

CUANDO LOS *CHICHALES* LLEGAN: LA CONCEPTUALIZACIÓN DE MUERTE ENTRE LOS YAQUIS

Enriqueta Lerma Rodríguez*

Resumen: Resultado de la observación en campo este artículo es un análisis ontológico acerca de la conceptualización de muerte entre los yaquis, para ello se toma en cuenta la ritualidad que acompaña a los ritos de paso y las instancias espaciales del mundo yaqui. Asimismo se expone que sólo tomando en cuenta la trayectoria de vida y la construcción cultural de la persona es posible comprender la ritualidad mortuoria y las formas de organización social que están a su alrededor.

Palabras clave: yaquis, muerte, espacio, ritualidad, ontología.

Abstract: The present article, the result of fieldwork, is an ontological analysis of the conceptualization of death among the Yaquis that explores the rituality that accompanies rites of passage and notions of space in the Yaqui world. At the same time, it shows how only by taking into account an individual's life and the cultural construction of a person is it possible to understand the funeral ritual and the types of social organization surrounding it.

Keywords: Yaqui, death, space, rituality, ontology.

Los yaquis viven en el sur del estado de Sonora, México, ocupando un territorio autónomo distribuido en cuatro municipios: Guaymas, Emplame, Bacum y Cajeme. Como parte de sus costumbres mantienen una fuerte ritualidad, originada en su cosmovisión ancestral y en la resignificación del catolicismo heredado de los jesuitas que arribaron a su territorio en el siglo XVII. El objetivo de este artículo es ofrecer una interpretación ontológica acerca de la conceptualiza-

ción de la muerte en la tribu yaqui a través de la ritualidad.¹ Para ello me baso en la siguiente hipótesis: en la cultura yoeme se considera que cada rito de paso —sea impuesto o voluntario— propicia transformaciones indisolubles y dota de cualidades que permiten constituir a cada persona en un ente singular. En correspondencia con este principio, de acuerdo con el tipo de persona en quien alguien se constituye durante su trayectoria de vida, se le

¹ Cuando hago referencia a la “tribu yaqui” no estoy usando un concepto etnológico: “tribu” es el modo como los yaquis se autoadscriben tanto al interior del grupo como al exterior. Asimismo se autodefinen como yoemes, que traducen al español como “hombres verdaderos”.

*Maestra de la Universidad Pedagógica Nacional. Cuerpo académico Ciudadanía, diversidad y educación. Colaboradora en la sección de Opinión del periódico *La Jornada*.

realizan los rituales mortuorios cuando fallece. En ese sentido la ritualidad funeraria sólo es comprensible en un sistema más amplio: de nombramientos y cargos rituales, que se articulan con los ritos de las *crisis vitales*. Esta hipótesis, con énfasis en encontrar las relaciones entre las nociones de vida, muerte y espacio, me han permitido profundizar en la conceptualización acerca de la muerte e interpretar los componentes básicos de la ritualidad mortuoria, mismos que se presentan a la observación etnográfica con variantes significativas para cada caso.

PORMENORES DE LA OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA

Este artículo es parte de un trabajo más amplio en que abordo temas acerca de la cosmovisión y algunos problemas sociopolíticos actuales de la sociedad yoeme (Lerma, 2007, 2009 y 2011). Mis resultados son producto de una profunda observación etnográfica, misma que efectué durante 18 meses efectivos de trabajo en campo entre los años de 2005 y 2010. Aunque pude registrar eventos en los nueve pueblos que actualmente componen el territorio yaqui, la mayor parte de mis datos los obtuve en las localidades de Vícam Estación, Pótam, Huirivis, Loma de Bacum y Tórim, lugares en que logré construir relaciones sociales más fuertes. Durante ese tiempo pude observar varios aspectos de la cultura, desde prácticas comunes en la vida cotidiana (como los hábitos alimenticios, la crianza de los niños, las asambleas comunitarias, etcétera) hasta fiestas pa-

tronales que, por su trascendencia, congregan a miembros de todas las localidades yaquis, por ejemplo la fiesta de la Virgen del Camino en Loma de Bacum.² En general recurro poco a las entrevistas, prefiero la convivencia diaria, la observación participante y las conversaciones informales, considero que por tratarse de una comunicación más natural ofrece una versión más sincera de los informantes acerca de su realidad.³ Con este tipo de acercamiento pude recabar datos importantes proporcionados por danzantes rituales, maestros espirituales, líderes políticos, mujeres encargadas de la iglesia, campesinos a sueldo, profesores de educación básica, yoemes de origen estadounidense, inmigrantes radicados en territorio yaqui, amas de casa, estudiantes, artesanos, curanderos, comerciantes y niños. No puedo omitir la valiosa información proporcionada por don Fermín Flores y su familia, quienes me dieron cobijo y me ofrecieron su confianza. Específicamente, los datos para este artículo son producto de la observación de tres velorios (de un niño recién nacido y de dos

² Esta fiesta, celebrada los días 2 y 3 de julio, reúne a representantes del catolicismo yaqui de todas las localidades del territorio yoeme y de las comunidades extraterritoriales.

³ Sólo como nota comento que las *etnocategorías* (Villar, 2008) recabadas durante el trabajo en campo me permitieron interpretar parte de la cosmovisión yaqui y son fundamentales en la comprensión de esa cultura. Dado que no es posible omitirlas, para facilitar la lectura del texto, al final del artículo he incluido un listado con la traducción de los términos en lengua *jiak*. Agradezco a la lingüista Paola Martínez la ayuda que me proporcionó para transcribirlos.

hombres de edad avanzada); la asistencia al sepelio de un joven de 17 años, asesinado en defensa propia por su víctima cuando trataba de asaltar una tienda a mano armada; el registro de dos novenarios y de un cabo de año; de conversaciones informales acerca de la ritualidad mortuoria; del acompañamiento a una mujer *kiyostei*⁴ durante la organización de los preparativos de un velorio y de observar la elaboración de elementos de la indumentaria funeraria de un “niño”, asimismo una *tenanche* me mostró el atuendo que confeccionó para usar en su velorio. Pude participar también en la ritualidad realizada en 2009, específicamente en octubre y noviembre, periodo en que se festeja el recibimiento de los santos difuntos.

EL PLURALISMO ONTOEPISTEMOLÓGICO Y LOS RITOS DE PASO EN LA TRIBU YAQUI

Las reflexiones que ofrece Mónica Gómez con su propuesta del *pluralismo ontoepistemológico* permiten orientar

⁴ *Kiyostei* es el nombre que se da a la mujer de mayor jerarquía dentro de las actividades de la ritualidad del catolicismo tradicional yaqui. Por otro lado, cuando hablo de “catolicismo yaqui” hago referencia al sistema de creencias vinculadas con lo numinoso y cercanas al cristianismo, pero en el que las divinidades del panteón católico han sido resignificadas por la etnia y cuentan con atributos diferenciados del catolicismo hegemónico. Podría hablarse también de un “cristianismo yaqui”, sin embargo, he preferido el término de “catolicismo yaqui” para distinguirlo de otras manifestaciones también profesadas por algunos yoeme, como las religiones evangélicas o el culto de los Testigos de Jehová.

