

Laura Magriñá*

HISTORIA



El impacto de las misiones jesuíticas en la organización política de los coras

Tipos históricos de organización social: bandas, tribus y comunidades corporativas cerradas de campesinos

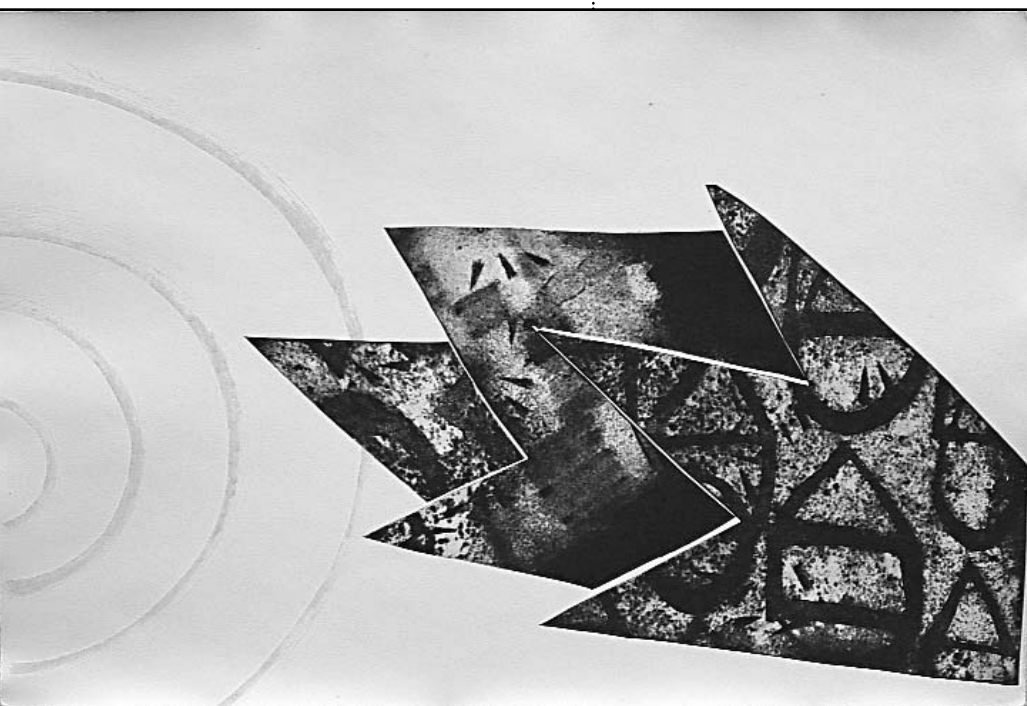
En la actualidad los coras son un "...sector de la humanidad que [en términos de la secuencia tipológica de evolución social] se encuentra entre las tribus primitivas y la sociedad industrial" (Wolf, 1971 [1966]: 5). Estos indígenas corresponden a los pueblos agricultores y ganaderos rurales que forman parte de una sociedad más amplia y compleja. Se trata de "...productores agrícolas con control efectivo de la tierra, que llevan a cabo operaciones agrícolas como medio de subsistencia, no como negocio para obtener beneficios" (Wolf, 1981 [1957]: 81). Su producción agrícola legal está destinada básicamente al autoconsumo y al consumo ritual (familiar y comunal), aunque una buena parte de su producción ganadera se destina al mercado, pero sobre todo al "atesoramiento".

Si bien no existe un grupo de no-trabajadores, esto es, una clase dirigente, sí se da una concentración cíclica de alimentos para su posterior e

inmediata redistribución ritual. En la sociedad cora "Todas las relaciones sociales están [...] rodeadas de un ceremonial..." (Wolf, 1971 [1966]: 16), de tal manera que se debe contar con un fondo destinado a los gastos que se originan en dicho simbolismo, lo cual "...obliga a la producción de excedentes por encima del fondo de remplazo [de las herramientas y la semilla]" (*ibidem*: 17). Además, entre las comu-

* Centro INAH Nayarit.

Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio VII, 2002.





nidades coras también existen intercambios ceremoniales, pues se realizan visitas de fuereños que acuden a las fiestas (a quienes hay que hospedar y alimentar), y éstos a su vez llevan ofrendas a los *sacra* locales.

Pero en el caso cora no existe una relación estructural asimétrica en tanto productores agrícolas, de tal forma que tampoco existe un "fondo de renta" dentro del monto de su producción, que se pagaría en trabajo, producto o dinero. Lo que sí se presenta es una explotación en tanto trabajadores asalariados en las plantaciones de la costa, así como la exacción comercial realizada por tenderos mestizos locales a través de precios sobreinflados. Sin embargo, en sus labores como jornaleros en la costa nayarita, los coras no fungen como obreros a cargo de máquinas, sino como artesanos dentro del complejo proceso de trabajo agrícola orientado al cultivo comercial de tabaco, frijol o chile.

En la sociedad cora, la integración a una forma de organización estatal no se ha logrado del todo y se trata de un proceso en curso. De esta manera, el orden social mayor está en expansión y amenaza la permanencia de estos indígenas en tanto productores agrícolas de temporal, practicantes de una religión de matriz nativa y miembros de un sistema de organización social de tradición aborigen.

El propósito de este artículo es analizar someramente el proceso histórico por el cual la sociedad cora ha llegado a la situación contemporánea. En este sentido, es necesario hacer referencia a las formas organizativas de bandas, de tribus y de campesinos.

...la sociedad de bandas es simple en el sentido de que no hay instituciones o grupos especializados que puedan diferenciarse como económicos, políticos, religiosos, etcétera. La misma familia es la organización que lleva a cabo todos los roles. La importante división económica del trabajo se realiza por diferencias de edad y de sexo; cuando funciones políticas tales como el liderazgo se formalizan, son de nuevo meros atributos de los rangos de edad y de sexo [...]. Este hecho ilustra por qué el nivel de la sociedad de bandas es de orden familiar en términos de organización social y cultural (Service, 1973 [1966]: 17).

Por su parte, las sociedades tribales corresponden al patrón "segmentario primitivo". Cada pequeño poblado "...es una copia del otro en cuanto a su organización, cada uno tiende a ser autoadministrado y cada uno es igual a los demás en status político" (Sahlins, 1979 [1963]: 270). De esta manera, "El esquema tribal es de segmentos políticamente no integrados..." (*ibidem*), esto es, la geometría política no es piramidal, sino que está fundada en bloques iguales, pequeños y separados. Se trata de una "...formación cultural a la vez descentralizada estructuralmente y generalizada funcionalmente..." (Sahlins, 1972 [1968]: 6). En este sentido,



La tribu se constituye desde dentro, los segmentos comunitarios menores se juntan en grupos de orden superior, pero, precisamente allí donde adquiere su máxima magnitud, la estructura tiene la máxima flaqueza: la tribu como tal es la más inconsciente de las combinaciones, sin ni siquiera una apariencia de organización colectiva. Así pues, la tribu carece de complicaciones en otro aspecto. Su economía, su política, su religión, no están regidas por instituciones distintas ideadas especialmente para su objeto, sino coincidentemente por los mismos grupos de parentesco y [grupos] locales: [...] las familias y las aldeas, que de este modo se nos aparecen como organizaciones versátiles que tienen a su cargo la totalidad de la vida social (*ibidem*).

En la organización tribal las "...diversas comunidades no están unidas bajo una autoridad gobernante soberana, ni las limitaciones del conjunto se hallan definidas clara y políticamente" (*ibidem*). En fin, la sociedad tribal no está establecida como territorio, sino que consiste en entidades de afinidad sanguínea bajo jefes familiares.

Por último, el campesino es simultáneamente agente económico y jefe de familia, por lo que "Su arriendo es una unidad económica y [a la vez] un hogar" (Wolf, 1971 [1966]: 24). "El perenne problema del campesinado consiste, pues, en equilibrar las demandas del mundo exterior con la necesidad de aprovisionamiento [...] para su casa" (*ibidem*: 26). "Es, pues, difícil para

muchos campesinos ver sus posesiones en un contexto económico escindido del aprovisionamiento de su familia. Un trozo de terreno, una casa, no son meros factores de producción; también están imbuidos de valores simbólicos" (*ibidem*: 26-27).

Las comunidades corporativas cerradas "...hacen presión sobre sus miembros para redistribuir los excedentes de que disponen, especialmente mediante el funcionamiento del sistema religioso" (Wolf, 1981 [1957]: 82). Se trata de "...organizaciones corporativas que mantienen a perpetuidad los derechos y la pertenencia; y son corporaciones cerradas porque limitan estos privilegios a los de dentro e impiden la participación de los miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor" (*ibidem*). En este sentido, "La comunidad se basa en la territorialidad y no en el parentesco" (*ibidem*: 83). Aunque "La pertenencia a la comunidad también se demuestra por la participación en los rituales religiosos que mantienen la comunidad" (*ibidem*).

El sector campesino existe en el seno de una sociedad más amplia que, en los casos modernos, corresponde a la sociedad capitalista "dualizada" y, por lo tanto, se reproducen porque "...sus funciones son contemporáneas" (*ibidem*: 94). El campesinado se caracteriza, así porque sus "...excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen" (Wolf, 1971 [1966]: 12).

La sociedad cora, desde el siglo XVI hasta nuestros días, nunca ha correspondido plenamente a ninguno de los tipos organizacionales clásicos (bandas, tribus y comunidades corporativas cerradas de campesinos), planteados de manera preponderante para economías de caza-recolección nómada y agricultura-pastoreo sedentarios, pues su agricultura es de roza, tumba y quema (en cierto sentido itinerante) y su ganadería siempre ha sido de "pastoreo extensivo". Sin embargo, en los sucesivos periodos históricos su situación organiza-

tiva logra ser esclarecida al ponerla en relación con dichas formas analíticas.

