



# TEORÍAS Y PRÁCTICAS EMERGENTES EN ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón  
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

# INTRODUCCIÓN: LA RELIGIÓN EN MOVIMIENTO

MÓNICA CORNEJO VALLE  
Universidad Complutense de Madrid

MANUELA CANTÓN DELGADO  
Universidad de Sevilla

RUY LLERA BLANES  
Instituto de Ciencias Sociales, Universidad de Lisboa

Después de unos años en los que la religión casi llegó a desaparecer de los foros antropológicos, después de unas décadas de la tempranamente anunciada *crisis teórica* de la antropología de la religión (Geertz, 1973) mucho después del proclamado desencantamiento del mundo (Weber, 1905) y de la aún más tempranamente anunciada *muerte* de Dios (Nietzsche, 1883), la sociedad desafía a sociólogos y antropólogos inventando nuevas religiones, revitalizando y poniendo al día los viejos rituales, incorporando e hibridando creencias, fabricando conversos que nos obligan a cuestionar tanto los tópicos de la secularización, como los sostenidos por sus mismos detractores. Las antiguas simplificaciones entre clericalismo y laicismo están siendo rebasadas rápidamente por individuos y grupos, suscitando debates sociales y políticos a los que la antropología debe prestar atención. Y en el análisis de estos nuevos pluralismos asistimos a la necesaria emergencia de prácticas etnográficas renovadas y reflexivas, profundas revisiones epistemológicas, surgimiento de hipótesis inéditas para alumbrar nuevas formas de construir los viejos objetos de estudio. En suma, renacen teorías y se originan enfoques nuevos que están devolviendo este veterano campo de la disciplina a la vanguardia de los debates tardomodernos.

La religión ha sido un campo clásico de la investigación sociológica y antropológica desde tiempos de Weber, Durkheim, Frazer, Malinowski o Evans-Pritchard, autores que realizaron una contribución decisiva a la Teoría Social y que, sin excepciones, otorgaron una centralidad vertebradora a la religión en la organización

de la vida social. Pero pese a esta larga y rica tradición, que se inicia hace ya más de un siglo, las Ciencias Sociales no se han mostrado muy empeñadas en descifrar los aspectos más comprometidos y difíciles de su manejo de ese objeto que llamamos *religioso*, ni de su trato directo con los agentes religiosos. Por el contrario, abundan los ejemplos de trabajos que despliegan toda clase de inercias narrativas y que revelan cómo en este tipo de relación *sui generis* que los agentes de la ciencia establecen con los portadores de las creencias religiosas, y en la propia relación de campo entre investigadores sociales e investigados (miembros de las iglesias, agentes de culto, etc.), se hace muy necesaria la vigilancia que rastree oportunamente la presencia de prejuicios, tópicos y estereotipos de *sentido común* que a veces comprometen y lastran los resultados de investigaciones acríicas con las categorías y metodologías utilizadas.

Nuestro interés es amplio, pero estamos asimismo orientados hacia algunos debates que estimamos fundamentales porque contienen abordajes representativos en el escenario contemporáneo de estudios sobre la religión: las teorías sobre la secularización (discotinuidades, reformulaciones), los estudios sobre conversionismo, la revisión de las narrativas convencionales en torno al análisis de los fenómenos religiosos, en torno al juego con categorías heredadas y demarcaciones conceptuales como las que se plantean en el texto de Carolina Rivera sobre la “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas”, demarcaciones y límites que –por cierto- a veces ni siquiera provienen del campo científico-social (¿es analíticamente relevante seguir considerando el pentecostalismo como resultado de una división denominacional dentro del cristianismo? ¿qué nos aportaría sacarlo incluso del campo de la *religión*?); el papel de la llamada *religiosidad* en las reinenciones comunitarias, en su relación con el patrimonio o el turismo, como de hecho se explora en el interesante texto que nos presenta Nieves Herrero sobre “La recuperación de la peregrinación jacobea”; las nuevas formas de movilidad religiosa y su relación con la globalización cultural, de lo cual es buen exponente la contribución de Cristina Sánchez sobre los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid; los usos políticos, sociales, económicos o terapéuticos de las formas contemporáneas de pertenencia religiosa, analizados por Jaime Vallverdú a propósito de su investigación sobre