la ontología, del campo de la filosofía, a una vertiente más asible para el análisis de la cultura. Desde esta perspectiva el mundo no puede seguir entendiéndose como una única realidad interpretada de diversos modos por diferentes sociedades. Según la autora, el mundo, en tanto hecho y objeto, no existe previamente sin un marco conceptual. Por ello nos encontramos ante múltiples mundos y diferentes realidades que se originan en los marcos conceptuales de las distintas culturas: “Así pues, las diferencias entre mundos deben entenderse como diferencias conceptuales y ontológicas” (Gómez, 2009: 23). Esta mirada, aplicada al caso de la cultura yaqui, ofrece la posibilidad de interpretar aspectos antes no contemplados. No sólo por el reconocimiento de la pluralidad de mundos, ya antes señalado de alguna manera por el relativismo cultural, sino porque permite analizar cómo se conciben los objetos, los seres o los entes, en diferentes mundo, y cómo se constituyen en distintas realidades. Gómez señala, por ejemplo, que un objeto A puede estar constituido por el individuo 1, un objeto B por el individuo 2 y un tercer objeto C por el individuo 3; pero en diferentes culturas puede existir un objeto D constituido por la suma del individuo 1 y el individuo 2, y un objeto G por la suma de los individuos 1, 2 y 3 (*ibidem*: 25). Partiendo de este método es posible señalar que los objetos, que consideramos —desde una perspectiva hegemónica occidental— entidades separadas (un venado, un mueble, un cigarro, una persona), bien pueden ser en una reali-

dad y en un mundo otro, sólo cualidades de objetos; parte subordinada de otros objetos; o constituirse en la suma con otros objetos en nuevos objetos. Por este motivo es posible afirmar que en diferentes mundos, los objetos que por su apariencia física nos parecen similares a los que conocemos, no necesariamente lo son, ni comparten las mismas cualidades.

En el análisis de la cultura yoeme que aquí ofrezco, la mirada ontológica posibilita interpretar la esencia de los objetos en sí mismos, así como las cualidades que adquieren, el modo en que transmutan y los lugares que ocupan en las distintas dimensiones espaciales del mundo yaqui, principalmente tras la realización de los diversos ritos de paso. Así, entonces, una persona A transmuta en persona B, C, D, etcétera, dependiendo de las cualidades que adquiere durante los ritos de paso efectuados en su ciclo de vida, efecto que repercute en el modo como es visto y tratado por la comunidad aún después de la muerte.

Víctor Turner definió los ritos de paso como aquellos “que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad” (Turner, 1988: 101). Mismos que se caracterizan por tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. El proceso implica la separación de la persona del lugar que ocupa en la estructura social y del conjunto de condiciones culturales que posee. Para ello la persona pasa por una fase liminar o intermedia, momento en que transita de un estado a otro. Finalmente la persona es agregada con un nuevo estatus a la sociedad; a partir de

entonces cuenta con nuevos derechos y obligaciones y está comprometida con ciertas normas de la costumbre. Turner clasifica como ritos de paso los de *elevación de estatus*, los de *inversión de estatus*, los de las *crisis vitales* y los *cíclicos del calendario* (*ibidem*: 170-173). Bajo esta perspectiva, para la comprensión de la ritualidad mortuoria yaqui considero viable analizar solamente los de *elevación de estatus* y los de las *crisis vitales*. En los primeros la persona es transferida de una posición inferior a una superior, situándola en una condición de privilegio en la comunidad, por lo mismo es un ritual selectivo. Los segundos son extensivos, ritualizan la transición de una persona en diferentes etapas de su vida, desde su ubicación placentaria hasta el fallecimiento: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte (*ibidem*: 172).

En la cultura yoeme los ritos de *elevación de estatus* son principalmente para la obtención de cargos rituales del catolicismo yaqui y aquéllos relacionados con el gobierno tradicional. Dentro de los primeros se encuentran el de maestro rezandero, encargado de officiar las misas, le secunda el de *tamastian*, quien funge como su ayudante; ambos cargos son exclusivamente masculinos. Los femeninos tienen una jerarquía más elaborada: encabeza la *kiyostei*, conocida también como “jefa de la iglesia”; le sigue en importancia la *tenanche*, quien le auxilia. Debajo de ellas se encuentra la *alpés* (quien marcan los pasos rituales con movimientos de bandera) y las *cantoras*, acompañantes en las misas, en-

cargadas de rezar y elevan cánticos en todas las ceremonias.

Los yaquis gozan de una organización política con cierta autonomía (Lerma, 2009), dirigida por los gobiernos tradicionales de cada pueblo; en estos sobresalen los cargos de gobernador y el de capitán, mismos que se asumen con una ritualidad específica y dotan de estatus permanente a la persona.⁵ El capitán es también conocido como *coyote*, pues adquiere desde la infancia las cualidades de ese animal a través del rito: astucia, territorialidad,

⁵ La estructura del gobierno tradicional Yaqui se compone de cinco autoridades, un *Kobanao* (gobernador), quien toma decisiones acerca de los problemas de su pueblo. Le sigue en la jerarquía el *Jabo'iyó'owe* (pueblo mayor), representante del consejo de ancianos, su cargo es vitalicio y cumple una especie de “consejo consultivo”. Aunque no tiene resolución definitiva en la toma de decisiones, su opinión es fundamental, ya que porta la voz de quienes alguna vez ocuparon puestos de importancia en el gobierno tradicional. El tercer lugar en el mando lo ocupa el *Wiko' o ya'ut* (“el capitán”), conocido también como *coyote*, éste se encarga de la defensa del territorio en su conjunto, de supervisar el respeto de los linderos de su pueblo y de vigilar la porción de monte y sierra que le corresponde a su gobierno. Sus funciones se extienden a la protección de la gente y la preservación del orden público. A su mando se encuentra el cuerpo militar, conformado por los cabos. El cuarto de los gobernadores, el *Nejja ya'ut* (chicotero) se encuentra aunado a las tareas del *Wiko' o ya'ut*, éste funge un papel judicial, ejecutando las penas que restablezcan el orden civil. El último en la jerarquía es el *Ji'ojtereo* (secretario), quien principalmente se aboca a atender las cuestiones administrativas con el exterior de la etnia. Esta estructura, sin embargo, no puede actuar de manera independiente sin la aprobación consensuada de la asamblea general del pueblo, la cual se celebra cada domingo en la ramada tradicional de gobierno (Molina, 1999: 104).

resistencia al hambre; éstas le permiten recorrer, reconocer y defender el territorio (Lerma, 2011: 67).

La tipología de Turner es útil para interpretar parte de la ritualidad yaqui, sin embargo no permite explicar ciertos ritos de paso que no implican necesariamente la *elevación del estatus*, ni son extensivos como los de las *crisis vitales*. Me refiero a aquéllos en los que —como en el caso del cargo de capitán-*coyote*, pero sin adquirir prestigio— la persona se relaciona ontológicamente con ciertos animales. Es la situación del hombre-venado, danzante en las fiestas nocturnas del catolicismo yaqui y en las ceremonias de las *crisis vitales*, de quien se dice no “que danza como venado”, ni que “imita al venado”, sino que es El Venado. La transmutación es óptica y puede llegar a transmutarse al nombre, tal es el caso del danzante más viejo de la tribu, llamado Luis *Maso* (*maso*, que se traduce del *jiak* al español, como venado). Otros entes similares son los *pascolas* y los *chapyekas*. Los *pascolas*, seres enmascarados, a veces interpretados como danzantes (Varela, 1986; Olmos, 1998) y otras ocasiones como bufones rituales (Albero, 2003), han sido transmutados en nuevos entes, a través de apariciones o rituales ocultos en el monte (*huya*). Éstos, al igual que el Venado, se presentan en las fiestas tradicionales yaquis.

