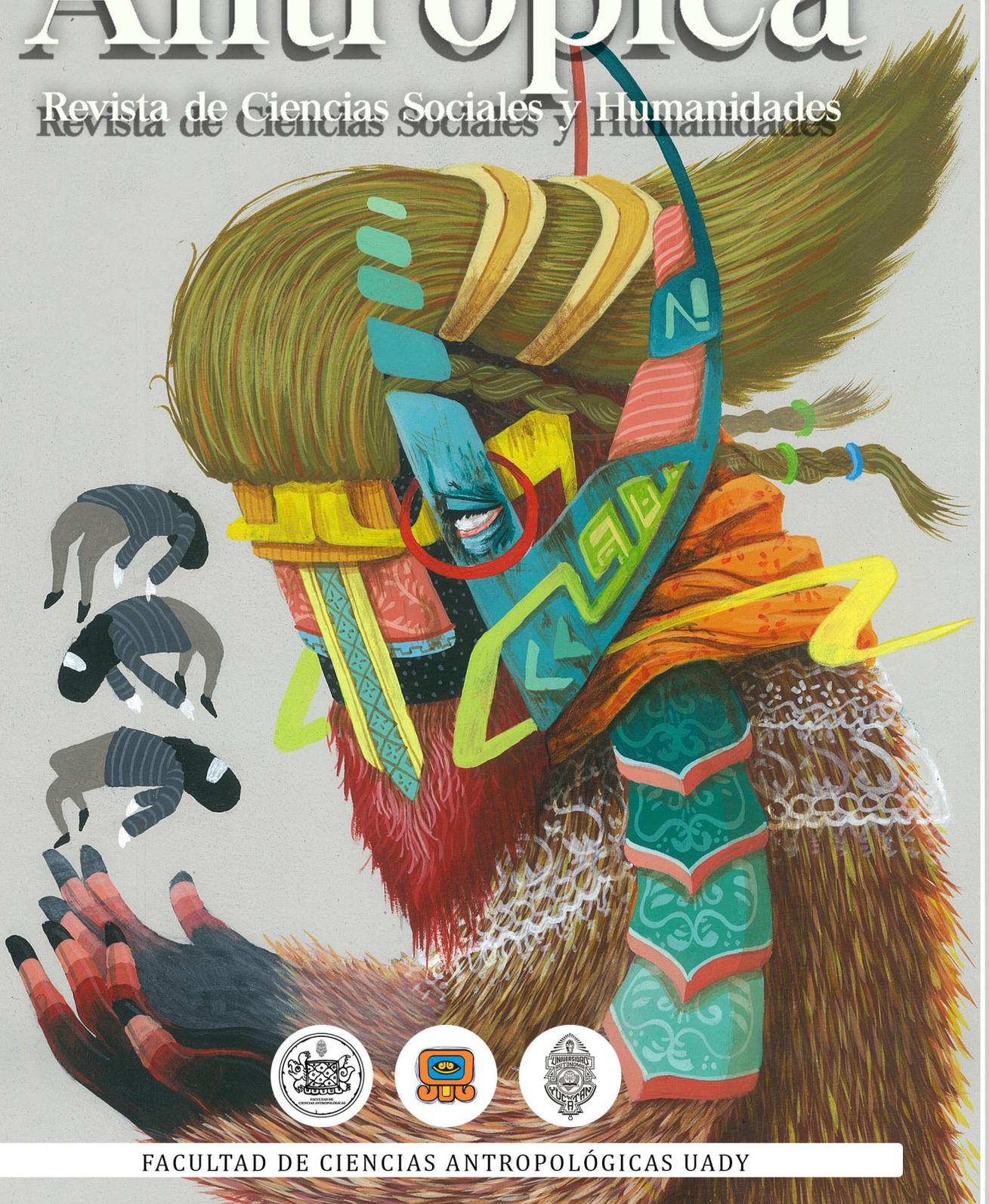


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS UADY



Virtualidad ritual: Sobre las potencialidades y posibilidades de mundos en la antropología de Bruce Kapferer

Ritual Virtuality: On the Potentialities and Possibilities of Worlds in the Anthropology of Bruce Kapferer

Sergio González Varela

Universidad de Varsovia (Polonia)

<https://orcid.org/0000-0002-9124-3782>

sagova5@hotmail.com

Recibido: 5 de febrero de 2022.

Aprobado: 17 de diciembre de 2022.

Resumen

El objetivo principal de este artículo es analizar el concepto de virtualidad ritual en la antropología de Bruce Kapferer. El enfoque que se utilizó concibe al ritual en sí mismo, en sus propios términos, como creador de mundos, donde la virtualidad produce imágenes y experiencias sensoriales intensas y transformadoras en los participantes. En este sentido, estas experiencias tienen un efecto estético que es parte de las posibilidades creativas del propio ritual. El artículo describe la complejidad de la virtualidad por medio de la comparación etnográfica de tres contextos rituales, donde, como resultado, se propone que las imágenes y el dominio de la experiencia sensorial son esenciales para su comprensión. Finalmente, el artículo concluye con un análisis sobre la influencia que ha tenido la obra de Bruce Kapferer en diferentes perspectivas teóricas de carácter anti-representacional del ritual, como lo son la antropología fenomenológica y el llamado giro ontológico.

Palabras clave: Bruce Kapferer, estética, giro ontológico, religión, ritual, virtualidad

Abstract

This article aims to analyze the concept of ritual virtuality in the anthropology of Bruce Kapferer. The approach conceives a ritual as a creator of worlds in its own right, where virtuality produces images and intense, transformative sensory experiences in participants. In this sense, these experiences have an aesthetic effect that is part of the creative potentialities of ritual. The article describes the complexities of virtuality by comparing three ethnographic contexts, where, as a result, images and the sensory experience are essential to its understanding. Finally, the article concludes with an analysis of the influence that the works of Bruce Kapferer have had on different theoretical anti-representational perspectives of ritual, particularly on phenomenological anthropology and the so-called ontological turn.