símbolos religiosos y mística en el Movimiento de los Sin Tierra brasileños; las expresiones locales de religiones globales que sugieren la pertinencia del enfoque etnográfico *multisituado* (Marcus, 1995); las formas de la hibridación religiosa en contextos urbanos y la construcción de la identidad religiosa en situaciones de multipertenencia, de lo que es un buen ejemplo el trabajo de Juan Antonio Flores Martos sobre la ubicuidad y transformaciones del culto a la Santa Muerte; así como, decididamente, la necesaria revisión de las nociones, hipótesis y debates a los que un día nos acomodamos, su reformulación a la luz de la pujante diversidad, creatividad e efervescencia de prácticas religiosas y discursos legitimantes (revisión de conceptos como religión, ritual, creencia, sincretismo, símbolo, experiencia religiosa), como nos muestra el ejemplo de la espiritualidad en Alcohólicos Anónimos que lleva a José Palacios Ramírez a “redefinir lo religioso”; la reflexión sobre el impacto del etnocentrismo y el sociocentrismo en la construcción de categorías analíticas, la comparación entre áreas geográficas, tradiciones académicas y formas de religión... ¿o formas de hacer antropología?; el inagotable debate sobre religión y formas de racionalidad y, cómo no, las cada vez más complejas relaciones entre formas religiosas, tecnologías de la información y medios de comunicación.

Porque, en efecto, también asistimos a una oleada (sobre todo en América Latina) de reflexiones sobre las relaciones entre religiones y medios de comunicación, tanto tradicionales como emergentes. Desde el papel que juegan estos nuevos soportes como herramientas de predicación capaces de alcanzar un público que organiza el consumo de bienes espirituales de manera más hibridada e individualizada, a las nuevas narrativas de la conversión y los contenidos transmitidos a través de los *media*; desde el impulso que el uso de Internet ha dado al carácter eminentemente reticular de la expansión de las religiones más proselitistas y descentralizadas (el caso del evangelismo pentecostal es claro) al incremento de la movilidad religiosa característicamente contemporánea y la complejización de los itinerarios religiosos individuales; desde la coexistencia de religiones globalizadas junto a la necesidad de pertenencia local que desembocan en el surgimiento de comunidades transnacionales de consumidores de bienes espirituales, simbólicos, religiosos, a la misma resemantización de la

experiencia corporal en las nuevas condiciones fenomenológicas que impone el uso de las tecnologías de la información y de la comunicación, así como –para finalizar– las consecuencias de la misma puesta al servicio de estas tecnologías en el reclutamiento de nuevos fieles.

Pero de la misma manera podríamos revertir la mirada y pensar ya no en la presencia de las religiones en los medios de comunicación, sino explorar el impacto que las omnipresentes representaciones generadas desde esos mismos medios están teniendo sobre las maneras en que las minorías religiosas emergentes perciben su entorno social, definen su papel en el espacio público e imaginan la identidad de quienes nos adentramos como investigadores-intrusos en sus espacios de culto. Desde el punto de vista epistemológico, sería pertinente una reflexión sobre los efectos que la producción mediática de discursos generalmente hostiles, esto es, gobernados por un propósito suficientemente consensuado de deslegitimación de la creciente presencia y actividad social de las nuevas formas de organización religiosa, así como la composición de representaciones de conjunto sobre las formas no hegemónicas de religión, tiene sobre las condiciones en las que se produce en *encuentro etnográfico* entre investigadores y agentes de culto. En este sentido, el texto de Vitor Hugo nos aporta algunas consideraciones muy interesantes sobre las relaciones entre investigadores e investigados en una etnografía *multisituada* sobre el movimiento religioso ISKCON.

