



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Neurath, Johannes

La contemporaneidad del ritual indígena

Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 29, 2020, -Junio, pp. 1-22

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211062850032>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La contemporaneidad del ritual indígena

The contemporary of the indigenous ritual

Fecha de recepción: 27/08/2019
Fecha de aceptación: 04/11/2019

Johannes Neurath*

johannes.neurath@gmail.com
Doctor en Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia
México

Resumen

Este artículo parte de una crítica al libro más reciente del filósofo Byung-Chul Han, *Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart* (2019), que versa sobre la supuesta desaparición de los rituales. El problema de dicho argumento es que el autor se basa en una concepción del ritual que la antropología actual busca superar. Según enfoques más aceptados, estos eventos no deben entenderse como celebraciones de la tradición o de la unidad de una sociedad, sino como fenómenos ambiguos y contradictorios; sin perder de vista que, al participar en rituales, las personas adquieren creatividad pragmática y habilidad para la negociación cosmopolítica. Por ello, propongo replantear el argumento del filósofo en el sentido de que lo que se pierde con los rituales es la capacidad de manejar complejidad relacional.

Palabras clave

Byung-Chul Han, modernidad, ritual, complejidad relacional, wixarika, *trickster*.

* Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestro en Etnología por la Universidad de Viena. Es investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel III) del Conacyt. Fue curador asistente en el Museo de Etnología de Viena. Actualmente es curador de la sala Gran Nayar del Museo Nacional de Antropología e imparte clases en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde 1992 realiza trabajo de campo entre los huicholes y los coras.

Abstract

This article begins starts with an assessment of the most recent book by philosopher Byung-Chul Han, *Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart* (2019), which deals with the alleged disappearance of rituals. The problem with this argument is that the author is based on a conception of the ritual that current anthropology seeks to overcome. According to more accepted approaches, these events should not be understood as celebrations of the tradition or unity of a society, but as ambiguous and contradictory phenomena; without losing sight of the fact that, by participating in rituals, people acquire pragmatic creativity and ability for cosmopolitan negotiation. Therefore, I propose to rethink the philosopher's argument that what is lost with rituals is the ability to handle relational complexity.

Keywords

Byung-Chul Han, modernity, ritual, relational complexity, wixarika, trickster.

¿Desaparecen los rituales?

Uno de los más populares filósofos de moda de la actualidad, el surcoreano-alemán Byung-Chul Han¹ acaba de publicar un libro sobre la desaparición de los rituales: *Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart* (2019). Como antropólogo escéptico ante este tipo de discurso, percibí muy pronto que, aunque el autor lo niega explícitamente en el prefacio, el texto comunica un sentimiento de nostalgia por una sociedad en la que la vida se regía por un calendario de fiestas y había un “tiempo habitable”; una sociedad en la que predominaban reglas de cortesía y relaciones respetuosas. Si, gracias a los rituales, el ser-en-el-mundo se convierte en un estar-en-casa-en-el-mundo, según el filósofo el problema es que muchos sectores del mundo actual ya no saben celebrar ni guardar formas, mucho menos respetar tabúes. Aunque no se trata de un planteamiento muy original, lo que distingue la propuesta del filósofo de otras es su intento de explicar todos los males de la sociedad neoliberal a partir de la falta de rituales. No se trata simplemente de un ensayo conservador; más

1 Byung-Chul Han (o Pyong-Chol Han) nació en Seúl; es profesor de Filosofía en la Universidad de las Artes de Berlín. Su obra más famosa, *La sociedad del cansancio* (*Müdigkeitsgesellschaft*) (2012), se ha traducido a más de una decena de lenguas. Varias de sus obras fueron publicadas en español por las editoriales Herder y Caja Negra.

bien, se busca replantear la teoría hegeliana-marxista de la alienación con herramientas tanto psicológicas como antropológicas. Por mi formación —y debido a que, a partir de lo que se menciona en el texto, no sabemos si el diagnóstico del autor se basa en estudios concretos o, más bien, en intuiciones—, me enfocaré únicamente en las cuestiones antropológicas: me gustaría hacer algunos comentarios críticos a partir de los autores que cita.

Los rituales son lentos y repetitivos; por eso sirven para aprender a concentrarse y a manipular objetos con cuidado. Según Han, los que crecimos sin rituales padecemos síndromes como trastorno por déficit de atención y consumismo; como consecuencia del productivismo y de la aceleración constante de la vida, lo que nos aflige es, sobre todo, una epidemia narcisista. En una sociedad que comparte símbolos y rituales, se aprende un manejo adecuado de las emociones y otras “técnicas culturales”; en cambio, en el “vacío simbólico” actual, lo que predomina es la constante celebración individualista de los sentimientos, lo que nos hace padecer depresión. Incapaces de sentir y vivir la colectividad, somos víctimas de afectos superficiales.

En este punto, el filósofo toca un tema que muchas veces es ignorado, incluso por los especialistas en antropología del ritual: el aspecto lúdico, presente aun en las ceremonias más solemnes. Cuando desaparece la “seriedad sagrada del juego” —siguiendo a Huizinga (1955, p. 18)—, lo que queda es una sociedad puritana que no acepta el sentido del humor. Con el ritual, también desaparecen la ironía y el buen humor. El resultado es lo que algunos llaman la *outrage machine* del internet.

Como sucede con otros teóricos críticos de la modernidad —cuya enumeración sería ociosa—, el argumento de Han se basa en una dicotomía muy trillada: la comunidad ritualista de un pasado previo a la aceleración industrial versus la sociedad atomizada del presente con su individualismo disfuncional. Esto, definitivamente, no coincide con el pensamiento antropológico actual, según el cual argumentaciones tipo *the West vs. the Rest* son cada vez más cuestionadas.

Una segunda crítica es que el filósofo no toma en cuenta la teoría más reciente sobre el ritual. Han se basa en algunos textos clásicos de la antropología y de la historia cultural (Durkheim, 1993; Douglas, 1966; Kerényi, 1999; Huizinga, 1955), pero desconoce lo que se ha escrito desde entonces. Estos nuevos enfoques, eventualmente, le habrían servido para matizar su argumento o plantearlo mejor.