Keywords: Bruce Kapferer, aesthetics, ontological turn, religion, ritual, virtuality

Introducción

La obra del antropólogo australiano Bruce Kapferer ha sido un referente en la antropología anglosajona desde la década de 1970 y continúa siéndolo en las dos primeras décadas del siglo XXI. Su amplia producción abarca principalmente los temas del ritual, el nacionalismo, la globalización y el arte (Kapferer, 1983, 1988a, 1997, 2014). Por desgracia sus libros no han sido traducidos al español y sus trabajos han permanecido en relativa oscuridad en el ámbito hispanohablante, aunque sí es conocido en los contextos del ritual y la antropología de la experiencia, debido a su cercanía con Víctor Turner, su mentor durante su paso por la Universidad de Manchester. El objetivo de este artículo es hacer un análisis del concepto de virtualidad, el cual es clave en la antropología del ritual de Bruce Kapferer. Siguiendo el pensamiento de este autor, se hace una descripción de la definición de virtualidad en contextos rituales, su alcance y sus posibilidades para la creación de mundos. Asimismo, se realiza una extensión de los efectos de la virtualidad para comprender sus procesos técnicos y “maquínicos”. El argumento central aboga por un entendimiento del ritual como un mundo en sí mismo que no necesariamente es explicado por factores externos funcionales o por sus connotaciones de orden simbólico e interpretativo. En este sentido, la antropología de Bruce Kapferer ofrece una salida ante las posiciones catárticas o representacionales que se han hecho de los rituales, para establecer otras potencialidad y posibilidades dadas por su carácter de virtualidad y de creación de mundos.

La virtualidad ritual

El concepto de virtualidad que aparece en la obra de Bruce Kapferer no se refiere al de “realidad virtual” que se ha popularizado en el siglo XXI para entender el fenómeno de los dispositivos del Internet, las redes sociales, los procesos de simulación de virtualidades en juegos y en aparatos electrónicos, aunque cabe mencionar que conserva ciertos residuos que pudieran ampliar el espectro de la virtualidad ritual a otros dominios fuera de él. La virtualidad en el ritual que retoma Kapferer, se origina de su lectura de las obras conjuntas de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (2006) y el segundo volumen del *Anti-Edipo*, llamado *Mil Mesetas* (2002).

Inspirado en estos autores, Kapferer (2002) argumenta en uno de sus primeros intentos por conceptualizar la virtualidad, que esta aparece en dominios de la acción humana que tradicionalmente han desafiado los intentos de racionalización, como lo son la magia y la brujería. En los límites de la razón y de lo posible, las imágenes y la experiencia de lo sobrenatural arrojan a los individuos a vivir de manera intensa dichos momentos como si fueran totalizaciones y situaciones muchas veces de vida o muerte. Esta ambigüedad estructural crea posibilidades insospechadas y soluciones a problemas sociales que no se habían planteado an-



tes, son momentos de potencialidad. Aquí, el llegar a ser o devenir (*becoming* en inglés) de Deleuze y Guattari (ver 2002: 239-216) disuelve las categorías clasificatorias momentáneamente para sumergir a los individuos en un devenir intenso. Similar a la liminalidad estudiada por Víctor Turner (1988, 2005), la ambigüedad de los dominios de la magia y la brujería crea espacios y tiempos determinados para su realización. Estos procesos de discontinuidad temporal y espacial rompen barreras, crean irrupciones imaginarias, dislocaciones y disoluciones, manifestándose como espacios fantasmagóricos que detonan fuerzas internas, muchas veces de forma incontrolada (Kapferer, 2002: 22). Dice Kapferer, “Mi sugerencia se desarrolla del concepto de virtualidad de Deleuze y Guattari. Esto no debe de ser visto como realidades externas modulares o representacionales sino más bien como una realidad en sí misma, un espacio dinámico enteramente en sí mismo y sujeto a sus propias lógicas emergentes” (Kapferer, 2002: 23). Estas lógicas proceden de un horizonte cosmológico particular que se genera por las propias prácticas de discontinuidad.

Es importante señalar que en este primer momento, Kapferer equipara la virtualidad con el concepto de espacio fantasmagórico que se crea dentro de las prácticas de magia y brujería y que se posiciona a su vez, de manera opuesta a una dimensión racionalista y, podríamos decir, naturalista de la cultura. Una interpretación apresurada podría sugerirnos que lo que Kapferer está describiendo es simplemente una versión mejorada del dominio de lo sagrado propuesto por Émile Durkheim (2003). No obstante, Kapferer es claro cuando describe la virtualidad como algo diferente al espacio sagrado Durkheimiano. La diferencia, dice Kapferer, radica en la explicación determinista sociológica de este ámbito. En la virtualidad el espacio fantasmagórico o sagrado no proviene de las fuerzas sociales presentes, sino emergen fuera de esas determinaciones abstractas. Como dimensión de lo posible, la virtualidad crea realidades en sí mismas, de manera dinámica, rompiendo con las restricciones impuestas por la vida cotidiana o incluso irrumpiendo en su interior (como sucede con las epifanías o una experiencia estética intensa en dominios no sagrados).

En un análisis posterior, Kapferer (2006a) va a regresar al tema de la virtualidad, pero para vincularla directamente con los dominios del ritual y del performance. En esta segunda revisión del concepto, el autor va a mencionar una vez más que el ritual en sí mismo obliga a pensarlo de forma no representacional, es decir alejado del dominio simplemente de la creencia, donde las cosmologías emergentes, sus intencionalidades internas y los mundos que despliega no pueden ser reducidos a explicaciones sociales externas o solamente a las categorías explicativas del analista (Kapferer, 2006a: 130). Aquí, Kapferer concibe la virtualidad como una salida idónea a las trampas de la representación y de las determinaciones sociológicas. No obstante, el autor concede que describir el tránsito



de la realidad en sí misma del ritual hacia el dominio cotidiano fuera de él no es tan sencillo de realizar (Kapferer, *ibid.*). La respuesta que ofrece es la intermediación dada por los procesos de experiencia estética dentro del ritual y su efecto duradero en momentos posteriores al término de dicha experiencia.

En el análisis que hace de su material etnográfico del Suniyama, un ritual de exorcismo budista cingalés de Sri-Lanka, Kapferer encuentra que lo estético es primordial para curar a un paciente de los demonios que ha incorporado en el discurrir de su vida diaria. Los síntomas, diagnósticos y mejoras implican el sometimiento del paciente a pequeños rituales que durarán varios días y que culminarán, en caso de que el paciente no mejore, con el gran ritual exorcista del Suniyama. Dice Kapferer que “el exorcismo cingalés está fundado en la idea de que las realidades humanas son primeramente construcciones humanas” (Kapferer, 2006a: 131). No obstante, este construccionismo no es del orden de la “construcción social de la realidad” conceptualización popularizada por Berger y Luckmann (1991). Por el contrario, en el contexto cingalés, el mundo de las apariencias es ilusorio y lo que aparece ante nosotros es simplemente una apariencia que es capturada sensorialmente. Esta captura se da a través de diferentes intuiciones jerárquicas de los elementos visuales, auditivos, acústicos, olfativos y táctiles que dan pie a hablar de una estética propia, en lo que Kapferer describe como la experiencia de lo bello (Kapferer, 2006a: 132).

