

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (Coords.)

2005, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA-INAH, CONACYT, 314 páginas.

Druzo Maldonado Jiménez

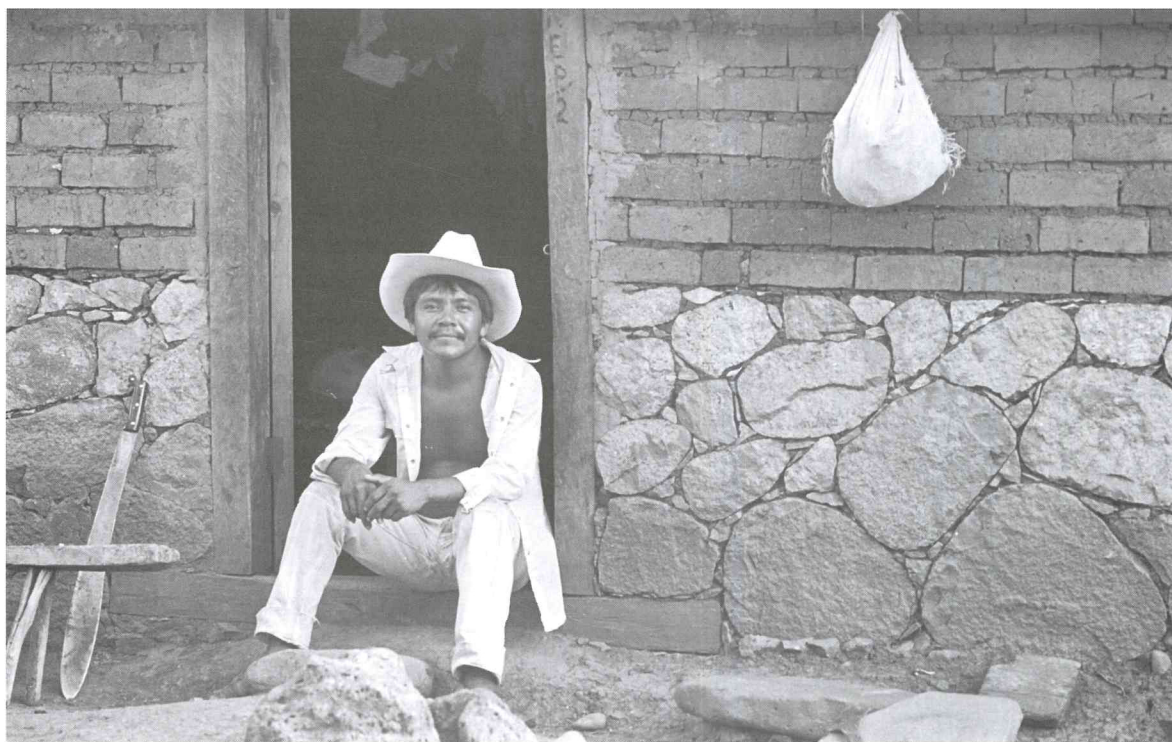
El libro *Arqueología y Antropología de las Religiones* coordinado por Patricia Fournier y Walburga Wiesheu es resultado del Primer Coloquio de Arqueología y Antropología de las Religiones que se realizó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en diciembre de 2002. La obra sale a la luz gracias a los recursos aportados por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, derivados del programa de posgrados de excelencia. El volumen está integrado por un total de 13 interesantes artículos, precedidos de una sugerente presentación escrita por las coordinadoras y de un estudio introductorio por Stanislaw Iwaniszewski.

En la presentación, Patricia Fournier y Walburga Wiesheu nos hablan del interés que motivó este primer coloquio y plantean la discusión teórica del enfoque antropológico de la religión, entendida ésta como un sistema simbólico y de las varias dimensiones que incluye su análisis, dependiendo de las particularidades de la sociedad que se estudie. Asimismo, llaman la atención sobre la importancia del enfoque interdisciplinario en el ámbito de las ciencias sociales y, particularmente, en el estudio de las religiones.

