

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TIEMPO CIRCULAR Y EL ESPACIO CONCÉNTRICO Y RETICULAR EN LA RITUALIDAD YAQUI

Enriqueta Lerma Rodríguez*

Resumen: se sostiene la hipótesis de que el calendario ritual yaqui se conforma de dos ciclos agrícolas que se componen de cuatro etapas: secas con frío (*severia kibake*, diciembre-febrero), secas con calor (*tátaria kibake*, marzo-mayo), lluvias intensas (*tuburia*, junio-septiembre) y lluvias esporádicas (*equipastas*, octubre-noviembre), a partir de las cuales se organiza culturalmente la ritualidad yaqui. Se analiza aquí la construcción social del espacio a partir de la circulación del bolo (comida ritual) y de los objetos sagrados (danzantes) en las etapas intermedias; la organización de los “fiesteros” y las formas de reciprocidad entre distintas localidades.

Palabras clave: espacio ritual, comida ritual, reciprocidad ritual, ciclo festivo.

Abstract: The author maintains the hypothesis that the Yaqui ritual calendar is made up of agricultural cycles consisting of four stages: the cold dry season (*severia kibake*, from December-February), the hot dry season (*tátaria kibake*, from March-May), the season of intense rain (*tuburia*, from June-September) and the season of sporadic rain (*equipastas*, from October-November). The Yaqui rituality is culturally organized based on these seasons. Here the social construct of space is analyzed based on the circulation of the “bolo” (ritual food) and the sacred objects (dancers) in the intermediate stages; the organization of the “fiesteros” (feasts) and the system of reciprocity between various villages are viewed.

Keywords: Rural space, ritual meal, ritual reciprocity, festive cycle.

INTRODUCCIÓN

Si bien la modernidad incide de diversas formas en la organización social de las culturas tradicionales, en algunos pueblos se aprecian esfuerzos por preservar sus particularidades, más en la ritualidad que, por su naturaleza recurrente, tiende al con-

servadurismo al tratarse de un fenómeno de larga duración para muchas sociedades. Mircea Eliade (1985) señaló que en ellas persiste una visión circular del tiempo, recurrencia ritual, inseparable de un lugar fundador: el *axis mundi* (eje del mundo), representado en el espacio. Pero el espacio también puede ser visto como un conjunto de objetos y sus recíprocas relaciones a

*Doctora en Antropología por la UNAM, investigadora asociada C del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autó-

noma de México. Líneas principales de investigación: Disputas territoriales y cultura; Desarrollo comunitario y autonomía, y Procesos rituales.

partir de la acción humana (Santos, 1986). De acuerdo con Juan Luis Pintos (2000), la visión estructurada de una sociedad es resultado de la selección de algunos elementos que construyen la plausibilidad de la realidad. Poner en discusión estas miradas, en el análisis de la cultura yaqui (*yoeme*) permite interpretar algo de la complejidad de la fiesta, la cual puede ser vista como espacio que refrenda la territorialidad, remite al tiempo mítico y propicia la construcción de alianzas, entre otras cuestiones. En este trabajo busco demostrar que los esquemas espacio-temporales de la ritualidad yaqui son circulares, concéntricos y reticulares, observables en la actualidad, aun con todas las transformaciones que la modernidad impone.

Respecto al tiempo circular comparto la visión de Eliade, ampliamente discutida como eterno retorno.¹ El espacio concéntrico, menos abordado, me es asible remitiéndolo a la imagen pro-

¹ Entiendo el tiempo circular como el eterno retorno descrito por Eliade: “Un ritual cualquiera, como ya tendremos ocasión de ver, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un ‘tiempo sagrado’, ‘en aquel tiempo’ (*in illo tempore, ab origine*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios, un antepasado o un héroe [...]. Dicho sea de paso, entre los ‘primitivos’ no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado” (Eliade, 1985: 26-27). Ante el terror de la historia, dice Eliade, el rito retorna al tiempo fundador que reafirma el mundo. Este tiempo-espacio primigenio se refrenda en el espacio sagrado: el templo, el centro ceremonial, la montaña sagrada.

vocada por una piedra lanzada sobre el agua con la formación de múltiples ondas al momento del choque, suaves ondas que se alejan en perfecto perímetro alineado; visto así, permite distinguir el centro de un radio con límite en distintas circunferencias.² El reticular, por otra parte, se conforma por redes que se construyen entre diferentes elementos del espacio, a través de recorridos, visitas e intercambio de objetos rituales que al realizarse, refuerzan redes sociales. En la interpretación de estos esquemas me he basado para el estudio de la estructura organizativa de los fiesteros, además de la observación de algunas escenas rituales, en la disposición del espacio ritual y en la lógica que sigue la circulación de un tipo de *bolo* (la comida ritual) y los juegos de cierre de la fiesta.³

LOS YAQUIS: CICLO FESTIVO ANUAL Y SUS PROCESOS RITUALES

La tribu yaqui, correspondiente a la familia lingüística yutoazteca, se ubica en Sonora, en el noroeste mexicano. Su territorio consta de 485 mil 235 hectáreas de tierra en propiedad comunal, antes irrigadas por las afluentes del río Yaqui, y es habitado por aproximadamente 25 mil yaquis —también

² Esta idea distintiva entre centro y orillas cada vez más lejanas, llevada al extremo, se interpretó alguna vez como la diferencia entre *ecúmene* y *anecúmene*.

³ El trabajo de campo para esta investigación lo realicé en temporadas intermitentes entre noviembre de 2005 y noviembre de 2010 en que pude visitar todos los pueblos que integran el territorio yaqui.

llamados *yoemes*—. Aunque tradicionalmente se organizan en ocho pueblos, actualmente cuentan con nueve asentamientos independientes: Loma de Bécum, Loma de Guamúchil, Tórim, Vícam Pueblo, Vícam Estación, Pótam, Rahum, Huirivis y Belén. Entre otras actividades económicas primarias los *yoeme* se ocupan de la agricultura, la ganadería y la pesca; en menor medida practican la caza y la recolección de frutas de temporada en el monte. También se han integrado como obreros en las zonas maquileras regionales y realizan diversos oficios (albañilería, plomería, jardinería, caballería, agricultura extensiva, entre otros). Algunos tienen carreras magisteriales o universitarias.

A partir del contacto con los jesuitas (siglos XVII y XVIII) desarrollaron ampliamente la agricultura, por ello el calendario festivo se encuentra vinculado a los ciclos de los distintos cultivos. Un cultivo importante en este proceso fue la introducción del trigo, grano básico en la actual dieta yaqui, que aparece también como elemento ritual a través de las tortillas de harina y el agua de cebada. Dada la fuerte influencia de los misioneros, la religiosidad es resultado del intercambio entre su visión y las creencias prehispánicas *yoeme*, ahora imposibles de distinguir.

La ritualidad yaqui ha sido analizada por distintos autores. Desde una mirada descriptiva, propia de la antropología objetivista y positivista, Alfonso Fabila fue el primero en realizar una monografía de la tribu en donde la ritualidad es vista como reducto de una cultura que debía ser modernizada. Alejandro Figueroa, María E.

