

ARTÍCULO

Una aproximación a los rituales en la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus: su papel en la constitución y transformación de los sujetos religiosos.

MsC. Aimet Guevara Labaut.
Universidad (CIESAS Golfo). México

[El ritual]

Es la manifestación de la miseria y la grandeza,
de la tragedia y la esperanza del hombre;
es la combinación de lo establecido y lo personal;
la reunión de lo interior y lo exterior.
Es un resumen de la condición humana
y por eso una clave para su comprensión.
(Velasco, 2002: 85)

RESUMEN

El artículo ofrece una aproximación al papel de los rituales en la constitución y transformación de los sujetos religiosos en la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, a partir de registros obtenidos durante un trabajo de campo realizado entre los meses de septiembre y diciembre del año 2016 con vistas a la elaboración de una tesis de maestría. Retomo la tipología de los rituales propuesta por Jáuregui (2002) para analizar los diferentes rituales en los que participan los sujetos en este grupo religioso. La noción de *communitas* resulta de primordial importancia para entender el proceso de constitución de los sujetos en esta iglesia. Este acercamiento me permitió entender que en esta iglesia los sujetos ejercen su capacidad de agencia, en mayor o menor medida, a partir de la experiencia de cuerpos-agentes que se “visibilizan y definen” frente a los demás, a la vez que se constituyen y transforman como sujetos creativos y miembros de este grupo religioso.

Palabras claves: ritual, ritualismo, *communitas*, sujeto, agencia, *habitus*.

An approach to the rituals in the Evangelic Pentecostal Church Emmaus Temple: its role in the constitution and transformation of religious subjects.

ABSTRACT

The article offers an approach to the role of rituals in the constitution and transformation of religious subjects in the Emmaus Evangelic Pentecostal Church Emmaus from records obtained during a fieldwork carried out between the months of September and December of 2016 with a view to the Preparation of a master's thesis. I return to the typology of rituals proposed by Jauregui (2002) to analyze the different rituals in which the subjects participate in this religious group. The notion of *communitas* is of paramount importance to understand the process of constitution of the subjects in this church. This approach allowed us to understand that in this church the subjects exercise their capacity of agency, to a greater or

lesser extent, from the experience of bodies-agents that are "visible and defined" in front of the others, at the same time that they constitute and transform themselves as creative subjects and members of this religious group.

Keywords: ritual, ritualism, communitas, subject, agency, habitus.

Aspectos generales del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Varias personas comenzaron a congregarse en el año 1988 en el número 93 de la calle Irapuato, en la colonia Progreso, en Xalapa, capital del estado de Veracruz, México. El 4 de febrero de 1989 se realizó, en este sitio, la primera celebración formal y así surgió la Iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

En el momento en que realicé mi trabajo de campo, la Iglesia contaba con ciento diecisiete miembros que pertenecían a una primera, segunda y tercera generación, a partir del surgimiento de la misma. La mayoría de ellos, residentes en las colonias Progreso, Centro, Revolución, Lomas de San Roque, Estibadores, Araucarias y Veracruz, de la ciudad de Xalapa. Entre ellos había viudas, personas separadas, divorciados, hombres que van solos a la iglesia porque sus mujeres no quieren asistir; familias en las que solo van los padres pues los hijos dejaron de congregarse o no lo han hecho nunca; hombres y mujeres que han dejado de ir por un tiempo, han regresado a la "vida mundana" y más tarde se han reincorporado a la iglesia. La gran mayoría de estas personas se puede ubicar en la clase baja y la clase media baja.

Los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus fundamentan su doctrina en la Biblia y en las enseñanzas de los apóstoles y profetas, con la figura central de Jesucristo, y los diez mandamientos como eje fundamental. Según me explicaron, se trata de una iglesia misionera en tanto sus miembros "anuncian el evangelio" (Hechos 11: 20,21); se preparan a través de la oración y salen a predicar las enseñanzas de la Biblia: "habiendo orado les impusieron las manos y los despidieron" (Hechos 13:3) Esta iglesia se enfoca en promover el surgimiento de nuevas iglesias, con una visión de confraternidad entre las denominaciones.

En este grupo religioso, como es común en las iglesias protestantes, las normas y leyes se derivan de la Biblia; los líderes y congregantes ponen especial atención en el estudio de la misma en un intento de ser fieles a lo que consideran "la doctrina del Padre". Van un poco más allá de los usuales diez mandamientos cristianos que son mayormente conocidos y aseguran que la ley de Dios consta de 613 mandamientos y ordenanzas los cuales tienen su fundamento en los diez mandamientos. Se dividen en 365 mandamientos negativos (no harás) (Levítico 19:16, 17 y 18:13) y 248 mandamientos positivos (harás) (Levítico 20:25, 26). Resumen estas ordenanzas en dos grandes mandamientos enseñados por Jesucristo: "Amarás al Señor tu Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo":

Me propuse entender el papel de los rituales en la constitución y transformación de los sujetos religiosos en la Iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. En este esfuerzo y en diálogo con la noción de sujeto de Gutiérrez (2002), la definición de religión de Garma (2004) y las precisiones

de Csordas (1990) entiendo por *sujetos religiosos* a sujetos encarnados que se constituyen y transforman a partir de conocimientos, experiencias, discursos, rituales y prácticas compartidas, pertenecientes al dominio especializado de la relación entre lo humano y lo divino,¹ y a los que tienen acceso en la interacción con otros sujetos como miembros de un grupo religioso, situado en un contexto determinado que permea su constitución como sujetos.

Considero necesario puntualizar que en el esfuerzo por acercarme al modo en que los sujetos se constituyen y transforman dentro de este grupo religioso, me auxilié de la noción de *communitas* como “lazo que une a la gente por encima y más allá de cualquier lazo social formal” y “fundamento de la acción” (Turner, 1974:20). Entiendo que, como explica Turner, se trata de sujetos “concretos e históricos” (op. cit: 23) que se relacionan en el espacio físico y simbólico conformado por el grupo religioso. Este autor señala que se trata de relaciones “indiferenciadas, igualitarias, directas, no racionales (aunque no irracionales)” (op. cit: 26), relaciones que se establecen a partir de la experiencia corporizada de estos sujetos.

Una aproximación a los rituales

Y le soy sincera... cuando fui por primera vez el servicio me impresionó mucho... como adoraban, le cantaban, le lloraban a Dios, ellos sentían que Dios estaba ahí y yo me decía "¿de veras lo sentirán?". Como dice nuestro pastor: "en lo católico no pasaba de un ritual"

(Mujer, 61 años, 2 de noviembre de 2016)

Con este comentario una mujer, anciana de la congregación, que fue formada en el catolicismo, me manifiesta el rechazo de este grupo religioso a la noción de ritual. Ella rememora sus primeras impresiones, al participar de una celebración pentecostal, y asocia estímulos fisiológicos como el canto y la reacción de llanto, a la adoración y a la presencia de Dios, en contraposición a su experiencia como practicante del catolicismo durante la cual la relación hombre-Dios “no pasaba de un ritual”. Con esta frase intenta transmitir que consideraba las celebraciones católicas como acciones carentes de sentido.

