

## **MITO, EXPERIENCIA Y PRÁCTICA: Relacionalidad y recursividad en el estudio antropológico del ritual**

**Sergio GONZÁLEZ VARELA**

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

[sergio.gonzalez@uaslp.mx](mailto:sergio.gonzalez@uaslp.mx)

### **MYTH, EXPERIENCE, AND PRACTICE: Relationality and recursivity in the anthropological study of ritual**

**Resumen:** El presente artículo analiza los conceptos de experiencia, práctica social y mitología dentro del contexto antropológico del ritual. Pese a que los desarrollos teóricos sobre el tema tienden a ser fragmentarios, segmentados, contradictorios y muchas veces incompatibles unos con otros, el objetivo central del texto es mostrar que existen puntos de confluencia entre los diferentes enfoques. Por lo tanto, se describen los mecanismos por los cuales es posible hablar de procesos de relacionalidad y recursividad al interior de perspectivas analíticas del ritual que privilegian tanto las experiencias subjetivas y de transformación de los individuos, como las prácticas sociales de carácter performativo y sus narrativas mitológicas que las acompañan. De esta manera propongo ver al ritual como un hecho total en sí mismo, capaz de ser entendido en sus propios términos sin necesariamente invocar una explicación sociológica externa a su configuración.

**Abstract:** This article analyzes the concepts of experience, social practice, and mythology in the anthropological context of ritual. Though theoretical approaches about ritual tend to be fragmentary, skewed, contradictory, and many times incompatible with each other, the main objective of this text is to show that there are points of juncture among the different approaches. Therefore, the article describes the mechanisms that make possible to talk about relational and recursive processes within the analytical perspectives on ritual, by privileging the subjective and transformative experiences of individuals as well as the social performative practices, and their implicit mythological narratives. In this way, I propose to see ritual as a total fact in itself, capable of being understood in its own right without necessarily invoking an external sociological explanation in its configuration.

**Palabras clave:** Experiencia. Mito. Performance. Ritual. Relacionalidad  
Experience. Myth. Performance. Ritual. Relationality

## I. Introducción

Uno de los temas más estudiados que han existido en la antropología social es sin duda el del ritual. Ha generado una bibliografía bastante extensa y enfoques tan diversos como el propio desarrollo de la teoría antropológica. El objetivo de este artículo propone hacer una revisión de tres conceptos clave en el análisis de procesos rituales, que a mi juicio son recurrentes y se posicionan como los ejes a partir de los cuales muchos de los acercamientos teóricos sobre este fenómeno giran hoy en día. Dichos conceptos son: experiencia, práctica (o acción) y mitología.

La estrategia analítica para abordar la incidencia de estos tres conceptos como instancias del ritual se establece como un intento por encontrar sus puntos de confluencia pero también sus diferencias, contradicciones e inclusive aporías. Quizá de manera un tanto esquemática, que sin embargo se explicará a detalle el por qué la existencia de dicho proceder, estos tres términos se subsumen dentro de tres categorías o ámbitos más generales de análisis. El nivel de la experiencia se asocia con una modalidad fenomenológica centrada en los aspectos vivenciales del ser humano y su emotividad. El concepto de práctica o acción con el polo del performance. Por último, el mito se relaciona estrechamente con el ámbito de lo cosmológico.

Lo fenomenológico, cosmológico y performativo constituyen el núcleo duro, por así decirlo, del contenido analítico del ritual del presente artículo. Dentro de cada uno de estos ámbitos, existen obviamente tensiones entre los dominios de la experiencia, las concepciones mitológicas y las prácticas sociales. No obstante, también confluyen horizontes de relacionalidad, recursividad y complementariedad. Perder de vista las implicaciones mutuas entre los tres ámbitos generales mencionados y sus subniveles, es dejar de lado la constitución del ritual en sí mismo como fenómeno integral de lo social. En las siguientes secciones, se ahondará en cada uno de los tres ámbitos generales, sus limitaciones, sus alcances y se justificará la propuesta de la relacionalidad y la recursividad como la solución para el dilema que presenta el ritual en la antropología contemporánea.

## II. El problema de definir al ritual

En primer lugar, habría que hacer la aclaración sobre lo que se entiende por ritual y los tres ámbitos generales mencionados anteriormente. Como lo ha señalado Jan Snoek, definir al ritual es una tarea que siempre es incompleta, parcial y casi imposible de lograr: “Definir el término ‘ritual’ es una tarea notoriamente problemática. El número de definiciones es infinito y nadie parece gustar las definiciones propuestas por otros” (Snoek, 2006: 3). Antropólogos como Jack Goody y Don Handelman han señalado, por ejemplo, la ineffectividad de tratar de encontrar un significado único y total de esta categoría analítica y han preferido obviarla o rechazarla contundentemente (Goody, 1977, 2010. Handelman, 1998, 2006).

En el caso de Goody, su ataque frontal sobre el ritual se establece como una crítica de los dominios típicos en los que se ha situado su práctica como parte de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Para Goody, dicha distinción inaugurada por Durkheim (2003) aunque útil, no puede considerarse como universal. El problema es, sin duda, el carácter general que la definición del ritual toma y su alcance totalizante cuando dicho término engloba elementos no necesariamente propios de lo sagrado (Goody, 1977: 25-26). Si bien la definición estándar de Victor Turner considera al ritual como algo propio del ámbito religioso: “Entendiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 2005: 21), para Goody dicha definición puede fácilmente prescindir de la última frase y adjudicarse a un contexto secular. Del mismo modo, aunque Goody está en principio de acuerdo con Turner,

considera que el ritual “tiene una significancia muy limitada, principalmente porque la categoría es tan abarcadora que parecería bloquear la propia investigación” (Goody, 1977: 27).

De manera similar, pero con otro objetivo en mente, Don Handelman ha mencionado que es imprescindible encontrar alternativas conceptuales a la noción de “ritual” si es que la antropología quiere posicionarse como una disciplina comparativa:

“Concepciones alternativas requieren comparación. Definiciones universales del RITUAL [con mayúsculas en el original] nulifican la posibilidad de la comparación antes de empezar...Consecuentemente, poco pensamiento crítico se da sobre si esta meta-categoría justifica el abarcar tanta diversidad de ejemplos etnográficos” (Handelman, 2006: 37).