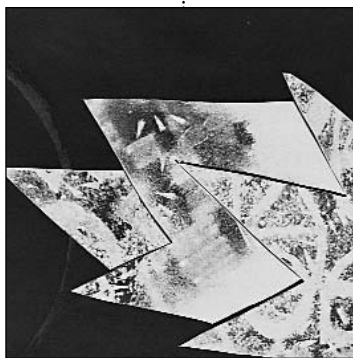
* * *

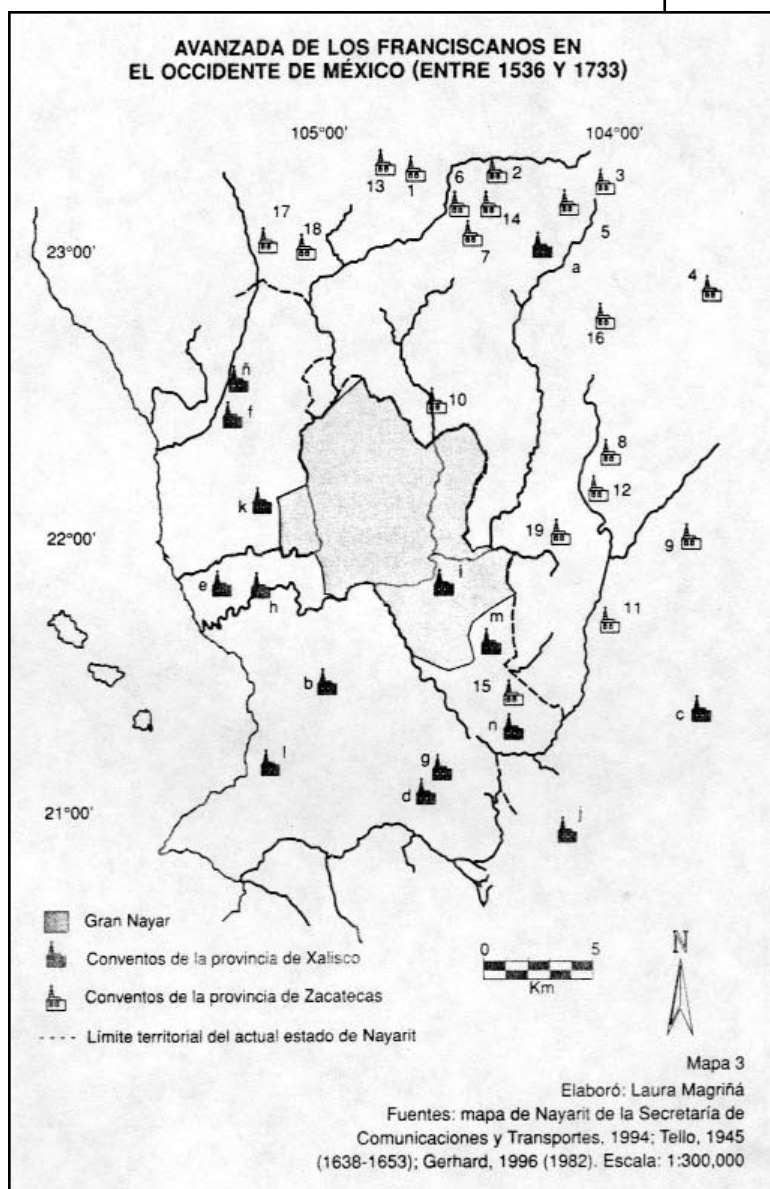
Lo político no es disociable de la cuestión económica, ni del ámbito religioso, ni de lo social (Evans-Pritchard, 1940: 90; Godelier, 1974: 244; Malinowski, 1976 [1974]: 93; Sahlins, 1976 [1974]: 233 y Plattner, 1991 [1989]: 35), por lo que también la política de una sociedad se organiza simbólicamente. He aislado el comportamiento político de los coras tan sólo como un ejercicio metodológico, separando las piezas del rompecabezas con el objeto de alcanzar la comprensión por partes, para luego unir las integrando la estructura social de este grupo indígena.

Debido a que la sociedad estudiada no ha contado con instituciones políticas propiamente dichas, los conceptos acuñados por Turner ilustran de manera clara nuestra unidad de análisis. Así, ante la rigidez que pudiera representar el concepto de estructura, he optado por abordar la temática desde el punto de

vista de un campo político —lugar donde se dan los procesos, el cual alberga a los actores sociales— y de la arena política —el espacio privilegiado donde se presenta el conflicto— (Turner, 1974: 127-128 y 133), dada la sensación de expansión-contracción y fluidez que brinda este concepto; pero, también, porque engloba justamente la idea de este proceso dinámico de desarrollo y transformación gestado inicialmente durante casi dos siglos por la sociedad "compuesta" que nos ocupa.

Mi objeto de estudio es la acción política (Varela, 1984: 20-21) y las relaciones de dominación y sujeción que en ésta se presentan entre los distintos sujetos sociales. El poder es una relación sociopsicológica derivada del "control relativo" ejercido por cierto actor o unidad operativa sobre los recursos materiales significativos —que forman parte de un ambiente que incluye los aspectos social, material y físico—, para otra u otras personas (Adams, 1983 [1975]: 26 y 29). Debido a





Mapa 1: Avanzada de los franciscanos en el occidente de México (entre 1536 y 1733).

que no se puede controlar a quien no comparte de alguna manera la misma cultura, estos recursos deberán ser culturalmente aceptados y reconocidos. Los jesuitas tuvieron primero que conocer a los coras para saber cuáles eran sus recursos significativos y luego proceder a controlarlos.

Presento entonces tres cortes sincrónicos. El primero muestra la situación política de los coras que encontraron los jesuitas a su llegada, en 1722; el segundo se refiere a la organización política implantada por los misioneros ignacianos durante sus primeros años en el Gran Nayar; finalmente, el tercero aborda

la situación contemporánea, a finales del siglo XX y principios del XXI.

Conformación de la sociedad cora: 1531-1722

El lapso —de casi dos siglos— entre 1531 y 1722, abarcó el dinámico proceso de conformación de una sociedad “compuesta” que surgió justamente del contacto entre diferentes grupos indígenas y los colonizadores, y de la resistencia de los aborígenes a la conquista y a la evangelización.

En el siglo XVIII, el Gran Nayar comprendía básicamente la región cora, es decir, la zona rebelde, insumisa, de la sierra del Nayarit —que también incluía a algunos tecualmes aún no pacificados (Ortega, 1996 [1754]: 201)—, y a los huicholes asentados al norte de la provincia de Huaynamota (Arias de Saavedra *apud* Calvo, 1990 [1673]: 286-287).

Los coras —en tanto sociedad “compuesta”— surgieron de antiguos habitantes de la sierra, así como de los costeños y alteños que huyeron ante la irrupción de Nuño Beltrán de Guzmán en 1531 y, sobre todo, de la voluntad de resistencia a la conquista española de los derrotados de la guerra del Mixtón en 1541 (Mota Padilla, 1973 [1870 (1742)]: 458). Esos refugiados de diferentes procedencias —tanto geográficas como culturales— se congregaron en el territorio serrano y lograron un acomodamiento político viable. En este sentido, su capacidad de adaptación y refuncionalización culturales fue definitiva. El macizo serrano constituyó, efectivamente, un bastión en contra de los intentos por evangelizarlos y conquistarlos.

Se tiene la idea de que la belicosidad de los coras fue una de las principales causas de su conquista tardía; sin embargo ellos la utilizaron como una de sus estrategias fundamentales de preservación autonómica, y alternativamente fueron indios de guerra e indios de paz, dependiendo de las circunstancias. Un aspecto clave para dicha conquista tardía, y que en gran medida se ha pasado por alto, es el hecho de que el Gran Nayar fuese



Fotografía 1: Los Borrados.

tierra de todos y tierra de nadie. Las diferentes instancias de la administración colonial se deslindaban de la responsabilidad cuando les convenía, y se adjudicaban como propios los triunfos y beneficios de la zona. Un territorio sin dueño oficial específico podía usarse como pretexto o justificación de muchas acciones en el contexto de una situación colonial.

La abrupta topografía contribuyó sin duda a la libertad política de los coras, mas no a su autonomía económica, pues dependían de los productos agrícolas del altiplano del actual estado de Nayarit y principalmente pesqueros y salineros de su costa. Su “realidad” social estaba en gran medida regida por las relaciones con el entorno colonial, básicamente por vía del comercio.

Esta etapa coincide con la primera época de evangelización franciscana que intentó, sin éxito, reducir a los coras desde principios del siglo XVI hasta principios del XVIII (cf. mapa 1). Sin embargo, el método franciscano

de evangelización para el Gran Nayar no fue sistemático ni profundo; construyeron un cinturón de contención y mediante “bases de penetración” realizaban una predicación intermitente; Huaynamota, la única fundación en el interior de dicha región, fue efímera. Los misioneros de la orden seráfica pretendían convertir para controlar, a diferencia de los jesuitas que llegaron, en el caso del Gran Nayar, a conquistar para convertir.

Organización política de los coras antes de su reducción

El jesuita Miguel Tomás Solchaga, acompañado de don Gregorio Matías de Mendiola, del capellán don Francisco Xavier Pardo, de treinta soldados españoles y de cien indios amigos, entraron al Gran Nayar, en 1715, para “recibir la obediencia, que los Naturales Nayeritas ofrecían dar al Rey nuestro Señor Don Felipe V” (Solchaga, *apud* Ortega, 1996 [1754 (1715)]: 63) y para solicitar su reducción a la fe católica. Primero



los coras los hicieron esperar veinte días “para que se juntasse toda la Nación” (*ibidem*: 64). Posteriormente fueron recibidos por una embajada de cuatrocientos indios jóvenes, menores de treinta años, “todos desfigurados con el tinte que llaman embije, que trahían no solo en el rostro, sino en el cuerpo, que parecían Demonios; ivan todos armados de arcos, y flechas, y con plumages de varios colores en las cabezas en forma de coronas” (*ibidem*: 65-66) (*cf.* fotografía 1). Los condujeron a una “casilla de paja con varias piezas, y divisiones, que estava aorillada al barranco del rio. [...] veíamos los cerros, que coronavan aquel sitio, llenos de gente, que havia concurrido, para vér nuestra entrada” (*ibidem*: 66). Allí pasaron la noche y al día siguiente fueron por ellos para salir a recibir a

los Señores, Grandes, y Viejos del Nayar [...] se acercaron hasta avistarse a nosotros dos filas de hombres armados, que llegarían a quinientos, sobrandoles gente para rodearnos en circulo, lo que nos tuvo rezelosos, por no pasar de ciento, y treinta los Nuestros. Al remate de estas dos filas venía la Nobleza, y Magnates del Nayerit: trahían en medio dos Viejos, que eran como sus Sacerdotes; estos venían sin armas, y en medio de ellos iba su Reyesuelo, o Governador mozo, que trahía en la cabeza una corona de variedad de plumas bien matizadas, y en la mano un baston con la empuñadura de plata: era alto de cuerpo, y bien apersonado, pero de tanta severidad, que declinava a ceño. Rodeavanle doze Capitanes, y todos trahían coronas en las cabezas de vistosas plumas, algunas de ellas armadas sobre cintillos de plata. Otros sobre las coronas tenían unas medias Lunas, y otras figuras tambien de plata. Acompañavales assimismo una musica tan acorde, y harmoniosa, que todos creíamos, que era un Organito portatil (Solchaga, *apud* Ortega, 1996 [1754 (1715)]: 66-67).