Aquí habría que señalar que el valor trascendente de la estética no podría ser posible sin el efecto dado por la virtualidad ritual. En esta segunda descripción, la virtualidad es creadora de realidades, abre espacios fuera de la cotidianidad en un orden cognitivo allende de las estructuras sociales (Kapferer, 2006a: 134). La virtualidad en este sentido proporciona una dinámica formativa de la realidad, que queda plasmada en el efecto estético de la cura de la persona poseída, reposicionándola en un flujo continuo energético de posibilidades (Kapferer, 2006a: 135).

A primera vista parecería que la virtualidad como creadora de realidades o de dinámicas de potencialidades generadoras de mundos sería del orden de lo representacional y lo simbólico. Sin embargo, los mundos que la virtualidad construye no son del orden de la creencia ni sólo de la representación. La virtualidad forma, desarrolla y construye con los elementos sensoriales a disposición, una nueva realidad que es percibida por los sentidos y que en su manifestación es verdadera. No es parte del ámbito de la creencia ni de lo falso ni de los condicionamientos sociales externos. De otra manera no habría eficacia ritual real, ni iniciación, ni cura, sólo pretensión donde los practicantes se estarían engañando consciente e inconscientemente a ellos mismos.



La complejidad ritual y sus formas comunicativas para transmitir conocimiento, ya sea para conducir a los participantes hacia experiencias de transformación, como en los rituales de iniciación, o para significar el tránsito de un proceso a otro, implica una inversión de tiempo, esfuerzo y recursos para llevarlo a buen fin. El antropólogo Roy Wagner (1984) se preguntaba por las razones de este desgaste individual y social para llevar a cabo una práctica que no es del todo clara en sus mecanismos de comunicación. Más confusión que aclaración suscitaba el hecho de que los procesos de comunicación y de percepción de los elementos transmisores de conocimiento (símbolos) no eran muchas veces compartidos por el antropólogo y sus interlocutores (Wagner, 1984: 144). Esta confusión y discrepancia se acrecentaba al proyectar muchas de las convenciones del analista hacia su contexto de estudio de forma un tanto etnocéntrica.

Retomando esta idea de la complejidad en la comunicación ritual y su “mensaje” confuso (para el analista, sobre todo), producto de una serie de proyecciones convencionales, Bruce Kapferer va a regresar al tema de la virtualidad por tercera vez de forma más explícita y sistemática. Para el antropólogo australiano, al igual que para Wagner, la dimensión comunicativa y de transmisión de conocimiento del ritual implica enfocarnos a sus dinámicas, sus procesos técnicos o “maquínico”, retomando a Deleuze. Dice el autor: “el concepto de lo virtual desarrollado aquí es un intento de expandir la noción de lo tecnológico, o lo que podría ser considerada como la dimensión maquínica del ritual” (Kapferer, 2006b: 673). Esta dimensión tecnológica implica enfocarse en sus elementos dinámicos de producción y desarrollo y no tanto en su expresión simbólica o sus causas externas.

En esta tercera apuesta al concepto de lo virtual, Kapferer se apoya en las ideas de Susanne Langer (1967) quien menciona que la virtualidad no es una visión empobrecida de lo real, ni un modelo de la realidad y mucho menos una representación de ella. Por el contrario, lo virtual es otra realidad con características particulares que emergen del propio ritual. Su poder fantasmagórico surge de su plano de inmanencia. Aquí es cuando Kapferer va a decir que la dimensión inmanente de lo virtual hace posible su transposición al ámbito de las realidades del ciberespacio (Kapferer, 2006b: 674), y hacia otros mecanismos de producción visual y sensorial, como el uso de proyecciones de video, instalaciones de carácter performativo y artístico y la transmisión de rituales de todo tipo (sobre todo de carácter funerario debido a la pandemia del COVID-19) por el Internet.

La virtualidad crea mundos, los hace posible y colapsa el ámbito de la representación. Dice Kapferer al respecto, “los elementos de las virtualidades rituales *son* lo que representan” (Kapferer, 2006b: 674). Este “*son*” que el autor pone en cursivas es muy importante ya que implica una semejanza con otros acercamientos teóricos en la antropología que abiertamente se consideran como



no-representacionales o anti-representacionales, en particular aquellos que emergen del llamado giro ontológico (Holbraad, 2014; Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014; Holbraad y Pedersen, 2017). Más adelante veremos cómo es posible una conciliación entre los postulados de la virtualidad de Kapferer y la antropología de las ontologías. Por el momento basta dejar en claro que la virtualidad ritual crea realidades y que estas no son solamente dominios simbólicos. Por el contrario, son lo que parecen ser. ¿Cómo es que se realizan este tipo de virtualidades? En la siguiente sección veremos la importancia de los procesos “maquínicos” y técnicos de la virtualidad ritual.

Posibilidades y potencialidades: procesos “maquínicos” rituales

La virtualidad no es algo dado, sino algo que se produce y revela a través de la dinámica del propio proceso ritual. Dicha virtualidad, dice Kapferer (2006b: 675), es una dimensión de su actualización (*actuality* en inglés), lo cual se puede traducir como su presentación, manifestación o realización en su sentido de “irse generando con”. La virtualidad, por lo tanto, da la pauta para una experiencia y acercamiento inmediato con la actualización. Esto que puede resultar un tanto vago, se puede hacer más legible a través de la experiencia estética. Cuando alguien contempla una obra de arte y se tiene una experiencia de lo bello, dicha experiencia es un encuentro inmediato con este dominio, lo que Hans-Georg Gadamer (1991) llamaría la “actualidad de lo bello”, donde se da una experiencia intensa, no mediada por un proceso de reflexión o ponderación racional inicial, sino un arrojamiento y un devenir con eso que estamos contemplando. En este sentido, tanto Gadamer como Kapferer coinciden en que esa experiencia directa de la actualidad en el proceso ritual desborda los intentos de asirla en su totalidad. La llamada actualidad o actualización desborda los intentos de representarla o de reducirla a uno de sus elementos perceptibles. Es una totalización y a su vez constituye un momento de verdad.

