



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Identidad y Afinidad Rituales en Contextos
Religioso y Laico. Diseño y Aplicación de un
Instrumento de Medida

D. Daniel Burgos Solans
2020

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

Programa de Doctorado en Artes y
Humanidades

Línea de Investigación en Teología

**Identidad y Afinidad Rituales en Contextos Religioso
y Laico.**

Diseño y Aplicación de un Instrumento de Medida

Director: Lluís Oviedo Torró

Daniel Burgos Solans

2020

El uso y la divulgación de este trabajo al completo o de forma parcial está expresamente autorizada para cualquier medio o canal, incluidos medios escritos, electrónicos o mecánicos, siempre y cuando no exista ningún beneficio económico o de intercambio comercial, no exista ninguna manipulación del documento y se cite su fuente original de la siguiente manera:

Use and dissemination of this work, partial or full, is authorized for any communication channel or resource, including written, electronic or mechanic means, as long as there is no economic profit or commercial trade, there is no manipulation whatsoever of the document, and it is cited as original source, as follows:

Burgos, D. (2020). Identidad y Afinidad Rituales en Contextos Religioso y Laico. Diseño y Aplicación de un Instrumento de Medida. Tesis doctoral. Murcia, España: Universidad de Murcia.

© Daniel Burgos, 2020



Este trabajo está sujeto a la licencia By-Nc-Nd de Creative Commons. Para más información, consultar <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es> ES, o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

This work is under the By-Nc-Nd licence of Creative Commons. For more information, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.en>, or send a letter to Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Para mi padre, Antonio

Un apoyo incondicional, una presencia constante

Aprende como si fueras a vivir toda la vida, y vive como si fueras a morir mañana.

Charles Spencer Chaplin (1889-1977)

*Vive como si fueras a morir mañana;
aprende como si el mundo fuera a durar para siempre.*

Mahatma Gandhi (1869-1948)

Resumen

El objetivo de esta investigación es profundizar en la fenomenología ritual, religiosa y laica. Se centra especialmente en la relación entre rituales paganos, culturales, festivos, costumbristas y cualquier otra forma de representación de un sentimiento social centrado en identificar, disfrutar o replicar un sentimiento (e.g. trascendente). Asimismo, en cómo estos ritos se solapan, remplazan, nutren o se alimentan de y hacia rituales religiosos, de forma bidireccional.

La investigación utiliza métodos diversos (revisión sistemática de literatura, entrevistas semi-estructuradas, marco genérico, casos de estudio) para explorar el grado de identidad ritual. Con este motivo, la revisión sistemática analiza toda la literatura existente, de forma categorizada, hasta obtener un corpus significativo y completo de estudio, con 251 publicaciones. De la literatura se extraen las características, categorías, funciones, estructuras y catalogaciones de los rituales, lo que sirve para diseñar una entrevista semi-estructurada. Dicha entrevista se aplica a 51 sujetos y produce 10 aspectos significativos que definen los rituales: #1-Trascendencia y afinidad con el momento ritual, #2-Solapamiento entre ritual, introspección, expresión y sentimiento, #3-Definición difusa de términos, #4-Desconocimiento de rituales, #5-Necesidad de expresión, #6-Transversalidad, #7-Polisemia, #8-Música, #9-Irrenunciabilidad y #10-Evocación.

Posteriormente, esta lista es completada con las características principales sintetizadas desde la revisión sistemática de literatura, hasta obtener 17 elementos comunes de identidad ritual: 1-Trascendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización, 6-Polisemia, 7-Música, 8-Necesidad, 9-Representación de la realidad, 10-Ceremonia, 11-Etapas, 12-Formalismo, 13-Guion, 14-Impacto, 15-Invarianza, 16-Periodicidad y 17-Simbolismo. Estos elementos constituyen la base para la construcción de una herramienta de medida de la Afinidad ritual que se construye ponderando los factores de Relevancia y Presencia de cada elemento, hasta obtener un grado de Afinidad total.

Esta herramienta se aplica posteriormente a 34 casos de estudio que mezclan categorías y contextos, consiguiendo una diversidad de muestra suficientemente representativa como para elaborar un análisis más preciso, ligado a conclusiones. Los hallazgos principales refuerzan la hipótesis de partida al encontrar que los rituales siguen una pauta de estructura y elaboración similares, de acuerdo a un conjunto acordado de elementos comunes, independientemente si están ligados a entornos religiosos o laicos. Asimismo, se concluye que las funciones de los rituales son equiparables entre entornos. Del mismo modo, se demuestra que se puede diseñar un instrumento de medida parametrizada que permite analizar el grado de Afinidad ritual de un evento o una celebración, de manera homogénea, lo que origina un estudio comparado entre rituales. Por último, se concluye

que, como complemento a la estructura, función, diseño e implementación del ritual, el carácter personalizado (individual o grupal) en un contexto determinado marca de manera significativa la Afinidad ritual.

Abstract

The goal of this study is to delve into ritual, religious, and secular phenomenology. It concentrates specifically on the relationship between pagan, cultural, celebratory, and traditional rituals and any other form of representation of a social sentiment focused on identifying, enjoying, or replacing a feeling (e.g. transcendence), as well as how these rituals overlap, replace, nourish, or make use of religious rituals, bi-directionally.

The study uses diverse methods (systematic literature review, semi-structured interviews, generic framework, and case studies) to explore the degree of ritual identity. To that end, the systematic review analyses all the existing literature, in categorised form, obtaining a significant and complete body of study with 251 publications. The characteristics, categories, functions, structures, and indexing of the rituals are extracted from the literature to design a semi-structured interview. This interview is applied to 51 subjects and produces 10 significant aspects that define rituals: #1- Transcendence and affinity with the ritual moment; #2- Overlap between ritual, introspection, expression, and feeling; #3- Unclear definition of terms; #4- Lack of knowledge of rituals; #5- Need for expression; #6- Mainstreaming; #7- Polysemy; #8- Music; #9- Irrevocability; and #10- Evocation.

Subsequently, this list is completed by summarising the main aspects from the systematic literature review, obtaining 17 common elements of ritual identity: 1- Transcendence, 2- Feeling, 3- Meaning, 4- Transformation, 5- Contextualisation, 6- Polysemy, 7- Music, 8- Need, 9- Representation of reality, 10- Ceremony, 11- Stages, 12- Formality, 13- Script, 14- Impact, 15- Invariability, 16- Periodicity, and 17- Symbolism. These elements constitute the basis for building a measurement tool of ritual affinity through weighing each element's relevance and presence, in order to obtain a degree of total affinity.

This instrument is then applied to 34 case studies mixing categories and contexts, achieving a sample diversity that is representative enough to compile a more precise analysis, linked to conclusions. The core findings reinforce the initial hypothesis, determining that rituals follow a similar pattern of structure and preparation according to a predetermined set of common elements, whether linked to religious or secular settings. It is likewise concluded that the functions of rituals are comparable among settings. Similarly, we show that a parameterised measurement instrument can be designed that allows an analysis of the degree of ritual affinity of an event or celebration, homogeneously, creating a comparative study of rituals. Lastly, we conclude that, as a complement to the structure, function, design, and implementation of the ritual, the personalised aspect (individual or group) within a specific context significantly defines ritual affinity.

Índice de contenido

Resumen	9
Abstract	11
Índice de contenido	13
Índice de ilustraciones.....	16
Índice de tablas.....	17
Agradecimientos.....	19
1. Introducción	21
1.1 . Motivación	21
1.2 . Contexto	23
1.3 . Objetivos.....	24
1.4 . Hipótesis y preguntas de investigación	25
1.5 . Metodología y métodos de investigación	25
1.6 . Estructura de la tesis	26
1.7 . Limitaciones del estudio	27
2. Revisión sistemática de literatura	29
2.1 . Definición de revisión sistemática	29
2.2 . Bases de datos utilizadas.....	29
2.3 . Clasificación de referencias	29
2.4 . Limitaciones de la revisión	30
2.5 . Pasos seguidos en la revisión sistemática	30
2.5.1. Paso 1. Definición de términos clave y combinación de términos clave de búsqueda (julio, 2016)	31
2.5.2. Paso 2. Búsqueda de referencias en bases de datos según términos definidos (Julio, 2016)	32
2.5.3. Paso 3. Definición de criterios de inclusión para seleccionar y excluir publicaciones (Agosto, 2016)	32
2.5.4. Paso 4. Análisis de título y resumen y selección según criterios de inclusión (Septiembre-Noviembre, 2016)	33
2.5.5. Paso 5. Análisis de cuerpo de referencia y selección según criterios de inclusión (Diciembre, 2016-Febrero, 2017)	33
2.5.6. Paso 6. Análisis en profundidad de la referencia completa y selección según criterios de inclusión (Febrero-Julio, 2017)	34
3. Análisis desde la literatura. Estado del arte desde la revisión sistemática	37
3.1 . Introducción a los rituales. Contexto y motivo	37

3.2 .	Clasificación de los rituales	42
3.3 .	Rituales religiosos vs. rituales no religiosos	44
3.4 .	Afinidad entre rituales religiosos y laicos	45
3.5 .	Los rituales religiosos: conceptos, significados y formas	47
3.5.1.	Ritual y similitud	47
3.5.2.	Rituales y religiones orientales.....	48
3.5.3.	Rituales e hinduismo	49
3.5.4.	Rituales e islam.....	49
3.5.5.	Rituales y judaísmo	49
3.5.6.	Rituales y cristianismo	50
3.5.7.	Rituales y otras religiones	51
3.5.8.	Rituales y creencias sobrenaturales	51
3.5.9.	Rituales y magia	52
3.5.10.	Rituales y violencia religiosa	54
3.5.11.	Rituales y neurología	54
3.6 .	Rituales no religiosos, celebraciones sociales y eventos de protocolo.....	55
3.7 .	El concepto de ritual	58
3.7.1.	Ritual como reflejo, ritual como instrumento.....	58
3.7.2.	Liminalidad y Communitas.....	60
3.7.3.	El proceso de creación y justificación del ritual.....	61
3.7.4.	Elementos en la estructura de un ritual.....	65
3.7.5.	La ritualización desacralizada: la ritualización de procesos adictivos.....	66
3.7.6.	Reconectar el ritual con la vida	68
3.7.7.	La ritualización en la naturaleza: animales y seres humanos.....	69
3.8 .	Funciones y medios del ritual	73
3.8.1.	El ritual como medio de modificación de comportamiento.....	73
3.8.2.	El ritual como medio de evitar el pensamiento racional	75
3.8.3.	El ritual como medio para transmitir conocimiento.....	77
3.8.4.	El ritual como medio de actuar e interpretar un guion juntos	79
3.8.5.	El ritual como medio para obtener conocimiento	80
3.8.6.	El ritual como canalizador social.....	80
3.8.7.	El ritual como refuerzo psicológico.....	81
3.8.8.	El ritual como iniciador de comunidades.....	81
3.8.9.	El ritual como medio de ordenación	81
3.8.10.	El ritual como medio de regulación	82
3.9 .	Evolución ritual. Un ejemplo: la logia masónica	83
3.10 .	Reflexión desde la literatura	85

4. Análisis desde las personas. Estudio de campo.....	87
4.1 . Recogida de datos mediante entrevista semi-estructurada	87
4.2 . Diseño y estructura de la entrevista semi-estructurada y del proceso.....	89
4.3 . Descripción del grupo objetivo y de la muestra.....	90
4.4 . Diseño y descripción del guion base	91
4.5 . Resultados de las entrevistas	94
4.5.1. Aspectos clave a resaltar desde el análisis de las entrevistas	94
4.5.2. Contextualización social	96
4.5.3. Valor del ritual en el contexto actual	98
5. Marco genérico sobre rituales.....	100
5.1 . Identificación de los elementos que caracterizan un ritual.....	100
5.2 . Ponderación de los elementos del marco genérico.....	107
6. Comprobación del marco genérico.....	112
6.1 . Selección de casos de estudio y calibración del marco genérico	112
6.2 . Caso ID-01. Preparación de un artista antes de una actuación.....	117
6.3 . Caso ID-02. Interpretación musical.....	120
6.4 . Caso ID-03. Revestimiento de un torero con el traje de luces.....	121
6.5 . Caso ID-04. Iniciación en una mara salvadoreña	122
6.6 . Caso ID-05. Desayuno/almuerzo/cena en grupo	123
6.7 . Caso ID-06. Ceremonia del té	124
6.8 . Caso ID-07. Iniciación no religiosa (i.e. secta, ejército, sociedad, fraternidad, etc.)	126
6.9 . Caso ID-08. Uso de drogas recreacionales (vino, licores, café, tabaco, marihuana)	127
en grupo	127
6.10 . Caso ID-09. Actividad moderna de caza grupal	129
6.11 . Caso ID-10. Ritual de toma de posesión como presidente de una nación	131
6.12 . Caso ID-11. Participación en elecciones democráticas en India.....	133
6.13 . Caso ID-12. Día de los Difuntos, Día de los Muertos, Halloween	135
6.14 . Caso ID-13. Vendimia, cosecha, recogida de la aceituna	137
6.15 . Caso ID-14. Suelta de farolillos chinos	138
6.16 . Caso ID-15. Fin de año y Año nuevo. Cuenta atrás	140
6.17 . Caso ID-16. Rito navajo de pubertad femenina	141
6.18 . Caso ID-17. Carnaval. Entierro de la sardina	142
6.19 . Caso ID-18. Bienvenida de la primavera. Acto de paso de estación.....	144
6.20 . Caso ID-19. Correr (<i>running</i>).....	145
6.21 . Caso ID-20. Preparación de un deportista de élite antes de la competición	147
6.22 . Caso ID-21. Práctica de una sesión de Yoga	149

6.23 .	Caso ID-22. Asistencia a eventos deportivos masivos (e.g. fútbol)	151
6.24 .	Caso ID-23. Preparación y disfrute del café	153
6.25 .	Caso ID-24. Ritos de placebo y acompañamiento en Medicina.....	155
6.26 .	Caso ID-25. Curación ritual	157
6.27 .	Caso ID-26. Ritos chamánicos.....	159
6.28 .	Caso ID-27. Puja en Nepal	160
6.29 .	Caso ID-28. Confirmación católica	162
6.30 .	Caso ID-29. Iniciación religiosa	163
6.31 .	Caso ID-30. Ofrenda religiosa (floral, ornamental, etc.)	164
6.32 .	Caso ID-31. Pascua judía	166
6.33 .	Caso ID-32. Quemar incienso, encender una vela.....	167
6.34 .	Caso ID-33. Finalización de ayuno en el Ramadán (Eid Al Fitr).....	169
6.35 .	Caso ID-34. Saludo al sol hindú	171
6.36 .	Análisis de los elementos característicos desde el estudio de casos.....	172
6.36.1.	Totalidad de la muestra	172
6.36.2.	Análisis comparado de rituales laicos y religiosos	174
7.	Conclusiones e investigación futura	181
7.1 .	Contexto y metodología de investigación	181
7.2 .	Literatura	182
7.3 .	Entrevistas	183
7.4 .	Marco genérico.....	184
7.5 .	Conclusiones principales.....	186
7.6 .	Futuros pasos de investigación	189
	Referencias.....	192
	Bibliografía de revisión sistemática	208

Índice de ilustraciones

Ilustración 1.	Pasos del proceso de selección de referencias y resultados por tipo de publicación	31
Ilustración 2.	Búsqueda de referencias en bases de datos según términos definidos.....	32
Ilustración 3.	Análisis de título y resumen y selección según criterios de inclusión	33
Ilustración 4.	Análisis de cuerpo de referencia y selección según criterios de inclusión....	33
Ilustración 5.	Análisis en profundidad de la referencia completa y selección según criterios de inclusión	34
Ilustración 6.	Referencias seleccionadas por tipo de publicación en cada etapa.....	35

Ilustración 7. Distribución de referencias por año de publicación.....	36
Ilustración 8. Promedios de la Afinidad de los elementos del marco genérico sobre la muestra de casos de estudio.....	172
Ilustración 9. Clasificación de elementos en función de la Afinidad promedio sobre la muestra de casos de estudio.....	173
Ilustración 10. Comparación de Afinidades promedio entre rituales laicos y religiosos ...	175
Ilustración 11. Elementos en rituales laicos ordenados por Afinidad promedio	176
Ilustración 12. Elementos en rituales religiosos ordenados por Afinidad promedio.....	178
Ilustración 13. Comparación de Afinidad por elemento entre rituales religiosos y laicos .	179

Índice de tablas

Tabla 1. ID-1. Muestra: define los datos básicos del entrevistado	92
Tabla 2. ID-2. Dimensión: define el ámbito del ritual.....	92
Tabla 3. ID-3. Caracterización: identifica el ritual	93
Tabla 4. ID-4. Significado: explica el significado del ritual según el entrevistado.....	93
Tabla 5. ID-5. Comportamiento: describe el comportamiento de los participantes en el ritual.....	93
Tabla 6. ID-6. Transferencia: indica la relación del ritual con elementos externos	93
Tabla 7. ID-7. Evolución: expone la evolución histórica del ritual	93
Tabla 8. ID-8. Impacto: describe la relación del ritual con los medios de comunicación y con la Sociedad, en general	93
Tabla 9. Tareas de diseño del marco genérico	101
Tabla 10. Campos comunes de identificación.....	101
Tabla 11. Aspectos clave desde las entrevistas.....	102
Tabla 12. Elementos comunes desde el análisis de la literatura	102
Tabla 13. Cruce de aspectos en entrevistas y elementos en literatura	104
Tabla 14. Aspectos de entrevistas descartados	105
Tabla 15. Emparejamiento y agrupamientos de elementos.....	105
Tabla 16. Ejemplo de cálculo de Afinidad de un elemento	108
Tabla 17. Afinidad por tramos y rangos	109
Tabla 18. tabla completa de valores de afinidad posibles para cada elemento.....	109
Tabla 19. Caso ejemplo de valoración del grado de afinidad según relevancia y presencia de cada elemento	110
Tabla 20. Casos de estudio seleccionados	113
Tabla 21. Calibración del marco genérico como instrumento de medida (Relevancia).....	115
Tabla 22. Lista de elementos que identifican un ritual	185

Agradecimientos

Agradezco a los profesores Lluís Oviedo y Bernardo Pérez su confianza y apoyo en el proceso de elaboración de esta tesis. Gracias a los consejos y visión del primero, así como al impulso inicial y continuado del segundo, ha resultado posible.

Aunque he estudiado con una diversidad de fuentes, recursos y personas suficientemente significativa como para sentirme un privilegiado, en este contexto debo recordar con especial cariño mis comienzos en teología, hace 30 años, de la mano de los profesores Juan de Dios Martín Velasco y Julio Lois, desde el Instituto Superior de Teología Pastoral (Universidad Pontificia de Salamanca). Supieron transmitir la pasión por el conocimiento, su enseñanza y la transferencia de su experiencia, de manera cercana y, a la vez, profunda. Marcaron, sin duda un proceso de aprendizaje y experiencia del que, esta etapa, supone un momento relevante.

Asimismo, mis años en barrios de Madrid (Vallecas, La Celsa, Pan Bendito, Acacias) y en las comunidades de repoblación en El Salvador (Chalatenango) ayudaron a crear una conciencia de teología práctica y con una fundamentación de soporte. Resulta imposible recordar la gran cantidad de religiosos, religiosas y seculares, trabajando codo con codo, y conversando sobre religión y sociedad. Sirva esta sección como una muestra de agradecimiento colectivo.

Daniel Burgos
Bruselas, Bélgica

1. Introducción

Este capítulo presenta la motivación del doctorando sobre la investigación realizada. Seguidamente, realiza una aproximación al tema de investigación y a su contexto. También define la hipótesis y las preguntas de investigación, así como la metodología y los métodos empleados. Se trata, pues, de un capítulo introductorio e indispensable para enmarcar debidamente el tema de investigación y cómo se trata durante todo el proceso y toda la tesis.

1.1 . Motivación

El análisis de los rituales se encuentra bien presente en nuestras sociedades. Los rituales religiosos persisten desde sus orígenes, de forma inalterada o adaptada al contexto cultural o histórico. Por otro lado, los rituales no necesariamente vinculados a alguna religión, pero no por ello no trascendentes, emergen para llenar proporcionar un canal de expresión para una población creciente que, cada vez, busca un plan superior pero, al mismo tiempo, de cuño propio, de naturaleza individual. De esta manera, los rituales religiosos y los rituales laicos, conviven, se entremezclan y se enriquecen. Sin embargo, queda la pregunta de hasta qué punto son realmente similares en estructura, características y función; si lo que llamamos genéricamente ritual se puede realmente considerar tal ante una forma de expresión no necesariamente normalizada, como los rituales establecidos de las religiones monoteístas mayoritarias o los rituales tribales.

El candidato ha desarrollado una intensa actividad docente y de producción de proyectos sociales y de integración en países en desarrollo y en entornos urbanos desfavorecidos (malamente llamados tercer y cuarto mundo). Durante tres décadas largas, ha trabajado con niños, jóvenes, adultos y ancianos; con colectivos en riesgo de exclusión, con minorías étnicas y sociales, con personas con diversidad funcional motora, física y cognitiva; con colectivos en religiones católicas, protestantes, evangélicas, judías, sintoístas, budistas, hinduístas, musulmanas y radicalmente ateas. Le marcó especialmente en los años 90 la convivencia con tribus chorti (El Salvador), aymará (Chile) y quechua (Ecuador); la aproximación a religiones orientales en el año 2000 (Taoísmo, Cofucionismo y Budismo, en China), así como el conocimiento de diversas ramas del Islam en la última década (Arabia Saudí, Palestina, Magreb, Africa sub-sahariana, Europa occidental). Esta diversidad de fuentes de información y aproximaciones culturales y religiosas a la vida, la sociedad, las relaciones y a uno mismo, supone una riqueza que ha llevado a un estudio más detallado y, sobre todo, comparado de las mismas.

En este contexto personal, el estudio de los rituales supone el análisis de una representación fundamental, individual o colectiva, de sentimientos y creencias,

canalizados mediante celebraciones establecidas o creadas ad hoc, siguiendo un proceso normalizado o personalizándolo para lograr una mayor identificación. Más aún, la incorporación de rituales no necesariamente religioso que toda persona ejecuta con frecuencia y que forman parte del mismo ámbito. Es en esta comparación donde encontramos el objeto de esta investigación: hasta qué punto los rituales religiosos y laicos coinciden en planteamiento, estructura, intención, ejecución, función o caracterización. Más allá, si un ritual no religioso puede evocar los mismos sentimientos (e.g. transcendencia) o equivalentes que un ritual religioso ejecutado con plena consciencia. Con este afán, el candidato ha realizado decenas de entrevistas en todo el mundo, aprovechando su posibilidad de movilidad geográfica, y ha desarrollado cientos de horas de estudio acudiendo a epicentros bibliográficos, como la Universidad de Oxford (Reino Unido, en 2 períodos), la Universidad Gregoriana de Roma (Italia), el Templo Taoísta de la Nube Blanca (Beijing, China), el Templo del Buda de Jade (Shanghai, China), la Biblioteca Pública de Nablus (Palestina) y las Bibliotecas de las Universidades Cadi Ayyad (Marrakesh, Marruecos), Nacional de Colombia (Bogotá y Medellín, Colombia), San Carlos de Guatemala (Guatemala) y del Ejército (Sangolquí, Ecuador). En las dos primeras (Oxford y Gregoriana) se realizó la mayoría de la revisión sistemática de literatura que se explicará en el capítulo 0

Revisión sistemática de literatura. Tanto los fondos bibliográficos como el acceso directo a bases de datos especializadas suponen una fuente privilegiada de investigación. En el resto de sitios de estudio se consiguió una mezcla entre acceso bibliográfico y contacto con académicos y profesionales que ayudaron en la definición de la investigación gracias a las discusiones mantenidas, así como con el aporte de datos y entrevistas.

La principal dificultad encontrada durante la tesis es doble: por una parte, al ser una investigación con un trabajo de campo amplio, diverso y mantenido en el tiempo, la parte logística y el mantenimiento de la energía y foco para lograr un cuerpo coherente, ha supuesto un esfuerzo personal y académico considerable. Por otra parte, el campo de estudio no resulta tan común ni tan documentado. Si bien sí existe amplia documentación sobre rituales desde un punto de vista teórico generalista y como presentación de estudios de campo variados en diversas tribus desde hace un siglo (tanto religiosos como laicos), el análisis comparativo que incorpora rituales laicos no resulta tan común. De esta forma, la construcción de un conjunto bibliográfico que sirviera de base de estudio ha supuesto un reto que, necesariamente, ha extendido la fase de revisión sistemática considerablemente, acudiendo a múltiples fuentes de información, tal y como se comentó en el párrafo anterior. Queda, sin duda, un campo amplio para explorar, como continuación de esta tesis o con otro enfoque distinto. Aunque el objetivo es ambicioso no cabe duda de que el campo se ha cubierto, si bien de manera significativa, no en su totalidad.

En este punto, el candidato no puede por más que agradecer, además de a los ya mencionados previamente Dr. Lluís Oviedo y Dr. Bernardo Pérez, por su confianza y su apoyo, a los centenares de colegas que, dentro o no del campo estudiado, se han mostrado sensibles, interesados y activamente participativos. A medida que la investigación se iba desplegando y se compartían avances, dudas y hallazgos con esos colegas, el candidato ha encontrado múltiples muestras de interés y simpatía, así como un sentimiento genuino de interés personal y de cercanía con el tema de investigación y las implicaciones que pudiera tener con cada uno de ellos en su interpretación del ritual. A todos ellos, mi agradecimiento.

1.2 . Contexto

Un ritual es el prototipo de un guion estructurado, de una acción guionizada (McCauley & Lawson, 2002, 1999). A su vez, en este contexto, un guion es una representación cognitiva de una secuencia estereotipada y predeterminada que define una situación conocida (Schank, R. C., & Abelson, 1975). El guion posteriormente se debe ejecutar con frecuencia y de forma estable para que se convierta en tradición (Staal, 1979). Sin embargo, la instancia de cada ejecución, es decir, el hecho de representar el guion cada

vez, no constituye el ritual, sino una experiencia de su implementación. De esta manera, el ritual no consiste en la recolección de dichas experiencias individuales, sino en la estructura genérica de conocimiento que las define (McCauley & Lawson, 2002). Esta secuencia de acciones generalmente carece de un significado específico en sí mismo, aunque este le viene dado por las funciones sociales y las referencias externas que lo acompañan. Es decir, el significado es externo al guion y aplicado a una sintaxis, y no semánticamente intrínseco a la estructura (Staal, 1996). Asimismo, no cada elemento del ritual debe tener un significado como justificaba Eliade (1998), sino el conjunto de la estructura (Strenski, 1991). Y, aun así, cada elemento tendrá o no significado en función de la persona que lo ejecute (Eliade, 1957).

Los rituales, a su vez, pueden ser interpretados por el observador o cada persona, más allá del significado comúnmente aceptado. De esta manera, esa estructura de acciones desprovista de significado en sí misma, combina el significado que se aplica social o externamente con el significado que cada individuo atribuya (Winch, 1964). Esta sobreaplicación de significados puede conllevar la alteración de la cadena desde el origen hasta la interpretación del observador, probablemente magnificada por la naturaleza no precisa que la comunicación no verbal sugiere según persona y ejecución, transformando el significado conceptual en una serie de expresiones o actitudes no relacionadas (Lawson, 1976). Asimismo, los rituales sobreviven el paso del tiempo porque las personas que los ejecutan encuentran en ellos algún tipo de sensación: plenitud, satisfacción, obligación, consuelo, compañerismo, seguridad, etc. (Staal, 1991).

Si seguimos la clasificación diseñada por Lawson & McCauley (1993), estos autores de referencia incuestionable sobre el tema dividen los rituales en dos tipos generales: aquellos en los que un dios es involucrado como un agente especial y aquellos en los que ese dios es involucrado como paciente especial o a través de algún instrumento especial. Esta clasificación sigue el Principio de Agente Sobrehumano como complemento del Principio de la Inmediación Sobrehumana: cuanto más directamente se involucra un agente sobrehumano, más importante es el ritual. Ambos principios defienden la idea de la carga cognitiva necesaria para ejecutar y entender el ritual como con cualquier otra acción mundana o corriente (Malley & Barrett, 2003).

Esta investigación explora la identidad ritual e integra todos los conceptos anteriores con el objetivo de ahondar en la definición ritual y en el estudio comparado de los mismos.

1.3 . Objetivos

Seguidamente, se definen los siguientes objetivos primarios que persigue la investigación reflejada en esta tesis:

1. Identificar y analizar rituales de diversas culturas que permitan un estudio en profundidad sobre su identidad y su estructura
2. Explorar y sistematizar patrones comunes de diseño, identificación, ejecución y expresión entre los rituales analizados
3. Diseñar un marco genérico que sirva como instrumento de identificación y valoración de la afinidad ritual
4. Aplicar este marco genérico en la identificación y categorización de rituales religiosos y no religiosos incorporados socialmente, establecer pautas, influencias, similitudes y, en general, cualquier tipo de relación entre los rituales estudiados bajo el marco genérico diseñado, mediante la elaboración de unas conclusiones del proceso de investigación

1.4 . Hipótesis y preguntas de investigación

Esta investigación se fundamenta en la hipótesis de que puede existir una similitud entre rituales religiosos y no religiosos en cuanto a forma, contenido, significado y, sobre todo, estructura. La investigación buscará probar que los rituales cumplen una determinada función, en un contexto concreto, con unos actores específicos, y con una estructura definida, y que todo este marco o modelo es mayormente aplicable a cada ritual independientemente de credo, orientación o entorno social, ya sea religioso, político, deportivo, familiar o de cualquier otro tipo.

Las preguntas de investigación que cubren esta hipótesis son:

- RQ-1. ¿Sirven los rituales una función igual o similar independientemente de su entorno social de aplicación, ya sea religioso o laico?
- RQ-2. ¿Mantienen los rituales religiosos y laicos una estructura igual o similar, aunque sea en distintos momentos o contextos de aplicación?
- RQ-3. ¿Es posible elaborar un patrón de identidad ritual, en la forma de un marco genérico de aplicación, que permita la valoración del grado de afinidad de un evento o celebración con la definición de los elementos comunes de un ritual?

La investigación se estructurará para dar respuesta a estas tres preguntas que combinan la inquietud de investigación de la hipótesis, como detallamos en las secciones siguientes.

1.5 . Metodología y métodos de investigación

Utilizaremos una **metodología híbrida**, que combina una parte de **observación** con una parte **interpretativa**:

- La **fase de observación** utilizará pautas antropológicas para recopilar datos e identificar patrones sin intervención en los sujetos de la muestra o en el entorno
- La **fase interpretativa** analizará los datos objetivos con el objetivo de definir los comportamientos, fases y elementos comunes encontrados
- A partir de ese momento, la metodología se volcará en una **fase productiva** de diseño y producción de un marco conceptual genérico que permita agrupar los patrones encontrados
- Por último, la metodología abordará una **fase semi-experimental** que aplicará el diseño realizado en casos de estudio, con el objetivo de validar el instrumento y extraer conclusiones de la aplicación

Los **métodos** aplicados serán los siguientes:

- Estudio sistemático de la **literatura existente** y del estado del arte
- **Trabajo de campo** para análisis de rituales, incluyendo **entrevistas semi-estructuradas**. Este método se combinará con la implementación de un **formulario cualitativo** para identificación de aspectos específicos de la investigación
- Seguidamente, la investigación abordará el **diseño de un marco conceptual**, utilizando un enfoque de producción ágil, basado en múltiples iteraciones progresivas, hasta obtener un diseño mínimo utilizable
- Por último, la investigación utilizará **casos de estudio** para la aplicación del marco genérico diseñado y la obtención de conclusiones sobre todo el proceso

1.6 . Estructura de la tesis

Este primer capítulo permite contextualizar la motivación y el campo de investigación, el objeto de estudio y la forma de abordarlo a lo largo de la tesis. Se complementa con el capítulo siguiente (*capítulo 0*)

Revisión sistemática de literatura), centrado en una selección de publicaciones mediante una sistemática de la literatura, que proporcionará la fuente para un conocimiento amplio y orientado sobre las investigaciones relacionadas con esta tesis, de forma orientada.

Este paso resulta necesario para el análisis posterior de la literatura seleccionada (*capítulo 3. Análisis desde la literatura. Estado del arte desde la revisión sistemática*), que volcará el estado del arte sobre el tema de investigación. Este capítulo, además, permitirá identificar elementos comunes que definen un ritual, desde la literatura.

A continuación, (*capítulo 4. Análisis desde las personas. Estudio de campo*) se diseñan una entrevista semi-estructurada y un protocolo de entrevista que se implementa con 51 sujetos, con el objeto de averiguar su aproximación a la experiencia y su interpretación. Este capítulo permitirá identificar factores comunes en los rituales, desde el trabajo de campo.

El capítulo 5. *Marco genérico sobre rituales* diseña un marco genérico de afinidad ritual, fruto de la combinación de los factores y elementos clave encontrados en la literatura y durante las entrevistas. Este marco caracteriza un ritual genérico y permite baremar tanto la relevancia de cada elemento como su presencia, con el objeto último de proporcionar un grado de afinidad por elemento y total.

El capítulo 6. *Comprobación del marco genérico* aplica el marco genérico diseñado a 34 rituales potenciales diversos en contextos variados, con carácter religioso y laico, con el objeto de baremar su grado de afinidad y la validez del modelo. Seguidamente, el último capítulo (*7. Conclusiones e investigación futura*) presenta las conclusiones del estudio, detallando cada una de las fases y el conjunto, lo que proporciona una posibilidad de seguimiento paso a paso y un enfoque global.

1.7 . Limitaciones del estudio

Las limitaciones son varias. Primeramente, la composición, dimensión y completitud de la revisión sistemática. Si bien se ha realizado de manera meticulosa y en diferentes momentos, localizaciones y accesos de búsqueda, la comparación de rituales religiosos y laicos resulta algo escasa en contraste con los estudios rituales específicos o con estudios más genéricos. Asimismo, aunque la muestra final resulta representativa y amplia, con 251 publicaciones seleccionadas que nutren al análisis desde la literatura, no podemos asegurar que resulte completa.

La segunda limitación se basa en la búsqueda de una diversidad en la muestra de entrevistados. Aunque se trabaja con 51 sujetos de todo el mundo, el estudio se beneficiaría de una muestra más amplia y más diversa. Medio centenar de entrevistas han

supuesto un esfuerzo considerable, en tiempo y logística y la investigación conducente a la tesis no podía albergar una muestra mayor o más diversa sin arriesgar unos plazos que imposibilitar la propia tesis. Aun así, la elicitación de los factores primarios de un ritual desde el trabajo de campo podría mostrar otro perfil con una muestra más amplia.

La tercera limitación, menor y enlazada con el párrafo anterior, se centra en la definición de la entrevista semi-estructurada. Se han elegido 62 preguntas a desarrollar, siendo 18 obligatorias. Cada entrevista ha supuesto, pues, un mínimo de 18 preguntas, que han alargado cada encuentro entre 40 y 50 minutos, más el tiempo necesario de preparación previa y de consolidación posterior, sumando un mínimo de dos horas por sujeto. Cabe la duda de si una entrevista más larga supone más profundidad de respuesta o únicamente más tiempo para elaborar las mismas respuestas.

La cuarta limitación se centra en la limitación de los casos de estudio. Una vez más, 34 casos de estudio donde se ha aplicado el marco genérico de afinidad ritual suponen un número considerable y diverso. Se han buscado objetivos de procedencia y contexto variado: religiosos, políticos, sociales, deportivos, etc., y algunos casos combinados. La baremación de rituales potenciales contra el marco genérico necesita unos márgenes y se han considerado 34 casos como suficientes. Sin embargo, cuanto más se entrena un instrumento de medida más preciso se vuelve. Así pues, una muestra mayor de casos proporcionaría una definición más precisa del modelo de afinidad.

La quinta limitación resalta la calibración del instrumento, en esta tesis, por un único investigador/observador. Igual que ocurre con el párrafo anterior, la investigación se beneficiaría de la incorporación de otros observadores que pudieran calibrar el marco genérico con su propia ponderación (en el factor Relevancia) y obtener otras conclusiones con las que cruzar las propias de esta tesis, en un ejercicio de investigación grupal.

Las limitaciones cuarta y quinta se consideran también una fuente adecuada para un futuro paso de investigación, elaborado en la sección anterior, 7.6 . Futuros pasos de investigación.

Si bien estas limitaciones condicionan la investigación y el alcance de la tesis, también la definen ya que, gracias a ellas, se puede establecer una planificación y un enfoque de tesis doctoral, con frecuencia distinto de la aproximación, los recursos y los tiempos presentes en proyectos de investigación de otro calado (e.g. financiación pública en consorcio).

2. Revisión sistemática de literatura

Este capítulo complementa el contexto, sujeto y enfoque de la investigación aportados por el capítulo previo, con un estudio exhaustivo y ordenado de la literatura existente sobre el tema de la tesis. Seguidamente, se presenta el método seguido para la obtención, clasificación y análisis de las publicaciones relacionadas.

2.1 . Definición de revisión sistemática

La revisión sistemática se define como un proceso de identificación de literatura de acuerdo a unos criterios de búsqueda e inclusión sobre un campo específico de estudio (Newell & Burnard, 2006). Una revisión sistemática es una investigación científica en sí misma con el objetivo claro de determinar el estado del arte sobre el ámbito de estudio, fruto del análisis de trabajos de terceros (Glass, 1976; Hunt, 1997). Debe, por tanto, estar acotada, seguir un flujo de inclusión y exclusión de fuentes primarias y evitar sesgos preconcebidos (Rosenthal & DiMatteo, 2001; Cooper, 2010). Se debe diferenciar la revisión sistemática de la revisión de literatura (“una evaluación de un bloque de investigación centrado en una pregunta de investigación”) y de la búsqueda de literatura (“la investigación metódica de todas las fuentes publicadas sobre una tema científico o tecnológico”) (Harvard, 2017).

2.2 . Bases de datos utilizadas

La búsqueda de referencias se ha ejecutado sobre la plataforma Web of Science (WoS), un producto de la multinacional Thomson Reuters, que aglutina 12.000 revistas de impacto, incluyendo Open Access y más de 160.000 actas de congresos. WoS aglutina más de 800 millones de referencias y constituye la base de datos más grande sobre artículos académicos y científicos centrados en ciencias sociales, ciencias y humanidades. También se han utilizado IBCSR Research Review, PsycINFO, PsycBOOKS, PsycARTICLES, Wiley-Online Library, Sociological Abstracts, Dialnet, Academic Search Premiere EBSCO, SAGE Premier, Scopus, Taylor and Francis, Ps. Los accesos fueron realizados desde la Bodleian Library de la Universidad de Oxford, la Universidad de Westminster en Londres, la Universidad de Barcelona y la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Asimismo, se utilizó Google Scholar como complemento, fundamentalmente para libros publicados y para estudios complementarios no indexados (generalmente, no incluidos en las bases de datos anteriormente citadas).

2.3 . Clasificación de referencias

Para la revisión se han escogido tres tipos de formatos de publicación, todos ellos apuntando a referencias de carácter cualitativo, dado el enfoque de investigación diseñado

y la casi nula experiencia empírica publicada sobre el tema: artículos indexados, libros publicados y tesis doctorales defendidas. Mientras que los artículos proporcionan una gran diversidad y un tamaño de muestra considerable, así como un rango de fechas de publicación extenso que incluye las más recientes, los libros permiten una profundidad de estudio que se complementa. Por su parte, las tesis doctorales añaden generalmente estudios con enfoques muy específicos (por población, muestra, temporalidad, etc.) que conllevan análisis más concretos.

Las referencias fueron identificadas y clasificadas según los siguientes campos: citación completa, año de publicación, formato de publicación, resumen, notas (e.g. método o enfoque aplicados), resultados/conclusiones; asimismo, las citas se formatearon siguiendo el estilo APA 6th y las referencias fueron ordenadas alfabéticamente por dicha citación y año de publicación, lo que se traduce en un orden alfabético por apellido de primer autor y, como segunda clave dentro de la misma autoría, por año de publicación.

2.4 . Limitaciones de la revisión

Referencias posteriores a febrero de 2017 no han sido incluidas. En una etapa más avanzada de la investigación sería apropiado realizar una revisión sistemática ampliada que permitiera considerar publicaciones desde marzo de 2017 hasta una fecha más reciente al cierre de la escritura de la tesis.

La revisión sistemática supone una herramienta metódica y detallada sobre un ámbito científico. Por este motivo, se beneficiaría de un conjunto de revisores (dos o tres) que abordaran tanto la selección como el análisis posterior y que pudieran aportar un enfoque complementario sobre los resultados, así como un debate consensuado sobre términos y criterios.

2.5 . Pasos seguidos en la revisión sistemática

Se realizó la búsqueda sobre material publicado hasta junio de 2016, en un primer momento (Paso 1, Paso 2, Paso 3, Paso 4), y hasta febrero de 2017, en un segundo momento (Paso 5, Paso 6), con objeto de ampliar la selección hasta la fecha más reciente posible antes de un análisis en profundidad. La revisión sistemática de referencias, por tanto, se llevó a cabo entre julio de 2016 y julio de 2017, tal y como se detalla a continuación en cada paso.