Handelman considera que nociones monotéticas y universalistas del ritual no pueden derivar en análisis comparativos fructíferos ya que impiden las propias bases para establecer una relación. De forma un tanto polémica el antropólogo canadiense afirma que:

“No hay tal fenómeno como el RITUAL y, por lo tanto, ninguna definición universal que indexe la existencia de lo no existente. Si no hay una categoría general, entonces, la presencia de ejemplos etnográficos no debería de ser llamada en términos de esta ausencia. Pero entonces, ¿qué son esos fenómenos etnográficos reportados como ‘rituales’?” (Handelman, 2006: 38).

Pudiera pensarse que este rechazo por encontrar definiciones universalistas del ritual es una manera de librarse de esa pretensión totalizante que se encuentra no solamente en este concepto sino en muchos otros que se usan recurrentemente y, quizá de manera indiscriminada, en el análisis antropológico como “religión”, “identidad”, “economía”, “parentesco”, sólo por mencionar algunos. La alternativa conceptual de Handelman es considerar los ejemplos etnográficos “rituales” simplemente como “eventos públicos” en sí mismos (Handelman, 1998: xii).

Esta alternativa analítica a la definición clásica del ritual, Handelman la considera importante ya que posibilita la comprensión de los eventos como autónomos y no dependientes de una variable representativa extrínseca a su propia dinámica (Handelman, 1998: xiv. Handelman; Lindquist, 2005). Esta forma de ver al evento como explicado por sus propias causas es compartida por otros antropólogos como Bruce Kapferer quien también considera al ritual como un dominio que puede valerse por sí mismo sin necesidad de buscar su razón de ser en fuerzas sociales externas; el ritual en este sentido es capaz de generar su propia fuerza pragmática, en muchas ocasiones de manera estética e intensiva (Kapferer, 2007: 130).

Considerar al ritual como un evento público es una estrategia que seguiré en este texto. La razón se debe a la primacía que se le da al dominio de lo pragmático por encima de los aspectos teorizantes del fenómeno. Si bien una de las actitudes casi automáticas cuando se analiza al ritual implica enumerar sus elementos característicos o más obvios (Rappaport, 1979: 173-221), tales como regularidad, repetición, calendarización, mitología, símbolos, entre otros, muchas veces su dimensión práctica, performativa parece ser sólo un apéndice a su estudio. La posición que comparten antropólogos como los arriba mencionados acerca de darle primacía al carácter pragmático del ritual, es una manera de regresar a su nivel, podríamos llamarlo, primordial que, a mi juicio, constituye su punto de partida para un enfoque recursivo.

Sin embargo, definir al ritual como un evento público en sí mismo, que puede estar o no ligado necesariamente a lo religioso o lo sagrado, implica a su vez concebirlo dentro de un contexto donde los tres ámbitos que se han delineado en la sección anterior, a saber lo

experiencial (fenomenológico), la práctica (performance) y lo mitológico (lo cosmológico) confluyen simultáneamente y forman el núcleo de su significación y efectividad. Si bien la argumentación sobre dichos ámbitos evocan una direccionalidad implícita en niveles, esto es sólo parte del proceso analítico que va de lo concreto a lo abstracto. No obstante, en su manifestación social de evento público en sí mismo, el ritual realiza una mutua implicación de estos horizontes en una misma configuración en el aquí y el ahora, disolviendo las posibles barreras existentes entre ellos. Por lo tanto, es menester tener en cuenta que la organización de las siguientes secciones consiste en un esfuerzo analítico por separar elementos que en realidad forman un todo en sí mismo.

### III. Fenomenología y experiencia

Concebir al ritual como un evento público resuelve momentáneamente su problema definitorio, pero inaugura una serie de dificultades de las cuales la primera es la relación entre experiencia individual o colectiva de las personas que lo viven. Uno de los objetivos del enfoque procesual, predilección del acercamiento de Victor Turner por ejemplo, es conocer el nivel de influencia y el tipo de transformación que los individuos tienen durante su involucramiento como participantes en un ritual. Ellos transitan, por así decirlo, dentro de un contexto bien estructurado, delimitado por tiempos y lugares precisos y planeados de antemano. El ritual como sistema implica el reconocimiento de momentos de intensidad diseñados para incidir en el cambio de las personas. Las fases que Turner retoma de Van Gennep (separación-liminaridad-reagregación), tienen por objetivo delinear el proceso experiencial de los individuos dentro de un contexto público y social dentro de los *rites de passage*. La fase liminar, que fue el objeto de atención principal de Turner (1988:101-136, 2005: 103-123), se establece como un periodo donde los individuos son ambiguos y peligrosos: “El sujeto de los ritos de paso, estructural, si no físicamente, es «invisible» durante el periodo liminar” (Turner, 2005: 105). El simbolismo que se emplea para intensificar el proceso de transformación evoca la supresión estructural del estado que se deja, en algunos casos los individuos son enterrados, simulan su disolución y muerte (Turner, 2005: 107).

Turner inicialmente había denominado a la fase liminar como un momento de anti-estructura, donde la experiencia de los individuos se posicionaba como antagónica a los designios dados por el ritual mismo (Turner, 1985, 1988). La argumentación de Turner puede concebirse como otra manera de enunciar un viejo dilema en la antropología: la oposición entre individuo y sociedad. Dentro de la antropología del ritual, el problema que se plantea es saber hasta qué punto la experiencia transformadora de los individuos se opone realmente al contexto rígido del sistema social. Si bien la transición existe, podría pensarse que lo liminar es una función más de la estructura. Se presentan, por lo tanto, predisposiciones, emociones y experiencias individuales que son orientadas a partir de la puesta en escena de la dinámica ritual.

Maurice Bloch, por ejemplo, ha hecho énfasis no sólo en el nivel experiencial de la fase liminar sino también en las complicaciones y problemas que suscita el regreso de los individuos a la sociedad (Bloch, 1992). Para Bloch, el retorno de los neófitos en los rituales de iniciación no se da de manera automática y sin que existan fricciones entre el individuo y el grupo. Al contrario, el reconocimiento de un nuevo status está marcado por la emergencia y recurrencia de hechos violentos ligados a la propia incidencia política del ritual. Bloch menciona que:

“Van Gennep y Turner tienen poco que decir sobre la violencia. En tanto que la reconocen, es un indicio del estado inicial de separación. Ellos omiten completamente la significancia de la violencia dramática del regreso a lo mundano. Para mí, sin embargo, conquistar y consumir es central porque es lo

que explica el resultado político de la acción religiosa” (Bloch, 1992: 6).