Algunos ejemplos etnográficos de las potencialidades de actualización de lo virtual y sus procesos maquínicos pueden aclarar esta reflexión que hace Kapferer. En mi trabajo de campo con grupos afrobrasileños de capoeira en Salvador, Bahía Brasil, existe una dimensión práctica de interacción de dos personas en un círculo de combate llamado *roda*. La *roda* es al mismo tiempo el lugar de su realización performativa y un espacio cerrado que crea y potencializa su propia realidad, muchas veces fuera del contexto general de la sociedad bahiana (ver Lewis, 1992 y Downey, 2005). Este espacio ritual, cerrado en sí mismo, crea jerarquías de poder que invierten las clasificaciones sociales generales donde las personas afrobrasileñas siempre se encuentran en los estratos menos poderosos y en la base de los grupos marginados en desventaja política, social y económica. En la capoeira, el ritual invierte estas clasificaciones para otorgarle a los líderes



afrobrasileños el poder en la cima de la pirámide jerárquica. Llamados *mestre* y *mestras*, los líderes de la capoeira son los representantes más importantes dentro del ritual. Son los encargados de transmitir el conocimiento, de mantener una tradición oral y escrita de su práctica (Abib, 2005). Varios de los líderes son cercanos o miembros de las religiones afrobrasileñas como el candomblé y la umbanda, aunque otros son cristianos, católicos o simplemente agnósticos. Existe una dimensión espiritual y religiosa en la capoeira y es parte importante para entender lo que acontece en la práctica de la *roda*.

La *roda* se convierte en un espacio ritual que crea su propia virtualización. En este ritual, la música tocada en vivo es indispensable. Esta es llevada de la mano de los líderes de la capoeira quienes se encuentran tocando los tres *berimbaus* (instrumento de una cuerda formado por una vara larga y una calabaza vacía que genera un sonido hueco y fuerte), acompañados de dos panderos, lo que en México se llama como güiro, una doble campana, y un tambor llamado *atabaque* (similar a una conga). La música potencializa la aparición de seres no humanos que conviven dentro de la *roda*. Estos son considerados como los ancestros, los cuales pueden ser esclavos del pasado de Brasil, seres históricos y mitológicos, o en la mayoría de los casos *mestres* o *mestras* ya muertos. Debido a que la transmisión del conocimiento de la capoeira pasa por los líderes, ellos y ellas tienen la obligación de enseñar los fundamentos de este arte.

Cuando un líder muere, su espíritu continúa rondando los recintos donde se hizo famoso, las *rodas*. Como parte de los ancestros, los *mestres* y *mestras* muertos durante el performance forman parte de un pasado que se presentifica, asiste y ayuda a los practicantes. Su poder de acción o agentividad puede ser invocado a través de la música, plegarias de protección antes de jugar o literalmente por medio de su manifestación en pinturas o imágenes. En este sentido, se actualizan por medio de la dinámica ritual y sus procesos “maquínicos”; donde se comunica cierto tipo de conocimiento que, si bien no es accesible a todos los participantes, lo es para aquellos (los *mestres*) que saben ver y que tienen el poder de discernir a dichas entidades. La virtualidad posibilita la creación de un mundo propio dentro del ritual donde humanos y no humanos interactúan y conviven. Su actualización no es parte del domino de la creencia, sino de una realidad que se presentifica para aquellos que saben ver, y que actúa por medio de la estética de la música y del propio performance. Para algunos líderes, una buena orquesta musical en la *roda* es capaz de atraer la presencia de los *mestres* muertos que llegan para verla como otros espectadores. Si la energía de una *roda* es baja y la música no convence, los ancestros no aparecerán. Las técnicas rituales posibilitan, por lo tanto, la aparición de estos seres, los cuales se encuentran fuera de los parámetros de toda racionalidad y lógica material. Sus presencias se sienten por los participantes y a cambio del esfuerzo técnico y de producción de lo virtual que genera



la dinámica ritual de la *roda*, los *mestres* muertos dan su fuerza protectora y de irrupción intempestiva e instantánea, ya que son percibidos como energías inmanentes del pasado que se actualizan en el presente.

Un segundo ejemplo etnográfico sobre el potencial de la actualización de lo virtual proviene del trabajo de campo realizado por Kathleen Adams (2018) entre los Toraja que viven en la región sur de Sulawesi en Indonesia. La autora, quien lleva más de veinte años trabajando en esa región del mundo, recientemente se llevó la sorpresa de su vida cuando uno de sus estudiantes le comentó que se estaba diseminando por el Internet¹ la noticia de que entre los Toraja había rituales mortuorios donde los muertos resucitaban y revivían para caminar por su propio pie, en lo que ya se estaba llamando como los “zombis de Toraja” (Adams, 2018: 97). Adams se dio a la tarea de investigar este asunto que era de su desconocimiento, tanto en campo como por el ciberespacio.

Lo que descubre la autora es que, en efecto, se estaba desarrollando todo un nuevo turismo sobre la muerte alrededor de un ritual de los Toraja llamado *ma'nene'* donde una vez al año se saca a los muertos momificados para vestirlos y “pasearlos” por el entorno, para después regresarlos a sus tumbas². En la versión del ciberespacio, Kathleen Adams menciona que algunas de las imágenes de este ritual se han usado en el Internet como “evidencia” de la existencia de zombis en Indonesia. Según la autora, la idea de los “zombis de Toraja” fue iniciada y propagada en diversos blogs sobre lo oculto en Occidente, lo cual propició el interés de turistas occidentales por visitar a los Toraja con el fin de ver a los zombis. Esto que Adams llama como fascinación voyerista occidental sobre la muerte (Adams, 2018: 99), ha intensificado el turismo en esta región de Indonesia (hasta antes de la pandemia del COVID-19), a tal grado que los habitantes de la región han adecuado sus discursos sobre los Toraja para subrayar el tema de los ritos funerarios y sus muertos “vivientes”.