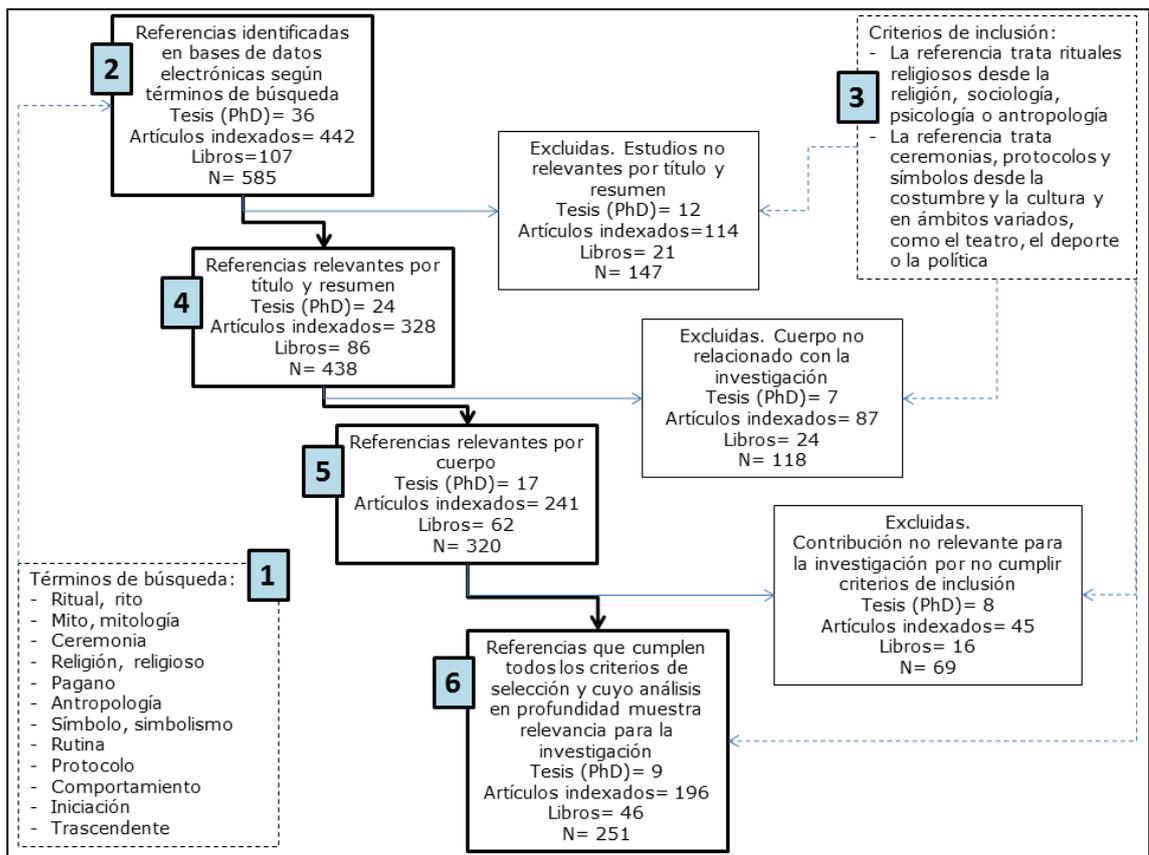


Ilustración 1. Pasos del proceso de selección de referencias y resultados por tipo de publicación

2.5.1. Paso 1. Definición de términos clave y combinación de términos clave de búsqueda (julio, 2016)

Los términos clave se utilizan de forma individual o combinados mediante operadores booleanos AND-OR. Estos términos se definen en inglés dado que se buscan referencias en inglés o referencias en cualquier otro idioma con, al menos, título, resumen y palabras clave en inglés. La búsqueda permite tener en cuenta sinónimos, acrónimos y abreviaturas, así como variantes en la escritura. Los términos y sus combinaciones se diseñan para obtener un rango preciso pero amplio que permita recuperar un número tan alto como sea posible de referencias relativas al objeto de estudio.

Los términos utilizados fueron, en inglés: *ritual-rite, myth-mythology, ceremony, religion-religious, pagan, anthropology, symbol, symbolism, routine-habit, protocol, behaviour, passage, transcendence*

En español: ritual-rito, mito-mitología, ceremonia, religión-religioso, pagano, antropología, símbolo-simbolismo, rutina-hábito, protocolo, comportamiento, iniciación, trascendencia

2.5.2. Paso 2. Búsqueda de referencias en bases de datos según términos definidos (Julio, 2016)

Los criterios de inclusión y exclusión de referencias se centran en una segunda capa de selección, ejecutada después de la búsqueda mediante términos clave. Este paso exige la lectura en tres fases: 1) por título y resumen; 2) por cuerpo de referencia; 3) por artículo completo, en profundidad. Dado que la combinación de términos de búsqueda y criterios de inclusión proporcionará el conjunto final de elementos de la revisión sistemática resulta vital una correcta definición de los mismos, completamente de acuerdo a lo objetivos y preguntas de investigación.

Etapas de selección	Referencias identificadas en bases de datos electrónicas según términos de búsqueda
Tesis	36
Artículos	442
Libros	107
N	585

Ilustración 2. Búsqueda de referencias en bases de datos según términos definidos

2.5.3. Paso 3. Definición de criterios de inclusión para seleccionar y excluir publicaciones (Agosto, 2016)

Los principales criterios de inclusión se centran en el núcleo de la investigación:

- La referencia trata rituales religiosos desde la religión, sociología, psicología o antropología
- La referencia trata rituales, ceremonias, protocolos y símbolos no religiosos desde la costumbre y la cultura y en ámbitos variados, como el teatro, el deporte o la política

Estos dos criterios de inclusión se centran en los dos primeros objetivos de la tesis:

1. Identificar y analizar rituales de diversas culturas que permitan un estudio en profundidad sobre su identidad y su estructura
2. Explorar y sistematizar patrones comunes de diseño, identificación, ejecución y expresión entre los rituales analizados

2.5.4. Paso 4. Análisis de título y resumen y selección según criterios de inclusión (Septiembre-Noviembre, 2016)

Etapas de selección	Excluidas. Estudios no relevantes por título y resumen	Referencias relevantes por título y resumen
Tesis	12	24
Artículos	114	328
Libros	21	86
N	147	438

Ilustración 3. Análisis de título y resumen y selección según criterios de inclusión

De las 585 referencias iniciales se realizó un análisis de título y resumen según los criterios de inclusión definidos en el paso anterior. Después de descartar 147 (12 tesis doctorales, 114 artículos y 21 libros) quedó una muestra amplia de tesis doctorales (24), artículos (328) y libros (86) que apuntaban a rituales religiosos y no religiosos desde diversas perspectivas, como la religión, la antropología, la sociología y la psicología. Se hizo hincapié en buscar rituales cotidianos, así como ceremonias o eventos alejados de la religión pero con patrón de ritual, con objeto de proceder con el estudio comparado de la investigación. En esta etapa omitimos la utilización de las palabras clave que categorizan las referencias habitualmente, dado que pueden omitir aspectos relevantes para la investigación en su afán por clasificar la publicación.

2.5.5. Paso 5. Análisis de cuerpo de referencia y selección según criterios de inclusión (Diciembre, 2016-Febrero, 2017)

Etapas de selección	Excluidas. Cuerpo no relacionado con la investigación	Referencias relevantes por cuerpo de texto
Tesis	7	17
Artículos	87	241
Libros	24	62
N	118	320

Ilustración 4. Análisis de cuerpo de referencia y selección según criterios de inclusión

De las 438 referencias seleccionadas por título y resumen se realizó un estudio más detallado del cuerpo de la referencia, con a) lectura completa de índices (tesis doctorales y libros), b) lectura parcial de secciones o de capítulos y c) lectura completa de discusión y conclusiones. Se contrastaron los criterios de inclusión con cada referencia y se procedió a descartar 118 (7 tesis doctorales, 87 artículos y 24 libros), lo que resultó en una muestra más acotada compuesta por 17 tesis doctorales, 241 artículos y 62 libros. Esta muestra ya habría sido suficiente para proceder como base de estudio. Se prefirió realizar un último paso de depuración de la base de datos (curación) con objeto de afinar en la aplicación de los criterios de selección y asegurarse que todas las referencias a utilizar cumplieran de forma fiable.

2.5.6. Paso 6. Análisis en profundidad de la referencia completa y selección según criterios de inclusión (Febrero-Julio, 2017)

Etapas de selección	Excluidas. Contribución no relevante para la investigación por no cumplir criterios de inclusión	Referencias que cumplen todos los criterios de selección y cuyo análisis en profundidad muestra relevancia para la investigación
Tesis	8	9
Artículos	45	196
Libros	16	46
N	69	251

Ilustración 5. Análisis en profundidad de la referencia completa y selección según criterios de inclusión

Esta fase proporciona el bloque final de referencias resultado de la revisión sistemática. Combina las bases de datos, fuentes y formatos según los términos y criterios definidos, para realizar un análisis en profundidad de título, resumen, palabras clave y el texto completo de cada referencia, incluyendo referencias. Al combinar artículos de longitud estándar, normalmente entre 10 y 25 páginas, con libros y tesis doctorales, de cientos de páginas, la lectura y análisis alarga el tiempo de la revisión sistemática. Se normalizan el estilo de citación (APA 6th) y el formato de la base de datos (relacional, doble entrada), se ordenan las referencias (alfabéticamente, por apellido de primer autor) y se produce la muestra definitiva. Después de descartar 69 referencias (8 tesis doctorales, 45 artículos y 16 libros) la selección final para estudio quedó compuesta por 9 tesis doctorales, 196

artículos y 46 libros, haciendo un total de 251 referencias merecedoras de un estudio contrastado y en profundidad dentro del proceso de investigación.

Etapas de selección	Referencias identificadas en bases de datos electrónicas según términos de búsqueda	Excluidas. Estudios no relevantes por título y resumen	Referencias relevantes por título y resumen	Excluidas. Cuerpo no relacionado con la investigación	Referencias seleccionadas para análisis en profundidad	Excluidas. Contribución no relevante para la investigación por no cumplir criterios de inclusión	Referencias que cumplen todos los criterios de selección y cuyo análisis en profundidad muestra relevancia para la investigación
Tesis	36	12	24	7	17	8	9
Artículos	442	114	328	87	241	45	196
Libros	107	21	86	24	62	16	46
N	585	147	438	118	320	69	251

Ilustración 6. Referencias seleccionadas por tipo de publicación en cada etapa

Estas 251 referencias comprenden desde el año 1899 al año 2017 (febrero), con un pico de publicación en el siglo XX, años 2003, 2006, 2009, 2011 y 2013, tal y como muestra la siguiente ilustración:

Año	n/año	Proporción	Año	n/año	Proporción
1899	1	0,40%	1993	3	1,20%
1914	1	0,40%	1994	1	0,40%
1935	1	0,40%	1995	4	1,59%
1959	1	0,40%	1996	8	3,19%
1963	1	0,40%	1997	4	1,59%
1964	1	0,40%	1998	4	1,59%
1967	1	0,40%	1999	4	1,59%
1969	1	0,40%	2000	1	0,40%
1971	1	0,40%	2001	3	1,20%
1974	1	0,40%	2002	9	3,59%
1975	4	1,59%	2003	13	5,18%
1976	2	0,80%	2004	11	4,38%
1977	1	0,40%	2005	9	3,59%
1978	1	0,40%	2006	13	5,18%
1979	2	0,80%	2007	7	2,79%
1982	1	0,40%	2008	12	4,78%
1983	2	0,80%	2009	16	6,37%
1984	2	0,80%	2010	11	4,38%
1985	1	0,40%	2011	12	4,78%
1986	3	1,20%	2012	7	2,79%
1987	3	1,20%	2013	12	4,78%
1989	6	2,39%	2014	10	3,98%
1990	6	2,39%	2015	10	3,98%
1991	8	3,19%	2016	9	3,59%
1992	5	1,99%	2017	1	0,40%
			N/Total	251	100,00%

Ilustración 7. Distribución de referencias por año de publicación

Si bien el presente capítulo ha expuesto el método de identificación, recuperación, ordenación y análisis de literatura, mediante una revisión sistemática, el próximo capítulo presenta los hallazgos de todo ese análisis que permiten definir tanto el contexto como los resultados de investigación de la comunidad científica al respecto.

3. Análisis desde la literatura. Estado del arte desde la revisión sistemática

La selección sistemática de literatura expuesta en el capítulo anterior busca obtener la mayoría de las publicaciones relacionadas con el objeto de esta tesis mediante una búsqueda orientada y meticulosa desde fuentes múltiples. En el capítulo actual, esa búsqueda se traduce en la exposición y ordenación de las conclusiones y hallazgos encontrados en las publicaciones fruto de la revisión sistemática, lo que permite una definición y clasificación de rituales de manera detallada.

3.1 . Introducción a los rituales. Contexto y motivo

Si queremos abordar la relevancia del ritual en nuestra sociedad, según el contexto y los parámetros expuestos en el capítulo introductorio, primeramente debemos establecer el significado de ritual, religión y prácticas seculares en la sociedad. Ha habido un abuso del término "ritual" porque un ritual no se basa solo en la repetición de la acción, sino que también son necesarios otros factores. Las definiciones aportadas por los antropólogos a la palabra "rito" han sido a menudo muy contrastantes.

El presente estudio pretende explorar y aclarar la forma en la que se entienden en la actualidad las prácticas rituales religiosas y seculares, comenzando por el significado de las palabras «ritual», «religión» y «secular». A menudo, los antropólogos ofrecen definiciones contrapuestas de la palabra «rito» y, así, el término «ritual» se utiliza de forma errónea. Personalmente, sostengo que un ritual no solo requiere que se repitan determinadas acciones, sino también que se den otros factores. Los ritos tienen la prerrogativa de ser maleables y adaptarse al cambio social y, por esta razón, cada autor posee una definición clara del término (Malley & Barrett, 2003). El término «rito» proviene de la palabra latina *ritus*, que significa «ritual», y este es el origen a partir del cual los antropólogos han desarrollado sus diferentes definiciones. El concepto de rituales, antaño restringido a sociedades consideradas primitivas y exóticas, se aplica ahora al mundo contemporáneo, y añadido que, a mi parecer, las comunidades adoptan ritos debido a la necesidad de establecer símbolos. Turner (1967) define un ritual como una configuración de símbolos, a modo de una partitura donde cada símbolo es una nota.

Malley (2004) sostiene que un ritual consiste en una serie de acciones realizadas principalmente por su valor simbólico. Estas acciones se basan en un sistema de creencias, tanto si se trata de una religión como de una ideología política, un deporte, una tradición o la memoria histórica de una comunidad. Es necesario diferenciar entre un ritual y una acción cotidiana repetida a lo largo de un período de tiempo como, por ejemplo, abrir las ventanas después de despertarse por la mañana. Los rituales son conjuntos de acciones

relacionadas con creencias, acciones especiales que difieren de las ordinarias incluso si se practican a diario (Ralph, Hood y Peter, 2007). Los rituales responden a la necesidad de lograr o reforzar determinadas creencias, como cuando le pedimos a Dios que nos conceda mejores cosechas o una abundante caza, o bien se pretende con ellos que la gente adopte un hábito cotidiano. En psicología, el término «ritual» se refiere en ocasiones a una acción o una serie de acciones realizadas sin propósito ni razón aparente (Warburg & Mainland, 1939). El término puede referirse, especialmente, a las conductas compulsivas de personas que sufren de trastorno obsesivo-compulsivo. Sigmund Freud comentó que los rituales son actividades que permiten a los individuos liberar la tensión. En su revisión de la conducta ética, Freud observó que los rituales tienen un efecto catártico, de ahí su intensidad.

Los rituales se realizan por diversas razones. La primera de ellas es adorar o apaciguar a los dioses o espíritus. Por ejemplo, los rituales mesoamericanos con sacrificios humanos sorprendieron enormemente a los conquistadores españoles, que pusieron fin a dichas prácticas por medio de la evangelización cristiana. El concepto actual de sacrificio posee otras connotaciones, como por ejemplo sacrificar el presente por un futuro mejor. Del mismo modo, la palabra sacrificio se ha asociado con una gama más amplia de rituales, entre los que se incluyen prácticas de brujería y procesiones. Tales rituales religiosos invocan la sensación de estar conectado con otras personas y con algo más grande (Oberon & Morning, 2013). Algunos rituales cristianos como rezar, encender velas y decir «Dios no lo quiera» son formas cotidianas de reforzar la confianza en la existencia de un dios perfecto.

La segunda razón es celebrar un evento nacional, como por ejemplo el día de independencia. Piscitelli (2009) indica que los rituales desempeñan un papel vital en el desarrollo de la sociedad, ya que unen a la gente, promueven la paz y la unidad, y dan un sentimiento de pertenencia a un mundo espiritual. En última instancia, los rituales vuelven poderosa a una sociedad al vincular el presente con el pasado y al individuo con la comunidad.

De manera similar, la tercera razón es formalizar una ocasión significativa, como por ejemplo la muerte de un miembro de la comunidad. Isaac (2007) argumenta que todas las sociedades poseen algún ritual relacionado con la muerte y con las causas de la misma. La mayoría de las veces, la muerte se asocia con maldiciones, con la vejez, con castigos, sacrificios o enfermedades. Los rituales asociados con la muerte simplifican situaciones sociales complejas y ayudan a las personas a comportarse en contextos que no conocen. Por ejemplo, en los entierros, determinados procedimientos y comportamientos ya establecidos conceden una sensación de seguridad a los participantes (Robbins, 2003). Los

rituales ayudan a las personas a superar las crisis y a mirar hacia adelante en tiempos difíciles llenos de aflicción y dolor. En este sentido, Van Gennep (2011) se muestra de acuerdo con el significado de los ritos de paso, que funcionan como expresión de grupo a la hora de afrontar transiciones fundamentales en la vida. La necesidad de llevar a cabo estos ritos nace de la necesidad de marcar hitos comunes, tales como el nacimiento y la muerte.

La cuarta razón es trasladar información a grupos de personas y colectivos para inducir estados mentales derivados de la reafirmación de la coherencia del grupo. Por ejemplo, ninguna empresa pasa por alto la oportunidad de revisar y reforzar la identidad de su equipo. Según Driver (1998), estos actos no religiosos individuales pueden ser, al mismo tiempo, de naturaleza ritual y normativa, ya que los ritos son acciones simbólicas que, tradicionalmente, funcionan.

La quinta razón es imponer disciplina. Para poder aplicar una rutina, es necesario que una comunidad se comporte de una determinada manera o que lleve a cabo ciertas actividades en un formato específico. Los rituales que, por ejemplo, adoptan la forma de ceremonias de purificación pueden castigar el incumplimiento de las expectativas sociales o bien promover la paz entre los miembros de la comunidad. Por ejemplo, Nolte-Schamm (2006) examinó los rituales tradicionales de limpieza en un contexto africano y encontró que los bandos contendientes suelen llevar ofrendas a los dioses, compartir una comida, o intercambiar objetos en un intento de resolver sus disputas. Seligman, Weller y Michael (2008) examinaron los rituales entendidos como ceremonias sociales, y averiguaron que todos ellos deben realizar una serie de acciones concretas, cuyo incumplimiento conlleva, en ocasiones, incluso la excomunión y la muerte. Todos los rituales tienen efectos sociales positivos y negativos. Los rituales también ayudan a las personas a fijar límites y obedecer normas, estableciendo, por ejemplo, cuándo comienzan y terminan determinadas actividades. Una canción al final de un juego, por ejemplo, ayuda a que un niño lo complete o se tome un descanso. Estos rituales permiten a los niños manejar sus emociones, aprender a respetar los límites y aceptar que las experiencias hermosas tienen que llegar a su fin (Seligman et al., 2008).

La sexta razón es ejercer control social. Los rituales mejoran la igualdad y la estabilidad de una comunidad: gobiernan y supervisan el funcionamiento de la sociedad ajustando instrucciones sociales y restableciendo la unidad tras sufrir altercados. Quizá uno de los ejemplos históricos más notables es la existencia de movimientos de salvación humana, como el comunismo, que han aplicado rituales sociales. Algunos de estos movimientos han erigido monumentos en honor del sacrificio por el propio país, mientras que otros han creado eslóganes fanáticos como «Socialismo o muerte». En un breve informe sobre Cuba

del 8 de octubre, se puede leer: «A las ocho de la mañana, todos los niños que iniciaron la escuela primaria estaban reunidos en el patio de sus respectivas escuelas con un pañuelo de color azul alrededor del cuello, el símbolo de los pioneros, y se les pidió que formularan un compromiso ante la bandera» (Oberon & Morning, 2013). Resulta evidente hasta qué punto un rito constituye un instrumento de adoctrinamiento o de propagación de un sentimiento colectivo (e.g. patriotismo en la izada de bandera).

Asimismo, la séptima y última razón de los rituales es incitar a la rebelión. En este sentido, Smith (2014) examina el papel de las religiones perturbadoras en los Estados Unidos y sostiene que, si bien la fe promueve la unidad y la fraternidad entre los miembros de un movimiento social, también puede acarrear efectos negativos. El documento repasa diversos rituales religiosos involucrados en los movimientos sociales y sus efectos secundarios. Asimismo, Atran (2010) examina la relación entre fe y fraternidad en el contexto del terrorismo y propone que, en este sentido, los rituales religiosos provocan enemistades y afectan negativamente a la unidad y al desarrollo de una sociedad.

Incluso en estos casos, los rituales pueden perseguir varios objetivos. Los rituales han existido desde los albores de la humanidad, habiendo evolucionado con ciertas modificaciones o adaptaciones a lo largo del tiempo en función de los acontecimientos políticos, del deporte y de las prácticas recreativas (Ralph et al., 2007). Los rituales pueden tener un carácter tanto secular como religioso, complementarios a un entorno cultural, y pueden formar parte de la vida cotidiana. Por ejemplo, en la cultura occidental es común que las personas se saluden con un apretón de manos, lo que demuestra una aproximación y una percepción mutuas que se realizan de forma consciente. La forma de proceder en este ritual es conocida porque se lleva a cabo siguiendo reglas conocidas. Por lo tanto, un ritual es una acción observable, asociada a un signo en particular, que la gente siempre lleva a cabo en una situación determinada (Moro & Andrea, 2008). De este modo, una mano tendida demuestra a la otra persona que la que-remos saludar.

Los rituales familiares y sociales no son estáticos, sino que pueden cambiar, y estos cambios a menudo se realizan de forma inconsciente. Si bien la tradición de decorar el árbol de Navidad (Moro & Andrea, 2008) podría parecer estática, la gente hereda estos rituales de sus familias y desarrolla nuevas rutinas para que encajen en su vida actual. El ritual de preparar a los niños para irse a dormir puede evolucionar a medida que los niños crecen: los padres pueden comenzar leyéndole un cuento al niño, pero más adelante pueden leer juntos a medida que el pequeño aprende. Los rituales deben ser apropiados para la vida, ajustándose por ejemplo a las necesidades de la familia y a la edad del niño. Por ejemplo, Fiese (2006) descubrió que, durante los primeros años de la niñez, las rutinas familiares ofrecen la oportunidad de que los niños participen en actividades entre

dos personas o de grupo que contribuyen a enriquecer su vocabulario, le hacen progresar en la escala social y, más adelante, le ayudan a obtener logros académicos. Estos rituales ayudan a niños y adultos, y contribuyen a la convivencia en el seno familiar. Denham (2003) señala que muchos de los rituales familiares son similares a pesar de las pequeñas diferencias entre sí, y numerosas familias participan en rituales relacionados con aniversarios, cumpleaños, comidas y oraciones.

Tales rituales proporcionan una estructura y apoyo, y aportan sentido en medio de la agitada vida cotidiana. Las acciones que se repiten con regularidad dividen esta vida cotidiana y, con ello, la vuelven más clara y menos caótica. Los rituales organizan el día y definen nuestras relaciones con los demás. Por ejemplo, consideremos a un padre que deja a su hijo en la guardería por la mañana y vuelve a recogerlo por la tarde: si esto se lleva a cabo siempre siguiendo el mismo patrón, todas las partes implicadas saben lo que está sucediendo y cuándo y de qué forma pueden confiar el uno en el otro. El hecho de recoger al niño no es más que un hábito; sin embargo, si las partes implicadas le dan un significado especial, puede llegar a convertirse en un ritual (Prinz, 2012). Los rituales festivos, por otro lado, suelen ofrecer una vía de escape del día a día y una celebración de la persona. Por ejemplo, las fiestas de cumpleaños son muestras de afecto y aprecio hacia una persona.

Los rituales simplifican situaciones complejas y nos ayudan a comportarnos en situaciones nuevas e individuales. En los bautismos o entierros, se han establecido ciertos procedimientos que muchos conocen y que dan seguridad (Robbins, 2003). Debido a que tenemos comportamientos específicos en nuestro círculo social, los participantes saben qué hay a su disposición. Los rituales ayudan a superar las crisis, y pueden ser curativos en tiempos difíciles, de pena y dolor. Una oración o la luz de una vela también pueden ser reconfortantes para los niños.

Los rituales establecen límites y ayudan a seguir las reglas. Muestran cuándo terminan ciertas actividades y cuándo comienza algo nuevo. Un acto de cierre al final de un juego (i.e. saludo, grito, canción, etc.) ayuda a encapsularlo. Gracias a esta norma los niños aprenden a lidiar con los límites, a aceptarlos, y a entender que algo agradable está acabando. Un ritual siempre igual puede ayudar a los niños a regular sus sentimientos.

Los rituales nos ayudan a detenernos, salir de nuestra vida cotidiana y encontrarnos con nosotros mismos. Los rituales festivos interrumpen la vida cotidiana y tienen como objetivo el "individuo", por ejemplo en las fiestas de cumpleaños donde se demuestra el afecto y el aprecio por el niño del cumpleaños. Los rituales que tocan y despiertan el sentimiento de estar conectados con otras personas tienden a algo más grande. Los rituales cristianos como una oración, la vela bautismal o un "Dios no lo quiera" miran a

Dios y son una manera de reforzar la confianza en una contraparte perfecta en la vida cotidiana.

Aunque es un error creer que los rituales han desaparecido en la sociedad actual, también es un error creer que están por todas partes. A principios de la década de 1960, los rituales se consideraban vacíos. Por ejemplo, la gente encontraba más sentido en el concepto del amor que en el matrimonio. El ambiente de la escuela se vio igualmente afectado por esos cambios, con menos evaluaciones y un mayor énfasis en los temas que se enseñaban en esa misma línea. Los ritos no han desaparecido, pero el papel central que tuvieron antaño en la vida es menos destacado hoy en día. Los ritos de la sociedad moderna permiten expresar valores que no se pueden manifestar en el trabajo o en privado (Driver, 1998). Con ello, dichos ritos liberan a los participantes de la represión. Los rituales no ocupan un lugar central en la sociedad moderna, sino que más bien le permiten funcionar.

3.2 . Clasificación de los rituales

McFee (2005) defiende que las actividades cotidianas se pueden sacralizar y, en muchos casos, se ejecutan con normalidad, mediante la definición y asimilación de una serie de reglas que vitan perturbar a la persona o al colectivo. Dado que existen muchos rituales, tanto religiosos como laicos, asociados a eventos deportivos, familiares, políticos, cotidianos, etc., es necesaria una clasificación, aunque esta resulte complicada, como ya advierte Turner, entre otros (1969). Inicialmente, clasificamos los ritos como (Van Gennep, 2011; Webster, 2016):

- a) Rito directo: aquel que posee una virtud inmediata, sin intervención de agente autónomo [...] Rito indirecto: es una especie de choque inicial que pone en movimiento una potencia autónoma o personificado o toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una especie de espíritu llamado por la oración, el voto o el culto. Ritos Positivos: voliciones (intención, deseo) traducidas en actos.
- b) Ritos negativos: tabú. El tabú es una prohibición, un orden de no hacer; existe sólo a cambio de en contrapartida de los ritos positivos. El esquema de los ritos de paso: ritos de separación (preliminares), ritos de margen (liminal) y ritos de agregación (la mayoría liminal).
- c) El paso material: Fronteras y límites, tabúes de paso, zonas sagradas, la puerta, el umbral, el pórtico, las divinidades del paso, los ritos de entrada, los sacrificios de fundación, los ritos de salida.

- d) Individuos y grupos: la situación y carácter del extranjero, ritos de agregación del extraño, comensalidad, intercambios como rito de agregación. fraternización, ritos de salutación, ritos sexuales de agregación, domicilio del extranjero, viajero: ritos de partida y retorno, la adopción, el cambio de señor, guerra, vendetta, paz.
- e) Embarazos y nacimientos: reclusión, tabúes, ritos profilácticos y simpáticos, el embarazo como período de margen, ritos de reintegración y retorno social del parto, el carácter social de los ritos de parto.
- f) Nacimiento e infancia: el corte del cordón umbilical, la morada de los niños antes del nacimiento, ritos de separación y agregación, la recepción del hombre, bautismo, presentación y exposición al sol y a la luna
- g) Ritos de iniciación: pubertad fisiológica y social, mutilaciones corporales, circuncisión, clanes totémicos, fraternidades mágico-religiosas, sociedades secretas, sociedades políticas y guerreras, clases de edad, misterios antiguos, religiones universalistas (McFee, 2005). El bautismo, las cofradías religiosas, las vírgenes, las clases castas y las profesiones, la ordenación del sacerdote y del mago, la entronización del jefe y el rey, la excomunión y la exclusión, el período de margen.
- h) Ritos fúnebres: a través de mitos o doctrinas, oraciones y otras manifestaciones, el hombre religioso afirma alguna forma de escatología. Los ritos funerarios son operaciones simbólicas para "dar significado" al tránsito de esta vida a otra forma de ser. Es un rito de paso (McFee, 2005). En los textos religiosos más antiguos que conocemos hablamos de ritos funerarios individuales. En todos los casos que se pueden observar, los ritos funerarios (entierro o atención a los muertos) responden a una visión de la vida futura.

Asimismo, algunos autores han propuesto la existencia de tres categorías principales, o supra-categorías, de rituales (Eibl-Eibesfeldt, 1979; Lincoln, 2014):

1. Rituales biológicos.
2. Rituales humanos generales tales como los hábitos, estereotipos y compulsiones; actos de exhibición, como por ejemplo posturas y gestos, y métodos de formalización.
3. Los rituales sagrados, que permiten a los seres humanos celebrar o evocar lo sagrado en el sentido más amplio de la palabra. Dichos rituales están diseñados para unir profundamente a los seres humanos entre sí, con su propia naturaleza y con su yo transpersonal, así como para facilitar las interacciones humanas con la naturaleza.

3.3 . Rituales religiosos vs. rituales no religiosos

Tipificar un número infinito de rituales constituye una tarea ardua a pesar de los esfuerzos de los antropólogos. El análisis clásico de los ritos de adivinación, de multiplicación, de iniciación, de paso y de rebelión tiene su utilidad, pero Roshan, Okada Yokomatsu e Ikeo (2010) argumentan que estas clasificaciones plantean problemas y dependen de los criterios aplicados, lo que conlleva aplicar a su vez una inevitable dosis de arbitrariedad. Quizás las distinciones más fieles a la realidad son las que clasifican a los rituales en individuales y colectivos, referidos respectivamente a los acontecimientos de la vida de una persona y a los de la comunidad. Se puede realizar una segunda distinción entre rituales periódicos y ocasionales: todos ellos son repetitivos, si bien los primeros se realizan con frecuencia anual o semanal, por ejemplo, mientras que los segundos no tienen una cadencia determinada.

Algunos antropólogos hablan de rituales como manifestaciones de una religión en acción. Otros diferencian entre ritos religiosos y profanos. Esta distinción puede ser relevante en ciertas sociedades, pero no es coherente desde un punto de vista teórico, ya que depende de lo que se entiende por el término «religión» como concepto antropológico, es decir, queriendo dotarlo de validez transcultural. Las fronteras sociales del culto, como por ejemplo el arte y la ciencia, no se limitan a las instituciones oficiales o al mercado, ni siquiera a determinadas tradiciones culturales (Roshan et al., 2010). Los rituales religiosos suelen definirse como aquellos referidos a lo sagrado en contraposición a lo profano o no religioso, a lo sobrenatural en contraposición a lo natural, a lo divino en contraposición a lo humano, o a lo eclesiástico en contraposición a lo no religioso, seglar o laico. Sin embargo, únicamente cuando se aceptan estas categorías se puede distinguir entre ritos religiosos y no religiosos. Sin embargo, esta distinción tiende a ser secundaria, dado que

la estructura y función social de un ritual no cambian dependiendo de las creencias de quienes lo realizan, y dado que una de las funciones de los rituales que hemos presentado anteriormente es dotar de sentido a la vida o a algunos de sus momentos. Las ceremonias rituales comunican valores compartidos a partir de los cuales se extraen normas de comportamiento y compartición de significado, de trascendencia, y este aspecto se observa tanto en todas las religiones como en muchos otros aspectos de la vida (i.e. eventos familiares, íntimos, sociales, artísticos, deportivos y políticos) (Grimes, 2014). Esta homogeneidad justificaría el argumento de que la dimensión trascendente está presente en todos los ritos, en la medida en que estos transmiten una sensación de experiencia vivida y confirman a los participantes su relación con la comunidad, con la naturaleza y con la historia (Oberon & Morning, 2013). Elaborar un ritual implica socializar, dotar de significado, consagrar valores y renovar la confianza en su eficacia política, lo que

constituye la razón por la que un elemento teológico no es esencial para que un acto se pueda definir como ritual. Aunque el rito es inseparable de la religión, lo que realmente une como concepto general, es el significado trascendente de cada ritual como sentido y significado originales de la palabra, en la medida en que congrega, asocia y une.

Un ritual es útil cuando se producen estados mentales colectivos como resultado de la idea de que un grupo es coherente dentro de él y se reafirma periódicamente. Todo grupo quiere reforzar los sentimientos mutuos de vez en cuando y los revisa en ciertos momentos. Según Mauss (1974) también los actos individuales y no religiosos pueden ser de naturaleza ritual, pero para que esto ocurra debe de haber criterios normativos en los actos.

Entonces, la pregunta pasa a ser: ¿cómo podemos diferenciar entre rituales religiosos y no religiosos? Para comprender el pensamiento religioso, los investigadores deben separar el mundo natural del sobrenatural. Si bien el concepto de fuerzas sobrenaturales puede aprovecharse para establecer el orden físico y moral, el concepto de fuerzas impuras también puede estar relacionado con la religión. Los conceptos de pureza e impureza, según Durkheim & Swain (2008), están relacionados, ya que lo puro puede ensuciarse y viceversa (Oberon & Morning, 2013). En los rituales religiosos se rompen las reglas de la naturaleza y se fortalecen los lazos de solidaridad. Desde una perspectiva complementaria, cada ritual es mágico en un cierto modo, ya que la magia sugiere que nuestras acciones producen un efecto en la naturaleza. Indudablemente, los rituales afectan a la vida humana, a la psique individual y a los procesos sociales (Oberon & Morning, 2013). Al mismo tiempo, se podría argumentar que todos los ritos son, en cierta forma, religiosos, ya que suscitan sumisión social a determinados valores y a un significado particular. Sin embargo, también se podría argumentar que todos los rituales son, al mismo tiempo, no religiosos, ya que no dejan de pertenecer a este mundo y producen efectos tangibles en la realidad humana, moldeada constantemente entre el terreno de lo empírico y lo simbólico. Sin duda, lo que mantiene el común denominador entre rituales religiosos y no religiosos es la trascendencia del significado y la interpretación individual.

3.4 . Afinidad entre rituales religiosos y laicos

No existe mucha literatura que compare rituales religiosos y laicos, y ninguna que aborde la afinidad ritual de los mismos, en el contexto de la búsqueda realizada en el período indicado por esta tesis. Además, tampoco se han encontrado estudios que aborden esta afinidad y esta comparación como tema central o único. Aun así, se puede extraer alguna referencia relacionada y procedente.

Warburg (2009) enfatiza que un ritual laico y un ritual religioso únicamente se diferencian por la trascendencia del segundo. Esta posición resulta común en varios autores (Gusfield & Michalowicz, 1984; Harth, 2006), llegando incluso a proponer la segregación del término para ser utilizado únicamente para el contexto religioso (Platvoet, 2006). En esta línea, se puede interpretar que los rituales laicos son meras actividades sociales que utilizan teoría ritual religiosa, en contra del estudio analítico específico en un contexto no religioso (Moore & Myerhoff, 1980; Myerhoff, 1977). Algunos autores combinan, además, el término espiritual, formando así una terna para contextualizar rituales: seglar, espiritual y religioso. La Cour y Hvidt (2010) abordan estos tres términos desde la perspectiva médica (Sloan, 2006), donde indican que pacientes, sobre todo en el entorno de sociedades altamente secularizadas, como las escandinavas, aprecian una diferenciación no polarizada entre religioso y laico, proponiendo una tercera capa que aporta trascendencia sin llegar a resultar religiosa (Inglehart et al., 2000).

Por otro lado, también se establece la distinción en otros tipos de actividades ligadas a rituales, como peregrinajes (Digance, 2006). Un peregrinaje se asocia tradicionalmente a una búsqueda espiritual aunque, en la antigüedad, el peregrinaje también servía de vía segura de conexión entre dos destinos (Webb, 2002). En la actualidad, se aplica también el carácter secular al peregrinaje por ciertas rutas con vinculación religiosa (e.g. Camino de Santiago), en donde los peregrinos potencialmente se enmarcan dentro de una búsqueda sin un componente necesariamente religioso, pero como medio para autoconocimiento o proyección personal (Timothy & Olsen, 2006). En ciertos casos, se fomenta también la atribución de sentimientos o comportamientos trascendentes a acciones cotidianas o superpuestas con las religiosas, incluso si el participante no profesa una religión. De esta forma, se asigna un carácter simbólico o expresivo a actividades comunes, a las que se dota de un significado específico (Goody, 1961, 1977).

Por su parte, desde la arqueología aplicada al análisis ritual se extiende la creencia de que no existía en el pasado una diferencia significativa, una dicotomía, entre rituales religiosos y no religiosos (Fogelin, 2007, 2008; Insoll, 2004; Kyriakids, 2007; Marcus, 2007). En su lugar, se argumenta que el ritual formaba parte de la acción humana en épocas pasadas centradas en la promoción de un orden social y la imposición de ideologías dominantes. En esa línea también se pronuncian algunos autores especializados en crear rituales religiosos y laicos (Dissanayake, 2017; Gordon-Lennox, 2017; Somerville-Wong, 2019)¹ donde proceden a estructurar rituales aplicando elementos significativos con mínima variación entre los dos contextos. Middleton (1977) también expone el solapamiento inevitable entre

¹ Estas tres referencias se clasifican fuera de la revisión sistemática porque se publicaron con posterioridad (revisión sistemática realizada entre julio de 2016 y julio de 2017). Han sido recogidas en una actualización posterior que no altera significativamente el corpus de dicha revisión

rituales religiosos y no religiosos, asociándolos al comportamiento humano y a su necesidad de expresión y transcendencia, incluso sugiriendo que existen diversos grados de religiosidad en un ritual, pero siempre presente en todos ellos. De esta manera, los rituales no se dividirían en religiosos y laicos, sino en más religiosos y menos religiosos.

Lo que sí aparece como común es el carácter simbólico de todo ritual (Turner, 1969), aunque pueda existir una disparidad entre la representación abierta y el significado subyacente (Firth, 1973). Este simbolismo existe también en potenciales rituales seculares, como eventos deportivos (MacAloon, 2006), actividades cotidianas (Barthes, 1997), comida (Schwartz, 1981), ciclos vitales (Bocock, 1973), medicina (Sered, 1993), cultura popular (e.g. moda) (Klapp, 1969) o política (Shils & Young, 1953), por citar algunos casos. El elemento que marcaría la distinción entre rituales no sería entonces la dupla religioso-laico, sino la distinción entre simbólico y no simbólico (Gusfield & Michalowicz, 1984).

Las siguientes secciones sirven para extraer y categorizar información sobre los rituales religiosos y laicos que permitan caracterizar el perfil tipo, con el objetivo de alimentar un marco genérico que pueda ser aplicado a rituales en ambos contextos. El diseño y aplicación de dicho marco genérico permite estudiar la afinidad ritual tanto de cada elemento que lo constituye, como del carácter general de los mismos.

3.5 . Los rituales religiosos: conceptos, significados y formas

3.5.1. Ritual y similitud

En un estudio más profundo acerca del papel de la religión en el desarrollo humano, Bellah (2011) descubrió que la religión ha desempeñado un papel vital en la evolución humana. Algunas teorías y métodos admiten la existencia de religiones desde los albores de la humanidad, constatando que en las diferentes etapas del desarrollo humano se han venido realizando distintos rituales. En su trabajo acerca del origen de varias religiones en diferentes partes del mundo, Beyer (2013) también descubrió que todas las comunidades participan en congregaciones religiosas, y que existen diferentes rituales y prácticas asociados a cada una de las religiones. Además, Bowen (2015) descubrió que casi todo el mundo, excepto en sociedades muy secularizadas, está involucrado en la práctica de la religión de una forma o de otra, y que se crean nuevas religiones con frecuencia como resultado de las interacciones entre sistemas de creencias distintos.

Un ritual religioso es una reunión periódica en torno a un acontecimiento que posee una significación espiritual o psicológica. Los rituales son, por lo tanto, conjuntos de prácticas litúrgicas o tradicionales que regulan las ceremonias y los cultos religiosos en un lugar sagrado, como por ejemplo una iglesia, un templo, una sinagoga o una mezquita.

Bartunek y Do (2011) descubrieron que muchas religiones tienden a limitar el acceso de los forasteros a sus rituales, que llevan a cabo en espacios o lugares sagrados lejos del ruido y de la destrucción. De hecho, Mazumdar y Mazumdar (1993) sugieren la existencia de lugares sagrados como montañas, ríos y bosques expresamente vinculados a los rituales y que no resultan accesibles a los intrusos.

En todas las formas de vida religiosa, desde las más primitivas hasta las más avanzadas, existen determinados gestos y rituales que indican la relación entre los seres humanos y Dios. Barrett (2004), en el examen que realiza sobre las distintas explicaciones acerca de la existencia de Dios en la vida humana, sostiene que, aunque Dios es invisible, el hombre experimenta una presencia divina a diario de varias formas. Barrett (2011) también afirma que todas las religiones están relacionadas con un determinado dios, y existen varias teorías que, en última instancia, explican el origen de los dioses y la existencia de las religiones. En un estudio sobre las nociones de moralidad, desdicha y creación a lo largo de la historia y en las distintas culturas, Barrett y Lanman (2008) sugieren que los conceptos de deidad que consiguen tener éxito encuentran eco en las expectativas de estos sistemas implícitos, pero también poseen propiedades que se intuyen valiosas y que demandan la atención de los participantes, y que de este modo se pueden integrar en diversas áreas de interés humano.

