

Margarita Valdovinos*

Acción ritual y reflexividad en el *mitote* cora (México)¹

Resumen: A partir del estudio de los rituales de *mitote* celebrados por los coras del Occidente de México, analizaré cómo se manifiesta la reflexividad en la acción ritual. Trataré de demostrar que existe un proceso reflexivo propio a la actividad ritual que, aunque relacionado con el proceder exegetico, debe ser considerado de manera independiente. Con el fin de demostrar la importancia de considerar por separado ambos procesos, abordaré la relación que existe entre la práctica ritual y el uso de ciertas representaciones religiosas.

Summary: Through the study of the *mitote* ceremonies celebrated by the Cora people of Western Mexico, I will analyse how reflexivity is expressed in ritual action. I will demonstrate that there is a particular reflexive process involved in this kind of activity that, despite its proximity to the exegetical process, should be considered independently. To show the importance of considering these two processes separately, I will examine the relationship between ritual practice and the use of a series of religious representations.

* Licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Recibió el premio "Fray Bernardino de Sahagún" a la mejor tesis de licenciatura 2002 con: *Los cargos de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Maestra en etnología y sociología comparativa por la Université de Paris X – Nanterre, Francia. Doctora en etnología por la Université de Paris X – Nanterre, Francia. Desde 1998 realiza trabajo de campo entre los coras de Nayarit.

1 El presente texto surgió como la respuesta a una discusión que tuvo lugar en octubre del 2007 durante el simposio *Las formas expresivas en México, Centroamérica y el Suroeste de los Estados Unidos. Dinámicas de creación y transmisión*, realizado en la Coordinación Nacional de Antropología (Ciudad de México). Las ideas que retomo aquí fueron expuestas en el simposio *L'art du reflet: jeux de miroirs et réflexivité rituelle* que tuvo lugar en octubre del 2008 en el Museo del quai Branly (París). Agradezco los comentarios de los miembros del grupo de investigación *Formas Expresivas*, al Dr. Carlo Severi, quien como comentador de la última sesión de trabajo hizo interesantes observaciones sobre mi exposición, y a François Berthomé, quien me hizo importantes comentarios sobre la versión final de este artículo.

1. Introducción

Los rituales indígenas son uno de los temas más estudiados en la antropología mexicana. La variedad de sus manifestaciones y la riqueza de sus componentes han atraído la mirada de autores que trabajan desde las más diversas perspectivas analíticas. Sin embargo, no es sino recientemente que la acción ritual comienza a ser un objeto de estudio en sí misma. Para explicar esta situación, deben distinguirse tres tendencias en los análisis del ritual. Por un lado, numerosos trabajos influenciados por el funcionalismo han emprendido el estudio de los rituales indígenas como un punto de partida para analizar otros aspectos de las sociedades que los celebran: la organización social, el sistema político, la cosmovisión, etc. Por otro lado, una gran parte de las investigaciones dedicadas al ritual han sido consagradas a subrayar una relación de continuidad entre las prácticas rituales de las culturas prehispánicas y aquellas que pueden observarse hoy en día, reduciendo las manifestaciones rituales contemporáneas a una reformulación –la mayor parte del tiempo considerada como incompleta– de alguna tradición antigua. Finalmente, deben considerarse los análisis simbólicos, que han centrado su atención casi exclusivamente en el “desciframiento” de los significados que oculta todo ritual.

Todos estos estudios han contribuido, sin duda alguna, a difundir el interés de la antropología mexicana por las prácticas rituales indígenas. Sin embargo, en ellos, la acción ritual ha sido generalmente reducida al contexto en donde diversos elementos aparecen expuestos, sin llegar a ser considerada como un objeto de estudio en sí misma. Apartándome de las tendencias anteriores, en este artículo concentraré mi atención justamente en la acción ritual, es decir, en los gestos, las acciones y las interacciones que ejecutan los participantes de un ritual durante su celebración.

Esta aproximación al estudio del ritual se sitúa en el campo definido como análisis pragmático (Bonhomme 2006; Severi 2006: 583-593). En él se trata de considerar las condiciones que caracterizan la ejecución de todo ritual. Bajo esta perspectiva ya no se trata de descubrir lo que esconde o lo que subyace al ritual, sino lo que se expone en él: la participación de los ejecutantes y los mecanismos con los cuáles se genera una serie de relaciones específicas que caracterizan a los procesos rituales (Houseman/Severi 1998; Houseman 2006: 413-428). Es desde esta perspectiva, pragmática y ligada a la interacción, que analizaré la posición de la reflexividad en la acción ritual.

Los rituales son un objeto reflexivo por excelencia, ya que sus componentes son continuamente discutidos y analizados por los ejecutantes. Sin embargo, aquí me referiré en particular al proceso reflexivo que se desencadena con la realización misma de la acción ritual. Tomada en este sentido, la reflexividad no es únicamente una consecuencia, sino un componente esencial del ritual.

Más que en un sentido óptico, consideraré la reflexividad como aquello que permite dirigir la mirada de un individuo hacia sí, hacia sus acciones y sus representacio-

nes. En particular, me interesaré aquí en dos aspectos de la reflexividad ligados a los procesos rituales. Por un lado, en la manera en la que todo individuo involucrado en la acción ritual es conducido, a partir de su propia participación, a observar su comportamiento como parte de un dispositivo particular de interacción. Por otro lado, en cómo la identificación de dicho dispositivo permite al participante generar cierto tipo de interpretaciones de sus actos.

Para este análisis, será necesario distinguir la reflexividad propia a la acción ritual del proceso reflexivo ligado al uso de ciertas ideas o representaciones.² Tal distinción está lejos de ser evidente, sobre todo porque toda práctica ritual se presenta generalmente como estando ligada a un conjunto de representaciones que constituyen las ideas religiosas de un grupo y de cada individuo.³ Sin embargo, uno de los puntos que este artículo busca demostrar es que las acciones rituales conducen a un cierto tipo de reflexividad que, más allá de establecer una correspondencia entre representaciones y acciones, busca dirigir la mirada de los participantes hacia cierto tipo de interacciones que son las que garantizan las condiciones de posibilidad del dispositivo interpretativo.