Por su parte los *chapyekas*, quienes hacen su aparición sólo en periodo de Cuaresma, son seres liminares e indeterminados que persiguen a Jesús para matarlo. Se caracterizan por usar máscaras tipo casco que varía en tres

tipos: de animales de la región, de protohumanas y de *beranaca*,⁶ en ellas sobresale la dimensión de las orejas. Su ropa es una cobija roja que cubre el torso y un pantalón blanco sobre el que se colocan pantorrilleras negras que imitan botas militares, su calzado son los tradicionales guaraches de tres puntadas. El cargo de *chapyeka* es impuesto como “pago de manda”, es decir, como un compromiso que se debe cumplir a los santos por el restablecimiento de la salud. La particularidad de estos seres es que no pertenecen al mundo material, provienen de una dimensión invisible del monte (*huya*); dada su impureza no les permitido hablar, no pueden ingresar a los solares, ni visitar sus propias casas.

Considero que en los tres tipos de entes aquí descritos no se trata de personas que adquieren nuevas cualidades tras los ritos de paso, como sucede en los de *elevación de estatus*; se trata de nuevos seres, resultado de una transmutación óptica. Por lo tanto son reconocidos por los yaquis con su nue-

⁶ La máscara de *beranaca* se caracteriza por representar a un protohumano con nariz aplastada, largas orejas con las puntas ensangrentadas, barba crecida y usar corona. Sólo pueden portarla los *chapyekas* con mayor jerarquía. *Beranaca* significa “sin dueño”. Este dato es interesante, pues según algunos yaquis las grandes orejas representan un estado “salvaje”. De este modo cuando alguien no está bajo los designios de Dios o aún no tiene compromiso matrimonial se dice que “está orejón”. Según algunos argumentan, las vacas se marcan cortándoles las orejas para que los demás sepan que son propiedad de alguien. Por ese motivo cuando los *chapyekas* queman sus máscaras en Sábado de Gloria se dice que “han sido cortadas su orejas” y están bajo el mandato de Dios.

va entidad y mueren en esa condición. Como veremos en adelante, los rituales antes descritos, así como los de las *crisis vitales*, producen variaciones en la ritualidad mortuoria para cada miembro de la comunidad, debido a los diferentes tipos de personas en que se constituyen a lo largo del ciclo de vida individual. En la lógica yoeme el individuo está marcado de significaciones reconocidas por los otros miembros de su cultura.

UNA INTERPRETACIÓN DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA MUERTE ENTRE LOS YAQUIS

La conceptualización actual de muerte entre los yaquis se enmarca en una comprensión ontológica particular del cosmos, cuyas raíces son ancestrales. Desde ella la vida es sólo un estadio donde las entidades potencialmente anímicas adquieren cualidades constitutivas de corporeidades materiales,⁷ ya sea en forma de flora, fauna o humana, dentro de una dimensión espe-

⁷ Alfredo López Austin (2008: 197) describe la energía anímica del siguiente modo: “La energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica. Esto hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en unidad independiente”. Sin embargo, aquí se señala “entidad con *potencialidad* anímica”, dado que en la concepción yaqui las entidades *son por sí mismas animadas* en una realidad suprema a la objetivada y a la material, aunque no tengan un sitio orgánico al cual animen. En ese sentido, son potencialmente anímicas.

cífica del universo caracterizada por su finitud. El espacio es un complejo compuesto por diversas dimensiones, una de ellas perceptible por el esquema corporal humano:⁸ el *itom ania*, “nuestro mundo”. La dimensión infinita es la del *yo’o ania*, “el reino antiguo” o “venerable”, origen de las entidades primarias, invisible, y apenas posible de ser conocida por algunos yaquis que cumplen cargos rituales. Visto así, en el *yo’o ania* —realidad suprema— habitan las entidades eternas que animan a los cuerpos en el *itom ania* (mundo objetivo). Pasado y presente se conjugan en esta dimensión, donde “nuestro mundo” y “nuestro aquí y nuestro ahora” son sólo coordenadas específicas de temporalidad y espacialidad. Aunque el *yo’o ania* (reino antiguo) involucra intemporalidad, su concepción espacial guarda analogía con las características del territorio yaqui. Se encuentra delimitado también por los cerros fronterizos llamados *Takalai* del norte, ubicado en Guaymas, Sonora, conocido también como cerro *Tetakawi*, y por el *Takalai* del sur, en frontera con el territorio mayo. In-

⁸ Por “esquema corporal” se retoma aquí la anotación que Carlos Aguado sugiere y que es indisociable de la “imagen corporal”: “Desde mi punto de vista el *esquema corporal* (estructurante), se estructura a su vez no sólo por la función ejercida [fisiológica], sino por la función significada. [...] El *esquema corporal* es la capacidad genética de autorreconocimiento que permite al individuo ubicarse en el espacio y moverse. Éste es un atributo compartido con los animales. En el caso de la especie humana dicho *esquema corporal* es configurado y *enriquecido* con una dimensión adicional que es la simbólica y que es exclusivo de nuestra especie, a esto le denomino *imagen corporal*” (Aguado, 2004: 48-49).

tegra un espacio superior traducido como “cielo”: el *teéka* (arriba), lugar al que los yaquis esperan ingresar tras la muerte fisiológica. La expectativa de ascenso motiva la actualización de los rituales de paso que un yaqui deberá cumplir en su ciclo de vida. El *teéka*, además, contiene al *sooria*, reservado sólo para quienes cumplieron cargos en la liturgia religiosa yaqui.

El *jiapsi*, entidad anímica constitutiva de los seres, ingresa “al valle de lágrimas”⁹ con materialidad humana para retornar, tras la muerte, al *yo’o ania* (reino antiguo). Se pretende que al regreso el *jiapsi* incluya en sí las cualidades distintivas que se adquirieron durante la vida y esto le permita ubicarse en un lugar diferente del que partió antes de nacer. Puede fallar en el intento de ingresar al *teéka*, entonces retornará a lugares “no deseados” del “reino antiguo”.

La muerte se concibe como el abandono del *jiapsi* de la estructura física que animó en la tierra (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009). Puede acontecer por enfermedad, “embrujo”, ase-

⁹ Para los yaquis “valle de lágrimas”, según Kristin C. Erickson (2007), hace referencia a una noción muy profunda acerca de la vida: “Las explicaciones y las historias de Marco, Pedro y Reina hacen de *inim bwan bwía* un concepto multivalente de gran complejidad. Si bien la frase parece representar un paisaje de la memoria (*memoryscape*), del sufrimiento y de la experiencia de la violencia, también expresa cierto valor e importancia, un sentido de gran responsabilidad y apego palpable. Claro, “esta tierra de lágrimas” puede ser todo esto simultáneamente: un código moral condensado sobre la obligación y el significado de la comunidad, un depósito de la memoria cultural y una fuente de la identidad yaqui”.

sinato, hambre, sed o ancianidad. Un yaqui la reconoce al momento de ser visitado por los *jiapsi* de sus ancestros, los *chichi'ales*, pequeñas aves, perceptibles sólo por el moribundo y por personas muy sensibles. Éstos le anticipan que debe “recoger sus pasos”. Ya no podrá “cruzar la línea”, “se apagó su vela”, o “se rompió su hilo”. El *jiapsi* recorre entonces los lugares frecuentados durante su estancia en el *itomania* y se aparece en los sueños de las personas con quienes creó lazos afectuosos para despedirse. Durante el trabajo en campo recabé numerosos testimonios de estos avistamientos y despedidas. Como ejemplo, un hombre señala haber presenciado cuando los *chichi'ales* visitaron a una niña que horas después murió en un hospital; otro indica que el *chichi'al* de su mejor amigo lo visitó en forma de pájaro días después de morir en un accidente de tractor.