Por su parte, Wallis y Bruce (1984) han examinado de manera crítica las teorías existentes y los enfoques metodológicos relativos a los orígenes de la religión, llegando a la conclusión de que todas las teorías mantienen una estrecha relación. Así, Eller (2014) ha ampliado la investigación hacia temáticas que faciliten una comprensión antropológica de la religión, entre las que se incluyen la diversidad entre religiones, la diversidad dentro de las religiones y la integración de la cultura y la religión. Alcorta y Sosis (2005) han argumentado que los elementos críticos que diferencian a los rituales religiosos de los no religiosos son condiciones asociadas con las emociones y con símbolos abstractos. Si los símbolos han evolucionado para resolver problemas ecológicos, las personas no experimentan emociones al realizar algunos rituales. Sin embargo, Jong (2015) sostiene que los estudiosos de la religión y del laicismo deben aceptar el hecho de que estas categorías son, como todos los conceptos científicos sociales, confusas.

3.5.2. Rituales y religiones orientales

En las religiones orientales se alcanza, tal vez, la mayor variedad de rituales, con abluciones, reverencias y oraciones. Sharpe (1993) señala que tales rituales se retransmiten a menudo por televisión, como en el caso de las peregrinaciones, gestos en los templos sagrados y los baños en el Ganges. Ocurre lo mismo con otras religiones,

como la Evangélica o la Católica. En relación con el confucianismo, Adler (2014) trata de resolver algunas de las dificultades sistemáticas para juzgar si la tradición confuciana puede o debe considerarse una religión, una tradición religiosa o ninguna de estas dos cosas, concluyendo que el confucianismo es una tradición religiosa indígena que considera sagrado el reino no religioso y mundano de las relaciones humanas. En un estudio sobre el cambio social y la vida religiosa en el norte rural de China, DuBois (2005) descubrió que los cambios sociales afectan también a las prácticas religiosas y a los estilos de vida de cada persona.

3.5.3. Rituales e hinduismo

El hinduismo es otra de las áreas que centran los estudios académicos en Asia oriental. Barrett (1998) estudia las teorías sobre los orígenes del hinduismo en la India, así como sus prácticas y rituales, y analiza cómo el concepto hindú de lo divino afecta a la sociedad. Asimismo, Harman (1989) investiga la práctica del matrimonio sagrado en la India, explorando la relación entre matrimonio y religión. Singh (2005), en un único estudio sobre el turismo y la religión en el Himalaya indio, descubrió que la población local tiende a emular la cultura y el estilo de vida de los turistas, dando lugar a nuevas formas de culto religioso como resultado de la interacción entre dichos turistas y quienes viven en las zonas turísticas de la India. Rinschede (1992) ha abordado también este fenómeno, argumentando que la gente que vive en lugares con atractivo turístico tiende a adoptar nuevas culturas, y se observa cómo surgen distintas formas de religión como resultado de la integración de los habitantes de la zona y los turistas.

3.5.4. Rituales e islam

En el mundo islámico, los rituales comunes incluyen reverencias e invocaciones en dirección a La Meca siguiendo un horario que prevé cinco oraciones diarias. Sirriyeh (1990) descubrió que el islam, siendo una de las religiones más antiguas, ha estado sujeta a modificaciones e interpretaciones por parte de los musulmanes modernos, y la práctica del islam ha experimentado un rápido crecimiento en todo el mundo. Según Turner (1976), el islam y el cristianismo comparten los mismos orígenes, aunque poseen diferentes tradiciones. Barrett y Malley (2007) señalan que, mientras el canto, las alabanzas y la adoración están más asociados con el cristianismo, las reverencias y el lavado de manos se asocian con el islam.

3.5.5. Rituales y judaísmo

En relación con el judaísmo, Sharpe (2014) sostiene que, entre los judíos, el rito de la circuncisión es fundamental para indicar la pertenencia al colectivo. El judaísmo posee

también numerosos rituales de purificación, tales como lavarse las manos o tocar al entrar y salir de una casa la *mezuzá*, una caja decorativa que contiene un pergamino con versos de las escrituras sagradas hebreas. Los judíos también celebran Hanukkah para conmemorar la purificación del Templo que realizó Judas Macabeo tras la profanación de los seléucidas, así como la fiesta de Yom Kipur para expiar las impurezas y los pecados cometidos por el pueblo y por cada uno de los fieles. En un estudio de los rituales realizados conforme a las escrituras hebreas, Klingbeil (2004) proporciona una perspectiva única sobre la construcción de un altar, los rituales realizados posteriormente y el impacto de cada uno de ellos, argumentando que tales rituales se ciñen a procedimientos estrictos.

3.5.6. Rituales y cristianismo

El concepto de los rituales está asociado con el paganismo, de modo que los cristianos utilizan los términos «rito» y «sacramento» para diferenciarse de quienes no están bautizados en la Iglesia. Entre los rituales cristianos más importantes se incluyen los siete sacramentos, siendo los más reconocidos los del bautismo, la comunión y la confirmación. Robbins (2003b) afirma que no existe ninguna teoría clara que explique el origen del concepto de Dios y de las creencias cristianas, y así, distintos miembros de la comunidad cristiana muestran opiniones diferentes acerca de Dios. En este sentido, las divisiones en la iglesia suelen provocarlas el ansia de poder, los malentendidos y el abuso de poder. Fudge (2003) sostiene que una de las mencionadas áreas de división está relacionada con un principio fundamental del cristianismo: el concepto de la salvación por medio de la cruz. No obstante, Zullig, Ward, y Horn (2006) han señalado que en el colectivo cristiano existe una estrecha relación entre la espiritualidad y la satisfacción en la vida.

Un ejemplo significativo de ritual dentro del cristianismo está relacionado con el culto de María. Carroll (1992) sostiene que María se considera la mujer más poderosa de la Iglesia primitiva, y el estudio intenta explicar las conexiones entre el cristianismo y los numerosos símbolos de María que existen por todo el mundo. Brubaker y Cunningham (2011) han explorado además las propiedades protectoras de las imágenes de María en las puertas de las iglesias y santuarios de Palestina, en las que se dice que actúa como guardiana de la entrada para las mujeres. La ubicación de los símbolos religiosos en este sentido constituye un área de interés en el estudio de los rituales. Howell (2003), por ejemplo, ha dado a conocer la ubicación del cristianismo en diversos países, y Robbins (2003a) ha explorado las paradojas del pentecostalismo en todo el mundo, así como los peligros del pensamiento continuista en diferentes países, argumentando que la antropología cultural de los símbolos y de las dinámicas de poder está sujeta a cambios.

3.5.7. Rituales y otras religiones

Los rituales religiosos existen también fuera de los confines de las principales religiones mundiales, como las citadas previamente. Assimeng (2010) ha investigado diversas religiones en los países de África occidental y ha descubierto que cada religión está ligada a una sub-tribu, aunque existen similitudes entre las prácticas religiosas de las distintas comunidades; a su vez, Turner (1967) ha viajado más al sur para examinar las distintas formas de rituales simbólicos en el pueblo ndembu de Zambia. McAlister (1990) ha examinado los rituales y prácticas culturales del vudú en la considerablemente amplia población haitiana que vive en la ciudad de Nueva York, mientras que Atran et al. (2002) han explorado las relaciones profundas entre los espíritus comunes, la ecología popular y la epidemiología cultural en las tierras bajas mayas. Por último, Bhandari, Okada Yokomatsu e Ikeo (2010) han explorado la forma en que los rituales contribuyen al desarrollo de la confianza en la comunidad de Kishiwada, Japón. En este caso, el festival de Danjiri Matsuri, que se celebra anualmente, cruza las barreras del capital social, creando una sociedad resistente a las catástrofes. Un último apunte se refiere a la elaboración de rituales en las sociedades en las que conviven muchas religiones. En este sentido, Hexham y Poewe (1997) han examinado las diferentes prácticas religiosas en Canadá, dando cuenta de cómo se realizan los distintos rituales y celebraciones religiosas.

3.5.8. Rituales y creencias sobrenaturales

Atran y Henrich (2010) han examinado la forma de plasmar las creencias sobrenaturales, los distintos tipos de devoción y los rituales en todo el mundo y en cada cultura, dando lugar a una competencia entre las distintas fes que se fundamenta en la pro-socialidad y en las enemistades entre grupos. Sin embargo, las religiones también toman elementos prestados de las demás. Whitehouse y Laidlaw (2004), en su investigación sobre los orígenes de las religiones de todo el mundo, argumentan que, aunque cada religión tiene una forma única de llevar a cabo los rituales, existen indudables similitudes. Además, Leopold y Jensen (2016) han debatido sobre el modo en que varias religiones se funden para formar una nueva cuando se reúnen personas de distintas sociedades para intercambiar su fe, su cultura y sus rituales. Las similitudes que se observan entre las distintas religiones apuntan al papel central de los rituales en la experiencia humana; de hecho, Feerman (2009) sugiere que la religión afecta al comportamiento biológico del ser humano, ya que al adoptar una religión se crea una serie de cambios en el modo de vida de las personas. Del mismo modo, Sosis y Alcorta (2003), en su estudio sobre el modo en que las presiones selectivas han afectado a la capacidad humana de desarrollar líneas de pensamiento y comportamientos religiosos, proponen la existencia de una base evolutiva para explicar este fenómeno.

3.5.9. Rituales y magia

La magia y la religión parecen ser fenómenos interrelacionados. Así lo reconoce el antropólogo Thiel (1984), afirmando que «en teoría, la magia y la religión resultan fenómenos evidentes de forma aislada, mientras que, en la práctica, esto no resulta posible». Al igual que la religión, la magia se refiere a los poderes y habilidades que pueden ser sobrehumanos, aunque no necesariamente, como en la religión. Sin embargo, la etnología religiosa, que siempre ha mostrado interés por las conexiones entre la magia y la religión, realiza una importante distinción. Thiel afirma que «la primera actitud de la magia es la actitud mental opuesta a la religión. En la religión, el creyente depende del poder y se somete a él; en la magia, el hombre busca el poder para conseguir sus propósitos». El elemento esencial de la magia es, por tanto, la fuerza que el practicante ejerce sobre los seres sobrenaturales para someterlos. Por otra parte, los rituales en la religión incluyen una petición para satisfacer una voluntad, que a veces está conectada con el sacrificio.

Casi todos los antropólogos religiosos se muestran de acuerdo con esta distinción, según Thomsen (2010). Robert Petsch realizó esta misma distinción en su ensayo de 1920 «Magussage und Faustdichtung», y Bronislaw Malinowski fue aún más específico en su obra sobre magia, ciencia y religión, en la que percibía la magia como «una práctica artística consistente en acciones que son tan solo un medio para lograr un objetivo concreto», mientras que interpretaba la religión como «un conjunto de acciones autocontenidas que constituyen por sí mismas el cumplimiento de su propósito». Además, Malinowski añade que la magia ha sido competencia de especialistas desde tiempos remotos, mientras que la religión es accesible para todo el mundo incluso en condiciones primitivas. La magia alberga un fuerte contraste entre blanco y negro, pero la religión primitiva era simplemente una manera de explicar algo que escapaba al control de los seres humanos.

En lo que respecta a la distinción entre imposiciones mágicas y peticiones religiosas, existen pocas voces discrepantes, que no han penetrado en el ámbito de estudio relativo a las tradiciones religiosas. Sin embargo, el etnólogo Frazer (1914) realizó una distinción entre ambas completamente diferente. Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, la influencia de la teoría de la evolución de Darwin también había dominado el campo de la etnología. En el estudio de las religiones, dicha teoría señaló el advenimiento del evolucionismo. Con este telón de fondo, Frazer, en su obra principal, propuso la teoría de que todos los pueblos habían experimentado una evolución lineal desde la magia hasta la ciencia, pasando por la religión (Thomsen, 2010). La práctica de la magia, según Frazer, marca una etapa primitiva de desarrollo, superada por la manifestación de una

representación divina a través de la religión. Al alcanzar la tercera etapa, la de la ciencia, se presenta también la idea de uno o más dioses. Dado que esta separación resulta casi imposible de hacer en la práctica, cualquier Iglesia o confesión religiosa considera la magia como un elemento de competencia. Mauss (1902) declara que incluso las religiones muy desarrolladas han contemplado la magia como una competidora, aunque fuera de modo parcial.

Parece, pues, que existe un motivo político, más que religioso, detrás de la enemistad de la Iglesia con la magia, sobre todo porque la propia Iglesia utiliza prácticas mágicas. En su introducción a la ciencia espiritual, el teólogo Fritz Stolz niega explícitamente que la religión y la magia se excluyan mutuamente, señalando que «en el mismo proceso, ambos elementos pueden coexistir». Además, Thomas Macho afirma: «No ha habido ni una sola religión que haya sobrevivido sin contar con percepciones o acciones mágicas». La religión y la magia cuentan con seres sobrenaturales que se fundamentan en el poder sobre la naturaleza y el destino, y ambas se practican con la misma motivación. Asimismo, por necesidades materiales, los rituales de ambas se esquematizan (Thomsen, 2010). El exorcismo llevado a cabo por los sacerdotes cristianos representa un ritual mágico, y las oraciones cristianas contienen a menudo elementos mágicos. Las oraciones son una forma de dialogar con un poder sobrenatural, manteniendo una conversación en la que el contenido importa menos que su efecto calmante.

Sin embargo, Kieckhefer (2000) distingue de una manera inédita la magia de la religión, indicando que sería imposible separar la una de la otra en la Edad Media. Kieckhefer distingue entre oraciones y bendiciones, tales como peticiones para curar a enfermos, e «invocaciones o exorcismos», que considera como algo mágico. El término «invocaciones» se refiere a personas o acontecimientos bíblicos que conceden a un agente poder sobre un demonio. Dicho término, en lengua inglesa, se puede referir a enfermedades, pero también al destierro de humanos o demonios que amenazan al ganado o a la cosecha. Si las oraciones se consideran conjuros, en ambos casos los elementos religiosos pueden usarse, en sentido positivo, con fines mágicos. Por otro lado, se sospecha a menudo que la magia negra abusa de los objetos o rituales del culto religioso. En particular, la eucaristía ha sido un elemento codiciado en los actos mágicos desde que su práctica se popularizó a partir de la Edad Media (Thomsen, 2010). Por supuesto, los objetos religiosos también pueden adquirir significados personales. Los talismanes se marcan a menudo con oraciones o pasajes bíblicos, y también se atribuyen efectos mágicos a las reliquias. La teología introduce una nueva conexión con la magia, ya que teólogos a menudo atribuyen a la inspiración divina los conceptos más desconcertantes. El propósito de la teología no es explicar la religión, sino impregnarla de imaginación (Von Stuckrad, 2005).

3.5.10. Rituales y violencia religiosa

Existe un conjunto de trabajos particularmente relevante en el análisis de los vínculos entre los rituales y la violencia religiosa: Lugo, Cooperman, Bell, O'Connell y Stencel (2013), en su análisis de los puntos de vista sociales y políticos de los musulmanes en África, Asia y Europa, descubrieron diferencias sustanciales en la interpretación y el nivel de observancia de algunos principios fundamentales del islam. Como resultado, en algunos casos los musulmanes caen en el extremismo religioso que desata conflictos en sus países.

Asimismo, resulta pertinente un debate sobre el uso de rituales en el terrorismo. Asad (2002) ha estudiado los documentos de Al Qaeda para indagar en el uso de la religión y los recursos retóricos a la hora de controlar, inspirar y movilizar a los miembros antes y durante un ataque, descubriendo que las órdenes religiosas explícitas y los rituales de meditación juegan un papel fundamental a la hora de preparar a los adeptos para realizar actos terroristas. Ginges, Hansen y Norenzayan (2009) también descubrieron un vínculo entre las enseñanzas religiosas y los ataques terroristas, argumentando que algunas enseñanzas islámicas promueven los ataques suicidas. Al examinar la diferencia entre lo no religioso y lo sagrado, Hardig y Sajjad (2015) ofrecen una panorámica detallada de los efectos políticos del islam en Bangladesh, sosteniendo que, si bien Bangladesh es una sociedad civil muy sofisticada, el país ha experimentado un aumento de la violencia política y una oleada de ataques en el contexto del crecimiento económico que vive. Los autores sugieren que determinados agentes islamistas han facilitado este aumento de la violencia. Din (1989) sostiene además que los turistas temen visitar los estados musulmanes debido a la posibilidad de sufrir ataques terroristas y por la inestabilidad política.

3.5.11. Rituales y neurología

Nuestro cerebro genera experiencias espirituales, religiosas, numinosas, divinas o trascendentales. Varios estudios sobre la epilepsia del lóbulo temporal y experiencias cercanas a la muerte han demostrado la posibilidad de provocar artificialmente tales experiencias (McIntire, 2006). Esto nos lleva a cuestionar si la división que solemos hacer entre materia y espíritu es correcta, al menos por lo que respecta al cerebro. El término «neuroespiritualidad» significa que nuestro cerebro genera experiencias espirituales, religiosas, numinosas, divinas o trascendentes. Estas experiencias se producen como resultado de la hiperactivación del sistema límbico o cerebro emocional. A pesar de que este hecho ya se conocía a raíz de los efectos de la epilepsia del lóbulo temporal, se ha confirmado que las estructuras límbicas, cuando se activan mediante estimulación eléctrica

o estimulación magnética transcraneal, son capaces de producir estas experiencias espirituales.

Estos hechos acarrear numerosas consecuencias. En primer lugar, nos lleva a cuestionar si existe una división entre materia y espíritu, al menos por lo que respecta al cerebro. Por lo tanto, me referiré a las funciones del cerebro como «espiritismo», entendido como una combinación de materia y espíritu. La constatación de que nuestra materia cerebral puede generar espiritualidad nos indica que poseemos una tendencia innata hacia esta, que no es sino la base sobre la que se asientan todas las religiones. La espiritualidad es un concepto más amplio que el de la religión, ya que no hay religión sin espiritualidad, pero hay espiritualidad sin religión, como en el caso del budismo, el jainismo o el taoísmo (McIntire, 2006). Por consiguiente, he llegado a la conclusión de que tenemos una tendencia innata a la espiritualidad que se genera mediante estructuras cerebrales, pero no una tendencia innata a la religión, como algunos autores sostienen, ya que se trata de una construcción social que se compone de varios factores.

3.6 . Rituales no religiosos, celebraciones sociales y eventos de protocolo

Los rituales son un fenómeno de interacción con el entorno y pueden describirse como procesos de comunicación regulados. Suelen tener lugar prevalentemente en el ámbito de la convivencia humana, en la que las acciones rituales se pueden determinar por medio de hábitos sociales, convenciones y normas, y se pueden poner en práctica en una amplia gama de contextos sociales. Al mismo tiempo, se pueden encontrar rituales (o modos de acción ritualizados) en el plano individual como, por ejemplo, en el caso de los trastornos personales compulsivos que requieren tratamiento médico (Erickson, 1990). Un ritual está generalmente vinculado a una cultura o condicionado por ella. Se sirve de una estructura para aclarar el significado de una acción visible o comprensible, o bien para simbolizar o señalar un significado o relaciones más allá del sentido profano que pudiera tener en circunstancias normales. Muchos rituales también poseen un carácter unificador e integrador y fomentan la cohesión y el entendimiento del grupo.

Los rituales aprovechan acciones prefabricadas y símbolos reconocidos para ofrecer apoyo y orientación. La rutina simplifica la capacidad para hacer frente a situaciones complejas, decisiones y comunicaciones por medio de la repetición de acciones. En este sentido, Freston (2001) sostiene que los rituales repetitivos permiten a la gente observar y comprender el mundo. No obstante, esto no quiere decir que los rituales no puedan ser ambiguos ni que se puedan malinterpretar. Los rituales también permiten el análisis simbólico de las preguntas fundamentales de la existencia humana, tales como la necesidad de establecer relaciones interpersonales, la búsqueda de seguridad y orden, el

conocimiento de la propia mortalidad o la creencia en una realidad trascendente. Por lo tanto, algunos rituales como los funerarios constituyen la expresión de la conciencia humana y la constitución simbólica de la acción humana.

Uno de los asuntos centrales en los estudios académicos en el campo de los rituales no religiosos es la sacralidad del dinero. Belk y Wallendorf (1990) investigan los sacrificios realizados por dinero, así como los mitos, misterios y rituales que implica la adquisición de dinero, y argumentan que el dinero tiene una vida tanto profana como sagrada, ya que sirve tanto al bien como al mal. De esta manera, se convierte en el recipiente perfecto para la vida humana. Ahuvia (2008) propone que, en la mayoría de los casos, el dinero satisface a la gente. Sin embargo, el dinero no ofrece intrínsecamente amor, poder ni un sentimiento de pertenencia y de respeto. Furnham, Wilson y Telford (2012) sugieren que el dinero, entendido como medio de intercambio, ocupa un papel central en la sociedad y resulta fundamental a la hora de determinar la conducta humana. Por lo que respecta, de forma más específica, a los eventos rituales, Burgoyne y Routh (1991) sugieren que el dinero desempeña un papel central en la temporada navideña, cuando las personas tienden a relacionar el dinero con la acción de regalar. Sherry, McGrath y Levy (1993) han investigado con mayor profundidad los rituales de los regalos, indicando que los consumidores se ven atrapados en los mismos, creando a menudo ansiedad y negatividad.

Los usos sociales, los rituales y los actos festivos son tradiciones que estructuran la vida de una comunidad o grupo, ya que son compartidos y apreciados por muchos de sus miembros. Resultan importantes en cuanto reafirman la identidad de quienes la practican como grupo o sociedad, y tales rituales públicos y privados están estrechamente vinculados con acontecimientos significativos como, por ejemplo, los cambios de estación, las temporadas de trabajo en el campo y las etapas de la vida humana. Von Stuckrad (2005) sostiene que tales rituales están íntimamente relacionados con las visiones del mundo, las historias y los recuerdos de las comunidades. Se pueden manifestar de varias formas, desde pequeñas reuniones hasta celebraciones y conmemoraciones sociales de grandes proporciones. Elkin y Händel (1989) proponen que los seres humanos aprenden por medio de la interacción con los demás en los rituales de socialización. Tales rituales, por lo tanto, fomentan la unidad, la amistad y la paz en una sociedad.

Los rituales y los festivales se suelen celebrar en lugares y momentos especiales para recordar a la comunidad determinados aspectos de su visión del mundo, de su historia y de su identidad (Von Stuckrad, 2005). En algunos casos, el acceso a los rituales puede estar limitado a determinados miembros de la comunidad, como en el caso de los ritos de iniciación y las ceremonias funerarias. Por otro lado, algunos eventos forman parte de la vida pública y están abiertos a todos los miembros de la sociedad. El Año Nuevo, la llegada

de la primavera y el final de la cosecha representan ocasiones para realizar celebraciones colectivas en todo el mundo. Los eventos sociales forman parte de la vida cotidiana, y los miembros de la comunidad están familiarizados con ellos incluso si no todo el mundo participa. Por ejemplo, en muchas comunidades, los saludos son informales, mientras que en otras son más sofisticados y rituales porque constituyen un rasgo de la identidad social. Asimismo, el intercambio de regalos puede ser algo corriente o formal, y puede tener importancia política, económica o social.

Los deportes son otro ámbito fértil para el estudio de los rituales. Hunt, Bristol y Bashaw (1999), en un estudio sobre los jugadores de béisbol y sus aficionados, investigan la importancia fundamental de los rituales de motivación para el éxito del equipo. Las ovaciones, los patrocinios y la participación en actividades de grupo motivan a los jugadores de béisbol, y esta motivación ayuda al equipo a alcanzar su mejor rendimiento. Asimismo, Xifra (2008) ha investigado cómo la comunicación promocional y de fidelización alienta las relaciones públicas y civiles en un club de fútbol profesional. El ejemplo del deporte ilustra cómo los rituales sociales asumen formas y métodos de expresión tremendamente variados que se ven afectados profundamente por los cambios que sufren las comunidades en la sociedad moderna y que dependen, en gran medida, de la participación multitudinaria de los miembros de la comunidad (Von Stuckrad, 2005). Con respecto a dicha participación, Mathew y Boyd (2009) argumentan que la que posee de carácter opcional rara vez afecta a la evolución de las organizaciones sociales, mientras que el compromiso personal absoluto sí lo hace.

El último punto en que se centra el estudio de los rituales no religiosos es la emigración y el desarrollo del individualismo. Los efectos de la globalización han tenido un impacto especialmente marcado en todas las prácticas rituales, y la emigración en especial puede alienar a los jóvenes que practican ciertas formas de patrimonio cultural inmaterial de sus comunidades de origen. Krishnamurthy (2016) ha estudiado la forma en que la migración urbana afecta negativamente a la participación en rituales, dado que muchos emigrantes adoptan costumbres diferentes o bien dejan de participar en eventos rituales. Sin embargo, los usos sociales, los rituales y los actos festivos también pueden convertirse en ocasiones especiales en las que los emigrantes regresan a sus países de origen y así poder celebrar con sus familias y comunidades, reafirmando así su identidad y sus vínculos con las tradiciones de la comunidad.

3.7 . El concepto de ritual

3.7.1. Ritual como reflejo, ritual como instrumento

Los rituales son un fenómeno universal, esencial para la convivencia humana, que ofrecen soluciones a problemas fundamentales, como la necesidad de sentirse seguros, ofrecer orden y explicaciones, así como garantizar la supervivencia (Driver, 1998). Constituyen un medio para simplificar y limitar el mundo. Sin embargo, las formas particulares que adquieren dependen de las ideas y puntos de vista que del mundo tienen los grupos que los llevan a cabo, ya que los rituales son construcciones culturales. Por lo tanto, la investigación de los rituales puede resultar fundamental para comprender una cultura.

La rutina se usa como el indicador principal de la calidad estática de los rituales. Como resultado, los rituales sirven principalmente para confirmar el status quo de una compañía o para restaurar el orden social, por lo que actúan como un instrumento regulador de la vida social. Como regla general, los estudios anteriores prescinden de las consideraciones hechas desde la perspectiva del ritual, centrándose fundamentalmente en rituales religiosos categorizados con rigidez. Driver (1998) argumenta que el énfasis en el aspecto simbólico de los rituales en estas investigaciones anteriores no permite explorar de forma adecuada todo su potencial. Una de las representantes principales de estos estudios es Emile Durkheim, quien, entre otras cosas, sostenía que la rutina puede crear nuevas ideas, pero solo si estas son compatibles con el orden existente (Durkheim & Swain, 2008). En estudios anteriores se destaca la función que cumplen los rituales a la hora de mantener un sistema.

En contraste con estudios anteriores, algunas consideraciones nuevas han llevado a la conclusión de que los rituales no reflejan en ningún modo de forma exclusiva una sociedad y su cultura. Más bien, se considera que los rituales cumplen funciones específicas para una determinada cultura y, por lo tanto, tienen un carácter instrumental. Esta norma permite que rituales resuelvan problemas y funcionen como base para la comunidad y la convivencia, formando y diseñando la cultura y la sociedad. Además, estos estudios no están restringidos a los rituales religiosos, sino que abordan también los rituales no religiosos como la jura de cargos que realizan los dirigentes políticos. Además, algunas metodologías de investigación han empezado a adoptar la perspectiva *emic*, alejándose de una clasificación rígida de los rituales.

Los rituales se ven como algo dinámico y flexible, que cambia con el tiempo y reacciona frente a las innovaciones y las nuevas experiencias. Por ejemplo, el contacto con los europeos afectó a los rituales de caza de los indígenas americanos, así como el hecho de poder disponer de rifles y caballos cambió radicalmente sus métodos de caza (Driver,

1998). De hecho, Risch (2008) y Detwiler (1983) examinaron los rituales de los pueblos indígenas de los Estados Unidos y Canadá, y ambos llegaron a la conclusión de que, aunque los gobiernos han intentado reprimir estas ceremonias desde los tiempos coloniales, las prácticas rituales tradicionales se siguen realizando.

Dos representantes destacados de esta línea de investigación de los rituales dinámicos son Clifford Geertz y Victor Turner. Geertz (1977) sostiene que los rituales ayudan a definir aspectos de las sociedades y de las culturas, señalando que un grupo de individuos que viven juntos tienden a poseer un sistema cultural o de creencias similar, y que sus comportamientos reflejan estas creencias culturales. Turner (1995), a diferencia de Durkheim & Swain (2008), cree que los rituales no solo cumplen funciones sistémicas, sino que también pueden crear nuevas ideas que desafían el orden social y producen cambios revolucionarios en la cultura, en la sociedad y en la política. Por lo tanto, sostiene que los rituales son espacios en los que puede surgir el cambio social para, después, ser absorbidos en la práctica social.

Victor Turner se refirió, además, a lo que Arnold van Gennep (2011) llamaba la fase liminar, definiéndola como «aquellos ritos que acompañan cualquier cambio de lugar, estado, posición social y edad». Todos estos ritos de paso se caracterizan por tres fases: la primera, de separación; la segunda, de liminalidad; y la tercera, de reincorporación, en la que el sujeto que se ha sometido al rito ha adquirido de forma estable sus nuevos derechos y obligaciones. Los atributos de liminalidad y de las personas liminales son ambiguos ya que, en este estado, dichas personas escapan al sistema de categorías socialmente establecido. Las entidades liminales no pueden ser colocadas en roles asignados y dispuestos por ley ni por usos, convenciones o ceremonias. Se comportan de manera pasiva o sumisa. Turner da el ejemplo de un rito de iniciación llamado Kumukindiyila en el pueblo Ndembu: El jefe y su esposa se visten de forma idéntica, visten un taparrabos y comparten el mismo nombre, Mwadyi.

Turner sostiene que en el pueblo Ndembu, la liminalidad también se aplica a los niños que realizan su iniciación a la edad adulta, así como a la primera esposa de un hombre siguiendo un orden cronológico del matrimonio. La liminalidad representa un indicador del estado anónimo de los iniciados. Estos atributos, el anonimato y la ausencia de sexo son característicos de la liminalidad. Para Turner, existen dos modelos de interacción humana. La primera es una sociedad con un sistema estructurado y diferenciado en el que las posiciones políticas, jurídicas y económicas separan a la gente verticalmente. El segundo modelo, que se puede reconocer en la fase liminar, es el de una sociedad que vive en comunidad, estructurada y relativamente sin diferencias, en la que los individuos se presentan en igualdad frente a una autoridad genérica. La *Communitas* emerge donde no

existe una estructura social. Acerca de este tema, Turner cita a Buber (1961), quien utiliza el término «comunidad» en el sentido de igualdad respecto a los demás miembros de un grupo de personas. Turner añade también que la naturaleza espontánea, concreta e inmediata de la *communitas* se contrapone a la naturaleza regida por reglas y a la estructura social institucionalizada y abstracta.

3.7.2. Liminalidad y Communitas

Víctor Turner habla sobre "Fase Liminal", definiéndola como "Ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad". Demostró que todos estos ritos de paso se caracterizan por tres fases; la primera de separación, la segunda como un periodo "liminal" intermedio y por último la fase de reincorporación, en donde el sujeto ritual, se encuentra en una nueva posición más "estable" con "nuevos" derechos y obligaciones.

Los atributos de la liminalidad o de las personas liminales son ambiguos, ya que en esta condición, estas personas eluden o escapan del sistema de categorías socialmente establecidas. Los entes liminales no se pueden situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. Son personas cuya conducta suele ser pasiva o sumisa. El autor da un ejemplo de un rito de paso, en los ritos *kumukindyla*, el jefe y su mujer se visten de forma idéntica, con un taparrabos, y comparte el mismo nombre, *mwadyi*.

Este término se aplica también a los muchachos que están siendo iniciados y a la primera mujer de un hombre en orden cronológico de matrimonio, y es un índice del estado anónimo del "iniciado". Estos atributos, la ausencia de sexo y el anonimato son muy característicos de la liminalidad.

Para él existen dos "modelos" principales de interacción humana. El primero, es el de una sociedad con un sistema estructurado, diferenciado, donde existen posiciones político-jurídico-económicas que separan a los hombres de "más" a "menos". Y existe un segundo modelo, el cual es reconocible en la fase liminal, es el de la sociedad en comunidad, sin estructurar y relativamente indiferenciada, donde hay individuos iguales que se someten a una autoridad genérica. Es una modalidad de relación social en un "ámbito de vida en común".

Para Turner la *communitas* surge donde no hay estructura social, que es el no estar el uno junto al otro, sino con los otros integrantes de una multitud de personas. Además, agrega que la naturaleza espontánea, concreta e inmediata de la *communitas*, está en oposición a la naturaleza regida por la norma, institucionalizada y abstracta de la estructura social.

3.7.3. El proceso de creación y justificación del ritual

La decisión de entrar en la esencia de un ritual y comenzar a prepararse constituye el primer paso en las acciones sagradas del mismo. Aquí es donde comienza el ritual sagrado. En el estudio de los pasos de los rituales, los investigadores no solo consideran la oración, las peticiones, las velas, etc., sino también la causa primordial del ritual, del acto sagrado. Cada uno de los pasos que componen el ritual se considera igualmente sagrado. Driver (1998) sostiene que los rituales se suelen dividir en cinco partes, cada una de las cuales está conectada con las demás. A su vez, los participantes se relacionan con cada acto del ritual a través de los pasos que se indican a continuación, manteniendo la concentración porque han de estar constantemente conectados con la energía que pretenden manipular.

Driver (1998) señala además que la fe y la seguridad son elementos fundamentales para que la magia resulte efectiva. Independientemente de si los participantes ponen su fe en el catolicismo, la santería, el vudú, el islam o en cualquier sistema de creencias, los rituales dependen de la fe, de la perseverancia y de la creencia. Las cinco divisiones que figuran a continuación son las que componen los pasos del ritual:

- Preparación mental y espiritual del oficial o ministro
- Preparación de los materiales del ritual
- Preparación del altar y organización de los materiales siguiendo un guion
- Oración, petición e impronta, según las requiera el ritual
- Colocación de los restos materiales del ritual en un lugar indicado

La vida es un proceso permanente de mutaciones que se relacionan constantemente y que existen como un todo únicamente cuando se encuentran movimiento y relacionadas entre sí. Webster (1996) sostiene que la vida, considerada como proceso, no puede existir sin relaciones, sin comunicación y sin una organización de los sistemas vivientes. Asimismo, no hay relaciones sin ritual. No es posible coexistir con otros seres vivos sin realizar rituales. Los rituales son conjuntos de relaciones más o menos permanentes entre un número de características variables. Son conjuntos de eventos específicos y culturalmente reconocidos cuyo orden se establece antes de ponerlos en práctica, y que se encuentran separados en el tiempo y en el espacio de la rutina de la vida diaria a pesar de resultar fundamentales para dicha rutina. Los rituales son aquello que da sentido a la interacción humana con el mundo a través de una relación con el cuerpo, la mente o el espíritu.

Tal y como se ha mencionado anteriormente, el término «ritual» designa una forma o estructura, y aunque ninguno de los elementos que constituyen esta estructura es exclusivo del ritual, las relaciones entre estos elementos sí que lo son. Webster (1996)

señala que un ritual es una estructura única, aunque ninguno de los elementos que lo constituyen, como por ejemplo su ejecución, su inmutabilidad o sus características formales, le pertenecen en exclusiva. Rappaport (2001) también señala que la estructura de un ritual es inherente al mismo, aunque no resulta fácil de percibir mediante su definición. Sin embargo, los rituales no son un medio neutral ni un simple modelo alternativo de expresión. Ciertos significados y efectos solo pueden expresarse mediante la codificación simbólica de una secuencia relativamente invariable de actos formales y expresiones, es decir, a través de un ritual.

Los rituales despiertan la memoria ancestral y el inconsciente colectivo, que conecta a los seres humanos el proceso evolutivo cósmico como un todo, y estimulan ciertas partes del cerebro que no están involucradas en el pensamiento racional: aquellas partes capaces de comprender las luces y colores de la naturaleza. Eames (2016), en un estudio sobre la influencia de la psicología en las creencias religiosas personales, descubrió que la psicología y los rituales son complementarios, y que los rituales son, por lo tanto, productos de una arquitectura cognitiva humana.

Webster (1996) señala que la primera y más importante característica de los rituales es el hecho de que es un patrón filogenético, cuya función era en principio ocuparse de las necesidades ambientales en la especie humana, se convierte en una herramienta de comunicación. Los rituales resultan un medio especialmente adecuado, incluso tal vez único, para transmitir determinados mensajes y ciertos tipos de información. En todos los rituales, tanto animales como humanos, los participantes transmiten información acerca de su actual estado físico, psíquico o social (Harrod, 2011). En este sentido, los rituales son a menudo autorreferenciales, dado que el contenido del mensaje ritual se agota a medida que los participantes transmiten información acerca de sus estados actuales y de las relaciones entre ellos. Sin embargo, Roshan et al. (2010) sostienen que, en algunos rituales humanos, la transmisión de información entre los participantes no agota el contenido del mensaje ritual.

Los mensajes adicionales se codifican en los distintos pasos del ritual, y estos tienden a convertirse en invariables. A este tipo de comunicación se le ha llamado canónica, y no puede representar por sí sola el estado actual de los participantes. Si bien los mensajes autorreferenciales acerca del estado físico, psíquico o social de los participantes se limitan al momento del ritual, los significados canónicos nunca están delimitados de esta forma. Roshan et al. (2010) señalan que los mensajes canónicos incluyen órdenes, procesos y entidades de tipo material, social, abstracto, ideal o espiritual cuya existencia trasciende el momento presente. Mientras que los elementos autorreferenciales representan los aspectos inmediatos, particulares y vitales de un ritual, los elementos canónicos

representan los aspectos generales, resistentes al cambio e incluso eternos del orden universal. Los mensajes autorreferenciales dependen de su asociación con los elementos canónicos, mientras que los mensajes canónicos pierden fuerza o carecen de sentido a menos que no estén acompañados por determinados mensajes autorreferenciales. Por tanto, los rituales no son simplemente un medio de comunicación con el que se pueden transmitir dos tipos de información, sino un complejo sistema en el que dos tipos de mensajes dependen el uno del otro.

La segunda función de los rituales es conectar a las personas y a las entidades. Webster (1996) sostiene que los rituales sacan a la gente del estrecho y artificial mundo de los hombres y les abre la puerta al inmenso e ilimitado mundo de la naturaleza, al cerebro primordial y a adquirir un conocimiento celular de su cuerpo. La función trascendental reside en la influencia del ritual, en su capacidad para conectar nuestra parte consciente con el inconsciente personal y colectivo. Este es el objetivo de la mayoría de las ceremonias de agradecimiento o saludo y de la mayoría de los rituales de iniciación y de paso que se celebran en diversas tribus y comunidades humanas. De hecho, hay quienes argumentan que los lazos que se crean en estas ceremonias o rituales son fundamentales, al haber comprobado que, en algunas comunidades, la rebelión y el suicidio de los adolescentes se deben en parte a la falta de rituales de iniciación. Si bien la transición de la infancia a la edad adulta se producía en un momento concreto en las culturas tradicionales, en la actualidad se trata de un proceso que conlleva años de lucha continua entre el adolescente, su comunidad y su entorno. Los ritos de iniciación que corroboran esta transición por medio de un único evento otorgan un sentido divino a la vida del joven, y le permiten establecer una conexión personal con los mitos y los tótems de la tribu.

Estos ritos refuerzan la cohesión social, uniendo al individuo con el grupo y permitiendo, a su vez, que el grupo participe en acontecimientos importantes en la vida del individuo. Por ejemplo, piense en las ceremonias de iniciación en Kurnai, Australia. En algunas tribus, un hombre joven se considera muerto, y debe permanecer en ese estado mientras dure su período de iniciación, que a veces puede ser prolongado (Richard, 1996). Esta fase consiste en un despertar físico y mental en el que el joven intenta perder la conexión con todos sus recuerdos de la infancia. A esto le sigue una fase de instrucción positiva sobre las leyes de la tribu mientras el joven es testigo de ceremonias totémicas y de la transmisión oral de los mitos de la tribu. El acontecimiento final es una celebración religiosa en la que se lleva a cabo una mutilación especial. Esto varía según la tribu, y puede consistir en, por ejemplo, la extracción de un diente o una incisión en el pene, lo que da como resultado la plena inserción del joven en la tribu en calidad de miembro adulto. A veces la ceremonia se lleva a cabo en un solo día, mientras que otras veces se

desarrolla por fases. Posteriormente, el joven es resucitado y se le enseña a vivir como un adulto.

La tercera función que Webster (1996) atribuye al ritual es la de crear nuevas motivaciones que influyan activamente en comportamientos sociales complejos. Los rituales, en este sentido, son una representación y celebración del potencial de un grupo. Entre los aspectos fundamentales del ritual se encuentra la experimentación de la contradicción en su acepción más básica como, por ejemplo, la vitalidad frente a la mortalidad o el orden frente al caos. Los rituales forman y transforman las interacciones sociales, aunque no esencialmente por medio de un motor energético o un gasto de materia, que a menudo recibe el nombre de poder. Los rituales, en este sentido, se clasifican en dos tipos generales: físicos y significativos. Sin embargo, esta distinción no se realiza para implicar que ambos estén separados o que se puedan separar por naturaleza. El hecho de que los rituales se sirvan de la comunicación de significados para funcionar no implica que no consuman ni movilicen energía y materia, ni que algunos de los procesos técnicos que forman parte de los rituales carezcan de sentido.

Existen tipos de información y otras formas de significado separadas de la materia-energía que se pueden idear como abstracciones matemáticas o formales, como un ideal espiritual o platónico puro; sin embargo, al tratarse de un proceso biológico, no resulta posible concebir estas formas de significado sin presencia de materia y energía. Es decir, un mensaje relativo al estado del medio social o físico puede llevar a la gente a realizar acciones que transformen estas condiciones, y Webster (1996) sostiene que algunos rituales también ayudan a completar tales transformaciones. Los participantes dan vida a una idea con la energía de sus cuerpos y lo articulan con sus voces. De esta forma, trasladan la existencia de dicha idea al mundo material. Recubren de sustancia a esa idea mientras que, a su vez, la idea informa a estas personas.

