



Cruces, flores y serpientes

Simbolismo y vida ritual yaquis*

RESEÑADO POR ANDRÉS OSEGUERA **

Dentro de la antropología es posible advertir dos formas distintas de hacer etnografía: una caracterizada por vaciar los actos en palabras con la simple intención de describir, y otra que vuelve al mundo un acertijo de significación. Me parece, en este sentido, que *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, de María Eugenia Olavarria, es una excelente muestra de esta segunda forma de hacer etnografía al reparar en las diversas representaciones simbólicas de un grupo indígena del sureste del estado de Sonora. Además, aunada a esta densa descripción que se esparce a lo largo de los seis capítulos que componen el libro, aflora el otro ingrediente sustancial que le da un sabor singular al resto de la carta: la argamasa anunciada desde la introducción del estructuralismo con la teoría interpretativa para explicar las categorías del mundo sagrado de los ocho pueblos indígenas asentados en el Valle del Yaqui.

Siendo el tema central el conjunto de representaciones simbólicas, la autora comienza indagando la importancia de la construcción discursiva sobre la identidad de la

cultura yaqui. Se advierte desde el principio que esta preocupación por el tema de la identidad lleva al punto nodal de la vida ritual de los pueblos yaquis: el simbolismo del territorio. De esta forma y alejándose de la perspectiva inmanente y esencialista tan común en nuestra disciplina, Olavarria hace un amplio recorrido en el primer capítulo sobre la construcción identitaria de la etnia, demostrando con ello que ha sido la ocupación del territorio el denominador común de un proceso acumulativo que puede resumirse en tres etapas históricas: la primera, de 1525 a 1767, caracterizada por el choque cultural y las diversas rebeliones entre indígenas y españoles; la segunda, que comprende los años transcurridos de 1767 a 1936, también establecida como una etapa llena de rebeliones para defender el territorio frente a los nuevos actores sociales de la historia mexicana; y la tercera, que transcurre de 1937 al 2000, marcada por una victoria histórica de los yaquis frente al contexto nacional y local hostil a sus intereses económicos y políticos como grupo étnico.

Si la defensa del territorio es la constante en la historia de los yaquis, la identidad construida en torno a esta historia es la variante permanente. Cada universo discursivo enfatiza y crea una imagen de los yaquis con base en los intereses políticos y culturales del momento. Así, tenemos un discurso *turístico comercial* conformado de acuerdo con la imagen del indio prehispánico, es decir, del indio muerto encerrado en vitrinas de museo; un discurso *indigenista* plasmado en diversas novelas que reivindica y glorifica a los indígenas, y un discurso *místico* prototípico de las obras de Carlos Castaneda.

Lo que distingue el trabajo de Olavarria frente al estridente discurso esencialista de la antropología y del conjunto de instituciones de corte indigenista, es demostrar que la identidad es un proceso cultural donde no sólo se conforman discursos desde el poder, sino que los propios indígenas participan de esta construcción que los hace culturalmente diferentes. De esta forma, mientras que los miembros del grupo étnico utilizan el etnónimo *yoemem* para referirse a sí mismos y marcar su diferencia por su nacimiento y su relación de parentesco, no desechan el término *yaqui* que ha sido el emblema externo que los distingue frente al *yori*, es decir, frente al español y al blanco.

Al rescatar de la historia la lucha por el territorio, volviéndose éste “el signo por autonomía de la identidad yaqui”, en el segundo capítulo el espacio adquiere otra dimensión: se vuelve un texto cuya lectura cuidadosa permite identificar aquellos lugares sagrados donde se materializan las referencias míticas e históricas, en oposición a

* María Eugenia Olavarria, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, México, 2003, 349 pp.

** Profesor-investigador interino de la ENAH-Unidad Chihuahua y alumno del doctorado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa.

los lugares profanos. Ya Geertz (1994) advirtió hace algunos años que, para entender la cultura, la riqueza de las metáforas en antropología estaba todavía por desarrollarse; con los yaquis Olavarría explora de manera novedosa este terreno al utilizar la metáfora del texto para hablar de lugares cargados de sentido por el tiempo ritual.