Ahora bien, ¿tiene caso evaluar un discurso filosófico de esta naturaleza a partir de un trabajo etnográfico que el autor en cuestión no pretendía hacer? Pese a que este artículo es una crítica a dicho discurso, no quisiera menospreciar su trabajo: creo que hay argumentos que legitiman la lectura del libro. En primer lugar, aunque no fue escrito por un especialista, aborda temas importantes; veremos que algunos de sus argumentos podrían replantearse desde la antropología actual del ritual y desde la teoría antropológica vigente en general. En segundo lugar, el hecho de que un pensador importante de la actualidad se preocupe tanto por los rituales debe llamar nuestra atención; una breve revisión a la historia de la filosofía nos muestra que no es un tema que se haya tratado a menudo después de la Edad Media. En tercer lugar, el libro es interesante porque ilustra cuáles son las ideas actuales sobre el ritual que circulan entre las personas no especialistas interesadas en el tema. Finalmente, este texto debe tomarse en cuenta porque es posible que el ritual se convierta en un tema del que los antropólogos ya no tengamos un monopolio interpretativo: filósofos de moda como Han suelen tener múltiples replicadores de sus argumentos; así que debemos aprender a dialogar con representantes de otras disciplinas que abordan los temas que, históricamente, habían sido exclusivos de la antropología.

Regresando a la tesis central del filósofo, debo confesar que, hasta cierto punto, me siento aludido por ella. Por una parte, pertenezco a una generación que pensaba que era importante rebelarse contra estructuras anquilosadas: las veces que me he puesto traje y corbata —un ritual moderno— se pueden contar con los dedos. Por otra parte, a partir de mi trabajo de campo etnográfico para estudiar las fiestas y chamanismo de una sociedad indígena sumamente ritualista —los wixaritari o huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco—, puedo asegurar que estas prácticas no están desapareciendo, sino que siguen celebrándose con mucho entusiasmo y vigor. Sin embargo, Han no habla de sociedades amerindias, sino de Occidente.

En mi caso, la experiencia de convivir con una sociedad tan ritualista no hizo que desarrollara un mayor aprecio por “nuestros rituales” —bautizos, graduaciones, bodas, funerales—. Más bien, me mostré insatisfecho ante muchos de los enfoques que se usan para examinar el ritual: pensaba en el esfuerzo que necesitaría para demostrar que el ritual indígena que estudié no es como la antropología clásica se lo imagina. Para mí, cuestio-

nar la dicotomía convencional entre la comunidad tradicional y la sociedad moderna se convirtió en una prioridad impostergable. Por eso, me parece importante criticar textos como el de Han.

Ambivalencias y polisemias

Definir el concepto “ritual” siempre ha sido un reto; a ello hay que agregar la dificultad de hablar sobre el fenómeno en una sociedad en la que, como dice Han (2019), los rituales no se valoran. Douglas (1988) señala en *Natural Symbols* que la cultura occidental y la religión monoteísta, en especial su vertiente protestante, menosprecian el ritual porque lo consideran primitivo e irracional. Es decir, se tiende a considerar el ritual como algo innecesario, superfluo o incluso inmoral. Según esto, el ritualista derrocha recursos y se aferra a formalismos carentes de sentido; por lo que el progreso de la civilización implicaría dejar atrás esos arcaísmos.

Para estudiar el rito, es importante liberarse de este tipo de prejuicios y considerarlo un fenómeno social y cultural por derecho propio (Lévi-Strauss, 1987). Sin embargo, al ensayar una definición viable, nos damos cuenta de que es mucho más fácil decir lo que el ritual no es. Por ejemplo, no pertenece, simplemente, al campo de la acción social; tampoco es un fenómeno de la comunicación. En otras palabras, es necesario que el investigador esté dispuesto a trastocar categorías del pensamiento científico. La crítica a la mayoría de los enfoques para estudiar el ritual es que son o demasiado funcionalistas o demasiado intelectualistas (Bloch, 1986).

Según Maurice Bloch (1986) —un autor que ha sido criticado por su enfoque funcionalista (véase Houseman y Severi, 1998)—, el ritual es un fenómeno que se ubica en el límite entre *statement* y acción; esta naturaleza ambivalente es una de las razones por las cuales el fenómeno elude cualquier intento reduccionista de análisis. Como dice Bloch (1986),

The problem lies in the fact that rituals are neither an exposition of the knowledge of the people studied; nor are they actions whose meaning lies in their performance. Rituals are events that combine the properties of a statements and actions. It is because of this combination that their analysis has been endlessly elusive (p. 181).

Por su parte, Michael Houseman y Carlo Severi (1998) intentaron formular una definición del carácter específico de las relaciones rituales. Tras

analizar rituales de Melanesia, África y Centroamérica —a partir de ideas originalmente planteadas por Bateson (1958)—, estos autores llegaron a la conclusión de que lo que define la acción ritual es la expresión de “una simultaneidad de relaciones nominalmente incompatibles” (p. 44). Lo interesante de este enfoque es que las contradicciones en las relaciones rituales no representan un problema para la interpretación, sino que son, precisamente, lo que caracteriza el ritual como forma específica de interacción humana. Para la práctica etnográfica, esto significa que un ritual determinado no puede tener un significado único ni una explicación simple. En otras palabras, los etnógrafos deberíamos aceptar que los informantes expliquen un mismo ritual de maneras diferentes: es esta práctica lo que nos indica que, efectivamente, estamos estudiando un ritual. La exégesis indígena, que tanto interesa al antropólogo, gira en torno a conceptos polivalentes y multifacéticos —los denominados términos *mana*—, cuya complejidad particular es resultado de la propia complejidad del contexto ritual (Severi, 2007, p. 27). Estos conceptos no están formulados, en primera instancia, para ser comprendidos, ya que únicamente cobran sentido en el análisis del proceso ritual. Lo que queda claro, entonces, es que el ritual no es “transparente” —un aspecto que también observa Han—; más bien, hay un exceso de significantes y de formas.