Las acciones rituales afirman o incluso crean un verdadero orden, y los participantes pueden transformar este orden o incluso transformarse a sí mismos. Por ejemplo, Driver (1998) sugiere que los rituales tienen un poder transformador, y cada rito implica la transformación del poder por parte de un individuo. Los rituales no son simplemente una forma más complicada de transmitir información, y Benet y Fonck (1986) sostienen que la forma del ritual no tiene equivalentes comunicativos ni, a ser posible, funcionales ni meta-funcionales. Los significados de los rituales son intrínsecos a sus respectivas formas. Al enunciar, aceptar y establecer convenciones morales, los rituales no se limitan a actuar como representaciones simbólicas del contrato social, sino que actúan como el propio contrato social. McElreath, Boyd y Richerson (2003) sostienen que las normas se utilizan para establecer códigos éticos en una sociedad, y todos los miembros de la comunidad

están obligados a respetarlas y seguirlas estrictamente para promover sus creencias culturales. Como tales, los rituales que establecen, protegen y cruzan las fronteras entre los sistemas públicos y los procesos privados son actos sociales básicos.

Aunque las secuencias rituales son repetitivas y se componen de elementos convencionales, Benet y Fonck (1986) sugieren que ofrecen una renovación inesperada de un orden reconocible en un mundo de caos potencial. Los rituales son necesarios para catalizar o ayudar en una de las tareas más trascendentales: la de obtener, de forma eficaz, nuevos patrones para adaptar nuestras creencias sobre el papel del hombre en la naturaleza.

3.7.4. Elementos en la estructura de un ritual

Todo ritual se compone de una serie de pasos o etapas, en una secuencia determinada, con una serie de elementos, cada uno con un significado asociado, en un contexto. Esta estructura dota al ritual de un significado conjunto para el individuo o el grupo, objeto último de la ceremonia (Kelly & Kaplan, 1990). La interpretación que cada participante otorgue a cada paso o al conjunto en sí mismo, dependerá de su contexto particular, y puede enriquecer o simplificar el significado oficial. Cabe recordar que cada pieza, objeto, frase, canción o cualquier otro elemento, puede tener una trascendencia distinta para cada individuo (Eliade, 1957) o ninguna (Strenski, 1991). Las etapas, asimismo, pueden variarse y dependen de cada ritual y cada ámbito, ya sea religioso, o político, por ejemplo (Bell, 1997).

Asimismo, los elementos fundamentales de todo ritual se estructuran en un contexto determinado, y son: a) acciones, b) actores, c) lugares, d) tiempos, e) objetos, f) lenguajes y g) grupos (Grimes, 2014).

- a) Acciones pueden involucrar: la preparación, la organización, la receptividad, los elementos artísticos o de expresión (música, danza), las reacciones de los participantes, la receptividad, etc.
- b) Los actores pueden involucrar: las personas que ejecutan ciertas acciones, los sentimientos, la atribución humana a elementos no humanos, los valores, las expresiones, etc.
- c) Los lugares pueden involucrar: lugares comunes, recurrentes, privados, públicos, corales, institucionales, representativos de forma colectiva, de significación individuales, etc.
- d) Los tiempos pueden involucrar: los ciclos, las estaciones, la duración, la tradición, el ritmo, etc.

- e) Los objetos pueden involucrar: las vestimentas, los objetos de arte, las viandas, los valores materiales, las construcciones, etc.
- f) Los lenguajes pueden involucrar: el guion narrativo, la comunicación previa al ritual, las visiones diferentes sobre las frases utilizadas, las creencias expresadas, la música (El-Ghadban, 2009), etc.
- g) Los grupos pueden involucrar: la política y economía asociadas, la jerarquía, los líderes, el colectivo, las ideas conjuntas, etc.

De forma complementaria, Bell (1997) describe las características básicas de toda acción ritual, como son:

- El formalismo, como medio principal de contraposición a las actividades informales, sin estructura o ningún tipo de normalización
- La tradición, que busca crear un conjunto de actividades idénticas a otras precedentes, antiguas, en un intento de perpetuación y similaridad
- La invariancia, marcada por una repetición precisa de acciones y de control físico en la coreografía de dichas acciones
- Las reglas, que permiten definir qué está permitido y qué no dentro del ritual, o qué comportamientos son aceptados o declinados
- La simbología sagrada, muchas veces traducida como trascendencia, especialmente para aquellos rituales no religiosos, y que permite dotar de significado a acciones, procesos, elementos, etapas u objetos específicos, dentro de un contexto
- La representación, de una acción simbólica, a nivel sensorial, de una manera destacada sobre acciones cotidianas sin un significado específico aplicado

Si combinamos los elementos con las características se obtiene una radiografía bien perfilada de aspectos que conforman un ritual en un contexto determinado, y que detallaremos en el capítulo 5. Marco genérico sobre rituales.

3.7.5. La ritualización desacralizada: la ritualización de procesos adictivos

Aunque no hay vida sin rituales, el hombre elige los tipos de rituales que desea realizar, ya sean biológicos, sociales, sagrados o una combinación de todos ellos.

A pesar de todas las funciones atribuidas a los rituales mencionadas anteriormente, debemos considerar que el ser humano civilizado se ha desconectado paulatinamente de la naturaleza y de sí mismo, es decir, de lo sagrado y, aún así, han seguido surgiendo rituales, tanto biológicos como sociales (Bell, 1992). En las culturas tradicionales, las personas son conscientes de que lo sagrado es real y accesible para ellos en todo momento. En contraste, la cultura occidental moderna considera lo sagrado como todo lo

contrario. Benet y Fonck (1986) describen la forma en la que lo sagrado se considera oculto, poco común o sobrenatural, y se asocia con la irracionalidad y el miedo. Sin embargo, Eliade (1957) observa que, aunque muchas personas ven el mundo como un sistema no religioso, cada ser humano está directa o indirectamente conectado a ciertas creencias sagradas. Concebimos y vivimos lo sagrado como experiencia, no como esencia. Por ejemplo, la esencia de lo sagrado se puede experimentar a través de relaciones.

Resulta obvio que la participación en rituales se sigue produciendo, e incluso va en aumento, en la actualidad. Sin embargo, en la mayoría de los casos, estos rituales están despojados de contenido canónico y autorreferencial, habiéndose convertido en una sucesión de actos con fines personales, habituales, repetitivos y, en algunos casos, obligatorios. La experiencia de participación ritual alivia la ansiedad sin corregir las causas de la misma y, desde un punto de vista formal, se parece a lo que Freud entiende por neurosis y lo que Marx define como opio. Los rituales religiosos resultan engañosos si esclavizan a los participantes mientras prometen la salvación. El acto ritual, que antaño era más profundo que la propia creencia, se convierte de este modo en un acto de intento de manipulación personal o colectiva.

Desde esta perspectiva, podemos examinar la relación entre los rituales y los procesos adictivos, en los que existe una desconexión entre el individuo y su entorno. De hecho, Beck y Sydney (2009) sugieren que, en la segunda etapa de la adicción, en la que la se desarrolla la dependencia comportamental, los rituales son extremadamente importantes, porque el adicto desarrolla un sistema de creencias de forma ritualista. Además, los rituales se convierten en juicios de valor sobre las creencias del adicto. Estos rituales pueden ser (y a menudo lo son) totalmente opuestos a las creencias de la persona. Por lo tanto, en la adicción, la persona actúa en función de sus emociones de forma exagerada, siguiendo la lógica adictiva que le dicta su cerebro. Los rituales adictivos atan a los adictos no solo a sus creencias y valores, sino también a los estados de ánimo en los que han encontrado consuelo y en los que confían. El acto de concentrar la atención en un objeto o evento se convierte en un rito definido con el paso del tiempo. Cada una de las partes de este rito son importantes para el adicto y están diseñadas para mejorar y cambiar su estado de ánimo.

Los rituales adictivos se realizan a menudo en soledad o dentro de un grupo en el que no existe una verdadera conexión con los demás ni interés por ellos. A menudo, la conexión dentro del grupo es la propia adicción. El propósito de cualquier ritual es aumentar el nivel de compromiso y llevar a alguien a adquirir una percepción más profunda del mundo. Beck y Sydney (2009) han señalado que los rituales adictivos tienen ese mismo objetivo, y fuerzan a quien lo realiza a profundizar en el proceso adictivo. Para los adictos, el objeto

de la adicción se convierte en una relación simbólica con el mundo, una confirmación de que prefieren relacionarse con objetos o acontecimientos en lugar de con personas o con aspectos espirituales del ser. De esta manera, cada vez que el adicto participa en un ritual de este tipo, el objeto o acontecimiento en cuestión adquiere una mayor fuerza simbólica y el adicto se convierte en un fanático de sus propios rituales.

3.7.6. Reconectar el ritual con la vida

La desconexión de los individuos de sí mismos y de su entorno facilita la ejecución de rituales vacíos y sin un sentido trascendental, que provoca a su vez un mayor vacío y una mayor desconexión sin límite. Por ejemplo, Staal (1979) observa que muchas personas consideran que las prácticas rituales carecen de significado, y algunos individuos eligen participar en rituales que no tienen ningún efecto en sus vidas. Sin embargo, los rituales cargados de contenido canónico y autorreferencial pueden invertir los procesos adictivos y centrados en la persona ya que, como se ha mencionado anteriormente, los rituales sagrados conectan a los participantes, les hacen comunicarse y los transforman. En este sentido, varios autores (Díaz Guiñazu, 2011; Massó, 2015) postulan que los rituales son tan importantes para el proceso de rehabilitación como lo son para el proceso adictivo. Las personas en proceso de rehabilitación necesitan desarrollar rituales positivos y fomentar el enriquecimiento personal. Estos rituales deben ayudar a conectar a los adictos con su propia espiritualidad y con la de los demás. Los rituales positivos tratan de conectar, identificar e implicar a los participantes, dado que todos los seres humanos necesitamos crear una conexión con algo.

Cuando crean rituales de rehabilitación, los adictos desarrollan un estrecho vínculo con los nuevos sistemas de creencias y valores opuestos a los que ponen en juego en los procesos adictivos y desconectados. Jared (2014) descubrió que todos los rituales de rehabilitación tienen como base conectar al adicto con aquellos elementos que le permiten curarse, preocuparse por su estado y amar. Estos rituales se centran en la fe y la vida, ya que los adictos en fase de rehabilitación, al conectar con sí mismos y con los demás, comienzan a nutrir de nuevo la fe, la confianza y el amor necesarios para conectar con lo sagrado. Jared (2014) afirma que, al sentirse parte de la vida en su conjunto, o al entrar en contacto con la experiencia de lo sagrado, las personas pueden dejar atrás la percepción de que existen de forma separada para acceder a lo *numinoso*, un nuevo nivel de profundidad en la experiencia de la vida y una conexión con la naturaleza y consigo mismos.

A través de los rituales sagrados es posible sintonizar con los ritmos de la naturaleza y del cosmos. Los rituales sagrados permiten que las personas se adapten a los patrones de la

naturaleza que están presentes tanto dentro como fuera de uno mismo. Tal y como Jared (2014) indica en sus estudios sobre ecología profunda, ecopsicología y ecofeminismo, el cambio no llega necesariamente por medio de esfuerzos heroicos y grandiosos. Los cambios internos se pueden producir con celeridad y de repente, y los grandes cambios pueden tener su origen en acontecimientos pequeños, aparentemente insignificantes y cotidianos que pueden alterar radicalmente nuestra percepción. Por ejemplo, la feminidad trascendente va más allá del concepto de género en el ámbito de la política de inclusión y de las conexiones empáticas, donde el concepto de poder va más allá de la dominación patriarcal, así como con la energía creativa que existe de forma implícita en la naturaleza. No hay ninguna regla preestablecida para realizarlos, pero los rituales pueden, y quizá deban, constituir la alternativa que nos ayude explorar nuevos territorios, refinando y perfeccionando nuestra percepción e intuición, y conectándonos con algún tipo de trascendencia.

3.7.7. La ritualización en la naturaleza: animales y seres humanos

El concepto de rito se ha aplicado también a los comportamientos de los animales, en particular en lo relativo a la ritualización. El término sugiere la idea de un proceso a través del cual determinadas acciones o secuencias de acciones adquieren un carácter fijo, distintivo y reconocible, adoptando con ello el carácter de los actos rituales. Julian Huxley (c. 1923) fue el primero en acuñar esta palabra en sus estudios sobre las ceremonias de cortejo y los rituales de adiestramiento por parejas que realizan las aves. En etología, por ejemplo, el trabajo de Victor, Rodgers y Alfred (1995) indica que el concepto de ritualización designa cambios en las señales motoras de algunos vertebrados inferiores al adaptarse a su función comunicativa. Se trata de un proceso evolutivo por el que se modifica un módulo de comportamiento para resultar más eficaz como señal, y cuyo valor se adapta para lograr una mayor efectividad de coordinación, comunicación, defensa o apareamiento. Generalmente, los comportamientos se ven reforzados por medio de características morfológicas en forma de estructuras anatómicas adicionales o características que hacen que el movimiento sea más perceptible. Por ejemplo, las aves muestran rayas blancas en su plumaje durante el vuelo.

Los comportamientos animales también tienden a simplificarse, a estereotiparse y a exagerarse para maximizar su eficacia comunicativa. Hazard (2014), en su investigación para determinar si los chimpancés interactúan utilizando comportamientos precursores de comportamientos religiosos (Goodall, 2004), descubrió que los primates llevan a cabo rituales durante el nacimiento, la muerte y en presencia de fenómenos naturales elementales: de hecho, los chimpancés descontextualizan y usan señales de comunicación

para expresar dolor y asombro. Estas funciones ceremoniales y comunicativas en los comportamientos animales se corresponden con las dimensiones simbólicas y expresivas de los rituales humanos.

En los comportamientos rituales y en los relativos a la vestimenta del hombre se observan elementos de ostentación similares a los que caracterizan a las ceremonias de animales. Un objeto o una acción se puede exagerar o simplificar para aumentar su visibilidad y comunicar un significado determinado. Por ejemplo, Victor et al. (1995) descubrieron que los rituales relacionados con la figura del rey y la insignia de los jefes del pueblo ashanti en Ghana, en África Occidental, incluían espadas especiales y elementos de uso común como palos, tornillos y llaves que habían sido modificados y elaborados con fines ceremoniales. Así, estos objetos adquieren significados y funciones distintas de las originales. Dado que las cerraduras y las llaves que llegaron al pueblo ashanti de mano de los comerciantes europeos en el siglo XVIII estaban asociadas con la propiedad y el control de la riqueza, los consejeros del rey ashanti ostentaban grandes manojos de llaves para simbolizar su inmensa riqueza.

La forma de elaborar ciertos objetos con el fin de llamar la atención recuerda, en algunos aspectos, a las modificaciones que experimentan algunos comportamientos o estructuras morfológicas animales en el proceso de evolución basado en la selección natural (McLeod, 1981). Los comportamientos rituales de los animales y de los seres humanos poseen ciertas similitudes, tales como la fijación o la normalización, la necesidad de establecer condiciones específicas y la ostentación. Sin embargo, resulta obvio que hay una diferencia fundamental entre los animales y los seres humanos. Los primeros poseen rituales específicos de cada especie, es decir, rituales que forman parte de la dotación con la que ha evolucionado una especie, mientras que las segundas poseen rituales que son el producto de una cultura altamente variable y no constituyen un rasgo universal de la especie. Al examinar la diferencia entre los seres humanos y otros animales, Suddendorf (2013) sostiene que, a pesar de que compartimos el mismo origen, los seres humanos son vistos como superiores a los demás animales debido a nuestros métodos de comunicación claros; Everett (2012) se ha extendido sobre este tema, proponiendo que el lenguaje juega un papel vital en la existencia de la sociedad. De hecho, Moro y Chomsky (2015) sugieren que los lenguajes estructurados con símbolos y signos comprensibles juegan un papel vital en el desarrollo de una comunidad, de personas o de animales. Para ser considerado miembro de una comunidad, la persona debe entender su lenguaje, es decir, sus rituales.

Los antropólogos han aplicado el concepto de ritualización a la evolución en los comportamientos humanos para indicar dos procesos distintos: el primero puede definirse

como un proceso de formalización a través del cual se modifica o se elimina la función original de los comportamientos, de forma que estos adquieren un valor o significado diferentes. Por ejemplo, en los «rituales de rebeldía» que describe Glickman (1963), los representantes de la autoridad o del poder pueden ser objeto de burlas e irreverencias, pero únicamente en las condiciones específicas y en el contexto de un ritual. Se trata de una verdadera rebelión, aunque esté ritualizada. El segundo es un proceso de confirmación que adquiere un carácter especial durante la acción ritual. Estos ritos humanos implican un reconocimiento por parte de otras personas.

Algunas acciones que se llevan a cabo en los rituales desde la Prehistoria, tanto para seres humanos como para animales, como lavarse, cazar o comer (o encender fuego, en el caso del ser humano), a menudo se pueden realizar también fuera del contexto ritual (Harrod, 2014). Sin embargo, tal y como Humphrey y Laidlaw (1995) han observado, el elemento esencial que caracteriza a los comportamientos rituales es que el proceso mediante el que se llevan a cabo determinadas acciones está formalmente estipulado y reconocido como ritual. A esto se le denomina ritualización (Bell, 1992), que confiere un carácter particular a los actos rituales independiente o ajeno a las intenciones o a los propósitos reales de quien los lleva a cabo. La forma prescrita determina lo que debe hacerse. Por ejemplo, se espera que el público junte las manos al final de un concierto para demostrar que han disfrutado de la actuación, y el significado que se expresa al aplaudir, incluso si se trata de un gesto puramente mecánico, no refleja los verdaderos sentimientos de los espectadores. El significado de este gesto es convencional, es decir, preestablecido, y ajeno a los sentimientos individuales de quienes lo realizan (Bell, 2009). La ritualización evoca el vínculo directo e implícito que se supone debe existir normalmente entre las intenciones y las acciones.

Los comportamientos rituales adquieren un carácter especial que los distingue de los comportamientos normales a través del proceso de ritualización, tanto en personas como en animales. Como ya hemos visto anteriormente, desde el punto de vista de quien realiza el ritual, el acto se detecta mediante dos modos contrapuestos en el rito: el agente, de forma simultánea, es y no es el autor de sus acciones, que resultan preestablecidas por medio de normas sociales constituyentes y vinculantes. Los participantes deben conocer las reglas para decidir si se deben aplicar bajo determinadas circunstancias: de ahí la preocupación por ejecutar el rito de forma adecuada y por la sensación de estar cumpliendo un deber o respetando una tradición (Bell, 2009). Estas son características comunes de los códigos sociales de conducta, que permiten a las personas prever en cierta medida los efectos de sus comportamientos en otros. La codificación de la interacción tiene la función de normalizar y comunicar ciertos significados, pero con el paso del

tiempo, estos se pueden perder. Las convenciones, en realidad, pueden perpetuar comportamientos sin transmitir sus significados originales. Las reglas se deben enseñar, y su validez se basa en la tradición o en la costumbre. Este es el motivo por el que parecen, en cierto modo, arbitrarias.

Sin embargo, la ritualización en los comportamientos humanos se diferencia de los comportamientos animales y no debe entenderse en términos absolutos: las costumbres nacen y desaparecen, y pueden perder o adquirir importancia y significación. La existencia de distintos niveles de atención respecto a las costumbres y rituales se refleja en la diversidad de explicaciones e interpretaciones que de ellos se hacen, así como en el hecho de que, dentro de una misma sociedad, hay quien puede estar convencido de que los rituales y costumbres tienen un sentido definido, mientras que otros los pueden considerar formalismos vacíos. De hecho, Beck y Metrick (1990), al explorar el poder y la importancia de los rituales en la sociedad, descubrieron que los rituales habituales pierden significado y, de esta forma, obligan a demandar métodos de celebración más significativos. En este sentido, puede resultar útil distinguir entre las respuestas a un estímulo, en cuyo caso las reacciones son espontáneas y variadas, frente a la comprensión racional y consciente de un mensaje o un significado simbólico (Williams, 2013).

Los observadores y participantes en los rituales pueden percibir claramente las señales destinadas a llamar la atención, tales como la rigidez y el formalismo necesarios para respetar las normas y convenciones, sin comprender su significado profundo. Si las normas y formas estructuradas que se aplican buscan comunicar un mensaje o significado, se puede atribuir la autoría del mismo a la sociedad, a la tradición, al linaje, a la historia, o a un dios o espíritu. A veces, el mensaje original se ha perdido y, en este caso, el vínculo entre la acción y el significado se pasa por alto (Williams, 2013). Tal y como observa Maurice Bloch (1989), el formalismo tradicional de los rituales desde un estudio de la evolución humana requiere que se obedezca a una autoridad tradicional, pero conlleva a su vez una pérdida de sentido, limitando la libertad de los participantes a la hora de elegir las palabras y acciones adecuadas para expresar y comunicar el significado. Esta ritualización se observa también en animales (Goodall, 2005) En este sentido, y en el caso humano, el formalismo puede, por consiguiente, sustituir la reflexión y llevar a una pérdida de sinceridad y autenticidad.

3.8 . Funciones y medios del ritual

3.8.1. El ritual como medio de modificación de comportamiento

La dimensión espectacular de los rituales, la existencia de normas rígidas de comportamiento que no siempre están justificadas por los objetivos declarados, y la implicación emocional de los agentes y espectadores son características que dirigen la atención de los antropólogos hacia las peculiaridades de los rituales. Los rituales no son fáciles ni de clasificar ni de definir (Bell, 1997). En los ritos se codifican las formas de comportamiento, pero la relación entre los medios y los fines no resulta intrínsecamente evidente, y con bastante frecuencia se muestra como arbitraria, ya sea de naturaleza racional o irracional (Li-Ping Tang, 2016). Del mismo modo, tal y como Goody (1961, 1977) ha observado, se empuja a los participantes y observadores a atribuir a comportamientos aparentemente extraños un carácter simbólico o expresivo. Dado que no podemos interpretar los rituales como una relación intrínseca entre medios y fines, tendemos a asumir que las acciones rituales simbolizan o expresan un determinado significado.

Muchos antropólogos han centrado su atención en la interpretación del simbolismo ritual (Munn, 1969), creyendo que el significado simbólico puede explicar las acciones sin que existan motivaciones prácticas evidentes. Según Leach (1968), la mayoría de las acciones humanas que tienen lugar en situaciones definidas culturalmente tienen un aspecto tanto técnico-práctico como expresivo-comunicativo: dicen y hacen al mismo tiempo. Trazar un límite claro entre los comportamientos instrumentales y los expresivos puede resultar difícil ya que, en determinadas circunstancias, una acción práctica como comer pan puede adquirir un fuerte valor simbólico (Li-Ping Tang, 2016). Sin embargo, Leach (1966) sostiene que, aunque el aspecto expresivo de prácticamente todas las acciones puede identificarse fuera del contexto ritual, en el rito prevalece la dimensión simbólico-comunicativa, lo que constituye una característica distintiva. El rito, por lo tanto, no debe considerarse como una categoría de comportamiento, sino como un aspecto de diversos comportamientos (Li-Ping Tang, 2016). El análisis de los elementos simbólicos y expresivos de los rituales ocupa un lugar central en numerosos e importantes estudios antropológicos sobre el tema, y la idea de que el ritual posea una naturaleza esencialmente expresiva puede resultar útil a la hora de comprender su razón de ser: el acto de la expresión misma justifica un ritual, independientemente de cualquier otra función que se le atribuya.

Uno de los principales problemas a la hora de identificar ritos mediante sus dimensiones simbólicas y expresivas consiste en determinar la interpretación reconocida de dichos

ritos. A menudo, los investigadores tienen dificultades para encontrar una explicación fiable para los comportamientos rituales, ya que personas diferentes ofrecen explicaciones distintas para las mismas acciones. Por ejemplo, algunos participantes pueden aducir simplemente que siguen la tradición, y no creen que los rituales tengan un significado especial. En algunos casos, una persona en particular está considerada una autoridad en la materia, mientras que otros participantes se consideran demasiado jóvenes o inexpertos. En otros casos, el rito posee un significado secreto u oculto. Existen otros casos en los que los sujetos afirman que han olvidado lo que sus antepasados querían expresar, o incluso que nunca lo han sabido. En algunas sociedades, el significado de los rituales no se menciona explícitamente, no se aborda deliberadamente ni se somete al pensamiento racional, mientras que en otras sociedades los participantes y autoridades están más dispuestos a ofrecer una explicación y la exégesis de los rituales (Shaw, 2011).

Los antropólogos pueden atribuir ciertos significados a las acciones que han observado y pueden deducir inferencias acerca de su simbolismo, pero el problema sigue siendo determinar la validez de esas interpretaciones y la correspondencia entre los observadores, las conclusiones y las intenciones e ideas de los participantes. Dado que las explicaciones e interpretaciones indígenas de un rito pueden resultar más o menos completas, claras y explícitas, puede que las dificultades a la hora de interpretarlo sean inherentes a la observación empírica (Shaw, 2011). Las características del observador también pueden desempeñar un papel importante. Por ejemplo, el grado de familiaridad y el tipo de relación que posee con los sujetos, el nivel de conocimiento del idioma local, la duración del período de observación y otros factores son elementos que influyen en la interpretación de los rituales.

Los rituales proporcionan indicaciones explícitas respecto a lo que se debe y no se debe hacer, y para hacer que se cumplan se apela a menudo a la tradición. Además, las reglas de un ritual solo son vinculantes para un grupo específico de personas y, a menudo, solo en determinadas situaciones. El hecho de que los rituales se justifiquen apelando a la tradición o a una convención general («vamos a hacerlo porque estas son nuestras costumbres, porque nuestros padres, y los padres de nuestros padres, lo han hecho siempre») en lugar de basarse en la racionalidad o en su eficacia práctica puede hacer que se muestren como actos totalmente arbitrarios o irracionales y que parezcan una cuestión de mera rutina. Según Shaw (2011), el formalismo hueco y el cumplimiento de convenciones se asocian a menudo con los rituales y costumbres que se siguen. Por consiguiente, los ritos se presentan en términos contradictorios: Por un lado, carecen de sentido cuando se observa de forma mecánica y se realizan simplemente por afán de

seguir ciertas convenciones, mientras que, por otro lado, están llenos de significados simbólicos y expresivos, aunque a veces resultan poco claros o son secretos.

Resulta evidente que la bibliografía al respecto no arroja un parecer unánime acerca de la naturaleza y las características de los rituales. Al negarse a restringir la definición de rituales a comportamientos calificados como religiosos, los antropólogos se han centrado en un tipo más general de comportamientos normalizados y dictados por la tradición, y han intentado definir los rituales como un tipo especial de acción distinta de las acciones instrumentales. Esto ha llevado a algunos autores a identificar los rituales en base a sus valores simbólicos y expresivos predominantes.

3.8.2. El ritual como medio de evitar el pensamiento racional

La dimensión espectacular, la rigidez, la presencia de normas que rigen la acción, y que no están justificadas por sus objetivos declarados, la implicación emocional de actores y espectadores son las características de los rituales que atrajeron la atención de los antropólogos. En los ritos se codifican las formas de comportamiento, pero la relación entre los medios y los fines no es "intrínsecamente" aparente, parece arbitraria, racional o irracional (Li-Ping Tang, 2016). Como observa Goody, se nos lleva a atribuir una naturaleza simbólica o expresiva a un comportamiento aparentemente extraño. Puesto que no podemos interpretarlo como una relación intrínseca entre medios y fines, tendemos a suponer que simboliza o expresa otra cosa.

Muchos antropólogos se han dedicado a la interpretación del simbolismo ritual, creyendo que el significado simbólico puede explicar las acciones que no tienen una motivación práctica aparente. Según Leach (1966), la mayoría de las acciones humanas que tienen lugar en situaciones culturalmente definidas tienen tanto un aspecto técnico como práctico, y un aspecto expresivo-comunicativo: "hacen" y "dicen" algo al mismo tiempo. No es fácil trazar un límite claro entre los comportamientos instrumentales y los comportamientos expresivos. En ciertas circunstancias, una acción práctica como comer pan puede adquirir un fuerte valor simbólico (Li-Ping Tang, 2016). Sin embargo, Leach (1966) siente que aunque el aspecto expresivo se puede identificar en casi todas las acciones, en los ritos prevalece la dimensión simbólico-comunicativa, que constituye su rasgo distintivo. El rito, entonces, no debe considerarse una categoría de comportamiento, sino un aspecto del comportamiento (Li-Ping Tang, 2016). El análisis de los elementos expresivos y simbólicos del ritual constituye el centro de numerosos estudios antropológicos importantes sobre el tema. La idea de que el rito es esencialmente expresivo puede ser útil para comprender su razón de ser: expresar lo que se ha

expresado lo justifica, independientemente de cualquier otra función que se le haya aplicado.

Uno de los principales problemas de identificar el rito con su dimensión simbólica y expresiva es determinar quién y qué autoridad lo interpreta. A menudo, es difícil obtener de los actores una explicación fiable de su comportamiento ritual. Diferentes individuos pueden ofrecer diferentes explicaciones de las mismas acciones; algunos afirman simplemente seguir la tradición y no creen que el rito tenga un significado especial. En algunos casos, se considera que un individuo concreto es una autoridad en este asunto, mientras que otros se consideran demasiado jóvenes o inexpertos; en otros, el rito tiene un significado secreto o se mantiene oculto; en otros, los sujetos afirman haber olvidado o nunca han aprendido lo que sus antepasados pretendían expresar. En algunas sociedades, el significado de los ritos no se expresa abiertamente, discutido deliberadamente, ni sujeto a un pensamiento consciente, mientras que en otras, los participantes, las personas involucradas o las autoridades son más propensos a proporcionar exégesis y explicación (Shaw, 2011). Los antropólogos pueden atribuir ciertos significados a las acciones observadas y derivar inferencias sobre su simbolismo, pero el problema sigue siendo determinar la validez de tales interpretaciones y la correspondencia entre las conclusiones de los observadores y las intenciones e ideas de los participantes y actores. Las explicaciones e interpretaciones indígenas del rito pueden ser más o menos completas, claras y explícitas: se trata de un problema de observación empírica (Shaw, 2011). Las características del observador también pueden tener un papel importante: el grado de familiaridad y tipo de relación establecida con los sujetos, el nivel de conocimiento del idioma local, la duración del período de observación, etc. Todos ellos son elementos que influyen en la interpretación de los ritos.

Los rituales proporcionan indicaciones explícitas de lo que se debe y lo que no se debe hacer; otra característica común es que la observación de ritos y costumbres está justificada por el atractivo de la tradición. Las reglas de las costumbres y rituales no son obligatorias para todos, sino sólo para un grupo específico de individuos y a menudo sólo en situaciones particulares. El hecho de que los ritos y las costumbres estén justificados por la tradición o la convención general ("hagámoslo porque son nuestras costumbres, porque nuestros padres y los padres de nuestros padres lo han hecho siempre"), la eficacia práctica, puede hacer que parezcan completamente arbitrarias o irracionales, una cuestión de pura rutina. Según Shaw (2011), el formalismo vacío, el cumplimiento de las convenciones se asocia a menudo con la observancia de ritos y costumbres. Como consecuencia, los ritos se presentan en términos contradictorios: por un lado, vacíos de

sentido cuando se realizan mecánicamente, por pura obediencia a las convenciones; por otro, llenos de significado simbólico y expresivo, aunque a veces sea oscuro o secreto.

Es evidente que no hay unanimidad de puntos de vista sobre la naturaleza y las características distintivas de los rituales. Al negarse a circunscribir los rituales a comportamientos religiosos, muchos antropólogos han centrado la atención en la clase más general de conducta estandarizada prescrita por la tradición y han tratado de definir el rito como una acción especial que se diferencia de la acción instrumental. Esto ha llevado a algunos autores a identificar su carácter especial con valores simbólicos y expresivos, que en los ritos son a menudo (aunque no siempre) predominantes.

3.8.3. El ritual como medio para transmitir conocimiento

Con respecto a la transmisión del conocimiento, cabe decir que señalar algunos de los rasgos que definen una cultura permite comprender los aspectos relacionados con la formación y el aprendizaje de los procesos rituales. La cultura se entiende como un conjunto de conocimientos transmitidos; la tradición antropológica ha establecido que la cultura se aprende por medio del lenguaje y de la simbolización, y Pinker (1995) argumenta que el lenguaje es una adaptación evolutiva que, en parte, está grabada en el cerebro y, en parte, se aprende, mostrando diferencias entre los distintos idiomas, lo que provoca marcadas diferencias en la manera de pensar de sus hablantes. Vashist (2013) sostiene que el lenguaje humano se basa en el poder simbólico para objetivar, organizar, analizar y transmitir la experiencia, así como para almacenar y recuperar información a través de la memoria simbólico-cultural. Por lo tanto, si esta capacidad falla, hace que fracase la capacidad de mantener un conjunto de tradiciones, y puede que todo el sistema social caiga en la anarquía. Considerando esta idea, se empieza a entender la importancia del ritual para la actividad epistémica humana: los rituales adquieren importancia, dado que la cultura se transmite y codifica siguiendo un patrón de reglas y una serie de patrones de comportamiento y de transmisión de conocimientos.

La gente necesita vivir experiencias culturales y simbólicas, así como ciertas prácticas rituales y «reglas» para encontrar significado y dirección. Los rituales permiten mantener las normas sociales, y Boyd y Richarson (2002) sostienen que las normas desempeñan un papel vital a la hora de desarrollar una comunidad, observando cómo se propagan rápidamente en las sociedades bien estructuradas. Además, la experiencia va acompañada de las normas cognitivas de un determinado sistema social; es decir, el concepto de cultura, tal y como el pionero de la antropología cognitiva Goodenough señalaba, está reservado «a lo que se ha aprendido, a aquello que uno necesita saber para cumplir las normas de los demás». El aprendizaje cultural se articula por medio de una red cognitiva y

mental que afecta la organización simbólica de los individuos, y el proceso ritual permite cumplir dichas normas. En este sentido, Henrich (2008) sostiene que las prácticas culturales son fundamentales no solo para el desarrollo de la sociedad sino también para el del individuo. Asimismo, Bruner (1991) descubrió que la cultura y la vida social moldean la mente humana y determinan la forma en la que las personas visualizan el futuro y se entienden a sí mismas. En particular, Laland, Odling-Smee y Myles (2010) descubrieron a través de una serie de exámenes genéticos que las prácticas culturales modifican el genoma humano, debido a que determinadas actividades potencian el proceso de desarrollo humano.

Desde los inicios de la antropología como disciplina científica, el estudio de los procesos rituales ha sido fundamental para comprender las culturas tanto dinámicas como estables. Tal y como Rappaport (1999) señala de forma acertada, un ritual puede ocuparse de asuntos sutiles y aparentemente triviales como la consagración de un árbol o la ejecución de una danza; pero, por encima de todo lo demás, los rituales expresan conceptos necesarios para perpetuar la vida social en una sociedad. Por lo tanto, el ritual puede considerarse la «ley social básica para la humanidad». Kreutzer (1988) señala que, aunque «no hay una definición correcta o incorrecta de ritual» que explique y exponga los mecanismos exactos que lo conforman, algunas definiciones básicas «son más o menos útiles para ayudarnos a comprender el mundo en que vivimos»: así, los rituales permiten comprender la cultura como un sistema de aprendizaje.

Según Leach (1966), un ritual es un almacén de información esencial mediante el cual las sociedades transmiten a los jóvenes los conocimientos culturales más relevantes, que les permitan enfrentarse al desorden, al mal, a la mentira y a las situaciones de crisis. El conocimiento fundamental que ordena y describe los fenómenos naturales y la cultura se puede objetivar a través de la manipulación esencial de objetos y símbolos en los rituales. Moulin (2002, p. 54), citando a Leach (1972), señala que los símbolos y los objetos, a través de los rituales, comunican y transmiten un saber primordial a la cultura en un proceso en el que «los mensajes no se envían por medio de objetos como tales, sino por medio de los patrones con los que se organizan dichos objetos y por medio de su orden de segmentación». Los rituales permiten, mediante símbolos y objetos, dividir la experiencia en una serie de categorías diferentes que contienen información: por ejemplo, Lévi-Strauss (2008) compara los rituales con información que se transmite mediante señales binarias a ordenadores mentales que prescriben la cultura.

3.8.4. El ritual como medio de actuar e interpretar un guion juntos

El ritual también puede consistir en servir como medio para representar o actuar sobre la base de un guion, de una obra con roles (Grimes, 2014). En este sentido, el conocimiento se puede transmitir a través de un espacio de fantasía surrealista y de imaginación en lugar de mediante técnicas pedagógicas objetivas e hiperrealistas inmersas en los aspectos más inmediatos de la sociedad. El dramaturgo Riccardo Massa (1977) explica que él trabaja en un espacio metafórico de reelaboración cognitiva y afectiva: un espacio de mediación a partir de «experiencias con las que nos asombramos y descubrimos el mundo». Este espacio se predispone en una zona y en un momento protegidos (Massa, 2003), y es aquí donde, según el psicoanálisis, se distrae la razón despierta y esta parece actuar como «el fantasma» que la educación tradicional atribuye al momento de la representación y el teatro. Se trata de técnicas reconocidas, si bien desde un punto de vista instrumental suponen una mera preparación al pensamiento lógico o abstracto. Este planteamiento es contrario al de la pedagogía de la educación para la vida que, en cambio, asume estas técnicas como «dimensiones específicas de toda la experiencia educativa», como sus propios «espacios de representación» (Massa, 1977) a través de los cuales el cuerpo puede interactuar tanto con el entorno como consigo mismo «en un beneficioso y ambivalente ejercicio dialéctico de aceptación y negación de la realidad» (Massa, 2003).

Desde un punto de vista que se desplaza hacia el terreno de lo utópico, la educación para la vida contempla las escuelas como espacios de ficción protegidos que simulan experiencias. La representación es un movimiento trascendente que, de este modo, permite que la educación se convierta en «un teatro pedagógico continuo (un teatro sin escritor) en el que los códigos de la vida y de la realidad externa se interpretan de una manera original» (Massa, 1977). De hecho, el teatro es un complejo sistema lógico que exige una capacidad racional y hermenéutica para leer y redactar el guion y comprender la relación entre la historia y el argumento. Sin embargo, Dewey señala que el teatro es también un arte, una experiencia formativa en la que no se puede separar la teoría de la práctica ni el pensamiento de la acción, dado que el enfoque sensorial cumple una función tan importante como el teórico y desempeña un papel fundamental. La imaginación ofrece trascendencia, una visión del mundo más allá del presente y de lo contingente.

De hecho, el teatro parecía el mejor medio para expresar el tema central de mi curso de este año, que se ha centrado en los vínculos entre las épocas y las enseñanzas y la figura histórica de Sócrates, el gran maestro y, a su vez, mentor de otras grandes figuras como Platón, autor de *El simposio*. Vashist (2013) sostiene que este trabajo parece un guion preparado para el teatro, y todo lo que contiene es teatro. Considerándolo de este modo,

mis alumnos y yo leímos, estudiamos y adaptamos *El simposio* para representarlo, y transformamos el aula en un laboratorio de conocimientos, miradas, voces y sonidos, donde los estudiantes pudieron dar rienda suelta a su talento, a los lenguajes creativos y a sus visiones.

3.8.5. El ritual como medio para obtener conocimiento

El ritual también puede actuar como medio para adquirir y transmitir conocimientos. Cada rito nace de una realidad sociocultural determinada, con la que se relaciona de una forma compleja cumpliendo con alguna función. En el contexto de esta relación, el ritmo de una sociedad es parte del proceso de reproducción y de evolución social. La adhesión a un ritual contribuye a la cohesión social para mantener la homeostasis del sistema. Los rituales, considerados como un acto codificado culturalmente, ponen en contacto a grupos sociales con su patrimonio cultural a un nivel más básico de lo que podría conseguir el discurso racional. Los rituales están relacionados con una experiencia profunda, con la renovación de una fe vivida a través de la participación en la comunidad social a la que se pertenece. Sirven para regenerar el tejido simbólico y real de la convivencia (Freston, 2001). El lenguaje ritual no se limita a producir un efecto de carácter noético, expresivo o informativo, sino que influye en la propia formación de la realidad social y de un órgano social, modelando para las personas las propiedades necesarias para ocupar posiciones preestablecidas en el sistema ritual y en el sistema social correlativo. Generalmente, aunque no siempre, los rituales legitiman las realidades sociales, y se da una circularidad constructiva entre época ritual y época real. De hecho, Bell (1992) sostiene que todos los rituales son estrategias diferenciadas de acción social, y que los rituales se construyen a partir de preocupaciones que nacen de determinados errores culturales.

3.8.6. El ritual como canalizador social

Los rituales cumplen una función sociológica y refuerzan las estructuras sociales (Seligman et al., 2008). En cualquier comunidad, los rituales codifican y expresan experiencias básicas, visiones del mundo, valores y actitudes vitales para la supervivencia y la reproducción. Por ejemplo, en las sociedades igualitarias y jerárquicas los chamanes o los ancianos controlan la práctica ritual. Prychitko (1991) sostiene que en estas sociedades descentralizadas, donde el poder, los recursos y las funciones están distribuidos de manera uniforme por toda la comunidad, las personas se tratan de forma igualitaria, mientras que Freston (2001) observa que en las sociedades estratificadas, un cierto tipo de clero detenta el monopolio de la relación con el poder divino a través del control institucional de los mitos y los ritos. Gould (2001) también señala que, en las sociedades estratificadas, a pesar de que un gran número de personas acepta y participa en las

actividades rituales, un número aún mayor no cree en los rituales ni obtiene placer alguno al participar en ellos, ya que la mayoría no les produce ningún efecto.