La propuesta de Bloch es interesante ya que vincula el nivel de la experiencia con los dominios siempre conflictivos de la esfera política del ritual y con procesos de índole cosmológica. Su aporte principal para la discusión de este artículo se refiere a los mecanismos de tensión existentes entre el individuo y la sociedad a la que pertenece. La reiteración de la violencia (*rebounding violence*) en los rituales de iniciación de los Orokaiva como elemento resolutorio de las discrepancias entre vitalidad, consumo y regeneración, nos habla de una manera de ver el ritual como no separado de la vivencia del individuo y su contexto cultural, donde en vez de oponerlo al sistema, lo integra con el nivel de la práctica y las relaciones de poder.

No obstante, la perspectiva centrada en el individuo no en todos los casos logra la anhelada conexión entre los niveles vivenciales con los culturales. La antropología fenomenológica, centrada en los conceptos de vivencia individual, el cuerpo y los procesos de consciencia, aunque se ha constituido como uno de los enfoques más innovadores en los ámbitos no sólo del ritual sino del estudio de la religión, la antropología médica y el quehacer etnográfico en general (ver por ejemplo Csordas, 1990, 1997. Desjarlais, 1992, 2003. Greenwood, 2005, 2009. Jackson, 1989, 2005. Stoller, 1989, 1997. Stoller; Olkes, 1987), no ha estado exenta del mismo tipo de problemas que se le han señalado a Victor Turner sobre la vinculación de los individuos y su sociedad.

La preeminencia del individuo, el énfasis en el cuerpo como centro de los procesos culturales y como paradigma de la antropología, se posiciona principalmente como un cambio metodológico de la disciplina:

“Este enfoque sobre la corporalidad [*embodiment*] comienza por el postulado metodológico de que el cuerpo no es un *objeto* para ser estudiado en relación con la cultura, sino que debe ser considerado como el *sujeto* de la cultura, o en otras palabras como el fundamento existencial de la cultura” (Csordas, 1990: 5).

Thomas Csordas y Michael Jackson, son, quizá, quienes más han reflexionado sobre el papel del cuerpo en los procesos de aprendizaje de la cultura como objeto de estudio. Sus propuestas, que retoman varios de los postulados del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (sobre todo aquellos provenientes de su obra *La Fenomenología de la Percepción*), proponen un regreso a una versión más humanística de hacer antropología. Este viraje radical centrado en la vivencia del cuerpo en el mundo ha sido explorado como una posibilidad de hacer un tipo de etnografía diferente, centrada en lo que los individuos sienten, aprenden, transmiten y conocen. Propuestas como una antropología de los sentidos (Stoller, 1989), de las emociones (Desjarlais, 1992) o de la curación y el cuerpo (Csordas, 1997) se instauran como nuevos caminos discursivos y experimentales del quehacer etnográfico.

A pesar de lo innovador de esta perspectiva, el enfoque experiencial enfrenta varias dificultades. Por ejemplo, cómo abordar el tema de la experiencia de los otros (algo que era una inquietud central para Turner). Por principio de cuentas, la imposibilidad epistemológica que se presenta al querer saber lo que las personas sienten y vivencian se establece como una frontera donde el antropólogo sólo puede consolarse con lo que los sujetos le dicen al respecto, o en su caso, como lo menciona Robert Desjarlais, se requiere tener una visión más radical de lo que es hacer trabajo de campo y deducir la experiencia de los otros a partir del involucramiento total del etnógrafo en su calidad de participante:

“Con todo, al vivir con los habitantes principalmente en sus propios términos, más como un iniciante torpe que como un extranjero elitista e intrusivo, sentí

que mi cuerpo desarrollaba un entendimiento parcial y experiencial de su mundo, sobre la forma en que ellos controlaban sus cuerpos, cómo sentían, sufrían y curaban” (Desjarlais, 1992: 13).

Si bien Desjarlais propone una compenetración personal mucho más profunda en el trabajo de campo, nada garantiza que ese tipo de experiencia cercana que él logre sea fiel o equivalente a la de sus informantes. El problema central, como lo señala el autor, es claro:

“El énfasis en lo sensorial me lleva más allá de un análisis simbólico, ya que quiero entender lo que los Yolmo wa podrían sentir sobre el envejecimiento, sufrir una pena, perder y recuperar sus almas. ¿cómo alguien de una tierra lejana (como yo) puede comprender tales experiencias? ¿hasta qué punto, y por cuáles medios, podemos asir la vidas emocional y sensorial de otra persona o gentes? ¿cómo, a su vez, puede un autor arreglarlo de la mejor manera en palabras en una página y pasar este conocimiento al lector?” (Desjarlais, 1992: 14).

Creo que Desjarlais ha dejado expuesto de manera contundente el principal problema del enfoque fenomenológico. Las experiencias de los informantes y las del antropólogo no son las mismas independientemente de que estén viviendo el mismo proceso ritual. En principio son conmensurables pero, quizá, no equiparables.

Por otro lado, Thomas Csordas ha llevado a cabo una antropología psicológica del ritual que parte del análisis del yo (*self*) como integrador de los procesos de curación. Su perspectiva ahonda en el nivel experiencial de los participantes de rituales de sanación. Para él, su eficacia no está en:

“los síntomas, desórdenes psiquiátricos, significados simbólicos o relaciones sociales, sino en el yo en el cual todo esto está integrado. Nuestra tarea es entonces, formular una teoría del yo que nos permitirá especificar los efectos transformadores de la curación” (Csordas, 1997:3-4).

Su enfoque fenomenológico se establece como una estrategia para analizar eso que muchos antropólogos han desdeñado: los efectos del ritual en la personalidad y su condición psicológica. Desde mi punto de vista, Thomas Csordas es uno de los antropólogos que más ha logrado una vinculación entre el análisis de la experiencia y el ámbito de lo social. Por desgracia, por límites de espacio no puedo detallar todas las implicaciones del enfoque de Csordas ni describir los trabajos de otros antropólogos como Michael Jackson o Susan Greenwood, quienes han contribuido de manera sustancial al enriquecimiento de la perspectiva fenomenológica y experiencial en la antropología. Baste decir, para cerrar esta sección, que lo experiencial de ninguna manera resuelve el dilema de la relación individuo-sociedad con la que comenzó este apartado. El enfoque fenomenológico ahonda en el nivel íntimo de la vivencia pero, en muchos casos, eclipsa o corta de tajo el vínculo con su contexto cultural del cual es parte.