En el caso del ritual huichol, encontré una serie de situaciones de simultaneidad entre actos de don libre e intercambios recíprocos. A veces hay situaciones en las que no hay consenso sobre qué tipo de don se trata: el asunto es tema de una negociación cosmopolítica donde, al final, el don generoso de los dioses no se acepta y se anula (Neurath, 2015). Otro ejemplo es la ambivalencia entre sacrificio y autosacrificio: el cazador se identifica con la presa que se entrega, mientras que la mata violentamente; y la presa, a pesar de que tiene la disposición de entregarse, también ataca al cazador (Neurath, 2011). El estatus de los dioses es ambiguo: ¿son ancestros o enemigos?

En términos generales, hay un contraste entre las dinámicas rituales de las ceremonias de la temporada seca y la de lluvias: en las primeras, prevalecen prácticas de sacrificio; en las segundas, el énfasis se pone en el intercambio. Ésta fue mi hipótesis inicial y considero que todavía tiene validez, aunque después me vi obligado a matizarla. Lo que vale para cada una de las ceremonias —que comienzan con intercambios, luego pasan a una lógica de don libre y finalmente regresan al intercambio recíproco— también vale para el ciclo anual de fiestas en su conjunto (Neurath, 2015).

Desde luego, en el caso que estudié, la reproducción de la organización comunitaria y el éxito relativamente grande en defensa de la autonomía *de facto* que disfrutaban no se podrían explicar sin la riqueza e intensidad de la vida ritual. Hay un nexo entre la no desaparición de la organización comunitaria y la reproducción de la tradición religiosa-ceremonial. ¿En qué sentido debemos plantear esto? Mis intentos iniciales de vincular la cohesión social al interior de la comunidad con el ritual, que se refleja en algunas de mis primeras publicaciones, no prosperaron mucho (Neurath, 2001). Conforme conocía más sobre el tema, menos me atrevía a decir que el ritual huichol legitimaba el sistema de autoridad tradicional: lo legitima, sí, pero también lo deslegitima (Neurath, 2011).

Esta ambigüedad afecta cómo se valora y cómo se vive la relación con las poblaciones no-indígenas. Un discurso étnico casi chovinista da lugar a la cooperación con los no-indígenas o mestizos. Al mismo tiempo se reconocen y se niegan los privilegios de los hombres-dioses; se crea y se destruye el mundo...

Los textos rituales son objetos idóneos para documentar la complejidad ritual. En un canto ritual documentado y analizado por Regina Lira (2014), el chamán-cantador (*mara'akame*) se encuentra simultáneamente en diferentes lugares, lo que implica que también se encuentra en diferentes temporalidades: está *aquí*, en el patio ceremonial, y al mismo tiempo *allá*, en el desierto de Wirikuta. De repente toma distancia y se hace preguntas sobre lo que sucede. A veces narra en tercera persona; a veces, en primera. Los cambios de perspectiva son constantes. Al mismo tiempo, el cantador se transforma. Por ejemplo, Lira (2014) describe cómo los dioses antagónicos Kauyumari e Irumari —uno diurno y el otro nocturno— se unen en la persona del cantador; éste, de repente, deja de interactuar o conversar con Kauyumari y se refiere a sí mismo como Kaunemari, “Kau-yo-mari”, pues *ne* es el marcador de la primera persona singular.

Margarita Valdovinos (2008) analizó procesos similares en los cantos de las ceremonias *mitote* de los coras. Coyle (2000) describió cómo en los rituales coras se regresa al pasado y, simultáneamente, se viaja al futuro. No se trata de estudios aislados. En numerosas tradiciones chamánicas amerindias, se han documentado situaciones en las que los protagonistas experimentan varias transformaciones al mismo tiempo. Estos procesos son necesariamente parciales: los cantadores se multiplican, transformándose simultáneamente en varios de sus propios antagonistas e interlocutores.

A veces dialogan consigo mismos, con otros aspectos de su propia persona. Incluso se identifican con los enemigos que están combatiendo durante el ritual. También se identifican con objetos que usan, como sucede con los chamanes huicholes y las varas con plumas que portan. Como explicó Severi (1996; 2007; 2017), en el chamanismo se acumulan identidades y emergen enunciadores complejos.

El mundo contemporáneo en el ritual

Ahora bien, el ritual no puede entenderse como un ámbito separado de la vida cotidiana, como lo sostienen algunos enfoques teóricos, sobre todo aquéllos que enfatizan las diferencias entre el ritual y la vida cotidiana (Bloch, 1989). Según lo que encontré entre los huicholes, la ambigüedad relacional con las divinidades no es diferente a la que se vive en la interacción con los mestizos y otras poblaciones no-indígenas. Hay toda una gama de posibilidades para sostener estas relaciones, así que los rituales condensan, expresan y ensayan estrategias que son contradictorias, pero, en su conjunto, funcionales para relacionarse con los ámbitos y seres de la alteridad.

Lo que estudiamos son las relaciones que se construyen con seres que pertenecen tanto al ámbito del ritual y de la religión, como al ámbito de la vida política y económica, lo que algunos llamarían la “vida real”. Antepasados deificados y animales no se comportan tan diferente a como lo harían mestizos. El ámbito ritual es, más bien, un campo de entrenamiento para sobrevivir o triunfar en el caótico mundo contemporáneo.