3.8.7. El ritual como refuerzo psicológico

Los rituales también poseen funciones psicobiológicas, pues adaptan las estructuras mentales de los participantes. Existen rituales para dar la bienvenida a los recién nacidos y para despedirse de los moribundos y, al pasar de una etapa a la siguiente, las celebraciones rituales introducen principios de orden. Strenski (1991) propone que cada persona pasa por varias etapas rituales, todas ellas con sus características especiales, y para obtener la plena aceptación en la sociedad, tiene que pasar por todos estos rituales. De este modo, la gente atraviesa las distintas etapas del ritual, como por ejemplo el nacimiento, el matrimonio y la muerte, hasta completar el ciclo de la vida humana. Por ello, a las personas se les asignan puestos sociales y reciben formación para que acepten su lugar en la jerarquía. Se superan los conflictos de forma simbólica, e incluso se estimulan o se inhiben los procesos orgánicos por medio del ritual. Las ideas se modulan y se enmarcan en un paradigma de positividad o negatividad. El pensamiento simbólico que contemplan las formas, gestos y ritmos rituales articula y jerarquiza la parte inconsciente, lo que a menudo lleva a obtener cohesión, catarsis y salud.

3.8.8. El ritual como iniciador de comunidades

Según Vashist (2013), los rituales expresan y crean comunidades. Por ejemplo, los miembros de una comunidad universitaria que se congregan para celebrar un ritual de inauguración no se conocen prácticamente entre sí, aunque comparten redes de contactos que, en ocasiones, se activan y se amplían. Durante el ritual, se intercambian frases y presentaciones, y cuando uno de los miembros entra y sale del atrio, se observa en los vítores de los participantes un cierto efecto eufónico al verse y reconocerse a sí mismos y al ver cómo otras personas también valoran la importancia de participar en este ritual solemne. Ninguna comunidad sobrevive sin comunión, y es precisamente a través de los rituales que los miembros consiguen comunicarse entre sí a través de símbolos comunes y experimentar una identidad compartida, en la que normalmente uno de ellos se encuentra vinculado a una dimensión superior que va más allá de los meros individuos. En este sentido, Smith (1986) señala que los rituales fomentan la unidad y alientan a personas distintas a interactuar y compartir ideas.

3.8.9. El ritual como medio de ordenación

Los rituales cumplen funciones de carácter indisolublemente social, psicológico, somático e incluso ecológico, puesto que combinan ejercicios mentales, estéticos y corporales con el

fin de establecer un orden en el mundo y asignar a cada persona sus obligaciones. Estos rituales exigen que sus participantes muestren su consentimiento para ser parte de los mismos, que ejercen una función mediadora que pretende integrar a los individuos en el sistema social y, a su vez, a este sistema dentro del ecosistema natural y aunarlo con el plano divino o con la experiencia global (Warburg & Mainland, 1939) . Los rituales siempre ponen en juego algún tipo de poder al hacer referencia a un conjunto establecido de decisiones colectivas. Los rituales legitiman simbólicamente el poder a través de la experiencia mediante la cual los participantes se adhieren a un sistema compartido de ideas y valores. En cierto modo, los participantes negocian con este poder, ya sea para utilizarlo o para servirlo, y a menudo esto se produce de forma ambigua. Los rituales establecen un diálogo entre los poderes y los ámbitos de lo social y lo sagrado. En el ejemplo básico de un ritual religioso, tal y como Collins (1987) señala, los participantes creen que los espíritus y los dioses pueden concederles poder. También resulta pertinente el ejemplo anterior de la inauguración de una universidad; el carácter político de estos rituales da al sistema académico un aura de religión compartida entre los participantes. Los rituales académicos, más que legitimar el poder, se encargan de ejercer control político sobre el conocimiento y la prestigiosa construcción del mismo (Warburg & Mainland, 1939) .

3.8.10. El ritual como medio de regulación

En general, al controlar el poder y aprobar normas muy eficaces, los rituales regulan las tensiones entre la comunión y la separación, manteniendo o renovando un nivel ideal de comunicación en la sociedad, que no resulta ni escaso ni excesivo, ya que el sistema podría colapsar si su «temperatura» se eleva o desciende demasiado. Warburg & Mainland (1939) sostiene que los rituales activan el sentimiento de poseer un origen o un destino compartido, articulando las diferencias con respecto a los demás a nivel colectivo e individual y reafirmando una identidad compartida. Por lo tanto, los rituales estabilizan la temperatura del cuerpo social, enfriando o calentando el mismo para mantener la homeotermia, limitando la agitación y las fluctuaciones dentro del sistema. Los rituales son, pues, un mecanismo de equilibrio natural, tal y como confirma el trabajo de Grapard (1991), quien, mientras estudiaba el comportamiento de los seres humanos en entornos controlados y no controlados, descubrió que, si bien la gente se ciñe a las normas establecidas en ambientes controlados por miedo a ser castigados, en los entornos no controlados tiende a crear sus propias reglas para regir su comportamiento. Sin embargo, los valores representados por las acciones rituales pueden ser contrarios a los valores dominantes en un determinado entorno social, e incluso pueden considerarse subversivos. En el primer caso, los dos planos se desconectan para neutralizar dicha incompatibilidad.

En este caso, el ritual se limita a su propio ámbito, en el que agota su significado, que se encuentra yuxtapuesto pero, al mismo tiempo, resulta incomunicable e incluso contradictorio respecto al ámbito empírico cotidiano.

3.9 . Evolución ritual. Un ejemplo: la logia masónica

De la misma manera que los arqueólogos dividen la historia en períodos fáciles de manejar de forma práctica y que reflejan el desarrollo del saber, como por ejemplo la Edad de Piedra, la Edad de Bronce y la Edad de Hierro, contemplaremos la evolución de los rituales sirviéndonos del ejemplo de la logia masónica y dividiendo su historia en una serie de etapas. Es evidente que los límites de estos períodos son borrosos y que, en general, se superponen, lo que no impide que esta división artificial facilite la tarea de abordar el desarrollo de los rituales. Consideramos las siguientes etapas: etapa operativa, etapa de tabernas, etapa moral, etapa de lecturas y etapa de normalización. Para realizar esta división, debemos considerar las aportaciones modernas y algunos detalles importados desde las asociaciones esotéricas tan de moda entre la aristocracia del Imperio Británico durante la fase de formación de estos rituales (Lewis, 2005).

La etapa operativa, tal y como su nombre indica, se refiere al período en el que el ritual estaba en manos de los masones operativos. Independientemente de la teoría que se utilice para explicar el origen de la masonería, es evidente que los rituales masónicos nacen de las prácticas ritualizadas que realizaban las logias operativas escocesas de finales del siglo XVII y principios del XVIII, aunque estas son el fruto de una lenta evolución cuyo origen es todavía más antiguo (Cochran, 1992). La liturgia que se practicaba entonces era mucho más sencilla que las actuales, pero ya contenía una serie de elementos que a la postre se perpetuarían, como las palabras asociadas con los pilares, la obligación de mantener el secreto, la posición del juramento o de obligación, los Cinco Puntos y la forma rudimentaria de la logia, así como ciertos contenidos y símbolos. Los antepasados operativos de la logia elaboraron un conjunto de historias legendarias y tradiciones rituales inespecíficas que han contribuido de forma importante a modelar los usos actuales.

La etapa de tabernas se refiere al período durante el cual los masones especulativos se reunían en tabernas alquiladas para trabajar en una serie de preguntas y respuestas que se interrumpían con brindis elaborados y, a veces, canciones. En este sentido, los masones siguieron el modelo de otras organizaciones comunes en el entorno anglosajón del siglo XVIII, que también celebraba las iniciaciones y ceremonias alrededor de un banquete. En este momento, se introdujeron otros elementos, tales como el diseño de la planta (hecha con pasta de piedra caliza, de la que luego se limpiaban los trazos con una fregona) y gran parte de la imaginería y del mobiliario actuales (Bailey, 1979). Este período también fue

testigo de importantes avances conceptuales en la francmasonería, incluyendo los dos tipos fundamentales de elementos rituales: el grado de maestro y el Santo Arco Real de Jerusalén, con el que culmina la estructura iniciática de la masonería. Las iniciaciones se realizaban en otra habitación o en el mismo lugar, dejando en el centro una mesa larga. Cuando los hermanos estaban sentados en la mesa, el venerable maestro se sentaba en uno de los bordes (vistiendo un sombrero y una capa morada sobre los hombros, según la literatura irlandesa), mientras que, en el otro extremo, estaban los observadores: es aquí de donde nace la costumbre, en algunos rituales, de colocar a los dos observadores al oeste.

La etapa moral de mediados del siglo XVIII es testigo de la introducción del simbolismo moral y de la instrucción en las ceremonias. Se profundizó en el significado de muchos símbolos existentes para ofrecer asesoramiento científico y lecciones morales, y el simbolismo del Templo de Salomón comenzó a invadir los grados de compañero y aprendiz. Resulta curioso, aunque inevitable, el hecho de que, a medida que se introducían elementos moralizantes, la francmasonería se fue despojando gradualmente de su carácter cristiano, algo que probablemente se debió a la nueva iluminación y al deseo de evitar diferencias religiosas entre los creyentes que pertenecían a la logia. Sin embargo, esto no fue un obstáculo para aumentar el número de referencias al Antiguo Testamento (Eller, 2014). Desde el punto de vista ritual, los dos elementos más importantes que quedan de esta época son la lección de caridad y la explicación de las herramientas de cada grado. Durante esta época, el Volumen de la Ley Sagrada, la Escuadra y el Compás adquirieron sus significados actuales.

La etapa de lecturas fue testigo de la presentación de una serie de nombres que aún se conocen hoy en día: Preston, Webb y Finch. Estos preceptores desarrollaron sus propias versiones de los rituales masónicos, dando a estas lecturas de contenido moral y simbólico una presencia y complejidad de la que carecían hasta ese momento. La palabra «lectura» no debe confundirse con las placas actuales, ya que resulta cierto que se aplicó durante la primera mitad del siglo XVIII al catecismo dialogado que se recitaba por turnos en la mesa y que se reemplazó gradualmente con extensos textos que se debían memorizar y recitar en *la logia*. Esto es lo que los masones llaman actualmente «lectura» (Eller, 2014). El paso intermedio entre los lectores del preceptor y la popularización de la placa como herramienta de trabajo masónico fue el hecho de que la recitación de las lecturas se encargaba específicamente a los mayordomos o auxiliares; este es el motivo por el que en Francia se les llamaba expertos. Después, se empezó a introducir de forma paulatina la placa que conocemos hoy en día. El auge de las lecturas tuvo dos consecuencias: En primer lugar, se hizo necesario unificar los rituales; en segundo lugar, dado que eran tan

extensos que resultaba imposible memorizarlos asistiendo únicamente a las logias de instrucción, fue indispensable imprimirlos (Harris, 2001). Hasta entonces, solo se habían creado dos versiones impresas de los rituales alegando motivaciones espurias (*La masonería disecada* y *Tres toques reconocibles*). Ahora, se hacía necesario imprimir los rituales, debido a su magnitud, y publicar manuales.

La etapa de normalización, o la masonería especulativa, se caracterizó por formar la Gran Logia y la redacción de unas constituciones (Jacq, 2005; Anderson, 2016). Las logias de esas primeras etapas se reunían en tabernas sin que el Secreto estuviese siempre presente, ya que las tabernas eran lugares donde, obviamente, no se podía garantizar la discreción. Los elementos secretos se volvieron más fuertes únicamente a través de la aplicación de sistemas rituales que no son típicos de la modernidad. Por lo tanto, este panorama del primer cuarto del siglo XVIII fue testigo de la llegada del sol negro y de la imagen de la logia, contando con la intervención de Desaguliers, tal y como se pone de manifiesto en varios documentos de 1726. Estas pinturas o imágenes aparecen y desaparecen bajo diversas formas en el rito francés, y fueron gradualmente reemplazadas por cintas y, en otras ocasiones, por cartas a las que era necesario responder. Fue precisamente en esa fase de cambio cuando los nobles cedieron sus palacios para desarrollar la masonería (Lewis, 1985). La estructura simbólica de las columnas de Salomón, el Sol, la Luna y las herramientas del albañil resultan visibles en los tapices masónicos y en otras obras. Estas cinco etapas muestra la evolución ritual que nace y se adapta a la Sociedad y a los grupos que lo celebran.

3.10 . Reflexión desde la literatura

Este capítulo ha expuesto los hallazgos encontrados en las publicaciones seleccionadas fruto de la revisión sistemática. Destacamos la escasa literatura que compara los rituales religiosos y los rituales laicos (aunque sea como parte de un estudio y ni siquiera centralmente), así como la inexistente literatura que aborda la afinidad ritual, en el contexto y período de la búsqueda reflejada en esta tesis. El capítulo incluye una exposición de los diferentes enfoques existentes sobre la definición de un ritual, su estructura y composición, y la clasificación de los mismos. Esta revisión, junto con el análisis necesario posterior, ofrecen el estado del arte sobre la temática de la tesis, así como la hipótesis y las preguntas de investigación subsecuentes. Entre otros hallazgos, el análisis identifica los elementos que definen un ritual desde la literatura estudiada y que se detallan a continuación: Transcendencia, Sentimiento, Significado, Transformación, Contextualización, Polisemia, Música, Necesidad, Representación de la realidad, Ceremonia, Etapas, Formalismo, Guion, Impacto, Invarianza, Periodicidad y Simbolismo.

Más adelante, en la sección 5.1 . *Identificación de los elementos que caracterizan un ritual* se desgranarán con más detalle y se combinarán con el resultado del estudio de campo, para diseñar el marco genérico.

Gracias al análisis de la literatura se sustenta, por lo tanto, el siguiente paso de la investigación, que comienza con el próximo capítulo que salta del estudio teórico al trabajo de campo. En este trabajo de campo se realizan entrevistas semi-estructuradas a 51 sujetos. El presente capítulo resulta indispensable, pues, para abordar tal trabajo de campo con la fundamentación teórica necesaria, contrastada con centenares de referencias bibliográficas, y que lo nutre de forma significativa.

4. Análisis desde las personas. Estudio de campo

Esta sección describe y analiza el estudio de campo desarrollado. Define la fundamentación de la entrevista, así como su diseño; el criterio de selección de los entrevistados y los resultados obtenidos. Por último, las reflexiones de esta etapa de la investigación que servirán para combinarse con la revisión de literatura y para servir de base a la definición de un marco genérico sobre rituales. Todo estudio de campo conlleva una selección de la muestra, una negociación con los encuestados (que incluye el consentimiento informado y la aprobación de las normas de confidencialidad), una interacción con los encuestados (que permite una observación directa de su comportamiento e interacción), la propia entrevista (como detallaremos en la siguiente sección), y una análisis de los resultados, incluyendo conclusiones (Grimes, 2014).

4.1 . Recogida de datos mediante entrevista semi-estructurada

Como complemento al análisis de la literatura existente mediante una revisión sistemática, el investigador ha realizado una serie de entrevistas. Las entrevistas son instrumentos adecuados para extraer y analizar información de primera mano y de manera más profunda que mediante un cuestionario unilateral. El entrevistador, a lo largo del proceso de entrevista, puede dirigir las preguntas e incidir en aquellos temas que se prestan a proporcionar más amplitud. Dentro de la herramienta existen tres modelos habituales de entrevista: no estructurada, semi-estructurada y la completamente estructurada (Wilkinson & Birmingham, 2003). En la práctica, si el entrevistado se presta a colaborar y se establece un grado suficiente de empatía con el entrevistador, lo más habitual es utilizar una combinación de todas estas posibilidades:

- Una entrevista estructurada (o estandarizada) significa que se realizan las mismas preguntas, con la misma secuencia, a todos los entrevistados, utilizando la misma formulación (Corbetta, 2003). Las preguntas suelen proporcionar también un rango definido de respuestas, en forma de respuesta cerrada. Por lo tanto, este tipo de entrevista es muy restrictiva y normaliza preguntas y respuestas, lo que, por otro parte, facilita la recolección, análisis y comparación de los resultados. Sin embargo, el riesgo de pasar por algo o malinterpretar información relevante resulta acusado (Harvey, 1998).
- Una entrevista no estructurada se traduce en una mera conversación informal, con absoluta libertad de preguntas y respuestas, de longitud y de giros de guion, cuando existiera (Wilkinson & Birmingham, 2003). Esta técnica resulta muy útil para conocer en detalle pensamientos y eventos relatados por el entrevistado, pero aporta una complejidad extrema de análisis, dado que requiere un procesamiento personalizado de todo el hilo argumental (Kajornboon, 2011).

- La entrevista semi-estructurada proporciona más flexibilidad aunque mantiene la esencia común del enfoque y del ritmo. Aunque las preguntas son predeterminadas, existe suficiente margen para moldear el guion sobre la marcha, aportando más o menos peso, o más o menos tiempo, a cada una. Este tipo de entrevista se caracteriza porque tanto el guion como cualquier otro aspecto de la secuencia de preguntas se descarga en el entrevistador. Este, a su vez, asegura la esencia y el objetivo de la entrevista, intentando una normalización entre entrevistados, pero sin forzar de manera artificial el encaje. Resulta el mejor formato para realizar un análisis cualitativo, con carácter exploratorio (Wilkinson & Birmingham, 2003; Harvey, 2011).

En resumen, las entrevistas, especialmente las semi-estructuradas, proporcionan una manera efectiva de aportar reflexiones del entrevistado, así como sus percepciones, pensamientos u opiniones, gracias a la habilidad del entrevistador. Este, puede preguntar, repreguntar, indagar, expandir o clarificar una idea, al hilo de la conversación (Boyce & Neale, 2006; Baty, 2011).

Para el estudio de campo realizado, se consideró que la entrevista semi-estructurada aportaba la herramienta apropiada, por flexibilidad y rigurosidad, para recabar información sobre rituales en primera persona. Para ello, se ejecutaron de manera exploratoria y abierta, aunque lo más ajustadas posible a un guion previo. Se trató de no contaminar al entrevistado con demasiada información sobre el tema o el objeto de la investigación, proporcionándole una información mínima para contextualizar la entrevista. Se diseñó un formulario base que ahonda en el núcleo de descripción y proceso de un ritual, con campos abiertos de forma libre para expresión individualizada. Los campos con información personales son optativos y únicamente se recogen bajo autorización expresa del entrevistado, incluyendo datos de contacto por si quisiera mantenerse informado sobre la evolución o el resultado de la investigación (Goguen & Linde, 1993). Dado el alcance período del realización de las entrevistas, la recogida de datos ha seguido dos leyes: la directriz de la Ley Orgánica 15/1999 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal (LOPD)², primero; y la directriz del Reglamento General de Protección de Datos (RGPD) 2016/679³, y de obligada aplicación el 25 de mayo de 2018, que deroga parcialmente el anterior en caso de que exista contradicción en algún punto común.

² <https://boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1999-23750>

³ <https://www.boe.es/doue/2016/119/L00001-00088.pdf>

4.2 . Diseño y estructura de la entrevista semi-estructurada y del proceso

Toda entrevista semi-estructurada necesita un guion base con el objeto de recopilar la información de una manera organizada. Este guion base puede ser modificado, ampliado, reducido y reorganizado durante la entrevista, según la interacción entre entrevistado y entrevistador. El objetivo principal consiste en obtener el máximo de información y de la mejor calidad, que resulte almacenable, analizable y comparable con otras entrevistas. Posteriormente a la entrevista, los datos se integrarán en una base de datos conjunta que permita procesarlos con una estructura mínima conjunta, de tal manera que se obtengan reflexiones y conclusiones desde una exploración transversal. A continuación, se muestran las claves para la definición de una entrevista semi-estructurada (Burnard, 1991; Mayring, 2008).

La entrevista se compone de dos fases:

Fase 1. Presentación e información básica: después de una presentación mutua entre entrevistado y entrevistado, se explicita la anonimidad de los datos, así como la confidencialidad del proceso y el derecho a acceso, modificación, rectificación y borrado de los mismos en cualquier momento. Seguidamente, se recolecta la información básica de la entrevista (fecha, hora, lugar, idioma) y del entrevistado (datos personales, asignación de código único, adscripción a grupo objetivo).

A continuación, se centra el objeto de la entrevista, así como una definición básica del tema tratado, y se comienza con las preguntas de contenido específico.

Fase 2. Entrevista: la entrevista semi-estructurada busca recuperar la información más precisa y de mejor calidad de individuo dentro de un grupo objetivo. Para ello se define un cuestionario detallado y coherente, que será ejecutado a discreción del entrevistador, en función de la evolución de la entrevista y de la disposición e interacción del entrevistado. Se busca información sobre el objeto de la entrevista, no sobre el cuestionario en sí mismo, resultado este una mera herramienta de recolección.

Objetivo: el principal objetivo de esta entrevista es que el entrevistado proporcione una descripción clara de un ritual cercano, vivido en primera persona; del proceso, de su estructura, de las influencias desde y hacia la Sociedad, de la evolución, etc. Se busca la recolección de rituales religiosos y laicos, desde el deporte, la política, la tradición familiar, o el simple día a día del entrevistado.

Entrevistados (grupo objetivo): la selección del grupo objetivo resulta vital para obtener datos fiables y de calidad alta. Los entrevistados deben ser contactados con antelación para exponerles el tema, objetivo y proceso a realizar, así como obtener su

visto bueno y acordar el momento de la entrevista. No se proporcionarán las preguntas con antelación. Se busca que el grupo resulte representativo, informado y con capacidad suficiente para proporcionar el tipo de información buscada. Para esta parte del proceso, se seleccionaron participantes con titulación universitaria y experiencia laboral, indicios ambos de una madurez personal, así como con sensibilidad hacia el objeto de estudio. También se tuvo en cuenta que estuvieran abiertos a una segunda fase de entrevista, en caso de que se necesitara recabar más información. Por último, se buscó una variedad cultural y formativa, con procedencias dispares por competencias, nacionalidad, grupo social o idioma.

Duración de la entrevista: cada entrevista tuvo asignados entre 40 y 50 minutos, tal y como se comunica a cada entrevistado con antelación. Esta duración proporciona tiempo suficiente para recorrer la entrevista y extraer la información necesaria. Con mucha frecuencia este tiempo límite se ha excedido, visto el interés y la empatía que el entrevistado ha mostrado con el tema y el proceso. En algún momento que se han encadenado entrevistas (e.g. Sao Paulo) se ha dejado no menos de 15 minutos entre una y otro con el objetivo de recopilar notas y resetear el proceso.

Preguntas y formulación: la guía de cada entrevista indica la estructura y preguntas a realizar. Sin embargo, en una entrevista semi-estructurada todo queda sujeto a la evolución del momento. La primera intención se ajustarse lo máximo posible al guion, incluyendo la formulación exacta de las preguntas y la secuencia establecida. Rara vez se ha mantenido el 100% de la entrevista en forma, contenido o secuencia. Generalmente, algunas preguntas se han combinado (preguntas sobre la secuencia, la estructura y el significado) y otras se han obviado (preguntas sobre el ministro/oficial, o sobre datos cuantitativos del perfil del ritual). En algún punto concreto, se ha realizado una explicación adicional de la pregunta relacionada según el contexto del entrevistado (interacción con la Sociedad y con los medios de comunicación social).

Recopilación y ordenación de datos: durante la entrevista, el entrevistador toma notas y apunta los detalles con precisión, estando muy pendiente del clima de la entrevista con el objetivo de generar empatía y conseguir una apertura del entrevistado que lleve a una información precisa y de calidad. Una vez finalizada la entrevista, el entrevistador vuelca esta información en el formulario normalizado, intentando registrarla de manera fiel y, al mismo tiempo, capaz de ser analizada y comparada.

4.3 . Descripción del grupo objetivo y de la muestra

Se buscaron graduados o egresados universitarios, con experiencia laboral y sensibilidad por el tema a tratar. Sin estudios de filosofía, antropología o teología, ni conocimiento

específico de la terminología del campo. Todos deberían responder libremente y con interés por mantenerse informados sobre el proceso y el resultado. Las entrevistas se podían realizar principalmente en los idiomas español, inglés y francés. Además, se ha producido el guion en italiano y portugués, lo que se puede utilizar como base para una mejor explicación de algunos conceptos, aunque no como idioma primario.

Con esta acotación se busca un público adulto, responsable, culto y sensible al tema de estudio, que pueda proporcionar una información de primera mano, y con una interpretación personal, sobre rituales religiosos, deportivos, políticos, musicales, familiares, íntimos, o de cualquier otro tipo ya descrito con anterioridad. Se intenta recopilar datos de personas no influidas por estudios previos o con un recorrido elaborado sobre el tema, de tal manera que puedan expresarse de forma libre y no guiada, activa o pasivamente. De alguna manera, se busca una voz popular y culta, dado el carácter cotidiano y popular, básicos del ritual.

De los 51 entrevistados, 20 son mujeres y 31 son varones; 23 residen en España y 28 se distribuyen entre Arabia Saudí, Argentina, Australia, Bélgica, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Inglaterra, Marruecos, México, Nueva Zelanda, Reino Unido, República Dominicana y Venezuela. Las edades oscilan entre 24 y 73 años. Todos son licenciados. 21 son católicos practicantes, 2 son musulmanes, 2 son protestantes, 21 no siguen culto o son ateos y 5 declinan contestar. Se han descrito 30 rituales católicos, 2 protestantes, 2 musulmanes, 1 judío, 2 creencia popular, 3 terapéuticos, 4 íntimos, 9 espirituales, 8 deportivos, 2 artísticos y 6 sociales (doble clasificación ocasional).

La fase de entrevistas se ha desarrollado desde septiembre de 2017 a julio de 2018, y se ha ejecutado en Sao Paulo (Brasil), Marrakech (Marruecos), Bruselas (Bélgica), Quito (Ecuador), París (Francia), Toronto (Canadá), Buenos Aires (Argentina), Bogotá (Colombia), Jeddah (Arabia Saudí), y en Santa Cruz de Tenerife, Salamanca, Madrid, Murcia, León y Logroño (España).

4.4 . Diseño y descripción del guion base

El guion de la entrevista se ha estructurado en ocho secciones o categorías. Cada sección se compone de varias preguntas, siendo al menos una primaria, es decir, de obligada respuesta. De esta manera, el núcleo de las respuestas primarias constituye el esqueleto básico sobre el que debe girar la entrevista, resultando las demás preguntas complementarias. Existen un total de 8 categorías, 62 preguntas posibles, de las que 18 son preguntas primarias. Se añaden 3 preguntas de datos fijos (ID único, fecha y hora) y una de consentimiento informado (también primaria).

Las preguntas, a su vez, pueden ser abiertas (elaboración libre) o cerradas (con respuestas restringidas), existiendo 4 mixtas (respuestas pre-definidas con posibilidad de comentario de elaboración libre adicional) y 3 campos con datos fijos. La plantilla final del guion se ha centralizado en una base de datos online, con el objetivo de poder alimentarla y analizarla desde diversos puntos geográficos, de forma inmediata y consistente. El volcado centralizado se ha mostrado como una herramienta de gran valor para una comparación profunda y un análisis coherente y cruzado de las entrevistas. Visto el interés generado por la investigación, la base de datos centralizada ha incorporado un formulario para utilización online, que podrá ser utilizado en una fase futura de la investigación⁴.

Las categorías contempladas son: Muestra, Dimensión, Caracterización, Significado, Comportamiento, Transferencia, Evolución e Impacto. Las preguntas y tipo de pregunta asociadas a cada categoría son:

Tabla 1. ID-1. Muestra: define los datos básicos del entrevistado

ID Unico	Categoría	Clave	Pregunta	Tipo respuesta
ID-1-0	Muestra	Primaria	Identificación única del entrevista (anonimizado)	Fija
ID-1-0	Muestra	Primaria	Fecha de la entrevista	Fija
ID-1-0	Muestra	Primaria	Hora de la entrevista	Fija
ID-1-1	Muestra	Primaria	Consentimiento	Cerrada
ID-1-2	Muestra		Nombre del entrevistado	Abierta
ID-1-3	Muestra		Apellido/s del entrevistado	Abierta
ID-1-4	Muestra		Sexo del entrevistado	Abierta
ID-1-5	Muestra		Email del entrevistado	Abierta
ID-1-6	Muestra		Idioma de la entrevista	Abierta
ID-1-7	Muestra		Ciudad de nacimiento del entrevistado	Abierta
ID-1-8	Muestra		País de nacimiento del entrevistado	Abierta
ID-1-9	Muestra		Ciudad de residencia del entrevistado	Abierta
ID-1-10	Muestra		Desde cuándo reside el entrevistado en esta ciudad	Abierta
ID-1-11	Muestra		País de residencia del entrevistado	Abierta
ID-1-12	Muestra		Desde cuándo reside el entrevistado en este país	Abierta
ID-1-13	Muestra		Edad del entrevistado	Abierta
ID-1-14	Muestra		Profesión del entrevistado	Abierta
ID-1-15	Muestra	Primaria	Vinculación del entrevistado con la investigación	Abierta
ID-1-16	Muestra		Ciudad de la entrevista	Abierta
ID-1-17	Muestra		País de la entrevista	Abierta
ID-1-18	Muestra		Culto religioso al que pertenece y que practica el entrevistado	Mixta

Tabla 2. ID-2. Dimensión: define el ámbito del ritual

ID-2-1	Dimensión		A qué culto religioso pertenece el ritual	Mixta
ID-2-2	Dimensión		Si no es religioso, qué otro enfoque o ámbito muestra el ritual	Mixta
ID-2-3	Dimensión		Si sí es religioso, qué relevancia tiene el ritual dentro del culto religioso	Abierta
ID-2-4	Dimensión		Qué tipo de ritual es, qué tipo de momento expresa	Mixta

⁴ <http://bit.ly/ritual-research>

Tabla 3. ID-3. Caracterización: identifica el ritual

ID-3-1	3	1	Caracterización		Cuántas personas participan habitualmente en el ritual	Cerrada
ID-3-2	3	2	Caracterización		Hace cuánto tiempo que se celebra el ritual	Cerrada
ID-3-3	3	3	Caracterización		Con qué frecuencia se celebra el ritual	Cerrada
ID-3-4	3	4	Caracterización	Primaria	Cuál es el protocolo del ritual	Abierta
ID-3-5	3	5	Caracterización	Primaria	De qué pasos o etapas consta el ritual	Abierta
ID-3-6	3	6	Caracterización		Qué baile o danza se utilizan	Abierta
ID-3-7	3	7	Caracterización		Qué capacitación oficial u oficiosa requiere el oficial/ministro	Abierta
ID-3-8	3	8	Caracterización		Qué experiencia previa requiere el oficial/ministro	Abierta
ID-3-9	3	9	Caracterización		Qué experiencia previa requiere el participante	Abierta
ID-3-10	3	10	Caracterización		Qué música se utiliza	Abierta
ID-3-11	3	11	Caracterización		Qué preparativos requiere el ritual por parte del oficial/ministro	Abierta
ID-3-12	3	12	Caracterización		Qué preparativos requiere el ritual por parte del participante	Abierta

Tabla 4. ID-4. Significado: explica el significado del ritual según el entrevistado

ID-4-1	Significado	Primaria		Qué simbología se utiliza	Abierta
ID-4-2	Significado	Primaria		Qué herramientas u objetos se utilizan y cómo	Abierta
ID-4-3	Significado	Primaria		Cuál es el punto culmen del ritual y qué significado tiene	Abierta
ID-4-4	Significado	Primaria		Qué significa cada paso o etapa	Abierta
ID-4-5	Significado			Qué significado muestran el baile o danza utilizados	Abierta
ID-4-6	Significado			Qué significado muestra la música utilizada	Abierta
ID-4-7	Significado			Qué significado posee el texto utilizado	Abierta

Tabla 5. ID-5. Comportamiento: describe el comportamiento de los participantes en el ritual

ID-5-1	Comportamiento	Primaria		Qué comportamientos muestran los participantes	Abierta
ID-5-2	Comportamiento	Primaria		Qué interacción con otros participantes muestra el participante en el ritual	Abierta
ID-5-3	Comportamiento			Qué comportamiento muestra el oficial/ministro durante el ritual	Abierta
ID-5-4	Comportamiento			Qué comportamiento muestra el oficial/ministro antes o después del ritual	Abierta

Tabla 6. ID-6. Transferencia: indica la relación del ritual con elementos externos

ID-6-1	Transferencia			Qué identificación del ritual con alguna persona específica se realiza	Abierta
ID-6-2	Transferencia	Primaria		Qué identificación del ritual con otros aspectos externos se realiza	Abierta
ID-6-3	Transferencia	Primaria		Qué influencia o solapamiento de otros rituales muestra el ritual	Abierta
ID-6-4	Transferencia	Primaria		Qué influencia o solapamiento muestra el ritual en otros rituales	Abierta
ID-6-5	Transferencia			Qué influencia desde el extranjero o desde otras culturas muestra el ritual	Abierta
ID-6-6	Transferencia			Qué influencia muestra el ritual en el extranjero o en otras culturas	Abierta
ID-6-7	Transferencia	Primaria		Qué transferencia se produce de la Sociedad al ritual	Abierta
ID-6-8	Transferencia	Primaria		Qué transferencia se produce del ritual a la Sociedad	Abierta

Tabla 7. ID-7. Evolución: expone la evolución histórica del ritual

ID-7-1	Evolución			Cómo ha evolucionado el perfil del oficial/ministro en la historia del ritual	Abierta
ID-7-2	Evolución			Cómo ha evolucionado el perfil del participante en la historia del ritual	Abierta
ID-7-3	Evolución			Qué modificaciones espera que sufra el ritual en un futuro próximo	Abierta
ID-7-4	Evolución			Qué modificaciones ha sufrido el ritual desde su creación	Abierta
ID-7-5	Evolución			Qué variedades del ritual existen y dónde	Abierta

Tabla 8. ID-8. Impacto: describe la relación del ritual con los medios de comunicación y con la Sociedad, en general

ID-8-1	Impacto	Primaria		Qué ataques recibe el ritual, por parte de quién, por qué motivos	Abierta
ID-8-2	Impacto			Qué seguimiento en medios de comunicación se realiza	Abierta
ID-8-3	Impacto			Qué seguimiento en redes sociales se realiza	Abierta
ID-8-4	Impacto			Enlace a más información del ritual	Abierta

4.5 . Resultados de las entrevistas

4.5.1. Aspectos clave a resaltar desde el análisis de las entrevistas

Esta sección analiza el contenido de las entrevistas, poniendo foco en todos los aspectos transversales que permiten extrapolar características o puntos comunes. También se resaltan aquellas singularidades que permiten caracterizar el comportamiento o la opinión colectivos. Siguiendo la metodología de entrevistas cualitativas, no se busca el dato numérico, ni el porcentaje concreto, sino el significado de las fuentes (personas entrevistadas) que permita obtener datos fiables de primera mano, así como proporcionar unas reflexiones válidas y contrastadas sobre el campo de investigación.

El primer aspecto (#1) a resaltar como dominante en el conjunto de entrevistas es el **alto grado de afinidad hacia el ritual** que sostiene toda la muestra⁵. Cada uno con su forma de expresarse expone una necesidad de **trascendencia más allá del hábito cotidiano**. La empatía por el ritual, desde distintos puntos de procedencia y con intenciones diversas, unifica la muestra. Seguramente la composición de la muestra (adultos, egresados) contribuya a una formación cultural que facilita la empatía hacia el componente trascendente de un ritual.

El segundo aspecto (#2) es el **solapamiento entre ritual y ceremonia de introspección**. Un alto porcentaje de entrevistados buscaba un acto de sincronización entre la persona y el entorno con una frecuencia determinada⁶. Se consigue un efecto transformador con un ritual deportivo o uno social; por supuesto, con un ritual religioso; pero, sobre todos ellos, cada entrevistado destacaba el alto valor simbólico a nivel personal del ritual descrito, así como su vinculación especial a lo largo de los años, como un elemento de identificación personal, de mejora o de comunicación interna.

El tercer aspecto (#3) es la **definición difusa de términos y conceptos**. Casi ningún entrevistado sabía definir qué es un ministro o un símbolo; en muchos casos confundía cristianismo con catolicismo, árabe con musulmán, ateo con agnóstico. Todo desde el respeto, pero sin la convicción de un conocimiento más profundo. Es como si la imprecisión del contexto de la cultura, o del conocimiento asociados a todo ritual y a sus componentes o funciones, fueran secundarios⁷. Cabe destacar el conocimiento profundo de símbolos, significados y momentos de los entrevistados musulmanes. En este sentido, el entrevistado conserva el núcleo del ritual, o lo que él considera su núcleo, para relativizar

⁵ 2881, 2823, 1967, 1405, 1998, 2810, 2192, 1720, 2532, 1571, 1506, 2241, 2176, etc.

⁶ 1506, 2823, 2176, 1621

⁷ 1727, 2463, 1361, 1451, 1447, 1506

todo lo demás. En un proceso de adaptación y evolución, el entrevistado puede poner y quitar elementos, o añadir o prescindir de funciones, sin ningún tipo de pudor, siempre y cuando el mimbres básico suficiente permanezca. En un ejercicio de analítica quirúrgica, el entrevistado decide sobre "su" ritual, independientemente de la relación con otros o del significado colectivo. Es con este enfoque cuando la precisión de términos y conceptos se torna casi irrelevante.

El cuarto aspecto (#4) es el **desconocimiento en profundidad de rituales religiosos**, corales y/o sociales. El significado de los símbolos, el rol del ministro, los tiempos y otras particularidades permanecen secundarios sobre el aspecto primario, intrínseco del acto en sí. No se busca, por lo tanto, una secuenciación de pasos o de momentos, ni una utilización de símbolos pre-definidos y grabados⁸. En conexión con la imprecisión de términos descrita en el párrafo anterior (aspecto #3), la ausencia de una cultura precisa sobre rituales remarca el papel de lo fundamental frente a lo prescindible que suponen los elementos satélite. No queda claro en este punto si el desconocimiento viene fruto de un ejercicio de profundización sobre el ritual, que ha llevado a una selección de elementos clave; o si es consecuencia de una falta de minuciosidad en la adquisición primaria del ritual, lo que supondría no una selección posterior, sino una restricción de origen.

Lo que conlleva a un quinto aspecto (#5): los entrevistados muestran, ante todo, una **necesidad de expresión**, independientemente de cómo se exprese, mediante un acto ritual⁹, ante la **necesidad de experimentar algo más allá de lo cotidiano**, mediante el marcaje de un momento único con un significado personal o colectivo trascendente. Muchos buscan la espiritualidad, dentro o fuera de una religión determinada, e incluso en rituales deportivos o sociales. Declaran una necesidad para con uno mismo y/o para con una comunidad o grupo.

Un sexto aspecto (#6), es la **transversalidad del contexto** del ritual sin importar idioma, cultura, culto o tipo de ritual. Se han realizado entrevistas a ateos, católicos y musulmanes; a personas de América Latina, Europa, Oriente Medio, África y Australia; en inglés, español, francés, con apoyo de italiano y portugués; a personas de 24 a 73 años. La variedad es acusada. Sin embargo, las respuestas y la actitud de los entrevistados, permanece casi constante a lo largo de cada entrevista¹⁰. En muchas, el entrevistador tenía la impresión de estar escuchando a las mismas personas en boca de otros.

Un séptimo aspecto (#7) es la **diferente interpretación que del mismo ritual** han mostrado los entrevistados que coincidían con la selección. Así, la misa católica pasaba de

⁸ 2130, 1631, 1932, 1571, 2582, 2169, 1228

⁹ 2169, 1380, 2192, 2411, 1469, 2463, 2582

¹⁰ 1376, 2231, 2155, 2169, 2176, 1269

convertirse en un acto cotidiano y personal de contacto con Dios, a un evento familiar de celebración conjunta, o a un evento ocasional que marca momentos periódicos anuales de forma social¹¹. El mismo ritual, con significados distintos, quizá complementarios, pero cribados por los ojos de personas distintas. Esta **polisemia**, tanto de rituales, como de aspectos específicos dentro de un ritual, supone una disyuntiva: o complementa el ritual con aspectos personales, lo que enriquece lo colectivo con lo individual para mejor servicio al mismo individuo; o pone en peligro el significado colectivo actual, o incluso la intención original, al alejarse demasiado de forma, contenido o estructura, por ejemplo, lo que modificaría su esencia.

Un octavo aspecto (#8) es la **utilización transversal del sonido**, bien como cántico, como canción, como **música** de fondo; bien instrumental, bien con letra narrada, bien con patrones repetitivos; en el propio idioma o en un lenguaje no nativo. Desde la utilización de armónicos de larga duración (e.g. cuencos tibetanos) que actúan de apoyo a un ritmo generalmente pausado, hasta el protagonismo de un canto gregoriano que vehicula la narrativa del momento, pasando por mantras budistas e hinduistas que se repiten para inducir un estado de consciencia sin importar demasiado el mensaje en sí¹². Esta utilización de un recurso sonoro como recurso contextual se alinea con la secuenciación del ritual mediante un guion, a través de las etapas de celebración, lo que permite reforzar el mensaje, el medio o la expresión.

4.5.2. Contextualización social

Todos estos ocho aspectos, #1-#8 (trascendencia, solapamiento, imprecisión, desconocimiento, necesidad de expresión, transversalidad, polisemia, música) definen la muestra y las conclusiones. De alguna manera, reflejan la actitud ante el pensamiento colectivo de la sociedad moderna hacia los temas trascendentes o universales, que han surgido a lo largo de las entrevistas, de forma inevitable: los derechos humanos, las crisis migratorias, la intoxicación o sobreexposición informativa, la transparencia y uso de datos privados y colectivos, las noticias desvirtuadas, la manipulación del comportamiento o de la opinión mediante redes sociales y sistemas de comunicación masiva, la desalfabetización progresiva de la nueva generación de egresados, la reducción de las competencias transversales frente a las competencias específicas y parceladas, la falta de capacidad de análisis y de elaboración de discurso propio frente a las impresiones colectivas, la cultura de la necesidad inmediata frente al pensamiento estructurado a largo plazo (Floridi, 1996; Nicholas & Rowlands, 2000; Kick & Kick, 2001; Verschraegen, 2002;

¹¹ 1501, 1932, 1261, 2782, 2998

¹² 1380, 1506, 1631, 1932, 2169, 2176, 2192, 2411, 2463, 2582, 2823

De Hert & Gutwirth, 2006; Klein, 2007; Friedman, 2009; Laval & Dardot, 2013; Días, 2014; Sindelar, 2014; Allcott & Gentzkow, 2017; Goodman et al., 2017).