Olavarría, Miguel Olmos y Edward Spicer en estudios posteriores profundizaron de mejor manera en este aspecto. El primero interpretó la religiosidad yaqui como parte de un complejo sistema social en donde cobra sentido la resistencia cultural como forma de preservar el territorio (Figueroa, 1994). Olavarría (1989; 1990; 1992; 2003) elaboró minuciosos análisis de la ritualidad y la mitología, inspirados en la antropología de Levi Strauss; con esta perspectiva ofreció interpretaciones profundas sobre temas clásicos del estructuralismo, entre otros el estudio del espacio ritual, pero con la limitante de que se remitieron al espacio ceremonial del *tebat* —el centro del pueblo— sin tomar en cuenta las relaciones dónicas entre localidades; por ello, aunque mi trabajo sigue de cerca el de esta autora, he buscado enriquecer su aproximación. Olmos (1998), por su parte, de formación etnomusicólogo, centró su atención en la música ritual, encontrando pocas variaciones en periodos largos, lo que permite hablar de la continuidad del sistema ritual. Edward Spicer fue quien realizó los estudios más profundos de la cultura y la historia yaqui. Su obra fundamental: *Los yaquis. Historia de una cultura* (1994) ha permitido abrir nuevas pesquisas en diversos temas, no sólo en el aspecto ritual. Si bien coincido en general con las observaciones realizadas sobre la ritualidad por estos autores, discrepo en un sentido: no concibo en simplificar la organización del año ritual yaqui en dos temporadas: lluvias y secas, resultado del traslape arbitrario del calendario festivo mesoamericano.

Si bien es innegable la distinción entre secas y lluvias, se deben tomar en cuenta las subdivisiones de estas temporadas porque impactan directamente en el ciclo ritual. La primera se divide en dos periodos: secas con frío (*severia kibake*, diciembre-febrero) y secas con calor (*tátaria kibake*, marzo-mayo); la segunda se divide en lluvias intensas (*tuburia*, junio-septiembre) y lluvias esporádicas (*kepa chatu*, octubre-noviembre). Como se observa en el cuadro A, he interpretado el ciclo ritual señalando las temporadas, los periodos, los meses y los procesos rituales.

El “proceso ritual” lo defino como el conjunto de festividades que guardan un eje diacrónico y matriz significativo común, organización social homóloga y que coinciden en el mismo ciclo de lluvias. De este modo distingo cinco procesos rituales durante un ciclo anual: a) el relativo a la elección de los gober-

nadores tradicionales y a la conmemoración del nacimiento de Jesús (diciembre-febrero); b) el relativo a la Cuaresma (móvil entre febrero y abril); c) el relativo al tiempo pascual (móvil entre abril y mayo); d) el relativo a los santos patronos (junio-octubre), y e) el relativo a las fiestas de los Santos Difuntos (octubre-noviembre).

Con fines analíticos he fragmentado metodológicamente la organización espacio-temporal de los procesos rituales en unidades cada vez más pequeñas: fiestas, etapas, escenas rituales, actos rituales y objetos rituales. Los procesos se componen de diferentes fiestas, por ejemplo, el tiempo pascual se compone de Trinidad, Espíritu Santo y Corpus Christi. Cada fiesta se organiza en tres “etapas” en correspondencia con tres días continuos: antevíspera, víspera y despedida, además de una fecha indeterminada en la que se realiza “el ama-

Cuadro 1. Ciclo ritual de acuerdo con los periodos de lluvia

Temporadas	Periodos	Meses	Procesos rituales
Secas	<i>Severia kibake</i> “frío”	Diciembre	Relativos a los gobernadores y al nacimiento de Jesús
		Enero	
Lluvias	<i>Tátaria kibake</i> “entrando el calor”	Febrero	Relativos a la Cuaresma (fecha móvil) Relativos al Tiempo Pascual (fecha móvil)
		Marzo	
		Abril	
Lluvias	<i>Tuburia</i> “lluvias intensas”	Mayo	Relativos a los Santos Patronos Relativos a los Santos Difuntos
		Junio	
		Julio	
		Agosto	
		Septiembre	
Lluvias	<i>Kepa chatu</i> “equipatas”	Octubre	Relativos a los Santos Difuntos
		Noviembre	

Cuadro 2. Ejemplo del proceso ritual de tiempo pascual

Proceso ritual	Fiestas que integran el proceso ritual	Etapas de cada fiesta	Escenas rituales de cada etapa	Gesto ritual	Objetos rituales
Tiempo pascual (Fecha móvil, entre abril y mayo)	-Trinidad ("Amarre", "Cajetes" y Trinidad)	Antevíspera (Primer día)	-Misa -Danza -Cambio de bastones	-Señalamiento con bandera -Estallido de cuetes	-Bastones de fiesteros, cruces, copas, máscaras, turbantes, rosarios, comida, manteles, arcos, santos
		Víspera (Segundo día)	-Conti -Pago de <i>bolo</i> -Reparto de <i>bolo</i>	-Ejecución de un tambor	
	-Espíritu Santo -Corpus Christi	Cierre (Tercer día)		-Discurso	

re" de los fiesteros. Cada etapa, por su parte, se conforma de lo que aquí llamo "escenas rituales", entendidas como las unidades mínimas de la ritualidad grupal, y que en las festividades yaquis aparecen como ceremonias relativamente independientes una de otra: la misa, el cambio de fiesteros, una danza o "el pago de *bolo*"; mismas que a veces ocurren de manera simultánea. En tanto, a la manifestación individual con significado ritual la considero "gesto ritual": un movimiento de bandera, un saludo, la ejecución del tambor, el estallido de cuetes, una oración o un discurso, serían algunas formas. Por último, señalo como "objetos rituales" los elementos materiales con significado que se usan durante un ritual: cruces, copas, bastones de mando, comida, vestimenta, etcétera (véase el ejemplo del cuadro 2). Considero que con esta tipología se puede analizar en diferentes escalas el ciclo ritual yaqui y permite

observar detalles de la espacialidad y la temporalidad rituales.

Para este trabajo analizo las recurrencias en algunas fiestas que integran dos procesos rituales: tiempo pascual (*tátaria kibake*: marzo-mayo) y las fiestas patronales previas a la fiesta de la Virgen del Camino (del periodo *tuburia*), ya que con posterioridad las celebraciones se centran en imágenes femeninas que muestran variaciones en algunas escenas rituales.

Señalo a continuación las fechas y lugares de estas celebraciones:

Proceso del tiempo pascual: fiesta de la Santa Cruz, en el cerro Abauscare en Tórim, el 3 de mayo; representa el fin de la Cuaresma. Fiesta de Trinidad en Pótam, consta de tres fiestas: a) "Amarre de fiesteros", 40 días después del Domingo de Resurrección/Ascensión del Señor; b) "Fiesta de Cajetes", 50 días después del Domingo de Resurrección/"Pentecostés" (llamada

“Persignación” o “Misterio”); c) Propiamente la fiesta de Trinidad, 60 días después del Domingo de Resurrección. Corpus Christi en Rahum, jueves siguiente al que finaliza la fiesta de Trinidad.