El marco general más amplio en el que se inscribe nuestra reflexión es el de la necesidad de intensificar las aportaciones al conocimiento de los condicionantes de tipo metodológico involucrados en la investigación de campo con organizaciones religiosas en contextos de expansión sin precedentes de los medios de comunicación e información, de creciente multiculturalidad, tránsito e intercambio cultural debido a los flujos migratorios, y de pluralidad de opciones simbólicas, ideológicas y religiosas debidas en parte a los procesos de globalización cultural. Queremos contribuir desde este foro a la profundización en el análisis de las condiciones epistemológicas, teóricas y prácticas en las que producimos hoy nuestro conocimiento científico sobre las realidades consideradas *religiosas*, lo que nos lleva

a pensar *reflexivamente* qué estudiamos, por qué lo estudiamos y cómo lo estamos haciendo. Esto es, a examinar los elementos que contribuyen a la conformación del objeto de estudio, que intervienen en su constitución, que condicionan sesgando decisivamente los resultados de nuestras investigaciones. Las mismas que muchas veces pueden ser leídas del revés y proporcionarnos más información sobre las categorías-fetiché de los propios investigadores que sobre los grupos estudiados. Insistimos: Resulta llamativa la ausencia de reflexiones de carácter epistemológico, teórico y metodológico, sobre los condicionantes que impone a las Ciencias Sociales la investigación de campo con religiones, y sobre la presencia de las representaciones de sentido común que a menudo juzgan los sistemas religiosos emergentes como amenaza a nuestro ideal de laicismo y libertad democrática.

Así, este simposium que hemos querido titular *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión* pretende retomar el interés de la antropología por aquel “malestar simbólico” que anticipara Freud y postularan Mary Douglas o Marc Augé, reflexionando sobre el sentido cultural y político de las religiones emergentes y acercando nuestra disciplina al análisis de sus nuevas manifestaciones e interpretaciones. Basta mirar el más de medio siglo en el que hemos estado anunciando el retorno de lo que nunca se fue y sirviendo a categorías inoperantes que la realidad ha rebasado (religión vs religiosidad, creencia vs superstición, iglesias vs sectas, lo expresivo vs lo instrumental, lo racional vs lo irracional), para darnos cuenta de que probablemente ya ha sido suficiente. Sólo unas Ciencias Sociales reflexivas serán capaces de rastrear nuestro compromiso con estas categorías, y con el elitismo intelectual inscrito en las viejas profecías sociológicas acerca de la desaparición de las religiones entendidas como el reino del oscurantismo, la sinrazón o el fanatismo. Elitismo descarado y todavía presente en la sorpresa que muestran muchos pensadores ilustrados de gran renombre ante la persistencia de las religiones (véase el caso de *La vida eterna*, recientemente publicado y obra del filósofo Fernando Savater). Se trata de aprender a diagnosticar nuestro compromiso no siempre consciente con la ceguera que devalúa, menosprecia o sencillamente ignora el imparable crecimiento de la diversidad religiosa en cada rincón del planeta. El

ateísmo es, estadísticamente, una verdadera anomalía. Seguimos sorprendiéndonos con la existencia de creyentes (y pensando que la creencia pertenece exclusivamente al ámbito de lo que llamamos *religión*), preguntándonos qué explicación neurológica nos podría descubrir el rincón del cerebro humano en el que se alojan los dioses, sirviéndonos de la Ciencia como de una trinchera. Es como si los australianos preguntaran a los no australianos cómo se las arreglan para existir.

Parece claro que la religión, como la ideología, tiene mala fama. Y puede que, como la ideología, merezca esa mala fama (Geertz, 1973). Pero lo que ni la religión ni las Ciencias Sociales en su conjunto merecen es que se sigan considerando los fenómenos religiosos como los invitados inesperados al festín de la producción contemporánea de identidades, hibridación y multipertenencia. Sirvan las contribuciones que siguen para ilustrar algunos de los pasos modestos que están dando nuestros y nuestras colegas en esta fascinante dirección.

## **1. DEFINICIONES Y LÍMITES: LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE *LO RELIGIOSO* COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA**