La confluencia entre las prácticas mortuorias rituales de los Toraja y su interpretación zombi por parte de turistas occidentales recuerda eso que Eduardo Viveiros de Castro (2004) llamaba equivocaciones controladas (aunque aquí parecerían más bien incontroladas) entre dos formas cosmopolíticas de interacción comparativa. En lo concerniente a la virtualidad ritual, esta aparece en la manera en que los Toraja tratan a sus muertos como regresando literalmente a la vida durante el ritual y al trato que se les da en la comunidad, colapsando totalmente

1 Ver por ejemplo esta nota en uno de los sitios sobre “investigación zombi” más visitados: <https://zombieresearchsociety.com/archives/23131>

2 Una versión ilustrativa que explica de manera gráficamente simple este ritual se puede acceder vía el siguiente video ilustrativo creado por el New York Post. <https://nypost.com/video/there-are-real-zombies-in-this-small-town-in-indonesia/>



el dominio de la representación. Los elaborados procesos rituales de limpieza y de vestimenta de los muertos y el trato que les dan sus familiares son aquí procesos tecnológicos para actualizar y activar su agentividad. Obviamente, los turistas occidentales no se concentran en esto, sino en el espectáculo visual que les ha proporcionado las fotos sobre estos “muertos vivos” en el ciberespacio, presentado bajo el manto de la cultura pop Hollywoodense y la visión exótica de la otredad. Para Kathleen Adams (2018: 105) estos equívocos son otra forma de “perdersse en la traducción” (*lost in translation* en inglés) producido por el miedo que los turistas tienen a la muerte y de la fascinación posmoderna por lo escatológico y lo otro. Desde la perspectiva local de Toraja, la palabra zombi es de reciente introducción y según la autora, el nombre que dan a los muertos de Toraja es la de “cadáver andante” (*walking corpse*) (Adams, 2018: 106). Entre la confluencia del turismo mortuorio y las prácticas locales se encuentra la virtualidad ritual ejerciendo su poder de posibilidades y potencialidades donde los muertos salen literalmente de sus tumbas para convivir, aunque sea de forma temporal, con los vivos, para después regresar, según la mitología existente, por su propio pie a sus tumbas.

Por desgracia no existe el espacio en este artículo para ahondar en las descripciones de los rituales mortuorios de los Toraja. Esta breve viñeta etnográfica tiene el propósito sólo de ilustrar el poder de la virtualidad en la creación de mundos y también nos hace regresar al problema antes mencionado de la comunicación ritual, en este caso entre el mundo en sí mismo del ritual y su comprensión por parte de personas ajenas a ese espacio. Regresaremos a este punto de los dilemas de la comunicación ritual en la siguiente sección.

Un tercer caso etnográfico sobre el ritual que ejemplifica el tema de la virtualidad ritual lo encontramos en la reciente obra del antropólogo Johannes Neurath (2020) quien aboga por una mirada centrada en los aspectos de la relacionalidad, complejidad y condensación de los rituales amerindios. Si bien este autor no está hablando del tema de la virtualidad como tal, en su propuesta podemos encontrar los indicios de ésta y las potencialidades de creación “maquínica” de mundos que el ritual despliega. Del abundante material que analiza Neurath quisiera enfocarme en aquel que indica un camino hacia la virtualidad, sobre todo en su análisis que hace de los rituales de los huicholes (*wirarika*). Aunque en su obra hay una fructífera discusión con la antropología de las ontologías, esta se analizará más adelante. Por el momento, lo que me interesa mostrar aquí son las potencialidades de la virtualidad en el entendimiento de las religiones amerindias que analiza y en los conceptos de condensación y relacionalidad que el autor utiliza.

Neurath afirma que dentro de una perspectiva multinaturalista, es posible entender, si uno es precavido y cuidadoso con sus comparaciones, varios aspectos del sentido de la vida ritual amerindia. Aunque existe una multiplicidad de



grupos indígenas agrupados bajo el rubro “amerindio”, Neurath menciona que hay puntos de convergencia para entrever dentro de estos grupos, un ámbito de creación de la naturaleza a través del estudio de las imágenes y prácticas rituales. En el caso de los huicholes, el sentido de transformación corporal es esencial para entender la dinámica ontológica del cambio tanto de los humanos como de los no humanos. Sin embargo, lo que encontramos en este ámbito es un exceso casi incontrolable de la transformación en el ritual. Dice el autor: “...el problema suele ser el exceso de ‘transformatividad’, y lo importante es aprender [a] controlar estos procesos” (Neurath, 2020: 26). Debido a este exceso, similar al desborde que propone Baudrillard (1978) sobre los medios de comunicación masiva, se genera un ámbito de complejidad tal que detona en una ambigüedad e inestabilidad asimétrica de las relaciones entre humanos y no humanos, en este caso las deidades huicholas (Neurath, 2020: 27). Los dominios de la hibridación y proliferación de quimeras son recurrentes y esto se manifiesta en la materialidad y en las percepciones que los huicholes y otros grupos amerindios tienen de sus otros, en este caso los miembros de la llamada “modernidad”. Es aquí donde podemos atisbar el ímpetu recursivo en Neurath, sobre todo cuando habla sobre la manera en que los huicholes (pero también otros grupos amerindios) y sus deidades perciben a los otros mestizos. Es en esta percepción recursiva de la alteridad donde podemos ver el dominio “maquínico” y tecnológico del ritual en acción. Dice el autor con respecto a la alteridad de otros grupos mesoamericanos, citando un ejemplo etnográfico de Pedro Pitarch y otros:

Por ejemplo, dentro de la montaña sagrada nahua o maya no solamente se ubica un paraíso agrícola, como se ha descrito muchas veces en las etnografías, sino que también está el mundo brillante de la tecnología, donde los espíritus manejan coches último modelo, constantemente van a gasolineras, a cantinas y a restaurantes donde escuchan música escandalosa y popular entre los ladinos: canciones rancheras y música norteña (Pitarch, 2010; 2012; 2013: 132). En otros casos, se sabe que las viviendas de los espíritus se parecen a los *sets* de las telenovelas de *Televisa* (Questa, comunicación personal). Los Señores de la Montaña ocupan oficinas muy modernas con enormes pantallas planas que usan para observar a los humanos (Romero, 2011). (Neurath, 2020: 29-30).

Esta sorprendente descripción la podemos asociar directamente con el potencial creador que genera la virtualidad ritual, donde se proyectan las imágenes de la alteridad de los otros hacia un horizonte compartido de apropiación y de pertenencia por parte de sus deidades. Esta confluencia, obviamente no se da de manera automática; existen procesos de negociación sobre complejidades y ambigüedades que se tienen que discernir y aclarar. El ritual en este caso ofrece un momento de reflexión para lidiar con la alteridad, hacerla suya y multiplicarse, en lo que Neurath define como condensación ritual.