En el periodo inicial —de la situación posterior a la conquista de la Nueva Galicia, pero previo a su sometimiento— los coras conformaban una sociedad sin Estado, con una situación similar a la de los !Kung, cazadores-recolectores. Aunque la subsistencia de los coras ya tenía como eje la agricultura de temporal, los reacomodos de la posguerra del Mixtón determinaron un peso inusual para la subsistencia a los productos de la

recolección y la cacería, así como a las eventuales adquisiciones por incursiones de rapiña a territorios vecinos. El factor habitacional era determinante para sus relaciones (Lee, 1974 [1968]: 87). Posiblemente, estos indígenas también en caso de sequía solían compartir, en lugar de proceder a la división de los grupos o a la competencia entre ellos (*ibidem*). Lo que unía a los miembros de las bandas era únicamente la necesidad de la subsistencia del grupo.

Ante la insuficiencia de datos, no es factible hablar de niveles de segmentación, aun cuando pareciera que los segmentos primarios serían los grupos de familiares con un líder (Sahlins, 1994 [1968 (1961)]: 101); me parece más adecuado proponer que los coras, al igual que los nambikuara, cultivaran en época de lluvias y fueran errantes durante una parte de las secas, desintegrando los conjuntos similares a las bandas descritas por Lévi-Strauss (1967 [1944]: 49-50), en grupos parentales para facilitar la sobrevivencia, dada la carencia de recursos alimenticios. Por un lado, no contaban con un extenso territorio por donde pudieran circular libremente, pues estaban rodeados por otros grupos indígenas “chichimecas”, así que se desplazaban, pero dentro de un perímetro determinado.

Considero que los coras, con relativa rapidez, se fueron sedentarizando, ya que fue institucionalizándose la distribución de los territorios para fines de la agricultura de roza, tumba y quema. Sería aventurado intentar establecer cierta periodización, pero las fuentes documentales nos permiten constatar que en 1604 ya practicaban la agricultura mediante la misma técnica usada hoy día de roza, tumba y quema (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 272); también practicaban la horticultura, pues los franciscanos que entraron por Huazamota ilustran sobre la gran variedad de frutas que vieron en el Gran Nayar —plátanos, aguacates, cañas, ciruelas, zapotes y tunas, entre otras— en 1619 y 1622 (Pérez y Obantes, *apud* Calvo, 1990 [1619 y 1622]: 275-277); mencionan que, hacia 1650-1653, los coras sembraban mucho maíz (Tello, 1968 [1638-1653]: 42); y cómo no dejaban descansar sus tierras, principalmente en “Tzacaymuta y Mymbre”, donde tenían “milpas y árboles frutales como son duraznos, membrillos, platanales, tunales y nogales y cañas dulces”, camotes, papas y

frijoles (Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 289).

Las características de cada sociedad dependen de sus condiciones de vida y de su propia historia (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 45), y las jefaturas correspondientes varían entre sí en su forma, pero comparten la misma función, el liderazgo (*ibidem*: 47 y 51). Según Lévi-Strauss, el desarrollo de una “banda” (agrupación de familias) se debe al potencial de su líder (*ibidem*: 51).

En una banda se encuentra el nivel mínimo de concentración de poder (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 168 y 178; Fox, 1972 [1967]: 229). La totalidad del poder era asignada al jefe por el grupo cora, así que en cualquier momento éste le podía ser retirado. Su único recurso para mantener el cargo era mostrarse dadivoso con la comunidad; como no había explotación del trabajo —porque la base de subsistencia era la agricultura de temporal y el suplemento alimenticio se obtenía de la recolección, de la caza y también de la pesca—, el único excedente que el jefe obtenía era resultado del trabajo de sus esposas y de los dones que le brindaba la gente, el cual redistribuía inmediatamente. Por eso el Nayarit (el Tonati) era tan pobre, según el testimonio de fray Miguel de Uránzu hacia 1607 (*apud* Torres, 1965 [1755]: 99).

En una situación poligínica, la estrategia¹ central es la acumulación de mujeres, de ahí las ventajas tanto de coras como de huicholes de tener idealmente cinco esposas; existe una jerarquización entre ellas, porque cumplen funciones económicas específicas. La acumulación de bienes puede proporcionar prestigio —y si éste está ritualizado, demostrará mayor proximidad con las deidades— lo cual, a su vez, permitirá extraer cierto excedente de los demás. Esta cadena propicia un sistema de jerarquización que es al mismo tiempo un sistema político, de relaciones sociales de producción y de estructura mitológica (Magriñá, 2002 [1999]: 309-310).

El jefe no tenía el control del comportamiento so-



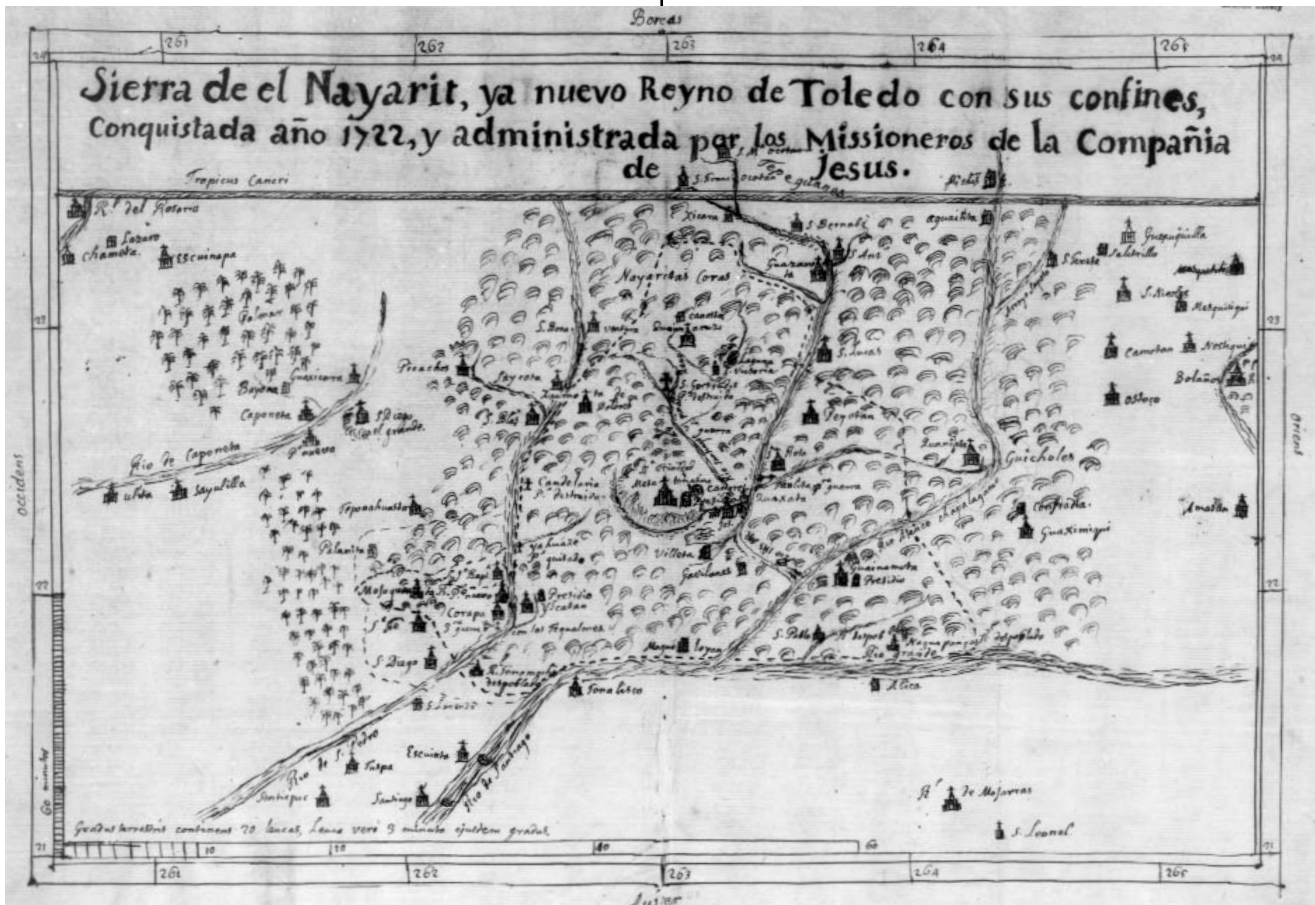
cial, ya que éste se regulaba por la propia conducta de los individuos quienes, en caso de conflicto, hacían justicia por su propia mano (Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 293).

Al igual que entre los !Kung, las “bandas” nayaritas debieron ser autónomas una respecto de la otra (Marshall, 1967 [1960]: 19), pero se unían para la guerra contra los huaynamotas y también para el ritual (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 270; Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 293).

Tanto sus requerimientos como su desgaste energético eran reducidos, pero los coras fueron incrementando sus ingresos energéticos —y su evolución social alcanzó el nivel de jefaturas— a partir de la adopción de elementos técnicos de origen mediterráneo y asiático, así como del intercambio comercial —principalmente de mezcal destilado, que elaboraban localmente, y de sal y pescado seco, que adquirían en la costa e intercambiaban por otros productos en los reales de minas—, de la incipiente ganadería, posiblemente del cobro de peaje a otros indígenas serranos por el uso de sus caminos, y la venta de fuerza de trabajo en las haciendas y minas; además de que fueron ganando territorio de los huaynamotas por vía de la guerra (Magriñá, 2002 [1999]: 219-233). Aquí vemos cómo el manejo de la tecnología, por ejemplo, implica un conjunto de conocimientos, habilidades y capacidad de organización del trabajo en función del control sobre el ambiente del “otro” y su asimilación, donde “...la palabra control se refiere a la toma y ejecución de decisiones acerca del ejercicio de una tecnología” (Adams, 1983 [1975]: 29).