En la primera parte de este texto, expondré un ejemplo etnográfico concreto: los rituales agrícolas llamados *mitotes* celebrados por los indígenas coras del Occidente de México⁴. A partir de los datos etnográficos que presentaré, abordaré los procesos reflexivos característicos de la acción ritual. Este proceder permitirá, en la segunda parte, ahondar en la distinción que existe entre la reflexividad relacionada con la acción ritual y la reflexividad ligada al uso de ciertas representaciones.

2 Sin considerar tal distinción, en el número de la revista *Social Anthropology*, dedicado a la reflexividad, Hojbjerg (2002: 1-10) llama "reflexividad religiosa" tanto a la reflexividad ligada a las "ideas religiosas", como a la que resulta de la "práctica ritual". Así, a lo largo de la introducción del número, el argumento de Hojbjerg se basa simplemente en incluir como motivo de reflexividad, más allá de la creencia, actitudes tales que la duda, el escepticismo, la crítica y la simulación (2002: 2-3).

3 Las representaciones religiosas han sido generalmente nombradas "creencias" y presentadas en las descripciones etnográficas como constituyentes de proposiciones generales compartidas, integradas, explícitas y libres de contexto, todo ello a pesar de su ambigüedad evidente (Boyer 1992: 33). Boyer propone algunos ejemplos que pueden aclarar a qué tipo de proposiciones hago aquí referencia como representaciones: "los espíritus habitan en los ríos", "los ancestros son invisibles", "sólo los chamanes pueden negociar con los espíritus", etcétera (Boyer 1992: 33).

4 Los coras o *náyeri* habitan en la sección de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el estado de Nayarit. Los más de 25,000 miembros de este grupo étnico se organizan en comunidades que cuentan con su propia organización social, política y ritual. Las observaciones que expondré aquí fueron hechas principalmente durante mi investigación sobre los rituales de la comunidad de Jesús María, situada en el municipio de El Nayar (1998-2009).

2. La reflexividad en los *mitotes* coras

Como el término de origen náhuatl utilizado para designarlos lo indica, un *mitote* implica la presencia de danzas, las cuáles se realizan siempre en un patio circular alrededor de una fogata.⁵ En estas ocasiones, un cantador entona una serie de cantos cuyo contenido acompaña las acciones de los demás participantes. Los *mitotes* no son los únicos rituales celebrados por los coras, quienes a lo largo del año dedican más de 200 días a la realización de algún tipo de actividad ritual. Sin embargo, todo *mitote* comparte ciertas características que lo distinguen de los otros rituales.

La aparente sencillez que puede observarse en la ejecución de los *mitotes* coras contrasta con la complejidad de los rituales relacionados con el santoral y con otras fechas importantes del calendario católico. Así, mientras que estos últimos se realizan con gran pompa en el centro del pueblo, convocando a un número de participantes considerable y haciendo uso de prácticamente todos los espacios rituales (casas del gobierno tradicional, casas ceremoniales, capillas, iglesia, etc.), los *mitotes* tienen lugar en los alrededores de los centros habitacionales (pueblos o ranchos) y convocan sólo a una parte de la población.

El aislamiento de los *mitotes* y la ausencia de elementos de origen católico son los factores que llamaron la atención de una primera generación de estudiosos (Lumholtz 1972; Preuss 1912). Hoy en día, se sabe que los *mitotes* no constituyen una práctica aislada del resto de los rituales coras (Valdovinos 2002; 2008b). Sin embargo, debido a la particularidad de su ejecución, los *mitotes* continúan siendo un objeto privilegiado de estudio. Uno de los aspectos más interesantes de los *mitotes* consiste en que, en las interacciones que tienen lugar durante su celebración, la configuración relacional básica que aparece en todos los demás rituales coras se manifiesta de manera particularmente clara. Esta configuración consiste en la exposición simultánea de una doble relación: la del especialista y sus auxiliares con el resto de los participantes, por un lado, y la del especialista con las entidades no humanas (espíritus, ancestros y divinidades), por el otro.

Tres veces al año, coincidiendo con los momentos más relevantes del cultivo del maíz (la siembra, la cosecha y el almacenamiento de los granos), los coras realizan un

5 *Mitote* es un nahuatlismo utilizado comúnmente por los coras para traducir al español el término *mehtyí'inyieita'aka* (lit. los que bailan) con el que se denomina, en la lengua cora, a este tipo de celebraciones. Si bien ambos hacen referencia a la danza, he decidido mantener el uso del primero sobre el segundo por dos razones. En primer lugar, porque el término cora no es genérico, es decir que necesita de un complemento que precise el tipo de *mitote* en cuestión. En segundo lugar, el término *mitote* se ha convertido en un término convencional para hacer referencia a este tipo de rituales más allá del ámbito cora (Jáuregui et al. 2003: 113-216). Así, con el término *mitote* hago referencia al conjunto de rituales análogos celebrados por todos los grupos indígenas de la región del Gran Nayar: coras (Valdovinos 2005: 67-86), huicholes (Neurath 2002), mexicanos (Alvarado 2004) y tephuanes del sur (Reyes Valdez 2006).

mitote. La razón que los conduce a celebrar estos rituales es difícilmente formulada de manera explícita. Sin embargo, existe la certeza de que, al igual que los demás rituales del ciclo anual, los *mitotes* deben ser celebrados para que el equilibrio de los ciclos de la naturaleza sea conservado. En este sentido, todo comportamiento ritual es concebido como el cumplimiento de una serie de prescripciones dictadas por las divinidades a los ancestros y transmitidas de generación en generación hasta los especialistas rituales del presente. Esta concepción del *savoir faire* ritual hace que los especialistas rituales sean considerados por el resto de la población como los herederos de un conocimiento cuyo origen se atribuye a las divinidades y, por ello, como aquellos individuos que mantienen una relación particular con dichas entidades.