Este corte, en su aspecto etnográfico y discursivo ha sido señalado de manera crítica por Jean-Pierre Olivier de Sardan. Para este antropólogo, el enfoque fenomenológico y también la llamada antropología posmoderna, caen en el error de lo que él llama un etno-ego-centrismo (Olivier de Sardan 1992: 6-8). Al depender exclusivamente de su experiencia, el etnógrafo se ve obligado a regresar a ella recurrentemente para explicar las vivencias de los otros. Concebido a la manera de un espejo, su propio involucramiento vivencial en el ritual se refleja hacia las experiencias de los otros y sirve para equipararlas epistemológicamente. Es a partir de este reflejo o desdoble que se puede asumir, a mi juicio falsamente, que todos



experimentamos el mundo más o menos de la misma manera. Como consecuencia de esto, algunos de los escritos que abogan por una fenomenología de lo social, incurren en un exceso de auto-reflexión y exotismo de la alteridad. Olivier de Sardan menciona, en referencia a la obra de Paul Stoller por ejemplo, que: “De acuerdo con esta perspectiva, el involucramiento personal y la subjetividad del narrador exitosamente trae a luz hechos escondidos que no podrían ser revelados por medio de un acercamiento antropológico clásico” (Olivier de Sardan, 1992: 6). El antropólogo francés parece ver con sospecha este tipo de auto-referencialidad como un exceso de subjetivismo (Olivier de Sardan, 1992: 8).

Para los fines de este artículo, el subjetivismo que menciona Jean-Pierre Olivier de Sardan dentro de un contexto ritual, es parte del riesgo que implica posicionarse sólo en el nivel de la experiencia, ya sea del etnógrafo o del otro. Al centrarse sólo en este polo, el antropólogo omite la relacionalidad existente entre la experiencia y el contexto de la cultura y las normas sociales<sup>1</sup>, elementos que constituyen rasgos fundamentales del análisis del ritual.

#### IV. El performance y el nivel de la práctica

El ámbito de lo experiencial en el ritual remite necesariamente a su dinámica performativa. El término performance ha sido utilizado en la antropología para definir las acciones de los individuos dentro del escenario ritual y como una manera de “humanizar” y resaltar lo dramático de la experiencia social (Turner, 1985: 177). Para Turner, por ejemplo, el performance exhibía las contradicciones entre normas sociales y conductas particulares, las cuales se encontraban en constante tensión. Si bien los términos de performance y ritual no son del todo equiparables en su obra, donde el primero se refiere a la secuencia compleja de actos simbólicos y el segundo a las secuencias repetitivas y de drama social (Turner, 1985: 180), lo interesante es la analogía existente entre performance y escenificación teatral. Esta relación es a la que prestaré atención primeramente.

Richard Schechner en su libro *Performance Theory* enfatiza el carácter universal del ritual, el teatro y el performance. Para él, lo performativo es un elemento de lo humano que muestra o escenifica la experiencia dramática frente a una audiencia (Schechner, 2004: 70). Desde su punto de vista, existen fuertes vínculos entre el ritual y el teatro, sobre todo en el nivel de la vivencia de los individuos. El performance se establece entonces como una categoría general que contiene dentro de sí otros tres subniveles respectivamente: los dominios del teatro, el libreto y el drama (Schechner, 2004: 71). Para Schechner, el término performance es todavía más general que el que usa Turner y se asemeja en buena medida al término de “evento público” utilizado por Handelman. Varias de las exploraciones escénicas que realiza Schechner se mueven bajo la óptica de la experimentación de las prácticas sociales con base en la manipulación de los cuatro dominios mencionados más arriba (a saber performance, teatro, libreto y drama). El término “performance” no deja de ser problemático, como lo menciona Schechner: “no es fácil especificar limitaciones sobre lo que es o podría ser tratado como performance” (Schechner, 2004: 290).

---

<sup>1</sup> Algunas de las etnografías que pudieran incurrir en un exceso de auto-referencia son, aparte de las obras arriba mencionadas de Desjarlais (1992, 2005), Greenwood (2005, 2009), Jackson (1989, 2005), Stoller (1989, 1997) y Stoller y Olkes (1987), los libros de Loïc Wacquant (2004) sobre su proceso de aprendizaje del box en Chicago, la obra de Greg Downey (2005) sobre el entendimiento corporal del ritual afrobrasileño de la capoeira angola y la etnografía realizada por Harry West (2007) sobre la brujería en Mozambique. En todas estas obras, el antropólogo y su proceso iniciático o de aprendizaje en culturas ajenas constituye el centro de la trama y la reflexión. Como consecuencia, muchas veces, se da un proceso de opacidad con respecto al punto de vista de la alteridad como fuente de conocimiento, donde es común observar que el otro y su mundo se infieren o deducen a partir de la experiencia de iniciación del etnógrafo. Este subjetivismo es el que critica de Olivier de Sardan como reproductor de un etnocentrismo disfrazado. En el caso de la argumentación de este ensayo, lo experiencial constituye una mirada parcial que obvia y no atiende a los otros niveles del ritual como son el ámbito del performance y lo cosmológico.

En su búsqueda por encontrar universales, Schechner parece desarrollar más una tipología de eventos, de magnitudes del performance, que un entendimiento comparativo de las diferencias. No obstante, su aporte para el estudio de las prácticas sociales es relevante ya que involucra directamente el nivel de la experiencia con la experimentación e innovación en el ritual. Del mismo modo, al llevar a cabo su análisis como una interacción y acercamiento entre lo “tradicional” y lo “moderno”, logra salir de una visión demasiado centrada e inclusive estereotipada del ritual como algo específico de las sociedades no occidentales.

Richard Schechner no ha sido el único en desarrollar un acercamiento al estudio de las prácticas rituales como una variedad del performance, una aproximación más de tipo antropológico ha sido realizada por Ronald Grimes (Grimes, 2000, 2006a, 2006b). Grimes está en principio de acuerdo con Schechner en el carácter universal de lo performativo como intrínseco a las manifestaciones culturales de tipo ritual y religioso:

“El performance es inevitable, aún en grupos que niegan su presencia. En tradiciones religiosas tales como el Protestantismo evangélico y el Islam Shiita, donde el arte en la forma de íconos sagrados (‘imágenes grabadas’) es sospechosa y la danza es expresamente prohibida, de cualquier modo, el performance sucede” (Grimes, 2006a: 380).

Dicha inevitabilidad, obliga a ver el performance como una consecuencia del carácter público de los hechos culturales, ya sean sagrados o seculares, tradicionales o modernos. Grimes menciona que el concepto de performatividad es, quizá, el más útil para entender el significado de prácticas sociales escenificadas para una audiencia (Grimes, 2006a: 391). No obstante, ritual y performance no deben ser tomados como contrarios ni como sinónimos:

“Desde mi perspectiva, el ritual y el performance no son opuestos, ni son sólo análogos. Ellos están emparentados [*kin*] —relacionados sustancialmente pero notablemente diferentes. La metáfora del parentesco posibilita el entendimiento del ritual de una manera más balanceada de lo que lo hacen las estrategias sesgadas. Imaginar al ritual y al teatro como hermanos [*siblings*] presta atención tanto a su origen común como a su rivalidad implícita” (Grimes, 2006a: 392).