Este rechazo a la idea de ritual fue señalado por la antropóloga británica Mary Douglas que en su texto *Natural symbols explorations in cosmology* se refiere al desprecio que se da, en la sociedad moderna, al ritual y al uso peyorativo del término como equivalencia a “empty conformity” (Douglas, 1978 [1970]: 1). Otros estudiosos han abordado el tema (Odero; 1998, Velasco, 2002); Odero (1998) señala que, con la reforma protestante, se verificó un total rechazo al ritual cristiano a partir de la afirmación de que “el rito es siempre un sustituto de la fe y que es necesariamente idolatría” (op. cit: 161), proceso que, según señala este autor, se fortaleció con el puritanismo y se radicalizó con la modernidad y la proclamada “muerte de Dios”. Este autor se refiere a una “rutinización del ritual” a partir de una “falta de atención y ausencia de intención” y señala que entiende por “ritualismo” a “una adhesión persistente y

¹Comparto con Csordas (1990) la idea de que esta relación se verifica en el cuerpo “como lugar de lo sagrado por excelencia”

poco razonable al propio comportamiento ritual [...]”, que en el caso del cristianismo se manifiesta cuando el cristiano reduce su relación con Dios “al cumplimiento de algunas normas cristianas de carácter ritual” y puntualiza que “la forma más extendida de este ritualismo es la de quienes limitan la incidencia de la fe en su vida a la asistencia más o menos regular a alguna ceremonia religiosa” (op.cit: 170 - 172)

Sin embargo, pese a la existencia de esa percepción negativa sobre el ritual entre los miembros de esta iglesia, durante el tiempo que compartí con ellos, registré la presencia de “conductas formales prescritas en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionadas con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1999: 21); se trata de “acciones representacionales”, “prácticas simbólicas” susceptibles de ser interpretadas o decodificadas que, a partir de signos externos o visibles, nos remiten a significados internos. (Díaz, 1998: 22). Estos registros me inclinan a pensar en un rechazo al “ritualismo”, más que al ritual, aunque debo señalar que los sujetos, en este grupo religioso, no establecen esta diferenciación, sino una similitud entre ambos términos.

Los rituales han sido abordados por los investigadores sociales desde diversas perspectivas; Turner, (1980); Douglas (1978); Leach, (1978), Gluckman, (1980) y Geertz (1988) han enfocado su mirada en la interacción entre los actores, en la posibilidad del ritual de transmitir significados desde los símbolos y en los estados de conciencia y emociones colectivas que unifican a sus participantes (Citado en Garma, 2007). Me propongo abordar el carácter performativo de los rituales, prestando atención a las prácticas, discursos y corporeidades registradas en estos como productoras de sentido en la constitución de los sujetos (Csordas, 1990; 1993; Ayus Reyes y Eroza Solana, 2008 cit en: Di Persia y Arnao, 2016).

Para un primer acercamiento a estas conductas formales me pareció necesario examinar a Van Gennep ([1969] 2008), quien formula una teoría del ritual para analizar las diferentes etapas y estados de transiciones por las que atraviesa un individuo durante su vida y distingue la categoría *ritos de paso*, que para su análisis se descompone en tres categorías secundarias: ritos de *separación (preliminares)*, de *margen (liminares)* y de *agregación (postliminares)* (op. cit: 25). A partir de esta primera aproximación retomé la tipología de los rituales propuesta por Jáuregui (2002: 64-65): *rituales del ciclo de vida*, *ritos de transformación religiosa o laica*, *ritos de recuperación de la salud*, *ritos de agregación o de integración*, *ritos del paso material*, *ceremonias cíclicas y estacionales*, *ceremonias por el término de catástrofe* y *ritos varios*.

En esta tipología Jáuregui se refiere a ritos y ceremonias; Van Gennep considera los ritos como componentes o secuencias de un sistema ceremonial (Van Gennep 1909: 127, 267 cit. en Jáuregui op. cit: 63) aunque, en ocasiones, pareciera que no establece diferencia entre ellos: “Estoy lejos de pretender que todos los ritos de paso no sean más que eso, pues, más allá de su objetivo general (que es el de asegurar un cambio de estado, o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, etcétera) estas ceremonias tienen su objeto propio” (Van Gennep, 2009: 15 cit. en Jáuregui, op. cit.: 64).

Turner propone considerar los “ritos” como “formas de la conducta religiosa asociadas a transiciones sociales”, y define las “ceremonias” como “conductas religiosas asociadas a estados sociales en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia”; puntualiza que el ritual es transformatorio y la ceremonia confirmatoria (Turner, 1999: 105).

Retomé la tipología propuesta por Jáuregui (2002) para acercarme a los diversos ritos en este grupo religioso. Durante el trabajo de campo registré: ritos del ciclo de vida como la presentación de niños en el templo y el matrimonio; ritos de transformación religiosa como el bautizo; ritos de recuperación de la salud, asociados a la sanación; ritos de agregación o de integración, en la acogida a las personas que se acercan por primera vez o aquellas que regresan luego de un período de ausencia; Ceremonias cíclicas, asociadas al calendario religioso, entre estas se encuentran la Santa Cena y Ritos varios, que no responden a un ciclo determinado; en esta categoría se ubican los ritos de clausura de los cultos, el convivir fraterno cada domingo y las Bodas del Cordero.

Ritos del ciclo de vida

Se asocian a los procesos vitales de los individuos, como contraparte cultural de las modificaciones biológicas. Sin embargo, indican más que cambios biológicos, transiciones de status; modifican las relaciones sociales y se asocian a una “re-ubicación socio-cultural”. Entre ellos están: embarazo, parto, nacimiento, pubertad, esponsales, matrimonio, maternidad, paternidad, divorcio, viudez, muerte; son conocidos como los “ritos de pasos primarios” (op. cit. Jáuregui 2002: 64-65). Entre ellos identifiqué en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus la presentación de niños en el templo y el matrimonio.

