Perspectivas), 1970 (1948 [1944]), pp. 7-10.
- Campbell, Lyle, “Uto-Aztecán”, en *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America*, Oxford, Oxford University Press, (Oxford Studies in Anthropological Linguistics), 1997, pp. 133-138, 358 y 398-399.
- Claessen, Henri J.M., “Patrick Edward de Josselin de Jong. Some Biographical Notes”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J. M. Claessen y David S. Moyer, eds.), (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal-land – en Volkenkunde, 131), Dordrech, Foris Publications, 1988, pp. 1-6.
- Condominas, George, “Commentaires sur L’Étude du Professeur P.E. de Josselin de Jong: ‘Agricultural Rites in Southeast Asia – An Interpretation’”, en *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, Michigan, XXIV, 2, 1965, pp. 291-293.
- Coyle, Philip E., “*Hapwán Chánaka* (“On the Top of the Earth”): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico”, Tucson, tesis doctoral en antropología, The University of Arizona, 1997.

- , *From Flowers to Ashes. Náyarí History, Politics, and Violence*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001 [1997].
- Diguet, Léon, “Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas”, en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México /Instituto Nacional Indigenista, 1992 [1899], pp. 109-150.
- , “El idioma huichol. Contribución al estudio de las lenguas mexicanas”, en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México/Instituto Nacional Indigenista, 1992 [1911], pp. 161-193.
- Duvignaud, Jean, “Malinowski”, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI Editores, 1977 [1973], pp. 151-188.
- Effert, F.R., *J.P.B. de Josselin de Jong, Curator and Archaeologist. A Study of his Early Career (1910-1935)*, Leiden, Leiden University (Centre of Non-Western Studies, 7), 1992.
- Fortes, Meyer, “Malinowski y el estudio del parentesco”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 161-200.
- Gamiño, Juan *et al.*, “La Semana Santa de los tepehuanos del sur”, en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 25, 1991, pp. 89-104.
- Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Estudios monográficos), 2002 [1998].
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios monográficos), 2002 [1999].
- Hill, Jane, “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, en *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque, University of New Mexico, núm. 48, 1992, pp. 117-144.
- , “Proto-Uto-Aztecan: A Community of Cultivators in Central Mexico?”, en *American Anthropologist*, vol. 103, núm. 4, 2001, pp. 913-934.
- Izikowitz, Karl Gustav, *Musical and other Sound Instruments of the South American Indians. A Comparative Ethnographical Study*, Yorkshire, S.R. Publishers, 1970 [1935].
- Jáuregui, Jesús, “Dones y piedad a tres voces étnicas: la Semana Santa en Huaynamota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1994, mecanografiado.
- , “Las estrellas matan al sol: la Semana Santa en Guadalupe Ocotán (Xatsisairie)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995, mecanografiado.
- , “Tres variantes de ‘judíos’ entre los mestizos de Nayarit”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, mecanografiado.
- , “La fiesta de las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, mecanografiado.
- , “El *chánaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas”, en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003 [1999], pp. 251-285.
- , “La vía de los cargos: los guerreros coras (*xumuabikari* - judíos) y los peregrinos huicholes (*bikuritamete*-peyoteros)”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, mecanografiado.
- , “Una comparación estructural del ritual del volador”, en *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica* (Johannes Neurath, coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, en prensa.
- , “Las Pachitas en la Mesa del Nayar (Yaujuqué’e)”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 12, núm. 34, 2005 [1995], pp. 23-66.
- , “Consideraciones históricas adicionales acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental”, en *Misiones del Noroeste de México. Origen y destino, 2005* (José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, comps.), Hermosillo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2007, pp. 269-310.
- Jáuregui, Jesús (coord.), “La autoridad de los antepasados. ¿Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?”, en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, III*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), 2003, pp. 113-216.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, “Ensayo etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 10, núm. 26, 2003, pp. 27-74.
- , “La región cultural del Gran Nayar y los estudios sobre su área septentrional: tepehuanos del sur, mexicaneros y tepecanos”, en *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico, III* (Jesús Jáuregui y Aída Castilleja, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Serie Bibliografía comentada), 2005, pp. 235-283.
- Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. de Josseling de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 17), 1977 [1935], pp. 164-182.
- Josselin de Jong, Patrick Edward de, “The Participants’ View of their Culture”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (Patrick E. de Josseling de Jong, ed.), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series, 17), 1977 [1956], pp. 233-252.