No significa nada nuevo. Todo lo aquí listado se ha ejecutado durante la Historia, con los medios al alcance: la quema de libros, la desinformación en tiempo de guerra, la sumisión al señor feudal, el control de los medios, el control la democracia, las técnicas de interrogación, la doctrina del shock, el uso de eventos musicales como captación política, o de ONGs como captación religiosa, o de rutas comerciales como vinculación económica, o de colonización fronteriza de bajo choque y gran impacto a largo plazo (Verlinden, 1970; Bowart, 1978; Rose et al., 1998; Peris & Pau, 2000; Mignolo, 2003; Gil, 2005; Hong, 2008; Morales, 2008; Blakeley, 2011; de Haas, 2011; Miranda, 2011; McQuail & Windahl, 2015). Miles de años con fines similares y medios adaptados al progreso.

Lo que define el momento actual es la rapidez de la difusión, la diversidad del canal y el alcance del impacto. Mucho, variado y muy rápido. Esta estrategia imperante requiere del individuo un esfuerzo: o un análisis ágil para construir un criterio propio y la determinación para defenderlo; o tomar prestado el criterio ajeno que más se ajusta a la forma de pensar, de vivir o de sentir (Ariely, 2008; Kahneman & Egan, 2011; Singh et al., 2014; Martín & Pedro, 2018).

La misma tendencia se observa en la relación del individuo con la religión, así como en la práctica de sus rituales, especialmente en el público más joven (Benjamin, 1993; Blasco & Elzo, 2006; Semán y Gallo, 2008; Pérez-Agote, 2010; Hirschl & Shachar, 2018). La irrupción de una tecnología omnipresente supone una modificación de la conducta del individuo en todos los órdenes. A nivel social, individual, comunitario, religioso, o en cualquier otro contexto, la tecnología intrusiva consigue una alteración de la relación y del comportamiento como persona y como grupo. La religión no es ajena a esta relación: existen aplicaciones móviles para la consulta del calendario religioso islámico¹³, la Biblia católica¹⁴, el estudio de la Biblia ortodoxa¹⁵, el Rosario interactivo¹⁶, *podcasts* y oraciones¹⁷, libros taoístas¹⁸, meditación budista¹⁹, música evangélica²⁰, etc. (Bellar et al., 2018; Sarofim & Tolba, 2018). La religión, integrada necesariamente en la sociedad y en las vivencias cotidianas del individuo, se ve influenciada en formas y medios. Más aún, en

¹³ <http://www.quranreading.com/blog/islamic-calendar-an-app-for-calendardate-conversion/>

¹⁴ <https://catholicapps.com/catholic-bible-app/>

¹⁵ <https://itunes.apple.com/us/app/orthodox-study-bible/id583706254?mt=8>

¹⁶ <https://catholicapps.com/laudate/>

¹⁷ <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.subsplash.thechurchapp.ancientfaithradio>

¹⁸ https://play.google.com/store/apps/details?id=com.hmobile.quoteslaotzu&hl=en_US

¹⁹ <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.lvlp.buddhify&hl=en>

²⁰ https://play.google.com/store/apps/details?id=com.MyIndieApp.FreeChristianRadio&hl=en_US

la capacidad del individuo para interiorizar y para interpretar los mensajes, las lecturas, los rituales y, por supuesto, el significado de todo ello.

4.5.3. Valor del ritual en el contexto actual

Es en este escenario donde el valor del ritual experimentado y nutrido por cada persona adquiere un valor inusual. Supone interiorizar y adaptar estructuras, símbolos, elementos, funciones y aspectos comunes para lograr una identificación única con un efecto transformador, un cambio de estado o de percepción. Y todo ello, aunque suponga una adaptación del ritual base, una construcción de un ritual propio, o un adelgazamiento del ritual a términos clave más sencillos, con objeto de poder vivirlo y de otorgarle una función útil. El entrevistado no renuncia a ese momento de conexión y transformación, ya sea mediante un vínculo religioso o uno laico. Pero necesita adaptarlo a su día a día y al contexto social, a los canales, a las ocupaciones, a su situación familiar, y otros muchos condicionantes.

El ritual resulta **imprescindible para el individuo**, lo que supone un noveno aspecto (#9), transversal. Los entrevistados no renuncian al momento ritual y al efecto que les origina²¹. Frente a la avalancha de datos, mensajes o medios descritos, el ritual se eleva como una experiencia única, individual o colectiva, de gran significado y una marcada trascendencia, con un impacto de sincronización, comunicación, reflexión y/o comunicación, para conseguir un **efecto transformador irremplazable e irrenunciable**.

Por último, casi todos los entrevistados coinciden en el poder de **evocación** del ritual (#10), la capacidad de representar un hecho de otra forma y de despertar recuerdos, sentimientos y estados de ánimo (en línea con aspecto #2)²². El ritual empuja al participante a representar e interpretar la realidad en un contexto específico, lo que evoca otros tiempos o situaciones (en línea con aspecto #1). De esta manera, el participante colabora activamente en la expresión de ese mensaje mediante su capacidad de reproducir o auto-inducir esos estados, lo que conlleva una traslación de la realidad actual a una ya vivida, superponiéndola o sustituyéndola temporalmente.

El presente capítulo ha expuesto, primeramente, el proceso de diseño de una entrevista semi-estructurada, así como del protocolo de actuación, que se ha aplicado a 51 sujetos, de orígenes y perfiles diversos. Seguidamente, desgrana 10 aspectos comunes que los sujetos de la muestra identifican sistemáticamente como presentes en sus prácticas

²¹ 1571, 2582, 1720, 2203, 1506, 1229, 2463, 1727, 1930, 1376

²² 1405, 1506, 1571, 1621, 1720, 2176, 2463, 2810, 2823, 2998

rituales. Estos 10 aspectos se cruzarán con los elementos clave identificados desde la literatura para, en el próximo capítulo, definir el marco genérico de afinidad ritual.

5. Marco genérico sobre rituales

El marco genérico busca medir de forma parametrizada la identidad ritual de un evento o una celebración. Siendo la hipótesis de esta tesis explorar: “una similitud entre rituales religiosos y no religiosos en cuanto a forma, contenido, significado y, sobre todo, estructura. La investigación buscará probar que los rituales cumplen una determinada función, en un contexto concreto, con unos actores específicos, y con una estructura definida, y que todo este marco o modelo es mayormente aplicable a cada ritual independientemente de credo, orientación o entorno social, ya sea religioso, político, deportivo, familiar o de cualquier otro tipo” (sección 1.4 . Hipótesis y preguntas de investigación). Asimismo, recordemos que las preguntas de investigación son:

- ¿Sirven los rituales una función igual o similar independientemente de su entorno social de aplicación, ya sea religioso o laico?
- ¿Mantienen los rituales religiosos y laicos una estructura igual o similar, aunque sea en distintos momentos o contextos de aplicación?
- ¿Es posible elaborar un patrón de identidad ritual, en la forma de un marco genérico de aplicación, que permita la valoración del grado de afinidad de un evento o celebración con la definición de los elementos comunes de un ritual?

El marco genérico, por lo tanto, investigará la hipótesis basándose en la identidad, composición, contexto y otros factores de cualquier tipo de celebración, ya sea religiosa o laica. Para ello, el marco se construye desde una parametrización y una ponderación de elementos comunes que permiten un enfoque genérico y, por tanto, aplicable de forma normal a cualquier evento o celebración.

5.1 . Identificación de los elementos que caracterizan un ritual

Esta sección define un marco genérico que permite normalizar la estructura, procesos y comportamientos de los rituales. La intención final es diseñar el modelo más abstracto posible que sea capaz de identificar de la forma más precisa posible una gran variedad de rituales, según categoría, orientación, intención, población y otros criterios.

De todas las lecturas estudiadas, para esta sección destacamos Bell (1997), Kelly & Kaplan (1990) y Grimes (2014). Todos ellos inciden en sistematizar los componentes y secciones de un ritual, desde distintos puntos de vista (ver sección 3.7.4. Elementos en la estructura de un ritual). También aportan otros autores, que detallamos en este mismo capítulo.

El marco se diseña según una serie de tareas y pasos, descritas en la siguiente tabla:

Tabla 9. Tareas de diseño del marco genérico

Tarea	Paso
1. Definición de campos comunes de identificación	N/A
2. Identificación de características comunes que muestran la mayor parte de los rituales	1. Selección de los aspectos clave identificados durante las entrevistas
	2. Selección y combinación de elementos comunes encontrados en el estudio de la literatura
	3. Emparejamiento de los aspectos identificados en el trabajo de campo (#1-#10) con los elementos extraídos del estudio de la revisión sistemática de literatura
	4. Ordenación de la lista de elementos asimilados, priorizando aquellos encontrados durante el trabajo de campo

La primera tarea en el diseño del marco genérico consiste en la definición de campos comunes de identificación, con objeto de contextualizar adecuadamente cada uno de los casos o elementos de una futura muestra. Nos basamos, fundamentalmente, en Bell (1997) y en Grimes (2014). En nuestro caso consideramos los siguientes campos comunes, no necesariamente todos obligatorios (excepto el título, marcado con un asterisco *-), con su explicación asociada:

Tabla 10. Campos comunes de identificación

Campo de identificación	Definición
Título*	Nombre del ritual
Descripción	En qué consiste el ritual
Etapas	Fases principales de ejecución
Roles	Caracteres que participan
Justificación	Por qué se ejecuta
Momento	Cuándo se ejecuta, cada cuánto
Significado	Qué se expresa, qué ser recibe
Tipo	Iniciación, paso, ceremonia, separación, incorporación, remplazo, revocación, sanación, etc.
Contexto	Religioso, deportivo, medicinal, social, propio, político, teatral, otro

La segunda tarea consiste en la identificación de características comunes que muestran la mayor parte de los rituales. El objetivo es parametrizar dichas características para que nos sirvan para definir el marco genérico, pero también para proporcionar unos indicadores de seguimiento o identificación, con posibilidad de medición y comparación.

Para esta identificación de características comunes hemos procedido a realizar un enfoque en cuatro pasos. El primer paso, la selección de los aspectos clave identificados durante las entrevistas, hasta un total de 10:

Tabla 11. Aspectos clave desde las entrevistas

Aspecto #	Denominación del aspecto clave
#1	Trascendencia y afinidad con el momento ritual
#2	Solapamiento entre ritual, introspección, expresión y sentimiento
#3	Definición difusa de términos
#4	Desconocimiento de rituales
#5	Necesidad de expresión
#6	Transversalidad
#7	Polisemia
#8	Música
#9	Irrenunciabilidad
#10	Evocación

El segundo paso selecciona y combina elementos comunes encontrados en el estudio de la literatura. Cada elemento listado a continuación incluye una breve descripción y dos referencias de autores consagrados que los utilizan en sus trabajos:

Tabla 12. Elementos comunes desde el análisis de la literatura

Elementos	Explicación	Referencia de respaldo 1	Referencia de respaldo 2
Ceremonia	Se expresa mediante una representación, un acto	Bell, 1997	Van Gennep, 2011
Contextualización	Tiene sentido en un contexto determinado	McCauley & Lawson, 1999, 2002	Goody, 1961, 1977

Etapas	Se definen claramente las etapas	Farmer, 2002	Kelly & Kaplan, 1990
Formalismo	Se ejecuta dentro de un ambiente de formalidad	Bell, 1997	Bloch, 1989
Guion	Se diseña mediante un guion con roles y partes	McCauley & Lawson, 1999, 2002	Staal, 1979, 1991
Impacto	Induce un impacto en el sujeto	Eliade, 1957	Turner, 1967, 1995
Invarianza	Se repite en el tiempo sin grandes alteraciones troncales	Staal, 1979, 1991	Bell, 1997
Música	Se utiliza música de forma significativa	Grimes, 2014	El-Ghadban, 2009
Necesidad	Resulta obligatorio y necesario de realizar para garantizar estabilidad, compromiso, significado o cualquier otro aspecto	Richard, 2000	Freston, 2001
Periodicidad	Se repite de forma regular	Bell, 1997	Prinz, 2012
Polisemia	Se interpreta de manera distinta según quién y cómo	Turner, 1967, 1995	Eliade, 1957
Representación de la realidad	Se manifiesta como una evocación o representación de la realidad	Eliade, 1957	Massa, 1997
Sentimiento	Origina un sentimiento genuino	Driver, 1998	Warburg & Mainland, 1939
Significado	Conlleva la expresión de un significado	Leach, 1966	Durkheim & Swain, 2008
Simbolismo	Utiliza símbolos enlazados a sentimientos o significados	Bell, 1997	Munn, 1969
Transcendencia	Induce una elevación del espíritu	Grimes, 2014	Strenski, 1991
Transformación	Origina un cambio de estado	Driver, 1998	Grimes, 2014

El tercer paso empareja los aspectos identificados en el trabajo de campo (#1-#10) con los elementos extraídos del estudio de la revisión sistemática de literatura, intentando encontrar significados equiparables:

Tabla 13. Cruce de aspectos en entrevistas y elementos en literatura

Elementos	Explicación	Aspecto clave	Denominación del aspecto clave
Ceremonia	Se expresa mediante una representación, un acto		
Contextualización	Tiene sentido en un contexto determinado	#6	Transversalidad del contexto
Etapas	Se definen claramente las etapas		
Formalismo	Se ejecuta dentro de un ambiente de formalidad		
Guion	Se diseña mediante un guion con roles y partes		
Impacto	Induce un impacto		
Invarianza	Se repite en el tiempo sin grandes alteraciones troncales		
Música	Se utiliza música de forma significativa	#8	Música
Necesidad	Resulta obligatorio y necesario de realizar para garantizar estabilidad, compromiso, significado o cualquier otro aspecto	#9	Imprescindibilidad, irrenunciabilidad
Periodicidad	Se repite de forma regular		
Polisemia	Se interpreta de manera distinta según quién y cómo	#7	Polisemia
Representación de la realidad	Se manifiesta como una evocación o representación de la realidad	#10	Evocación
Sentimiento	Origina un sentimiento genuino	#2	Solapamiento entre ritual, introspección, expresión y sentimiento
Significado	Conlleva la expresión de un significado	#5	Necesidad de expresión, de experimentar algo más allá de lo cotidiano
Simbolismo	Utiliza símbolos enlazados a sentimientos o significados		
Transcendencia	Induce una elevación del espíritu	#1	Transcendencia y afinidad con el momento ritual

Transformación	Origina un cambio de estado	#5	Necesidad de expresión, de experimentar algo más allá de lo cotidiano
----------------	-----------------------------	----	---

En este ejercicio de emparejamiento encontramos que dos aspectos clave no tienen reflejo en la revisión sistemática:

Tabla 14. Aspectos de entrevistas descartados

Aspecto #	Denominación del aspecto clave
3	Definición difusa de términos y conceptos
4	Desconocimiento en profundidad de rituales religiosos

También identificamos el aspecto #5-Necesidad con dos elementos de la literatura, como son Significado y Transformación, centrados todos en originar un cambio de estado y en la necesidad de expresión para experimentar algo más allá de lo cotidiano. En este punto, identificamos 8 de los 10 aspectos presentes en el análisis de campo como elementos clave en la definición e identificación de un ritual, según el grupo de autores y obras analizados en la revisión sistemática de literatura. Encontramos que el aspecto #3 y el aspecto #4 se corresponden con la interpretación de la muestra y con el conocimiento del proceso y de la identidad ritual. No resultan, pues, asumibles como definición del ritual en sí, sino de una característica de la muestra poblacional. Siendo interesantes como caracterización del contexto y de dicha muestra, no resultan relevantes para la definición de un marco genérico que identifica aspectos clave del objeto de estudio. Por este motivo, no los incluimos en la lista final de elementos del marco.

El cuarto y último paso, ordena la lista de elementos asimilados, priorizando aquellos encontrados durante el trabajo de campo. Cabe decir que esta priorización obedece únicamente a criterios de agrupamiento y estéticos, ya que no conlleva ninguna asignación o identificación especial dentro del marco.

Tabla 15. Emparejamiento y agrupamientos de elementos

Nr	Elementos	Explicación	Aspecto clave	Denominación del aspecto clave
1	Trascendencia	Induce una elevación del espíritu	#1	Trascendencia y afinidad con el momento ritual
2	Sentimiento	Origina un sentimiento genuino	#2	Solapamiento entre ritual, introspección, expresión y sentimiento

3	Significado	Conlleva la expresión de un significado	#5	Necesidad de expresión, de experimentar algo más allá de lo cotidiano
4	Transformación	Origina un cambio de estado	#5	Necesidad de expresión, de experimentar algo más allá de lo cotidiano
5	Contextualización	Tiene sentido en un contexto determinado	#6	Transversalidad del contexto
6	Polisemia	Se interpreta de manera distinta según quién y cómo	#7	Polisemia
7	Música	Se utiliza música de forma significativa	#8	Música
8	Necesidad	Resulta obligatorio y necesario de realizar para garantizar estabilidad, compromiso, significado o cualquier otro aspecto	#9	Imprescindibilidad, irrenunciabilidad
9	Representación de la realidad	Se manifiesta como una evocación o representación de la realidad	#10	Evocación
10	Ceremonia	Se expresa mediante una representación, un acto		
11	Etapas	Se definen claramente las etapas		
12	Formalismo	Se ejecuta dentro de un ambiente de formalidad		
13	Guion	Se diseña mediante un guion con roles y partes		
14	Impacto	Induce un impacto		
15	Invarianza	Se repite en el tiempo sin grandes alteraciones troncales		
16	Periodicidad	Se repite de forma regular		
17	Simbolismo	Utiliza símbolos enlazados a sentimientos o significados		

Este cuadro representa la lista de elementos que caracterizan un ritual, como combinación del análisis fruto de la revisión sistemática de literatura y del trabajo de campo realizado mediante entrevistas semi-estructuradas y formularios cualitativos.

5.2 . Ponderación de los elementos del marco genérico

En el marco genérico, una vez seleccionados y priorizados los elementos que lo componen, establecemos un sistema de ponderación que permita calibrar la importancia de cada elemento según el individuo y el evento o celebración. Cabe considerar dos valores: 1) El valor que el individuo aporta a un elemento en función de cuánto considera que está presente en el ritual evaluado; y 2) el peso absoluto de importancia que ese elemento muestra en el ritual evaluado. Es decir, sobre un elemento específico, qué presencia existe y qué relevancia tiene esa presencia, en el conjunto de la definición del ritual.

Con objeto de normalizar las mediciones, optamos por la escala Likert (Likert, 1932; Joshi et al., 2015) que mide desde "altamente en contra" hasta "altamente a favor", en una escala de 1 a 5: (1) Fuertemente en desacuerdo; (2) En desacuerdo; (3) Neutral; (4) De acuerdo; (5) Fuertemente de acuerdo. Hemos optado por incluir un sexto grado, el "(0) Completamente en desacuerdo", que considera la oposición frontal, dado que grado "(1) Fuertemente en desacuerdo", sigue proporcionando una puntuación positiva, incluso aunque esta no exista (Albaum, 1997). De esta manera, y adaptando la escala al marco, lo que valorará cada elemento será un conjunto de grados que gradúan de 0 a 5 (de Inexistente a Máximo), por un lado, la relevancia del elemento según la perspectiva del sujeto y, por otro, el nivel de presencia en el ritual evaluado.

Resulta necesario resaltar la importancia de esta doble valoración, combinada hasta ofrecer una calibración única. Tiene sentido bien sea el evaluador el individuo participante activamente en el ritual, bien sea el evaluador un individuo observador externo (e.g. investigador). En el primer caso, el contexto de un ritual, y la interpretación del individuo acerca de la relevancia de los distintos elementos que lo componen, supone una parte no menor en la vivencia, impacto y trascendencia del mismo (Deutsch & Solomon, 1959; Skolnick, 1971; Taylor et al., 1995). En este sentido, el individuo no es un mero consumidor o espectador, sino un vehículo de celebración de la experiencia del ritual. El individuo se convierte un canalizador de la expresión, la interpretación y el significado. En suma, forma parte de la valoración de la escena y es co-responsable o responsable único de la representación final, combinando ambos roles activos en un mismo individuo. Es, por ello, que el individuo debe valorar ambos aspectos (grado de relevancia, grado de presencia) para obtener una ponderación única y personalizada de la identidad de ese evento o celebración con el ritual arquetipo definido mediante los elementos del marco genérico.

Por otro lado, en el segundo caso, donde el evaluador del ritual es un individuo externo (e.g. un investigador) y no un participante activo del ritual, la utilización de un sistema de puntuación doble permite una medición del peso relativo de cada elemento según el

contexto, incluyendo el sujeto de la apreciación (Conley-Tyler, 2005; Yang & Shen, 2006). De esta manera, se personaliza la experiencia mediante parámetros genéricos y aplicación personalizada en función del calibre de cada evaluador. En ambos casos, individuo activo en el ritual e individuo observador externo, el sistema de doble calibración combinada proporciona la mayor precisión sobre el grado de identificación del evento o celebración con el marco genérico de un ritual a raíz de los elementos comunes que lo definen.

De esta manera, la combinación de la afinidad, se rige por dos valores, en escala Likert de 0 (Inexistente) a 5 (Máximo), que multiplicaremos para obtener un valor único. Dado que el rango de la multiplicación oscilará entre 0 (Inexistente) y 25 (Máximo), con objeto de una mayor legibilidad, trasladaremos ese rango a porcentaje, abarcando desde 0% (=0, Inexistente) a 100% (=25, Máximo), según la siguiente fórmula, para cada elemento del marco:

$$Afinidad\ elemento\ (i) = Relevancia\ (i) \cdot Presencia\ (i) \cdot \frac{100}{25}$$

Cada elemento proporciona un valor porcentual. La afinidad total del evento o celebración con el marco genérico que define un ritual será la proporción de los valores porcentuales de la totalidad de los 17 elementos (n=17) sobre el valor máximo posible. La siguiente fórmula muestra la afinidad total resultado del cálculo sobre el conjunto de elementos valorados en relevancia y presencia, expresados en escala porcentual:

$$Afinidad(n) = \frac{\sum_{i=1}^n (Relevancia(i) * Presencia(i))}{\sum_{i=1}^n (Relevancia(i) * Max(0:5))}$$

De esta manera, como ejemplo, el elemento 1-Trascendencia, que fuera valorado en relevancia y presencia con 2 puntos sobre los 5 (escala Likert) obtendría 2*2= 4 puntos (escala Likert), equivalentes a 16% (expresión porcentual)

Tabla 16. Ejemplo de cálculo de Afinidad de un elemento

Nr	Elemento	Relevancia	Presencia	Valoración Likert	Expresión porcentual
1	Trascendencia	2	2	4	16%

Con objeto de facilitar la lectura, a) truncamos los decimales, y b) aportamos una leyenda de color por tramos, donde:

Tabla 17. Afinidad por tramos y rangos

Tramo	Rango afinidad (valor absoluto: ABS)	Rango afinidad (valor relativo: %)	Interpretación
1	0,00-6,00	0%-24%	Mínima
2	6,25-12,25	25%-49%	Baja
3	12,50-18,50	50%-74%	Alta
4	18,75-24,00	75%-100%	Máxima

La tabla completa de valores de afinidad posibles para cada elemento sería el resultado de aplicar la combinatoria de mediciones en los dos factores de relevancia y presencia:

Tabla 18. tabla completa de valores de afinidad posibles para cada elemento

Relevancia	Presencia	Afinidad	Relevancia	Presencia	Afinidad
0	0	0%	3	0	0%
0	1	0%	3	1	12%
0	2	0%	3	2	24%
0	3	0%	3	3	36%
0	4	0%	3	4	48%
0	5	0%	3	5	60%
1	0	0%	4	0	0%
1	1	4%	4	1	16%
1	2	8%	4	2	32%
1	3	12%	4	3	48%
1	4	16%	4	4	64%
1	5	20%	4	5	80%
2	0	0%	5	0	0%
2	1	8%	5	1	20%
2	2	16%	5	2	40%
2	3	24%	5	3	60%
2	4	32%	5	4	80%
2	5	40%	5	5	100%

La siguiente aplicación marco genérico muestra un caso ejemplo de valoración del grado de afinidad según relevancia y presencia de cada elemento que lo define:

Tabla 19. Caso ejemplo de valoración del grado de afinidad según relevancia y presencia de cada elemento

Nr	Elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad
Afinidad			187/290	64%
1	Transcendencia	2	2	16%
2	Sentimiento	3	3	36%
3	Significado	3	0	0%
4	Transformación	4	1	16%
5	Contextualización	4	3	48%
6	Polisemia	3	2	24%
7	Música	4	4	64%
8	Necesidad	2	4	32%
9	Representación de la realidad	5	4	80%
10	Ceremonia	5	4	80%
11	Etapas	3	4	48%
12	Formalismo	5	5	100%
13	Guion	1	5	20%
14	Impacto	2	5	40%
15	Invarianza	4	3	48%
16	Periodicidad	4	2	32%
17	Simbolismo	4	4	64%

En este ejemplo:

- Se distinguen los elementos identificados en el trabajo de campo y que también están presentes en el análisis de la revisión sistemática de la literatura (color azul) de aquellos que únicamente están presentes en la literatura (sin color)

- Asimismo, se aplica la identificación por colores para facilidad de lectura, según el rango de cada elemento, y de la afinidad media
- Se asignan, aleatoriamente y de forma creativa, valores a los factores de relevancia y presencia, con objeto de mostrar la dinámica que explicarán los casos de aplicación posteriores
- La lectura de esta tabla indica que, aunque en ciertos elementos el ritual obtiene una presencia y relevancia combinada altas o máximas (Representación de la realidad, Ceremonia, Formalismo), abundan los pesos medios y bajos en la valoración de casi todos los elementos, lo que obtiene un grado de afinidad del 64%, suficiente (aunque bajo) como para considerar el evento o celebración analizado un ritual
- Este 64% se obtiene de oponer 187 puntos asignados entre la suma de todas las duplas (Relevancia*Presencia) sobre 290 posibles, siendo este el máximo resultado de multiplicar el valor Relevancia de cada elemento según lo haya calibrado el evaluador por el máximo posible de Presencia -5 puntos-
- El umbral de qué se interpreta como ritual y qué no depende del criterio del evaluador. En nuestro caso, el porcentaje por sí mismo carece de significación final sin la interpretación de los pesos de cada elemento y de la relación entre ellos. Es por ello que, para cada caso, se procederá a realizar una lectura de los datos con el objeto de establecer esas relaciones y obtener una conclusión acerca del significado de la afinidad. Una manera más sencilla de proceder consiste en marcar un umbral (e.g. 50%) asumiendo que todo lo que iguale o supere dicho umbral dota del carácter buscado al caso de estudio

De la aplicación ejemplo de este marco genérico valoramos la inclusión de un tercer factor de valoración, como es el grado de prioridad entre elementos, a modo de clasificación preasignada por el investigador o el diseñador de la herramienta. Aspecto que estudiaremos como paso futuro de investigación (*capítulo 7. Conclusiones e investigación futura*).

El presente capítulo ha definido un marco genérico de afinidad ritual fruto de la combinación de los hallazgos realizados en el análisis de la literatura (donde se identificaron 17 elementos clave que definen un ritual) y el trabajo de campo desarrollado mediante 51 entrevistas semi-estructuradas (que arrojaron 10 factores comunes que los sujetos de la muestra identifican en su ejecución ritual). El próximo paso aplica este marco genérico a 34 casos de estudio de contextos diversos con el objeto de medir la afinidad ritual de cada uno de ellos y, seguidamente, reflexionar sobre la similitud de la función y caracterización entre rituales religiosos y laicos.

6. Comprobación del marco genérico

Este capítulo presenta el proceso y el resultado de aplicar el marco genérico de afinidad ritual a eventos y celebraciones no convencionales, religiosos y no religiosos. Así pues, el marco diseñado en el capítulo anterior se contrasta seguidamente con una variedad de casos, de fuentes y contextos diversos, que permite baremar el grado de afinidad total y de cada elemento definitorio de un ritual, tal y como hemos comentado en la sección 5.1 . Identificación de los elementos que caracterizan un ritual. Para ello, y junto con la selección de dichos casos de estudio, se realizará la calibración del marco genérico en función del criterio del observador/investigador, lo que proporcionará una normalización de criterio para todo el conjunto de casos estudiados.

6.1 . Selección de casos de estudio y calibración del marco genérico

Los rituales ya asimilados por las diversas comunidades de práctica no representan un reto de validación. Un sacramento católico, el ciclo de oración diaria del Islam, el cántico de los mantras budistas o el ofrecimiento de incienso taoísta son rituales establecidos en sus credos, incorporados por sus comunidades y utilizados por sus practicantes. No es objeto de esta tesis cuestionar los rituales establecidos sino, como indica la pregunta de investigación número 2, ahondar en las similitudes entre rituales religiosos y laicos: “¿Mantienen los rituales religiosos y laicos una estructura igual o similar en distintos momentos o contextos de aplicación?”. Es decir, ¿los rituales laicos son equiparables en su identidad como ritual a los religiosos, en cuanto que mantienen ambos una estructura y una definición equiparables? Con este objetivo, hemos realizado una selección de rituales laicos y religiosos, como casos de estudio, donde hemos aplicado el marco genérico. Estos pueden ser personales o grupales, más o menos comunitarios, más o menos cotidianos o generales. Cumplen la condición de que han sido publicados en algún momento y son, por tanto, de referencia abierta. Por cada caso, se adjunta una lista de referencias que lo definen en detalle. El objetivo de la aplicación del marco no es catalogar ni describir en detalle cada caso, sino extraer conclusiones de la aplicación de la herramienta sobre el ritual potencial para analizar el grado de afinidad que muestra con la definición establecida a través de cada uno de los elementos que parametrizan el marco. Por ello, las referencias indicadas reflejan, respaldan y amplían la identificación resumida de cada caso, que debe entenderse como una combinación de dichas referencias de base. Es decir, el conjunto de referencias se vierte en los datos básicos de identificación, sin que estos respondan exclusivamente a una referencia, sino a la definición coral que se extrae de todas ellas.

Asimismo, dentro de la variedad de estos rituales, hemos diversificado las fuentes y las culturas, con objeto de obtener una muestra de aplicación variada que permita contrastar

la hipótesis de esta tesis con la utilización de la herramienta generada fruto del estudio de campo y de la revisión sistemática de literatura. Para ello, seguimos las indicaciones de Grimes (2014) sobre la variedad de contexto de los rituales, como base: Eventos grupales, íntimos/personales, sociales, religiosos, artístico-culturales, deportivos, políticos, etc. Por este motivo, los casos se presentan agrupados por los siguientes contextos, con la salvedad de que algunos contextos pueden ser mixtos o combinados: Cultural, Grupal, Social, Político, Deportivo, Personal, Médico, Curativo, Religioso.

Treinta y cuatro (34) son los casos seleccionados:

Tabla 20. Casos de estudio seleccionados

Caso-ID	Contexto	Ritual contrastado con el marco genérico
1	Cultural	Preparación de un artista antes de una actuación
2	Cultural	Interpretación musical
3	Cultural, Religioso	Revestimiento de un torero con el traje de luces
4	Grupal	Iniciación en una mara salvadoreña
5	Grupal	Desayuno/almuerzo/cena en grupo
6	Grupal	Ceremonia del té
7	Grupal	Iniciación no religiosa (i.e. secta, ejército, sociedad, fraternidad, etc.)
8	Grupal	Uso de drogas recreacionales (vino, licores, café, tabaco, marihuana) en grupo
9	Grupal	Actividad de caza grupal
10	Social, Político	Ritual de toma de posesión como presidente de una nación
11	Social, Político	Participación en elecciones democráticas en India
12	Social, Cultural	Día de los Difuntos, Día de los Muertos, Halloween
13	Social	Vendimia, cosecha, recogida de la aceituna

14	Social	Suelta de farolillos chinos
15	Social	Fin de año y Año nuevo. Cuenta atrás
16	Social	Rito navajo de pubertad femenina
17	Social, Religioso	Carnaval. Entierro de la sardina
18	Social, Religioso	Bienvenida de la primavera. Acto de paso de estación
19	Deportivo	Correr (running)
20	Deportivo	Preparación de deportista antes de la competición
21	Deportivo	Práctica de una sesión de Yoga
22	Deportivo, Grupal	Asistencia a eventos deportivos masivos (e.g. fútbol)
23	Personal	Preparación y disfrute del café
24	Médico, Curativo	Ritos de placebo y acompañamiento en Medicina
25	Médico, Curativo	Curación ritual
26	Religioso, Curativo	Ritos chamánicos
27	Religioso	Puja en Nepal
28	Religioso	Confirmación católica
29	Religioso	Iniciación religiosa
30	Religioso	Ofrenda religiosa (floral, ornamental, etc.)
31	Religioso	Pascua judía
32	Religioso	Quemar incienso, encender una vela
33	Religioso	Finalización de ayuno en el Ramadán (Eid Al Fitr)
34	Religioso, Personal	Saludo al sol hindú

Cada uno de los casos de estudio se describe a continuación utilizando el marco genérico desarrollado en el capítulo anterior. En concreto: a) Una sección de identificación y b) una sección de valoración calibrada de cada elemento en donde se indicarán la Relevancia y la Presencia de cada uno de los elementos aplicados a cada caso de estudio.

En a) los campos de identificación no son de cumplimentación obligatoria, más allá del título de cada ritual analizado. Sí resulta recomendable proveer datos específicos que ayuden a identificar unívocamente el caso. La utilización de campos comunes de identificación permite un perfilado y un seguimiento de mayor calidad y precisión. Ciertamente es que no siempre se encuentra información suficiente para cada campo y, por ello, aplicamos el carácter no obligatorio a todos ellos

En b), la calibración del marco genérico como herramienta corresponde al observador-investigador en este caso, que adecúa los pesos de cada elemento de forma homogénea entre los casos de estudio. De esta manera, se asigna un peso personalizado a cada elemento, pero se mantiene el mismo peso en ese elemento en todos los casos estudiados. De esta manera, proporcionamos una uniformidad en uno de los dos factores de medición (Relevancia) mediante una calibración personalizada pero estable y evitamos la variabilidad que podría interpretarse como un cambio de criterio según la percepción de cada caso, en cada momento (Zitt et al., 2005; Finch et al., 2012; Sadler, 2013). De esta forma la calibración del marco genérico se establece como sigue (Tabla 1):

Tabla 21. Calibración del marco genérico como instrumento de medida (Relevancia)

Nº elemento	Elementos del ritual	Relevancia
1	Transcendencia	5
2	Sentimiento	5
3	Significado	5
4	Transformación	5
5	Contextualización	4
6	Polisemia	1
7	Música	3
8	Necesidad	5
9	Representación de la realidad	5
10	Ceremonia	5

11	Etapas	3
12	Formalismo	3
13	Guion	5
14	Impacto	2
15	Invarianza	3
16	Periodicidad	2
17	Simbolismo	4

6.2 . Caso ID-01. Preparación de un artista antes de una actuación

Caso-ID	Título	Preparación de un artista antes de una actuación				Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
01	Referencias del caso de estudio	Cantantes: Hill, 1995; Llewellyn, 2015; Walker, 2016; Currey, 2019. Actores: Paulus, 2006; Mattes, 2017; Making Music, 2018; Weinstein, 2018. Teatro chino: Chan et al., 1991; Ortolani, 1995; Jones, 1999; Jones, 2007; Chan, 2009						
	Etapas	Concentración, introspección, transmutación				Descripción Un artista (cantante, actor, bailarín, teatro, etc.) se prepara antes de cada actuación y sigue un guion para concentrarse y meterse en el papel		
	Roles	Acto personal						
	Justificación	Una persona debe transmitir expresiones y sentimientos como si fuera otra y necesita un proceso de transmutación						
	Momento	Antes de una actuación						
	Significado	Impersonar un papel						
	Tipo	Paso						
	Contexto	Cultural						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)			
				230/325	71%	17	230	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (4)	5,00	2,17%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (2)	20,00	8,70%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (6)	90,00	39,13%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (5)	115,00	50,00%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	3	15	60%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	3	15	60%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



De los 17 elementos que componen el marco genérico, a modo de indicadores, encontramos 4 elementos con una Afinidad mínima (inferior al 25%), 2 elementos con Afinidad baja (entre el 25% y el 49%), 6 elementos con Afinidad alta (entre 50% y 74%) y 5 elementos con Afinidad máxima (superior al 74%). De facto, esto significa:

- a) Que la suma de Relevancia * Presencia asignadas por el evaluador a cada uno de los 17 elementos del marco genérico alcanza 230 puntos. Como la suma máxima de la dupla Relevancia * Presencia, según la calibración realizada en el apartado anterior, aportaría 325 puntos, el porcentaje de Afinidad total es del 71% (230/325)
- b) Que los elementos con Afinidad alta o máxima suman un 89,13% de la Afinidad total. De ellos:
- 2-Sentimiento, 3-Significado y 4-Transformación obtienen la máxima puntuación (5 de Relevancia * 5 de Presencia = 25 puntos = 100% de Afinidad)
 - 5-Contextualización y 17-Simbolismo obtienen 20 puntos = 80%, aún así considerado dentro del rango máximo. Este cálculo es fruto de la asignación del máximo valor en Presencia, pero sobre una Relevancia alta (4), no máxima (5). Para esto precisamente sirve calibrar, ya que proporciona un peso no únicamente en función de un parámetro plano sino de una combinación que hace relativizar ese peso en función de la significación (Relevancia) que, según el evaluador, muestre un elemento dentro del marco
 - Otros elementos obtienen 60%: 1-Trascendencia, 8-Necesidad, 9-Representación, 10-Ceremonia, 11-Etapas, 15-Invarianza. Lo que significa un rango alto
- c) El resto obtiene puntuaciones inferiores o, directamente, ninguna (7-Música, 12-Formalismo, 13-Guion)

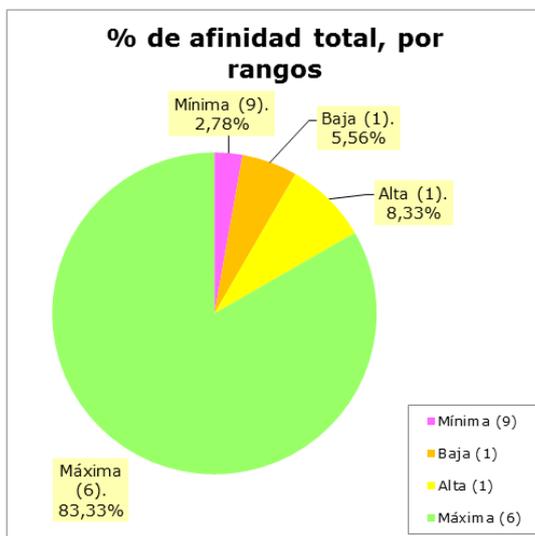
De la aplicación del marco genérico a este caso específico podemos concluir que sí representa un ritual tanto por el porcentaje total de Afinidad mostrado (71%) como por el peso que muchos elementos clave tienen, con 11 de ellos situándose en los rangos alto y máximo. De ellos, Sentimiento, Significado y Transformación resultan primordiales. También deducimos que algunos aspectos resultan irrelevantes para el caso (Polisemia, Música, Formalismo, Guion) lo que no significa que para cada individuo ejecutante dejen de tener importancia en su aplicación particular. Dado que este ritual supone que un artista se concentre antes de una actuación, con el propósito de interpretar un personaje que, probablemente, conlleve una forma distinta de hablar, moverse y pensar, la asignación de estos tres elementos clave, parece lógica. En el caso de los músicos, como cantantes o instrumentistas, también aporta un significado y un sentimiento propio a lo interpretado (e.g. canción) lo que supone ejecutar un rol en un escenario, sin que este rol suponga necesariamente una identificación con el individuo que lo ejecuta. Existe, por

tanto, una transformación hacia un carácter o forma de expresión, tan propia de cierto tipo de rituales (e.g. ritual de paso).

Este Caso ID-01 se describe con más detalle para explicar la fundamentación y el razonamiento del análisis. Los demás casos seguirán el mismo proceso pero únicamente mostrarán los puntos clave y las conclusiones más destacadas de dicho análisis.

6.3 . Caso ID-02. Interpretación musical

Caso-ID	Título	Interpretación musical						
02	Referencias del caso de estudio	Cadogan, 1959; De Rios et al., 1975; Scheidegger, 1988; Harvey, 1990; De Carvalho, 1993; Somé, 1997; Wolf, 2001; McCollum, 2004; Yi, 2004; Chen, 2005; Citro, 2005; Gearhart, 2005; Staal, 2007; Mills, 2008; Phelan, 2008; Mills, 2012; Mills, 2012; Seo, 2019						
	Etapas	Preparación, interpretación, celebración	Descripción Un músico (instrumentista, cantante) interpreta una pieza intentando expresar el sentimiento original, y combinándolo con su propia lectura, de tal manera que induzca una evocación en el espectador y/o en sí mismo. La secuencia incluye la preparación del evento, el estudio de la partitura, la vestimenta, la afinación, la interpretación y la celebración posterior					
	Roles	Intérprete/s (espectadores, opcional)						
	Justificación	Búsqueda de expresión de una pieza musical original mediante la interpretación posterior						
	Momento	Cualquiera						
	Significado	Evocación del sentimiento originalmente descrito						
	Tipo	Recreación						
	Contexto	Cultural						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				180/325	55%	17	180	100%
1	Trascendencia	5	5	25	100%	Mínima (9)	5,00	2,78%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (1)	10,00	5,56%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (1)	15,00	8,33%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (6)	150,00	83,33%
5	Contextualización	4	0	0	0%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	5	15	60%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	0	0	0%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guión	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	0	0	0%			
16	Periodicidad	2	0	0	0%			
17	Simbolismo	4	0	0	0%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



La Afinidad total de una interpretación musical alcanza el 55%, con puntas en 1- Trascendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 8-Necesidad y 9-Representación. Aun así, casi todos los demás elementos son mínimos o bajos. Esta polarización severa entre los elementos no garantiza un nivel suficiente de identidad ritual.