Al asumir de entrada que el ritual es un lenguaje cuyas narrativas se despliegan en un tiempo y en un espacio concreto, la autora realiza el análisis de esta sintaxis espacial y temporal para llevarnos a la gramática que subyace tras las representaciones. La polisemia que pudiera encontrarse en un ritual no impide hacer un análisis sincrónico para tratar de encontrar un sistema que va más allá de las intenciones de los actores; la singularidad de la metáfora del texto, señala Paul Ricoeur (2002: 144), deriva precisamente de la capacidad de converger dos perspectivas encontradas: una abocada a la interpretación-comprensión tratando de llegar al sentido referencial tomando en cuenta el conjunto de categorías locales, y la otra centrada en la explicación alejándose de las intenciones de los actores para llegar al sistema.

Al identificar aquellos espacios sagrados donde se lleva a cabo el conjunto de rituales públicos en el interior de los pueblos yaquis, queda al descubierto el juego de categorías de un sistema bipolar establecido tanto por los referentes espaciales (izquierda-derecha, arriba-abajo, este-oeste y norte-sur) como por un corpus mítico que va asociando y disociando a las principales divinidades partícipes de la vida ritual con el territorio. Es así que la sacralidad del espacio queda anunciada desde los principios clasificatorios que van ordenando aquellos elementos más significativos de la cosmogonía yaqui. Los

referentes naturales (la sierra, las cuevas y el mar) donde se circunscriben los ocho pueblos *yoemem*, los referentes culturales ubicados en dichos poblados como el *tebat* (patio o centro de cada poblado) y las diversas cruces que van delimitando los espacios sagrados, mantienen una lógica de acuerdo con las principales categorías ordenadoras del pensamiento yaqui.

Ahora bien, este sistema de categorías en torno al territorio tiene como principal expresión al ritual. “El rito se presenta de esta manera como el ‘sitio’ donde concurre una percepción del mundo materializada en el registro espacial (estático) del *tebat*. ” (Olavarría, 2003: 103). Tal como lo haría una escritura en un texto, a lo largo del libro subyace la idea de que el comportamiento ritual entendido como una acción significativa es susceptible de ser analizado por una suerte de objetivación o fijación del sentido. Es evidente, por lo tanto, que la acción ritual va más allá del acontecimiento; se desprende de lo cotidiano y lo contingente para convertirse en un texto que trasciende el tiempo. Podemos entender de esta manera que la etnografía de María Eugenia Olavarría contiene un sinnúmero de interpretaciones sobre las huellas en el territorio, que van dejando a su paso las acciones rituales. Cobran especial interés las danzas y las procesiones, que son abordadas como estelas de sentido para definir el espacio de la fiesta y lo que no es un espacio sacrificado. La riqueza singular de este libro en la utilización de la metáfora de la cultura como texto radica en considerar al espacio el depositario de un significado que se materializa al ser manipulado por la acción ritual.

Sin embargo, hay que señalar que el supuesto teórico sobre la correspondencia entre el sistema mítico y el sistema ritual no es del todo novedoso. En realidad es una dis-

cusión que el mismo Lévi-Strauss desenredó al argumentar que lo que realmente subyace es una especie de dialéctica y no una homología donde se establecería que el rito es una “representación en acción” del mito o éste una justificación ideológica del rito (1995: 253). Como dos códigos diferentes colocados en un mismo contexto, la propuesta leviStraussina va encaminada a entender las relaciones de oposición entre los dos, y por ende, una lógica complementaria. Por lo tanto, desde esta perspectiva no es posible hablar de una correspondencia de contenidos sino de una relación permanente en oposición.

El carácter modular que toma el ritual en este libro como materialización de la cosmología o mecanismo encargado de reavivar al conjunto de categorías míticas y espaciales tiene más semejanza con los planteamientos de la filosofía simbólica que concibe al ritual como un acto que antecede al mito por su naturaleza misma de evocación divina. Es decir, la propuesta de abordar los ritos en lugar de los mitos entre los yaquis está implícitamente justificada, ya que de otra manera no podríamos comprender el simbolismo del territorio. Debemos aclarar que no se trata de una simple representación de los mitos por parte del ritual sino de una reactivación o generación por parte del ritual de los principios cosmológicos. Nos recuerda Ernst Cassirer:

Lo que del mito pertenece al mundo teórico de la representación, lo que es mero relato o narración creída, debemos entenderlo como una interpretación mediata de aquello que está inmediatamente vivo en la actividad del hombre y en sus afectos y voliciones (1998: 63).