Proceso de fiestas patronales en tiempo ordinario relativos a las figuras masculinas: San Juan Bautista en Vícam Pueblo, del 22 al 24 de junio. San Pedro y San Pablo en Belén, del 26 al 28 de junio. San Ignacio de Loyola en Tórim, del 20 al 31 de junio. Virgen del Camino en Loma de Bácum, del 1 al 3 de julio. Los elementos de estas fiestas muestran la construcción social del espacio concéntrico y reticular.

ESPACIO RITUAL Y FIESTEROS

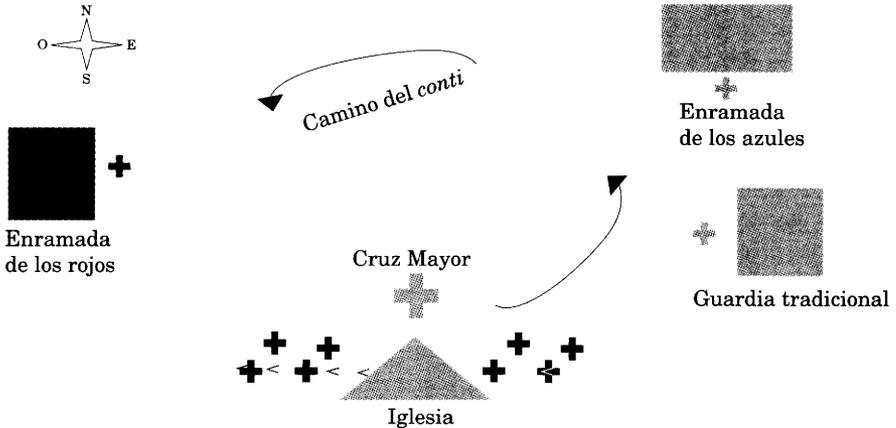
Las fiestas se realizan en el espacio cívico-ceremonial, reconocido por la población local como el centro del pueblo. Físicamente se compone de manera cotidiana por la iglesia, la guardia tradicional de gobierno (sede del gobierno tradicional) y el panteón, dentro de un perímetro que se muestra como una gran explanada, rodeada por el camino del *conti*.⁴ Durante los procesos rituales aquí estudiados, en las orillas de este centro, y sin jamás mirarse de frente, se instalan dos *enramadas* donde se congregan, simultáneamente y

⁴ *Conti* se traduce al español como “vuelta” y en la tradición ritual yaqui se refiere a un camino que se recorre a manera de procesión circular; en ocasiones puede ser en rededor del centro cívico-ceremonial del pueblo o sólo en un pequeño espacio ritual entre dos cruces. Generalmente se realiza en el sentido contrario de las manecillas del reloj.

por separado, los encargados de organizar la celebración: los fiesteros rojos y los fiesteros azules; ambos grupos se conforman por miembros de la tribu. Cada *enramada* se compone de dos espacios: uno que sirve de cocina y almacén de alimentos y otro de carácter ritual (véase cuadro 3).

La mayoría de las veces los fiesteros son impuestos arbitrariamente un año antes de ocupar el cargo. El “amarre” (como llaman a dicho proceso) ocurre aproximadamente 15 días antes de la fiesta. Elegir a alguien como fiestero rojo o azul depende de la ubicación de su vivienda y también del nivel de integración y solidaridad que guarda con el pueblo donde se hace el festejo. La carretera federal número 15, que cruza el territorio yaqui, también se ha vuelto un referente espacial en la elección. En el caso de la fiesta de la Santa Cruz, por ejemplo, los azules son yome de la parte más tradicional de Tórim, que viven del perímetro del centro ceremonial hacia el cerro (oeste), donde se lleva a cabo el culto. En cambio los rojos son yaquis torimeños que viven en dirección a la carretera (este) o radican en otros pueblos, así como personas que mantienen lazos de solidaridad con Tórim sin ser oriundos del lugar. En el día de San Juan Bautista los grupos de fiesteros se organizan en una de las *enramadas* (roja o azul) tomando como referencia el pavimento hacia Vícam, desde la carretera federal, que divide la localidad en dos partes: de la mitad hacia el sur son azules y de la mitad al norte son rojos. A estos últimos se suman los viqueños, que son quienes radican en localidades

Cuadro 3. Distribución del espacio cívico-ceremonial en la fiesta de Trinidad, Pótem



externas, y los yaquis del sur del territorio. Tiene mayor prestigio participar con los fiesteros azules, pues se les considera “la verdadera gente del pueblo”. De este modo la clasificación de los colores crea un orden territorial que permite identificar el núcleo social de pueblo (su centro) y el exterior en que se apoya (sus concetricidades).

El amarre sucede del modo siguiente: los fiesteros hombres, “principales” durante un año, acompañados de su “abogado”, asechan a otros cuatro durante todo el día, hasta que “los cazan” de uno por uno con una cobija. Pueden incluso “sustraerlos” de algún sitio y obligarlos a sentarse sobre el arropado, extendido a los pies de la cruz que tradicionalmente protege el solar de un yaqui.⁵ Conseguido esto se les indica que serán “fiesteros entrantes” ese año

⁵ Se conoce como solar al terreno ocupado por una unidad doméstica.

y “principales” el siguiente.⁶ “Amarrados” los cuatro varones, proceden a buscar a cuatro mujeres, nunca a las esposas, para completar ocho fiesteros. Ellas deberán cubrir las mismas obligaciones. A partir de ese momento se instaura una relación de compadrazgo entre los/las fiesteros/as “principales” y “entrantes” (los amarrados), el cual se extiende a sus cónyuges, pues para ser fiestero se debe estar casado.⁷ En general, la participación de los fiesteros es

⁶ En ocasiones los elegidos se esconden. En ese caso puede insistirse o buscarse a alguien más. Ocultarse de manera muy evidente es mal visto por la comunidad, lo cual repercute en que cuando el aludido llegue a requerir favores, de sus vecinos o del Gobierno Tradicional, se ignore su petición.

⁷ Algunas personas que no desean asumir el cargo argumentan no estar casadas por la iglesia, lo cual es un motivo de peso para que el abogado y los fiesteros dejen de presionar y acepten el rechazo sin que ello tenga un resultado negativo.

por tres años continuos: el primero como “entrantes”, el segundo de “principales” y el tercero de “salientes”.