Este acercamiento de tipo comparativo, se enfoca principalmente en la dimensión etnográfica del ritual y el performance. Para Ronald Grimes, un enfoque pragmático es la mejor manera de establecer un vínculo relacional entre las prácticas sociales y sus procesos de invención, revitalización, cambio y persistencia (Ver Grimes, 2000, 2006b).

Aunque Grimes, Schechner y Turner ponen el énfasis en la dimensión performativa del ritual y su carácter dramático, no obstante, queda por averiguar cuál es el efecto de las prácticas rituales en la configuración de lo social y más abstractamente su incidencia en lo cosmológico. Si bien existe un vínculo entre experiencia y acciones como una forma de superar los límites del enfoque fenomenológico centrado excesivamente en el individuo, la metáfora del “drama social” da por sentado algo que a mi ver requiere una mayor profundización. ¿es el drama, concebido como categoría analítica, universal?, ¿puede ser extendida a todos los contextos etnográficos? ¿cuál es la relación entre prácticas sociales y procesos de alteridad y percepción de lo “dramático”? Estas son algunas preguntas que el enfoque performativo del ritual suscita y que por desgracia parece no tener respuestas claras.

La categoría del performance, usada para entender las prácticas rituales si bien abre un campo de posibilidades para entender las acciones sociales de carácter público, ejecutadas frente a una audiencia (real o imaginaria), con involucramiento de un nivel de experiencia individual y colectiva intensa, no es la única manera de abordar el carácter pragmático y vivencial de la cultura. Pierre Bourdieu constituye en este sentido, una segunda vía de análi-



sis de las prácticas sociales y su vínculo con el ámbito de lo estructural (Bourdieu, 1989, 1995). Uno de los objetivos del sociólogo francés es resolver las aporías y contradicciones que existen entre el individuo y la sociedad. Bourdieu en su intento por superar una visión determinista de la cultura, aboga por una perspectiva conciliadora entre una posición general objetiva y una dimensión subjetivista y situacional. De acuerdo con Bourdieu es posible conceptualizar la estructura como el armazón de las acciones individuales, como el diseño limitante de categorías en un campo social de interacción entre los propios individuos pero que no determina su resultado:

“Sin duda los agentes tienen una aprehensión activa del mundo. Sin duda, ellos construyen una visión del mundo. Pero esta construcción es llevada a cabo bajo restricciones estructurales...ya que las disposiciones de los agentes, sus hábitos, esto es, sus estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social, son esencialmente el producto de la internalización de las estructuras de ese mundo” (Bourdieu, 1989: 18).

Aquí habría que mencionar que el concepto de hábitos no es nada fácil de asir, aunque cabe decir que en principio se posiciona en una dimensión dialéctica de la cultura, donde tienen lugar tanto incorporación y objetivación, como internalización y externalización (Bourdieu, 1995: 72). Para Bourdieu el hábito se define como:

“Sistemas de disposición durable y transportable, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principios de la generación y estructuración de prácticas y representaciones, las cuales pueden ser objetivamente ‘reguladas’ y ‘regular’ sin, de ninguna manera, ser el producto de obediencia a las reglas, objetivamente adaptadas a sus metas sin presuponer un objetivo consciente hacia fines o un dominio expreso de las operaciones necesarias para obtenerlas y, siendo todo esto, colectivamente orquestado sin ser el producto de las acciones orquestantes de un conductor” (Bourdieu, 1995: 72).

Para reconciliar lo colectivo con lo individual, parece ser que el concepto de hábitos ofrece una concepción sólo virtual de la libertad humana. Para Bourdieu lo colectivo se posiciona ya como realizado y dando forma a la conciencia individual, otorgando la estructura interna de su pensamiento como una predisposición ordenada a priori. En este sentido, el hábito sería una consecuencia en última instancia de la determinación social.

De manera crítica, Paul Richard ha mencionado que, aunque Bourdieu intenta resolver las contradicciones entre seguimiento a las reglas e improvisación individual, sesga y reduce las acciones de los agentes humanos a un rango casi de maquinización probabilística donde no hay lugar para la sorpresas y lo impredecible (Richard, 2005: 104-105). A pesar de esta crítica, el énfasis que pone Bourdieu en la lógica de las prácticas sociales es relevante para el estudio del ritual ya que da pie a un mejor entendimiento entre su nivel performativo, práctico y experiencial.

Para resolver el problema de la mecanización de los agentes sociales, al menos en un contexto ritual, habría que entender las disposiciones del hábito como esquemas coordinadores, estructurantes o un sistema de predisposiciones internalizadas junto con su potencialidad, o más bien, su condición performativa a la manera como la ha definido Schechner y Grimes. La importancia de lo performativo, le da más fuerza al concepto de hábito y lo sitúa en un nivel pragmático ligado intrínsecamente con el aspecto fenomenológico de la experiencia.

El performance no consiste solamente en embellecer las prácticas rituales dotándolas de un halo dramático y estético, significa la propia continuación de la tradición a la cual hacen referencia y de la cual provienen. Como bien ha señalado Edward Schieffelin durante una de sus intervenciones en uno de los Debates Claves de la Antropología llevado a cabo en la universidad de Manchester en 1990:

“La peculiaridad del performance deriva de sus cualidades emergentes. Con cada cultura, cada orquesta, cada ocasión, el performance es un poco diferente porque involucra la emergencia de cualidades que están, en algunos casos, por encima o más allá de lo que está en la página escrita o en la tradición aprendida; pero estas cualidades del performance, a su vez, se *vuelven* parte de esa tradición y la nutren. Así es como la tradición se mantiene viva...este es un punto crucial acerca del performance el cual se olvida fácilmente: no sólo continua sino también *crea* la tradición” (Ingold, 2005: 111).

El potencial performativo es por lo tanto lo que ayuda a que el esquema de actitudes y predisposiciones de las prácticas sociales, el hábitus, se estructure a imagen de lo social mientras que lo social se estructure, recursivamente a partir de su escenificación. Si bien Bourdieu abogaba por un enfoque dialéctico, creo que es posible situarlo en un nivel de mutua implicación a la manera como Schieffelin lo propone, afectando y siendo afectado por la estructura al mismo tiempo.