Las interdicciones, o prohibiciones,¹⁰ marcadas en la cultura yaqui para ascender al *teéka* son seis: la exogamia, el incesto, el suicidio, el ejercicio de la hechicería y la práctica de relaciones sexuales entre seres que representan diferentes cualidades ontológicas. Las dos primeras previenen al *jiapsi* de complementarse en una estructura corporal ajena al ecosistema del territorio yaqui. Dentro de esa lógica los

¹⁰ “El interdicto es un generador de significados antes que un supresor de acciones, por ello está en la base de la cultura y es el dispositivo de la construcción del sujeto. En síntesis el interdicto, puesto en el cuerpo, es el eslabón entre cultural y psique” (Aguado, 2008:91).

yaquis consideran que los yoris no poseen las mismas cualidades que los yoeme, por tanto, contraer matrimonio exogámico condena a la persona a permanecer en la tierra después de morir, convertida en cerdo y acompañada de su descendencia. La pareja yori, en cambio, toma su lugar en el *teéka*:

Rosaura se casó con un yori en contra de los deseos de su abuela, por ese motivo la abuela no ha querido recibirla en su casa y le ha amenazado con no heredarle sus tierras. Los vecinos de la localidad respaldan la posición de la anciana explicando que los yaquis son “cochis salvajes”, cerdos de monte, una especie de pecaríes. Los yoris en cambio son cerdos domésticos. El cielo le pertenece a los “cochis salvajes”. Cuando un yaqui contrae matrimonio con un yori éste entra al cielo tomando el lugar del yaqui y los hijos que procreen en pareja se quedarán en la tierra con el traidor, sin poder entrar al cielo y convertidos en cerdos domésticos. En la lógica yaqui la pregunta es: “¿Si cambió el cielo por un cerdo, no venderá las tierras yaquis por un hombre?”¹¹

¹¹ Diario de campo de la autora. En el registro de Ignaz Pfefferkorn también es posible observar la aversión de los indígenas sonorenses por la carne de cerdo: “Lo que más gusta a los sonorenses es la carne, pero prefieren la de caballo o mula sobre cualquier otra. Esta propensión es común a todos los indios de Sonora (con excepción de seris) y por otra tienen una aversión igualmente fuerte por la carne de puerco, prefieren sufrir hambres que probar de esta carne, sin tener una razonable explicación por esta antipatía” (Pfefferkorn, 2008: 189).

El incesto, considerado como la práctica de relaciones sexuales entre personas de parentesco sanguíneo y de parentesco contraído —por padrinzago y compadrazgo de bautismo—, condena al destierro del *yo'ò ania* tras la muerte. El castigo es permanecer en el mar, fuera de las fronteras de los cerros *Takalai*, donde por la eternidad adquirirán una corporeidad de hombre-pep o mujer-pep.

Al suicida y al hechicero se les desprovee de la ritualidad mortuoria. En estos casos su *jiapsi* no integra los símbolos identitarios que pudieron legitimar la imagen corporal durante el ciclo de vida. El castigo será la indefinición eterna. El suicida es arrojado al *huya* y el hechicero, tras ser quemado vivo, a la sierra.¹²

Las dos últimas interdicciones señalan normatividades sexuales para quienes detentan cargos rituales involucrados en transmutaciones ópticas: *pascolas*, Venados, músicos de Venado y *chapayekas*. La búsqueda de singularidad magistral en la ejecución de la danza, conduce a algunos miembros del *oficio* (*pascolas*, Venados y músicos) a contactar corporalmente con “los

encantos” que ofrece el *yo'ò ania* (reino antiguo) para la obtención de dones. Éstos deberían ser adquiridos de manera legítima a través de los sueños, como narra un danzante:

Gregorio: Sí, sueña uno con los mismos animales. Incluso me he soñado que estoy bien de la ropa, con pantalón, pero bichi (desnudo) de camisa y camiseta, y he soñado que me han lamido el cuerpo, pues. Qué me han lamido hasta las chichis, las tetas, cómo lo quieras llamar. Te lamen todo. Y los mismos maestros que tengo han soñado con eso. Y si tú no les tienes miedo, ¡entonces ya! O sea que tú lo ganas. Lo ganas al animal, pues. Eso es lo que pasa. Y como te digo: muchos han tratado de hacerlo, pero no han tenido esos sueños. Pero ya después estás bailando venado, cuando ya están bailando venado, empiezan a soñar con ellos, pero le tienen miedo. Le tienen miedo por eso es que ya no lo vuelven a hacer. En los sueños se asustan.

Ahora, estas fechas, de repente te salen esos sueños. Todos los que son *pascolas*. Todos los que son participantes de una ramada tienen diferentes sueños. Por ejemplo, el violinista y el que toca el arpa, esos sueñan con víboras, con culebras. Ellos me han platicado. La víbora te lame también todo el cuerpo, se anda enredando en tu cuerpo, pero más en las manos, pero ahí, ellos, están soñando las cuerdas de los violines, pues. Y luego el del arpa. Y el venado, como te digo, es casi similar lo que sueño.

Queta: Oye, ¿y los *pascolas* con qué sueñan?

¹² Del mismo modo en el monte son enterrado los restos de quienes no han podido ser plenamente identificados, tal es el caso de los restos de los “guerreros yaquis”, devueltos por el Museo de Historia Natural de Nueva York en noviembre de 2009 a la tribu yaqui. Las osamentas no se depositaron en ninguno de los panteones de los nueve pueblos, fueron colocados a las faldas del cerro Metetoma, al lado de los llamados “Palacios”: muertos sin identidad, caídos generalmente durante la guerra y cuyas cualidades individuales de persona no están claramente identificadas.

Gregorio: Sueñan con víboras de cascabel también, y luego con chivos. Según esto, he escuchado comentarios de los mayores, que ya fallecieron algunos, ellos sueñan que los chivos se les montan y quieren hacer el sexo con ellos. Eso es lo que sueñan.

Queta: A ellos sí les debe dar miedo, ¿no?

Gregorio: No, el venado también hace lo mismo. También se te monta, también. Por eso es que a muchos les da miedo, pues.¹³

Sin embargo, algunos hombres no esperan a tener los sueños, deciden obtener el don a través de la copula corporal con seres numinosos como *el chivato* (entidad habitante del *huya* que brinda dones de *pascola*), los venados o las serpientes:

Don José dice que los que danzan venado sueñan que se los monta ese animal y los que son pascolas sueñan que los monta un chivato, los músicos, en cambio sueñan que se les suben serpientes. Pero alguna vez le dijo un anciano que cuando estaban escondidos en el monte “usaban” a las víboras como si fueran mujeres, que la víbora de cascabel era una güera y la víbora negra era una morenita muy bonita. La enredan alrededor de su pene como si fuera una dona y así se hacen del encanto.¹⁴

¹³ Entrevista realizada al Venado Gregorio Flores en Vícam Estación en julio de 2008.