En la propuesta de Neurath, vista a la luz de la virtualidad, lo que encontramos son posibilidades de transformación, tanto del mundo como de las personas, de ahí la pregunta ontológica sobre el ser de dichas personas, pero también



de los lugares que se despliegan y recorren. Como bien dice el autor refiriéndose al lugar sagrado de peregrinación de los huicholes: “Wirikuta es tan especial, no porque es ‘natural’, sino porque es ‘artificial’. Cada vez que se le visita, Wirikuta vuelve a encontrarse, se vuelve a crear” (Neurath, 2020: 36). No tenemos suficiente espacio para ahondar en las descripciones precisas que hace Neurath sobre los diferentes aspectos etnográficos rituales de los huicholes y otros grupos amerindios. Lo que podemos resumir son esos elementos de la virtualidad ritual que se encuentran presentes. Wirikuta como un lugar que se crea y actualiza es siempre un horizonte de potencialidad al cual los humanos solo llegarían por medio de la muerte, perdiendo su humanidad, convirtiéndose en ancestros (Neurath, 2020: 36). Esto nos recuerda lo que Kapferer ha mencionado con respecto al papel que tiene la virtualidad para crear y generar actualidades, donde su papel va más allá de ser un simple modelo de una realidad ya formada y acabada (Kapferer, 2006b: 677).

En estos tres breves ejemplos etnográfico podemos ver que el ámbito del ritual es un contexto que crea su propio tiempo y espacio fuera de la cotidianidad y que posibilita la creación de mundos otros, que muchas veces coliden, pero también influyen la realidad fuera del ritual. En los tres casos tenemos situaciones que desafían su reducción a modelos racionalistas, naturalistas o funcionalistas. La virtualidad ritual ofrece una forma de interpretación y descripción de las técnicas y procesos “maquímicos” para su realización; sus técnicas de encantamiento como diría Alfred Gell (2006: 159-186). Lo que queda de analizar ahora es qué tanto el concepto de virtualidad desarrollado por Kapferer ofrece pistas para relacionar tanto los elementos prácticos del ritual con elaboraciones teórico-filosóficas de la alteridad, en particular con algunas propuestas particulares de la antropología de las ontologías.

Lo virtual y lo ontológico

Bruce Kapferer ha mantenido cierta ambigüedad con respecto a los diferentes momentos y autores asociados con el llamado giro ontológico. Como ya varios antropólogos lo han señalado reiterativamente en años recientes (González Abrisqueta y Carro Ripalda, 2016; Heywood, 2012; Laidlaw, 2012; Moszowski Van Loon, 2021; Reygadas, 2019), el llamado giro ontológico agrupa una serie de posturas críticas y variadas del concepto de naturaleza, realizada por autores que no necesariamente están de acuerdo en muchos supuestos, pero que han sido influyentes en esta postura teórico-metodológica. Entre los nombres clave de este movimiento están los del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2010), los pensadores franceses Bruno Latour (2007) y Philippe Descola (2012), y los antropólogos Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (Holbraad, 2012; Pedersen, 2011; y Holbraad y Pedersen, 2017) trabajando desde Londres y



Copenhague respectivamente. La lista es obviamente más larga y las influencias de Roy Wagner (1981) y Marilyn Strathern (1990, 2004) son siempre señaladas como referencias cruciales.

La relación entre la antropología de Bruce Kapferer con el giro ontológico se ha mantenido cordial, pero con ciertas reticencias teóricas. En esta sección describo cuál es la postura de este autor australiano con respecto a algunos de los representantes del giro ontológico y cómo es su acercamiento con este movimiento teórico-metodológico, en particular con la obra de Holbraad y Pedersen. En la introducción de su libro *Against Exoticism*, Bruce Kapferer y Dimitrios Theodossopoulus (2016) describen el giro ontológico como un esfuerzo para superar las trampas impuestas por universalismos falsos como el del concepto de naturaleza (Kapferer y Theodossopoulus, 2016: 7). En las obras tanto de Descola como de Viveiros de Castro, la influencia del estructuralismo es evidente y es por esta razón que los autores denominan dichas obras como “posestructuralistas”. En gran medida, Kapferer y Theodossopoulus tienen razón al mencionar que el giro ontológico es una reformulación mejorada del estructuralismo de Lévi-Strauss.

En el caso de Descola, los principios rectores clasificatorios, sus modos de relación y de transformación de la naturaleza se postulan como generalizaciones para ordenar el cosmos, la emergencia de mundos y las organizaciones de los grupos humanos (ver Descola, 2012). Para Kapferer y Theodossopoulus la descentralización de los procesos aspiracionistas universales de Occidente producen en la obra de Descola una fructífera red horizontal de principios ontológicos que no se guían por un orden reificante de la naturaleza, lo que en Latour podríamos denominar la “constitución moderna” (Latour, 2007). En su discusión sobre el exotismo, Kapferer y Theodossopoulus mencionan que tanto en la obra de Descola como en las de Viveiros de Castro y Marilyn Strathern existe un riesgo de desembocar en una visión demasiado exótica de la alteridad; en hacer a los otros más diferentes de lo que en realidad son. No obstante, la postura de Kapferer diferencia entre lo exótico y el exotismo. Por un lado, la antropología no puede prescindir de una mirada exótica del otro, pero por el otro debe de evitar caer en un exotismo reduccionista, ilusorio y etnocéntrico de la alteridad. En la antropología de la alteridad radical de Eduardo Viveiros de Castro, Kapferer y Theodossopoulus ven un posible riesgo de caer en una mirada exotista y no exótica de la alteridad de los indios amazónicos (Kapferer y Theodossopoulus, 2016: 10).

No obstante, las diferencias que puedan existir entre estas variaciones ontológicas en las obras de Descola, Latour, Viveiros de Castro y Strathern, para Kapferer, son posturas que abren posibilidades de descripción y de experimentación teórica que intentan descentralizar la hegemonía del pensamiento occidental en la antropología. En lo que concierne a este artículo, algunos de los presump-



tos del giro ontológico no son incompatibles con la propuesta de la virtualidad ritual de Kapferer. En primer lugar, ambos proponen la idea de que el mundo (natural o social) no es algo dado o acabado, sino que es algo abierto y que se puede multiplicar (de ahí que muchos digan mundos en plural) para generar posibilidades que se construyen no por fuerzas sociales generales externas, sino por la actividad humana en contextos, situaciones y eventos específicos. Los rituales son contextos que suscitan eventos que crean sus propias lógicas y prácticas y que posibilitan mundos. Ambas posturas, lo virtual y lo ontológico, emergen de una lectura minuciosa de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002) y sus críticas de lo trascendente, centrándose a su vez en reflexiones sobre lo inmanente, los polos de tensión, multiplicación y extensión rizomática.