Si bien los ámbitos fenomenológico y práctico deben de ir de la mano en el análisis ritual, hace falta ver cómo se vinculan con ese dominio que se ha llamado lo social o para los fines de este artículo, su dominio narrativo u oral, es decir, su contexto mitológico e inclusive, más abstractamente, su nivel cosmológico.

## V. Mito, historia y cosmología

La relación que se ha establecido entre el mito y el ritual ha generado diversas hipótesis al respecto en referencia al grado y tipo de vínculo que existe entre ambos dominios. No es la intención de este artículo dar un recuento exhaustivo sobre el tema sino mostrar dos de los puntos centrales de la discusión. Primeramente, señalar que no existe un automatismo que va de lo mitológico a lo performativo, es decir que las prácticas rituales no pueden ser consideradas como un mero reflejo de la narrativa mítica. Segundo, que mucho de lo que se dice sobre el mito tiene que ver, de manera más abstracta, con cuestiones cosmológicas que de alguna forma inciden en las prácticas sociales pero que muchas veces permanecen ocultas u obviadas.

La relación mito-ritual evoca también necesariamente su dimensión histórica. Para Mircea Eliade, por ejemplo, una de las características primordiales de las llamadas sociedades tradicionales consiste en privilegiar al mito sobre la historia, donde la vida es construida y organizada alrededor de ciertas premisas míticas y cosmológicas que dan sentido a las prácticas sociales:

“El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una ‘historia verdadera’ puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es ‘verdadero’ porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente ‘verdadero’, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente” (Eliade, 2006: 14).

Los hechos históricos en las sociedades tradicionales parecerían sólo tener sentido a través de la mirada del mito que los explica. En la perspectiva de Eliade, nos encontramos

con una historia que se entremezcla con su sustancia mítica. Este es un argumento que se verá reformulado en otros autores como Marshall Sahlins de quien se hablará más adelante.

El ritual según Eliade es la expresión de un modelo pre-existente, divino por naturaleza, donde el presente es siempre una actualización del pasado. Es común encontrar en la obra de este autor, ejemplos etnográficos que recurrentemente apelan a ese sustrato dado por la tradición y el orden mítico, como lo indica este breve pasaje: “Los aborígenes del sudeste de Australia, por ejemplo, practican la circuncisión con un cuchillo de piedra porque fue así que sus ancestros se los enseñaron” (Eliade, 1959: 21). Para Eliade el ritual consiste en una serie de prácticas que activan la temporalidad del mito, el cual se reproduce en el presente y se vuelve real en cuanto se ejecuta en la forma de un arquetipo o un modelo ejemplar que se repite constantemente (Eliade, 1959: 3-48).

Desde una perspectiva completamente diferente, Claude Lévi-Strauss argumenta que el mito y el ritual en principio no se “reflejan” uno en el otro sino que se complementan recíprocamente (Lévi-Strauss, 1987: 204). Por otro lado, para el etnólogo francés la relación entre mito e historia es en cierta medida excluyente. La historia es contingente para la conformación y transformación de la lógica de un mito (Lévi-Strauss, 1997) y es considerada una variable que ejemplifica el orden relacional de una estructura mítica. En este sentido es definida como un dominio diacrónico dentro de un modelo sincrónico estructural. Esto no significa que Lévi-Strauss rechace lo histórico per se (Lévi-Strauss, 1995: 304-339). Lo que argumenta es que la historia no tiene una incidencia tan fuerte en la construcción lógica de un mito. La trama, si así puede llamarse a los acontecimientos históricos, no es esencial, sólo evoca un modelo relacional en la estructura mítica. La conformación del mito se encuentra en un nivel más abstracto y sofisticado de complejidad que lo histórico y pertenece al dominio del pensamiento; es básicamente un procedimiento intelectual:

“Hay que tomar partido: los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre y su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica; no acudirán al rescate de ideologías extenuadas. En desquite, los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de las que proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, esclarecen la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones cuyo plan parecía incomprendible de buenas a primeras; en fin, y sobre todo, permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano” (Lévi-Strauss, 2009: 577).

Un mito, por lo tanto, revela la capacidad lógica del pensamiento pero no puede proveer una explicación acerca de la historia (este “origen del hombre y su destino”). De esto se desprende que el mito es de naturaleza completamente diferente al desarrollo histórico de las sociedades.

En cuanto a su relación con el ritual, existe un brecha similar a la que separa al mito de la historia. Respondiendo a una crítica realizada por antropólogos británicos a su obra, en específico sobre la dimensión emotiva y afectiva de las prácticas sociales, Lévi-Strauss menciona que el vínculo entre lo emotivo y las operaciones del pensamiento no es algo que él desdeñe u olvide, sino que es necesario delimitar con cautela (Lévi-Strauss, 2009: 603). Esta delimitación corresponde a la relación entre mito y ritual. Lévi-Strauss se pregunta entonces, qué es el ritual, por qué existe y, en muchas ocasiones, por qué se opone al mito:

“¿Cómo se definiría entonces al ritual? Se dirá que consiste en palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad y que

no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita” (Lévi-Strauss, 2009: 606).

Como se puede observar, para Lévi-Strauss lo distintivo del ritual es su dimensión performativa, es decir, cómo se ejecutan esas palabras proferidas, los gestos y los objetos manipulados y cómo se oponen estas acciones a las de la vida mundana. El problema que se presenta, sin embargo, es saber cómo es que se da esa escisión o distanciamiento entre los dominios del ritual y el mito. Dentro de la perspectiva de Lévi-Strauss, no es posible establecer una continuidad entre ambos, eso es lo que le da su propia especificidad al ritual:

“En total, la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar, y el ritual representa un bastardeo del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida. Reduce, o mejor dicho trata vanamente de reducir, las exigencias del primero a un valor límite que no puede jamás alcanzar: si no se aboliría el pensamiento mismo. Esta tentativa consternada, siempre destinada al fracaso, de restablecer la continuidad de lo vivido desmantelado por efecto del esquematismo que en su lugar puso la especulación mítica, constituye la esencia del ritual y da razón de los caracteres distintivos que los anteriores análisis le concedieron” (Lévi-Strauss, 2009: 609-610).