¹⁴ Vícam Estación, Sonora, 26 de febrero de 2009. Diario de campo de la autora.

Las relaciones sexuales entre seres con corporeidad humana y seres numinosos acarrea una condena similar a la que padecen los *chapyekas* que violan la interdicción. Los *chapyekas* no deberían tener actividad sexual durante la Cuaresma, dado que en ese periodo su estado ontológico no es humano, están en un estado liminal, fuera de la protección divina. Las relaciones sexuales en esta condición implican la copula entre un ser humano y una entidad no humana. El castigo para el *chapyeka* que viola esta interdicción es la permanencia eterna en el *huya* con total corporeidad y portando la investidura ritual que representa.

El *yo'onia* no es ajeno al espacio de la vida humana, éste se entrecruza con la realidad empírica, pero sólo es factible de experimentar mediante ciertos rituales o por “la boca” de algunos espacios terrenales: las cuevas, los orificios de los hormigueros o de los panales de abejas, instancias a las que conocen como *yo'ojwaram* (casas de los encantos). Para los yaquis es importante, dentro de la costumbre, el reconocimiento que el “reino antiguo” hace de su descendencia, por ese motivo los rituales de las *crisis vitales* buscan entablar contacto con algunas de sus dimensiones espaciales.

Al nacer un yaqui es presentando en primer lugar al *yo'onia*, con el ofrecimiento de su ombligo al hormiguero. De este modo, la membrana de conexión al vientre materno lo une al “mundo antiguo”. Con este ritual es identificado como parte de la tribu por sus ancestros, corporizados en hormi-

gas.¹⁵ Éstas resguardan su casa, la cual será derrumbada al año de morir para que el *jiapsi* abandone “nuestro mundo”, el mundo material.

Todo rito de las *crisis vitales* es atravesado significativamente por la concepción de muerte.¹⁶ Cada rito irá marcando en el *jiapsi* las cualidades adoptadas por la persona durante su ciclo de vida, éstas se simbolizan en el cadáver a través de la indumentaria y se confirman en el *jiapsi* con la ritualidad mortuoria.

Al nacer un yaqui no reconoce “nuestro mundo”, tampoco es reconocido por éste: le asusta el viento, los rayos y la lluvia. Sus dos padrinos (un hombre y una mujer no emparentados en matrimonio) realizan en un ritual doméstico y privado, conocido como la “echada de agua”, en el que vierten líquido sobre la cabeza del bebé. La intención es el hetero-reconocimiento entre los elementos de *itom ania* y el recién nacido. Le es también asignado

en silencio un nombre secreto, compuesto por el nombre de sus padrinos, con el que será llamado el día de su muerte. El nombre que otorgan al *jiapsi* del ahijado se compone al unir el primer nombre secreto del padrino con el de la madrina; por ejemplo al niño se le llama *Juan María* (*Juan* del padrino y *María* de la madrina).

Hoy “le echaron agua” al hijo de Luisa y Armando. No es un bautizo, los yaquis dicen que es “sólo echar agua”, que el bautizo es después. Es un ritual privado que se realiza en la casa del bebé, en el que sólo están presentes los padres de familia, los padrinos y el maestro. El resto de los familiares permanece fuera del espacio donde están los santos, esperando en el patio de la casa bajo la ramada o preparando los alimentos. “Echar agua” es un ritual que protege al niño de los sustos que le puede producir el ruido de los truenos y el de la lluvia, al tiempo que evita que el rayo caiga en la casa donde duerme el no bautizado.

Apenas terminamos el café la madrina tomó en brazos al bebé y entraron al cuarto donde están el altar principal. Ahí el maestro dijo una larga oración en lengua *jiak*. Tomó agua bendita que llevaba en un frasco y mojó la cabeza del bebé, “le echó agua”. Tras esto, una vela que está encendida durante todo el acto, y que era sostenida sólo por la madre, ahora es tomada por todos: padre, madre, maestro, padrino, madrina y bebé. El maestro pregunta el nombre del bebé a la madre, Luisa responde: “Ricardo”. El maestro sin soltar la vela, y

¹⁵ Es común observar que los yaquis colocan frutas o cáscaras de frutas afuera de los hormigueros para alimentar a estos insectos, pues reconocen que se trata de sus ancestros.

¹⁶ Los ritos de *crisis vitales* son aquellos en que el sujeto o sujetos, del ritual pasa —como dice Lloyd Warner (1959)— desde una ubicación placentaria fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en el ataúd, con el encierro final en una sepultura como organismo muerto. Este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros vivos de la comunidad. Dichos momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte” (Turner, 1988: 172).

todos tomándola, reza por segunda vez. Esta ocasión es una oración más breve [...].¹⁷

Con este ritual el *jiapsi* adquiere la primera luz que guía su estancia en la vida terrenal, a partir de entonces tiene derecho al camposanto al momento de morir y es reconocido como “niño” para sus rituales funerarios. En caso de fallecer a edad muy temprana, se le confecciona el rosario (llamado también *misterio*) y la mortaja (ocho cordones atados a la cintura) con flores de colores, generalmente en tonos cálidos: rosa, azul o blanco, y se le cubre el cuerpo con flores de papel en diversos colores. Dado que en estas condiciones la muerte se presenta en uno de los extremos de la edad cronológica, ello se indica en el atuendo con un trozo de papel color rojo unido al rosario, mismo que se coloca a los fallecidos de edad muy avanzada.

La segunda luz se obtiene con el bautismo del ceremonial católico hegemónico. En él los padrinos de “echada de agua”, ahora fungiendo como padrinos de pila, adjudican al niño un nombre para identificarlo socialmente en el *itom ania*, el cual casi siempre corresponde al calendario santoral. Desde ese momento el niño será también un “angelito” y podrá participar de las ceremonias de la ritualidad católica yaqui con cargos como “angelito” o “Verónica” en Semana Santa.¹⁸

¹⁷ Vícam Estación, domingo 29 de marzo de 2009. Diario de campo de la autora.

¹⁸ Durante la Semana Santa existen los cargos de “angelito”, mismos que se encargan de cuidar los altares y de proteger a Jesús de los

Con la boda por la iglesia se adquiere la tercera luz: ritual que marca el paso a la “adultez”. Ser adulto, por tanto, no corresponde a la edad cronológica, ni a los cambios físicos del cuerpo; significa cumplir responsabilidades dentro de un matrimonio consagrado. Sólo los casados pueden desempeñar cargos del gobierno tradicional y los relacionados con la liturgia del catolicismo yaqui. No cumplir este sacramento, aunque se procreen hijos y se envejezca, indica que el *jiapsi* nunca obtuvo la tercera luz para guiar su vida. Será “niño” por la eternidad. Quien muere en esta condición es señalado como *parbuli*, un calificativo que refiere a la idea de un niño encerrado en el cuerpo de un adulto. Sus rituales mortuorios tendrán características similares a las de quienes mueren como “niños”. En cambio, quien se desarrolló físicamente hasta adquirir rasgos corporales de adultez, pero no tuvo hijos, ni pareja, es considerado legítimamente “niño” al momento de morir.