En los *mitotes*, los participantes convocados por los especialistas rituales de los grupos cognaticios y de las comunidades agrarias se reúnen para pasar juntos de tres a cinco días con sus noches. Durante este lapso de tiempo, el especialista ritual y sus auxiliares asignan progresivamente a todos los participantes, según el género y la edad, una serie de tareas que conforman, en su conjunto, las acciones rituales. Las actividades que ocupan a los participantes los primeros días están dirigidas a la preparación del espacio ritual, a la elaboración de los objetos que se utilizan durante la celebración y a la preparación de la comida que se distribuirá entre todos los asistentes. Sólo la última noche y el día que le sigue se consagran a la realización de una serie de danzas que el especialista ritual acompaña y guía con su canto.⁶

Los cantos entonados por el especialista ritual son considerados como parte de un saber especializado. Al mismo tiempo, su contenido es potencialmente entendido por todos los participantes a pesar de contener algunas palabras cuya interpretación es del dominio exclusivo de los especialistas rituales. Sin embargo, en el transcurso de la acción ritual, esta comprensibilidad se ve afectada por la forma que toma el contexto de la enunciación. Concentrados en la realización de las acciones que les son prescritas en continuación y distraídos por el ruido y la agitación de la danza, los participantes sólo logran acceder en realidad a pequeños fragmentos del canto.

La combinación de los fragmentos escuchados conduce a los participantes a interpretaciones siempre nuevas del contenido de los cantos. Aunque estas interpretaciones suelen variar de acuerdo a la posición ocupada por el participante en el seno del ritual, el paralelo expresado entre el contenido de los cantos y la forma de las acciones ejerce una influencia constante sobre la interpretación que dan los participantes a sus actos. El uso conjunto de los cantos, del espacio ritual, de los objetos, de los trajes y de las

6 En varias ocasiones, los ayudantes del especialista ritual lo remplazan en esta tarea. Este relevo es para los ayudantes –que son en realidad aprendices del especialista– una de las mejores oportunidades para avanzar en el aprendizaje de los cantos, sobre todo porque este saber especializado tiene su punto nodal en el dominio de la situación de la enunciación (Valdovinos 2008b).

danzas evoca la participación de las entidades no humanas en el *mitote*.⁷ Por ello, a pesar de que los participantes no acceden sino a pequeños fragmentos del canto, la combinación peculiar de los componentes del ritual los conduce a identificar sus acciones con las de los personajes que van siendo mencionados por el especialista ritual en su canto.⁸

Hasta aquí, he buscado ilustrar la manera en la que los diferentes componentes del *mitote* –en particular los cantos y las danzas– señalan la existencia de un mecanismo que conduce a los participantes a generar interpretaciones *in situ* de sus actos. Sin embargo, es necesario precisar que, más que definir la atribución de significados a los elementos expuestos, este dispositivo sirve para desencadenar una *búsqueda* de significados.

La relación que se establece entre ambas formas de expresión (cantos y danzas) está también sujeta a continuas variaciones. En efecto, la dinámica seguida por su combinación sólo permite interpretaciones momentáneas que, por lo general, se van modificando conforme avanza el ritual. Por ejemplo, un ejecutante que, siguiendo las palabras del cantador, interpreta su danza consistente en elevar los brazos de manera repetitiva como la representación de un tipo particular de aves, puede ver que, en el seno del mismo canto, el mismo tipo de acción es atribuida unos segundos más tarde a los ancestros. En este caso, ninguna de las interpretaciones es incorrecta; su pertinencia depende del momento del ritual en el que se encuentre el participante.

La variabilidad de la relación que se establece entre las acciones rituales y su interpretación indica la imposibilidad de apoyar en ella una explicación sobre la reflexividad de los participantes. En efecto, el establecimiento de un paralelo entre cantos y danzas no es más que un aspecto de un complejo dispositivo reflexivo que, si bien contempla la atribución eventual de significado a las acciones rituales, no se limita a ello. Para entender la complejidad de su funcionamiento, debe considerarse también la relación formal que existe entre el proceso exegético y la ejecución concreta de las acciones rituales.

7 Inspirada por este tipo de dispositivos rituales, he propuesto en otros trabajos analizar los objetos rituales a través del uso que se les da en la acción ritual y no en base a la atribución de significados (Valdovinos 2006: 78-81; 2008a: 231-250; Valdovinos/Neurath 2007: 50-62).

8 De manera general, la secuencia de eventos evocados en el *mitote* se desarrolla alrededor de una pareja de niños que personifica a las dos divinidades principales del panteón cora: *Teih*, Nuestra Madre, y *Tahá*, Nuestro Hermano Mayor. Sin embargo, los espíritus que pueblan el territorio y los ancestros son igualmente evocados, tanto en el contenido del canto, como en las acciones de los participantes.

La formulación de cualquier argumento con el que los participantes pueden interpretar sus acciones es siempre precedido por la ejecución concreta de la acción. Por ello, es indispensable observar la forma en que se materializa la acción ritual en el contexto del *mitote*: todas las acciones que se realizan provienen de una prescripción enunciada por alguno de los especialistas rituales y dirigida hacia uno o varios de los participantes.

Los participantes ejecutan las acciones que se les indican como parte de su compromiso con el ritual y no es sino una vez que una acción ha sido realizada, que ésta puede convertirse en el objeto de un proceso exegético.⁹ Así, por ejemplo, no es sino hasta que el niño que porta la corona de plumas de loro comience a rociar a las personas que lo rodean de agua con ayuda de una flecha –tal como se lo indica el especialista ritual– que su participación será interpretada como la de *Tahá*, “Nuestro Hermano Mayor”, quien según el canto es el que lleva la lluvia a la gente. Las acciones del niño no están basadas en el texto del canto, el cual será difícilmente accesible para él en el transcurso de su participación, sino en las indicaciones que recibe del especialista ritual.

El contexto en el que aparece la acción ritual señala dos elementos que será necesario considerar para el análisis de la reflexividad: la forma que toman las acciones que prescribe el especialista ritual a los demás participantes y la interacción que surge a través de la prescripción misma. Expondré a continuación cómo estos elementos van constituyéndose progresivamente durante las diferentes fases del ritual.