Una de las consecuencias del bullicio religioso contemporáneo es el regreso de la Ciencia Social a las preguntas fundamentales sobre la definición de sus campos de estudio. Lo que los antropólogos observan a la vuelta de las profecías de la secularización es un panorama bastante diferente al que se imaginaba en ese siglo XIX en el que se instauraron los grandes tópicos temáticos y teóricos de los que aún hoy se nutre el imaginario colectivo acerca de lo religioso (entre ellos la propia idea de la secularización como proceso inexorablemente escrito en el curso de la historia). Precisamente por esto, una de las tareas más interesantes que tenemos pendiente es la exploración de estas categorías activas en las *representaciones de sentido común*, y el descubrimiento de sus relaciones históricas con las prácticas sociales que actualmente conforman nuestro campo de trabajo. Esta tarea, sin embargo, no es extraña a la tradición disciplinar. E incluso más. Trátese de la religión, de la política, la economía o el parentesco (también de campos de trabajo más

recientes, como la salud, la alimentación, el trabajo, el patrimonio, etc.) la condición metodológica del quehacer etnográfico se caracteriza por la necesidad de afrontar (cada vez, sistemáticamente) la construcción y reconstrucción de los objetos de estudio que una etnografía concreta puede ofrecer al repertorio del conocimiento antropológico.

A pesar de que este estilo de producción científica estimule la reflexión epistemológica (al menos en ese nivel de los objetos de estudio), lo cierto es que el carácter marginal que han tenido los estudios sobre religión durante algunos años ha propiciado, en realidad, la interrupción de un debate semejante como prioridad disciplinar. En las ocasiones en que este debate ha quedado suspendido es cuando más evidente se ha hecho que las categorías de análisis guardan deudas reiteradas con el más o menos borroso asunto que Jane Harrison (1912) llamaba “lo admitidamente religioso” (¿admitido por quién?). Desde entonces hasta ahora, la historia del llamado *problema definicional* ha ido y ha venido de los foros disciplinares, como exponía Goody (1961), y cada cierto tiempo se ha reeditado al ritmo en que las propias prácticas sociales han ido requiriendo que nos detengamos en la cuestión. Hoy en día, los desafíos son evidentes. Y algunos de los trabajos que recogemos aquí representan la forma actual en que la religión como tema se manifiesta a través de las prácticas como problema. Por ejemplo, a través de actos corporales como la genuflexión (véase el artículo de Ramon Sarró), a través de actos de definición discursiva de subjetividades (Ayala, Salazar), a través de actos de producción ‘cultural’ colectiva (Marfá, Leitão), a través de la sobreposición de campos de acción religiosa/no religiosa (Vallverdú, Herrero, Mesquita y Morales, Palacios), etc.

Entre los elementos que han definido la pertinencia de la categoría “religioso” en la investigación antropológica se encuentran algunos tan recurrentes como: creencias, la idea de lo sagrado, ritual, experiencia religiosa o la participación de actores sociales vinculados a instituciones que se auto-definen en relación a lo religioso. De cara a la reflexión epistemológica, no deja de tener su interés que estas mismas categorías sean las mismas que se utilizan para cuestionar la amplitud (o estrechez en su caso) de lo religioso como dominio. Son

especialmente interesantes en este sentido los trabajos de Jaume Vallverdú y José Palacios. En ambos trabajos se nos ofrece la posibilidad de incorporar al repertorio de *lo admitidamente religioso* prácticas aparentemente ajenas a este campo. En el caso de “Símbolos religiosos y acción colectiva: la mística del movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MST) de Brasil”, Vallverdú nos pone tras la pista de las texturas religiosas de un movimiento social más a menudo definido desde su dimensión política. Estas texturas se reconstruyen en la investigación sacando a la luz la presencia de actores eclesiales como agentes clave del movimiento, o el peso del imaginario bíblico en el imaginario revolucionario. En el caso de “Redefinir lo religioso. Un ensayo de reflexión a partir del estudio de la espiritualidad en Alcohólicos Anónimos”, la pertinencia de ampliar el campo de la perspectiva antropológica sobre la religión se defiende también llamando la atención sobre elementos “admitidos” de definición, como la presencia de actores religiosos relevantes en la institución, la incorporación de ideas como la del “Poder Superior”, o el estilo ritual de algunas prácticas significativas.

En otras direcciones, los límites de lo religioso también se exploran desde lo “admitido” (peregrinaciones, creencias, conversiones) hacia otros elementos comunes con otros campos de investigación. Es el caso de los trabajos de Martí Marfá sobre el papel de la rumba catalana en los procesos de expansión pentecostal, el de Ariadna Ayala sobre salud y valores en la Iglesia Filadelfia, o el de Nieves Herrero sobre la peregrinación jacobea y su relación con el turismo. Estos enfoques nos ponen tras la pista de una de las líneas de investigación más fructíferas en los últimos años, revelando la articulación de las prácticas y actores religiosos con multitud de otras prácticas sociales que matizan, y tal vez contradicen, las expectativas de la secularización en cuanto repliegue de lo religioso respecto a otras esferas de la vida.