No es posible hablar de una sola y única jefatura, debido a que el Tonati nunca operó como el jefe supremo de todos los coras. Su debilidad quedó patente ante el

¹ La estrategia “se refiere a la asignación de recursos y al plan de acción globales” (Adams, 1983 [1975]: 33), a diferencia de la táctica, que va en función de un plan inmediato y a pequeña escala (*idem*).



Mapa 2. Fuente: Bustamante S.J., 1745, *apud* The Bancroft Library M-M 1716, Vol. 10: 6. Courtesy of the Bancroft Library, University of California, Berkeley.

temor que tenía en 1720 de que los mismos serranos le quitaran la vida, si aceptaba bautizarse (Ortega, 1996 [1754]: 91).

Paulatinamente, el prestigio, primero del caudillo Naye en 1500 (Ortega, 1996 [1754]: 9), luego del cacique indígena Coringa en 1549 (Pascual, *apud* Román, 1993 [1549]: 106-111), y más tarde del Nayarit, se extendía a nivel regional como el jefe de una “tribu”, es decir, de una coordinación de “bandas” (Lévi-Strauss 1967 [1944] y Sahlins 1994 [1968 (1961)]). Sin embargo, no se trataba de una centralización de poder; pues cada “banda” tenía su jefe y el poder del Nayarit era relativo. El ritual fue adquiriendo cada vez más fuerza. Recordemos que para una sociedad que cuenta con agricultura de temporal, la incertidumbre por las lluvias es mucho mayor; de ahí el vínculo tan fuerte entre agricultura, cosmovisión y ritual. Por ejemplo, se celebra-

ban mitotes tanto en La Mesa del Tonati como en otras partes, a donde asistía un gran número de coras (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 261-262).

A medida que la organización social y política de los coras evolucionaba, se requirió cada vez más de los trabajos comunitarios y del ritual, pues el incremento del flujo energético trajo consigo una mayor redistribución y los mitotes eran los rituales pangrupales por excelencia para este fin, que adquirirían también una función catártica. De esta manera, el ritual fue teniendo cada vez más influencia hasta llegar a ser un factor clave para la centralización del poder. El poder es también “...necesario para el mantenimiento de la sociedad contra las presiones del desorden y el caos” (Balandier, *apud* Adams, 1983 [1975 (1970)]: 23) y, además de la guerra constante contra los huaynamotecos, para los coras estaba latente el peligro de ser conquistados por

la administración novohispana. Así, en momentos de conflicto y tensión las “bandas” se unían activando la coordinación y luego volvían a su estado de independencia. Por lo tanto, a mayor presión del exterior correspondió un incremento de poder y una mayor capacidad de toma de decisiones.

Las misiones jesuíticas: 1722-1767

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

A diferencia de los jesuitas del Noroeste, quienes impusieron un proceso civilizatorio técnico, los jesuitas del Gran Nayar implantaron un proceso fundamentalmente ideológico y social de evangelización, lo que implicó un reacomodo en pueblos y un “rompimiento” de la organización social cora.

“Es la misión del Nayarit la última, de las que emprendieron los jesuitas mexicanos” (Decorme, 1941, II: 545). “En el Nayarit la empresa [evangelizadora] fue encomendada a jesuitas novohispanos [mestizos y criollos, en tanto que] En el noroeste [...] los clérigos provenían preponderantemente de Europa central” (Calvo y Jáuregui, 1996: xv). Esta provincia nunca contó si quiera con diez predicadores; de hecho, en el momento de la expulsión en 1767 había sólo siete sacerdotes ignacianos, en comparación con 98 en las provincias del noroeste (Dávila y Arrillaga, 1888, II: 349).

Los religiosos fundaron poblados en distintos momentos durante su estancia en el Gran

Nayar, entre 1722 y 1767, modificando con ello la geografía humana tras la conquista (cf. mapa 2): Santa Rita de Cassia (en Peyotán), Santísima Trinidad (en La Mesa), Jesús María y José, Santa Teresa (cf. fotografía 2), Santa Gertrudis, San Francisco de Paula, San Ignacio Huaynamota, San Juan Bautista, San Pedro Ixcacán, Nuestra Señora del Rosario y Santa Rosa. Huaynamota, después de ser la única misión franciscana dentro del Gran Nayar, pasó a ser misión jesuítica (Ortega, 1996 [1754]: 199-200).

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



Fotografía 2: Templo de Santa Teresa (foto de Antonio García).

ESTANCIA DE LOS JESUITAS EN LAS MISIONES DEL GRAN NAYAR: 1721-1767

SACERDOTES JESUITAS	SANTISIMA TRINIDAD EN LA MESA DEL TONATI	JESÚS, MARÍA Y JOSÉ	SAN FRANCISCO DE PAULA	SANTA ROSA	SANTA RITA DE PEYOTÁN	SAN IGNACIO DE HUAYNAMOTA	SANTA TERESA	SANTA GERTRUDIS	NUUESTRA SEÑORA DE DOLORES	SAN PEDRO IXCATLÁN	NUUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO	SAN JUAN CORAPAN
Abarca, José de						1746-1750						
Arias, Antonio *	1722 1723				1721							
Basaldúa, Marcelino												
Bustamante, Salvador										1738 1745		
Cabo, Andrés	1767											
Cabo, Lorenzo		1765					1723-1724	1723	1724			
Covarrubias, Urban	§1730?								1750 §1751§ §1725§ 1729-1731			
Dominguez, Francisco							1729-1749					
Doye, Jácome												
Fernández, Manuel				1723						1750	1724-1745 1750	1723-1745
García, José Javier											1765	
Gómez, Ignacio		1765								1763		
González, Francis	1764								1755			
Hernández, Gregorio	1738-1745											
Isasi, Francisco de						1745						
Lauria, Cristóbal	1723					1723		1723				
López, José Bautista												
Mesía, José de						1723						
Nájera, José Antonio de						1764-1765						
Núñez, Juan Antonio						1738						
Olivares, Pedro						1765					1764	
Ortega, José de		1727-1750 1738	1727-1750	1727-1750	1727-1750							
Polo, Antonio	1760				1763-1764							
Pozo, Joaquín de	1745									1750		
Rendón									§1724§ §1745§			
Rincón, José	1750						1750					
Rivero, Tadeo Antonio del										1755		
Tellez Girón, Juan *	1723 1724				1722							
Wolff, Bartolomé							1756-1764					
Zamorano, Ignacio										1767		

* Acompañó la conquista en 1721-1722.
Fuentes: Meyer, 1989: 25-195 y Ortega, 1996 [1754]: 1-223.



HISTORIA

ESTADO DE LAS MISIONES DEL NAYARIT EN 1738 (INFORME DEL VISITADOR SALVADOR BUSTAMANTE, S.J.)

LENGUA	MISIÓN	VISITA	IGLESIA	ORNAMENTOS	INSTRUMENTOS RITUALES	INSTRUMENTOS MUSICALES	CASA	HOSPITAL	PRESIDIO	AGRICULTURA	GANADERÍA	POBLACIÓN
	Santísima Trinidad en La Mesa del Tonati		nueva con baptisterio	buenos	vasos sagrados de plata				11 soldados con sus familias (20 personas)		180 reses	70 familias
	Jesús María		de adobe con coro, baptisterio, torre y púlpito	buenos	vasos sagrados de plata	órgano, chirimías y corabifloras	de dos patios				200 reses y ganado menor	180 (109)
		San Francisco de Paula	jacal				jacal	hospital			reses y yeguas su producto para la iglesia	44
		Santa Rosa	de terrado				de terrado				reses y yeguas su producto para la iglesia	27
		Santa Rita de Peyotán	jacal				de terrado	hospital			reses y yeguas su producto para la iglesia	46
cora y mexicana	San Ignacio de Huaynamota		nueva							2 huertas y siembra de maíz		algunos mexicanos
	Santa Teresa											45 (168)*
		Santa Gertrudis										
	San Pedro Ixcatán**		con torre, baptisterio, púlpito y retablo	capa negra	vasos sagrados de plata					ranchito de Maquiloacán	bastante ganado	122 (120)
		El Rosario	jacal	blancos	cáliz de plata		pequeña					100 (120)
	San Juan Corapán		en cimientos				jacal				80 ovejas	131 (200 niños)

*El Visitador no cuenta con los pormenores de Santa Teresa, pero en 1745 Jácome Doye, S. J., su misionero, reporta 258 cristianos, entre ellos 45 matrimonios.

** Aunque no se menciona en el informe de 1738, continúa siendo una misión de indígenas tecuálmec de lengua mexicana, lo que constatan el mismo Bustamante y el padre Isasi, ambos en 1745 (Bustamante S.J., *apud* The Bancroft Library, MAM 1716, Vol. 10: 1; Isasi, *apud* Meyer, 1989 [1745]: 96-99)

Fuente: Decorme, 1941: 556-558

Las huellas de la evangelización jesuítica son evidentes, sobre todo, pero no exclusivamente, en el culto asociado al templo católico. Allí los rituales se desarrollan con frecuencia sin sacerdote oficial y sólo bajo la dirección de los mayordomos y principales. Las imágenes correspondientes al santoral católico reciben un culto puntual, aunque vinculado a deidades aborígenes, y los rezos y cantos en latín son todavía frecuentes (*cf.* fotografía 3).

El modelo de organización social implantado por los jesuitas

A su llegada al Gran Nayar, los jesuitas se encontraron con una confederación de jefaturas similar a la de los *shilluk* (Evans-Pritchard, 1979). Durante la toma militar de La Mesa del Tonati, quien la defendió fue el cacique Tlahuitole, debido a que el Tonati se hallaba fugitivo por temor a ser asesinado por los jefes *coras*, quienes molestos porque aquél había pactado con el virrey, lo acusaban de haberse aliado a los españoles; planeaban matarlo y sustituirlo por un cacique viejo, pero este último fue apresado por los soldados novohispanos. Mucho tiempo después regresó el Tonati a La Mesa, con todas las garantías y seguridades por parte de los españoles (Ortega, 1996 [1754]: 143, 152 y 187).