Durante la primera fase del *mitote* organizada alrededor de los preparativos, las acciones prescritas corresponden *grosso modo* a ciertas acciones que realizan los participantes en la vida diaria (traer agua, cortar leña, limpiar el terreno, etcétera). En abierto contraste a este tipo relativamente simple de acciones, las indicaciones dadas por el especialista a los participantes en la siguiente fase del *mitote* van haciendo que la forma de la acción a realizar se vuelva cada vez más ininteligible. La complejidad creciente de las acciones prescritas corresponde a ciertas particularidades formales que deben ser consideradas por los participantes en el curso de su ejecución. En este punto, se vuelve cada vez más palpable la regularidad de movimientos, la repetición, la fragmentación, el conteo, etcétera.¹⁰ El niño con la corona de plumas, por ejemplo, no limitará sus gestos a rociar agua sobre la gente; siguiendo las instrucciones que se le

9 Desde una perspectiva interaccionista, el carácter prescriptivo y la precedencia de la acción sobre la interpretación de la acción son dos de las características que permiten distinguir la acción ritual del comportamiento ordinario, así como de otro tipo de interacciones (Houseman 2005: 289-312).

10 Sin duda, la transformación de los desplazamientos en danza es el ejemplo más explícito en este proceso de transformación de la acción ritual (Bloch 1989: 19-45). Sin embargo, debe ser considerada igualmente la ejecución de ciertos gestos que complican la forma y la ejecución de uno movimiento simple, como la realización de giros, inclinaciones, balanceos y otros gestos estilizados.

dan, deberá hacerlo un cierto número de veces, mientras ejecuta una complicada serie de movimientos que implican bailar, girar y elevar las manos de cierta manera.¹¹

La modificación progresiva de las acciones rituales trae consigo su estilización. Dicha transformación es, sin duda, una manera de diferenciar las acciones constitutivas del *mitote* de las acciones cotidianas. La influencia de los patrones estéticos transforman los movimientos comunes en formas de expresión más atractivas para los participantes, como en el caso de la danza. Sin embargo, la complejidad formal de la acción ritual no es sólo un ornamento, sino uno de sus aspectos más importantes. La complejidad formal transforma a la acción misma en el objeto de la reflexividad de los participantes del ritual, quienes se interrogan continuamente sobre cómo interpretar las peculiares características de los gestos que les son prescritos.

La complejidad formal que caracteriza a las acciones rituales implica igualmente una separación entre la acción y la intención que se le puede atribuir.¹² No se trata nada más de realizar un gesto que pudiera evocar la intencionalidad de quien lo ejecuta, sino de efectuar una acción de una manera precisa y, sobre todo, siguiendo las indicaciones del especialista. Así, dado que las acciones rituales deben ser siempre ejecutadas bajo una dirección y supervisión constantes, es necesario considerar también el contexto en el que toman forma: la interacción entre los especialistas y el resto de los participantes. A través de esta interacción se establece entre el participante común y el especialista una relación de dependencia en donde el primero acepta la autoridad del segundo para juzgar en todo detalle la calidad de la ejecución de sus gestos. Este mecanismo pone de manifiesto una de las características centrales de la acción ritual: no se trata únicamente de la ejecución de una acción, sino de la ejecución de una acción en el seno de un dispositivo de interacción particular.

La abundante información sobre la ejecución adecuada de las acciones rituales que ofrecen los especialistas a los participantes contrasta con la ausencia de indicaciones acerca de la interpretación que debe y puede dar el participante a su ejecución. Sin embargo, al observar la forma que toma la interacción, se puede observar claramente que el ejecutante suele atribuir una intención a sus actos a partir de la interacción en la que se encuentra inmerso: para él, la acción ritual se presenta como la *mise en acte* del saber del especialista ritual.

Para entender el valor que se atribuye a los conocimientos del especialista ritual, es necesario considerar un segundo tipo de relación que concierne exclusivamente, al menos en apariencia, al especialista ritual y a las entidades no humanas evocadas durante el ritual (divinidades, espíritus y antepasados). A lo largo del *mitote*, el uso parti-

11 Es importante señalar aquí que estos elementos adicionales que constituyen la acción ritual no son explicados por el texto cantado.

12 Puesto que la identidad de la acción no depende de la intención de quien la ejecuta, Humphrey/Laidlaw (2004) proponen atribuir a la acción ritual una existencia independiente de su ejecutor.

cular del espacio, la atribución de una identidad a los objetos y la manipulación de ciertos elementos relacionadas con los intercambios rituales entre grupos (comida, bebida, tabaco) permite a los especialistas rituales exponer ante el resto de los participantes la existencia de una relación entre ellos y las entidades no humanas.

A diferencia de la relación que se establece entre los especialistas y el resto de los participantes que se basa en la interacción entre ambos, las relaciones entre el especialista y las entidades no humanas no pueden nunca materializarse a través de interacciones concretas.¹³ Por ello, los especialistas recurren a la manipulación de diferentes objetos con el fin de hacer visible este tipo de relaciones. Así, cuando un especialista presenta una ofrenda alimenticia hacia alguno de los puntos cardinales, este gesto aparece como un indicio de la presencia, en dicho lugar, de ciertas entidades que la reciben.

Para entender cómo se manifiesta en las acciones rituales este otro tipo de relaciones es importante considerar también a los receptores de la manipulación de objetos con la cual el especialista materializa su relación con las entidades no humanas, es decir, a los participantes comunes. Estos últimos actúan aquí como los testigos de una relación de la que son excluidos. Bajo esta lógica, todo acto del especialista aparece primeramente como un acto dirigido a los participantes del ritual para mostrarles que existe un ámbito relacional al cual no tienen acceso directamente: el mundo de las entidades no humanas.

En el transcurso del *mitote*, la relación entre los especialistas y los no humanos se manifiesta ante los participantes como el punto central de referencia para la interpretación de las acciones que ejecutan. Puesto que las entidades no humanas son consideradas como la fuente primera de todo proceso ritual, el rol prescriptivo que asumen los especialistas y el conocimiento que muestran sobre la forma de las acciones no hacen más que confirmar la existencia de una relación privilegiada entre ambos.