La presentación de niños en el templo

Para los que son cristianos consagrados, presentar a los niños en el templo es una especie de testimonio, un acto que explícita el deseo de los padres de criar a sus hijos según la voluntad de Dios, deseo que es extensivo a toda la congregación que será parte de esa educación, por lo que resulta una práctica común entre ellos. Sin embargo, es notorio que no solo las personas que han consagrado su vida a Dios realizan este rito; este acto no está condicionado por la pertenencia a este u otro grupo religioso. Al respecto me comentó el pastor que resulta suficiente que los padres manifiesten que quieren dedicar su hijo a Dios. En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus consideran que detrás de esta petición está la “voluntad del Padre”, por lo que el hecho de que los padres no practiquen una religión no resulta un impedimento.

Se trata de un rito sencillo al que precede la petición de los padres al pastor, explicitando su deseo de presentar al pequeño ante Dios; petición que es vista con beneplácito por el pastor y la congregación en tanto implica el deseo de los padres de la presencia divina en la vida del niño y la aceptación tácita de la existencia de Dios; además deja abierta la posibilidad de que este comience a actuar a través del niño en la vida de sus padres.

En el caso del ritual en el que participé, la abuela de la niña es un miembro activo de la congregación, mas no así los padres. Entre los progenitores de la niña, los miembros de la iglesia y el pastor, coordinaron la fecha de la presentación, que se realizó de forma habitual durante la celebración del domingo, en la porción final de la misma. El pastor se cercioró de dejar bien claro que se trataba de una presentación de niños en el templo a la usanza de la tradición del pueblo judío. Se dirigió a los padres y a los padrinos pidiéndoles que se comprometieran delante de Dios y los miembros de la iglesia a criar a la niña según los mandatos del Señor y en el temor de Dios, y a las personas congregadas les recordó que también ellas quedaban comprometidas ante Dios en la educación de la pequeña. Luego oró en voz alta por la niña y la encomendó a la gracia y el poder divinos; de ese modo finalizó el ritual de la presentación y una vez cumplidos los ritos de clausura del servicio se dio paso a la actividad festiva que en esta ocasión contó con una taquiza.

La presentación de niños es una práctica común en este grupo religioso, lo que posibilita que lo que registré fuera una “secuencia de conductas” que ya han sido realizadas con anterioridad (Prieto y Toriz, s/n: 26). Los sujetos se involucran, de manera activa, con sus gestos, su voz, sus emociones desde una corporeidad que se enraíza en la propia experiencia de los cuerpos actuantes. Se trata de un acto cargado de sentido para los pastores, padres y padrinos así como para todos los miembros de la comunidad que han participado una y otra vez en este ritual; sentido que se enraíza en las creencias, en las experiencias, en el habitus entendido como “algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes” (Bourdieu, 1990: 155)

En la presentación de niños en el templo se pueden identificar algunas de las propiedades formales de los rituales señalados por Díaz (1998: 225). Se trata de una acción que ha sido repetida con relativa frecuencia y que sigue un orden predeterminado; orientada a comprometer a los sujetos involucrados, padres, padrinos y al resto de los miembros de la familia ritual (los hermanos) en la posterior formación de la pequeña, presentando una dimensión colectiva con una fuerte carga individual asociada a la particularidad y a las experiencias de los sujetos. Constituye una actualización y reelaboración de un pasaje bíblico que cobra eficacia en el proceso a través del cual estos actores se convierten en sujetos religiosos.

El matrimonio en la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus

La unión conyugal, entre un hombre y una mujer, dentro de la iglesia cristiana tiene un fundamento bíblico y su institución se remonta al libro del Génesis, capítulo 2 versículo 18 “Después dijo Yahvé, “no es bueno que el hombre esté solo. Haré pues un ser semejante a él para que lo ayude”” y 24, “Por eso el hombre deja a sus padres para unirse a una mujer, y son los dos una sola carne”

Aunque resulta requisito indispensable ser miembros de la iglesia para la realización de este acto, no lo es así para dar inicio a un noviazgo. Según me explicaron, el conocimiento de Dios y la eventual pertenencia a este u otro grupo religioso de similar adscripción sería la

condición ideal para que dos personas comiencen una relación de pareja que debería terminar en el altar, lo que no implica la imposibilidad de que un miembro de esta iglesia establezca una relación de noviazgo con una persona que no conozca de Dios o esté adscrito a otra religión. Consideran que, probablemente, deberán salvar varios obstáculos, pero, fundamentados en sus creencias y la fe en su Dios, lo asumen como parte del plan divino y el probable inicio del proceso de acercamiento a Dios del no converso.

Para celebrar el ritual del matrimonio en esta iglesia es un requisito previo que ambos sean miembros bautizados de la iglesia, haber contraído matrimonio ante un notario civil y presentar el documento de dicha unión.

Los miembros de este grupo religioso consideran que, a partir de la celebración de este ritual y con la intervención divina del Espíritu Santo, los contrayentes “Ya no serán dos, sino una sola carne, estableciendo virtudes a partir de la comprensión, responsabilidad y sometimiento del uno al otro”. Al participar con ellos en el matrimonio de dos miembros activos del grupo religioso pude observar que durante la ejecución del mismo los miembros de la pareja, luego de prometer amor, respeto y fidelidad, en lo próspero y en lo adverso hasta que la muerte los separe, intercambiaron anillos como símbolo de la alianza contraída, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A continuación, usaron un lazo de cordón de doble hilo, “que no se rompe”, para que el Señor confirmara el enlace de ambos, “para que siempre vayan juntos sometidos al yugo espiritual de cada día y compartan las cargas y que estas sean ligeras conforme a la palabra de Dios”. Luego la pareja recibió una Biblia de parte de la pastora, con el recordatorio de que era “escritura sagrada, útil para enseñar, redargüir y establecer justicia”.

El ritual terminó con la petición del pastor a los presentes de un deseo de bondad, desde el fondo del corazón, para los recién casados, acto seguido, sentenció: “Creemos con certeza que lo que Dios ha unido no lo separa el hombre, yo los declaro marido y mujer”, los reunidos aplaudieron y el pastor invitó a los recién casados a arrodillarse sobre unos cojines que habían sido previamente acercados al altar para la oración solemne de consagración en la que oró por los contrayentes, rogando por bendiciones abundantes, santidad y fortaleza para que “juntos puedan vencer, Señor, con nuevas fuerzas, con el poder de tu Espíritu Santo y así caminar hasta llegar a la meta del fin. Sabemos, Señor, que en este momento los tomas en tus manos para que ellos se guarden en la fe y así peleen cada día la buena batalla y luchan cada día por servirte y por honrarte, para que bendiciones abundantes vengan sobre sus vidas y no carezcan de ningún bien”.