Con respecto a la perspectiva ontológica de Martin Holbraad y Morden Axel Pedersen (2017) los puntos de confluencia con la obra de Kapferer y su concepto de virtualidad son más visibles. Estos autores ven al giro ontológico como una metodología, como una tecnología de la descripción, la cual comienza con la indagación de aspectos que nos sorprenden y sacuden en la experiencia de campo en nuestro encuentro con la alteridad. En un segundo momento, estos acontecimientos de deslumbramiento que nos suscita el encuentro de la alteridad son llevados a sus últimas consecuencias, es decir, más allá de nuestros conceptos antropológicos y de vida que tradicionalmente usamos, para entonces innovar y experimentar reflexivamente (Holbraad y Pedersen, 2017: 2). La pregunta ya no es “¿cómo se conoce el mundo?” sino “¿qué es ese mundo que se despliega ante mí? Este cambio en la pregunta es la guía de esta perspectiva ontológica enfocada en el quehacer etnográfico (Holbraad y Pedersen, 2017: 3). Como dicen los autores:

Este es el tema central del giro ontológico: es acerca de crear las condiciones bajo las cuales uno puede “ver” cosas en su material etnográfico que de otra manera uno no habría podido ver. Y que, debemos enfatizar desde el inicio, es en su esencia una intervención *metodológica* [énfasis en el original], opuesta a una que sea metafísica o filosófica (Holbraad y Pedersen, 2017: 4).

Esta apuesta descriptiva y técnica es, en efecto, una manera de arrojar luz sobre los mundos que emergen del encuentro con la alteridad. El contexto privilegiado para dar cuenta de estos momentos de deslumbramiento que originan la indagación antropológica es el ritual. Tanto Holbraad como Pedersen se centran en temas relacionados con la religión y las prácticas rituales; Holbraad (2012) en los cultos de Ifá en Cuba, Pedersen (2011; 2018) en el chamanismo siberiano y los procesos de conversión luterana en Dinamarca. El papel central que juega el ritual es, por lo tanto, muy importante, aunque no exclusivo, para el desarrollo de una descripción de tipo ontológico. En este sentido, sus argumentaciones están totalmente alineadas con los presupuestos de lo virtual de Bruce Kapferer, quien ve también al ritual como un contexto de experimentación, reflexión y transformación de la vida humana.



El vitalismo de Kapferer con respecto a su trabajo sobre el ritual también es compartido por Holbraad y Pedersen. No obstante, existen obvias diferencias. Por un lado, Holbraad y Pedersen han señalado que el giro ontológico y sus formas de experimentación etnográfica tienen por objetivo crear nuevos conceptos que puedan ayudarnos a revelar el mundo de la alteridad, incluso llegando a considerar la materialidad como conceptos que se sitúan en una visión post-humanista de los artefactos conteniendo su propia agencia y habla (Holbraad y Pedersen, 2017: 199, ver también Holbraad, 2015 y Henare et al., 2007). En el caso de Kapferer, su apuesta es una combinación de los presupuestos del posestructuralismo de Deleuze con los principios filosóficos de la fenomenología, en particular de la obra de Maurice Merleau-Ponty (1994). El diálogo que mantiene Kapferer con la antropología existencial o fenomenológica, desde la década de 1980 es parte importante también de su desarrollo teórico sobre el ritual.

Como lo mencionan Holbraad y Pedersen en la conclusión de *The Ontological Turn*, hay varios puntos de confluencia entre el giro ontológico y la antropología fenomenológica con la cual se ha identificado a Bruce Kapferer. Ambas posturas establecen una crítica de los presupuestos teóricos y filosóficos de Occidente y mantienen un escepticismo conceptual con respecto a la solidez de varias de las nociones claves de la antropología, heredadas tanto de su pasado colonialista como de su ímpetu universalista (Holbraad y Pedersen, 2017: 283). Sin embargo, la apuesta del giro ontológico, según Holbraad y Pedersen desborda el nivel de la descripción de la pura práctica, la experiencia y el estudio de las cosas en sí mismas que pregonan la fenomenología; para ellos, la apuesta va más hacia un nivel de abstracción y teorización que emerge tanto de la discusión antropológica general de conceptos, como de la realidad etnográfica per se (Holbraad y Pedersen, 2017: 284).

Aunque esta caracterización de la antropología fenomenológica me parece demasiado general y un tanto simplificada, las críticas que se han realizado a este tipo de postura teórico-filosófica no son del todo erradas, en el sentido de que varios de los antropólogos que se asocian con la fenomenología y el existencialismo tienden a poner demasiado peso en el nivel de sus propias experiencias o en las de sus colaboradores en campo, sin necesariamente adentrarse en la descripción de elementos contextuales y de organización de las relaciones jerárquicas en las que están inmersos (ver de Sardan, 1992 y el mismo Kapferer, 1988b). En el caso del análisis del ritual que hace Bruce Kapferer, el énfasis en el nivel de la experiencia se ancla en una reflexión sobre las posibilidades que dicha experiencia tiene en la creación y despliegue de mundos. El horizonte siempre inacabado del ritual y su complejidad crea relaciones sociales más allá del ritual, deshace y forma jerarquías hacia afuera de su propio dominio. En ese sentido, la virtualidad es tener siempre presente la posibilidad de que nuevos mundos, imágenes y



relaciones emerjan de la experiencia de los practicantes de un ritual y sus procesos técnicos y “maquínicos”. De esta manera es que la obra de Bruce Kapferer no es tan distante de la postura del giro ontológico de Holbraad y Pedersen, incluso estos dos autores han señalado la gran influencia que este autor australiano ha tenido en el desarrollo de sus trabajos en Cuba y Siberia respectivamente (Holbraad y Pedersen, 2017: 285).

El trabajo de Bruce Kapferer sobre la virtualidad ritual puede ser, en mi opinión, el punto de anclaje entre la dimensión muchas veces criticada como cerebral, ausente y distante del giro ontológico (Holbraad y Pedersen, 2017: 288) y el dominio de las prácticas corporales, emotivas, sensoriales y pasionales que distinguen, transforman y definen a los seres humanos.

Conclusión

En este breve recorrido sobre el concepto de virtualidad ritual en la obra de Bruce Kapferer y sus posibilidades para la reflexión antropológica, queda patente un esfuerzo por mostrar que los rituales no son sólo una serie de prácticas repetitivas, sino que son eminentemente creativos. Dicha creatividad pasa por la construcción (o descubrimiento o develamiento) de realidades que se generan a partir del propio proceso tecnológico, imaginativo y dinámico de la práctica. En este sentido, la proliferación de imágenes es importante (ver el caso de Neurath, 2020), pero también las experiencias sensoriales de los participantes y sus momentos de reflexión, como en el caso de Adams (2018) y mi propio material etnográfico. El efecto estético que se genera en el ritual es el medio expresivo privilegiado de la virtualidad, que tiene como propósito deshacer o poner en suspenso las restricciones categoriales y jerárquicas de lo social, muy cercano a lo que Víctor Turner mencionaba sobre la liminalidad y su efecto anti-estructural, para entonces, construir un mundo otro de posibilidades y potencias creativas.