Los datos presentados hasta aquí conducen a establecer una distinción entre dos posiciones en el seno de la acción ritual. Por un lado, la de los especialistas, quienes exhiben un saber particular a través de la puesta en evidencia de la relación privilegiada que mantienen con las entidades no humanas (divinidades, espíritus, ancestros). Por el otro, la de los participantes comunes, quienes son confrontados ante una relación de la que no pueden ser partícipes de manera directa. En el caso de los especialistas, la actitud reflexiva está centrada en la manera en la que exponen ante los participantes, conjugando los diferentes componentes del ritual, su relación privilegiada con las entidades no humanas. En el caso de los participantes, el proceso reflexivo se constituye en dos tiempos: primero, al concebir las acciones que ejecutan

13 Cabe recordar aquí que tanto las deidades, como los espíritus y los ancestros se caracterizan por contar con una existencia diferente a la de los humanos debido principalmente a su invisibilidad.

como objeto de reflexividad, después, al concebir al especialista como la fuente de información que les permite llevar a cabo la interpretación de sus actos.

3. La reflexividad ritual y el uso de representaciones

Todos los participantes del *mitote* afrontan reflexivamente sus acciones. Este retorno reflexivo generalmente poco considerado en el análisis del ritual es, sin embargo, uno de los componentes centrales de la acción que lo constituye y, por ello, merece una atención particular.¹⁴ El panorama general sobre el *mitote* expuesto en la sección anterior servirá aquí como punto de partida para explorar el lugar que ocupa la reflexividad en la composición de la acción ritual. Para empezar, abordaré la relación que existe entre la práctica ritual y el uso de ciertas representaciones que se relacionan con tal actividad.¹⁵ Después, señalaré en qué sentido es indispensable hacer una distinción entre ambos.

La configuración de los componentes del *mitote* muestra que, por su forma, la acción ritual misma atrae la atención de quienes la ejecutan desencadenando un proceso reflexivo particular. Hasta aquí, el análisis realizado ha permitido identificar tres aspectos de la acción ritual que desencadenan este tipo de procesos reflexivos en los participantes:

- A La combinación particular de los diferentes modos de expresión que constituyen el *mitote* y, en particular, el paralelo entre el contenido de los cantos enunciados por el especialista y las acciones realizadas por los participantes.
- B Las propiedades formales de las acciones prescritas a los participantes, que aparecen como convencionales, estereotipadas, repetitivas, condensadas (Tambiah 1981: 119) e, incluso, como arquetipales (Humphrey/Laidlaw 2004).
- C La interacción que sustenta la ejecución de la acción ritual, en donde toda acción es prescrita por un especialista y realizada por otro participante que actúa bajo la mirada constante del primero.

14 Una excepción que vale la pena mencionar es la del trabajo de Kapferer (1979) sobre los ritos de exorcismo en Sri Lanka. Para este antropólogo, la ambigüedad que separa el rol de participante del rol de público permite continuamente a los ejecutantes tomar distancia de sus acciones y establecer una actitud reflexiva sobre ellas. De hecho, para Kapferer, la eficacia del ritual se desprende justamente de la oscilación entre ambas posiciones (1991: 249).

15 Para referirme a aquellas ideas y conceptos que se encuentran relacionados con la práctica ritual, he decidido dejar de lado la noción de *creencia*, y en su lugar hablar de *representación*. La importancia dada a la noción de *creencia* en el estudio de la religión está estrechamente ligada al rol privilegiado que ella ocupa en el seno del cristianismo. Sin embargo, en otros contextos religiosos la creencia ocupa una posición diferente (Ruel 2002: 99-113; Severi 2002: 23-40). En mi perspectiva, la ventaja de hablar de representaciones consiste en que el análisis no debe limitarse a la adhesión de un individuo a ciertas concepciones, sino simplemente a la existencia de estas últimas y al conocimiento que tiene el individuo de su existencia.

En el *mitote*, las respuestas reflexivas que son desencadenadas por la ejecución de la acción ritual toman la forma de un proceso exegético que conduce a los participantes a interrogarse sobre la intencionalidad de sus acciones. Los tres aspectos de la reflexividad analizados sitúan a los especialistas como los poseedores de un *savoir-faire* particular cuyo origen se atribuye a ciertas entidades no humanas. Gracias a su maestría para guiar la ejecución de las acciones y para pronunciar ciertos discursos rituales, los especialistas se muestran próximos a dichas entidades no humanas (divinidades, espíritus y ancestros) y a su voluntad, estableciendo con ello una relación compleja con el resto de los participantes. Por un lado, su actitud tiene la intención de compartir con estos últimos la evidencia de la presencia de las entidades no humanas y, por el otro, de excluirlos de la posibilidad de acceder directamente a ellas.

La tensión que aparece entre estas dos posiciones sirve para el establecimiento de una relación de coerción entre los especialistas rituales y los no especialistas que es esencial para entender la dinámica del ritual (Bell 1992). Al mismo tiempo, dicha tensión permite crear un tipo de interacción caracterizado por una fuerte ambigüedad, propiedad singularmente apta a desencadenar respuestas reflexivas en los participantes. A pesar de conducir al ejecutante hacia la interpretación de sus acciones, los diferentes aspectos de la reflexividad arriba señalados se limitan a señalar a los participantes la existencia de cierta información, sin precisar cómo debe ser interpretada. Por ello, se puede decir que más que atribuir significados, la acción ritual se caracteriza por conducir a los ejecutantes a experimentar cierto tipo de interacciones que ofrecen las condiciones de posibilidad de un dispositivo interpretativo.

Es verdad que la asignación de ciertos significados a cierto tipo de acciones logra estabilizarse a través del tiempo. Tal es el caso del *mitote*, que es considerado hoy día como un ritual ligado a la agricultura del maíz.¹⁶ Sin embargo, la mayor parte de los significados atribuidos a las acciones rituales parece variar a lo largo de los años, de *mitote* en *mitote* y de participante a participante. En cualquiera de los casos, la relación que se establece entre las acciones rituales y su posible significado resulta de un proceso reflexivo que, si bien surge en la acción ritual, se desarrolla independientemente de ella, pues implica igualmente el manejo de una serie de campos del saber enciclopédico (Sperber 1974: 104) que sobrepasan el marco del ritual, como la mitología, la experiencia individual, el conocimiento de los procesos de la naturaleza, etcétera.