De este modo en las fiestas hay respectivamente por cada color tres grupos: a) “principales” o “mayores”, b) “salientes” (“principales” del año anterior) y c) “entrantes” (recién amarrados). Cada agrupación de fiesteros se conforma de ocho miembros: cuatro hombres y cuatro mujeres “principales” con los siguientes nombramientos: *alpes*, *alhuacin*, *capeta yo'owe* y *capeta segundo*. Cada uno elige a tres ayudantes: *guarachero*, *segundo* y *tercero*, quienes a su vez se auxilian cada uno de cuatro “moros” (aunque en ocasiones el *alhuacin* cuenta con más).⁸ En total suman 64 personas de cada sexo por cada color. Si a esto se incluyen los 16 fiesteros “entrantes” y “salientes”, tenemos a 144 participantes por color y un total de 288 encargados de organizar la fiesta entre los dos grupos (véase cuadro 4). Los fiesteros se dis-

⁸ Los moros hombres se encargan de poner la enramada, acarrear agua, cargar cosas, ir por las vacas (matarlas y descuartizarlas), ir por los *pascolas*, acomodar las mesas, mover lo que sea necesario, instalar la luz, hacer pagos, comprar cerveza, etcétera. Las mujeres moros se encargan de hacer comida, de medir las porciones de la misma y solicitarlas, de hacer las tortillas y juntar las despensas que se entregan a los participantes de la fiesta. También reparten comida al finalizar la celebración, por ejemplo, a las mujeres, miembros de la liturgia católica yaqui se les da una olla con comida y tortillas para llevar. En cambio, a los pascolas y músicos se les ofrecen despensas aunque no hayan ejecutado sus danzas. En la fiesta de la Santa Cruz en 2008, por ejemplo, se repartieron 24 despensas a ese número de pascolas, aunque sólo danzaron cuatro.

tinguen porque los hombres cubren sus cabezas con una especie de turbante de color azul o rojo, y llevan al cuello un rosario adornado en la punta con una mota de estambre del mismo tono. Las mujeres sólo usan un rosario.

Rojos y azules “entrantes” al iniciar su cargo eligen cada uno a su abogado, quien los dirige en los rituales. El primer año son, además, acompañados por los “salientes” en las misas dominicales para aprender cómo deben realizar las ceremonias. Asimismo, tanto los fiesteros rojos, como los azules cooperan cada ocho días con una cuota fija para pagar a los abogados y para cubrir el costo del castillo pirotécnico de su respectivo color (cuadro 4).

Aunque la organización depende de rojos y azules, la comunicación entre ellos es limitada. Durante la fiesta supone una interdicción cruzar la explanada del espacio ceremonial; por tanto, el desplazamiento recto entre ellos está prohibido. La única comunicación legítimamente permitida se establece a través de objetos rituales, con el estallido de cuetes y el movimiento de banderas, dirigidos por los miembros de la enramada azul, encargados de marcar los tiempos de la fiesta. Esta separación indica la distancia simbólica entre ambos colores: al azul se le identifica con alfa, bueno, principio, este, interior, centro, bautizado; al rojo, en oposición, con omega, malo, fin, oeste, exterior, orilla, inconverso. Con esta lógica se puede comprender por qué para los yaquis los fiesteros azules son parte de la comunidad local-céntrica y más tradicional, en cambio los rojos están vinculados con el exterior.

Cuadro 4. Jerarquía y número de participantes en la organización de las fiestas

Fiesteros mayores	Color azul			Color rojo	
	Fiesteros ayudantes	Total hombres	Total mujeres	Total de participantes en relación con las columnas izquierdas	
Alpes	Guarachero	4	16	16	32
- Encabeza al resto de los fiesteros; resguarda la enramada-ritual		moros			
- Porta una bandera de su color	Segundo	4			
		moros			
	Tercero	4			
		moros			
Alhuacin	Guarachero	4	16	16	32
- Encargado de resguardar y dirigir la enramada-cocina y velar por el grupo de oficio		moros			
- Porta un bastón de mando cuya punta tiene una cruz y una media luna	Segundo	4			
		moros			
	Tercero	4			
		moros			
Capeta <i>yo'owe</i>	Guarachero	4	16	16	32
- Porta un bastón de mando con punta de plata		moros			
	Segundo	4			
		moros			
	Tercero	4			
		moros			
Capeta segundo	Guarachero	4	16	16	32
- Porta un bastón de mando con punta de plata		moros			
	Segundo	4			
		moros			
	Tercero	4			
		moros			
Fiesteros salientes	Sin ayudantes	4	4	4	8
Fiesteros entrantes	Sin ayudantes	4	4	4	8
Subtotal			72	72	144
Total			288		

DESARROLLO DE LA FIESTA

La fiesta yaqui no puede comprenderse del todo sin tomar en cuenta las relaciones de reciprocidad que se trazan en su contexto, para ello es necesario explicar la función de la comida ritual, la cual tiene un papel preponderante. Las fiestas de tiempo ordinario se componen de tres días continuos: antevíspera, víspera y cierre, etapas en donde el *bolo* —intercambio ritual— se muestra como dispositivo de relaciones de compadrazgo, de cumplimiento de cargos y constructor de vínculos entre miembros de una misma localidad y sus relaciones externas. El *bolo* se define, principalmente, como la comida o despensa ritual (aunque a veces incluye un “regalo sorpresa”: muñecos de peluche, prendas o electrodomésticos) que se ofrecen recíprocamente a personas que mantienen vínculos de compadrazgo. Generalmente se otorga tras aceptar o cumplir un cargo. Existen diferentes tipos de *bolo* para diversos rituales: en los de paso o crisis vitales; de padrino de cargo ritual (como danzante o cantora) y de fiestero. Aquí me abocaré únicamente al *bolo* relacionado con los periodos ya definidos, pues los demás cumplen con otras funciones.

El *bolo* de la fiesta se entrega a los pies de las cruces ubicadas al frente de las enramadas, teniendo como orden la secuencia de las etapas de la fiesta: antevíspera, víspera y cierre.

Antevíspera (primer día); por la tarde los fiesteros “entrantes” son persignados en la enramada ritual, donde son vestidos por “los principales” con objetos rituales (copa, rosario y tur-

bante). Dicha ceremonia se realiza del lado izquierdo de la enramada, viéndola de frente. Los maestros aconsejan a los fiesteros acerca del papel que deben desempeñar.⁹ Les recomiendan cumplir cabalmente con el cargo y proceder como los profetas Elías y Moisés, quienes siguieron a Dios, distinguiéndose de quienes lo desobedecieron.

Se recomienda honestidad, fidelidad matrimonial, sobriedad, honradez y prudencia, de lo contrario pueden convertirse en animales del monte: lagartijas, coyotes, águilas, serpientes. Luego de este ritual los “principales” son invitados a recibir el *bolo* de bienvenida: *wakabaki* (cocido de res), carne con chile, pastel y un regalo sorpresa envuelto. La ceremonia tiene lugar en la enramada; ahí también se come y entregan los regalos. Los presentes también son convidados. La fiesta dura muy poco y esa noche no necesariamente hay danza de Venado o de *pascolas*.¹⁰ Más tarde se realiza una misa en

⁹ El cargo de maestro es de carácter ritual, se le elige desde niño para cumplir esa función, cuya importancia radica en ser quien porta el saber del catolicismo yaqui tradicional. En general el maestro dirige las misas en un latín poco comprensible, dado que se trata de conocimiento oral heredado de los jesuitas en el siglo xvii. En las fiestas que aquí analizo, excepto la de la Santa Cruz, todas las misas fueron oficiadas por los maestros, no por sacerdotes.