Los jesuitas aprovecharon la capacidad de los jefes para controlar los recursos energéticos y sobreponían a ellos sus estructuras de poder. La sociedad indígena quedaba, entonces “encapsulada” (De la Peña, 1970: 11) dentro de la esfera del conquistador, en la que también se encontraban los militares, pues no eran un grupo aparte, sino el aparato de control de los jesuitas.

Se generaron nuevas lealtades² y alianzas —en distintos niveles— entre los *coras*, los jesuitas y los militares.³ Las relaciones pueden considerarse como normas

² Sobre la división de lealtades, Gluckman considera que “... para que los conquistadores puedan alcanzar una posición de estabilidad deben entablar relaciones con los súbditos que eliminen la división entre ellos y dividan a los súbditos entre sí” (1978 [1965]: 140).

³ Tomemos el ejemplo de don Juan de la Torre, quien estuvo a cargo de la primera etapa de la conquista en 1722, que tenía —en 1729— refugiados en su casa, cerca de Jerez, a “una docena de indios” *coras* que se habían fugado (Meyer, 1989: 52).

sociales bajo las cuales los colonizadores y los colonizados “adaptan su comportamiento recíprocamente” (Gluckman, 1968 [1958]: 10). El “conflicto de lealtades” reside en que muchas de ellas son contradictorias entre sí (Gluckman, 1940: 54). Existen relaciones personales e impersonales; en las primeras se da un trato amistoso entre los individuos de ambos grupos, donde “...la amistad y cooperación son la norma social, afectada por la norma más amplia de separación social” (*ibidem*: 19). Es imposible la integración en términos de igualdad; los dos grupos (dominadores y dominados), socialmente aceptados como dos categorías, se asocian —en relaciones de hostilidad, separación, conflicto y colaboración— con base en la explotación o la cooperación (*ibidem*: 12-13). Ambas esferas se distinguen “...por diferencias de color y raza, de idioma, creencias, conocimientos, tradiciones y posesiones materiales” (*ibidem*: 13).

Pero es interesante observar cómo en el caso de los *coras*, estos indígenas mantuvieron un acercamiento con las otras etnias de la región y acomodaban su conducta según la persona o el grupo con el que interactuaban. Su reducción fungió como el detonador de los cambios que se sucedieron en estas tierras. Con la unificación —pues oficialmente ya todo aquél era territorio conquistado—, las políticas de control colonial y

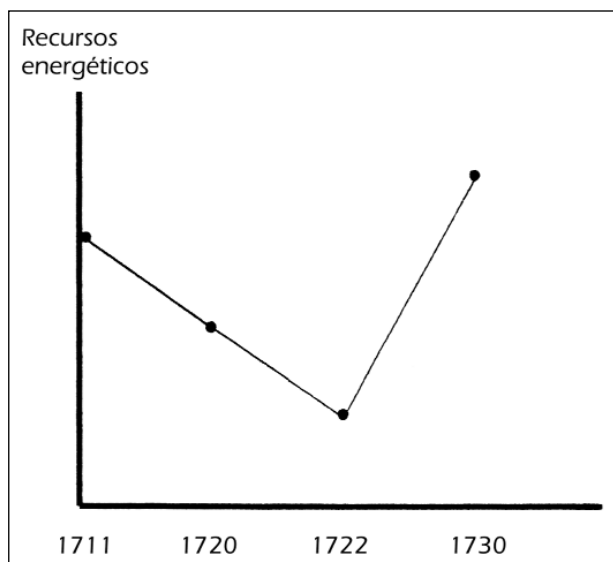


Figura 1: Comportamiento de la economía *cora* en el siglo XVIII.

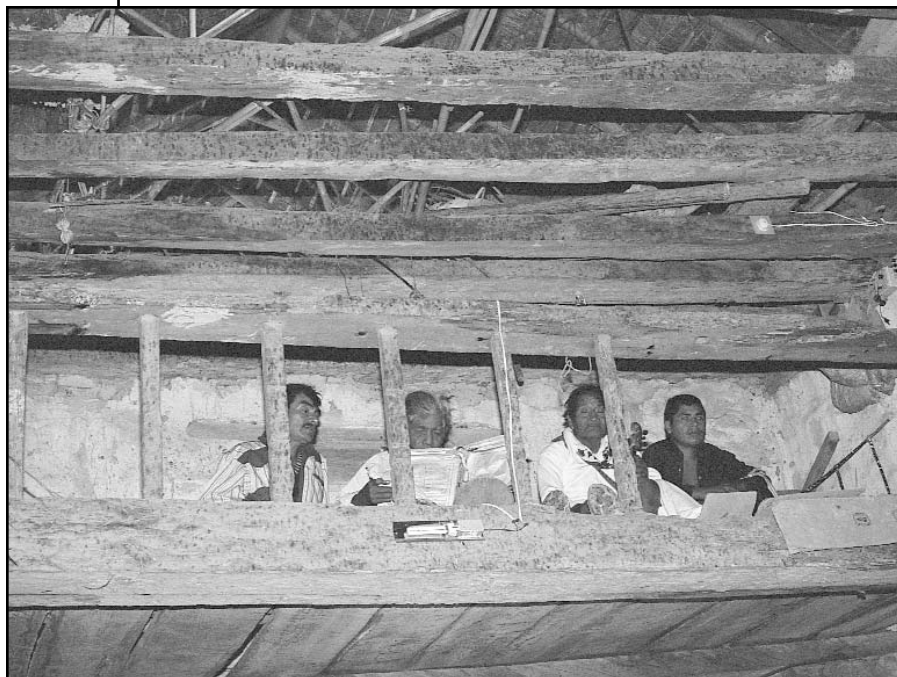
sus consecuentes prácticas de resistencia indígena se generalizaron. Desapareció así la necesidad de contar con “indios fronterizos”, quienes a la postre perdieron sus prerrogativas.

La resistencia a la evangelización se puede comprender desde la perspectiva del “caso ampliado” de Gluckman,⁴ a partir del análisis de las relaciones sociales en conflicto “de principios y valores opuestos”, en un periodo de largo tiempo para constatar cómo “...los varios grupos y partidarios actúan con y manipulan las creencias místicas de diferentes tipos para sus intereses” (1978 [1965]: 280). Por otra parte, Gluckman considera que la presión ejercida por los conquistadores, en su intento por eliminar las creencias, puede ser un factor importante “...para su mantenimiento bajo los procesos de endocultura como un valor grupal” (1968 [1958]: 75).

La reducción de los coras coincide con un periodo de conflicto y de sequía, por lo que en 1722 la organización política de este grupo étnico se encontraba en una etapa de transición, que se activaba fundamentalmente en momentos de ritual o de conflicto. En la gráfica (cf. Figura 1) se muestra la situación económica en diferentes momentos de la historia: en 1711, fray Antonio Margil de Jesús visitó el Gran Nayar y se encontró con una sociedad indígena en pleno auge; hacia 1720, observamos un marcado descenso de los recursos energéticos, debido al periodo de sequía por el que atravesaba la región cora (Meyer, 1989: 27), que propició que asaltaran a sus vecinos y éstos bloquearan la ruta de la sal (Magriñá, 2002 [1999]: 144-145 y 227-230); para 1722, resultó ya patente el impacto de la guerra de conquista, y hacia 1730 los misioneros relataban la bonanza alcanzada y sus éxitos evangelizadores, que años más tarde fueron recordados por los franciscanos (Pau, *apud* Meyer, 1989 [1798]: 266).

En las sociedades tribales la cooperación exige relaciones más estrechas e interdependientes entre sus

⁴ Se refiere a cómo “Las creencias aparecen dentro del proceso dinámico de la vida social de cada día y de la creación y crecimiento de nuevos grupos y relaciones” (1978 [1965]: 280).



Fotografía 3: Coro del templo de Dolores.

miembros, y una riña o la violación de una norma tiene allí efectos más profundos que en la sociedad industrial (Gluckman, 1978 [1965]: 290 y 304). “La característica dominante de estas sociedades es que la gente interactúa con una misma serie de personas para conseguir propósitos diversos” (*ibidem*: 304).

Como entre los zulúes, el control social de los coras se ejercía a través de las deidades, los antepasados, la brujería y la magia (Gluckman, 1978 [1965]: 269). “El culto a los antepasados sirve para controlar las relaciones entre los parientes vivos” (*ibidem*: 270) y los ancianos son el vínculo entre los antepasados y la comunidad. El grupo doméstico, o unidad productiva parental, no es una unidad de producción y consumo autárquica, porque con los coras existe la cooperación, reciprocidad e intercambio entre los distintos grupos domésticos; éstas son las redes de relaciones que conectan a las familias entre sí, vinculando el parentesco con la comunidad (Sahlins, 1976 [1974]: 234-237). Tenemos desde pequeñas rancherías de asentamiento disperso, con unos cuantos grupos domésticos, hasta “numerosas” rancherías (Ortega, 1996 [1754]: 184) de asentamiento semidiserso, con varios grupos domésticos. Existe un jefe por ranchería, institución a la que denomino jefatura; obviamente, unas son más eminentes que otras.



Al igual que en Zululandía, en la primera etapa colonial la tarea fundamental era mantener el orden y, posteriormente, se puso énfasis en el desarrollo de las reservas de recursos energéticos (Gluckman, 1968 [1958]: 15). Durante el periodo jesuítico, la concentración de la producción agrícola no era total, debido a que el producto del coamil era mayoritariamente consumido por la unidad doméstica; una pequeña porción se intercambia entre las distintas familias, y las ganancias de los coras del comercio de larga distancia eran reinvertidas por los mismos comerciantes indígenas. Así pues, lo que se obtenía como un tipo de tributo de los grupos domésticos y de la producción comunitaria, aunado al ingreso proveniente de donativos a través de la misma Compañía de Jesús, y el suministro de la Hacienda Real —cuando éste llegaba— por vía del virreinato, era centralizado por los jesuitas y redistribuido para su propia manutención y la de los militares. Además, la mano de obra indígena era aprovechada para la construcción de los templos —y de los presidios: San Francisco Xavier de Valero, en La Mesa; San Salvador el Verde, en Santa Gertrudis; el del Santo Cristo de Zacatecas, en Huaynamota (Doye, *apud* Meyer, 1989 [1745]: 91 y Ortega, 1996 [1754]: 169-200), y el de San Pedro Ixcatán (Ortega, *apud* Meyer, 1989 [1750]: 117)—, el cuidado de la iglesia, las obras públicas y la conservación de la misión y del pueblo (con variantes según la comunidad, su contexto y el momento histórico).