El matrimonio para los miembros de la congregación se trata de un compromiso contraído ante Dios y en su gracia, que se fomenta en el amor de pareja y en el sentimiento filial de ser miembros de la iglesia de Cristo, hermanos en la fe, e insisten en que el sentido dominante de estos actos rituales es el simbólico. Funge como un ritual a través del cual se consagra la unión matrimonial a Dios, se trata de un rito de unión con una dimensión individual y colectiva en tanto involucra a los contrayentes y a la congregación, como familia ritual de estos. Durante la celebración del mismo los sujetos reunidos actúan de una forma “especial”,

en función de un orden prescrito, a partir de sus experiencias corporales, enmarcadas en el habitus religioso y transmiten significados que generan emociones colectivas que unifican y cohesionan a la comunidad religiosa.

Ritos de transformación religiosa

Se asocian a las modificaciones de status de los individuos que no tienen conexión inmediata con los cambios biológicos. Entre ellas se encuentran las ordenaciones religiosas, las entronizaciones civiles y el ingreso-iniciación a agrupaciones religiosas o laicas (op. cit. Jáuregui, 2002: 64-65). En este grupo religioso documenté el bautizo como rito de transformación religiosa.

Para los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostés Templo de Emmaus el bautismo es un ritual a través del cual se simboliza el abandono de un modo de vida y el comienzo de uno nuevo; se realiza por inmersión y, según me explicaron, se fundamenta en la Biblia.

A continuación, presento mi observación del bautizo a once personas, cuatro mujeres y seis hombres, miembros de grupos religiosos pertenecientes a la HEPIN. AR, que se realizó en El Zetal, Actopan. Cuando arribamos al lugar, se respiraba una atmósfera festiva, de mucha alegría y fraternidad. El pastor nos reunió a todos para hablar del acontecimiento que se acercaba y para precisar algunos detalles técnicos sobre la música y distribución de las personas. Al acercarnos al río yo me espanté, encontré que había muchísima corriente y además el agua tenía un color oscuro que me hizo pensar en extrema suciedad y algún grado de contaminación; al principio no podía creer que de verdad fueran a introducirse en esas aguas; pero nadie más pareció reparar en esos detalles. Se tomaron medidas para prevenir algún accidente asociado a la intensidad de la corriente, usando una soga y luego de que se ubicaran los instrumentos musicales lo más cerca posible del agua y las personas se acomodaran según sus preferencias, se dio comienzo al ritual.

Esta primera observación me llevó al planteamiento de Turner (1974) de que en el ritual los referentes biológicos son “ennoblecidos” y los normativos “se cargan de significado emocional” (op. cit: 28). Los presentes estaban emocionados con lo que estaba por ocurrir, emoción que poco después se manifestó en el llanto de muchos; la calidad y color del agua era a todo punto irrelevante, lo que prevalecía era el simbolismo de la misma.

El apóstol Pedro establece una analogía entre el diluvio en el tiempo de Noé (1 Pedro 3: 18-21) y el bautizo cristiano. Así como el agua hizo desaparecer el viejo mundo y su maldad, según se narra en el Antiguo Testamento, en el capítulo 6 del libro de Génesis, el hombre o la mujer que reciben a Cristo, dejan atrás la maldad y abandonan la vida de pecado para renacer a una nueva realidad; cambio que, en ambos casos, es simbolizado por el agua. La acción de ser sumergidos representa la muerte con Cristo, y la acción de emerger representa la resurrección en Cristo.

El agua simboliza al Espíritu Santo, según se expresa en la Biblia en Juan 7: 38- 39. Jesús dice “Venga a mí el que tiene sed; el que crea en mí tendrá de beber. Pues la Escritura dice: De él saldrán ríos de agua viva”. El evangelista explica que Jesús se refería al Espíritu Santo que recibirían los que creyeran en él. El agua funge como la más pequeña unidad del ritual que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, (Turner, 1999: 21) y al mismo tiempo representa y recuerda a los creyentes, por asociación, el bautizo de Jesús en el río Jordán (Mt 3: 13-17; Mr 1: 9-11, Lc 3: 21-22).

En esta iglesia el modelo de experiencia de conversión al estilo de la narrativa paulina² no es el más común, lo que no implica su inexistencia. Las personas transitan por un proceso o camino que, incluso, puede durar años y que, además, tiene particularidades asociadas a los sujetos. Hay un antes y un después en el bautismo que refiere el pastor en su predicación:

Venimos a sepultar la antigua naturaleza de cada uno de los que van a ir a las aguas; hasta aquí han vivido una vida según la carne, según el área humana. La palabra de Dios en el evangelio de San Juan, capítulo 3, el verso 6, dice: “lo que es nacido de la carne, de mamá y papá, carne es, humano es, criatura es y nada más, pero lo que es nacido del Espíritu Santo, del Espíritu Santo es”.

Para estos sujetos el bautizo funge como rito de paso y agregación a través del cual los sujetos adquieren un nuevo status; sin embargo, no implica un cambio radical de vida ya que los hombres y mujeres que acuden al bautismo, llevan años formando parte de la iglesia, intentando vivir “según los preceptos de Cristo”. Consideran el bautismo como un acto a través del cual se da testimonio externo de un cambio que ya ha ocurrido en la vida del creyente. No es posible que una persona salga del “mundo” directo al bautismo, es necesario transitar por un camino de aproximación a Jesús antes de obtener el sacramento que hará pública la voluntad y el compromiso del creyente de vivir su vida según los preceptos de Cristo.

Considero necesario puntualizar que, en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, el bautismo juega un rol fundamental en el proceso de conversión como “paso de obediencia y proclamación pública de la fe”, pero sin llegar a constituir condición imprescindible para participar, de forma activa, en las actividades religiosas. Las personas que se acercan a esta iglesia, son acogidas por los miembros al considerar que sus acciones son parte del plan salvífico de Dios, y pueden o no completar el proceso de conversión. Durante el período que estuve entre ellos, les escuché decir, en varias circunstancias y ocasiones, que “los tiempos de Dios casi nunca coinciden con los tiempos de los seres humanos”. Crean esto con firmeza y este hecho condiciona que no presionen a los recién llegados por uno u otro ritmo de conversión. Tal es el caso del hijo mayor del pastor, de cuya vigésima celebración de cumpleaños participé durante el trabajo de campo; aún no ha recibido el bautizo, aunque se

² Se refiere a la experiencia de conversión de San Pablo que se recoge en la Biblia y que consta de tres momentos claves. Primero, la persecución a la nascente religión; un segundo momento, con la transformación del hombre incrédulo y pecador, y un tercer momento, con la dedicación a la obra de Jesús que tiene su clímax en el sacrificio y entrega de la vida para la obra del Señor.

involucra de manera muy activa en diversas actividades, tanto en el grupo de jóvenes como asociadas a la formación de los niños y ejerce el ministerio de la música y la enseñanza.