El ritual permite volver inteligible la percepción del mundo indígena;



es una interpretación de los propios yaquis de su universo teórico.

Hasta aquí, el lector se queda con la idea de que sí hay una especie de homología entre el lenguaje mítico y el lenguaje ritual por esta reactivación del sentido y no una oposición entre los dos códigos donde sus elementos estarían dentro de un sistema de transformación. Aún así y bajo esta lógica, *Crucifixos, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaqui* es un excelente trabajo interpretativo que se vuelca hacia el interior de una cultura mediante el comportamiento de los actores que son parte integrante del ciclo ritual y donde categorías simbólicas se superponen al corresponder armónicamente a los distintos niveles del pensamiento mítico. Por esta razón, el análisis se circunscribe sólo al ritual porque en él es posible encontrar un sistema con categorías cuyo trasfondo mítico las hace permanecer en oposición.

Debemos resaltar además que la descripción del ciclo ritual ya no es el anexo pintoresco que podíamos ojear en las antiguas monografías sobre indígenas, sino el eje donde podemos encontrar aquello que distingue culturalmente a un grupo étnico, así como la puesta en acción de su cosmogonía; esto constituye el capítulo central (tercero), donde se vierte toda la información etnográfica y donde se arma todo un sistema de oposiciones y correspondencias entre los grupos de danzantes y los marcadores espaciales. La descripción amena de una fiesta (la de la virgen del Carmen celebrada los días 14 y 15 de julio de cada año por los pescadores de Las Guási-

mas) permite demostrar cómo el comportamiento ritual de las diferentes agrupaciones ceremoniales se mueve bajo una lógica dicotómica establecida desde el discurso mítico. Los marcadores territoriales oeste-abajo y este-arriba se colman de sentido cuando las prohibiciones sexuales y alimenticias del grupo de matachines que se mantiene en el lado oeste del *tebat* se contraponen con el juego sexual y la ingerencia alcohólica de los pascolas y del venado ubicados en el lado este del patio festivo o centro del poblado.

Junto con toda esta descripción en la que todos los elementos significativos de la festividad van encajando en este rompecabezas mítico (aquí sólo damos algunos ejemplos aislados), Olavarriá presenta un panorama general del ciclo ritual donde los ocho pueblos yaquis mantienen un intercambio permanente de naturaleza ceremonial. El ciclo ritual está dividido por un tiempo ordinario solar (*Wasuktia*) que alberga al conjunto de fiestas del sacerdotal católico, así como a una serie de ritos de paso que llevan a cabo los grupos ceremoniales, y un tiempo lunar marcado por la Cuaresma (*Waehma*), que inicia desde el miércoles de ceniza hasta la culminación de la semana mayor. Esta etnografía detallada del ciclo ritual, que delimita la temporada de lluvias y la temporada de sequía (lo que nos recuerda su origen prehispánico), permite comprender a su vez el complejo entramado de las relaciones ceremoniales entre los ocho pueblos yaquis. Es decir, remite a ese territorio mítico defendido por los antepasados, pero ahora como

un escenario donde el corpus ceremonial va dejando, en lugar de sangre, cruces y flores en su camino.

No me queda la menor duda del aporte etnográfico que representa para la antropología mexicana el libro de María Eugenia Olavarriá. Su descripción no sólo es un listado de sucesos y curiosidades, sino un análisis interpretativo que demuestra que ahí donde las prácticas rituales de los yaquis podrían pasar como simples expresiones del sacerdotal católico, en realidad se esconden los aspectos más significativos que singularizan a este grupo étnico. Es, además, una etnografía que no termina con especificar los momentos y los lugares del ritual, sino que se escabulle detrás de todo el entramado de la organización ceremonial y el conjunto de relaciones del parentesco espiritual. La continuidad entre el capítulo tercero y el cuarto queda de esta forma entrelazada cuando se expone de manera clara y precisa la naturaleza de las relaciones establecidas en el contexto del ritual. Como parte del sistema de representaciones, en el capítulo cuarto hay una búsqueda de la singularidad y la diferencia del pueblo yaqui en las prohibiciones y en los códigos de las relaciones de padrino y padrino. Aquí los rituales no son sólo una forma de mediación entre el hombre y la divinidad, sino un escenario que permite a los hombres establecer uniones espirituales. Estas relaciones reciprocas y el conjunto de cargos ceremoniales, cuyas funciones permiten mover el engranaje del ciclo ritual, no dejan de formar un sistema de

oposiciones evidente tanto por sus actividades como por el conjunto de la parafernalia donde las cruces, las flores y las serpientes tienen una presencia significativa.