Encontramos, entonces, distinciones importantes en “la evolución” del *jiapsi*, correspondientes a la dimensión de luz adquirida por la persona en su ciclo de vida. La luz se interpreta como capacidad de discernimiento. Los *jiapsi parbuli* son concebidos como seres en oscuridad: no pueden observar cabalmente “nuestro mundo”, ni pueden tomar decisiones conscientes, por

males que pueden provocarle los *chapayekas*. Las “Verónicas”, por su parte, son niñas encargadas de limpiar el sudor a Jesús y que lo acompañan durante todos los viernes de la Cuaresma en las procesiones llamadas *contis*.

ello no pueden asumir cargos de responsabilidad comunitaria en el gobierno tradicional o en las sociedades del catolicismo yaqui. Algunas diferencias se notan a simple vista, como el color del mantel con que se enviste en el altar durante el velorio: para los “niños” es blanco, para los *parbuli* es morado y para los adultos es negro.

La condición del *jiapsi*, al momento de desprenderse de la estructura corporal, determina también los rituales mortuorios. En caso de fallecer como “niño” o *parbuli* el padrino o la madrina tienen la responsabilidad de realizar la ritualidad funeraria en casa de alguno de ellos. Dado que el “niño” o *parbuli* nunca obtuvo la tercera luz, se considera que siempre vio el mundo como infante. Y se le depositan en el ataúd los símbolos representativos del *yo'ò ania*: flores de colores. Retorna entonces al “reino antiguo” como si nunca lo hubiera dejado. Sin embargo, se hacen distinciones simbólicas a quienes mueren como *parbuli*: su misterio y sus mortajas, en vez de flores, son motas de algodón quemadas. Éstas significan que trabajó en la tierra y formó familia, pero, al no casarse por la iglesia, posee una conciencia manchada. Los *jiapsi* “angelitos” o “niños”, en cambio, ingresan al *yo'ò ania* con la conciencia blanca. Por ese motivo, morir como *parbuli* acarrea vergüenza para la familia, la cual se ve imposibilitada para responsabilizarse del cadáver de su “inconsciente” allegado y no puede organizar el velorio en su propia casa.

A la vestimenta no se le concibe como un simple atuendo del cadáver, sino como un conjunto de signos repre-

sentativos de las cualidades adquiridas por el *jiapsi* durante el ciclo de vida, y que lo acompañarán en el *yo'ò ania*. Visto así, jamás se usa ropa con materiales metálicos, pues se considera que éstos ofenden a Jesús, quien murió clavado en la cruz. Asimismo, quienes cumplieron cargos rituales son sepultados con sus indumentarias ceremoniales: de *tenache*, *kiyositei*, cantora o de danzante de *matachín*,¹⁹ con la creencia de que las portarán en el *so'uria*. Los *pascolas*, venados y *chapyekas* son velados con sus atuendos, pero sus máscaras son quemadas antes de ser sepultados para que puedan ingresar al *teéka* como entidades humanas. No ingresan, por tanto, al *yo'ò ania* con sus caracterizaciones rituales.

La comprensión del cosmos que guardan los yaquis traza, además, una continuidad de solidaridad *sincrónica* en “nuestro mundo” y una *solidaridad diacrónica interdimensional* para allegarse al *teéka* del *yo'ò ania*. Cuando alguien fallece, los padrinos de “echada de agua” o de bautizo son llamados para asistir el funeral y los siguientes rituales mortuorios. Los responsables de la primera luz se aseguran de que el *jiapsi* llegue al *teéka*, para ello buscan a tres hombres y tres mujeres

¹⁹ Los *matachines* son conocidos como los soldados de la Virgen, hombres que usan indumentaria blanca, adornada con flores de color rojo, una corona de tela, sonaja y una vara con flores. Forman parte de la ritualidad del catolicismo yaqui; se presentan en las fiestas patronales, durante la Semana Santa y en los rituales de *elevación de estatus*, relativos a los cargos rituales católicos, asimismo danzan como parte de la ritualidad funeraria. Su danza es interpretada por los yaquis como una oración.

con los cuales puedan completar cuatro padrinos y cuatro madrinas, mismos que se encargarán del difunto. Éstos se dividen las tareas de preparación del cadáver, del velorio, del sepelio, del novenario y de la fiesta o “cabo de año” que se celebrará al muerto. También de realizar estrictamente los rituales que permitirán al *jiapsi* desprenderse de *itom ania*. La ritualidad mortuoria asegura que el *jiapsi* lleve consigo las cualidades que adquirió durante su estado de corporeidad, simbolizándolos en la indumentaria. La solidaridad sincrónica se manifiesta en la colaboración de los padrinos entre sí y con la familia a través de la cooperación monetaria, la participación ritual y las actividades de organización festiva. Ésta se consagra con la adquisición de parentesco ritual entre los padrinos del muerto y su familia. La *solidaridad diacrónica inter-dimensional* se produce por el vínculo creado entre el muerto y sus ocho padrinos, en donde el *jiapsi* del acaecido funge como guía de sus padrinos hacia el *teéka*.

Cada padrino debe amarrar una mortaja a la cintura del cadáver, misma que se compone de ocho cordones colocados por cada uno de los padrinos y madrinas. Por medio de ella el *jiapsi* del ahijado los jalará al cielo cuando les toque morir. Además, tras el sepelio, los padrinos dan al *jiapsi* su propio nombre secreto. De este modo la entidad anímica lleva consigo 16 nombres con los que identificará a sus padrinos cuando tenga que subirlos por medio de la mortaja. Es posible interpretar que las dimensiones que componen el mundo yaqui, el *yo’o ania* (reino anti-

guo) y el *itom ania* (nuestro mundo), se vinculan a través de las mortajas, del nombre secreto, del padrinzgo adquirido y de los rituales mortuorios.

La concepción sobre la muerte física en el *itom ania* no se agota con los rituales mortuorios de cuerpo presente en la cultura yaqui. Desde que “un adulto” es visitado por los *chichi’ales* de sus ancestros comienza a “recoger sus pasos” y trata de ordenar su indumentaria para su sepelio. Durante el velorio el maestro litúrgico anota el nombre del fallecido en el “libro de las ánimas”. Se trata de una pequeña libreta que cada matrimonio manda a hacer con el maestro cuando padece la primera muerte de un familiar. La anotación va acompañada del nombre del fallecido, la condición en que murió (como niño, *parbuli* o adulto) y los cargos que ocupó durante su vida. El proceso de duelo abarca un año tras su muerte. En ese lapso la familia suspende su vida social y los rituales de *crisis vitales*, hasta celebrar “el cabo de año” al final del ciclo. Sólo “los adultos” son festejados con “cabo de año”, pues se considera que “los niños” y los *parbuli*, al no haber asumido responsabilidades en el transcurso de su vida, no dejaron grandes duelos. A estos últimos se les hace una “fiesta” durante el velorio, sin provocar luto anual. La “fiesta de niño o de *parbuli*” y “el cabo de año” son similares, sólo divergen al final de la tercera noche. Inician con danzas de *pascola* y Venado, ejecutadas en una ramada orientada al Este, hacia donde partirá el *jiapsi*. La cofradía religiosa del catolicismo yaqui realiza rezos y cánticos en latín, español y *jiak*. En el

“cabo de año”, casi para concluir, el maestro litúrgico yaqui “corta el luto” a los familiares del muerto, simbolizado por un cordón de lana negra atado al cuello. La ascensión del *jiapsi* es representada, pero además impulsada, por la danza de los *matachines*, quienes no descansan en las tres noches.