A este punto, es posible identificar dos procesos reflexivos seguidos por los participantes comunes en el transcurso de la acción ritual. Por un lado, la *reflexividad ri-*

16 Gracias al trabajo de Konrad Theodor Preuss (1912), contamos con descripciones de los *mitotes* celebrados hace exactamente un siglo. A pesar de las similitudes que encontramos con las celebraciones actuales, este etnólogo alemán señala que el rol dado al maíz en aquella época era mucho menos importante del que parece ocupar hoy en día.

tual constituye aquel retorno del individuo sobre sus acciones. Esta mirada sobre sí mismo permite al individuo identificar su participación en el seno de una interacción que hace posible el desencadenamiento de un proceso exegético particular. Por otro lado, aparece otro tipo de reflexividad que, para distinguirla de la anterior, llamaré *reflexividad religiosa* (Hojbjerg 2002: 1-13). En ella entra en juego la valoración, en términos positivos o negativos, de las ideas o representaciones con las que se comprende dicha práctica ritual.

En el análisis de la acción ritual es indispensable realizar una distinción entre ambos tipos de reflexividad, ya que cada uno de ellos posee diferentes implicaciones. Para ahondar en la importancia de dicha distinción, analizaré un ámbito del ritual en donde, comúnmente, ambos tipos de reflexividad son confundidos: la eficacia atribuida a la celebración de los rituales.

Luego de que Lévi-Strauss dedicara un artículo a la eficacia simbólica de un ritual terapéutico cuna (1958: 205-226), la reflexión antropológica ha insistido en interpretar los elementos de un ritual a partir de las causas que lo motivan y de la eficacia que se desprende de su uso. Si, por un lado, este tipo de análisis ha contribuido a establecer una rigurosidad en la descripción de los componentes del ritual, por otro lado, ha impuesto una lectura de dicho fenómeno basada casi exclusivamente en una explicación causal (Descola 1988: 11-59).

En el tipo de análisis del ritual en el que se adscribe este trabajo es importante considerar que los motivos que llevan a un individuo o a un grupo de individuos a celebrar un ritual ejercen, sin duda, cierta influencia sobre las acciones que se llevan a cabo y sobre su organización. Sin embargo, es indispensable no reducir a esta lógica causal la presencia de los elementos del ritual bajo riesgo de reducir la riqueza de sus componentes. Si se considera que ciertas representaciones prescriben o recomiendan la celebración de un tipo de ritual particular, debe suponerse igualmente que ni la forma, ni la complejidad de las acciones rituales pueden explicarse simplemente a partir de tales representaciones causales.¹⁷ Lo que me interesa subrayar aquí es el contraste entre la pequeña proporción de elementos que refieren directamente a la razón atribuida a la celebración del *mitote* (la agricultura) y la enorme cantidad de objetos, gestos,

17 Cabe mencionar que el razonamiento causal relacionado con el comportamiento ritual es en sí mismo un tipo de representación. En su trabajo sobre los repertorios cognitivos utilizados en las descripciones de las representaciones religiosas, Boyer (1992: 35) propone, justamente, la existencia de un repertorio causal, que define como el catálogo de ideas y aseveraciones sobre las conexiones causales entre las entidades no humanas, por un lado, y los eventos observables y el estado de las cosas, por el otro. El repertorio causal propuesto por Boyer incluiría aseveraciones que subrayan la relación entre ciertas representaciones y ciertas prácticas, como lo muestran los ejemplos propuestos por el autor: “los dioses se enojan si el sacrificio no se lleva a cabo”, “recitar esta fórmula garantizará una buena cosecha”, etcétera (Boyer 1992: 35).

movimientos, palabras y acciones que lo componen en su conjunto, y que evocan una variedad de aspectos de la vida diaria y de las representaciones de quienes participan.

En el caso particular del *mitote*, la intención de su celebración consiste en la garantía del desarrollo adecuado del ciclo de trabajos agrícolas necesarios para obtener el maíz, cereal indispensable en la dieta cotidiana de los coras. Sin embargo, en su celebración concreta, las referencias a la agricultura no son las únicas en el seno de la acción ritual, en donde se evoca también a las entidades no humanas, las características del territorio, la cacería del venado, la acción misma de los participantes, etcétera. Los cantos que entona el especialista ritual ilustran perfectamente esta situación. Su contenido busca, justamente, describir a las entidades no humanas realizando una serie de actividades que recuerdan las mismas actividades que los participantes van realizando en el transcurso del *mitote*.

El elemento más evocado por el *mitote* resulta ser el *mitote* mismo. Esta puesta en abismo del ritual es un elemento constitutivo de este tipo de actividades. Ella no explica la relación entre el contenido del *mitote* y la razón de su celebración, pero expone ante los participantes un modelo reducido de la forma de la celebración misma. La referencia que contiene el *mitote* sobre sí mismo plantea la existencia de un dispositivo reflexivo que, una vez más, conduce a los participantes a evocar, antes que otra cosa, la forma misma de la acción ritual (Strausberg 2006: 627-646).

Lejos de la reflexividad que ofrecen los componentes del ritual, una gran parte de los análisis dedicados a su estudio han considerado únicamente tres aspectos organizados bajo la forma de la siguiente cadena de lógica causal: en torno a una representación determinada (Ex. 'La celebración del *mitote* garantiza una buena cosecha') surge una práctica ritual (Ex. El *mitote*); la ejecución de las acciones rituales que caracterizan a esta última trae consigo una serie de efectos que son puestos en relación con el objetivo indicado por la representación inicial (Fig. 1).

Figura 1: Los tres aspectos comúnmente analizados del ritual

[Representación → Acción ritual] → Efectos

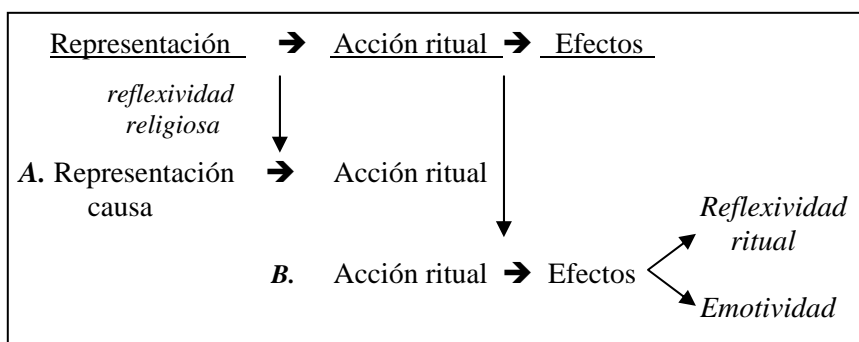
El problema principal que supone este tipo de razonamiento causal en el análisis de la acción ritual es que considera todo efecto producido por ella como una respuesta a las representaciones que la motivaron. Sin embargo, las representaciones causales no son capaces de explicar todos los efectos producidos por la ejecución de las acciones rituales. Al considerar de manera independiente las representaciones y los efectos con las que generalmente se asocian las acciones rituales, puede observarse que los efectos superan siempre en cantidad a las causas que se atribuyen a toda acción ritual, además de diferir en naturaleza. En el *mitote*, por ejemplo, un efecto de este tipo corresponde a