Los bautizos se realizan cuando un grupo de personas, mayores de 14 años, lo han solicitado y han sido preparados para recibirlo. No responden a una fecha predeterminada, ni se realizan en el mismo lugar o siguiendo un patrón preestablecido; se pueden realizar en el mar o en agua dulce, pero siempre es por inmersión. Tampoco se recita alguna oración o formulario; en el momento del bautizo, el pastor, inspirado en el Espíritu Santo, según me comenta, realiza una oración espontánea por cada una de las personas que son bautizadas.

Reparé en que durante todos los bautizos, el pastor habla indistintamente en primera persona del singular o del plural. Considero que es una forma de involucrar a los sujetos que asisten, haciéndolos copartícipes del momento sagrado. El pastor guía el acto, pero no es únicamente suya la potestad, también los “hermanos” presentes, con sus oraciones y buenos deseos, son actores fundamentales. La sacralidad del momento es contagiosa, la música propicia que los cuerpos actúen y que la emoción circule entre los presentes, hay llantos, batir de palmas, brazos elevados al cielo, ojos cerrados, cabezas que se mueven rítmicamente; se escuchan aleluyas, sollozos, palabras ininteligibles, signos físicos de la presencia divina, disposiciones en las que se articula la experiencia participativa en eventos similares anteriores con la doctrina y la fe propias del *habitus* religioso en que se insertan los participantes.

Una vez terminado el bautizo, las personas conviven compartiendo entre todos los alimentos que trajeron desde sus hogares. El acto sagrado se convierte en un espacio de convivencia de la familia tanto consanguínea como ritual en lo que Van Gennep (2008 [1969]) llamó rito de la comensalidad (rito de comer y beber juntos) y consideró como rito de agregación, de unión (op. cit. 49-50). El evento, en su totalidad, funge como mecanismo de cohesión del grupo religioso.

Es importante entender que, aunque el bautismo no es condición imprescindible para pertenecer e, incluso, participar en muchas de las actividades de este grupo religioso, a través de este ritual los sujetos alcanzan “un nuevo estado” y “adquieren derechos y obligaciones de tipo “estructural” y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (op. cit. Turner, 1980: 104). Claro ejemplo de ello es que este sacramento resulta indispensable para contraer matrimonio, participar en la Santa Cena o convertirse en anciano de la iglesia.

Ceremonias cíclicas y estacionales

Marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo. Se distinguen de los tres anteriores en que son procesos rituales centrados en el grupo y no en el individuo. (op. cit. Jáuregui, 2002: 64-65). En esta categoría registré la Santa Cena.

La Santa Cena

Es también conocida como la Cena del Señor. Se trata de una representación simbólica del sacrificio y la muerte de Jesucristo en la cruz y tiene un fundamento bíblico (1 Cor. 11, 23-29). Los símbolos que se usan en este ritual son una bebida de uva que simboliza la “sangre de Cristo” y el pan que simboliza el “cuerpo de Cristo”. Representa y recuerda a los participantes en la última cena de Jesucristo. No consumen alcohol por lo que usan vino extraído de la fruta natural, en ocasiones, y en su defecto, jugo de uva de la marca Del Valle. El pan es elaborado por una de las mujeres de la congregación con solo harina y agua; para hacerlo confecciona unas láminas de harina lo más finas posible auxiliándose de un rodillo, las hornea y luego las divide en pequeñas porciones irregulares; las consumen blandas o tostadas. Al respecto me comentaron que su intención es mantenerse lo más apegados posible a la Biblia.

Se deben cumplir ciertos requisitos para participar en este ritual, según me explicó una de las personas entrevistadas; si se trata de una persona soltera debe “tener un comportamiento digno, vestir honestamente, comportarse con decencia y acudir a los servicios”. Si la persona está casada debe haber contraído matrimonio por lo civil, requisito sin el cual, no se puede participar de la Santa Cena aun cuando su testimonio de vida sea adecuado. Es condición para participar de la “mesa del Señor” un “corazón limpio y sin pecado” y haber recibido el bautizo por inmersión, mantener una membresía activa en el grupo religioso, obedecer los preceptos bíblicos; en otras palabras, dar lo que ellos consideran un adecuado “testimonio de vida”.

La Santa Cena en el Templo de Emmaus se efectúa el primer domingo de cada mes; la ubiqué dentro de esta categoría, propuesta por Jáuregui, dada la frecuencia cíclica con la que se realiza, pero debo agregar que se trata, también, de un rito de agregación identificado por Van Gennep como rito de comensalidad (op. cit. Van Gennep, 2008 [1969]: 49 -50) y que difiere de la categoría propuesta por Jáuregui en que, además de ser un proceso ritual que involucra y cohesiona al grupo, tiene una dimensión individual de reconocimiento público de la fe en Cristo, en mi criterio, en dos dimensiones, en tanto los sujetos reconocen, de forma pública, su fe al participar en el ritual, al tiempo que el resto de la congregación, incluidos los pastores, reconocen que los participantes son personas de “corazón limpio y sin pecado”.

La administración de la Santa Cena es el momento sacro por excelencia en el que los sujetos se disponen corporal, emocional y sensorialmente, a la incorporación del poder de Dios, poder que, según me refieren, se manifiesta con una sensación de bienestar y la certeza de que a través del ritual están siendo fortalecidos para enfrentar las vicisitudes que los acechan en su inserción en “el mundo”; se trata de imágenes somáticas de ser sostenidos y alimentados, ambas disposiciones del embodiment (Csordas, 1990) que resultan propias del medio religioso.

El ritual de la Santa Cena constituye un rito de agregación o incorporación que cohesiona a los miembros del grupo, tanto a los que participan en el ritual recibiendo la Santa Cena

como a los que los acompañan desde las bancas. Todos son actores rituales que ejercen diferentes roles enraizados en la experiencia corporizada adquirida como parte del habitus religioso que comparten. Los símbolos, el jugo de uvas y el pan sin levadura, han sido actualizados y reconfigurados desde la creatividad de los sujetos en el contexto en el que se insertan, pero siempre fundamentados en lo establecido por la doctrina del grupo religioso.

Ritos de agregación o de integración

A través de este rito un forastero se incorpora a un grupo o una comunidad ajenos, de manera temporal o permanente. (op. cit. Jáuregui, 2002: 64-65). En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus se suele acoger a los recién llegados en un intento de incorporarlos a la congregación como futuros miembros. Como parte de este ritual el pastor, una vez terminada la predicación, hace mención al hecho de que personas que no participan con ellos habitualmente, se encuentran presentes, ya sea que visiten el templo por primera vez o que se trate de antiguos miembros que comienzan un proceso de reincorporación, luego de un período de ausencia. Y luego, dirigiéndose a los reunidos, les pregunta:

- ¿Cómo les decimos?