¹⁰ Se dice del hombre-venado, danzante en las fiestas nocturnas del catolicismo yaqui y en las ceremonias *de las crisis vitales*, no “que danza como venado”, ni que “imita al venado”, sino que es el venado. Por su parte, los *pascolas* son seres enmascarados, a veces interpretados como danzantes (Varela, 1986; Olmos, 1998) y en otras ocasiones como bufones rituales (Albero, 2003). Estos, al igual que el venado, se presentan en las fiestas tradicionales yaquis.

la iglesia, en donde son ratificados y presentados los “entrantes” ante el altar. Al concluir la misa se realiza el primero de varios contis, encabezado por los danzantes de *matachín*,¹¹ le siguen los fiesteros cargando al santo; el maestro ritual yaqui va después dirigiendo rezos e himnos con las cantoras.¹² Los grupos rituales son escoltados durante la peregrinación por las autoridades tradicionales del pueblo. Una vez concluida esta etapa sólo permanecen en la enramada quienes detentan cargos rituales: fiesteros, ayudantes y moros.

Víspera (segundo día). Inicia con el estallido de tres cuetes: el primero al asomar el lucero de la mañana, el segundo para anunciar el sacrificio de la res que se repartirá en la fiesta. Este día se entregan dos tipos de bolo: 1. El que circula recíprocamente entre los fiesteros y 2. El que vincula a éstos con el resto de la población. En el tipo 1 los fiesteros “principales”, junto con sus ayudantes y moros, son acompañados de los “entrantes” para recibir bolo por parte de los “salientes” antes de la

misa, representando una de las primeras muestras de reciprocidad, consiste en tres comidas preparadas y algunas sodas.

El tercer cuete suena en las dos enramadas para anunciar la llegada del “pago de bolo”. Los moros y el pueblo en general, beneficiados por la repartición del bolo “sobrante” del año anterior, aportan su cooperación por triplicado. Este es el bolo más concurrido y con mayor importancia para el grueso de la población, pues se ocupa para preparar la comida colectiva, se trata propiamente de despensa en grandes cantidades. Es transportado en camionetas hasta la cruz de la enramada; consta de varios kilos de productos que son llevados a la enramada-cocina.¹³ Despensa a la que se suma la entrega de una vaca por fiestero principal, lo que da como resultado 16 vacas sacrificadas en cada celebración. Durante el día se hace una gran verbena con mujeres-moro cocinando y echando tortilla de harina; hombres-moro acarreando cosas mientras beben cerveza; camionetas que llegan con bultos de alimentos; niños corriendo por todas partes. Sin falta, esta segunda noche se realiza

¹¹ 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.

¹² Estas mujeres conforman el grupo femenino que participa en las fiestas de la iglesia, se encargan de rezar y elevan cánticos en todas las ceremonias del catolicismo yaqui. Son encabezadas por la *k'yostei*, jefa de la iglesia.

¹³ En la enramada-cocina el espacio se distribuye en ocho secciones divididas imaginariamente, cada una de aproximadamente seis metros cuadrados. Cada fiestero cuenta con un moro cuya única tarea es cuidar la despensa en ese lugar y proporcionar los productos que soliciten los moros de la cocina. El pago de bolo se compone de varios costales de harina de trigo, azúcar, verduras y bolsas de pan, cajas de refrescos con litros de aceite y con frascos de café; galones de agua, cartones de cerveza, paquetes de cigarros, tapetes, mesas.

danza de *oficio*,¹⁴ pues se dice que “si no hay pascola, no hay fiesta”.

El bolo-despensa se reciben a los pies de la cruz por los fiesteros acompañados de su abogado, quien realiza varios actos rituales: guía las escenas rituales, agradece la colaboración y anticipa a los presentes para que presencien la bendición del bolo por parte del *maestro*. La tradición indica que los bolos deben llegar al amanecer, justo después de que se toca “el alba”, pero actualmente se reciben a cualquier hora antes de mediodía. Por la tarde, después de una misa realizada en la iglesia, los fiesteros “principales” delegan los bastones a los “entrantes”. Se realiza al asomar el “Ae María” (Madre María o luna). Al concluir, ambos grupos de fiesteros se reúnen en la iglesia donde celebran cánticos y rezos; tras ello hacen una vuelta en el camino del conti.

Cierre (tercer día). Los fiesteros mayores en turno son liberados de su cargo y entregan el bolo “sobrante” del día anterior a sus sustitutos “entrantes”, “principales” del año siguiente. Todavía se trata de una cantidad importante de alimentos y de otros productos (cajetillas de cigarros, bebidas alcohólicas, cuetes, mesas y petates). El próximo año el bolo recibido debe pagarse por triplicado, por ello los receptores tratarán de distribuirlo con el

mayor número de personas posible para cubrir los costos. Por ejemplo, si se recibe una pierna de res debe pagarse con una vaca completa, cada fiestero decide si la conserva o la da a alguien que ayude con el pago.

En el cierre se observan escenas rituales distintas a los días previos, se les llaman “juegos”. En éstos, los fiesteros rojos y azules, personalmente o a través de representantes, se disputan diversos objetos rituales: una bandera, un tambor o un gallo, frente a la Cruz Mayor. La meta es que los azules deben derrotar a los rojos. Los primeros defienden el templo y los segundos pretenden atacarlo. Se colocan unos frente a otros y en un momento determinado los azules meten a empujones, sacudidas y, a veces a golpes, a los rojos, quienes “se resisten a ser cristianizados”. La derrota de los rojos causa alegría, pues todos “han aceptado el bien”.

De acuerdo con lo señalado por López Austin (2009), interpreto que este juego representa el violento encuentro entre cristianos y *xantiles*, seres primigenios, peludos y diminutos, que en la cosmovisión indígena mesoamericana se negaron a aceptar el cristianismo.¹⁵

¹⁵ “Entre las figuras de los *xantiles* predomina la de entes diminutos que habitan los espacios subterráneos. Son las semillas-corazones depositadas en la gran cavidad de las riquezas, que es el vientre del Monte Sagrado; son los auxiliares del Dueño del Monte, siempre presentes e invisibles colaboradores en las tareas agrícolas; son, en no pocas ocasiones, los malhechores invisibles que se burlan de los hombres; forman el ejército del dios mesiánico que se espera para la liberación de los indios, y son quienes se negaron a aceptar la evangelización y

¹⁴ Se le llama *oficio* al grupo conformado por los danzantes de *pascola* y sus músicos, el Venado y sus músicos, y los moros de la agrupación: ayudantes que se encargan de recoger a los oficiantes en sus casas, de dotarlos de alimento y bebidas durante las celebraciones y de ayudarles en varias tareas.