Por otra parte, el análisis de la experiencia en la práctica religiosa también está cobrando en la actualidad una relevancia considerable. Desde los aspectos relacionados con temas más clásicos como la construcción de la identidad individual, hasta los específicamente relacionados con las vivencias de trance e *incorporación* espiritual,

como el de Cristina Sánchez-Carretero, o el de Carles Salazar explorando las dimensiones cognitivas en las variedades de la experiencia religiosa. En el texto titulado “Lógica y sentido en la experiencia de lo religioso” se aporta un debate teórico especialmente interesante no sólo para la definición y límites de lo religioso, sino también para la definición de estos elementos recurrentes que trenzan la trama de lo religioso en Antropología, en este caso la articulación de dos ideas distintas y relacionadas como “experiencia religiosa” y “experiencia de lo religioso”, trabadas también con la reflexión metodológica sobre la ecuación personal del investigador y sus estrategias de campo. En el caso de “La creencia en la “no creencia” de los espíritus y otras cartografías de lógicas religiosas: el caso de los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid” se explora así mismo la vivencia religiosa desde el disciplinamiento corporal habilitado en un contexto socio-cultural que estigmatiza fuertemente estas prácticas.

De regreso al problema definicional no deja de tener interés que los hilos que trenzan esa trama de lo religioso en la Antropología actual tengan como eje categorías de discusión que son realmente clásicas en la disciplina. Si bien es cierto que en otras ocasiones estas recurrencias han sido tachadas de etnocéntricas en diferentes sentidos, no es menos cierto, al mismo tiempo, que las prácticas emergentes nos devuelven una y otra vez a los mismos debates. Cabe hacerse la pregunta obvia ¿está la Antropología atrapada en las deudas teóricas del pasado? Claro que en la actualidad también caben otras preguntas alternativas ¿estamos en posición de trazar un repertorio, siquiera difuso, del dominio de lo religioso a partir de estas recurrencias? Y otra pregunta que emerge con las propias prácticas ¿no empezamos a observar la apropiación de categorías que creíamos analíticas por parte de los propios actores religiosos? ¿No habríamos de prestar atención a la “mirada cruzada” entre los actores sociales y los investigadores sociales? Con esto también volvemos a una de las cuestiones básicas que hemos pretendido afrontar en este simposio: la implicación de los antropólogos en esta urdimbre compleja que produce y reproduce un saber (sobre lo religioso) susceptible de ser reutilizado, reinventado, hibridado en alternativas plurales que ya no sirven a una visión estática y homogénea de la sociedad, ni de la cultura, ni de la actividad

científica, y sí a una antropología concebida y practicada en contextos fluidos, multilocales, multiculturales en los que el *encuentro etnográfico* cobra también nuevas dimensiones que afectan a nuestra representación de lo que llamamos cultura.

## 2. RELIGIÓN EN MOVIMIENTO

Por otro lado, estas idas y venidas entre reflexiones, propuestas y definiciones sobre qué es y qué no es “religión”, también reflejan, en algunos casos, el contratiempo entre ciencia y sociedad, lo empírico y su narración o representación. La teoría siempre parece perder ante los datos empíricos, y por ello se produce la sorpresa ante lo “inesperado”. Las tesis secularistas que mencionábamos en el inicio de este texto, por ejemplo, no se cumplieron porque no llegaron a entender que su propio lenguaje era profético e ideológico – precisamente aquello que buscaban rechazar. En este contexto, estudiar lo religioso es caminar por los límites definicionales de lo que sea la sociedad, la creencia y la visión del mundo. Ya lo decía Durkheim cuando proponía que la religiosidad era una forma de divinización de la misma sociedad; y es en esta dialéctica entre los métodos y conceptos de interpretación y creencia donde opera el antropólogo. En este sentido, a una antropología de la religión contemporánea, aún gestionando el peso de herencias y rutinas históricamente incorporadas, no le queda más remedio que dejarse sorprender por los desafíos que la sociedad (a la cual pertenece) le sigue proponiendo. Como decía Geertz en uno de sus últimos textos, dejarse llevar por un nuevo paradigma epistemológico que rebase los viejos instrumentos de observación y que consiga mapear los *shifting aims, moving targets* (Geertz, 2005).