En la última madrugada del “cabo de año” se observa una ritualidad aún más compleja. Tanto en los juegos de *pascola* y Venado como en la danza de *matachines* se representan diversos símbolos que permiten interpretar la concepción vida-muerte. A continuación presento una descripción etnográfica realizada en 2009:²⁰

Una vez transcurrido el año, la familia apoyada por los ocho padrinos, realiza la última fiesta de un “adulto”, siempre que no se haya sufrido otro fallecimiento familiar en el transcurso del ciclo. En caso contrario éste se celebra al cumplirse el año del segundo acaecido. Cada celebración de “cabo de año” consta de tres días. El primer día se coloca a los dolientes el “luto”: un cordón atado al cuello.

En cada uno de los tres días que dura la fiesta se repite el ritual narrado a continuación (con excepción de los juegos del último día, ejecutados por los miembros del oficio: “viento”, “lluvia”, “lodo”, “rana” y “tortuga”).

A cada muerto corresponde un arco adornado con tela y flores, si se trata de dos festejos se colocan dos arcos, cada uno en representación de

un difunto. Durante la fiesta se coloca la tradicional ramada orientada al Este. Al “cabo de año” asisten, como en todo el ceremonial, los miembros del Gobierno Tradicional, la cofradía católica yaqui y los *matachines*. Sólo que a éste se suman los miembros del oficio: *pascolas*, músicos y Venado.

Los miembros del oficio inician la danza aproximadamente a las ocho de la noche tras hacer sonar tres cuetes, culmina al siguiente día, al asomar la Estrella Guía y Lucero de la Mañana. Unas horas después comienza la danza de *matachines* en la primera cruz que traza el *conti* (el *conti* es un camino marcado por dos cruces en el que se realizan la mayor parte de los rituales, “hacer *conti*” es también caminar ese espacio en forma recta o circular). A las once de la noche se realiza un *conti* con la participación de la familia, la cofradía yaqui y los miembros del oficio. Se reza y se entonan cánticos que finalizan con tres cuetes para volver a la ramada. En el proceso los familiares llevan velas encendidas, las cuales apagan para que se les retire “luto”. Primero los hombres, después las mujeres, pasan uno a uno a hincarse frente al altar. El maestro litúrgico les corta el “luto” con tijeras y los deposita en un cajete frente a los santos. Los *matachines* continúan danzando hasta las dos de la mañana del siguiente día. También los del oficio continúan con sus juegos. Las cantoras se retiran a descansar a un costado de la ramada después de cenar *wakabaki* (caldo de res), que es la comida tradicional yaqui.

²⁰ Vícam Estación, Sonora, sábado 24 de octubre de 2009. Diario de campo de la autora.

Una segunda sesión de rezos y cánticos se efectúa dos horas más tarde. La alternancia es evidente entre la cofradía religiosa y los danzantes de oficio, pues en ese momento los *pascolas* y el Venado se retiran. En cambio inicia la danza de *matachines*, la cual dura menos de una hora. Aproximadamente a las cuatro de la mañana paran los rezos y los cánticos.

En el tercer día, tras un segundo *conti* son quemados los “lutos” en la primera cruz. Con este evento se concibe que los familiares se desprendan del muerto. Se estallan tres cuetes, el *jiapsi* del muerto ha quedado en “el vacío”. Los *pascolas* comienzan un juego el cual consiste en imitar animales de rapiña, “lobos”, que entran al solar familiar en búsqueda del cadáver. Dentro del patio se apoderan de algunos alimentos, e imitan a fieras que en “cuatro patas” se arrebatan un bocado. El juego infunde temor entre los espectadores, a su paso la gente se retira: “ha llegado la desaparición del cuerpo”. A cambio de su representación se les dota de una buena cantidad de cerveza. Al finalizar el juego los *pascolas* se integran a la danza de Venado que se ejecuta entre tanto en la ramada.

Se podría decir que prosigue el momento culminante de la fiesta, pues se llevan a cabo, de manera sincrónica, rituales que se habían realizado por separado: entonación de cánticos por la cofradía religiosa, danzas de los miembros del oficio y, por otro lado, danzas de *matachín*.

Con la plena luz de la mañana los *matachines* reposan, inician entonces nuevos juegos de *pascola*. Éstos

atraen bastantes espectadores. La congregación es sorprendida por los trozos de tierra que los *pascolas* toman del piso y arrojan al público. El polvo se dispersa entre la gente. Le dicen “el viento”, concebido como una bendición de los danzantes. Es “la bendición que atrae al agua y a la lluvia”. Después llega la lluvia: los *pascolas* toman líquido de la jícara del tambor de agua enterrada en el piso y mojan a los presentes. Generalmente la gente acepta el chapuzón. Algunos *pascolas* toman agua con su máscara y se introducen al solar para bañar a las cocineras, éstas se dejan mojar la cabeza y la descubren para ser vertidas: “es la bendición del agua que trae la vida”, “con el agua llegará el sapo y la tortuga: la vida”. Después nacen los humanos: los *pascolas* se embarran de lodo el cuerpo y la cara, salen de la ramada con sus rostros cubiertos de barro para limpiarse en la gente. Continúa el juego de la rana. Los *pascolas* salen dando grandes saltos de la ramada, se tiran frente a la primera cruz del *conti* entre empujones, ruedan en el piso, se agachan, brincan: “son la vida”. Regresan para buscar los huevos de la rana, se dan cuenta que los traen colgando de la cintura, representados por los casca- beles de su indumentaria. Los ofrecen a la gente para conseguir dinero y comparar vino. Con un sombrero de palma van vendiendo su producto, la gente les echa monedas. El dinero es para comprar cerveza, la consiguen con la familia en el solar y vuelven felices a jugar en la ramada. Ahora buscan a la tortuga entre sus cosas, la

encuentran hecha de pan, escondida entre los músicos. La capturan tras una simple cacería que consiste en darle de palazos. Juegan a que la venden. La compra un *pascola* a un precio muy barato. Bailan felices, gustosos de su alimento. La rana y la tortuga llegaron con el agua y con el viento. El renacimiento de la vida después de la muerte.

Los *matachines* ejecutan la danza del “trenzado”, la cual consiste en ir atando listones a una estaca mientras giran en dos sentidos encontrados. Al concluir se supone que el *jiapsi* del difunto ha subido al *teéka*. Se realiza una comida especial para los *matachines*, sentándolos en mesa especial dentro del solar, se les sirve comida de carne con chile. Al concluir ésta, tras darles las gracias, el mantel es recogido de manera tradicional, comenzando por enrollarlo del extremo oeste al este.

Concluyen los juegos, todos se congregan en la primera cruz del *conti*, formando fila, el crucifijo al frente llevado por el maestro y escoltado por la *alpés* de bandera, detrás las cantoras, los *pascolas* y el venado, le siguen los *matachines*; al final la familia. Es el último *conti*: llegó el momento de la despedida. Frente a la segunda cruz se dan los últimos rezos, se prenden tres *cuetes*: *el jiapsi* se ha ido. El maestro autoriza a la familia que rehaga su vida. Se agradece y da aliento para seguir la vida. Suena el tambor tres veces, la ceremonia ha concluido.