Los yaquis cuentan con un mito al respecto, narran que los *surem* (entidades primigenias) escucharon de un árbol parlante el presagio de la cristianización. Los *surem* que aceptaron el evangelio crecieron en estatura y se convirtieron en los yaquis cristianos, los que se rebelaron se transformaron en arañas, serpientes, hormigas y otras animales del monte. De esta forma, los juegos del cierre son una representación de este evento mítico. También los consejos de los maestros acerca de cuál debe ser el comportamiento de los fiesteros —so pena de mutar en animales— muestran el apalabramiento de su continuidad. Si esto es coherente, entonces también puede alegarse que —en tanto por este conflicto se originó el mundo tal como lo conocemos— el árbol parlante es el *axis mundi* yaqui: el centro; ahora concretizado en la Cruz Mayor. Por ello la fiesta es ritualidad en busca del retorno al tiempo fundacional.

Tras los juegos formalmente se da por concluida la celebración, pero inicia el reparto del bolo sobrante de la fiesta. Los 16 nuevos fiesteros “principales” se acercan a las casas de sus familiares, vecinos y conocidos, procurando distribuirlo de acuerdo con el cargo que se espera asuman el siguiente año (guarachero, segundo, tercero o moro). A cada convidado se le regala algo: un costal de harina, un frasco de

huyeron para morar bajo la superficie de la tierra. Ancestros, antiguos, padres-madres, reciben peticiones, ofrendas, culto, insultos e imprecaciones de quienes los temen, pero saben también que les son indispensables en la brega cotidiana” (López Austin, 2009: 28).

café, bolsas de pan, medio costal de azúcar, etcétera. Se recibe con agrado y con el compromiso de devolver los productos el siguiente año multiplicados por tres.¹⁶ Quienes reciben a su vez lo distribuyen en pequeñas porciones a otros allegados. De este modo los fiesteros no llevan la carga completa de los pagos. Cuando concluye la entrega de bolo se detonan tres cuetes en señal de que ya se repartió en esa casa. A veces las personas no cumplen —al siguiente año— con lo que se espera, entonces se puede pedir apoyo al gobierno tradicional para que coopere en la entrega de una vaca o con parte de los gastos; también sucede que se construyen nuevas redes solidarias con quienes deseen participar.

ANÁLISIS DE LA LÓGICA DEL TIEMPO CIRCULAR Y DE ESPACIO CONCÉNTRICO Y RETICULAR

Aunque la ritualidad se presta siempre a innovaciones, ya sea por cambios endógenos o exógenos en la estructura social, por conflictos políticos u otros, se procura que la costumbre no tenga variaciones significativas. Al respecto, Fidel Camacho señala en relación con las continuidades en la cuaresma:

No obstante, dicha “flexibilidad” responde a márgenes inamovibles que son justamente los que definen su carácter fecundo. Así, siempre que el ceremonial, como el de pascua, parti-

¹⁶ La triplicación de la comida me hace recordar la escena cristiana de la multiplicación de los panes y los peces por parte de Jesús.

cipe de un capital simbólico, esto es, de “un proceso histórico de acumulación, de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica”, y de un “código absoluto”, éste podrá mantenerse en cuanto tal, aún en contextos adversos (2011:19).

En el caso de la fiesta yaqui se observan algunos cambios, principalmente en algunos miembros de las nuevas generaciones para quienes la fiesta toma relevancia por su carácter de goce y diversión. Se vuelve más atractiva la asistencia al baile o a la feria que a la iglesia o a la enramada tradicional. Esto es severamente criticado por algunos sectores yoeme. Uno de los mecanismos para asegurar su continuidad es obligar, mediante la sanción social, la participación de quienes por motivos de estudio o trabajo se han alejado temporalmente de la comunidad. Se les invita a participar en algún cargo para poder ser reintegrados a los espacios sociales. Sobresale la participación de los fiesteros para quienes la ritualidad debe mantenerse sin alteraciones. Esto se refuerza con el prestigio que se otorga a los abogados rituales, quienes cuentan con mayor demanda si conocen puntualmente la ritualidad y procuran no hacer omisiones de ninguna escena ni gesto ritual. Al respecto se pudo observar en la fiesta de Cajetes de 2009 cómo un anciano abogado fue criticado porque olvidó hacer una oración al momento de recibir el pago de un bolo de despensa. Se rumoró el resto de la fiesta que no volvería a ser contratado. La gravedad del asunto residía en que las escenas rituales de

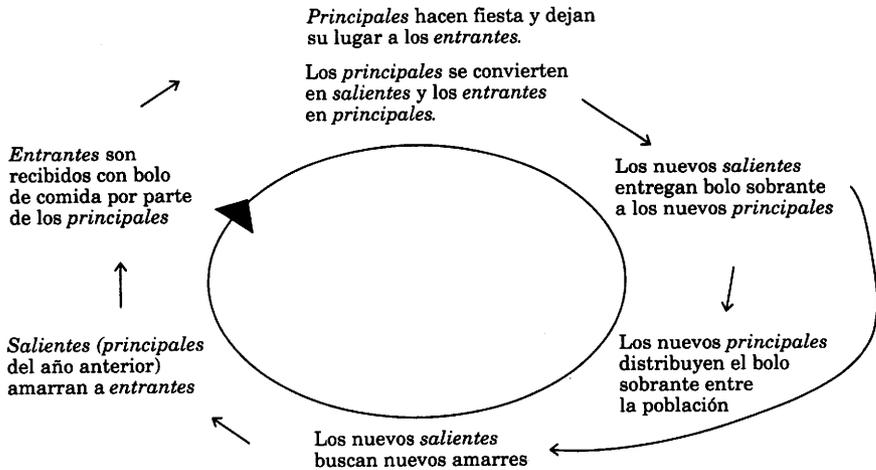
los fiesteros son las más importantes y son las que menos pueden variar, a diferencia, por ejemplo, del destino de los bolos sobrantes, que pueden cambiar hacia nuevas direcciones, y construyendo nuevas redes.

La secuencia de las escenas rituales por parte de los fiesteros —desde el amarre hasta la conclusión de las tres etapas— muestra una organización cíclica ininterrumpida en el tiempo. Cambian las personas, pero se mantienen los cargos con idénticas escenas y actos rituales; una circularidad perfecta, observable en su secuencia: de amarrado a entrante, de entrante a principal, de principal a saliente, de saliente a amarrador (véase cuadro 5).

Me parece que esta sucesión muestra la noción de un tiempo circular, figura geométrica que recuerda la idea de un universo perfecto e inacabable (Cisneros, 2006) y que se representa también por medio de la reciprocidad del bolo: dar, recibir y devolver; antigua fórmula señalada por Marcel Mauss (1979); de manera que lo repartido en un año regresa triplicado al siguiente, y de su sobrante se produce su regeneración. Los bastones de los fiesteros son también emblemas de este tiempo circular: los “entrantes” reconocen la finitud particular de sus cargos al cederlo a sus sucesores, pero aseguran su permanencia con la certeza de que no circularán fuera de la agrupación. Las personas son quienes transitan en “el eterno retorno”, la estructura social del festejo, en cambio, se concibe inamovible.