El modelo de Gluckman (1940 y 1965) resulta útil para demostrar que el sistema político durante el periodo jesuítico estaba conformado por la cooperación y el conflicto entre los coras y los jesuitas, en la medida en que se trataba de la “encapsulación” (De la Peña, 1970: 11) de una sociedad en otra y ambas interactuaban recíprocamente.

Se constata en las fuentes documentales el descontento de los indígenas con los misioneros, “...porque los afligían mucho con el trabajo que les daban” (AGN, Provincias Internas, 127, ff 421-469, *apud* Meyer, 1989 [1758-1759]: 159). Obviamente, los indios que

trabajaban en las iglesias de las misiones no recibían ningún tipo de pago por sus servicios (Bugarín, *apud* Meyer 1993 [1768]: 66).

En toda la provincia no había ninguna hacienda (Bugarín, *apud* Meyer 1993 [1768]: 68). Y está patente en los documentos la resistencia de los jesuitas para “...dar cuadrillas de indios para trabajo en las Minas” (Polo, *apud* Meyer, 1989 [1764]: 166), y el enojo de los mineros de Durango, Guadalajara y Zacatecas contra los jesuitas del Gran Nayar por no permitirles abusar de la mano de obra cora (Meyer, 1997: 53). Además, la mano de obra escaseaba principalmente en tiempo de aguas, cuando los indígenas se alejaban a su coamil. El apoyo de las autoridades coloniales les fue retirado a los jesuitas del Gran Nayar, justamente porque estos misioneros no se alinearon a los intereses de los mineros y hacendados (Meyer, 1989: 164-181 y 1993: 17-18).

Varios militares tenían recursos independientes obtenidos a partir del trabajo de los coras, pero también como producto del botín. Asimismo, en el sector indígena —de la misma manera que sucedía antes de su reducción— tenemos también que algunos individuos, pertenecientes a distintos grupos domésticos, contaban con recursos independientes que provenían de la caza, la pesca, la recolección y el intercambio comercial.

Bajo una nueva estructura de organización social, los jesuitas lograron la apropiación de los recursos naturales y de los “...energéticos (personas y cosas)” (Varela, 1984: 271), a partir del ejercicio de la actividad económica con un tipo diferente de racionalidad, excluyendo de los beneficios de la explotación de la mano de obra indígena a los mineros y hacendados de las zonas alejadas al Gran Nayar.

En el periodo jesuítico se dieron nuevos roles interjerárquicos. Como el Tonati estaba fuera del campo político, los jesuitas sobreponían su estructura de poder a la de las jefaturas. Los jefes quedaban, entonces, en un plano intermedio entre los colonizadores y los coras, pero no como intermediarios políticos, puesto que seguían perteneciendo al grupo de los indígenas en tanto superiores a éstos, pero quedaban como súbditos



del grupo de los misioneros (Varela, 1984: 51-52), recibiendo a su vez poder delegado de los jesuitas y poder asignado de los coras.

Tras la reducción de los coras, el dogma ya no tenía el rol centralizador de poder para los jefes, pues "el costumbre" se reproducía exclusivamente en el ámbito familiar, y el mitote sólo se podía realizar a escondidas en lugares apartados. Los jesuitas, por su parte, ejercían más el control coercitivo que el dogmático, aun cuando la evangelización era el eje principal de la centralización de su poder.

Con la llegada de los conquistadores, en cierta forma los jefes fueron los más directamente afectados. El poder mágico religioso les fue arrebatado por los misioneros y tuvieron la doble presión de recibir poder delegado de los jesuitas y poder asignado de los coras (Varela, 1999 [1996]: 267). Generalmente la toma de decisiones para el ejercicio de ambos poderes resultaba contradictoria. Los jefes, que habían accedido al poder básicamente por sus atributos guerreros, de alguna manera estaban siendo cuestionados; así, eran ellos quienes propiciaban y organizaban los levantamientos constantes; de hecho, el último Tonati, Juan de Acuña,⁵ participó en los disturbios de 1758-1759 liderados por el indio Manuel Ignacio Doye⁶ (Meyer, 1989: 159). Mientras tanto, los grupos parentales conservaron autonomía en cuanto al control de gran parte de sus recursos energéticos.

Por lo tanto, en el segundo corte sincrónico, las modificaciones se presentaron en el dogma, pues el *costumbre* fue sustituido —a nivel público— por el catolicismo tridentino; en el flujo energético, esto es, en el proceso de transformación del trabajo, ya que la población indígena fue congregada en pueblos y —a nivel comunitario— se reorganizaban la producción agrícola y el trabajo indígena en función de las misiones je-

suíticas; en la capacidad de toma de decisiones de los jefes, pues era alterada por la nueva jerarquía sobrepuesta a su acción política; en la amenaza, siempre presente, como la posibilidad de que los jesuitas —a través de los soldados— ejercieran coerción y, por último, en el paso de las manos de los jefes a las de los jesuitas del control de los recursos energéticos para la estructuración del poder (Varela, 1984: 271).

Aunque los coras sufrieron una conquista política y religiosa, es interesante observar cómo en este proceso la voluntad del indio no fue borrada, ya que su comportamiento cuenta para la estabilidad del grupo hegemónico.

En el Gran Nayar el periodo jesuítico resultó de suma importancia, porque los elementos culturales que impusieron aquellos misioneros sentaron las bases de la matriz cultural de los coras contemporáneos, en la medida en que paradójicamente se conjuntaron dos fuerzas opuestas: por un lado la expulsión de los jesuitas —que truncó el proceso evangelizador, el cual no pudo continuarse ni por el clero secular ni por los franciscanos—, y por el otro la resistencia indígena a la conquista religiosa y militar —mediante la estrategia sincrética de adaptación y reacomodo de los elementos católicos en su cosmovisión; la aparente sumisión, evadiendo recibir los sacramentos y no asistiendo a misa, y la respuesta armada ya que, de haber aceptado pasivamente su reducción, no habrían realizado tantos levantamientos y alborotos (Meyer, 1989: 13, 159, 161, 163, *passim*).

Los coras en la actualidad

Los barrios de Jesús María (a partir de Valdovinos, 2002). En Jesús María (Chuísete'e), la organización social se fundamenta en concepciones intelectuales previas a la época colonial, y es a través de los cargos que ésta se pone en práctica.

Por un lado, los cargueros reproducen físicamente la cultura cora mediante la celebración de las fiestas del ciclo ritual, porque ejercer un cargo en forma adecua-

⁵ Según la costumbre vigente de adoptar los nombres de los misioneros y capitanes, "...el Tonati, siendo autoridad, tomó el nombre del virrey de su tiempo" (Meyer, 1989: 159).

⁶ Quien adoptó el apellido del misionero jesuita Jácome Doye (*ibidem*).

da y colaborar con quienes lo hacen garantiza el mantenimiento del "costumbre". Por el otro, a nivel inconsciente, sus acciones retoman constantemente los modelos del tiempo, del espacio y del parentesco.

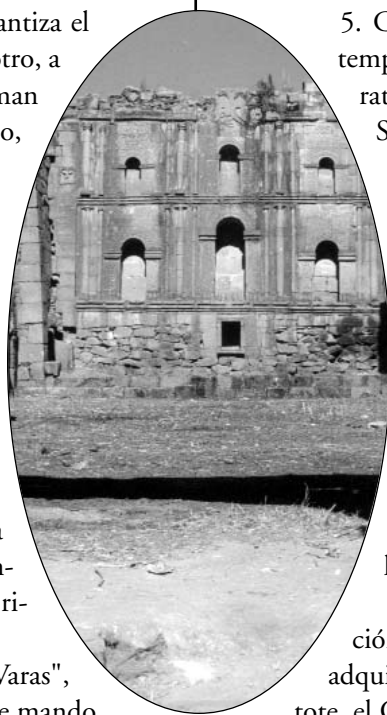
Las autoridades tradicionales incluyen cargos cívicos y religiosos que tienen que ver con la concepción religiosa de la cosmovisión cora y también comprenden lo político:

1. Los *Báusih* conforman el Consejo de ancianos, órgano de autoridad suprema de la comunidad, y son los asesores directos del Gobernador; participan en determinados ayunos y acuden para la elección de cargos. Entre ellos se encuentran los Principales, quienes presiden los rituales de las Casas Fuertes.

2. Los cargos denominados "de las Varas", porque se entregan junto con una Vara de mando, a quienes se encargan del aspecto civil del gobierno tradicional, que son el Gobernador primero, el Topil, el Gobernador segundo, el Alcalde, los Alguaciles primero y el segundo, los Justicias, los Fiscales, los Correos y los Comisarios primero y segundo o suplente.

3. Los cargos que se ocupan principalmente del aspecto religioso, que están al servicio y adoración de los santos del pueblo: los Centuriones primero y segundo del Santo Entierro —el santo más importante de la comunidad—; los Mayordomos primero y segundo del Santo Entierro y de la Virgen del Rosario, de San Miguel, de San Antonio y de la Virgen de Guadalupe, es decir, respectivamente de los "santos patronos" de cada barrio; los Tenanches primero y segundo del Santo Entierro, de la Virgen del Rosario, de San Miguel, de San Antonio y de la Virgen de Guadalupe; Mayordomo y Tenanche de la Virgen de la Asunción; Pasoniles de San Miguel y de San Antonio.

4. Los Músicos y Danzantes participan en la mayor parte de las fiestas del templo católico y de la Casa Real: los Maromeros, Danzantes de Urraca, Danzantes de Arco, los Moros y los Músicos tradicionales que tocan minuetes en presencia de los santos o sones de tarima para acompañar a los bailadores.