Por ejemplo, las investigaciones recientes sobre la Asia Central postsoviética son una gran inspiración, pues demuestran que estas prácticas florecen en épocas de crisis y resultan perfectamente compatibles con los “mundos en transición” de la actualidad. Posiblemente, en las tradiciones chamánicas, el mundo siempre ha estado *out of joint*. El especialista ritual no regula el equilibrio cósmico, sino que busca sobrevivir y manejar las relaciones complejas y contradictorias que vive con los otros. Humphrey (2014) señala, por ejemplo, que en la Asia Central postsoviética los dioses de las religiones tradicionales coexisten con planetas, agujeros negros, micropartículas y fuerzas cósmicas. Sin embargo, este tipo de imbricaciones o hibridaciones no son necesariamente un fenómeno postcolonial, lo que refuerza la idea de que el chamanismo siempre fue así. En este sentido, Henrik Hvenegaard Mikkelsen (2016) propone hablar de “caosmología”, en lugar de cosmología, para entender el chamanismo de los bugkalot (también conocidos

como ilongotes) de Filipinas, quienes operan en un mundo que consideran contingente y donde la estabilidad solamente puede existir en momentos efímeros. Creo que no es una exageración hablar de una nueva visión del chamanismo y de las religiones tradicionales.

En las sociedades amerindias, la relación con la alteridad tiende a ser ambigua: es frecuente que las categorías “ancestro” y “enemigo” no estén claramente diferenciadas; por ejemplo, entre los araweté, los muertos son devorados por dioses enemigos, transformándose ellos mismos en ancestros caníbales (Viveiros de Castro, 1992). Algunos autores hablan de un doble o *alter ego* enemigo (Severi, 2007), otros de una alteridad constituyente (Erikson, 1986). Siguiendo a Taylor (2003), podemos hablar de una identificación antagonista con la alteridad.

En las comunidades indígenas de México, lo que llamamos “modernidad” suele ser un aspecto importante del mundo de los “otros”, y muchas veces está mezclado con elementos antiguos o arcaicos. En este sentido, observamos que el inframundo huichol está gobernado por el Charro Negro del folclor mestizo, también conocido como *wakeru* (vaquero), y poblado por sirenas, serpientes aladas, vampiros, *chupacabras*, monstruos marinos y megafauna prehistórica (como ballenas y mamuts), aunque la antigüedad de estos seres no les impide convivir con bancos, aviones y camionetas. Entre los tepehuanes del sur, vecinos de los huicholes, los enfermos viven en el inframundo como vaqueros mestizos que cuidan becerros (Reyes, 2015). Kauyumari, el héroe cultural huichol, se describe como un *mara'akame*, un chamán-curandero, pero también es quien inventa las vacunas de la medicina mestiza (Zingg, 1982).

En muchas fiestas indígenas de México, se observan personajes enmascarados que son animales peligrosos, diablos u hombres blancos, mestizos y negros —todo menos indígenas—. Aunque en los museos estos eventos se presentan como “folclor”, sería más adecuado argumentar que los indígenas crean estos dispositivos performáticos de música, danza y artes visuales para tener el contexto adecuado para ponerse en contacto con diferentes categorías de seres extraños y extranjeros (Questa y Neurath, 2018).

Ahora bien, el comportamiento de los dioses refleja situaciones de violencia extrema que forman parte del contexto de los países latinoamericanos. A menudo, los dioses huicholes actúan como miembros de una banda del crimen organizado. Cuando ciertas personas les deben o han incumplido compromisos rituales, los dioses toman a los humanos como rehe-

nes. Los dioses tratan de capturar a las personas. Muchas veces se trata de animales que cazan a los humanos, que para ellos son animales. Contra su voluntad, convierten a este humano en un miembro de su especie. Los síntomas de la enfermedad indican en qué animal se está transformando; por ejemplo, los que adelgazan mucho tienen la “enfermedad del venado” y, por tanto, se están convirtiendo en venados. También nos provocan heridas con sus proyectiles; por eso la gente se enferma. En la curación se extraen estas flechas con puntas que son agentes patógenos. La “ofrenda” es, entonces, el medio para negociar una tregua entre los humanos y los animales-cazadores de hombres: se propone sustituir a la víctima humana con el sacrificio de un animal.

En otras ocasiones, da la impresión de que los dioses huicholes actúan como hacendados: cuando una persona fallece, sus hijos y nietos heredan los compromisos rituales incumplidos; pagar estas deudas suele representar tanto trabajo que, inevitablemente, se incumplen los compromisos propios. El resultado es que se vuelven a heredar deudas rituales y cargos, lo que imposibilita cumplir y liberarse de los compromisos. En la jerga de la sociología rural, un sistema así se llama *debt peonage*.

El carácter lúdico del ritual

En los párrafos anteriores se describieron algunos aspectos más bien serios, incluso brutales, pero los rituales de los huicholes son —y deben ser— divertidos. Como señaló Fikes (1985), los dioses huicholes esperan ser entretenidos por los humanos. Preuss (1909), un pionero en la etnografía del Gran Nayar, analizó cantos rituales huicholes en los cuales los dioses tienen mucha flojera de asistir a los rituales humanos; como casi todos los días participan en las fiestas y ceremonias, despiertan crudos y no tienen ganas de acudir a una nueva fiesta.

Preuss (1909) documentó un canto ritual huichol en el que la vara emplumada del chamán (*muwieri*) despierta a un dios para invitarlo a una fiesta:

Kauyumari: ¿Qué me pasa?

El *muwieri*: ¡Kauyumari!

Kauyumari: ¿Por qué me pellizcan en todas partes?

Pluma: Yo, la pluma de Tatewari.

Kauyumari: Ven acá, acércate, ¿a qué viniste?

Pluma: Tengo un encargo. Vamos, te están esperando. Por eso me mandaron.

Kauyumari: No puedo. No voy a llegar hasta allá. Es muy lejos. Estoy enfermo y no tengo ganas. Viniste en vano. Me siento mareado. No quiero ir. Mis pies son muy débiles. Te digo, mis hermanas se van a burlar de mí. Tengo diarrea. Bueno, ya me voy... (p. 44).

Para Preuss este tipo de escenas son muy relevantes porque, según su interpretación, los ritos coras y huicholes pertenecen a una etapa en la que la comedia y la ceremonia todavía son una misma cosa. En este sentido, criticaba a Nietzsche, quien buscó el origen del drama entre los griegos. ¡Habría que estudiar los rituales de los antiguos mexicanos y pueblos indígenas americanos para documentar escenificaciones donde lo teatral y lo ritual, lo solemne y lo cómico aún no se hayan separado!