Pese a los esfuerzos que ha hecho Kapferer por sistematizar el concepto de virtualidad, en muchas ocasiones dicho concepto no se ofrece con la claridad analítica que uno esperaría. Las alusiones hacia la virtualidad que realiza aparecen como un cúmulo de intuiciones, atisbos y deslumbramientos que el propio autor va hilando. En este breve recuento de la virtualidad, el objetivo ha sido tratar de comprender este concepto en las diferentes connotaciones que le ha dado Kapferer y sus alcances para un entendimiento del ritual en sí mismo y no sólo dependiente de sus explicaciones funcionales o representacionales. En este sentido, la virtualidad ritual se presenta como una alternativa tanto teórica como metodológica para la descripción de la complejidad ritual; es aquí donde la postura de Kapferer establece un hilo conductor entre el análisis de la práctica performativa y corporal de los participantes del ritual, con los dominios de lo estético, lo experimental y lo conceptual del llamado giro ontológico y otras



propuestas antropológicas afines. Aunque muchas veces la virtualidad es pura potencialidad y no necesariamente pasa por un proceso de actualización, lo importante es precisamente eso, que el ritual, visto como una dinámica virtual ofrece siempre posibilidades para la creación, generación y proliferación de mundos, donde humanos y otras entidades comparten por tiempos y espacios determinados una relación de coexistencia. ☸



Referencias

- ABIB, PEDRO (2005). *Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo dos saberes na Roda*. Salvador, Bahía: EDUFBA.
- ADAMS, KATHLEEN (2018). “Leisure in the ‘Land of the Walking Dead’: Western Mortuary Tourism, the Internet, and Zombie Pop Culture in Toraja, Indonesia”, in Adam Kaul and Jonathan Skinner (eds.). *Leisure and Death: An Anthropological Tour of Risk, Death, and Dying*. (pp. 97-121). Louisville: University Press of Colorado.
- BERGER, PETER and LUCKMANN, THOMAS (1991). *The Social Construction of Reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- DE SARDAN, JEAN-PIERRE OLIVIER (1992). “Occultism and the Ethnographic ‘I’. The Exoticizing of Magic from Durkheim to ‘Postmodern’ Anthropology”, *Critique of Anthropology* 12 (1), pp. 5-25.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FELIX (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- _____ (2006). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- DESCOLA, PHILIPPE (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu editores.
- DOWNEY, GREG (2005). *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- DURKHEIM, ÉMILE (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza editorial.
- GADAMER, HANS-GEORG (1991). *La actualidad de lo bello: el arte como juego. Símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- GELL, ALFRED (2006). *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. Edited by Eric Hirsch. Oxford and New York: Berg.
- GONZÁLEZ ABRISQUETA, OLATZ y CARRO RIPALDA, SUSANA (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71 (1), pp. 101-128.
- HENARE, AMIRIA, HOLBRAAD, MARTIN y WASTELL SARI (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.



HEYWOOD, PAOLO (2012). “Anthropology and What There Is: Reflections on ‘Ontology’”, *Cambridge anthropology* 30 (1), pp. 143-151.

HOLBRAAD, MARTIN (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____ (2014). “Tres provocaciones ontológicas”, en *Ankulegi* 18, pp. 127-139.

_____ (2015). “¿Puede hablar la cosa?”, en Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Helene Risor y Marjorie Murray (eds.). *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. (pp. 339-364). México y Chile: Edditorial Bonilla Artigas, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

HOLBRAAD, MARTIN and PEDERSEN, MORTEN AXEL (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOLBRAAD, MARTIN, PEDERSEN, MORTEN AXEL. y VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (2014). “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”, *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, January 13, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.

KAPFERER, BRUCE (1983). *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (1988a). *Legends of People, Myths of State*. The United States of America: Smithsonian Institution.

_____ (1988b). “The Anthropologist as Hero: Three Exponents of Post-Modernist Anthropology”, *Critique of Anthropology* 8 (2), pp. 77-104.

_____ (1997). *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____ (ed.) (2002). *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York and Oxford: Berghahn Books.

_____ (2006a). “Sorcery and the Beautiful: A Discourse on the Aesthetics of Ritual”, in Angela Hobart and Bruce Kapferer (eds.). *Aesthetics in Performance: Formation of Symbolic Construction and Experience*. (pp. 129-159). New York and Oxford: Berghahn Books.



- _____ (2006b). "Virtuality", in Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (671-684). Leiden and Boston: Brill.
- _____ (2014). *2001 and Counting: Kubrick, Nietzsche, and Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- KAPFERER, BRUCE, and Theodossopoulos, Dimitrios (2016). *Against Exoticism. Towards the Transcendence of Relativism and Universalism in Anthropology*. New York and London: Berghahn Books.
- LANGER, SUSANNE (1967). *Sentimiento y forma: una teoría del arte desarrollada a partir de una nueva clave de la filosofía*. México: UNAM.
- LAIDLAW, JAMES (2012). "Ontologically Challenged" in *Anthropology of this Century* vol. 4. <http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>
- LATOUR, BRUNO (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. México: Siglo XXI Editores.
- LEWIS, LOWELL (1992). *Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- MOSZOWSKI VAN LOON, AÄRON (2021). "Alteridad, lenguaje y ontología en la antropología perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro: reflexiones contemporáneas", en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 1 (2), pp. 1-33.
- NEURATH, JOHANNES (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes: enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires: SB Editorial.
- PEDERSEN, MORTEN AXEL (2011). *Not Quite Shaman: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- _____ (2018). "Becoming What You Are: Faith and Freedom in a Danish Lutheran Movement", in *Social Anthropology* 26 (1), pp. 182-196.
- REYGADAS, LUIS (2019). "Crítica del dualismo crítico: el retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura", en *Sociológica* año 34 (96), pp. 73-106.



STRATHERN, MARILYN (1990). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

_____ (2004). *Partial Connections*. Updated edition. New York: Altamira Press.

TURNER, VÍCTOR (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

_____ (2005). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo XXI editores.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (2004). “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, in *Tipiti, Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America* Vol. 2 (1), pp. 3-22.

_____ (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

WAGNER, ROY (1981). *The Invention of Culture*. Revised and Expanded Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.

_____ (1984). “Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, pp. 143-155.