Y los presentes responden en voz alta:

- ¡Bienvenidos! ¡Que Dios los bendiga!

-

Me tocó escuchar esta expresión varias veces e incluso ser receptora de esta acogida la primera vez que logré que todos los miembros de mi familia me acompañaran al templo. Se trata de un rito de incorporación que genera una sensación de unidad, familiaridad y pertenencia al grupo religioso.

Ritos varios

En esta categoría Jáuregui ubica a los rituales “de la primera vez”, peregrinaciones, traslado de reliquias, entrada y salida de la guerra, algunos tipos de venganza institucionalizada (vendetta), los ritos de alianza con un Dios o un grupo de divinidades, etcétera. (op. cit. Jáuregui, 2002: 64-65).

Ninguno de los rituales antes mencionados fue registrado en este grupo religioso. En su lugar incluiré en esta categoría a los ritos de clausura de todos los cultos que se celebran en el templo, el convivir fraterno cada semana, una vez terminado el culto y un ritual en el que participé con ellos, al que denominaron “las bodas del cordero”.

Ritos de clausura de los cultos

Los cultos, con independencia del día de la semana en que se celebre y la persona que esté a cargo de guiarlos, terminan formalmente con la bendición del pastor a los presentes mediante esta u otra expresión similar:

Te rogamos que la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión de tu Espíritu Santo sea con todo tu pueblo, con toda la iglesia por toda la tierra, con todos nosotros, desde ahora y por siempre. Amén y Amén.

Mientras el pastor ora en voz alta los presentes murmuran, de pie, con los ojos cerrados y en ocasiones con una o ambas manos levantadas con la palma hacia el frente. Todos los reunidos responden a coro. “Amén”.

Una vez terminado el culto los presentes se estrechan las manos o se abrazan, proclamando bendiciones unos sobre los otros. Se escucha una y otra vez: “que Dios la bendiga o lo bendiga, hermana o hermano”, unido al contacto físico entre los que se despiden y de esta forma, un poco más informal, se realiza la clausura definitiva del culto.

Ambas acciones rituales constituyen ritos de pasaje, los congregados se preparan para realizar el tránsito del espacio sagrado que comparten dentro del templo al mundo profano al que se enfrentarán una vez que atraviesen las puertas del mismo, y en el que necesitarán la protección divina que invocan a través de este rito.

El contacto físico es importante, surge como expresiones espontáneas enraizadas en disposiciones perdurables en este grupo religioso y genera una especie de corriente de protección y afecto que produce emociones positivas. Los gestos de abrazar y dar la mano, en unión a las expresiones emocionales que le acompañan, comunican y crean significados que trascienden el espacio físico del templo al tiempo de potencializar el elemento de *communitas* latente en esta iglesia.

“Las bodas del cordero”

“¡Aleluya, porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina ;
Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado
las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado”
(Apocalipsis 19: 6,7).

Se trata de un ritual que, en esta ocasión³, fue coordinado por la pastora y el departamento de damas. Se centró en destacar la importancia de la santidad para poder llegar a participar de las “bodas del cordero”. Su fundamento bíblico se remonta a la visión narrada por el apóstol Juan en el libro del Apocalipsis. (Apocalipsis 19: 7-10) que hace referencia a la celebración de los esponsales entre el Cordero (Jesucristo) y su novia (la iglesia); que se encuentra en la tierra y está “comprometida” con Cristo.

Los miembros del departamento de damas prepararon una mesa, puesta con elegancia, con la intención de simbolizar el banquete de las bodas del Cordero relatadas en la Biblia. Los

³Por las características del ritual puede ser propuesto también por el departamento de caballeros. No responde a una secuencia cíclica, e ilustra la agencia y creatividad de los miembros del grupo religioso, sin perder de vista que dicha agencia y creatividad se enmarcan dentro de un conocimiento y un habitus religioso.

alimentos servidos eran frutas y jugos naturales, en respuesta a una asociación de la comida saludable, con las bienaventuranzas del reino de Dios. Los presentes se acercaron al ser invitados por la pastora y oraron alrededor de la mesa haciendo explícita su intención de participar de estas bodas en el cielo. El versículo “Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero” (Apocalipsis 19: 6 -7) funge como eje conductor del acto; sin embargo, no se trata de una mera reproducción de una escena bíblica, es mucho más que eso: una reconstrucción de lo que se representa, un espacio creativo en el que se manifiesta la autonomía del creyente, dentro de un marco de acción que se inserta en un habitus religioso.

La pastora usó la parábola de las diez vírgenes para comparar el Reino de Dios con una boda en la que se han escogido unas muchachas para recibir al novio. Cinco de ellas eran “prudentes” y fueron preparadas, las otras “insensatas” y no tomaron medidas. La espera fue larga, se quedaron dormidas y se apagaron las lámparas. Cuando llegó el novio solo cinco de ellas, que habían sido precavidas y llevaron aceite para las lámparas, estaban listas para recibirlo; las descuidadas fueron entonces a comprar aceite, pero a su regreso ya el novio había entrado a las bodas con las cinco jóvenes prudentes. Las jóvenes le llamaron: “Señor, Señor, ábrenos” y el respondió: “De cierto os digo, que no os conozco” (Mateo 25: 1 – 13)

La persona que guía el ritual, a partir del conocimiento bíblico de los participantes, enfocó la predicación, a fortalecer la idea de que también los miembros de la iglesia han sido escogidos para preparar las bodas de Jesús con la humanidad, pero que el tiempo de espera se alarga y que a muchos de los que aceptaron en un principio caminar con Cristo les cuesta ser fieles y aceptar los compromisos que asumieron. La falta de aceite para la luz simboliza una falta de entrega a los planes de Dios; los creyentes precisan avivar constantemente su fe que, como el fuego, podría apagarse. Los versículos 11 y 12 enfatizan la idea de que, aunque una persona haya sido bautizada y se entregue durante un tiempo a Dios, de nada le sirve si no persevera en su amor con constancia. Aprovecha el espacio para recordar a los presentes que sus actos no se deben dirigir a recibir la “aprobación del mundo” sino a obtener “la salvación de Dios” y les recuerda “las tribulaciones que sufrirán los que no acepten la verdad de Dios”.