Paul Liffman (2011) y yo (Neurath, 2002) hemos señalado que en los rituales huicholes se reproduce una comunidad-mundo, *kiekari*, término que Liffman propone traducir como “rancheridad”, y que algunos huicholes han traducido como “juego” o “juguete” —me ofrecieron la misma traducción cuando investigué los nombres y significados de determinadas ofrendas y objetos votivos: “son juguetitos”—. Lingüísticamente estas etimologías no se sostienen, por lo que no descarto que sean “explicaciones” que se usan cuando son interrogados por los etnógrafos. Aun así, resulta interesante que los dioses sean percibidos como niños, que les gusten las miniaturas y las cosas chiquitas, que el mundo sea su juego y que los humanos les tengamos que elaborar y regalar juguetes. Entre los coras —vecinos de los huicholes documentados por Preuss (1912)—, también hay ceremonias del maíz que se llaman “juego”. Esta información etnográfica fue retomada por Huizinga (1955), en su famoso libro *Homo ludens*, en el que cita a Karl Kerényi (1999), quien a su vez reseña los estudios de Preuss (1912) sobre los coras.

Sin embargo, cuando hablamos de los huicholes y coras, no debemos olvidar que su región ha sido profundamente afectada por la violencia debido a la denominada guerra del narco —si bien en el pasado había otros conflictos, algunos sumamente brutales—. De ahí que los mismos juguetones dioses-bebés también tengan aspecto de pandilleros, como lo mencionamos en el apartado anterior. El ritual es un espejo de diferentes facetas de la vida cotidiana: en un extremo se encuentran la violencia religiosa o política; en el otro, existen intercambios comerciales o recíprocos, dones llenos

de generosidad y espíritu de servicio, hilaridad e ironía. En suma, el mundo no parece ser tan “habitable”, pero es interesante y entretenido. Como los dioses y seres de la alteridad son casi imposible de controlar, pueden ser benignos, como niños chiquitos, caprichosos o francamente malvados.

Byung-Chul Han (2019) toca un punto relevante cuando critica la sociedad individualista actual por su tendencia excesiva a tomar las cosas en serio; para ello, retoma los escritos de Huizinga (1955) y Kerényi (1999) sobre el carácter lúdico de las religiones antiguas. En un apartado notable sobre rituales de pueblos salvajes estudiado por antropólogos y etnólogos, Huizinga (1955) cita a Jensen (1933), quien insiste en que, entre los participantes en los ritos que estudió, siempre había “*an underlying consciousness of things not being real*” (p. 22); nunca prevalecía una ilusión ingenua sobre la verdad de los ritos. El africanista Smith (1979) reporta algo similar: si bien se debe creer en los ritos hasta cierto punto, no se debe creer demasiado; de hecho, propuso el término “creencia cómplice” para referirse a ello.

En la bibliografía sobre el ritual, abundan argumentaciones sobre los mecanismos psicológicos y cognitivos que hacen que “nociones contra-intuitivas” se vuelvan creencias o verdades socialmente aceptadas (Bloch, 1986; Boyer, 1988). Muchas veces se cree que en esto radica la importancia ideológica y social del ritual, definido como un aparato que funciona para legitimar los sistemas de autoridad tradicional. Sin embargo, no soy el único que ha encontrado dificultades para aplicar este enfoque. Por ejemplo, entre los huicholes, parece que existe un principio según el cual en el ritual nada debe tomarse tan en serio.

Al analizar la interacción entre iniciados y no-iniciados, llegué a la conclusión de que nadie está muy convencido de lo que hace, aunque tengan la impresión de que los otros lo están haciendo mal. Los iniciados muestran desprecio por la ingenuidad de los no-iniciados, quienes confían en lograr sus objetivos intercambiando favores con los dioses. Los iniciados saben cómo funciona la vida, pero es su secreto. Los no-iniciados, por su parte, critican a los chamanes y a los iniciados por “creerse mucho”, ser “mamones” e impostores, por reclamar privilegios y, sobre todo, por causar desgracias con sus poderes y trabajar como “brujos” (Neurath, 2015).

En especial, es la iniciación la que no se debe llevar demasiado lejos. Para los huicholes, una iniciación perfecta podría equivaler a la muerte. Resulta que el desierto de Wirikuta, donde los huicholes realizan la búsqueda de visiones, es un lugar elusivo: uno no puede llegar físicamente allí; Wirikuta es

un lugar que existe porque se inventa en las visiones. Cuando la iniciación se realiza excesivamente bien, el iniciante puede morir: participar en la iniciación de peyote o en ciertas fiestas es algo sumamente demandante y, efectivamente, a veces una persona muere durante un ritual, ya sea por agotamiento o porque se pierde en las peregrinaciones, cae en una barranca o se accidenta viajando en las carreteras. También hay participantes a los que les hace daño el peyote, se “malviajan” y cometen suicidio. En algunos de estos casos, he escuchado la explicación de que la gente quedó transformada en un animal y ya no puede volver a su vida normal. Cuando se practica el chamanismo, es importante quedarse en el nivel de las transformaciones parciales.

Esto vale también para los sueños. Aprendí que hay tres situaciones oníricas especialmente peligrosas. La primera es cuando se come el alimento ofrecido por animales, espíritus o deidades que ocultan su forma para parecer humanos (o con su interioridad humana). En una cacería, por ejemplo, un venado puede aparecer como una bella muchacha que seduce al cazador, lo lleva a su casa y le da de comer pasto, aunque el platillo se vea como tortillas y caldo. Comer la comida de los “otros” equivale a ser capturado por ellos. Otro ejemplo relacionado con comida es cuando alguien tiene el llamado para ser *mara'akame* o chamán, y empieza a soñar con lobos: los lobos lo invitan a la cacería de venado, matan un venado y, cuando el hombre come la carne junto con los lobos, se transforma en uno de ellos. Soñar con animales es peligroso cuando los aprendices de chamán aún no controlan las experiencias oníricas.