Si bien como señala Stanislaw Iwaniszewski en el estudio introductorio, en un principio los organizadores del primer coloquio habían privilegiado la necesidad de redefinir los conceptos en el estudio de las religiones desde las perspectivas arqueológicas y antropológicas, los autores que conforman el libro optaron por presentar los casos-producto de su investigación y reflexión.

Así, los 13 capítulos incluidos en la obra, vistos desde una perspectiva más amplia, fueron clasificados en tres grandes partes: Parte I. "Religión y cosmovisión prehispánica"; Parte II. "Sincretismo religioso", y Parte III. "Chamanismo". Es precisamente esta acertada división del texto, aplicando tres categorías de análisis antropológico, lo que articula al conjunto de trabajos permitiendo una bien lograda unidad temática.

La primera parte, "Religión y cosmovisión prehispánica", integra cuatro investigaciones, e inicia con el artículo "Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", de la reconocida especialista de la etnografía de la región, Lourdes Báez. La autora reflexiona en torno a la práctica onírica y plantea que el sueño no sólo concierne a la propia experiencia individual sino que en él va implícita la experiencia de toda la colectividad. En el caso de los nahuas de Naupan, existe la creencia, nos dice la autora, de que "el hombre está compuesto por tres entidades anímicas, además de la parte física del cuerpo: el *yol-tica* o *yolotl* (el corazón), el *tonal* (el pulso) y el *sehualle* (la sombra). Así, "cuando el hombre sueña



D. R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Mezquital, Durango (Mexicaneros), 1991.



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Antonio Padua, Mezquital, Durango (Mexicaneros), 1991.

es porque su entidad llamada *tonal* sale a pasear. El *tonal* se identifica con el pulso, situado en distintas partes del organismo; éste mantiene con vida a los hombres, y puede compararse con el *yoltica* o *yolotl*, el corazón". En el trabajo se enfatiza el papel del sueño como medio para el diagnóstico de la enfermedad provocada por la ausencia prolongada e involuntaria del *tonal*, tomando como ejemplo la misma enfermedad y los sueños de una curandera.

Por otro lado, Françoise Neff Nuixa en su sugerente investigación intitulada "Agudizar y acelerar el espacio-tiempo: el teponaztle", resalta los atributos que le confieren al teponaztle como parte integrante de un conjunto de significaciones que articulan una multiplicidad de percepciones, particularmente, en las comunidades nahuas de la montaña de Guerrero, donde es honrado y colocado en medio de los altares de las capillas, de las iglesias o de las mayordomías, conviviendo con la cruz, con san Isidro, con Santiago, con santa Ana o con san Nicolás. Neff analiza el desplazamiento y la sustitución del símbolo cristiano de mayor trascendencia (el Santísimo Sacramento, la presencia misma del cuerpo de Cristo en la hostia) por el teponaztle, y este juego de sustitución que permite vislumbrar equivalencias y divergencias entre dos sistemas

simbólicos en contacto. En palabras de la autora, "Entender por qué se deposita el teponaztle precisamente en el altar, nos permite, por otra parte, acercarnos a lo que es un 'santo' o un 'dios' desde una perspectiva indígena..."

"Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano", de Catharine Good Eshelman y Guadalupe Barrientos, compara la compleja actividad ritual que se lleva a cabo en dos centros ceremoniales: la cueva o el pozo de Oztotempan, Guerrero, y el cerro Tepexpan, en el Estado de México. El artículo es el inicio de un proyecto mayor que pretende sistematizar los resultados de varias investigaciones etnográficas entre grupos indígenas y campesinos de Guerrero, el Estado de México, la cuenca de México y la región del Golfo. Se plantea como problema central el análisis de los mecanismos de reproducción social y cultural de grupos pertenecientes a la tradición cultural mesoamericana, con especial énfasis en el papel del ritual y la cosmovisión dentro de estos procesos. En esta publicación, las autoras, con larga trayectoria en la investigación etnográfica, proponen un tipo de "modelo mesoamericano", visible en el ritual, que surge al comparar las características específicas de Oztotempan y Tepexpan.