Al participar con ellos vino a mi mente la autoridad persuasiva de los símbolos en la acción religiosa (Geertz, 1987: 107). Se trata de un ritual con una doble carga de sentido, en el plano cognoscitivo y en el plano emocional. Los miembros de este grupo religioso están convencidos de que las personas que han sido llamadas por Dios, deben prepararse para las “bodas del Cordero”, la llegada del Reino de Dios, a través de la oración, el estudio de la Biblia y congregándose junto a sus hermanos. Consideran que “las bodas del Cordero” ocurrirán luego del regreso de Cristo a la tierra, cuando las personas que le hayan sido fieles, tanto los que estén vivos como los que ya fallecieron (1 Tesalonicenses 4: 16 – 17), serán trasmutados en espíritu (1 Cor. 15: 50-53) para ser la esposa de Cristo. Se trata de “un acto de pensamiento que restituye simbólicamente algo ausente, que aproxima algo lejano”. (Jodelet, 1986: 475-476). Turner precisa que los símbolos en el ritual instan a obedecer las normas mediando entre el sujeto y “la sociedad que ejecuta el ritual” (el grupo religioso) a condición de que exista un alto nivel de *communitas*. (Turner, 1974: 28).

En este ritual se condensan creencias, conocimientos, emociones y certezas que fungen como eje articulador alrededor del cual estas personas construyen su realidad y se constituyen como sujetos, tanto en el marco individual como en el marco colectivo, a partir de la fe, las creencias, las emociones, las prácticas, las experiencias, tanto individuales como colectivas, el conocimiento bíblico que comparten, y en la interacción que se genera dentro del grupo religioso. Durante todo el ritual hay una articulación de la dimensión simbólica y la cognitiva, puesta en función de transmitir un mensaje. En las bodas del Cordero se verifica que “los rituales articulan y potencian la humanidad, recrean y reordenan las experiencias, movilizan sentimientos, deseos, intereses, saberes y emociones, crean nuevos significados, asociaciones novedosas” (Díaz, 1998: 14)

Conclusiones finales

Considero los rituales abordados en este capítulo como acciones socio-simbólicas, “acciones rituales” (Geertz, 1992; Turner, 1988) que evocan ciertas disposiciones preorquestadas (Csordas, 1990: 39) que le dan sentido y que, además de generar identidad, conforman un *habitus* en el que se concretan ciertos discursos y prácticas que contribuyen a la conformación de los sujetos dentro de este grupo religioso. El involucramiento corporal, emocional y sensorial de los miembros de la iglesia en estos rituales genera un fortalecimiento del elemento *communitas*, de crucial importancia en la constitución de estos sujetos.

Comparto con Turner (1974) el criterio de que “En el ritual las *communitas* solo pueden ser evocadas cuando existen muchas ocasiones fuera del ritual en las que la *communitas* se alcanza” (op. cit: 29), como es el caso del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus donde las relaciones de fraternidad, hermandad, cooperación e, incluso, la alegría que les genera el ser miembros de este grupo religioso trasciende el espacio físico temporal del ritual hasta sus vidas cotidianas. Cobra sentido para los fieles ser miembros de este grupo de personas que se considera escogido y bendecido por Dios, como forma de contestación a la realidad que impera en el contexto en que viven.

Estos rituales deben entenderse como reelaboraciones de eventos presentados en la Biblia que los fieles actualizan y enriquecen desde sus propias condiciones, experiencias de vida y creatividad, en el marco de su *habitus* religioso. En todos ellos se pone de manifiesto una dimensión estructural y normativa, que emerge de la doctrina, permeada por el dinamismo de la creatividad de los sujetos que adquiere mayor visibilidad en los componentes performativos de los mismos, a partir de la secuencia de comportamientos y de las relaciones que se articulan entre los sujetos involucrados.

A partir de la fe, que funge como eje articulador, los miembros de este grupo religioso se involucran corporal, emocional y sensorialmente a través del llanto, la risa, posturas como hincarse, tumbarse en el suelo, elevar las manos al cielo, cerrar los ojos, mover rítmicamente la cabeza, batir palmas, los discursos, los cantos. Este involucramiento de sujetos corporizados en estrecha relación entre ellos mismos y con la divinidad, forma parte del

proceso a través del cual se constituyen y transforman como sujetos en estrecha relación con el mundo en que viven.

La presencia de los sujetos, convertidos en actores rituales con roles más o menos protagónicos, la experiencia encarnada de estos y las prácticas, discursos y corporeidades registradas en los rituales, se convierten en productoras de sentido en la constitución de los sujetos. “Los rituales congregan y reintegran en una especie de unidad” (Díaz, 1998: 308) a los participantes, sujetos-actuales que involucran sus “creencias, deseos, intereses y emociones” al ejercer su capacidad de agencia, en mayor o menor medida, a partir de la experiencia de cuerpos-agentes que se “visibilizan y definen” frente a los demás, a la vez que se constituyen y transforman como sujetos creativos. Detenerme en su análisis me mostró una de las dimensiones más interesantes, a mi juicio, del tema de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Agier, M., 2012. “Pensar el sujeto, descentrar la antropología” en *Cuadernos de Antropología Social* No. 35. Buenos Aires. Versión On-line ISSN 1850-275X. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850275X2012000100002 [Consultado: 25 de abril de 2017].

Alonso, Jorge y Rafael Sandoval, 2012. *Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: [Consultado: 24 de abril de 2017]

Arias y Aldo Daniel. 2011 *La danza del sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa*. Tesis de maestría en Antropología Social. CIESAS-Occidente.

Appadurai, A. 2013. “Del etnocidio al ideocidio”, en A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. México, Tusquets, Editores.

Beriain, Josetxo. 2011 *El sujeto transgresor (y transgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Editorial Antropos, España.

Biset, Emmanuel y otros. 2015. *Sujeto, una categoría en disputa*, Adrogué, Ediciones La Cebra.

Bourdieu, Pierre. 1971. “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber” en *Archives Européennes de Sociologie*, Tomo XII, núm. I, 1971, pp. 1-21
Disponible en: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/01/una-interpretacion-de-la-teoria-de-la-religion.pdf> [Fecha de consulta: 3 de julio de 2016].

Bourdieu, Pierre. 2003. *La dominación masculina*. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona. España.

Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No. 108 Vol. XXVII. Disponible en: <http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/108/pdf/PierreBourdieu.pdf> [Fecha de consulta: 3 de Julio de 2016].

Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*, 1era Edic., Buenos Aires: Siglo XXI, Argentina. Disponible en: <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/bourdieu-y-wacquant.pdf> [Fecha de consulta: 3 de Julio de 2016].

Calvillo, M. y Favela, A. 1996. Hacia la categoría del sujeto social en la teoría sociológica. *POLIS* 96: 13- 51.
<https://revistascolaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/polis/article/view/16677/14921>
[Consultado: 6 de octubre de 2017].

Cornejo, Mónica, Manuela Cantón y Ruy Ilera (coor.). 2008 *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Donostia – San Sebastián, XI Congreso de Antropología (FAAEE).

Csordas, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" en *Ethos*, Vol.18, No.1, pp. 5-47. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/640395> [Consultado: 12/11/2010] [copia digital].