la reflexividad que conduce a los participantes a un proceso exegético que, como he demostrado más arriba, se desprende tanto de las características formales de la acción ritual, como de la organización de los componentes del ritual y de la interacción entre los participantes.

Otro efecto consiste en las respuestas emocionales que se producen gracias a la acción ritual. Durante el *mitote*, la ejecución de las acciones rituales conduce a los participantes a involucrarse en cierto tipo de interacción que despierta entre ellos una serie de emociones: excitación, solidaridad, melancolía e, incluso, violencia (Coyle 2001).¹⁸ Estas reacciones emocionales pueden ser explicadas a través del análisis de la secuencia de las acciones del ritual, aunque debe notarse que si el mismo tipo de acciones fuera ejecutado fuera del marco del ritual, se lograrían muy probablemente las mismas respuestas emocionales. Esto es, las respuestas emocionales de la mayoría de las interacciones que tienen lugar en el ritual no dependen de las causas del ritual sino de la forma que toman de las interacciones que las hacen surgir.

Lo que me interesa subrayar con estos dos ejemplos es que la ejecución de las acciones rituales trae consigo ciertos efectos que son independientes de la intención o la eficacia que pueda atribuirse al ritual. Con el objeto de considerar todos los efectos de la acción ritual sin limitarse a aquellos que guardan relación con sus causas, puede ser útil considerar de manera independiente las dos relaciones que estos términos suponen: la relación entre las acciones rituales y las representaciones causales con las que se les asocian, por un lado, y la relación entre las acciones rituales y los efectos que generan luego de su ejecución, por el otro (Fig. 2).

Figura 2: Las dos relaciones de elementos ligadas a la acción ritual



18 En el caso de los *mitotes* coras, tales estados emocionales suelen desencadenarse más fácilmente gracias al uso de una mezcla de cansancio acumulado y baile frenético que sirve como base para la organización de las diferentes formas de participación de los ejecutantes.

La relación definida como *A* en la figura 2 concierne el proceso a través del cual se atribuye un significado particular a una acción ritual. Un ejemplo claro es el de la definición de ciertos elementos del *mitote* como evocaciones directas de las representaciones causales con las que asocia su celebración: el desarrollo de la agricultura y de los ciclos climáticos. La identificación de la relación entre las acciones y su interpretación exige la activación de la *reflexividad religiosa* de la parte de los participantes, es decir, de un proceso exegético que asigne significados concretos a ciertas acciones y que juzgue su validez y eficacia (reflexión causal).

Partiendo de la acción ritual y sin dejar de lado su complejidad, la relación *B* de la figura 2 expone los efectos generados por la acción ritual sobre los participantes independientemente tanto de las causas atribuidas a la celebración, como de cualquier otra interpretación que se les pueda dar. Aquí, la relación entre acciones y efectos involucra un proceso de reflexividad que, más que estar ligado a la atribución de una cierta interpretación, tiene que ver con el cumplimiento de las condiciones de posibilidad del proceso interpretativo. La *reflexividad ritual* y la emotividad aparecen como dos efectos de la ejecución de la acción ritual. Mientras que la *reflexividad ritual* permite a los participantes involucrarse en un proceso exegético sin definir aún su dirección, la emotividad que la acompaña convierte a la acción ritual y a dicho proceder interpretativo en una experiencia atractiva, particularmente digna de ser recordada (Whitehouse 2005: 91-108).

Un aspecto interesante de los dos efectos mencionados es que ambos ocupan posiciones complementarias en el discurso de los especialistas rituales: mientras que la reflexividad no aparece jamás explícitamente como un objetivo de la acción ritual, la emotividad que se desencadena a través de las acciones rituales es ampliamente valorizada. Para los especialistas, el éxito atribuido al *mitote* no tiene ninguna relación con su capacidad a conducir a los participantes hacia *una* interpretación en particular; dicho efecto se considera incuestionable. Sin embargo, la efervescencia de diferentes emociones en los participantes es considerada por los especialistas como una prueba fehaciente de la eficacia del ritual celebrado.

4. Conclusión

El análisis detenido de la acción ritual permite observar que la reflexividad que experimentan los participantes del *mitote* no se limita a externar sus comentarios sobre lo que sucede durante su ejecución. La reflexividad aparece al interior mismo de la acción ritual como uno de sus componentes esenciales (Severi 2002: 27). En efecto, por sus características formales, la acción ritual conduce a sus ejecutantes a acordar una atención particular a sus actos (Humphrey/Laidlaw 2004), los cuáles aparecen como el objeto primario de la reflexividad. Sin embargo, para entender este proceso, es indispensable considerar la acción ritual en el seno de la interacción en donde toma forma.

La configuración de los componentes del *mitote* ha mostrado que para entender los procesos reflexivos propios de la acción ritual es necesario tomar en cuenta la interacción entre los diferentes tipos de participantes. La reflexividad aparece, en efecto, como una experiencia cuya definición depende de la posición ocupada por el participante en el seno de una interacción. Mientras que para los especialistas rituales la reflexividad consiste en mantener una mirada atenta sobre la coordinación de sus acciones y de las acciones de los otros, para los participantes comunes la reflexividad aparece como la posibilidad de interpretar sus acciones y gestos a partir de la participación de los especialistas: la ambigüedad que acompaña a los componentes del ritual se explica, para los participantes comunes, por la relación que atribuyen a los especialistas rituales y a ciertas entidades no humanas.