Esta escisión insuperable corta de tajo la relación de la práctica vivida y el trasfondo mítico. Marshall Sahlins, ha tratado de reducir esta distancia que separa al mito y al ritual y, por consiguiente, a la estructura de las prácticas. En primer lugar, la relación entre mito e historia no es una de exclusión sino de mutua implicación. Las estructuras míticas influyen el desarrollo y percepción de la historia así como la historia influencia la organización y transformación de las estructuras míticas (Sahlins, 1995). Para Sahlins, al contrario que para Lévi-Strauss, la relación entre estructura y evento o acción se encuentra en un proceso dialéctico donde el mismo contraste que se ha venido analizando a lo largo de este artículo bajo diferentes nombres, a saber individuo/sociedad, convención/innovación y performance/experiencia, no puede deducirse de un término hacia el otro. Por el contrario, son “dialécticamente interpenetrables” (Sahlins, 2000: 287).

A diferencia de Turner, quien veía la experiencia ritual como opuesta, en alguna medida, a las estructuras sociales que la engendraban, para Sahlins existe una influencia recíproca entre la estructura (ya sea social, de pensamiento, o simbólica) y la experiencia de los individuos (ya sea histórica, transformacional, única o pragmática):

“La acción empieza y termina con la estructura, comienza con la biografía del individuo como un ser social y termina en la absorción de sus acciones en un práctico-inerte cultural, el sistema como constituido. Pero si, en el ínterin, los signos son desplazados funcionalmente, puestos en relaciones novedosas unos con otros, entonces, por definición la estructura es transformada; y en este ínterin la condición de la cultura como constituida puede de hecho amplificar las consecuencias de las acciones de un individuo” (Sahlins, 2000: 288).

Aunque parecería que Sahlins llega a la misma conclusión que Bourdieu con respecto a la fuerza y superioridad de la estructura sobre las acciones individuales, la idea de la mutua interpenetración de ambos dominios posibilita salir del determinismo impuesto por el orden social general. Este es un tema que Sahlins ha trabajado ampliamente en sus estudios sobre la relación entre antropología e historia, pero que por cuestiones de espacio no trataré en detalle aquí. Sólo mencionaré que la dialéctica que propone Sahlins se ejemplifica en su concepto de mito-praxis (Sahlins, 1987: 54-72). Dicho concepto argumenta a favor de una

continuación entre la estructura y narrativa del mito y las prácticas rituales, una influencia que no puede ser cortada o separada. En suma, el orden mitológico evoca también elementos que forman parte de una cosmología particular que tiene una relación directa con la percepción del mundo y las experiencias. No existe, por lo tanto una división epistemológica entre el ritual como lo vivido y el mito como una forma de pensamiento a la manera como lo menciona Lévi-Strauss. Por el contrario existe una confluencia de dominios entre las prácticas y el orden cosmológico.

Por cosmología entiendo la serie de principios que organizan el mundo en términos de tiempo y espacio. En este sentido retomo la definición que hace Gregory Schrempp sobre la cosmología como un todo que integra, organiza y ordena (Schrempp, 1992: 4.). Las prácticas culturales, en este sentido no operan en el vacío sino que se encuentran vinculadas estrechamente con un orden, una serie de principios. Si bien no todos los mitos son cosmológicos, aquellos que forman parte de una mito-praxis hablan de orígenes, ordenamiento y una moralidad general. Se puede decir que lo cosmológico incluye cierto tipo de mitos que permean al ritual sin determinarlo, proporcionándole en cierta medida un orden, pero también diseñando la plataforma para el desarrollo del performance y la experiencia siempre irreplicable.

## VI. Conclusión: relacionalidad, recursividad y comunicación en el ritual

Los dominios de la experiencia, la práctica y el mito analizados en las secciones anteriores, se posicionan como intrínsecos al ritual. Obviamente no son los únicos puntos de intersección, existen también elementos de índole simbólica, discursiva, cognitiva y ecológica que son relevantes y que merecerían una atención mayor (Rappaport, 1979, 1987, 1999). Sin embargo, por razones argumentativas se han dejado de lado y sólo aparecen tangencialmente evocados. Baste decir que estos dominios confluyen en su horizonte de relacionalidad. El ritual, en este sentido, se plantea como un fenómeno que en sí mismo crea un mundo, lo potencializa y lo vuelve real. Su papel comunicativo es uno de sus principales rasgos. La experiencia ritual de los participantes, su modo de expresarse, su condicionamiento social y su manera de hacer inteligible un mito son otras formas de decir que el ritual transmite algo. La idea de ver al ritual como un evento público de carácter comunicativo, proviene del trabajo de Roy Wagner quien en un artículo titulado *Ritual as Communication* recalca el papel de establecedor de relaciones que el ritual toma (Wagner, 1984). El carácter diferencial que buscaba Wagner se relacionaba con el modo en que el proceso ritual se oponía o contrastaba con otras formas de comunicación. Para el antropólogo norteamericano, la pregunta surgía a raíz de los elementos que se transmitían y circulaban por este medio y que no podían realizarse por ningún otro.

La comunicación ritual es hasta cierto punto “simbólica” menciona Wagner (1984: 144). Al igual que Turner, la emergencia de símbolos es una de las características que le dan su sentido al evento público. Sin embargo, son muchos los niveles de acción del fenómeno ritual. Por un lado está la experiencia transformadora de los participantes. Por otro se encuentran la dimensión práctica y estética de los cuerpos, su hábitus. Por último se tiene un contexto social, mitológico y cosmológico que se replica en la simbología usada y en los mecanismos de aprendizaje. El ritual, en este sentido, tiene un principio formal:

“Porque el ritual tiene su ‘propio principio formal’ no es primeramente una forma de adhesión social Durkhemiana, ni es necesariamente una clase de mecanismo regulador mecánico o social. Su tendencia hacia cuestiones morales, su resultado definitivo, su capacidad transformativa es realizado en una completa y muy diferente dirección” (Wagner, 1984: 145).



Dicha dirección apunta a su ámbito performativo o pragmático. Aunque existen mecanismos de control y categorización dentro del ritual, como lo ha señalado Mary Douglas (1973), no siempre éste se manifiesta como simbólicamente transparente y claro. Si bien la relación entre experiencia, práctica y mito descrita en el presente artículo aparece como esquemática y hasta cierto punto sobre-sistematizada, la pragmática del ritual es una confluencia en el presente de los elementos que se han descrito en las secciones anteriores, es una conjunción de potencias totalizadoras. Su coincidencia, que el análisis parece diseccionar y separar, en realidad habla de un horizonte y principio creativo en la base de las acciones rituales. Y es porque el ritual comunica, y muchas veces de manera ambigua, disfrazada y secreta, que las experiencias rituales tardan tiempo en asimilarse y comprenderse. Lo que se comunica, lo que se relaciona, no es en muchos casos algo tangible en un primer momento.