La segunda situación de peligro es soñar que se tienen relaciones sexuales con espíritus o animales que parecen personas. Hay historias sobre personas que conocen a una muchacha que las seduce, y luego son devoradas por su *vagina dentada*. En muchas partes de Mesoamérica, los espíritus se manifiestan como sirenas y muchachas bonitas que seducen a los cazadores o a las personas perdidas en el monte (Méndez y Romero, 2015).

La tercera situación es cuando, durante los sueños, uno se deja involucrar en una conversación. Es muy importante no contestar las preguntas que otro hace. Las pocas veces que pude platicar que había soñado con un animal, inmediatamente me preguntaban “¿y qué te dijo?”; cuando contestaba “nada”, mis informantes se tranquilizaban. Igual que aceptar comida y tener relaciones sexuales, contestar implica un involucramiento con los “otros”, lo que puede conllevar una transformación involuntaria que im-

plica tener una enfermedad. Como ya se mencionó, una transformación irreversible equivale a la muerte en este mundo.

Entre los huicholes y coras, como entre otros grupos amerindios, el verdadero arte chamánico no es caer en trance y viajar, sino poder “quedarse aquí” pese a los viajes y transformaciones que se experimenten. Los chistes triviales que hacen los chamanes huicholes mientras se encuentran “empeyotados” (supuestamente en un trance muy profundo) comprueban que se mantienen presentes en el patio ritual, con sus familiares y amigos. El estudio de Willerslev (2007) sobre los yukaghirs de Siberia Nororiental permite entender mejor la importancia de no llevar las transformaciones chamánicas o animistas demasiado lejos: se buscan, activamente, las transformaciones parciales para evitar la muerte a causa de una transformación. A diferencia de lo que Viveiros de Castro (1998) ha planteado para el perspectivismo amazónico, en Mesoamérica y otras partes de las Américas nunca se abandona la identidad original (Hémond, 2008; Valdovinos, 2010). En el caso del cazador huichol, éste se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, pero no abandona el punto de vista del cazador (Neurath, 2008).

Otro aspecto interesante que traté en trabajos previos es que, independientemente de lo que se afirma en el discurso exegetico, en realidad se debe fracasar en la iniciación. Entre los huicholes, el héroe que viaja al interior de la tierra y consigue el maíz es un cazador fracasado y casi muere de hambre. La adquisición de la vida sedentaria es su plan B (Neurath, 2008). La expectativa de fracaso entre los buscadores de visiones puede relacionarse con lo que sucede en el ritual más grande e importante de todo el ciclo anual de fiestas: cuando culmina el año ritual, los iniciados retornan al pueblo transformados en los dioses ancestrales de la comunidad y regalan todo lo que han producido en sus visiones —vida, lluvia, peyote, semillas—, pero la gente no-iniciada no los reconoce como dioses, por lo que se ven obligados a renunciar a su nueva forma y volver a ser gente común y corriente. En este caso, sí se logra someter a los dioses (Neurath, 2015).

De la solemnidad religiosa a la Antropología de Coyote

En las religiones amerindias, las divinidades y personajes similares no se dividen necesariamente en “buenos” y “villanos”. Gracias a los estudios sobre tradiciones orales amerindias, se sabe que abundan personajes ambivalentes, normalmente conocidos como *trickster*, que muchas veces se identifican con animales caracterizados como astutos y traviesos, como el coyote

o el cuervo. El comportamiento impulsivo e irresponsable de estas figuras no excluye que sean también grandes héroes culturales y benefactores de la humanidad. Un mismo personaje, como la deidad huichola del Venado —Tamatsi, Maxa Yuawi o Kauyumari: “Nuestro Hermano Mayor”, “El Venado Azul”, “El desconocido a sí mismo” o “Él que ni siquiera sabe su nombre”—,² puede aparecer como noble y altruista, travieso y astuto, lujurioso y egoísta, torpe e idiota. El Hermano Mayor venado que se entrega a los cazadores porque siente lástima por ellos es también el torpe Kauyumari, quien, al querer hacer el amor con una mujer petrificada, quedó “suspendido de la cabeza del pene a medias del acantilado” (Zingg, 1998, p. 142).

Al revisar la amplia bibliografía sobre el *trickster* (Radin, 1956; Basso, 1987; Hultkrantz, 1997; Furst, 2006), queda claro que no son seres que representan el orden. Sin embargo, la antropología siempre ha tenido dificultades para entender los aspectos lúdicos de las mitologías y de los rituales indígenas. La falta de seriedad que se observa en los cuentos de *trickster* ha provocado reacciones encontradas por parte de los especialistas, quienes consideran una anomalía el hecho de que la figura de un bufón egoísta coincida con la del héroe cultural (Basso, 1987). El primer autor clásico de los estudios mitológicos norteamericanos, Brinton (1868), declaró que el *trickster* era un fenómeno de degeneración:

He is full of pranks and wiles, but often at a loss for a meal of victuals; ever itching to try his arts of magic on great beasts and often meeting ludicrous failures therein; envious of the powers of others, and constantly striving to outdo them in what they do best; in short, little more than a malicious buffoon delighting in practical jokes, and abusing his superhuman powers for selfish and ignoble ends (citado en Hultkrantz, 1997).

Franz Boas (1898) negó que se tratase de un fenómeno religioso y prefirió hablar de ficción o literatura recreacional. Radin (1956) y La Barre (1970) encontraron una mejor explicación, al relacionar a este personaje con el chamanismo (Hultkrantz, 1997). Al igual que los *trickster*, los chamanes se transforman, transgreden reglas y límites, viajan al más allá de las apariencias y vencen toda clase de seres poderosos usando trucos y, sobre todo,

2 Esta etimología no está del todo aclarada.

su talento teatral (Sá, 2004). Siguiendo a Basso (1997), podemos caracterizar a los *trickster* y chamanes como personajes dotados de “*pragmatic creativity and flexibility*” (Sá, 2004, p. 20). También se ha planteado que el *trickster* es una sátira del chamán (Bierhost, 1985). Sin embargo, lo chamánico y lo bufónico no debe separarse artificialmente; sería una negación del complejo carácter del especialista ritual, quien interactúa con el mundo siempre ambiguo de los seres de la alteridad.