El caso cora ha mostrado igualmente que las representaciones causales atribuidas a la celebración del *mitote* no son jamás suficientes para explicar ni la forma, ni el contenido de la acción ritual. Por ello, para analizar la acción ritual sin dejar de lado la complejidad de su forma y la particularidad de las interacciones que resultan de ella, es indispensable considerar que su ejecución produce una serie de efectos que son independientes de las representaciones con las que se les pueda asociar. Lo anterior conduce a la necesidad de distinguir dos procesos reflexivos que, aunque estrechamente relacionados, funcionan bajo lógicas diferentes.

Por un lado se encuentra la *reflexividad religiosa*, que es aquella que se concentra en establecer una relación más o menos estable entre la acción ritual y las representaciones con las que se le va asociando. Puesto que tiene que ver con la asignación de interpretaciones, es en ella donde se sitúan los procesos reflexivos asociados a la creencia y a la duda, así como a la eficacia que pudiera atribuirse a cierto tipo de acciones. Esta reflexividad tiene lugar dentro de la práctica ritual, pero puede igualmente aparecer fuera de ella.

Por otro lado está la *reflexividad ritual*, que corresponde al proceso a través del cual la acción ritual se convierte en un objeto apto para ser interpretado. La complejidad formal de la acción ritual, la configuración que resulta de la combinación de los diferentes componentes del ritual y la interacción a través de la cual los participantes tienen acceso a la acción ritual aparecen como potentes mecanismos reflexivos que permiten la emergencia de los diferentes procesos interpretativos. Este tipo de reflexividad no equivale a la exégesis, sino a la capacidad de la acción ritual para garantizar las condiciones que hacen posible el proceso exegético. En este sentido, la *reflexividad ritual* reposa, sobre todo, en la capacidad de los especialistas rituales de garantizar un tipo de interacción que de pie a la tendencia exegética de los demás participantes.

La aportación más importante de esta reflexión consiste en señalar que además de la organización particular de los componentes del ritual y de las características formales de la acción, la *reflexividad ritual* se constituye conduciendo la atención de los

participantes hacia la interacción singular que se establece entre ellos y los especialistas rituales.

Bibliografía

- Alvarado, Neira (2004): *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Exconvento de Tiripetío.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice ([1974] 1989): "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?". En: Bloch, Maurice: *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press, pp. 19-45.
- Bonhomme, Julien (2006): *Le Miroir et le Crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Boyer, Pascal (1992): "Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach". En: *Numen* (Leiden), 39.1: 27-57.
- Coyle, Phillip (2001): *From Flowers to Ash. Náyari History, Politics, and Violence*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Descola, Philippe (1988): "L'explication causale". En: Descola, Philippe/Lenclud, Gérard/Sévéri, Carlo/Taylor, Anne-Christine: *Les idées de l'anthropologie*. Paris: Armand Colin, pp. 11-59.
- Højbjerg, Christian Kordt (2002): "Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice". En: *Social Anthropology* (Oxford), 10.1: 1-10.
- Houseman, Michael (2005): "Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique". En: *Thérapie Familiale* (Genève), 24.3: 289-312.
- (2006): "Relationality". En: Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Strausberg, Michael (eds.): *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 413-428.
- Houseman, Michael/Severi, Carlo ([1994] 1998): *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.
- Humphrey, Caroline/Laidlaw, James ([1994] 2004): *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Jáuregui, Jesús/Neurath, Johannes/Valdovinos, Margarita/Alcocer, Paulina (2003): "La autoridad de los antepasados: ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y los huicholes?". En: Millán, Saúl/Valle, Julieta (eds.): *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, III*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 113-216.
- Kapferer, Bruce (1979): "Ritual Process and the Transformation of Context". En: *Social Analysis* (Adelaide) Special Issue: *The Power of Ritual*, 1: 3-19.
- ([1983] 1991): *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Washington, D.C.: Berg/Smithsonian Institute Press.
- Lévi-Strauss, Claude ([1949] 1958): "L'efficacité symbolique". En: Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale I*. Paris: Plon, pp. 205-226.

- Lumholtz, Carl ([1904] 1972): *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán (en facsimilar)*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Neurath, Johannes (2002): *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad de Guadalajara.
- Preuss, Konrad Theodor (1912): *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. 1: Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*. Leipzig: G. B. Teubner.
- Reyes Valdez, Antonio (2006): *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Cultura del Estado de Durango.
- Ruel, Malcom ([1982] 2002): "Christians as Believers". En: Lambek, Michael (ed.): *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 99-113.
- Severi, Carlo (2002): "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language". En: *Social Anthropology* (Oxford), 10.1: 23-40.
- (2006): "Language". En: Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Strausberg, Michael (eds.): *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 583-593.
- Sperber, Dan (1974): *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.
- Strausberg, Michael (2006): "Reflexivity". En: Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Strausberg, Michael (eds.): *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 627-646.
- Tambiah, Stanley ([1979] 1981): "A Performative Approach to Ritual". En: *The Proceedings of the British Academy* (London: Oxford University Press), 65: 113-169.
- Valdovinos, Margarita (2002): *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora* (tesis de licenciatura). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2005): "Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras". En: *Dimensión Antropológica* (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia), 34: 67-86.
- (2006): "Dynamische Kartographie. Am Beispiel zweier Ritualobjekte der Cora aus Mexico". En: König, Viola (ed.): *Vermessen: Kartographie der Tropen*. Berlin: Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, pp. 78-81.
- (2008a): "Le cerf chasseur et le maïs agriculteur: l'identité des divinités dans les mitotes náyeri". En: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 94.1: 231-250.
- (2008b): *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle*, tesis de doctorado (no publicada). Nanterre: Universidad de Paris X - Nanterre.
- Valdovinos, Margarita/Neurath, Johannes (2007): "Instrumentos de los dioses. Piezas selectas de la colección Preuss". En: *Arte antiguo cora y huichol. La colección de Konrad T. Preuss*. Artes de México, 85. México, D.F.: Artes de México, pp. 50-62.
- Whitehouse, Harvey (2005): "Emotion, Memory and Religious Rituals: An Assessment of Two Theories". En: Milton, Kay/Svasek, Maruska (eds.): *Mixed Emotions*. Oxford: Berg, pp. 91-108.