6.4 . Caso ID-03. Revestimiento de un torero con el traje de luces

Caso-ID	Título	Revestimiento de un torero con el traje de luces						
03	Referencias del caso de estudio	Pitt-Rivers, 2002; Liso, 2015						
	Etapas	Concentración, introspección, encomienda, transmutación			Descripción El torero sigue un guion propio y pre-establecido horas antes del comienzo de la corrida. Se concentra, reza y se viste de luces para afrontar el desafío con el toro			
	Roles	Acto personal						
	Justificación	El torero debe prepararse física y mentalmente para ejecutar su función en la plaza. También debe vestirse adecuadamente y según tradición						
	Momento	Antes de una corrida						
	Significado	Impersonar un papel						
	Tipo	Paso						
	Contexto	Cultural, Religioso						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				267/325	82%	17	267	100%
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (3)	3,00	1,12%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (3)	29,00	10,86%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (3)	45,00	16,85%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (8)	190,00	71,16%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	3	15	60%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	3	9	36%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Presenta 1-Transcendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación y 13-Guion con un 100% de Afinidad, con 5-Contextualización y 17-Simbolismo al 80%. Los elementos de mínima o baja Afinidad (6-Polisemia, 7-Música, 9-Representación, 12-Formalismo, 14-Impacto, 16-Periodicidad) suponen aspectos tangenciales e interpretables

por cada individuo. Con una Afinidad total del 82% este caso presenta un claro ritual de paso mixto, que combina religión, creencias populares, cultura y enfoque personal.

6.5 . Caso ID-04. Iniciación en una mara salvadoreña

Caso-ID	Título	Iniciación en una mara salvadoreña						
04	Referencias del caso de estudio	Hume, 2007; Miguel Cruz, 2010						
	Etapas	Candidatura, prueba, desapego personal, asunción grupal, pertenencia con tatuaje, sumisión a líder			Descripción Un candidato (joven, generalmente) quiere unirse a un grupo criminal, cerrado y estructurado. Para ello, debe pasar un proceso de identidad y fidelización con ese grupo y con su jefe. Únicamente si supera las pruebas de entrada y los pasos del evento final, será admitido como un cofrade o hermano dentro del grupo			
	Roles	Iniciador, aspirante, grupo						
	Justificación	El sentimiento de pertenencia a un grupo y de sumisión a un líder propicia sumarse mediante un acto que requiere mostrar valor y pérdida de identidad propia para asumir la grupal						
	Momento	Único						
	Significado	Asunción de identidad grupal y sumisión a un líder						
	Tipo	Iniciación						
	Contexto	Grupal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				224/325	69%	17	224	100%
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (5)	4,00	1,79%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (1)	10,00	4,46%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	33,48%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (6)	135,00	60,27%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	0	0	0%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	3	15	60%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	2	4	16%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Elementos	Afinidad por rango (ABS)	% de afinidad total
Mínima (5)	5	4,00	1,79%
Baja (1)	1	10,00	4,46%
Alta (5)	5	75,00	33,48%
Máxima (6)	6	135,00	60,27%

11 de los elementos del marco muestran una Afinidad alta o máxima, alcanzando un total de 69%. La secuencia ritual de esta ceremonia se marca con un contexto y un contexto,

un significado y una transformación, la utilización de símbolos y un guion establecido. Representa un rito de iniciación para asunción de los valores del grupo y sumisión al líder.

6.6 . Caso ID-05. Desayuno/almuerzo/cena en grupo

Caso-ID	Título	Desayuno/almuerzo/cena en grupo	
05	Referencias del caso de estudio	Cheraskin, 1993; Julián Gil, 2004; Marshall, 2005; Mangieri, 2006; Vannini, 2008	
	Etapas	Reunión, interacción grupal, ofrenda/brindis, comida, actividad o conversación grupal, despedida	Descripción Un grupo de conocidos o amigos se reúne en torno a una comida para celebrar un evento, acontecimiento, reconocimiento o cualquier otro tipo de momento o logro remarcable
	Roles	Participantes, anfitrión, homenajeado (si procede)	
	Justificación	Necesidad de marcar con un evento único y un espíritu grupal un evento	
	Momento	Único	
	Significado	Celebración grupal	
	Tipo	Fraternización	
	Contexto	Grupal	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				133/325	41%	17	133	100%
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (8)	5,00	3,76%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (4)	38,00	28,57%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (3)	45,00	33,83%
4	Transformación	5	0	0	0%	Máxima (2)	45,00	33,83%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	3	15	60%			
11	Etapas	3	3	9	36%			
12	Formalismo	3	3	9	36%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	4	8	32%			
15	Invarianza	3	0	0	0%			
16	Periodicidad	2	0	0	0%			
17	Simbolismo	4	3	12	48%			

% de afinidad total, por rangos

Mínima (8)	3,76%
Baja (4)	28,57%
Alta (3)	33,83%
Máxima (2)	33,83%

*Mínima: 0%-24%	Baja: 25%-49%	Alta: 50%-74%	Máxima: 75%-100%
-----------------	---------------	---------------	------------------

El único elemento destacable es el significado (3-Significado) que el individuo quiera aportar al momento dentro de un contexto. Aun así, este caso carece de respaldo

suficiente entre los elementos, con 12 de ellos mostrando afinidades bajas o mínimas. Claramente, este caso no representa un rito en sí mismo, aunque pueda estar cargado de significación para los participantes.

6.7 . Caso ID-06. Ceremonia del té

Caso-ID	Título	Ceremonia del té	
06	Referencias del caso de estudio	Kondo, 1985; Anderson, 1987; Lee, 1999; Holland, 2000; Lee, 2001; Ranalli, 2013	
	Etapas	Preparación del grupo, del almuerzo (potestativo), del té o tés	Descripción En culturas asiáticas (como Corea, China o Japón) la ceremonia del té representa un momento de armonía grupal ofrecido por una anfitriona experta que prepara y conduce las etapas. En culturas africanas conlleva respeto y aceptación grupal
	Roles	Anfitriona, participantes	
	Justificación	Se evoca la cultura del anfitrión y se honra a los participantes con un momento de respeto mutuo	
	Momento	Cualquiera	
	Significado	Respeto, grupo, armonía	
	Tipo	Agregación	
	Contexto	Grupal	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				207/325	64%	17	207	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (7)	17,00	8,21%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (0)	0,00	0,00%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	36,23%
4	Transformación	5	0	0	0%	Máxima (5)	115,00	55,56%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	3	6	24%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			

% de afinidad total, por rangos

Rango	Elementos	Afinidad (ABS)	% de afinidad total
Mínima (7)	7	17,00	8,21%
Baja (0)	0	0,00	0,00%
Alta (5)	5	75,00	36,23%
Máxima (5)	5	115,00	55,56%

- Mínima (7)
- Baja (0)
- Alta (5)
- Máxima (5)

*Mínima: 0%-24%	Baja: 25%-49%	Alta: 50%-74%	Máxima: 75%-100%
-----------------	---------------	---------------	------------------

Este caso muestra un acusado 3-Significado (100%), 13-Guion (100%), y 10-Ceremonia (100%), con alta Afinidad en 5-Contextualización (80%) y 17-Simbolismo (80%). Sin embargo cae la Afinidad en otros varios elementos, como 4-Transformación, 6-Polisemia, 7-Necesidad, etc., lo que hace que el valor ritual de esta ceremonia esté discutido. Aun con un porcentaje medio de Afinidad total (64%) dependerá de los participantes otorgar o no valor de ritual a la ceremonia, por ejemplo, mediante la implicación de 8-Necesidad, 9-Representación o 14-Impacto.

6.8 . Caso ID-07. Iniciación no religiosa (i.e. secta, ejército, sociedad, fraternidad, etc.)

Caso-ID	Título	Iniciación no religiosa (i.e. secta, ejército, sociedad, fraternidad, etc.)						
07	Referencias del caso de estudio	Rath, 1964; Cohen, 1971; Harrell et al., 1982; Winslow, 1999; Keating et al., 2005; Duncan, 2007; Jonas, 2011						
	Etapas	Candidatura, prueba, desapego personal, asunción grupal, símbolo de pertenencia				Descripción Un candidato quiere unirse a un grupo cerrado y estructurado. Para ello, debe pasar un proceso de identidad y fidelización con ese grupo. Únicamente si supera las pruebas de entrada y los pasos del evento final, será admitido como un cofrade o hermano dentro del grupo		
	Roles	Iniciador, aspirante, grupo						
	Justificación	El sentimiento de pertenencia a un grupo propicia sumarse mediante un acto que requiere mostrar sumisión y pérdida de identidad propia para asumir la grupal						
	Momento	Único						
	Significado	Asunción de identidad grupal y sumisión al grupo						
	Tipo	Iniciación						
	Contexto	Grupal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				263/325	81%	17	263	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (2)	3,00	1,14%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (2)	20,00	7,60%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (7)	105,00	39,92%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (6)	135,00	51,33%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	3	15	60%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (2)	2	3,00	1,14%
Baja (2)	2	20,00	7,60%
Alta (7)	7	105,00	39,92%
Máxima (6)	6	135,00	51,33%

Con similitud con el Caso ID-04, este rito de iniciación no religiosa marca un momento de paso e inclusión en un grupo cerrado, con ciertos códigos y elementos simbólicos. En este caso, se ahonda en el elemento 1-Transcendencia y en el elemento 9-Representación, que

generalmente se imprimen al acto, lo que incrementa el grado de Afinidad ritual. Por lo demás, los elementos de los ritos de iniciación muestran una equiparación bastante alta.

6.9 . Caso ID-08. Uso de drogas recreacionales (vino, licores, café, tabaco, marihuana) en grupo

Caso-ID	Título	Uso de drogas recreacionales (vino, licores, café, tabaco, marihuana) en grupo						
08	Referencias del caso de estudio	Joralemon, 1984; Butler, 1993; Samorini, 1995; Sherry Jr, 1995; Nencini, 1997; Pérez, 2000; Zoja, 2000; Gabriel, 2007; Fábregas et al., 2010; Woodyard et al., 2010; Carroll et al., 2014						
	Etapas	Reunión, preparación, compartición, relajación			Descripción Un grupo de sujetos participan en un momento conjunto de uso de drogas con fines recreacionales. Este evento abarca fumar marihuana, fumar shisha, realizar una cata de vinos u otros licores, compartir la preparación del café y otros			
	Roles	Participantes por igual, conductor (ocasional)						
	Justificación	Compartir el momento conjunto de ingesta de sustancias que transforman el humor o la percepción de la realidad						
	Momento	Cualquiera						
	Significado	Identidad grupal						
	Tipo	Fraternización						
	Contexto	Grupal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				107/325	33%	17	107	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (10)	9,00	8,41%
2	Sentimiento	5	0	0	0%	Baja (2)	18,00	16,82%
3	Significado	5	0	0	0%	Alta (4)	60,00	56,07%
4	Transformación	5	3	15	60%	Máxima (1)	20,00	18,69%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	3	15	60%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	0	0	0%			
16	Periodicidad	2	2	4	16%			
17	Simbolismo	4	2	8	32%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

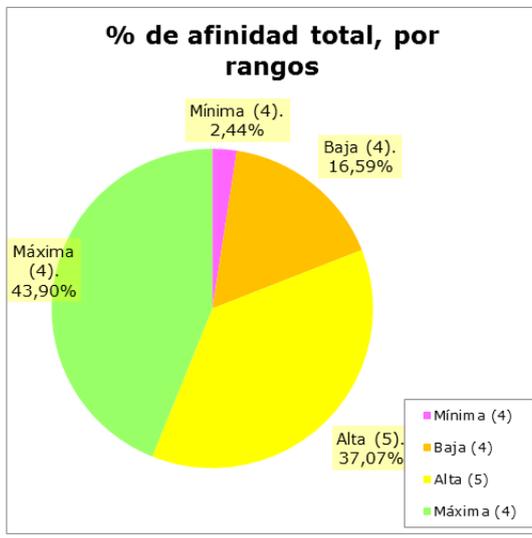
Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (10)	10	9,00	8,41%
Baja (2)	2	18,00	16,82%
Alta (4)	4	60,00	56,07%
Máxima (1)	1	20,00	18,69%

Aunque consideramos controvertido este caso, no deja de aparecer repetidamente en la literatura la referencia a escenarios rituales en torno a drogas recreacionales. Existe, en

nuestro punto de vista, una confusión sobre la definición, partes y categorías de un ritual, y lo que simplemente supone una actividad grupal. En este caso, múltiples elementos muestra una Afinidad mínima o Baja (12), como 2-Sentimiento, 3-Significado, 10-Ceremonia o 13-Guion, por citar algunos. Aunque algunos elementos pueden resultar más o menos comunes con un ritual (1-Transcendencia, 4-Transformación, 5-Contextualización, etc.) no significa que todos combinados permitan identificar esta actividad como un ritual.

6.10 . Caso ID-09. Actividad moderna de caza grupal

Caso-ID	Título	Actividad moderna de caza grupal						
09	Referencias del caso de estudio	Turner, 1962; Sárközi, 1972; Howe, 1981; Balée, 1985; Cox et al., 1994; Hill, 2011						
	Etapas	Organización, reunión previa, actividad de caza, celebración de trofeos, compartición de experiencia		Descripción Un grupo de amigos, conocidos o aspirantes a serlo se reúnen para organizar y participar en la caza de algún animal vivo o de un recorrido con señuelos. De esta manera, la actividad de la caza en sí representa únicamente una etapa de todo el evento, que incluye compartir antes, durante y después, así como dejar espacio para la relación y el diálogo				
	Roles	Organizador, sujeto alpha, participantes						
	Justificación	El sentido de pertenencia a un grupo mediante la realización de una actividad ancestral supone un vínculo no verbal, dentro de un contexto, más allá de la realidad cotidiana						
	Momento	Según cotos y licencias						
	Significado	Identidad grupal						
	Tipo	Fraternización						
	Contexto	Grupal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				205/325	63%	17	205	100%
1	Trascendencia	5	0	0	0%	Mínima (4)	5,00	2,44%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (4)	34,00	16,59%
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (5)	76,00	37,07%
4	Transformación	5	3	15	60%	Máxima (4)	90,00	43,90%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	3	9	36%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	4	8	32%			
15	Invarianza	3	3	9	36%			
16	Periodicidad	2	4	8	32%			
17	Simbolismo	4	4	16	64%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



En la caza ancestral o tribal se aprecia un aspecto añadido de trascendencia y necesidad, que la caza moderna recreativa no tiene. En este contexto que estudiamos (moderno, recreativo) la caza grupal supone una actividad de fraternización. Conserva puntos comunes con la actividad ancestral, como sentimiento, significado, contexto, representación, ceremonia y otros. Son, precisamente, estos elementos comunes lo que

otorgan una identidad ritual al caso, a pesar de puntuar bajo en hasta la mitad de elementos del marco, como formalismo, impacto o invarianza. En esta lectura, y con una Afinidad total del 63% responde a la intención individual y/o grupal otorgar al evento un carácter más o menos ritual potenciando los elementos menos representados, como la trascendencia, la necesidad o la polisemia.

6.11 . Caso ID-10. Ritual de toma de posesión como presidente de una nación

Caso-ID	Título	Ritual de toma de posesión como presidente de una nación						
10	Referencias del caso de estudio	Pym, 1973; Ahern, 1981; Granero, 1986; Petit et al., 1986; Aldenderfer, 1993; Sanders, 1994; Tangherlini, 1998; Koster, 2003; Lucero et al., 2003; Ross, 2004; Schirch, 2005; Course, 2012; Islam, 2015; Gluckman, 2017; Wilentz, 1999						
	Etapas	Consciencia del rol, promesas o votos, encomienda a estado superior (Constitución, Pueblo, Dios), asunción del rol					Descripción En la mayoría de países se establece un protocolo específico para la toma de posesión de un presidente de la nación, que incluye la renuncia a la ciudadanía común, la asunción del nuevo rol como guía y referente del pueblo, la promesa de votos (e.g. Constitución), la solicitud de guía espiritual (e.g. Biblia), la toma de elementos que simbolizan mando y servicio	
	Roles	Oficial, tomador, testigos (Pueblo)						
	Justificación	Necesidad de representar públicamente el acto de cambio de régimen y toma abierta del cargo, al servicio de toda la nación						
	Momento	Después de ganar las elecciones y/o conseguir el nombramiento por acuerdos entre partidos						
	Significado	Toma del cargo, asunción de funciones						
	Tipo	Iniciación, Salutación						
	Contexto	Social, Político						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				271/325	83%	17	271	100%
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (4)	11,00	4,06%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (1)	10,00	3,69%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (4)	60,00	22,14%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (8)	190,00	70,11%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Máxima (8)	8	190,00	70,11%
Alta (4)	4	60,00	22,14%
Mínima (4)	4	11,00	4,06%
Baja (1)	1	10,00	3,69%

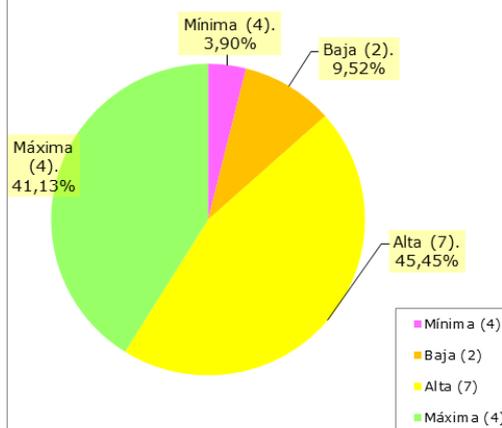
El contexto político representa un reto para un análisis ritual. Dentro de los múltiples códigos y actos a lo largo de una vida o secuencia política no todos ellos ofrecen el mismo impacto, intensidad o empatía con los participantes y/o espectadores. El ritual de toma de posesión de un presidente electo supone una constante en los países democráticos

marcada por elementos comunes, algunos de ellos con un alto carácter, como 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización, 6-Necesidad, etc. Encuadrados en una ceremonia con un guion y un simbolismo establecidos, este rito de iniciación (también considerado como de paso según el carácter que se otorgue al participante, o incluso de salutación si implicamos a los co-celebrantes o testigos). Con una Afinidad total del 83% este acto representa un claro caso de ritual social que se solapa con la parafernalia del contexto (en este caso, político).

6.12 . Caso ID-11. Participación en elecciones democráticas en India

Caso-ID	Título	Participación en elecciones democráticas en India						
11	Referencias del caso de estudio	Hauser et al., 1986; Michelutti, 2007						
	Etapas	Preparación familiar, vestimenta, ejercicio del derecho al voto, concentración comunitaria de espera				Descripción Los ciudadanos indios ejercen su derecho democrático de voto y expresión de su voluntad popular. Se vive como un momento de cambio o confirmación, con alto grado de responsabilidad personal y de proyección comunitaria, así como con necesidad de compartirlo con la familia y allegados, conocedores de la trascendencia de un derecho luchado y ganado recientemente		
	Roles	Participantes por igual						
	Justificación	La sociedad india participa necesariamente en las elecciones democráticas para expresar sus ideas y aportar su sentido cívico a la construcción del país						
	Momento	Periódico, según calendario electoral						
	Significado	Ejercicio de libertad democrática y participación individual						
	Tipo	Incorporación						
	Contexto	Social, Político						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				231/325	71%	17	231	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (4)	9,00	3,90%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (2)	22,00	9,52%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (7)	105,00	45,45%
4	Transformación	5	0	0	0%	Máxima (4)	95,00	41,13%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guión	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	3	12	48%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos



India ha desarrollado un fuerte carácter democrático desde la independencia del Imperio Británico. La participación en las elecciones supone no únicamente un derecho constitucional sino una expresión de la libertad de elegir, como contraste con años de tutela e imposición. Si bien este enfoque se repite en otros países que han pasado por

circunstancias similares, aquí representa una oportunidad para elevar un acto democrático a otro nivel más ritual. Así lo demuestran los elementos 3-Significado, 8-Necesidad, 10-Ceremonia y 5-Contextualización, con la máxima Afinidad; y hasta 7 más con una Afinidad alta. Con un total del 71% este caso solapa acto ritual con acto político y social, lo que le otorga un caso ejemplar de ritual embebido en diversos contextos.

6.13 . Caso ID-12. Día de los Difuntos, Día de los Muertos, Halloween

Caso-ID	Título	Día de los Difuntos, Día de los Muertos, Halloween						
12	Referencias del caso de estudio	Ter Horst, 1979; Rook, 1985; Belk, 1990; Finol, 1996; Rogers, 2002; Canales et al., 2015						
	Etapas	Introspección, recuerdo de difuntos, celebración de la vida con familiares, compartición con extraños			Descripción Aunque no necesariamente con el mismo significado, estas tres celebraciones anuales se enmarcan en el mismo momento y con un origen común: El recuerdo a los seres queridos ya fallecidos y la constatación de la mortalidad del ser humano. A lo largo de 1-3 días los participantes realizan diversas actividades, todas ligadas a estas motivaciones: a) recuerdo de los difuntos con encendido de velas y oraciones; b) reuniones grupales con familiares y allegados para compartir comida y celebrar la vida; c) celebración en la calle para compartir el sentimiento con extraños, en comunidad			
	Roles	Participantes con igual, con más o menos protagonismo según las fases						
	Justificación	El ser humano necesita recordar y ser recordado, así como ser consciente de la frugalidad de la vida y la celebración de estar vivo, y compartirlo						
	Momento	Anual						
	Significado	Consciencia de la mortalidad, celebración de la vida						
	Tipo	Fúnebre						
	Contexto	Social, Cultural						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				211/325	65%	17	211	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (5)	25,00	11,85%
2	Sentimiento	5	2	10	40%	Baja (6)	61,00	28,91%
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (1)	15,00	7,11%
4	Transformación	5	1	5	20%	Máxima (5)	110,00	52,13%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	3	9	36%			
8	Necesidad	5	2	10	40%			
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	2	6	24%			
12	Formalismo	3	1	3	12%			
13	Guion	5	2	10	40%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	4	12	48%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Porcentaje
Máxima (5)	52,13%
Baja (6)	28,91%
Mínima (5)	11,85%
Alta (1)	7,11%

El desarrollo de esta celebración incluye momentos festivos y momentos más introspectivos, especialmente cuando se recuerda a los difuntos. Esto supone que se combine una festividad popular, cada vez más celebratoria y con pérdida de su identidad original, con momentos rituales. De los tres momentos principales: a) Recuerdo de

difuntos; b) reuniones grupales para celebrar la vida; y c) celebración multitudinaria en la calle, son sin duda el recuerdo y las reuniones grupales las que ofrecen más identidad ritual, hasta el 65% del total. Se obtienen desde elementos claramente marcados, como 3-Significado o 10-Ceremonia, a hasta 11 elementos con Afinidad baja o mínima. En este contexto, la interpretación de la identidad ritual depende de los participantes y de cada acto en concreto.

6.14 . Caso ID-13. Vendimia, cosecha, recogida de la aceituna

Caso-ID	Título	Vendimia, cosecha, recogida de la aceituna						
13	Referencias del caso de estudio	Ambler, 1976; Brooks, 1984; Ownby, 1995; Vásquez, 2017; Riggio, 2020; Freire Soria, 2012; Madigan, 1964; Foix, 1996; Segarra et al., 1998; Barroso-Gutiérrez, F., 1983; Maguire et al., 2008						
	Etapas	Reconocimiento de humildad, agradecimiento por la cosecha, ofrecimiento de los mejores/primeros frutos			Descripción En muchas culturas (Latinoamérica, África, Europa, etc.), también ancestrales (Maya, Inca, Quechua, etc.) el ciclo de la vida se apega a las estaciones y al cultivo de la tierra. El momento de recogida del resultado de plantar y cuidar semillas durante meses para recoger los frutos que garantizan una supervivencia supone un hito anual, ya sea aceituna, uva, trigo o cualquier otro cultivo. En todas estas ocasiones además de la festividad popular de celebración existe siempre un momento de agradecimiento y ofrecimiento por los dones recibidos			
	Roles	Oficial, representante de los agricultores, representantes políticos (e.g. alcalde), lugareños						
	Justificación	El esfuerzo colectivo de cultivar la tierra tiene una recompensa anual que se representa mediante una ofrenda, bien a la naturaleza, bien a la creencia de cada uno						
	Momento	Anual, cuando la cosecha						
	Significado	Agradecimiento por los frutos recibidos						
	Tipo	Agregación						
	Contexto	Social						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				245/325	75%	17	245	100%
1	Transcendencia	5	1	5	20%	Mínima (4)	15,00	6,12%
2	Sentimiento	5	4	20	80%	Baja (2)	20,00	8,16%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (4)	60,00	24,49%
4	Transformación	5	2	10	40%	Máxima (7)	150,00	61,22%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	1	3	12%			
8	Necesidad	5	3	15	60%			
9	Representación de la realidad	5	4	20	80%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	4	20	80%			
14	Impacto	2	2	4	16%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Un acto claramente social asociado a la tierra y al ciclo de la vida en comunidades rurales que ofrece hasta 7 elementos con Afinidad máxima y otros 4 con Afinidad alta, con una Afinidad total del 75%. En este caso el sentimiento, significado o el simbolismo se entremezclan con el agradecimiento por la cosecha recibida. En muchos casos existe una

convivencia del rito social/pagano con una connotación religiosa, de reconocimiento y ofrenda según la creencia.

6.15 . Caso ID-14. Suelta de farolillos chinos

Caso-ID	Título	Suelta de farolillos chinos	
14	Referencias del caso de estudio	Chen et al., 2006; Catterall, 2013	
	Etapas	Rezo o texto en común, reflexión individual, encendido del farolillo, liberación, cierre	Descripción En momentos clave, tanto personales como colectivos y, generalmente, en un contexto grupal, se utilizan farolillos de seda que se prenden y se elevan hasta extinguirse, habitualmente sobre agua (mar, lago). Resultan comunes en las culturas asiáticas para celebrar el año nuevo (e.g. China), como rito funerario o para recordar difuntos, por ejemplo
	Roles	Oficial (a veces), sujetos individuales o en grupos (e.g. familia)	
	Justificación	Necesidad de vehicular una conexión individual o grupal con el momento de celebración	
	Momento	Ocasionalmente, anualmente	
	Significado	Recuerdo de alguien o deseo positivo para el tiempo venidero	
	Tipo	Paso	
	Contexto	Social	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				201/325	62%	17	201	100%
1	Transcendencia	5	4	20	80%	Mínima (6)	16,00	7,96%
2	Sentimiento	5	4	20	80%	Baja (4)	40,00	19,90%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (1)	15,00	7,46%
4	Transformación	5	2	10	40%	Máxima (6)	130,00	64,68%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	2	10	40%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	1	5	20%			
14	Impacto	2	4	8	32%			
15	Invarianza	3	4	12	48%			
16	Periodicidad	2	3	6	24%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Si bien se utilizan para la ocasión que el participante considere, habitualmente se asocian a momentos de celebración (Año nuevo) o recuerdo (difuntos). La construcción, el

encendido, el momento de celebración o recuerdo, el encendido y la suelta de estos farolillos suponen un flujo ritual que favorece la trascendencia, el sentimiento y el significado, gracias al contexto de una ceremonia. Por el contrario, hasta 10 elementos muestra una Afinidad Baja o Mínima, lo que origina que la interpretación de este caso dependa de cada instancia ejecutada y los participantes involucrados. Según el nivel de implicación traducida en necesidad, impacto o transformación, así se obtendrá un rito significativo o no.

6.16 . Caso ID-15. Fin de año y Año nuevo. Cuenta atrás

Caso-ID	Título	Fin de año y Año nuevo. Cuenta atrás										
15	Referencias del caso de estudio	Hao, 1991; Winter, 2004; Chan, 2009; Morrill, 2009										
	Etapas	Preparación, cuenta atrás, buenos deseos, celebración				Descripción Tradicionalmente, según la cultura y contexto en la celebración del paso de Fin de año a Año nuevo, se realiza una cuenta atrás que marca el último momento de uno, y el comienzo de otro, con los mejores deseos para los participantes y, en general, para todo el mundo. En algunas culturas, se acompaña el momento con el consumo de 12 uvas o 12 tragos de licor, así como con elementos conmemorativos varios (fuegos artificiales, vestidos, farolillos, etc.)						
	Roles	Oficial, participantes										
	Justificación	Tradición de abstraerse del día a día y celebrar de forma conjunta un año más pasado, centrándose en buenos deseos futuros										
	Momento	Anual										
	Significado	Buenos deseos generalizados										
	Tipo	Paso										
	Contexto	Social										
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)							
				148/325	46%	17	148	100%				
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (7)	12,00	8,11%				
2	Sentimiento	5	0	0	0%	Baja (5)	51,00	34,46%				
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (3)	45,00	30,41%				
4	Transformación	5	1	5	20%	Máxima (2)	40,00	27,03%				
5	Contextualización	4	3	12	48%							
6	Polisemia	1	2	2	8%							
7	Música	3	3	9	36%							
8	Necesidad	5	0	0	0%							
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%							
10	Ceremonia	5	4	20	80%							
11	Etapas	3	4	12	48%							
12	Formalismo	3	1	3	12%							
13	Guión	5	3	15	60%							
14	Impacto	2	1	2	8%							
15	Invarianza	3	5	15	60%							
16	Periodicidad	2	5	10	40%							
17	Simbolismo	4	2	8	32%							
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%						



La cuenta atrás con el paso de año supone una tradición extendida por todo el mundo, enmarcada en cada calendario (e.g. juliano, gregoriano, chino, etc.) Este caso ofrece algunos elementos rituales, como el seguimiento de un guion, la invarianza o el significado otorgado sobre el cambio de ciclo y los buenos deseos, en general. Sin embargo, carece de elementos clave, como 1-Transcendencia, 2-Sentimiento, 6-Polisemia, 8-Necesidad, y

otros. No podemos considerar este caso como un ritual, aunque se pueden identificar aspectos puntuales que se solapan.

6.17 . Caso ID-16. Rito navajo de pubertad femenina

Caso-ID	Título	Rito navajo de pubertad femenina						
16	Referencias del caso de estudio	Wyman et al., 1943; Lincoln, 1977; Wright, 1982						
	Etapas	Desprendimiento de la niñez, momento de conversión, aceptación de la vida adulta	Descripción El paso de niña a joven, con capacidad reproductiva y posibilidad de emparejarse y criar hijos, así como de asumir el rol de mujer en la sociedad, se realiza culturalmente en docenas de tribus de todo el mundo. El ritual muestra la confianza del grupo para aceptar otro miembro y el deseo de ese individuo para integrarse en aquel. Este ritual navajo muestra similitudes con otras celebraciones de paso de infancia a pubertad o de pubertad a vida adulta, como la Fiesta de los quince, la Fiesta de los debutantes, etc.					
	Roles	Oficial, comunidad, niña-mujer						
	Justificación	La niña debe pasar por este rito cuando crece con el objetivo de integrarse en la sociedad adulta con otro rol						
	Momento	Único						
	Significado	Evolución entre etapas de la vida						
	Tipo	Iniciación						
	Contexto	Social						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				275/325	85%	17	275	100%
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (3)	0,00	0,00%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (1)	10,00	3,64%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	27,27%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (8)	190,00	69,09%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	0	0	0%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	0	0	0%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (3)	3	0,00	0,00%
Baja (1)	1	10,00	3,64%
Alta (5)	5	75,00	27,27%
Máxima (8)	8	190,00	69,09%

Un claro rito de iniciación a la vida adulta (o de paso entre dos estadios de la vida) con múltiples elementos mostrando Afinidad máxima o alta, hasta 13 de los 17. En este ritual

se juntan claves claramente reconocibles por el marco genérico, como son: 1- Trascendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 8-Necesidad, 17-Simbolismo y otros. Como en cualquier otro rito de iniciación el enfoque que apliquen el oficial, el individuo objeto del rito y la comunidad relacionada (e.g. familia, tribu) elevan más o menos cada uno de estos elementos, hasta alcanzar un 85% de Afinidad total.

6.18 . Caso ID-17. Carnaval. Entierro de la sardina

Caso-ID	Título	Carnaval. Entierro de la sardina									
17	Referencias del caso de estudio	Edmonson, 1956; Miranda, 1989; i Carós, 1993; Bonilla, 2000; Cavalcanti, 2006									
	Etapas	Desfile grupal, reflexión sobre el pasado y enmienda para el futuro, quema simbólica				Descripción Para finalizar el Carnaval y antes de la Cuaresma se quema simbólicamente la falta de virtud y el elogio al exceso que propició el Carnaval. Supone un paso entre la dejadez y el camino de depuración que marca la Cuaresma. La quema, generalmente simbólica, de una sardina representa ese momento de transformación (para Murcia, España, leer Caso-16, sobre Bienvenida de la Primavera). Junto con la celebración festiva asociada al fin del Carnaval, algunos participantes aplican un sentido personal e, incluso, religioso, que trasciende la fiesta plana					
	Roles	Oficial, participantes									
	Justificación	Necesidad de, periódicamente, intentar mejorar fruto del ciclo anual, con la determinación de reconocer los errores pasados, depurarse y enfocar el futuro con una mejor versión de uno mismo									
	Momento	Anual									
	Significado	Transformación y mejora de uno mismo, de los errores pasados a la búsqueda de la virtud futura									
	Tipo	Paso									
	Contexto	Social, Religioso									
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				260/325	80%	17	260	100%			
1	Trascendencia	5	3	15	60%	Mínima (3)	11,00	4,23%			
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (2)	19,00	7,31%			
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	28,85%			
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (7)	155,00	59,62%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	5	5	20%						
7	Música	3	5	15	60%						
8	Necesidad	5	3	15	60%						
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%						
10	Ceremonia	5	5	25	100%						
11	Etapas	3	3	9	36%						
12	Formalismo	3	0	0	0%						
13	Guión	5	4	20	80%						
14	Impacto	2	3	6	24%						
15	Invarianza	3	5	15	60%						
16	Periodicidad	2	5	10	40%						
17	Simbolismo	4	5	20	80%						
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%					

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (3)	3	11,00	4,23%
Baja (2)	2	19,00	7,31%
Alta (5)	5	75,00	28,85%
Máxima (7)	7	155,00	59,62%

Dentro de la celebración de carnaval el rito del entierro de la sardina, generalmente simbolizado con la quema de un objeto o de una figura, supone un paso similar al de año nuevo, donde el individuo participante hace un acto de contrición, reconocimiento de pecados y faltas, y propósito de enmienda para afrontar un nuevo ciclo buscando una mejor versión de sí mismo. En la práctica, el espíritu de este acto se enmascara por la fiesta, aunque cada participante es libre de otorgarle más o menos significado. El acto en sí es un claro ejemplo ritual enmarcado en una tradición popular y solapado con otros ritos (e.g. Miércoles de Ceniza católico), lo que permite una celebración amplia y diversa, con diferentes interpretaciones en convivencia, todas ellas válidas. Hasta 12 elementos muestran una Afinidad significativa, alcanzado un 80% de Afinidad total.

6.19 . Caso ID-18. Bienvenida de la primavera. Acto de paso de estación

Caso-ID	Título	Bienvenida de la primavera. Acto de paso de estación	
18	Referencias del caso de estudio	Earhart, 1968; Eksteins, 2000; Aijmer, 2010; Palma et al., 2013	
	Etapas	Desfile grupal, reflexión sobre el pasado y enmienda para el futuro, quema y/u ofrenda simbólicas	Descripción Fiesta realizada para conmemorar el comienzo del equinoccio de primavera. En los actos relacionados se produce un paso simbólico entre el invierno y la primavera, entre las cosas a mejorar de uno mismo y los buenos deseos para hacerlo. Es una celebración mezcla de fiesta popular, ritos costumbristas y momentos de enmienda personal. Aquí se analiza el acto de paso. Incluye ofrenda floral y celebraciones religiosas asociadas. En Murcia (España), coincide el significado con la celebración del Entierro de la Sardina, que se realiza en Pascua, no antes de la Cuaresma, como en el resto del mundo
	Roles	Oficial, participantes	
	Justificación	Necesidad de, periódicamente, intentar mejorar fruto del ciclo anual, con la determinación de reconocer los errores pasados, depurarse y enfocar el futuro con una mejor versión de uno mismo	
	Momento	Anual	
	Significado	Transformación y mejora de uno mismo, de los errores pasados a la búsqueda de la virtud futura	
	Tipo	Paso	
	Contexto	Social, Religioso	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos	
				260/325	80%	17	260	100%	
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (3)	11,00	4,23%	
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (2)	19,00	7,31%	
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	28,85%	
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (7)	155,00	59,62%	
5	Contextualización	4	5	20	80%				
6	Polisemia	1	5	5	20%				
7	Música	3	5	15	60%				
8	Necesidad	5	3	15	60%				
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%				
10	Ceremonia	5	5	25	100%				
11	Etapas	3	3	9	36%				
12	Formalismo	3	0	0	0%				
13	Guion	5	4	20	80%				
14	Impacto	2	3	6	24%				
15	Invarianza	3	5	15	60%				
16	Periodicidad	2	5	10	40%				
17	Simbolismo	4	5	20	80%				
*Mínima: 0%-24%				Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%	



Al igual que ocurre con otros ritos asociados a la tierra (e.g. Cosecha, Vendimia) el cambio de estación, en este caso del invierno a la primavera, supone un momento anual que infiere un cambio de estado personal y social. Dentro de los ciclos solares, el equinoccio de primavera supone más horas de luz, mejor temperatura, cosecha, vida y otros aspectos

considerados generalmente positivos. Es un punto de esperanza que se celebra socialmente y trata de trasladarse a cada participante. Con hasta 12 elementos con Afinidad máxima y alta, el 80% de Afinidad total muestra un claro ejemplo ritual en un contexto social y popular.

6.20 . Caso ID-19. Correr (*running*)

Caso-ID	Título	Correr (<i>running</i>)	
19	Referencias del caso de estudio	Yonnet, 1982; Hoffman, 1985; Bruant, 1992; Granskog, 1993; Segalen, 1994; Wojcik, 2008; Hockey, 2009; Van Vuuren, 2014; Decker, 2018; Gil, 2019	
	Etapas	Preparación, concentración, ejecución, sentimiento, desconcentración	Descripción Un corredor aficionado dedica periódicamente un momento de su jornada a correr de forma lúdica. Generalmente, representa un momento de concentración y de disfrute de su tiempo personal, que sigue un patrón, origina un cambio de estado en el individuo que, con frecuencia, reclama su necesidad y su efecto terapéutico
	Roles	Participante	
	Justificación	El individuo dedica parte de su tiempo a sí mismo, en forma de deporte. En este caso, correr de forma amateur	
	Momento	Cualquiera	
	Significado	Influencia positiva en el estado de ánimo	
	Tipo	Sanación	
	Contexto	Deportivo	

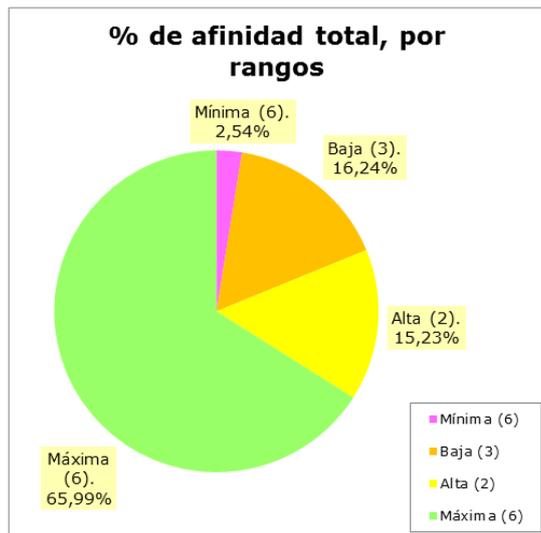
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				116/325	36%	17	116	100%
1	Transcendencia	5	1	5	20%	Mínima (10)	16,00	13,79%
2	Sentimiento	5	2	10	40%	Baja (4)	40,00	34,48%
3	Significado	5	0	0	0%	Alta (1)	15,00	12,93%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (2)	45,00	38,79%
5	Contextualización	4	2	8	32%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	4	12	48%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	0	0	0%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	0	0	0%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Con 10 elementos con Afinidad mínima, poco importa que existan 3 con Alta o Máxima (4-Transformación, 8-Necesidad, 15-Invarianza). La rutina de ejercicio ayuda a concentrar la mente y a regular las diversas enzimas y proteínas que equilibran el cuerpo y la necesidad de ejercicio. Aunque algunos participantes le atribuyan un carácter estabilizador no deja de ser una costumbre o una rutina que, aunque con ciertos parecidos rituales, deja de cubrir el mínimo estimado por este marco genérico.

6.21 . Caso ID-20. Preparación de un deportista de élite antes de la competición

Caso-ID	Título	Preparación de un deportista de élite antes de la competición						
20	Referencias del caso de estudio	Granskog, 1993; Guttman, 2004; Running et al., 2008; Brevers et al., 2011; Flanagan, 2013; SFGate, 2016; Bartošová et al., 2017; Susser, 2019; Ford. et al., 2019						
	Etapas	Concentración, introspección, transmutación			Descripción Un deportista (generalmente, en deportes individuales) se prepara antes de cada competición y sigue un guion para concentrarse y elicitar cualidades que habitualmente no se expresan de la misma manera (e.g. competitividad, reflejos, interpretación de la cancha, etc.) Algunos se concentran con música, con rutinas específicas de calentamiento, con oraciones o evocaciones, con secuenciación precisa de pasos al vestirse, etc.			
	Roles	Acto personal						
	Justificación	Una persona debe originar un estado de competición mediante la concentración y el despliegue de facultades en tiempo de juego que normalmente no se expresan						
	Momento	Antes de una actuación						
	Significado	Resaltar cualidades específicas para la competición						
	Tipo	Paso						
	Contexto	Deportivo						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				197/325	61%	17	197	100%
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (6)	5,00	2,54%
2	Sentimiento	5	4	20	80%	Baja (3)	32,00	16,24%
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (2)	30,00	15,23%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (6)	130,00	65,99%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	4	12	48%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Un caso similar al Caso ID-02, sobre la preparación de un artista antes de una actuación. El deportista de élite requiere un proceso de introducción en el estado de competición. Puede ir desde escuchar una música específica, tomar una comida concreta, leer o recitar pasajes significativos, calentar de una manera, rezar y un largo etcétera. En todos ellos, el

deportista que necesita este ritual impone un significado, un sentimiento y una transformación en un contexto determinado, cargado de símbolos, desde rosarios, a cuentas orientales, pasando por un orden concreto para vestirse o un número de pasos determinados. El nivel ritual se identifica también por el impacto que tiene en el sujeto la repetición en el tiempo de una estructura concreta, con sus etapas, para alcanzar un 61% de Afinidad total. Casi todos los deportistas que son referencia en esta muestra identifican claramente esta Afinidad ritual.