Basso también postula que las figuras *trickster* de las narraciones amerindias son sujetos que carecen de una “estructura psíquica fija” (Sá, 2004, p. 18). Desde la perspectiva de los estudios del ritual, podemos decir que estos personajes reflejan, más bien, el carácter contradictorio y complejo de los actores y de las relaciones rituales. En el modernismo brasileño, el *trickster* amerindio se convirtió en un modelo del hombre moderno. Como señala Sá en *Rain Forest Literatures* (2004), es notable que figuras mitológicas de la Amazonía hayan fascinado a poetas latinoamericanos del siglo XX. Por ejemplo, Macunaíma, el *trickster* de la tradición pemón, documentado por Koch-Grünberg (1917-1928), es un personaje incongruente e imprevisible que se convirtió en un paradigma para la literatura modernista brasileña; escritores como de Andrade (1928) notaron que en las tradiciones amerindias existe un modernismo *avant la lettre*. Si Latour (1993) afirma que los occidentales “nunca hemos sido modernos”, también debería reconocer que algunos pueblos de América siempre lo han sido (Neurath, 2013).

Roy Wagner (2010) usó la figura del *trickster* amerindio para replantear el quehacer antropológico como campo de reflexividad y experimentación similar al ritual chamánico: el “pensamiento coyote” es el más adecuado para acercarse a la complejidad relacional de las personas y sociedades (ver Kelly y Pitarch, 2019). No obstante, esta manera de comprender los rituales y tradiciones orales amerindias no ha sido muy aceptada: el discurso antropológico aún necesita el *savage slot* o “topo salvaje”. De acuerdo con Trouillot (1991), “el binomio nosotros-todos los demás (*us and all of them*) es una construcción ideológica, implícita en el orden simbólico que crea el Occidente” (p. 39).

Entonces, ¿cómo puede producirse antropología sin recurrir al *savage slot*? ¿Cómo hablar sobre la Ilustración, la modernidad y Occidente sin recurrir a la evocación de un estado natural y primitivo que represente todo lo que la modernidad no es? Debemos atrevernos a pensar que los huicholes y sus rituales nunca han sido pre-modernos. Más bien, en los ritos tradi-

cionales ya se encuentra una conciencia de crisis que es similar a la de las expresiones artísticas modernas y contemporáneas. Hay una pluralidad de mundos, poblados por personas complejas, flexibles y pragmáticas. La habilidad de operar exitosamente en más de un mundo no puede entenderse sino como un rasgo de la contemporaneidad.

Con los rituales se aprende la expresión adecuada de las emociones a partir de la complejidad de las relaciones sociales que se deben ejercitar. En la Sierra he vivido situaciones en las que personas enemistadas se ven obligadas a celebrar juntas. En este sentido, sin el ritual no podría funcionar la comunidad. El ritual es un contexto controlado en el que las contradicciones se viven y se expresan, pero no necesariamente se resuelven; incluso, a veces puede terminar en una riña (Geertz, 1973). La aclaración de este punto fue la aportación de Bateson (1958) primero y, posteriormente, con más claridad, de Turner (1986). Siguiendo a estos autores, no cabe una idealización de las sociedades ritualistas. El ritual no reproduce simplemente sistemas de creencias, sino que provoca duda, reflexión y crítica. No desemboca en un colectivo ritualista donde se borra el individualismo. Tampoco existe el pueblo milenario proverbial donde se vive un tiempo cíclico.

¿Debemos entonces decirle a Byung-Chul Han que su comunidad ritualista es una ilusión? No deberíamos sentirnos decepcionados al enterarnos de que las sociedades indígenas no funcionan tal como se nos ha dicho. La imagen de un pueblo unido y uniforme, celebrando ceremonias solemnes en armonía con la naturaleza, compartiendo una cosmovisión holista y un modo de vida poco diferenciado, es producto de un deseo fascista, y pertenece al rubro de los “mitos del Estado”.

Pese a lo anterior, hay un elemento que considero que debemos rescatar de la preocupación filosófica de Han por el ritual y su crisis en Occidente: su intuición es acertada, aunque deba replantearse a partir de un mejor conocimiento de lo que son la acción y las relaciones rituales, sobre todo en lo que se refiere a su carácter ambiguo y contradictorio. Con los ejemplos que mencioné espero haber ofrecido suficiente material para aclarar que los rituales, por lo menos aquéllos celebrados entre los wixaritari, no pertenecen únicamente a una época pasada, sino que responden al mundo contemporáneo. Podemos argumentar que, lo que se pierde cuando desaparecen los rituales, no es una sociedad armoniosa, sino la capacidad de manejar relaciones sociales complicadas y tensiones. Una hipótesis más interesante sería, entonces, plantear que, en las sociedades anti-ritualistas,

las relaciones sociales se simplifican o se vuelven inviables. En donde no hay ambigüedad, se pierde el sentido de ironía y el humor. Lo que queda son los extremos: el amor total y el odio absoluto. No se pierden las tradiciones, sino la complejidad relacional.