5. Cargos de las fiestas de la Casa Real, del templo católico o del patio de mitote, los Curates, los Ayudantes y los cargos de Semana Santa: el Nazareno (niño), el Cirineo, los Apóstoles (ocho niños), los Fariseos, los Capitanes de fariseos (2), los Músicos de tambor de parche y flauta de carrizo, el Consejo de Judíos viejos, el Capitán mayor de las filas de Judíos, los Capitanes (2), los Cabos, los Perrillos, los Traseros, el Cuerdo y el contingente de Judíos (aproximadamente 500 hombres).

6. Cargos de las Pachitas o Carnaval, la Malinche, la Curate, los Cantadores y los Pachiteros.

7. Los cargos del mitote [de clara tradición aborigen]: el Principal de la Casa Real adquiere el papel de Principal del patio de mitote, el Cantador, Ha'atsíkan (niño que representa a Nuestro Hermano Mayor), Ayudante de Ha'atsíkan, Nári, Téih (Malinche del mitote), Téih Tíbaire, Kúhkamua y Los Venados.

Para los coras no existe una separación clara entre el mundo natural, el mundo de los hombres y el de las deidades. Los mediadores entre los antepasados y los actuales habitantes de la comunidad son los ancianos —los más próximos al "otro mundo" porque, tendencialmente, se encuentran más cerca de la muerte y por el prestigio que les otorga su edad—; por lo tanto, son ellos quienes encarnan el poder de los antepasados aunque no lo ejercen de manera directa, ya que lo asignan al gobernador tradicional quien, a su vez, lo delega entre los cargueros. De esta forma, la acción ritual realizada a través de los cargos es equiparable a la acción divina.

En Chuísete'e se accede a los cargos a través del modelo de barrios, por lo que todo aquel que participa en la organización social se ve obligado a sentirse y ser reconocido como miembro de uno de los cuatro barrios y, en tanto que tal, cada individuo reconoce el modelo del universo cora, que parte de la iglesia como *axis mundi* —dividido en el arriba, el centro y el abajo— y que se extiende horizontalmente por los cuatro rum-

bos, relacionados con los puntos cardinales y con los barrios del pueblo. La pertenencia a un barrio no se otorga según la residencia, sino que se hereda por vía paterna. Antes, los matrimonios sólo eran permitidos entre personas del mismo barrio.

Jesús María es la cabecera municipal de El Nayar, por lo que ahí están presentes varias y diferentes instancias políticas impuestas por los gobiernos estatal, federal y municipal; sin embargo, la estructura del gobierno tradicional sigue en pie porque los cargos conforman una red de relaciones sociales, políticas, económicas y rituales que fomenta y promueve la unidad de los miembros de la comunidad.

La particularidad de Jesús María radica en que esta cabecera municipal cuenta con cuatro barrios heredados del periodo jesuítico. Tras la fundación del pueblo, tanto los evangelizadores como los indígenas realizaron ajustes a sus modelos de organización. Esta adaptación se manifiesta claramente en la combinación dada entre las denominaciones en castellano de cada barrio, acordes con el santoral católico, y su correspondiente rumbo de ubicación:



Por un lado, los nombres en cora de los "santos patronos" de cada barrio remiten al parentesco simbólico —Virgen del Rosario, Tatyí (Nuestra Tía); San Miguel, Tahá (Nuestro Hermano Mayor); Virgen de Guadalupe, Tayá'kua (Nuestra Abuela) y en el caso de San Antonio, su fiesta coincide con la fecha en la que el sol pasa por el cenit por primera vez. Por el otro, cada uno de ellos tiene relación directa con el punto cardinal opuesto, hecho que constituye un fenómeno de inversión ritual pues, ya que los puntos cardinales se encuentran, respectivamente, como réplica del barrio que les corresponde, su identidad se proyecta hacia el frente.

Actualmente los integrantes de los barrios no rinden un culto especial a los santos católicos como patronos de cada barrio, a pesar de que los misioneros intentaron imponerlo con base en la celebración de las fiestas del calendario litúrgico tridentino.

Los mitotes de La Mesa del Nayar (a partir de Guzmán, 2002 [1997]). En La Mesa del Nayar (Yaujuqué'e) se celebran cinco mitotes comunales cada año —de la Chicharra, del Maíz tierno, del Esquite, del Gobernador y el "Mitote" [del Bautizo]— más uno quinquenal (el mitote de los Niños). Tres de ellos están relacionados con el ciclo agrícola del maíz y tres con el ciclo de vida de los individuos y el cambio de autoridades de la comunidad.

Barrio	Rumbo	Nombre nativo	Significado
Rosario	oriente	<i>Yanki</i>	aquí/afuera/encima/loma abajo
San Miguel	poniente	<i>Yéntyibi</i>	aquí/afuera/encima/cerro arriba
Guadalupe	norte	<i>Yúhtyepua</i>	aquí/adentro/pendiente/río arriba
San Antonio	sur	<i>Yuhtye</i>	aquí/adentro/pendiente/río abajo

Los coras hacen continua referencia a los cuatro extremos del universo y a su centro, dividiendo así el cosmos en cuatro regiones dirigidas hacia los puntos cardinales; de esta manera el pueblo se convierte en un cosmograma de todo su universo, es decir, en un quince tridimensional que contiene una cuatripartición en el plano horizontal (los puntos cardinales) y una bipartición-tripartición en el plano vertical.

El calendario agrícola aproximado en estas latitudes es el siguiente:

Abril	Roza y tumba del coamil
Mayo	Quema del coamil
Junio	Siembra
Junio-septiembre	Lluvias
Octubre-noviembre	Cosecha



La palabra "mitote" es polisémica, ya que hace referencia a fiesta, música, cantos, danza, instrumento musical característico (*túnama*) y sitio ritual. Los mitotes se realizan en fechas móviles y todos duran seis días, aunque muchos de los coras asisten a bailar únicamente al quinto, que es el día principal de la secuencia ritual. Los meseños tienen tres patios comunales que sólo se usan para el ritual del mitote.

Los mitotes incluyen velaciones, oraciones de purificación y de petición, la elaboración de los objetos rituales y dos tipos de comida ritual: una que se ofrenda en el altar y otra que se prepara en el patio durante el transcurso de la ceremonia para ser repartida entre los asistentes.

En el quinto y sexto días se efectúa la escenificación ritual: cantos, oraciones en lengua cora y danzas circulares. En la noche del quinto y en la mañana del sexto día se "bendice" a cada uno de los presentes mediante una bocanada de humo de tabaco macuche, que emana de la pipa sagrada de dos de los Principales; dos Principales más y una mujer le asperjan agua sagrada traída de los cuatro rumbos y otra mujer le da un trago de mezcal y un trozo de dulce de agave tatemado. Al concluir la bendición, cada individuo debe arrojar el bagazo masticado del dulce de agave abajo del altar-tapeste, con el fin de tener buena suerte.

Lo que diferencia a los distintos mitotes entre sí es el objetivo, que determina dos aspectos: las variantes de comida ritual y el tema de la dramatización. Por ejemplo, en el mitote de la Chicharra —vinculado a la fiesta de la Santísima Trinidad—, el objetivo es pedir por las lluvias y por el buen crecimiento y salud de los infantes; la comida ritual a repartir consta de mole de iguana, pescado asado, frijoles, atole de maíz y tortillas, y la que se ofrenda, de tamales, tortillas elaboradas *in situ* con el maíz ofrendado en el altar, pinole y un gran tamal (llamado Chicharra). En el mitote del Gobernador —estrechamente relacionado con el ritual del Cambio de Varas (cf. fotografía 4)— el objetivo es "enseñarle a las nuevas autoridades dónde se van a sentar" —sus asientos rituales son las piedras colocadas alrededor del fuego central del patio de mitote— y los alimentos son atole, carne de res, pan de maíz, frijoles y tortillas. Esta celebración está hasta cierto punto reservada para las

autoridades entrantes y salientes, así como para los familiares y todos aquellos que han establecido una relación de parentesco ritual con los cargueros mediada por los procesos de intercambio y reciprocidad.

En este mitote se reúne a la Malinche del Gobernador y a la *Téijkama* (Malinche del mitote), quienes junto con las cinco nuevas autoridades —los cinco cargos de mayor jerarquía del sistema cívico-religioso de la Mesa del Nayar son el Gobernador, el Alguacil mayor, el Teniente, el *Chá'anaka* y el Topil— toman, al amanecer del sexto día, las ofrendas del altar y las presentan al sol naciente como símbolo del compromiso que adquieren de ser respetuosos y de hacer cumplir "el costumbre" a través de todo el ciclo ritual del año que para ellos comienza como cargueros.

Cada cinco años en este mitote cambia el *Chá'anaka* y la Malinche del Gobernador, al cumplir su quinquenio, entrega el cargo a la nueva niña que ha sido designada —mediante sueños— por los Principales.

Asimismo, cuando la *Téijkama* ha cumplido su quinquenio, entrega el cargo a la nueva Malinche del mitote durante el mitote de la Chicharra; es muy importante para esta renovación la entrega de una falda y una blusa blancas de algodón a la nueva Malinche.

Cada mitote es objeto y testigo de la reproducción de todo un universo social y conceptual, enmarcado en un tiempo —que para los coras es cíclico, en el que relacionan el transcurso de un día con el de un año, el cual no tiene principio ni fin, sino una continuidad con cambios naturales señalados mediante marcadores temporales que son las fiestas del ciclo ritual anual— y un espacio, en tanto representación de su mundo, que es dinámico porque está en constante movimiento, a partir de la ubicación de los puntos cardinales y el centro, éste con su correspondiente división en los planos de arriba, enmedio y abajo.

El ritual de ingestión de mezcal en Santa Teresa (a partir de Coyle, 2001 [1997]: 106-110). En Santa Teresa (Kueimarutse'e) son tres los mitotes comunales del ciclo anual, que corresponden, a su vez, a tres mitotes parentales. Aun cuando cada uno de los grupos parentales de atado del maíz velan y ayunan para atraer a sus propios antepasados en forma de lluvia, la continuidad



Fotografía 4: Ritual del Cambio de Varas.

del movimiento estacional entre la temporada de secas y la de lluvias sólo se garantiza a partir de la participación ceremonial de las autoridades de la comunidad. Su gran responsabilidad se refleja y renueva en el ritual de ingestión de mezcal que forma parte del mitote comunal de la Chicharra, el cual se realiza anualmente, en el mes de mayo, como enlace simbólico entre ambas estaciones.