- , “An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas”, en *The Journal of Asian Studies*, Ann Arbor, Michigan, vol. XXIV, núm. 2, 1965, pp. 283-291 y 297-298.
- , “The Concept of the Field of Ethnological Study”, en *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, ed.), Cambridge, Harvard University Press (Harvard Studies in Cultural Anthropology, 2), 1980, pp. 317-326.
- , “Un champ d'étude ethnologique en transformation”, en *L'Ethnographie*, París, LXXIX, 90/91, 1983, pp. 75-86.
- Kaberry, Phyllis, “La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 85-109.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 1), 1973.
- Leach, Edmund Ronald, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 8), 1976 [1954].
- , “La base epistemológica del empirismo de Malinowski”, en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974 [1957], pp. 291-312.
- Lumholtz, Carl, “El arte simbólico de los huicholes”, en *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Artes y tradiciones Populares, 3), 1986 [1900], pp. 25-322.
- , *El México desconocido (edición facsimilar)*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 11), 1981 (1904 [1902]), I y II.
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península (Historia/Ciencia/Sociedad, 97), 1973 [1922].
- , “Functionalism in Anthropology”, en *Enciclopedia Británica*, primer vol. suplementario, 1936, pp. 132-139.
- , *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Sudamericana (Perspectivas), 1970 (1948 [1944]).
- Mason, John Alden, “Folk-Tales of the Tepecanos”, en *Journal of American Folk-Lore*, Boston, Nueva York, vol. XXVII, núm. CIV, 1914, pp. 148-210.
- , “Tepecano Prayers”, en *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, vol. 1, núm. 2, 1918, pp. 91-153.
- , “The Tepehuan and other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental”, en *América Indígena*, México, año 8, núm. 4, 1948, pp. 289-300.
- Medina, Héctor, “Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- , “Muerte y resurrección del astro diurno: la Semana Santa en San Pedro Jícoras”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (mecanografiado).
- Miller, Wick R., “Uto-Aztecan Languages”, en *Handbook of North American Indians, vol. 10, Southwest* (William C. Sturtevant, ed. general; Alfonso Ortiz, ed. del volumen), Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 113-124.
- , “The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence”, en *International Journal of American Linguistics*, Chicago, vol. 50, núm. 1, 1984, pp. 1-24.
- Moyer, David S., “The Poem [of Thomas Stearns Eliot (1888-1965)]. Time Past, Time Present, Time Future”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 276-288.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2002 [1998].
- Oosten, Jarich G., “The Stranger-King. A Problem of Comparison”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 259-275.
- Plantenkamp, J.D.M., “Myths of Life and Image of Northern Halmahera”, en *Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong* (Henri J.M. Claessen y David S. Moyer, eds.), Dordrech, Foris Publications (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal- en Volkenkunde, 131), 1988, pp. 148-167.
- Preuss, Konrad Theodor, “Observaciones sobre la religión de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1906], pp. 105-118.
- , “Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1907], pp. 171-199.
- , “Un viaje a la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908b], pp. 213-233.
- , “Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908c], pp. 235-260.
- , “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús

- Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908d], pp. 265-287.
- , “El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1911], pp. 403-419.
- , *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch [La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre indígenas mexicanos I. La religión de los indios coras según sus textos. Con diccionario cora-alemán]*, Leipzig, B.G. Teubner, 1912.
- , “El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicanos (texto, traducción y comentarios)”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1928], pp. 355-367.
- Preuss, Konrad Theodor y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...] Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un capítulo sobre la música de las tres tribus que Preuss visitó]*, Berlín, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, 1976.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, “The Social Organization of Australian Tribes”, en *Oceania*, Melbourne, núm. 1, 1931, pp. 34-63, 206-246, 322-331 y 426-456.
- Ramírez O.F.M., Ignacio, “Prelatura del Nayar. 25 aniversario”, en *Ideales franciscanos*, Zapopan, 23, 398, 1987, pp. 1-33 y contraportada.
- Ramírez, Maira, “La danza de los ‘urraqueros’ (*vé’eme*): ritual de petición de lluvias”, en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 387-410.
- Reyes, Antonio, *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán (Juctár)*, Durango, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios monográficos), 2006 [2001].
- Rodríguez, Mayra, “La Semana Santa en Santa Cruz de Huegolota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, mecanografiado.
- , “La Semana Santa en San Buenaventura”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997, mecanografiado.
- , “Simbolismo y ritual en la comunidad mexicana de Santa Cruz de Huegolota”, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003 (segundo borrador).
- Samaniega, Francisco, “La Judea de Guazamota”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006 [1997], mecanografiado.
- Tellez Girón, Roberto, “Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la región de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939”, en *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. II, México, Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría de Educación Pública, 1964.
- Valdovinos, Margarita, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete’): una réplica de la cosmovisión cora”, México, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Valiñas, Leopoldo, “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México”, en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Dolores Soto y Miguel Vallebuena, eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 175-205.
- Vega, Carlos, *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina*, Buenos Aires, Centurión, 1946.
- Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos), 2001 [1990].
- Wolf, Jan J. de, “Conditions of Comparison. A Consideration of two Anthropological Traditions in the Netherlands”, en *Anthropology, by Comparison* (Andre Gingrich y Richard G. Fox, eds.), Nueva York, Routledge, 2002, pp. 95-123.
- Wouden, Franciscus Antonius Evert van, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968 [1935].
- Ziehm, Elsa, “Musik der drei von Preuss besuchten Stämme” [“Música de las tres tribus que Preuss visitó”], en *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...] Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm]*, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), 1976, pp. 195-277.