En el artículo "Espacios simbólicos en las religiones Inca y Mexica", Silvia Limón Olvera, se aboca al análisis comparativo de los sistemas religiosos de los pueblos andinos y mexica en el último periodo de la época prehispánica, siguiendo como hilo conductor la importancia primigenia que tuvieron las deidades relacionadas con la tierra y con la lluvia, así como los espacios sagrados vinculados con el ritual agrícola, entre los que destacan los montes y las cuevas. También señala las semejanzas que existen entre diversos aspectos de ambas cosmovisiones, sin perder de vista las particularidades de cada uno de estos sistemas religiosos. La destacada autora toma como puntos medulares de su investigación: el esquema cosmogónico de los pueblos andinos y mesoamericanos, la cosmología, la concepción dual: los principios masculino y femenino, la tierra, las montañas como entidades sagradas y el culto a las montañas.

La segunda parte, "Sincretismo Religioso", comprende cuatro interesantes investigaciones. En el artículo "Sincretismo de la deidad Ocelote-Tortuga (Prehispánica) con san Bernabé y Bernabé (Colonial)", Francisco Rivas Castro, discute, tomando como base a diversos autores, las características de los sistemas de creencias y rituales de la religión prehispánica y de la religión cristiana, y llama la atención acerca de "Otro aspecto que debemos considerar en nuestros estudios sobre sincretismo de elementos mesoamericanos con los de la época

colonial es que, 481 años después de la Conquista española, las comunidades indias y mestizas de la actualidad han interiorizado innumerables elementos de la cultura hispana, cuya influencia se puede encontrar en casi todos los aspectos de la tradición actual”.

Rivas Castro fundamenta el trabajo en fuentes etnohistóricas y en excavaciones arqueológicas realizadas en el Cerro del Judío (o Mazatépétl), cerca del pueblo de San Bernabé Ocoatepec, en la Delegación Magdalena Contreras. El descubrimiento en la cima del Cerro del Judío de una escultura zoomorfa labrada en la roca madre de andesita que sustenta parte de la cimentación de la estructura más grande del sitio arqueológico, es el núcleo de la propuesta interpretativa de Rivas Castro, quien identifica dicha escultura como una “deidad Ocelote-Tortuga”. Asimismo sugiere “...que el sincretismo cristiano con la deidad tortuga haya representado la superficie fértil de la tierra, la madre del maíz y la señora de las aguas de los manantiales de los cerros; probablemente esta deidad se fusionó con Santa María Magdalena Atlitic, vinculada también con aguas de manantiales y aguas subterráneas. Por otro lado, tomando en cuenta la fecha en que se celebra a san Bernabé (11 de junio) se deriva que éste se sincretizó con Tlaloc-Tepeyotl-Xiuhtecuhtli”.

Por otra parte, Johannes Neurath, en su estudio sobre “El centro ceremonial huichol: entre el *teocalli* de los antiguos mexicanos y la *kiva* de los indios Pueblo”, resalta la importancia de un tipo, de

tres que existen, de centro ceremonial de tradición prehispánica, dedicado al culto de los antepasados deificados de las comunidades huicholas de la subregión del Cañon del Chapalagua. La arquitectura de estos centros ceremoniales corresponde al modelo del rancho huichol; varios edificios se agrupan en torno a una plaza circular de danza. El templo principal, *tuki*, es una estructura circular u ovalada, semi-hundida, con paredes de piedra y lodo o adobe, con un alto techo de zacate sostenido por dos postes de pino. Los demás templos son pequeños adoratorios que tienen una planta rectangular; sus paredes también son de piedra y lodo o adobe y sus techos de zacate son de dos aguas.