Como se observa en la etnografía, los juegos de los *pascolas* permiten interpretar una relación entre la vida y la muerte y la posibilidad de que la muer-

te vuelva a producir vida. En un primer momento los *pascolas* ingresan al solar familiar buscando el cadáver. Imitando animales de rapiña, se arrebatan bocados simulando devorar los restos del cuerpo. Tras la extinción total del cadáver, en un segundo momento, representan la llegada del viento, la lluvia y la formación del lodo con la tierra.²¹ En un tercer momento, se supondría que aparezcan los primeros rastros de vida en el *itom ania*: simbolizados por la danza de la rana y de la tortuga. Con el estallido de tres *cuetes* se ahuyenta “al diablo” para que no interfiera en el camino del *jiapsi*. Éste ha sido librado de su corporeidad y de sus responsabilidades. Con la danza de *matachines*, el alma asciende finalmente al *teéka*, éstos representan la ascensión con una estaca a la que trenzan diversos listones de colores. La familia y los padrinos son también librados de sus responsabilidades rituales y pueden reanudar su vida cotidiana.

²¹ Según Alfredo López Austin (2008: 10), el lodo representa el origen del mundo: cuando estaba desordenado, antes de que saliera el sol y endureciera a los entes que lo habitan: “En ese tránsito el protagonista mítico fue el Sol. Con su propio ser marcó el camino a todos sus hermanos. Pereció en una hoguera; bajó al frío lugar de la muerte; tomó de las profundidades la riqueza, y resurgió en la superficie con su nueva capa de plumas amarillas. La capa radiante secaría los lodos, daría fin a las mutaciones y endurecería los cuerpos. Al volver por el oriente al mundo que se gestaba, el Sol oteó el camino que habría de recorrer y ordenó a todos sus hermanos dioses que siguiesen su ejemplo, entregándose al sacrificio general. Deberían bajar a las frías tinieblas de la muerte para adquirir la dura cáscara que los haría criaturas al volver a la superficie de la tierra, a la naciente vida mundana”.

Como se observa, la concepción yaqui sobre la muerte activa las redes y las relaciones sociales en las que está inmersa una persona, por tanto la concepción de muerte puede entenderse sólo en relación con la concepción de la vida en el *itom ania*, ritualizada desde los primeros ritos de las crisis vitales, hasta las últimas acciones emprendidas durante la existencia física. También es posible interpretar que en su noción de persona, aunque ésta integre las marcas significativas de su historia en la estructura física, es percibida por los yaquis como el resultado de la evolución de su entidad anímica. Sin embargo, aunque la intención es el retorno al *yo'o ania*, no se desdeña el paso por “nuestro mundo”. La constitución del *jiapsi* en corporeidad es celebrada con la búsqueda del reconocimiento, por parte del viento, la lluvia y el trueno, durante “la echada de agua” y vuelta a celebrar con la vida que otorgan los elementos naturales a las ranas y a las tortugas, tras la muerte humana. El cuerpo es entonces una entidad compleja, compuesta por la estructura corporal física y la entidad anímica, la cual adquiere determinado nivel de conciencia a través de los ritos de paso experimentados durante el ciclo de vida. Las características adoptadas por el *jiapsi* durante la corporeidad humana definen las cualidades ontológicas que determinarán su estado en el *yo'o ania*.

GLOSARIO

Alpés. Cargo ritual femenino, su función es macar con movimientos de bandera los tiempos de cada escena ritual.

Chapayeka. Cargo ritual masculino que representa a los judíos que persiguen a Jesús durante la cuaresma.

Chichi'ales. Entidades, a semejanza de pequeños pájaros, cuya corporeidad adoptan las entidades anímicas de los ancestros cuando acuden a acompañar a sus familiares durante su convalecencia.

Chivato. Entidad que proporciona dones a los *pascolas*.

Conti. Vuelta en círculo. Peregrinación alrededor del centro ceremonial o del espacio doméstico ritual. Puede ser también en línea recta entre dos cruces, espacio que se recorre de ida y vuelta.

Huya. Monte.

Itom ania. “Nuestro mundo”. El mundo de los yaquis, que incluye tierra y cielo.

Jiapsi. Traducido a menudo por los yaquis como “alma”.

Kiyosteí. Cargo ritual femenino. Jefa de la iglesia, encargada de cuidar del templo y las imágenes.

Matachín. Cargo ritual masculino. Danzantes de la Virgen. Flores.

Oficio. Grupo ritual que se compone por los *pascolas*, el Venado y los músicos.

Parbuli. Es la persona que no celebró el sacramento del matrimonio, pero tuvo pareja y procreó hijos. Debido a que no obtuvo la tercera luz para guiar su vida es considerado como un “niño”

Sooria. Parte del cielo a que acceden quienes cumplieron cargos rituales en la iglesia.

Takalaim. Cima hendida. Cerros fronterizos que delimitan el territorio ancestral yaqui hacia el norte y el sur.

Teéka. Cielo.

Temastián (temasti). Cargo ritual masculino, ayudante del maestro litúrgico.

Tenanche. Cargo ritual femenino, auxiliar de la *kiyosteí*.

Tetakawi. Cerro ubicado en Guaymas, también conocido por la tribu como *Takalai*.
Yoeme. Hombre.
Yori. Hombre blanco o mestizo.
Yo'onia. Reino antiguo. Mundo viejo. Instancia del espacio no perceptible por el esquema corporal humano.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, Carlos (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, Facultad de Medicina/IIA-UNAM.
- _____ (2008), “El *no* como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”, *Revista de la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo*, vol. 5, núm. 5, pp. 91-107.
- ALBERO, Mariano (2003) “*Pascalas y chapa-yecas*: problematización de la figura del bufón ritual (*ritual clown*) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui”, tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-I.
- ERICKSON, Kristin C. (2007), “Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui”, *Cuadernos de Literatura*, vol. XI, núm. 22, enero-junio, pp. 32-45.
- GÓMEZ, Mónica (2009), *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, FFYL-UNAM.
- LERMA, Enriqueta (2007), “Venado de dos cabezas. Políticas del lenguaje en las comunidades yaquis. El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui”, tesis de maestría en antropología, México, FFYL/IIA-UNAM.
- _____ (2009), “Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante”, en Giovanna GASPARELLO y Jaime QUINTANA (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, UAM-I, pp. 87-102.
- _____ (2011), “El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui”, tesis de doctorado en antropología, FFYL/IIA-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2008), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM.
- MOLINA, Hilario (1999), “Autonomías históricas. Autonomía yaqui”, en *México: experiencias de autonomía indígena*, Guatemala, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, pp. 103-124.
- OLAVARRÍA, Ma. Eugenia, Cristina AGUILAR y Érica MERINO (2009), *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, México, UAM-I/ Miguel Ángel Porrúa.
- OLMOS, Miguel (1998), *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahitatarahumara*, México, INAH.
- PFEFFERKORN, Ignaz (2008), *Descripción de la Provincia de Sonora*, México, FCE.
- TURNER, Víctor (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- VARELA, Leticia (1986), *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno de Sonora.
- VILLAR, Karla (2008), “La *kw'inchikwa* como tema de conversación: un estudio de la relación entre discurso, ideología y cultura en una comunidad purépecha”, tesis de maestría en antropología, FFYL/IIA-UNAM.
- WARNER, Lloyd (1959), *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans, Now Havan*, CT, Yale University Press.