La imagen circular puede observarse de diversos modos: en el ordenamiento territorial del pueblo, cuyo

Cuadro 5. Circulación de los cargos de los fiesteros



centro cívico-ceremonial se traza en derredor del camino del conti; en el conti mismo que —a manera de pequeña procesión— inicia y concluye en la iglesia, rodeando la Cruz Mayor, y en el significado que tienen los objetos rituales dentro de esta lógica. Maurice Godelier (1998) destaca, en el caso de los baruya, la distinción entre objetos rituales preciosos (los que circulan), objetos corrientes (los que se intercambian) y objetos sagrados (los que no circulan). Siguiendo esta propuesta, en el caso yoeme se distinguen los siguientes objetos rituales: los que circulan (los miembros del oficio y los bastones de los fiesteros); los que no circulan (los santos); los que se otorgan sin devolución (los rosarios de fiestero/a, el bolo de comida preparada y el regalo sorpresa); por último, el único que pertenece propiamente al principio dónico maussiano: el bolo “sobrante”.

Aquellos que circulan, señala Godelier, lo hacen porque son “preciosos”, es decir, valiosos e incomparables, pero vuelven siempre a su lugar originario. Es el caso de los miembros del oficio: venado, pascolas, músicos y sus moros, constituyen un grupo altamentepreciado: ¡sin ellos no hay fiesta! Aunque en el territorio yaqui hay varios grupos de personas con oficios específicos, algunos fuertemente consolidados y herméticos que poco se mezclan con los miembros de otros, en la mayoría de los casos los músicos y danzantes pueden improvisar grupos para la ocasión si se requiere.

La circularidad de estos personajes en los periodos del tiempo pascual y las fiestas patronales (dedicadas a las figuras masculinas en tiempo ordinario), permite observar la secuencia que deben seguir las fiestas, confirmando así el orden articulado que tiene el ca-

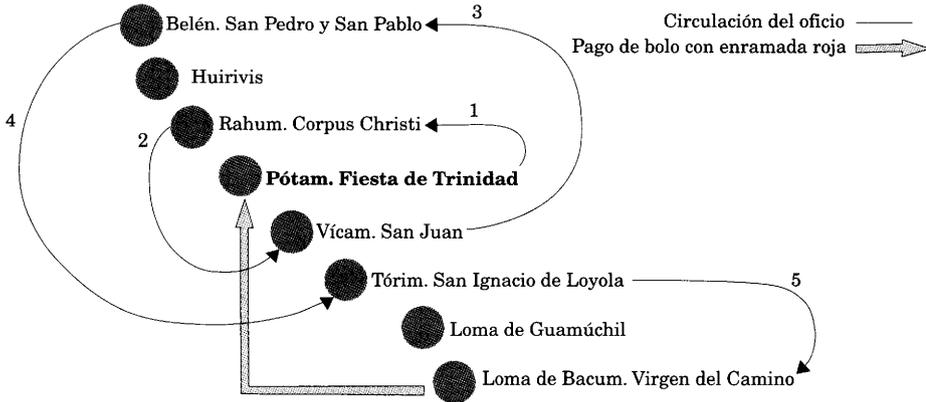
lendarario festivo anual. El mismo grupo de oficio que se presenta en las fiestas de Trinidad (en la enramada azul) debe asistir, camino al sur, a las fiestas de Corpus Christi, Juan Bautista, San Pedro y San Pablo y hasta la de la Virgen del Camino en Loma de Bacum, donde se libera del compromiso tras una escena ritual en la que los pascolas reparten vasos con “agua milagrosa de cebada”. Es decir, el oficio ha recorrido de norte a sur el territorio, circulando cual objeto precioso que debe ser devuelto. La pregunta es, ¿por qué se termina el compromiso en la fiesta del Camino, al sur, y no en San Rafael, la última celebración patronal anual (el 24 de octubre en Huirivis) que permitiría entonces devolver a los pueblos del norte su objeto sagrado?

Interpreto lo siguiente: el compromiso finaliza en la fiesta del Camino porque ésta culmina con una peregrinación en la que participan todos los pueblos yaquis que se fueron sumando en el recorrido de los objetos sagrados. En esta fiesta tres vírgenes reciben a los santos patronos de los ocho pueblos. Es decir, la circulación del oficio que inicia en Pótam con la fiesta de Trinidad, termina tras su recorrido en el último pueblo al sur del territorio yaqui, acompañada de todas las cofradías rituales. La nueva pregunta que cabría entonces es: ¿cómo se cierra la circularidad del espacio entre Pótam, donde inició el trayecto, y Loma de BÁCUM si el recorrido concluye en la fiesta de la Virgen del Camino? La respuesta no está ya en la circulación del oficio sino en el pago del bolo, como veremos en su momento.

Otros objetos rituales que circulan son los bastones, que pasan de las manos de “principales” a la de los “entrantes” en la víspera y no vuelven a ser tocados hasta el siguiente año. Su circulación es muy acotada, sólo ocurre entre fiesteros. Son objetos que por su sacralidad no circulan ni salen de la localidad, son los santos, mismos que tras ser celebrados en las dos enramadas, vuelven a sus lugares dentro de la iglesia. En cambio, otros objetos rituales tienen una significación muy limitada y para una sola ocasión se otorgan unidireccionalmente con el fin de refrendar la construcción de vínculos de compadrazgo ritual y no tienen devolución, lo cual es comprensible, pues la relación se construye de una vez y para siempre. De este modo, los objetos rituales que los “principales” entregan a los “entrantes” durante la antevíspera, se quedan en posesión del receptor como muestra de su ingreso al selecto grupo de fiesteros.

La forma en que se distribuye el bolo permite diseñar imaginariamente una noción concéntrica y reticular del espacio (véase cuadro 6). El bolo, en primera instancia, es concentrado como despensa en el centro cívico-ceremonial, frente a las enramadas. Se distribuye en dos etapas: el que se consume en la fiesta y el que se reparte. El primero constituye el “bolo recibido”, del cual una parte es cocinado; y el segundo es el “bolo sobrante”, que permanece en despensa (podría decirse “crudo”). Tras ser consumida la mayor parte del bolo cocido durante el festejo, el resto se asigna de forma diferenciada entre los participantes; primero entre

Cuadro 7. Recorrido de las fiestas



de los fiesteros rojos, quienes lo reparten en las redes sociales de sus pueblos. ¿Pero si los fiesteros rojos representan símbolos adversos, aunque complementarios del dualismo rojo/azul, qué obligatoriedad tienen en la fiesta de un santo patrono ajeno? Encuentro que el reparto del bolo no es indiscriminado. Fuertes alianzas están detrás. Por ejemplo, la enramada roja en la fiesta de Rahum es fortalecida por gente de Huirivis —vecinos del norte— con quienes mantienen relaciones cordiales, no así con Pótam —pueblo vecino del sur—, con el cual siempre han tenido conflictos, de tipo ritual incluso.¹⁸

¹⁸ Antes del repoblamiento de Rahum y Huirivis —tras las guerras del yaqui, 1820-1926— los habitantes de estos pueblos permanecieron en Pótam, donde fueron fuertemente discriminados. Durante ese periodo los huiriveños y rahumeños crearon, cada uno por su parte, cofradías religiosas y grupos de oficio independientes de los de Pótam. Aunque hacían las ceremonias en su iglesia, los conflictos condujeron a crear espacios alternos de participación ritual.