Los preparativos del ritual de ingestión de mezcal —tanto comunal como parental— comienzan con una peregrinación para "juntar las aguas". Los miembros del sistema de cargos tereseño colectan agua sagrada de los cuatro rumbos en lejanos parajes del territorio de Santa Teresa y, además, del manantial más importante, el del centro, en la cima del cerro de Kueimarutse'e, los cuales hacen referencia al territorio geográfico como un todo.

El proceso técnico del destilado de agave constituye una homología con la acción de llover, pues en ambos casos se condensa vapor que luego cae en forma de gotas. De esta manera, los fenómenos meteorológicos de evaporación, condensación y precipitación son auspiciados por el destilado ritual, que coforma una acción eficaz para el arribo oportuno de las lluvias. Por otra parte, las lluvias no son sino los antepasados mismos, en tanto que la planta de agave —con su gran piña bulbosa en la base y un largo tallo coronado de flores— es una representación del *axis mundi* que vincula el inframundo acuático con el cielo florido-luminoso.

La taberna (conjunto artesanal que comprende el horno, los recipientes de fermentación y el dispositivo para el destilado) y la plaza ceremonial donde se reali-

zan los mitotes de la Chicharra se ubican en la ladera del cerro central de Santa Teresa, por lo que el agua sagrada que ahí se lleva y el mezcal que se destila están, figurativa y literalmente, en una posición más alta que los ranchos periféricos de los grupos parentales de atado del maíz.

Antes de los cinco días de ayuno y oraciones previos al ritual, se elaboran tres cruces ceremoniales (*watsiku*), conocidas como "ojos de dios", que tienen una connotación directa a la forma del mundo, el *chá'anaka*, en cuyas esquinas se colocan bolas de algodón, que representan en tanto conjunto la temporada de lluvias.

Junto a la destilería se coloca un altar y en él se ponen las cruces, una junto a otra, pero la de enmedio es más alta y más ancha. Una noche antes de la ceremonia de ingestión del mezcal, tres miembros del sistema de cargos de la comunidad —los *Tawáusimwa*— toman cada una de las cruces y las llevan al lugar donde permanecerán "para convocar a las lluvias" durante la estación húmeda: una en el templo, otra en la Casa Real y, la más grande, en el punto más alto del cerro Kueimarutse'e.

Mientras que los rituales de consumo del mezcal del ámbito familiar están dirigidos a integrar a los infantes a su grupo parental de atado del maíz, los comunales están enfocados a la entronización de los miembros del sistema de cargos y constituyen el cierre del mitote anual de la Chicharra. Entonces las autoridades masculinas y femeninas beben juntos de las jícaras que contienen el mezcal; así, metafóricamente se unen la tierra y el cielo y esta unión sexual del cosmos es la base de la



renovación anual de la vida. Al terminar la ingestión de mezcal, los ancianos pintan —mediante una astilla de carrizo— las caras de todos los participantes con jara-be de agave, aplicando dibujos circulares a las mujeres y lineales a los hombres; acto seguido por una danza colectiva final.

En el contexto de estas ejecuciones ceremoniales, la "naturaleza" y sus movimientos cíclicos no existen como una categoría independiente de la acción humana; el cambio de estaciones está representado como un resultado enteramente cultural de la buena voluntad de las autoridades comunales por materializar, y así renovar las tradiciones ancestrales que conservan a toda la comunidad de Santa Teresa y al universo entero.

* * *

En la medida en que la religión de los coras incluye elementos del cristianismo que han sido reubicados dentro de la matriz aborigen de un culto que está vinculado al ciclo ritual del cultivo del maíz de temporal, estos indígenas reproducen lo que De la Peña llama una "...identidad persistente [...] resultado de la defensa explícita y prolongada de las fronteras étnicas..." (1998: 85).

La transformación de los coras de agricultores tribales a campesinos fue, en definitiva, consecuencia de las misiones. Sin embargo, hoy día, la agricultura ilegal (esto es, la relacionada con el narcotráfico) es de campesinos en toda la extensión del término, mientras que la otra, la del maíz de temporal, continúa siendo de autosubsistencia tanto material como simbólica; por lo tanto, los coras están en parte "encapsulados" y en parte integrados en una economía estatal.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo General de la Nación, México, *Provincias Internas*, vol. 127, ff 421-469.
- Adams, Richard Newbold, *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología), 1983 [1975].
- Arias de Saavedra O.F.M., Antonio, "Información rendida por el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990 [1673], pp. 284-309.

- Barrio O.F.M., Francisco del, "Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara, (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I) 1990 [1604], pp. 256-273.
- Bustamante S.J., Salvador, "Carta" y mapa "Sierra de el Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722, y administrada por los Misioneros de la Compañía de Jesús", en *Papers Relating to the Jesuits in Baja California & Other Northern Regions in New Spain*, Bancroft Library, M-M 1716, Vol. 10, University of California, Berkeley, 1745, pp. 1-6.
- Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990.
- Calvo, Thomas y Jesús Jáuregui, "Prólogo", en *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, Francisco Javier Fluvia, ed., Edición facsimilar, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1996, pp. VII-LI.
- Coyle, Philip E., *Náyari History, Politics, and Violence. From Flowers to Ash*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001 [1997].
- Dávila y Arrillaga, José Mariano, *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, tomo II, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888.
- Decorme, Gerard, S.J., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, (Compendio Histórico) tomo II Las Misiones, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
- De la Peña, Guillermo, "Settled Gypsies in Madrid", tesis de maestría en Antropología, Manchester, Department of Social Anthropology, Faculty of Economic and Social Studies, University of Manchester, 1970.
- , "Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara", en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - I, año 8, núm. 15, 1998, pp. 83-89.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- , "La realeza divina de los shilluk del Sudán", en *Antropología política*, J. R. Llobera, comp., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 12), 1979, pp. 297-316.
- Fox, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial, (Alianza Universidad), 1972 [1967].
- Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996 [1982].
- Gluckman, Max, "The Kingdom of the Zulu of South Africa", en *African Political Systems*, M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard, eds., Londres, Oxford University Press, 1940, pp. 25-55.
- , *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press, 1968 [1958].
- , *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1971 [1965].
- , *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal



- Editor (Manifiesto, Serie de Antropología), 1978 [1965].
- Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI Editores, 1974, pp. 223-255.
- 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 [1997].
- Lee, Richard B., "What Hunters do for a Living, or, How to make Out on Scarce Resources", *Man in Adaptation: the Cultural Present*, Yehudi A. Cohen, ed., Chicago, Aldine, 1974 [1968], pp. 87-100.
- Lévi-Strauss, Claude, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", en *Comparative Political Systems*, R. Cohen y J. Middleton, eds., New York, The Natural History Press, 1967 [1944], pp. 45-62.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, volumen I, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1949].
- Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Monográficos), 2002 [1999].
- Malinowski, Bronislaw, "La economía primitiva de los isleños de Trobriand", en *Antropología y economía*, Maurice Godelier, ed., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 6), 1976 [1974], pp. 87-100.
- Marshall, Lorna, "Kung Bushman Bands", en *Comparative Political Systems*, R. Cohen y J. Middleton, eds., New York, The Natural History Press, 1967 [1960], pp. 15-43.
- Meyer, Jean, ed., *El Gran Nayar*, México, Universidad de Guadalajara / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III), 1989.
- , ed., *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1993.
- , "24 de junio de 1767", en *La Jornada*, Sección Sociedad y Justicia, México, lunes 30 de junio de 1997, p. 53.
- Mota Padilla, Matías de la, *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Colección histórica de obras facsimilares, número 3), 1973 (1870 [1742]).
- Obantes O.F.M., Rodrigo de, "[Fragmento del] Informe", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara, (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit I), 1990 [1622], p. 277.
- Ortega, Joseph de, S.J., "Libro I. Maravillosa Reduccion, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos asanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, Francisco Javier Fluvia, ed., Edición facsimilar, con prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1996 [1754], pp. 1-223.
- Plattner, Stuart, *Antropología económica*, México, Alianza Editorial (Los noventa), 1991 [1989].
- Pérez Huerta O.F.M., Francisco, "[Fragmento del] Informe", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines - Universidad de Guadalajara (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990 [1619], pp. 275-277.
- Román Gutiérrez, José Francisco, "Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del S. XVII", en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). La Rábida, 18-23 de septiembre, 1989. Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos publicada por los pp. Franciscanos*, Madrid, Segunda época, L, 197-200, 1990, pp. 1179-1211.
- Sahlins, Marshall D., "El linaje segmentario: una organización de expansión depredadora", en *Alteridades. La cultura de la pobreza: O. Lewis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - I, año 4, núm. 7, 1994 (1968 [1961]), pp. 99-113.
- , "Economía tribal", en *Antropología y economía*, Maurice Godelier, ed., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 6), 1976 [1974], pp. 233-259.
- , *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 134), 1972 [1968].
- Secretaría de Comunicaciones y Transportes, "Nayarit", México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Coordinación General de Planeación - Solidaridad, 1994.
- Service, Elman R., *Los cazadores*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 156), 1973 [1966].
- Tello O.F.M., Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por [...]*, libro II, vol. I, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, INAH (Serie de Historia, 9), 1968 [1638-1653].
- Torres, Francisco Mariano de, O.F.M., *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco escrita por fray [...] 1755*, Guadalajara, H. Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie de historia, 7), 1965 [1755].
- Turner, Víctor, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1974.
- Valdovinos Alba, Ana Margarita, "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chufsete'e): una réplica de la cosmovisión cora", tesis de licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Varela, Roberto, *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana - I, 1984.
- , "La sociedad civil desde la antropología política", en *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, Alberto J. Olvera, coord., trabajos del seminario Sociedad civil, movimientos sociales y democracia, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 1999 [1996], pp. 259-282.
- Wolf, Eric R., "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 16), 1981 [1957], pp. 81-98.
- , *Los campesinos*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 126), 1971 [1966].