De la Torre, Renée. 2003. "Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México" en *Enlaces expresiones de la sociedad civil*. Revista digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales. Lectura No. 5. Disponible en: <http://www.organizacionessociales.segob.gob.mx/UAOS-Rev4/perfiles.html>. [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

De la Torre, Renée. 2014. La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México. El colegio de Jalisco, México Vol. VIII/Nº2/julio-diciembre/2014/pp.166-196. Disponible: <http://132.248.9.34/hevila/Culturayreligion/2014/vol8/no2/9.pdf> Consultado: 30 de septiembre de 2017.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2007. *El atlas de la diversidad religiosa en México. (1950-2000)* Cagrahrips S. A. Disponible en: https://books.google.com.mx/books?id=E0VE_FTjtMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Fecha de consulta: 4 de diciembre del 2015].

Díaz Cruz, Rodrigo. 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Douglas, Mary. 1996 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Routledge, New Fetter Lane, London. Disponible: http://www.antropologias.org/files/downloads/2012/04/Mary-Douglas_Natural_Symbols_Explorations_in_Cosmology_2nd_Edition.pdf [Consultado: 13 de diciembre de 2017]

Durán N. y Ma. del Pilar Jiménez Silva (coord.) 2009. *Cuerpo, sujeto e identidad*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Coyoacán, México.

Espinosa Proa, Sergio. 2012 *De la cordialidad del pensamiento. Ensayos sobre el sujeto*. Taberna Libraria Editores. México.

Expósito, Roberto. 1998. Autónoma de México. Instituto de Investigaciones *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Colección mutaciones. Argentina. Disponible: www.academia.edu/5422710/Esposito_Roberto_-_Communitas_Origen_y_destino_de_la_comunidad [Consultado: 15 de noviembre de 2017].

Foucault, Michel. 1987 Autónoma de México. Instituto de Investigaciones *Hermenéutica del sujeto*. Edición y traducción: Fernando Álvarez-Uría. Las ediciones de La Piqueta. Madrid. Disponible en: <https://seminarioatap.files.wordpress.com/2013/02/foucault-michel-hermeneutica-del-sujeto.pdf>. [Consultado: 2 de junio del 2017]

Galván, J. Alberto. 2011. “Sincretismo, performance y creatividad en las Religiones Afrocubanas” en *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. II Número 2

Garma Navarro, Carlos. 1997 Autónoma de México. Instituto de Investigaciones “Perspectivas en la investigación de la religión” en *Nueva Antropología*, Vol. XV, pp. 105 – 117. Asociación Nueva Antropología. AC. Distrito Federal, México Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905108> [Consultado: 28 de abr. de 17] y Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/51/cnt/cnt7.pdf> [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015]

Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, Disponible en: <https://noehernandezcortez.files.wordpress.com/2014/06/la-interpretacion-de-las-culturas.pdf> [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

Goffman, Erving. 2001 Autónoma de México. Instituto de Investigaciones La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina. Disponible en: <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2015/08/Goffman-E.-La-presentacion-de-la-persona-en-la-vida-cotidiana.-1-47.pdf> [Consultado: 15 de noviembre de 2015]

Gutiérrez v, Daniel. 2002. “Figuras del sujeto” en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 13. Flacso-Ecuador .Pp.32-47. Disponible en:

[http://200.41.82.27/39/1/Gutierrez%20Daniel %20Figuras%20del%20Sujeto.pdf](http://200.41.82.27/39/1/Gutierrez%20Daniel%20Figuras%20del%20Sujeto.pdf) [Fecha de consulta: 25 de abr. de 17]

Jáuregui, Jesús. 2002 “La teoría de los ritos de paso en la actualidad” en *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 68. Pp. 61 -95 Disponible: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/download/.../4997> [Consultado: 30 de noviembre de 2016]

Jodelet, Denise. 2008 “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales” en la Revista *Conexión*, No. 89. Editorial Érés, pp.25 – 46. Traducción de Catherine Héau y Gilberto Giménez.

Odero, José Miguel.1998. Rito y ritualismo: una clarificación. Universidad de Navarra. Pp. 116 -181. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/download/ILUR9898130161A/26871> [Consultado: 27 de octubre de 2017]

Prieto Stambaugh, Antonio y Martha Toriz . s/f Performance: entre el teatro y la antropología en *Diario de campo, enfoques INAH*. Disponible en: [//revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/download/6319/7152](https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/download/6319/7152) [Consultado: 24 de octubre de 2017]

Segalen, Martine y otros. 1998. Ritos y rituales contemporáneos. Editorial Alianza. Disponible en: <https://tristesantropicos.files.wordpress.com/2012/03/66099004-ritos-y-rituales-m-segalen.pdf> [Consultado: 27 de octubre de 2017]

Touraine, Alain y Khosrokhavar Farhad. [2002] (2002) *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Editorial Paidós. España.

Turner, Víctor. 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Altea, Taurus, Alfaguara. S.A. Madrid. España.

Turner, Víctor. 1980 “Símbolos en el ritual ndembu” en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.*, Madrid: Siglo XXI. Pp. 21-35 Disponible en: http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/turner_simbolos_en_el_ritual_ndembu.pdf . [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015]

Turner, Víctor. 1987 *The anthropology of performance*. PAJ Publications. New York.

Turner, Víctor. 1974 *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press. Ithaca and London.

Urbiola, Alejandra e y Ángel Wilhelm Vázquez g. s/f “La comunicación ritual como mecanismo de socialización en las organizaciones: identidad y regulación” en *Razón y Palabra. Semiótica y comunicología: Historias y propuestas de una mirada científica en*

construcción. No. 32. Disponible en: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Varia_72/29_Urbiola_72.pdf [Consultado: 27 de octubre de 2017]

Van Gennep, Arnold. 2008 [1969] *Los ritos de paso*. Editorial Alianza. España. Disponible en: https://archive.org/stream/ArnoldVanGennepLosRitosDePaso2008/Arnold_Van_Gennep_Los_ritos_de_paso_2008#page/n1/mode/2up [Consultado: 25 de julio de 2017]

Velasco, Juan F. 2002. *El hombre y la religión*. PPC Editorial. Madrid. España. Disponible en: <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/religiones/El%20Hombre%20La%20Religion.pdf> [Consultado: 31 de octubre del 2017].

Zemelman, Hugo. 2005 *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Editorial Antropos. España.

Zemelman, Hugo. 2007 *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Editorial Antropos. España.

Zemelman, Hugo. 2011 *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. Con la colaboración de Alicia Martínez. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB). La Paz-Bolivia Disponible en: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/zemelman-2.pdf> [Consultado el 24 de abril del 2017].