Este amplio bosquejo que cubre cada renglón de la vida ritual yaqui es una expresión de un número reducido de categorías permanentes que hacen referencia a los ejes de la cosmovisión *yoemem*. Así, en el penúltimo capítulo, todo el sistema de categorías y elementos simbólicos que aparecen a lo largo del libro, son reducidos a una lista discreta de significación, es decir, a los *ritemas* que forman la base de las representaciones espaciales y temporales de los rituales estudiados. Llegar a esta estructura profunda supone reducir la diversidad de una cultura a un modelo más de todo un sistema de transformación cuya matriz resulta ser mesoamericana. Es aquí donde apreciamos el tránsito de una perspectiva interpretativa a un enfoque estructuralista, pues si bien el objetivo del libro está centrado en comprender los elementos simbólicos que definen la visión del mundo de los yaquis, prevalece al final la intención de encontrar un modelo de pensamiento como una variante más de un sistema que trasciende las particularidades locales.

De esta forma, si los capítulos centrales se caracterizan por entender cada ángulo de la vida ritual yaqui, el capítulo final aborda con detenimiento la naturaleza de la categoría mito frente a otras categorías. Debo señalar que el capítulo sorprende por la complejidad y por romper con el ritmo de los capítulos

precedentes por su erudición teórica. Con la intención de comprender la especificidad de este pensamiento mítico frente a otras formas de conocimiento (preocupación ya esbozada en el capítulo quinto), la autora va interrogando las propuestas de algunos de los principales paradigmas a lo largo de la historia de la antropología en torno a esta naturaleza de lo no racional frente a lo racional, es decir, sobre la dicotomía que se ha ido estableciendo desde los evolucionistas y los funcionalistas, entre dos lógicas supuestamente diferentes de apropiación del conocimiento: la mítica y la científica. El interés por esta discusión se comprende cuando el enfoque estructuralista y semiótico de la cultura propuesto por la autora intenta salvar estas distinciones que encubren preconcepciones y prejuicios para marcar la diferencia cultural entre el mundo occidental y el llamado mundo primitivo. Si se asume que la cultura es en realidad un sistema de lenguajes, las fronteras ideológicas que dividían al conocimiento científico del pensamiento mítico se vuelven inoperantes al comprender que se trata de dos formas diferentes pero válidas de simbolización.

Con la construcción del conjunto de categorías yaquis, Olavarriá nos muestra que es posible que coexistan formas de conocimiento diferentes en una sola cultura cuyos elementos no son excluyentes sino complementarios. La mitología y los rituales se presentan, de esta forma, sólidamente organizados a pesar de sus orígenes divergentes: figuras míticas del mundo

prehispánico, como la serpiente de siete cabezas, aparecen ahora con los atributos de las divinidades católicas. Se trata, como argumentaría Lévi-Strauss, de sistemas de pensamiento cuya naturaleza dicotómica ya tenía prevista la presencia de elementos provenientes de otras latitudes (1992: 281). El largo viaje entre los yaquis culmina demostrando que ahí donde aparentemente los elementos no tenían ninguna relación, en realidad se escondía el entramado de toda una cosmología.

Con certidumbre podemos afirmar que los tiempos de la antropología mexicana han cambiado; si antes podíamos contar con la mano de las investigaciones sobre el ritual, realizadas por antropólogos mexicanos, ahora la diversidad de temas y las propuestas teóricas que podemos leer en textos como éste auguran nuevos aires para la disciplina.

Bibliografía

- CASSIRER, ERNST
1998 *Filosofía de las formas simbólicas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 319 pp.
- GEERTZ, CLIFFORD
1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 297 pp.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1992 *Historia de lince*, Anagrama, Barcelona, 345 pp.
1995 *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.
- RICOEUR, PAUL
2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 380 pp.