De acuerdo con Neurath, al igual que en los centros ceremoniales prehispánicos, como el Templo Mayor de Tenochtitlan, cada uno de los templos o adoratorios del *tukipa* pertenece a una de las deidades del panteón politeísta. En el *tukipa* y la organización de los cargos, o sea, de los “portadores de jícaras (*xukurite*)” o “jicareros”, se proyectan los conceptos fundamentales de la cosmovisión huichola. Con esta perspectiva, el autor analiza el complejo simbolismo de la arquitectura ceremonial y las formas del drama ritual en tres regiones: los indios pueblo, el Gran Nayar y los mexicas.

Conectado también con la región del Gran Nayar, “Ídolos desnudos e ídolos adornados: sacrificios y renovación de las deidades en una comunidad huichola”, de Jesús Jáuregui y Juan Pablo Jáuregui, aborda el papel que juega el sistema de cargos en



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Antonio Padua, Mezquital, Durango (Mexicaneros), 1991.

Tuxpan de Bolaños en conexión con el espacio ritual. Particularmente, los autores enfatizan la secuencia del proceso de la ceremonia de la Semana Santa (*Weiya*), la cual sobresale dentro del ciclo ritual anual por conmemorar, durante el equinoccio de primavera, la muerte de Cristo-sol. Detallan esta compleja ceremonia, en el contexto de renovación de la vida, y el simbolismo que encierran las ofrendas solares.

El artículo “Entre la norma y la trasgresión. Notas sobre la religiosidad y la vida cotidiana en el sur de la Huasteca, siglo XVIII”, de Julieta Valle Esquivel, se centra en el análisis de un voluminoso expediente bajo resguardo del Archivo General de Nación, intitulado “Diligencias promovidas a instancia del cura interino de Chicontepec por lo que adentro se expresa” (AGNM-Judicial, vol. 8, exp. 9, fs. 150-190, año de 1788). Con base en el contenido de las declaraciones registradas en el documento colonial y el denso trabajo etnográfico, Valle Esquivel plantea que los testimonios inmersos en los manuscritos, que aluden a la religiosidad cristiana y a la vida cotidiana, “...inducen a pensar que los roles de género y los valores socialmente aceptados en relación con la conducta pública y privada de hombres y mujeres pareciera no diferir en 1787 de lo que hoy podemos verificar etnográficamente en esta región”.

La tercera parte, “Chamanismo”, aborda cinco investigaciones. En el artículo “Aspectos generales del chamanismo en México”, Isabel Lagarriga Attias plantea cómo desde el siglo XVIII se comenzó a hablar del chamanismo como un fenómeno relacionado con algunos aspectos de la magia y la religión. Posteriormente, el uso de este concepto se extendió entre antropólogos, sociólogos y estudiosos de la religión. Más recientemente la utilización de dicho concepto ha comenzado a declinar entre algunos antropólogos. Sin embargo, el término sigue siendo utilizado y continúa aportando elementos interpretativos. A partir de los años sesenta surgieron reinterpretaciones de este concepto, ya no sólo entre los especialistas sino entre seguidores de los denominados “nuevos movimientos religiosos”, así como en algunos de los movimientos nativistas, revivalistas y ecologistas; esto dio origen a nuevas formas de expresión del chamanismo englobados en el término *neochamanismo*. Con una perspectiva histórica y antropológica, la autora analiza los distintos matices de las modalidades del chamanismo en México, tanto prehispánico como colonial; y prosigue su investigación con la práctica del chamanismo en el México actual y su incidencia en algunos grupos étnicos. Asimismo, dedica parte de su trabajo al estudio del chamanismo urbano, el neochamanismo, las terapias holotrópicas, y el fe-



D.R. Pedro Hiriart/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de Xolotlaco, México, 1986.

nómeno neochamánico en México que, como acertadamente señala la autora, “se empieza a perfilar alrededor del desarrollo de los llamados Nuevos Movimientos Religiosos”.