Si las posiciones teóricas sobre el ritual que se han descrito en estas páginas resultan fragmentarias y en muchas situaciones opuestas, se debe a que el propio ritual se presenta como un desafío, un dilema para la antropología. El horizonte de recursividad y relacionalidad que aquí se esboza, propone integrar los diferentes niveles de los eventos considerados rituales, como operadores de una intensidad y multiplicidad de momentos que no pueden sugerir la idea de una “esencia” del ritual. En este sentido no hay una razón o causa trascendental de su existencia.

Las características que hacen del ritual un fenómeno complejo tiene que ver con la circularidad de sus modos de relación; es pragmático, transformador, ambiguo, comunica, oculta, apela a un ámbito tradicional, cosmológico y mitológico, pero al mismo tiempo evoca una experiencia individual única, irrepetible, potencial y en constante diálogo con las estructuras sociales que la crean. El problema de la división categórica de los análisis que se han revisado sobre el ritual, es que parcelan y se enfocan sólo en un aspecto particular de su modo de ser. El desafío radica, en este caso, en encontrar una estrategia metodológica, etnográfica que nos de las herramientas necesarias para trascender estas limitaciones y encontrar los puntos de confluencia y recursividad que el ritual exige. No obstante, el ritual no es capaz de operar una síntesis general de sus manifestaciones empíricas. Como lo he señalado al inicio de este texto, su carácter abierto le otorga su potencial comparativo. El análisis de los eventos públicos que se califican como rituales deben de partir del principio metodológico de que no se pueden presuponer todas sus características formales y procesuales antes de llevar a cabo una investigación. Al contrario, dichas características se van revelando durante el trabajo de campo y la descripción etnográfica. Si el ritual es creativo, dice Roy Wagner, es porque es parte de un proceso de invención del propio antropólogo, que o desvela un orden intrínseco dentro de él, o lo transforma en un constante devenir (Wagner, 1984: 154).

La recursividad en el ritual implica dismantelar en cierta medida el orden analítico de su exposición en niveles relacionales. Aunque dividir y segmentar en niveles es parte de la argumentación discursiva del ritual (hacer sentido de él), en su modalidad pragmática los horizontes de confluencia dictan que dichos niveles sean vistos sólo como momentos analíticos y no como instancias “reales” de la dinámica de los eventos. Es así que una experiencia de transformación en un ritual iniciático sea vista a la vez como un complejo de movimientos performativos, estéticos, estructurantes y estructurados. El ritual transforma a la sociedad y la sociedad transforma al ritual cada vez que este se ejecuta. El mito puede aparecer escenificado, pero a la vez la escenificación puede resignificar al mito. El cosmos está en juego durante la dinámica ritual y puede ser suspendido o abolido temporalmente. Es en este contexto de recursividad, mutua implicación y relacionalidad que el ritual se constituye como un hecho social total, pero un hecho no acabado sino en constante transformación, lo que implica reconocer sus elementos subjetivos, sublimes, categóricos, mitológicos, objetivos, simbólicos e inventivos como partes de su propio proceso de invención.

**Bibliografía**

BLOCH, Maurice

1992 *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre

1989 “Social Space and Symbolic Power”, en *Sociological Theory*. Vol. 7 No. 1: 14-25.

1995 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS, Thomas

1990 “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, en *Ethos*, Vol. 18, No. 1: 5-47.

1997 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

DESJARLAIS, Robert

1992 *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

2003 *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

DOUGLAS, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

DOWNEY, Greg

2005 *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. New York and Oxford: Oxford University Press.

DURKHEIM, Emile

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

ELIADE, Mircea

1959 *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbooks.

2006 *Mito y realidad*, Barcelona: Kairós.

GOODY, Jack

1977 “Against ‘Ritual’. Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic”, en S. F. Moore and B. G. Myerhoff (eds.). *Secular Ritual: 25-35*. Assen: Van Gorcum & Cop.

2010 *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

GREENWOOD, Susan

2005 *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness*. New York and Oxford: Berghahn Books.

2009 *The Anthropology of Magic*. New York and Oxford: Berghahn Books.

GRIMES, Ronald

2000 *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

2006a “Performance”, en J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts: 379-394*. Leiden & Boston, Brill Academic Publishers.

2006b *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts*. Oxford and New York: Oxford University Press.

HANDELMAN, Don

1998 *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York and Oxford: Berghahn Books.

2006 “Conceptual Alternatives to ‘Ritual’”, en J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts: 37-49*. Leiden

- & Boston, Brill Academic Publishers.
- HANDELMAN, Don; LINDQUIST Galina (edits.)  
 2005 *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- INGOLD, Tim (edit.)  
 2005 *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge.
- JACKSON, Michael  
 1989 *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.  
 2005 *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- KAPFERER, Bruce  
 2007 "Sorcery and the Beautiful; A Discourse on the Aesthetics of Ritual", en A. Hobart and B. Kapferer (Edits.) *Aesthetics in Performance: Formation of Symbolic Construction and Experience*: 129-160. New York and Oxford: Berghahn Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
 1987 *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Basil Blackwell.  
 1995 *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*. Mexico: Siglo XXI.  
 1997 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 2009 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre  
 1992 "Occultism and the Ethnographic 'I'. The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'Postmodern' Anthropology", en *Critique of Anthropology* 12 (1): 5-25.
- RAPPAPORT Roy  
 1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, California: North Atlantic Books.  
 1987 *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.  
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARD, Paul  
 2005 "Human Worlds are Culturally Constructed: Against the motion", en T. Ingold (edit.). *Key Debates in Anthropology*: 101-105. London and New York: Routledge.
- SAHLINS, Marshall  
 1987 *Islands of History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.  
 1995 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Michigan: The University of Michigan Press.  
 2000 *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books.
- SCHECHNER, Richard  
 2004 *Performance Theory*. Revised and expanded edition, with a preface by the author. London and New York: Routledge.
- SCHREMPP, Gregory  
 1992 *Magical Arrows; The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- SNOEK, Jan  
 2006 "Defining 'Rituals'", en J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (edits.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*: 3-14. Leiden & Boston, Brill Academic Publishers.
- STOLLER, Paul  
 1989 *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- 1997 *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- STOLLER, Paul; OLKES, Cheryl
- 1987 *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TURNER, Victor
- 1985 *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- 1988 *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.
- 2005 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- WACQUANT, Loïc
- 2004 *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WAGNER, Roy
- 1984 "Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites", en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 13: 143-155.
- WEST, Harry
- 2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