Quizá uno de los conceptos que mejor nos permite comprender el por qué del constante fracaso paradigmático “kuhniano” que la sociedad insiste en imponernos sea el del “movimiento”. Este concepto nos es particularmente atractivo porque permite la multiplicación semántica:

- 1) Permite, por un lado, pensar el ‘movimiento religioso’ como expresión de agencia, acción y creatividad. Las creencias e ideologías se estructuran en movimientos particulares y constituyen prácticas y

lógicas de acción: el movimiento *hare krishna*, el movimiento carismático, el movimiento G12, etc.;

2) por otro lado, nos ayuda a pensar la ‘religión en movimiento’, en cuanto expresión de la dinámica espacio-temporal de lo religioso. Recuperando la analogía de Danièle Hervieu-Léger (1999), nos lleva a recuperar la inquietud del peregrino y del converso, y (añadimos) del misionero y del migrante. O más concretamente: los misterios dominicanos en Madrid, el mestizaje de la Santa Muerte mexicana, las nuevas peregrinaciones jacobeanas, el movimiento *hare krishna* en España, los carismáticos brasileños en Fátima, etc.

En este contexto, tanto históricamente como hoy (aunque con motivaciones y por caminos distintos), la religión ha sido siempre movimiento: de personas, de ideas, de prácticas, de objetos, de imágenes. Como también propuso Hervieu-Léger, tendremos que entender el sentido de la espacialidad construido en contextos religiosos (2000), sentido ese que ya no corresponde, como cómodamente solía corresponder, a una territorialidad burocráticamente definida (comarca, región, nación, etc.). La religión hoy viaja, emigra, circula, se re-localiza, etc. Y produce nuevos itinerarios, recuperando viejas carreteras y creando nuevas autovías: el movimiento atlántico y meridional de “nuevos cristianismos” (pentecostales, carismáticos, etc.), la recomposición del mapa europeo a partir del reconocimiento de la “multirreligiosidad”, la circulación religiosa a través de “mercados”, en la recomposición etno-religiosa de espacios urbanos, en las nuevas estrategias de misión, etc.

Pero lo religioso también incorpora sus propias fronteras y márgenes. Victor Turner ya había descrito la sacralidad de la *communitas* como la antiestructura, el reto a lo establecido y por lo tanto agente de creatividad y dinámica social (1999 [1967]). En este sentido, en lo religioso también se encuentran centralidades y márgenes, y la “dificultad” (aquello que provoca el contratiempo, lo epistemológicamente incómodo) está en identificar y entender esos márgenes (ver Pina-Cabral y Pine, 2008). Los intuimos en los discursos sobre conversión, en la comparatividad inherente al pluralismo religioso, en el reconocimiento de religiones “mestizas”, sincréticas, etc.

Los textos que aquí se presentan proponen, cada uno a su manera y estilo, reflexiones bajo estas dos claves: definición (o sea, fijación) y movilidad religiosa. Constituyen, por ello, una diapositiva del actual momento del estudio antropológico de las religiones.

## BIBLIOGRAFÍA

GEERTZ, Clifford (1988-1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GEERTZ, Clifford, 2005, “Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) 11, pp. 1-15.

GOODY J. (1961) “Religion and Ritual. The Definitional Problem”. En *The British Journal of Sociology*, 12: p. 2.

HARRISON, J. (1912) *Themis: a Study in the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti. Religion in Movement*. Paris: Flammarion.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2002, “Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity”, *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (1), pp. 99-105.

MARCUS, G. E. (1995) “Ethnography in/on the World System. The emergence of multi-sited ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 24; pp. 95-117.

NIETZSCHE, Friedrich (1980) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

PINA-CABRAL, João y PINE, Frances (eds.), 2008, *On the Margins of Religion*. Oxford: Berghahn.

TURNER, Victor, 1999 (1967), *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Londres: Aldine.

WEBER, Max (1989) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.