Sin embargo, según observo, a diferencia del festejo en otras regiones de México, en el caso yaqui el prestigio no recae sobre el sistema de cargos local, responsable de la fiesta. Si los fiesteros rojos participan es porque adquieren prestigio al hacer posible la realización de la fiesta en un pueblo ajeno. En sentido estricto ellos son quienes tienen excedente para compartir, aún sin tener obligación de celebrar al santo patrono local. A nivel simbólico, la deuda contraída en esta relación es de los azules con los rojos, pues los segundos son quienes les fortalecen y legitiman su territorio, al aceptar, en tanto rojos, su propia exterioridad.

El tema de la reciprocidad y las alianzas me conduce a retomar el

Los huiriveños, hasta la actualidad, durante la Cuaresma la iglesia siguen ocupando, pero se organizan por separado. En cambio, las nuevas generaciones de rahumeños que viven en Pótam edificaron un templo exclusivo para ellos (Lerma, 2014).

asunto que dejé pendiente antes con la fiesta de la Virgen del Camino y con el cierre de la circularidad iniciada en Pótam. La fiesta del Camino sólo cuenta con enramada azul. No hay roja. Pareciera entonces que no cuenta con redes sociales externas; sin embargo, es justo lo contrario: las tiene todas. Todos los pueblos yaquis acuden a su festejo cargando sus propios santos; es decir, como que se trasladan con sus propios númenes, éstos no pueden representar “el lado oscuro” ni deben instalar enramada roja porque también son azules. El modo que tiene Loma de Bácum para cerrar la circularidad que inició en Pótam (con la circulación del oficio) es colocando la enramada roja, ausente en su pueblo, allá, en la fiesta de Trinidad (cuadro 7). En efecto, la mayor parte de los fiesteros rojos de Trinidad pertenecen al pueblo del extremo sur; lugar hasta donde se llega a repartir el bolo. De este modo, los loma-baqueños, al tiempo que refrendan la territorialidad poteña, confirman la participación del oficio para la fiesta del Camino el siguiente año.

COMENTARIOS FINALES

La interpretación que aquí ofrecí estaba a punto de ser desechada tras leer el artículo “Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo” de Ingrid Geist (1996) donde señala que el ritual no escenifica o representa y mucho menos refleja algún tipo de cohesión social. El ritual tampoco oculta conflictos. Tampoco los transparenta ni ofrece soluciones ilusorias. Cada una de estas definiciones por separado no logra lle-

gar al núcleo del ritual, en el cual efectivamente se encuentra el conflicto irresuelto, que es un conflicto estructural en el sentido de Victor Turner (1988: 174), y que permanece como irresuelto, en la medida que las condiciones sociales lo reproducen en la acción de los hombres.

La idea me hizo dudar un poco: pensar en la imposibilidad de llegar a explicar su sentido. Sin embargo, termino por compartir su afirmación: el ritual es una polifonía de sentidos y, desde la mirada etnográfica, sólo algunos destellos son posibles de observar, y sólo lo que a un investigador le es posible. Sin embargo, aunque más interpretaciones se pueden ofrecer sobre la ritualidad, las reflexiones que aquí presento me parece que permiten exponer la complejidad de una espacialidad que no puede circunscribirse a describir los lugares, sino ampliarse a analizar la articulación de varios elementos rituales puestos en acción: intercambios, recorridos, trayectorias y desplazamientos.

Cabría en un estudio posterior analizar en qué medida se modifican las rutas de intercambio, ampliando nuevas territorialidades a partir de la distribución del bolo. Se ha visto, por ejemplo, que en algunos festejos de Huirivis hay participación en los cargos rituales de personas de otras localidades sonorenses, Ciudad Obregón o Hermosillo, quienes se adhieren de manera voluntaria a la fiesta, atraídos por el deseo de comprender la cultura yaqui. Esto no ha modificado las relaciones de reciprocidad ni la manera de construir las relaciones espaciales,

pero deberá ponerse atención a sus posibles innovaciones.

Por ahora encuentro que, como lo señaló Eliade, la idea de un tiempo circular es universal, pero la idea de un espacio con esta forma se encuentra fuertemente ligada a una noción matemática de lo perfecto (Cisneros, 2006) que en los pueblos indígenas tiene fuertes raíces prehispánicas (Russo, 2005). En el caso yaqui habría que desentrañar otros aspectos que permitan comprender en qué ámbitos, fuera de la ritualidad, se ha configurado la idea del espacio. Por lo pronto esta fue una aproximación que desde lo ritual permitió observar las recurrencias de una cultura: un *axis mundi*, rodeado de un círculo central, el conti. Resguardado por un núcleo social poblacional representado en los fiesteros azules y refrendado como territorialidad legítima por los fiesteros rojos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERO, Mariano (2003), "Pascolas y chapa-yecas: problematización de la figura del bufón ritual (ritual clown) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui", México, tesis de licenciatura, UAM-I.
- CAMACHO, Fidel (2011), "El camino de flores. Ritual y conflicto en la semana santa mayo", México, tesis de licenciatura, ENAH.
- CISNEROS, Armando (2006), *El sentido del espacio*, México, Porrúa.
- ELIADE, Mircea (1985), *El mito del eterno retorno*, México, Emecé/Planeta.
- FIGUEROA, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos. Identidad y resistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Conaculta/Culturas Populares.
- GEIST, Ingrid (1996), "Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo", en Ingrid GEIST (comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, pp. 163-177.
- GODELIER, Maurice (1998), *El enigma del don*, Madrid, Paidós.
- LERMA, Enriqueta (2014), *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, México, IPN.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2001), "El núcleo duro", en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, pp. 47-65.
- ____ (2009), "El dios en el cuerpo", *Dimensión Antropológica*, vol. 43, año 16, mayo/agosto, México, INAH, pp. 7-45.
- MAUSS, Marcel (1979), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- OLAVARRÍA, María Eugenia (2003), *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM/Plaza y Valdés.
- ____ (1992), *Símbolos del desierto*, México, UAM-I.
- ____ (1990), *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INI/UAM/CNCA.
- ____ (1989), "La mitología cosmogónica del noroeste", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México Indígena*, México, INAH, pp. 245-305.
- OLMOS, Miguel (1998), *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahitatarahumara*, México, INAH.
- PINTOS, Juan Luis (2000), "Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales", en el sitio de Juan Luis Pintos [<http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/constru->

- yendo.htm], consultado en octubre de 2013.
- RUSO, Alessandra (2005), *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, México, IIE-UNAM.
- SANTOS, Milton (1996), *Metamorfosis del espacio habitado*, Barcelona, Oikos-Taurus.
- SPICER, Edward H. (1994), *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM-IIIH.
- TURNER, Victor (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- VARELA, Leticia (1986), *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.