En las “Prácticas chamánicas en la zona mazateca alta”, José Enrique Hernández Assemat, propone una caracterización de la celebración de la velada mazateca, como uno de los rasgos de las prácticas del mundo mesoamericano que permanece hasta la actualidad. En el ensayo, el autor describe e interpreta los elementos básicos del método empleado por los chamanes: el éxtasis, el lenguaje, la interpretación y la “divinación”, así como las dos clases principales de velada: en una el chaman lanza los granos del maíz para conocer las respuestas a las dudas y los problemas de la comunidad, y en la otra consume los hongos sagrados con el mismo fin.

Por otra parte, en el artículo “Espíritus borrachos y alter-egos: el chamanismo en la religión temprana China”, Walburga Wiesheu refiere que en el marco de la interpretación que predomina actualmente, con respecto a la caracterización de las creencias y prácticas religiosas en la China Temprana, varios connotados sinólogos han planteado que la experiencia extática fue el elemento principal tanto en el periodo prehistórico como en la etapa protohistórica e histórica inicial.

La autora polemiza en torno a cómo algunos términos chinos, como *wu*, que aparecen en fuentes escritas antiguas y que denotan a determinados

funcionarios religiosos, suelen ser traducidos como equivalente a “Chamán”.

De hecho, nos dice Wiesheu, con frecuencia se afirma que este signo chino representa a personas que realizan danzas chamánicas, con respecto a las que se cree que se trata principalmente de ritos de exorcismo y de actos religiosos para atraer la lluvia. Sin embargo, la equiparación del término mencionado con la palabra chamán resulta controversial cuando se aplica a las civilizaciones tempranas de la Edad de Bronce, como la cultura o la dinastía de Shang (ca. siglos XVII a XI aC), si bien tal asociación es más clara para el periodo siguiente de la dinastía Zhou (siglos XI al III aC), pues en los documentos históricos de esa época figura una serie de personajes involucrados en tales prácticas. En este sentido y con base en la discusión teórica sobre el chamanismo, la autora interpreta el significado de las prácticas extáticas en los rituales de sacrificio del periodo Zhou, el chamanismo real de la dinastía Shang y el poder de la metamorfosis en el arte ritual de la China pre y protohistórica.

En el trabajo, “Encuentros con los dioses: rituales chamánicos en Corea”, Silvia Seligson aborda el estudio del chamanismo coreano y su complejo sistema de creencias autóctonas y siberianas (las cuales constituyen su núcleo) y de algunos aspectos del daoísmo, del budismo y del confucionismo.

La autora desarrolla la investigación en tres partes: en la primera señala las características peculiares del chamanismo (llamado *muism* o *musok*)

y de sus practicantes o chamanes, así como de sus conceptos fundamentales. En la segunda, analiza el carácter e identidad de las deidades, así como los espíritus y su representación pictórica (*musindo*). La tercera parte está dedicada a describir los diferentes tipos de rituales y sus elementos constitutivos: altares, ofrendas, cantos narrativos (*mu-ga*) y danzas.

Finalmente, en el artículo “Representaciones e interpretaciones del chamanismo en el rock clásico: el caso de Jim Morrison y The Doors”, los autores Patricia Fournier y Luis Arturo Jiménez plantean desde la perspectiva de la antropología simbólica el análisis de “El chamanismo de Jim Morrison”, un personaje carismático de la década de los sesenta, quien fuera uno de los cantantes de rock estadounidenses más controvertido, considerado en su época y hasta hoy día “un chamán”, independientemente de que no se desarrollara como personaje público de manera directa dentro de los ámbitos de lo mágico o religioso.

Los autores abundan, asimismo, sobre el estrecho vínculo entre Morrison y *The Doors*. Entre otras citas, Fournier y Jiménez apuntan que “John Densmore (1990:208), quien fuera baterista de *The Doors*, señala que los conciertos del grupo se habían convertido en ejecuciones semejantes a rituales, con Morrison como el chamán que dirigía al conjunto en la ceremonia, cuyo poder debería ser secreto, colocado en un pedestal, envidiado por su fama y fortuna”.



D.R. Lorenzo Armendáriz/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fototeca Nacho López. Nahuas de San Antonio Padua, Mezquital, Durango (Mexicaneros), 1991.