Referencias bibliográficas

- Andrade, M. de (1977). *Macunaíma*. Seix Barral. (Original publicado en 1928).
- Basso, E. (1987). *In favor of deceit: A study of tricksters in an Amazonian Society*. University of Arizona.
- Bateson, G. (1958). *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*. Stanford University Press.
- Bierhost, J. (1985). *The mythology of North America*. Quill.
- Bloch, M. (1986). *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Bloch, M. (1989). From cognition to ideology. En *Ritual, history and power* (pp. 106-136). London School of Economics, The Athlone Press.
- Boas, F. (1898). *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia: Introduction*. The american folklore society.
- Boyer, P. (1988). *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Analyse du mvet ekang*. Société d'Ethnologie.
- Brinton, D. G. (1868). *Myths of the new world. A treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*. Leypoldt & Holt.
- Coyle, Ph. E. (2000). To join the waters: Indexing metonymies of territoriality in cora ritual. *Journal of the Southwest*, 42(1), 119-128.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge and Keagan.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (1.^a reimpresión). Alianza.
- Durkheim, É. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza. (Original publicado en 1912).
- Erikson, Ph. (1986). Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: La belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 185-209.

- Fikes, J. C. (1985). *Huichol indian identity and adaptation* [Tesis doctoral, University of Michigan].
- Furst, P. T. (2006). The half-bad *káuyunmari*: A huichol version of the pan-native american trickster-culture hero. En *Rock Crystals and Peyote Dreams. Explorations in the Huichol Universe* (pp. 240-575). University of Utah Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture. Selected essays*. Basic Books.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga Arregi, trad.). Herder.
- Han, B. C. (2019). *Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart*. Ullstein.
- Hémond, A. (2008). Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero. *Diario de Campo*, 48, 13-31.
- Houseman, M. y Severi, C. (1998). *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*. Brill.
- Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play element in culture*. The Beacon Press.
- Hultkrantz, A. (1997). Theories of the North American trickster. *Acta Americana*, 5(2), 5-24.
- Humphrey, C. (2014). A politico-astral cosmology in contemporary Russia. En A. Abrahamson y M. Holbraad (comps.), *Framing cosmologies. The anthropology of worlds* (pp. 223-243). Manchester University Press.
- Jensen, A. E. (1933). *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*. Strecker & Schröder.
- Kelly, J. A. y Pitarch, P. (2019). Introducción. En *The culture of invention in the Americas. Anthropological experiments with Roy Wagner* (pp. 1-30). Sean Kingston.
- Kerényi, K. (1999). Sobre la esencia de la fiesta. En *La religión antigua* (pp. 35-52). Herder. (Original publicado en 1938-1940).
- Koch-Grünberg, Th. (1917-1928). *Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913* (5 Vols.). Strecker und Schröder.
- La Barre, W. (1970). *The ghost dance: The origins of religion*. Doubleday and Co.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI Editores. (Original publicado en 1971).
- Liffman, P. M. (2011). *Huichol territory and the mexican nation: Indigenous*

- ritual, land conflict and sovereignty claims. University of Arizona Press.
- Lira, R. (2014). *L'alliance entre la Mère Maïs et le Frère Aîné Cerf: Action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique* [Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Méndez, J. y Romero, L. (2015). El canto de seducción y la cacería del temazate. *Artes de México*, 117, 36-39.
- Mikkelsen, H. H. (2016). Chaomology: Shamanism and personhood among the Bugkalot. *Hau*, 6(1), 189-205.
- Millán, S. (coord.) (2018). Las culturas indígenas de México. *Atlas Nacional de Etnografía*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Neurath, J. (2001). Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tuapuritari. En J. Broda y F. Báez-Jorge (comps.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 485-526). Fondo de Cultura Económica.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Neurath, J. (2008). Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1), 251-283.
- Neurath, J. (2011). Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixarika. En F. Navarrete y B. Alcántara (comps.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado* (pp. 117-143). Instituto Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neurath, J. (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Neurath, J. (2015). Shifting ontologies in huichol ritual and Art. *Anthropology and Humanism*, 40(1), 58-70.
- Preuss, K. Th. (1904). Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des alt-mexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas. *Archiv für Anthropologie. Organ der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1(3), 129-188.
- Preuss, K. Th. (1909). *Dialoglieder des Rigveda im Lichte der Religiösen Gesänge Mexikanischer Indianer*. Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder-und Völkerkunde, 95(3), 41-46.
- Preuss, K. Th. (1912). *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-In-*

- dianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch. G. B. Teubner.
- Questa, A. y Neurath, J. (2018). Rostros de otros mundos. *Artes de México*, 128, 8-19.
- Radin, P. (1956). *The trickster. A study in american mythology*. Philosophical Library.
- Reyes, J. A. (2015). *The perpetual return of the ancestors: An ethnographic account* [Tesis doctoral, University of St. Andrews].
- Sá, L. (2004). *Rain forest literatures: Amazonian texts and latin american culture*. University of Minnesota Press.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Abya-Yala.
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Éditions Rue d'Ulm, Musée du quai Branly.
- Severi, C. (2017). *L'objet-personne: Une anthropologie de la croyance visuelle*. Éditions Rue d'Ulm, Musée du quai Branly.
- Smith, P. (1979). Aspectos de la organización de los ritos. En M. Izard y P. Smith (comps.), *La función simbólica* (pp. 147-179). Júcar.
- Taylor, A. C. (2003). Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 165, 223-248.
- Trouillot, M. R. (1991). Anthropology and the Savage Slot. En R. G. Fox (comp.), *Recapturing anthropology. Working in the present* (pp. 17-44). School of American Research.
- Turner, V. W. (1986). *The forest of symbols. Aspects of ndembu ritual*. Cornell University Press. (Original publicado en 1967).
- Valdovinos, M. (2008). *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle* [Tesis doctoral, Universidad de París X].
- Valdovinos, M. (2010). Acción y “multiempatía” en el estudio de las imágenes rituales. En E. Araiza (comp.), *Las artes del ritual* (pp. 245-265). Colegio de Michoacán.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an amazonian society*. University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.
- Wagner, R. (2010). *Coyote anthropology*. University of Nebraska Press.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the siberian yukaghirs*. University of California Press.

- Zingg, R. M. (1998). *La mitología de los huicholes*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Zingg, R. M. (1982). *Los huicholes. Una tribu de artistas* (2 Vols.). Instituto Nacional Indigenista. (Original publicado en 1938).