6.22 . Caso ID-21. Práctica de una sesión de Yoga

Caso-ID	Título	Práctica de una sesión de Yoga									
21	Referencias del caso de estudio	Miller, 1996; Garrett, 2001; Rosen, 2003; White, 2009; Helbert, 2015; Mattes, 2016; Sarbacker, Sūry									
	Etapas	Preparación, concentración, ejecución, sentimiento, desconcentración				Descripción					
	Roles	Participante				Un aficionado dedica periódicamente un momento de su jornada a practicar yoga de forma lúdica. Generalmente, representa un momento de concentración y de disfrute de su tiempo personal, que sigue un patrón, origina un cambio de estado en el individuo que, con frecuencia, reclama su necesidad y su efecto terapéutico. Induce un estado de calma de ánimo y de mejora de la salud					
	Justificación	El individuo dedica parte de su tiempo a sí mismo, en forma de practicante de yoga									
	Momento	Cualquiera									
	Significado	Influencia positiva en el estado de ánimo									
	Tipo	Sanación									
	Contexto	Deportivo									
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				231/325	71%	17	231	100%			
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (3)	5,00	2,16%			
2	Sentimiento	5	4	20	80%	Baja (3)	30,00	12,99%			
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (6)	91,00	39,39%			
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (5)	105,00	45,45%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	5	5	20%						
7	Música	3	5	15	60%						
8	Necesidad	5	4	20	80%						
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%						
10	Ceremonia	5	0	0	0%						
11	Etapas	3	5	15	60%						
12	Formalismo	3	5	15	60%						
13	Guión	5	3	15	60%						
14	Impacto	2	5	10	40%						
15	Invarianza	3	4	12	48%						
16	Periodicidad	2	4	8	32%						
17	Simbolismo	4	4	16	64%						
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%					

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (3)	3	5,00	2,16%
Baja (3)	3	30,00	12,99%
Alta (6)	6	91,00	39,39%
Máxima (5)	5	105,00	45,45%

El Yoga combina una actividad deportiva, con un acto de sanación individual y cierta trascendencia. Dependiendo de si lo practica un occidental en una clase colectiva de un gimnasio de moda, o un hindú en un monasterio donde sigue un proceso de formación, el concepto de sesión cambia radicalmente. Si bien es posible trasladar el espíritu del monasterio fuera del mismo, resulta más complicado rebajar su nivel para asociarlo a una

clase de gimnasio. Tiende a existir un grado ritual en cada clase, con etapas de inicio, intermedias y fin; con los elementos 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización y 8-Necesidad mostrando Afinidad máxima, y otros 6 elementos con Afinidad alta. La clave aquí radica en el enfoque del participante y la capacidad de formular un ritual de forma ocasional o persistente, ya que la práctica consciente supone una Afinidad del 71%, suficiente como para postularse.

6.23 . Caso ID-22. Asistencia a eventos deportivos masivos (e.g. fútbol)

Caso-ID	Título	Asistencia a eventos deportivos masivos (e.g. fútbol)						
22	Referencias del caso de estudio	Arens, 1975; Cheska, 1978; Sabo et al., 1990; Bromberger, 1995; Bromberger, 1995; Bromberger et al., 1995; Bromberger, 2000; Llopis Goig, 2007; Kerstetter et al., 2012; King, 2017						
	Etapas	Preparación, participación, celebración/asunción de derrota			Descripción Un espectador asiste a un partido de participación masiva (e.g. fútbol, baloncesto) como parte de un grupo identificado con uno de los dos equipos. Se relaciona con sus compañeros, comparte cánticos, pinturas, comidas y bebidas. Sigue un cierto código de comportamiento dictado o asumido por el grupo. Celebra y se entristece junto con los demás			
	Roles	Participantes						
	Justificación	Necesidad de expresión colectiva en torno a un evento común						
	Momento	Ocasional						
	Significado	El participante se transmuta en un aficionado identificado con unos colores						
	Tipo	Fraternización						
	Contexto	Deportivo, Grupal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				159/325	49%	17	159	100%
1	Transcendencia	5	0	0	0%	Mínima (7)	5,00	3,14%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (3)	29,00	18,24%
3	Significado	5	3	15	60%	Alta (3)	45,00	28,30%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (4)	80,00	50,31%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	3	9	36%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	4	20	80%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	0	0	0%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (7)	7	5,00	3,14%
Baja (3)	3	29,00	18,24%
Alta (3)	3	45,00	28,30%
Máxima (4)	4	80,00	50,31%

La manifestación tribal por un grupo de seguidores de un equipo de deporte con afluencia masiva y colectiva (tipo fútbol, rugby o baloncesto) supone una expresión de grupo y una identificación con los credos de ese equipo mediante una peña, una asociación o de forma libre. Si bien se encuentran algunos elementos rituales en la transformación, el contexto o

el simbolismo, la asistencia a un evento carece de hasta 10 elementos con peso significativo (5 de ellos con peso 0). La costumbre ancestral de participar en eventos deportivos colectivos representa una celebración y un significado grupal, y no deja de ser una manera de representar un sistema de clases sociales donde, desgraciadamente, demasiadas veces se deja llevar un instinto pésimo del ser humano, con manifestaciones vergonzantes y comportamientos inapropiados.

6.24 . Caso ID-23. Preparación y disfrute del café

Caso-ID	Título	Preparación y disfrute del café									
23	Referencias del caso de estudio	Sherry Jr, 1995; Timur, 2006; Darweesh, 2010; Quintão, 2015; Quintao et al., 2017									
	Etapas	Selección de café, selección de instrumentos, preparación del café, disfrute del café				Descripción					
	Roles	Acto personal				El sujeto elige los instrumentos y el tipo de café; lo prepara y disfruta en un momento especial del día (e.g. al levantarse), poniendo énfasis en cada paso y en el significado de ese momento para sí mismo					
	Justificación	El sujeto necesita un momento de relajación y de concentración personal, que elige realizando una actividad cotidiana que le sincroniza con el mundo exterior									
	Momento	Específico del día y constante (e.g. recién levantado)									
	Significado	Centrarse y concentrarse en uno mismo; introspección									
	Tipo	Salutación									
	Contexto	Personal									
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				124/325	38%	17	124	100%			
1	Transcendencia	5	2	10	40%	Mínima (8)	5,00	4,03%			
2	Sentimiento	5	2	10	40%	Baja (6)	59,00	47,58%			
3	Significado	5	2	10	40%	Alta (1)	15,00	12,10%			
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (2)	45,00	36,29%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	5	5	20%						
7	Música	3	0	0	0%						
8	Necesidad	5	0	0	0%						
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%						
10	Ceremonia	5	0	0	0%						
11	Etapas	3	3	9	36%						
12	Formalismo	3	0	0	0%						
13	Guion	5	3	15	60%						
14	Impacto	2	5	10	40%						
15	Invarianza	3	0	0	0%						
16	Periodicidad	2	5	10	40%						
17	Simbolismo	4	0	0	0%						
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%					

% de afinidad total, por rangos

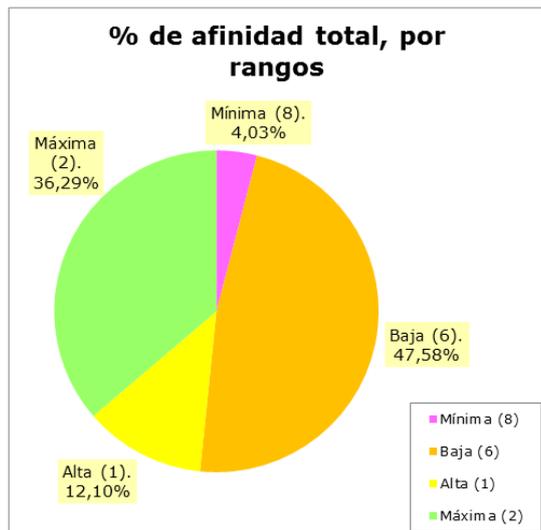
Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (8)	8	5,00	4,03%
Baja (6)	6	59,00	47,58%
Alta (1)	1	15,00	12,10%
Máxima (2)	2	45,00	36,29%

Lo que se considera el acto de prepararse un café por la mañana, a título individual, para centrar el día y disfrutar de un momento de introspección, según el marco genérico de afinidad ritual, supone un 38% de Afinidad sobre los elementos del mismo, según calibración previa del evaluador externo. De los 17 elementos, 3 muestran una Afinidad máxima o alta, como son 4-Transformación, 5-Contextualización y 13-Guion; en este

contexto, se entiende como guion el flujo específico y, generalmente, inalterado de la ceremonia, sin que deba existir una narrativa al uso. El elemento 4-Contextualización muestra una Afinidad del 80%, debido, sin duda, al carácter personal enlazado a cada sujeto. Pero lo más representativo es que hasta 6 elementos no presentan relevancia del todo, o una mínima (5 puntos en 6-Polisemia). Sobre 17 elementos, 6 no se muestran ningún peso. Aun así, el caso presenta un 38% de Afinidad. Como comentamos en la definición del marco genérico, el umbral de qué se interpreta como ritual y qué no depende del criterio del evaluador. En este caso, entendemos que la acepción de ritual encaja aunque sin una identificación suficientemente significativa.

6.25 . Caso ID-24. Ritos de placebo y acompañamiento en Medicina

Caso-ID	Título	Ritos de placebo y acompañamiento en Medicina						
24	Referencias del caso de estudio	Stablein, 1976; Katz, 1981; Zethelius et al., 1982; Moore, 1983; Brody, 1988; Wyrostok, 1995; Jolles et al., 2000; Kaptchuk, 2002; Macedo et al., 2003; Welch, 2003; Bojuwoye, 2005; Kirsch, 2006; Kwan, 2007; Brody, 2010						
	Etapas	Concentración, inducción, proyección, asimilación			Descripción Médicos, personal sanitario y sanadores de todo el mundo y diversas culturas utilizan rituales con diversos fines: inducción a estado hipnótico, inducción de efecto placebo, seguimiento de etapas de curación, seguimiento de etapas de rehabilitación, concentración antes de una operación, etc. Todos ellos buscan ayudar en la sanación y/o en la concienciación del estado actual y de los pasos necesarios de mejor o asimilación			
	Roles	Médico/sanador, paciente						
	Justificación	Como parte del proceso de mejora y asimilación del paciente						
	Momento	Cualquiera						
	Significado	Asimilación del estado y proyección de mejora						
	Tipo	Intercambio, Agregación						
	Contexto	Médico, Curativo						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				124/325	38%	17	124	100%
1	Transcendencia	5	2	10	40%	Mínima (8)	5,00	4,03%
2	Sentimiento	5	2	10	40%	Baja (6)	59,00	47,58%
3	Significado	5	2	10	40%	Alta (1)	15,00	12,10%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (2)	45,00	36,29%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	0	0	0%			
11	Etapas	3	3	9	36%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	0	0	0%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	0	0	0%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

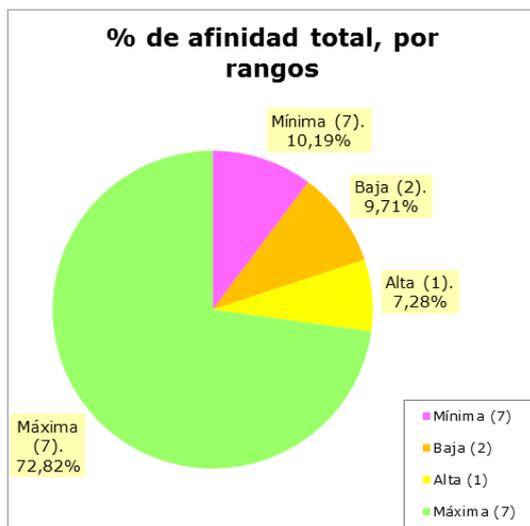


Existen multitud de procedimientos, protocolos y rutinas que el personal sanitario, incluyendo médicos, siguen en su día a día. Desde la preparación personal para una operación antes de la fase de esterilización de material, hasta la rutina de pasar consulta de una determinada manera, pasando por un determinado triaje personal como

complemento al triaje oficial de entrada. Consideramos también médicos de culturas no occidentales, como la Medicina Tradicional China o la Medicina Ayurvédica India. En estos casos, dichos protocolos no superan un nivel de Afinidad ritual significativa, aunque se solapen algunos elementos. Cabe destacar nuevamente que la rutina, la costumbre o el protocolo en una relación o acción (como la establecida como médico-paciente) no representa característica suficiente de Afinidad ritual (38%).

6.26 . Caso ID-25. Curación ritual

Caso-ID	Título	Curación ritual						
25	Referencias del caso de estudio	Joralemon, 1984; Lakin, 1984; Usandivaras, 1985; Jennings et al., 1995; Speiser, 1998; Csordas, 1999; Calazacón et al., 2003; Cooper et al., 2005; McClary, 2007; La Flamme, 2010; Winkleman, 2010; Turner, 2011; Beck, 2012; Broom et al., 2017; Kinahan, 2017; Phelan, 2017						
	Etapas	Identificación, canalización, regresión, evolución, recuperación				Descripción Un sanador ejecuta un guion de curación sobre una persona enferma para mejorar su estado de salud física o mental. Siguen un protocolo concreto, establece una relación sanador-enfermo, marcan pautas de comportamiento, incluyen elementos que apoyan su mensaje, canalizan la energía. Induce un cambio de estado o un cambio en la percepción del mismo		
	Roles	Sanador, enfermo						
	Justificación	El enfermo necesita una mejora de su salud y recurre a un medio holístico no alopatóico (medicina tradicional) que incluye diversos aspectos más allá de la causa-consecuencia inmediata						
	Momento	Durante la fase de enfermedad						
	Significado	Búsqueda de mejora ante situación adversa						
	Tipo	Intercambio, Agregación						
	Contexto	Médico, Curativo						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)			
				206/325	63%	17	206	100%
1	Transcendencia	5	2	10	40%	Mínima (7)	21,00	10,19%
2	Sentimiento	5	4	20	80%	Baja (2)	20,00	9,71%
3	Significado	5	4	20	80%	Alta (1)	15,00	7,28%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (7)	150,00	72,82%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	2	6	24%			
8	Necesidad	5	0	0	0%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	2	6	24%			
16	Periodicidad	2	2	4	16%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		



Al Caso ID-24 sumamos los diversos sanadores no oficiales, como los naturópatas, antroposóficos, holísticos, kinesiológicos y otros colectivos que, siendo o no médicos colegiados, ejercen de terapeutas seguidos por un sinnúmero de personas. Estas terapias alternativas a la medicina occidental, pero con base médica o de sanación también siguen protocolos específicos. No consideramos aquí de charlatanes sino de personal cualificado

por un organismo acreditador diferente del colegio de médicos alópatas. Los protocolos pasan por la toma de conciencia del paciente, el triaje mediante comunicación directa o percepción de pulsos eléctricos, la sincronización mediante armónicos de cuencos tibetanos, etc. En estos casos, se solapa el protocolo terapéutico con la intención habitual de identificación del paciente con el proceso y la trascendencia sobre su propia energía. Encontramos diversos elementos con una Afinidad máxima (2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización, etc.) lo que supone alcanzar una Afinidad total del 63%, suficiente para considerarse ritual, según el enfoque que la dupla sanador-paciente consientan aplicar.

6.27 . Caso ID-26. Ritos chamánicos

Caso-ID	Título	Ritos chamánicos	
26	Referencias del caso de estudio	Devereux, 1957; Mendelson, 1967; Turner, 1979; Jonaitis, 1983; Paul et al., 1986; Wright et al., 1986; Atkinson, 1987; Grim, 1987; Faulstich, 1989; Haines et al., 1991; Kendall, 1991; Somé, 1994; Johnson, 1995; Desmarchelier et al., 1996; Grimaldi, 1996; Ojamaa, 1997; Hamayon, 1998; Chao, 1999; Guneratne, 1999; Lee, 2001; Watson, 2001; Green, 2006; Lindquist, 2008; McCoy, 2009; Blackburn, 2010; Kendall, 2016; Arbachakova et al., 2018	
	Etapas	Variadas según los ritos	Descripción Un chamán en una tribu, poblado, comunidad indígena, área rural, o subcomunidad urbana, ejecuta rituales de iniciación, curación, comunicación grupal, transmutación, honra funeraria, etc. Los ritos son variados y pertenecen a aspectos variados de la vida, la evolución personal, la estructura social y otros ámbitos
	Roles	Chamán, participantes	
	Justificación	El chamán actúa de anfitrión y comunicador de ritos en su comunidad	
	Momento	Cualquiera	
	Significado	Impersonación de vehículo comunicador de experiencias, sentimientos y expectativas	
	Tipo	Intercambio, Agregación	
	Contexto	Religioso, Curativo	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				286/325	88%	17	286	100%
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (3)	17,00	5,94%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (2)	19,00	6,64%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (4)	60,00	20,98%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (8)	190,00	66,43%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	3	9	36%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	2	6	24%			
16	Periodicidad	2	3	6	24%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			

*Mínima: 0%-24%	Baja: 25%-49%	Alta: 50%-74%	Máxima: 75%-100%
-----------------	---------------	---------------	------------------

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (3)	3	17,00	5,94%
Baja (2)	2	19,00	6,64%
Alta (4)	4	60,00	20,98%
Máxima (8)	8	190,00	66,43%

Un chamán de una tribu indígena en cualquier continente (ya sea Quechua, Lakota, Zulú o Aymará, por poner ejemplos diversos) representa un rol significativo en la comunidad, generalmente mezcla de papel político, religioso y médico. En este contexto de poblado, habitualmente rural, el chamán ejecuta multitud de ritos con simbología similar a

religiones establecidas mayoritarias o actos sociales: Nacimiento y bienvenida, paso de niñez, paso pubertad, unión sentimental, honra funeraria, celebración grupal, etc. En este contexto, el chamán es el ministro de su pueblo que ensalza elementos comunes de los rituales (hasta 12) con Afinidad alta o máxima, y con puntuación en todos ellos (17), hasta alcanzar una Afinidad total del 88%.

6.28 . Caso ID-27. Puja en Nepal

Caso-ID	Título	Puja en Nepal									
27	Referencias del caso de estudio	Jenkins, 2002; Cabezón, 2009; Horrel, 2013; Kristl, 2016; Dickinson, 2016; Arnette, 2019									
	Etapas	Ofrecimiento, solicitud, recordatorio				Descripción Un escalador, antes de comenzar su ascensión en el himalaya nepalí, participa en un ritual de ofrenda y atención a los dioses de la montaña, y solicita protección y regreso sano. En el mismo acto, se recuerda a los fallecidos en experiencias previas y se les solicita guía. El ritual siempre es grupal y está oficiado por un representante de la etnia sherpa					
	Roles	Oficial, participantes									
	Justificación	Un escalador en el Himalaya no puede comenzar una ascensión sin realizar la puja, por tradición de la etnia sherpa									
	Momento	Antes de una ascensión en el Himalaya									
	Significado	Búsqueda de protección, muestra de respeto									
	Tipo	Agregación, Ofrenda									
	Contexto	Religioso									
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				232/325	71%	17	232	100%			
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (4)	7,00	3,02%			
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (1)	10,00	4,31%			
3	Significado	5	3	15	60%	Alta (7)	105,00	45,26%			
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (5)	110,00	47,41%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	1	1	4%						
7	Música	3	0	0	0%						
8	Necesidad	5	5	25	100%						
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%						
10	Ceremonia	5	5	25	100%						
11	Etapas	3	5	15	60%						
12	Formalismo	3	5	15	60%						
13	Guion	5	3	15	60%						
14	Impacto	2	3	6	24%						
15	Invarianza	3	5	15	60%						
16	Periodicidad	2	5	10	40%						
17	Simbolismo	4	5	20	80%						

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (4)	1	7,00	3,02%
Baja (1)	1	10,00	4,31%
Alta (7)	7	105,00	45,26%
Máxima (5)	5	110,00	47,41%

*Mínima: 0%-24%	Baja: 25%-49%	Alta: 50%-74%	Máxima: 75%-100%
-----------------	---------------	---------------	------------------

La etnia sherpa de Nepal constituye un caso claro de combinación de raza, cultura, nacionalidad y, generalmente, profesión (porteadores de altura, debido a una condición genética que favorece la aclimatación en altitud). En esta etnia la identificación del ciclo de la vida con el comportamiento del ser humano y del colectivo en la montaña, así como de la propia montaña y del clima que la rodea, supone una creencia arraigada que se sigue de forma solapada a la religión que cada individuo profese (e.g. budismo). La profesión de porteador supone ascender ochomiles como parte de una expedición. Antes de la ascensión se realiza una ofrenda, un recuerdo y una petición de ayuda a los dioses de la montaña (la puja), obligatoria para cualquier sherpa y altamente recomendada para los otros escaladores a los que acompañan. Es un ritual con una estructura precisa, un significado y un simbolismo arraigado, dentro de un contexto. Aun así, por parte del sherpa no se vive como por parte del escalador de otra etnia o cultura, haciendo que la trascendencia o el impacto en cada individuo resulten muy variables.

6.29 . Caso ID-28. Confirmación católica

Caso-ID	Título	Confirmación católica						
28	Referencias del caso de estudio	Behrens, 1995; Gabrielli, 2010; Bernier, 2015						
	Etapas	Presentación del confirmado, homilía, renovación de promesas del bautismo, imposición de manos		Descripción Un creyente católico, bautizado, muestra su deseo de confirmarse en su fe, con el visto bueno de su comunidad y después de haberse formado apropiadamente. Para ello, se administra este sacramento				
	Roles	Ministro, creyente						
	Justificación	Iniciación consciente en la profesión católica, después del bautismo						
	Momento	Comienzo de edad adulta, aunque varía, según comunidades						
	Significado	El creyente muestra su determinación para afianzar su fe en su comunidad						
	Tipo	Iniciación, Paso						
	Contexto	Religioso						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				291/325	90%	17	291	100%
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (3)	11,00	3,78%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (2)	20,00	6,87%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (3)	45,00	15,46%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (9)	215,00	73,88%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	2	6	24%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Máxima	9	215,00	73,88%
Alta	3	45,00	15,46%
Baja	2	20,00	6,87%
Mínima	3	11,00	3,78%

Ritual establecido y aceptado por la comunidad, con una Afinidad total del 90%. Destaca como ritual religioso que no debe cubrir necesariamente el 100% de cada elemento para ser considerado como tal. En este caso, por ejemplo, la polisemia, la música y la representación de la realidad (elementos 6, 7 y 9) no muestra tanta carga como en los

elementos 1-Trascendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado y así hasta 12 de 17, con afinidades alta y máxima.

6.30 . Caso ID-29. Iniciación religiosa

Caso-ID	Título	Iniciación religiosa						
29	Referencias del caso de estudio	Blacker, 1965; Gupta, 1983; SAMORINI, 1997; Furstenberg, 2016						
	Etapas	Candidatura, prueba, desapego personal, asunción grupal, símbolo de pertenencia				Descripción Un candidato desea sumarse a un grupo religioso. Para ello, debe pasar un proceso de identidad y fidelización con ese grupo. Únicamente si supera las condiciones de entrada (o sus progenitores, de resultar menor de edad o tutelado) y se realizan de forma satisfactoria los pasos evento final, será admitido como un miembro más dentro del grupo		
	Roles	Iniciador, aspirante, grupo						
	Justificación	El sentimiento de pertenencia a una profesión, orden, congregación o creencia propicia sumarse mediante un acto que requiere alineamiento con la identidad grupal y una asimilación de los preceptos establecidos						
	Momento	Único						
	Significado	Asimilación de preceptos e identidad grupal						
	Tipo	Iniciación						
	Contexto	Religioso						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				273/325	84%	17	273	100%
1	Trascendencia	5	3	15	60%	Mínima (2)	3,00	1,10%
2	Sentimiento	5	3	15	60%	Baja (2)	20,00	7,33%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (6)	90,00	32,97%
4	Transformación	5	4	20	80%	Máxima (7)	160,00	58,61%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (2)	2	3,00	1,10%
Baja (2)	2	20,00	7,33%
Alta (6)	6	90,00	32,97%
Máxima (7)	7	160,00	58,61%

Como en cualquier iniciación, religiosa o no, las partes de un ritual se encuentran bien definidas, así como el guion establecida y, así, hasta un total de 13 elementos con Afinidad

alta o máxima, hasta alcanzar un 84% de Afinidad total. Resulta incontestable como ritual ejemplo.

6.31 . Caso ID-30. Ofrenda religiosa (floral, ornamental, etc.)

Caso-ID	Título	Ofrenda religiosa (floral, ornamental, etc.)									
30	Referencias del caso de estudio	Nakamura, 1958; Nicoletti et al., 2015									
	Etapas	Ofrenda, postración, encendido, oración					Descripción Un creyente o grupo de creyentes realiza una ofrenda floral, de alimentos o de otros bienes materiales para honrar una deidad, figura paterna o representación terrenal. La ofrenda puede ser acompañada con oración, encendido de velas o incienso y un momento de introspección				
	Roles	Creyente									
	Justificación	El creyente siente el deseo de agradecer y/o solicitar ayuda, en general o en aspectos concretos									
	Momento	Cualquiera, incluyendo estaciones (e.g. primavera) o festividades señaladas (e.g. santoral)									
	Significado	Agradecimiento o petición externos									
	Tipo	Agregación, Ofrenda									
Contexto	Religioso										
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				177/325	54%	17	177	100%			
1	Transcendencia	5	1	5	20%	Mínima (9)	28,00	15,82%			
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (3)	34,00	19,21%			
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (0)	0,00	0,00%			
4	Transformación	5	1	5	20%	Máxima (5)	115,00	64,97%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	4	4	16%						
7	Música	3	1	3	12%						
8	Necesidad	5	1	5	20%						
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%						
10	Ceremonia	5	5	25	100%						
11	Etapas	3	4	12	48%						
12	Formalismo	3	0	0	0%						
13	Guion	5	0	0	0%						
14	Impacto	2	3	6	24%						
15	Invarianza	3	4	12	48%						
16	Periodicidad	2	5	10	40%						
17	Simbolismo	4	5	20	80%						
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%					

% de afinidad total, por rangos

Rango	Elementos	Afinidad (ABS)	% de afinidad total
Mínima (9)	9	28,00	15,82%
Baja (3)	3	34,00	19,21%
Alta (0)	0	0,00	0,00%
Máxima (5)	5	115,00	64,97%

Las ofrendas de alimento, bebida, fotos, dinero y otros objetos resulta una práctica habitual en diversas religiones de todo el mundo, incluyendo las mayoritarias y todas las

orientales: La ofrenda floral a la Virgen María durante el mes de mayo, el alimento a Shiva, el dinero a una deidad del confucianismo, el animal en una religión panteísta africana. Generalmente, estos momentos de ofrenda se realizan a título individual, para una relación directa con el dios orado, o de forma comunitaria, a modo de 10-Ceremonia. En los dos casos, se establece un protocolo de dádiva que marca el 2-Sentimiento, 3-Significado y 17-Simbolismo. Sin embargo, estas ofrendas adolecen de una Afinidad reducida en 12 elementos del marco (con una total del 54%), lo que hace que resulte complicado considerarlas rituales, más allá de la tradición o de la celebración del momento.

6.32 . Caso ID-31. Pascua judía

Caso-ID	Título	Pascua judía	
31	Referencias del caso de estudio	Bokser, 1984; Yuval, 1999; King, 2007	
	Etapas	Congregación, compartición, lectura, celebración	
	Roles	Oficial, participantes	
	Justificación	Necesidad de conmemorar el inicio de la libertad del pueblo judío, mezcla de celebración religiosa y de reivindicación social	
	Momento	Anual	
	Significado	Identificación con el inicio de la libertad	
	Tipo	Paso	
	Contexto	Religioso	
		Descripción	
		El pueblo judío celebra la liberación del Egipto faraónico y su libertad con una semana de celebración que comienza con una cena en comunión repleta de símbolos y pasos específicos (el pan, el vino, la lectura del relato bíblico, etc.)	

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				293/325	90%	17	293	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (3)	13,00	4,44%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (1)	10,00	3,41%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (4)	60,00	20,48%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (9)	210,00	71,67%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	1	1	4%			
7	Música	3	2	6	24%			
8	Necesidad	5	4	20	80%			
9	Representación de la realidad	5	5	25	100%			
10	Ceremonia	5	5	25	100%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guión	5	5	25	100%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Máxima (9)	9	210,00	71,67%
Alta (4)	4	60,00	20,48%
Mínima (3)	3	13,00	4,44%
Baja (1)	1	10,00	3,41%

*Mínima: 0%-24% Baja: 25%-49% Alta: 50%-74% Máxima: 75%-100%

Como en el Caso ID-28 celebración de la pascua judía obtiene una identificación ritual máxima (90%), con puntuaciones en todos los elementos del marco genérico, y con 13 de estos elementos con Afinidad alta o máxima. En este caso, se combinan diversos rituales, desde la lectura del texto sagrado, hasta la compartición del pan, todos ellos cargados de

simbolismo y significado, con un alto grado de necesidad y representación de la realidad, en un contexto ceremonial. Representa un caso claro de ritual ejemplo.

6.33 . Caso ID-32. Quemar incienso, encender una vela

Caso-ID	Título	Quemar incienso, encender una vela						
32	Referencias del caso de estudio	Hanson, 1981; Uriu et al., 2010; Tam, 2012						
	Etapas	Concentración, encendido, ofrecimiento/petición, oración, despedida	Descripción El creyente enciende una vela o quema incienso delante de una figura que representa alguna cualidad específica o un valor genérico. Se comporta de forma ceremoniosa, sigue unos pasos determinados, se concentra, reza, invoca y deja lo encendido consumiéndose. Este proceso se ve en iglesias católicas, templos taoístas, escuelas confucionistas, monasterios budistas, etc.					
	Roles	Creyente						
	Justificación	Necesidad de conectar de manera individual con lo creído mediante un vínculo a través de un elemento simbólico y una representación física						
	Momento	Cualquiera						
	Significado	Vínculo personal con el sujeto, objeto o símbolo de la creencia						
	Tipo	Salutación						
	Contexto	Religioso, Personal						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				211/325	65%	17	211	100%
1	Transcendencia	5	3	15	60%	Mínima (6)	17,00	8,06%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (1)	9,00	4,27%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	35,55%
4	Transformación	5	3	15	60%	Máxima (5)	110,00	52,13%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	5	5	20%			
7	Música	3	0	0	0%			
8	Necesidad	5	4	20	80%			
9	Representación de la realidad	5	3	15	60%			
10	Ceremonia	5	3	15	60%			
11	Etapas	3	3	9	36%			
12	Formalismo	3	0	0	0%			
13	Guion	5	0	0	0%			
14	Impacto	2	3	6	24%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	3	6	24%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Máxima (5)	5	110,00	52,13%
Alta (5)	5	75,00	35,55%
Mínima (6)	6	17,00	8,06%
Baja (1)	1	9,00	4,27%

Este rito de salutación supone un evento generalmente individual ejecutado antes, durante o después de una oración o momento de reflexión dentro de un proceso. Puede ser en una

ofrenda, en una ceremonia o de manera aislada. La solemnidad del acto se solapa con la absoluta personalización del significado y de la escena. Alcanza, pues, una Afinidad máxima 2-Sentimiento, 3-Significado, 5-Contextualización, 8-Necesidad y 17-Simbolismo. Es, ante todo, un acto personalizado que transforma y trasciende, y que significa para el creyente participante hasta conseguir una Afinidad total del 65%. En este caso, y dado que en identificaciones medias y medias altas insistimos en la individualización del enfoque que cada participante quiere proveer, este caso representa un ritual, si así lo decide el mismo.

6.34 . Caso ID-33. Finalización de ayuno en el Ramadán (Eid Al Fitr)

Caso-ID	Título	Finalización de ayuno en el Ramadán (Eid Al Fitr)						
33	Referencias del caso de estudio	Sadiq, 2000; Möller, 2005; Hellman, 2006						
	Etapas	Reflexión, oración, compartición, celebración			Descripción			
	Roles	Oficial, participantes			La finalización del Ramadán se marca con una celebración religiosa y social que incluye tres días de eventos y rituales. Se incluye la oración en la mezquita, el recitado del Corán, la visita a enfermos y familiares, la comida comunitaria. Todos ellos guardan la base de finalización del período de ayuno, abstinencia y purificación, así como el comienzo de un nuevo ciclo con la intención de mejora individual, para uno mismo y para la sociedad			
	Justificación	Necesidad de marcar un cambio de estado, un avance de ciclo, una mejora como persona, guiados por los preceptos religiosos						
	Momento	Anual						
	Significado	Cambio, mejora, avance, pureza						
	Tipo	Paso						
	Contexto	Religioso						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos
				272/325	84%	17	272	100%
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (2)	3,00	1,10%
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (3)	29,00	10,66%
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (5)	75,00	27,57%
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (7)	165,00	60,66%
5	Contextualización	4	5	20	80%			
6	Polisemia	1	3	3	12%			
7	Música	3	3	9	36%			
8	Necesidad	5	5	25	100%			
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%			
10	Ceremonia	5	3	15	60%			
11	Etapas	3	5	15	60%			
12	Formalismo	3	5	15	60%			
13	Guion	5	3	15	60%			
14	Impacto	2	5	10	40%			
15	Invarianza	3	5	15	60%			
16	Periodicidad	2	5	10	40%			
17	Simbolismo	4	5	20	80%			
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%		

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Mínima (2)	2	3,00	1,10%
Baja (3)	3	29,00	10,66%
Alta (5)	5	75,00	27,57%
Máxima (7)	7	165,00	60,66%

El Ramadán supone una época anual, periódica, de reflexión y ayuno, de depuración y de comunión con la familia, el entorno y la religión. A lo largo del Ramadán se suceden varios rituales, como la lectura del Corán o las oraciones específicas del período. El fin del ayuno se marca con una mezcla de festividad y ritual (Eid Al Fitr) que combina una serie de

actos. Todos ellos guardan una secuencia y una ejecución concretas, y son realizados generalmente sin mucha variación dentro de la misma comunidad, pero con necesarios ajustes según las comunidades de todo el mundo. Este caso supone una Afinidad máxima o alta en una docena de elementos del marco genérico, con una Afinidad total del 84%, lo que supone un ritual ejemplo que, sin cubrir todos los elementos, ni todos al máximo, combina la mayoría para complementarse entre sí.

6.35 . Caso ID-34. Saludo al sol hindú

Caso-ID	Título	Saludo al sol hindú									
34	Referencias del caso de estudio	Rosen, 2003; Bhutkar et al., 2011									
	Etapas	Preparación, concentración, ejecución, sentimiento, desconcentración				Descripción					
	Roles	Creyente				Un creyente dedica periódicamente un momento de su jornada (generalmente al amanecer) a ejecutar el saludo al sol. Generalmente, representa un momento de concentración y de disfrute de su tiempo personal, que sigue un patrón, origina un cambio de estado en el individuo que, con frecuencia, reclama su necesidad y su efecto terapéutico. Induce un estado de calma de ánimo y de mejora de la salud					
	Justificación	El individuo ejecuta periódicamente este saludo que ayuda a concentrarse y canalizar energía									
	Momento	Cualquiera, con preferencia por el amanecer									
	Significado	Influencia positiva en el estado de ánimo									
	Tipo	Salutación, Reintegración									
	Contexto	Religioso									
	Contexto	Religioso									
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos			
				221/325	68%	17	221	100%			
1	Transcendencia	5	5	25	100%	Mínima (6)	11,00	4,98%			
2	Sentimiento	5	5	25	100%	Baja (2)	20,00	9,05%			
3	Significado	5	5	25	100%	Alta (2)	30,00	13,57%			
4	Transformación	5	5	25	100%	Máxima (7)	160,00	72,40%			
5	Contextualización	4	5	20	80%						
6	Polisemia	1	2	2	8%						
7	Música	3	2	6	24%						
8	Necesidad	5	4	20	80%						
9	Representación de la realidad	5	0	0	0%						
10	Ceremonia	5	0	0	0%						
11	Etapas	3	5	15	60%						
12	Formalismo	3	1	3	12%						
13	Guión	5	0	0	0%						
14	Impacto	2	5	10	40%						
15	Invarianza	3	5	15	60%						
16	Periodicidad	2	5	10	40%						
17	Simbolismo	4	5	20	80%						
*Mínima: 0%-24%		Baja: 25%-49%		Alta: 50%-74%		Máxima: 75%-100%					

% de afinidad total, por rangos

Rango	Nº elementos	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total
Máxima (7)	7	160,00	72,40%
Alta (2)	2	30,00	13,57%
Baja (2)	2	20,00	9,05%
Mínima (6)	6	11,00	4,98%

Diferenciamos aquí la posición del practicante de Yoga denominada "Saludo al sol" (e.g. Caso ID-21) de la secuencia ritual del creyente hinduista que realiza como parte de su oración diaria. Los pasos pueden resultar similares o idénticos, pero el significado no necesariamente. En este caso, el creyente ejecuta un acto diario de identificación con su religión y de sincronización con su interpretación de la naturaleza, con Afinidad máxima en

1-Transcendencia, 2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización, 8-Necesidad y 17-Simbolismo. Todos estos elementos potencian el carácter personalizado del evento y su consideración como ritual, dada además una Afinidad total del 68%.

6.36 . Análisis de los elementos característicos desde el estudio de casos

6.36.1. Totalidad de la muestra

En los 34 casos estudiados, y circunscritos exclusivamente a este conjunto de casos y la calibración y la evaluación realizada por el observador-investigador, se observan tendencias comunes en la Afinidad de los elementos. La siguiente ilustración muestra los promedios de Afinidad por elemento del marco genérico aplicados a los casos de estudio (Ilustración 8):

ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos	
1	Transcendencia	5	2,56	12,79	51,18%	Mínima (2)	8,59	3,98%	
2	Sentimiento	5	3,56	17,79	71,18%	Baja (6)	56,82	26,35%	
3	Significado	5	4,24	21,18	84,71%	Alta (7)	110,21	51,11%	
4	Transformación	5	3,59	17,94	71,76%	Máxima (2)	40,00	18,55%	
5	Contextualización	4	4,71	18,82	75,29%				
6	Polisemia	1	3,91	3,91	15,65%				
7	Música	3	1,56	4,68	18,71%				
8	Necesidad	5	3,00	15,00	60,00%				
9	Representación de la realidad	5	1,91	9,56	38,24%				
10	Ceremonia	5	3,35	16,76	67,06%				
11	Etapas	3	4,06	12,18	48,71%				
12	Formalismo	3	2,41	7,24	28,94%				
13	Guion	5	2,74	13,68	54,71%				
14	Impacto	2	4,06	8,12	32,47%				
15	Invarianza	3	3,91	11,74	46,94%				
16	Periodicidad	2	4,00	8,00	32,00%				
17	Simbolismo	4	4,06	16,24	64,94%				
						*Mínima: 0%-24%	Baja: 25%-49%	Alta: 50%-74%	Máxima: 75%-100%



Ilustración 8. Promedios de la Afinidad de los elementos del marco genérico sobre la muestra de casos de estudio

Desde este primer cálculo podemos realizar una clasificación descendente basada en la Afinidad promedio (Ilustración 9). Nótese que la desviación estándar resulta no significativa (0,26), con un mínimo de 0,06 y únicamente dos elementos por encima de 0,40:

ID elemento	Nombre elemento	Afinidad (%)	Desviación estándar
3	Significado	84,71%	0,27
5	Contextualización	75,29%	0,16
4	Transformación	71,76%	0,34
2	Sentimiento	71,18%	0,28
10	Ceremonia	67,06%	0,43
17	Simbolismo	64,94%	0,28
8	Necesidad	60,00%	0,40
13	Guion	54,71%	0,39
1	Trascendencia	51,18%	0,35
11	Etapas	48,71%	0,19
15	Invarianza	46,94%	0,22
9	Representación de la realidad	38,24%	0,41
14	Impacto	32,47%	0,09
16	Periodicidad	32,00%	0,13
12	Formalismo	28,94%	0,28
7	Música	18,71%	0,22
6	Polisemia	15,65%	0,06

Ilustración 9. Clasificación de elementos en función de la Afinidad promedio sobre la muestra de casos de estudio

Un primer grupo consta de 2 de elementos (3-Significado, 5-Contextualización) muestran una presencia promedio alta, superior al 75% de Afinidad. Podríamos considerarlos primarios

Un segundo grupo consta de 7 elementos, en orden inverso: 4-Transformación, 2-Sentimiento, 10-Ceremonia, 17-Simbolismo, 8-Necesidad, 13-Guion y 1-Trascendencia. Este subgrupo, también considerado primario, pero con menos prevalencia que el anterior, resulta especialmente significativo, dado que contiene el elemento Trascendencia,

tradicionalmente asociado al carácter definitorio, o al menos más significativo, en cualquier ritual (Eliade, 1957; Grimes, 2014; Oberon & Morning, 2013; Strenski, 1991). Vemos que, junto con el primer grupo (Significado, Contextualización) y junto con Transformación. Sentimiento, Simbolismo y Necesidad, se forma un subconjunto de elementos que aluden a la conexión que el individuo o el grupo tienen con el ritual, su sentido último y el efecto que produce en los participantes.

El tercer grupo consta de otros 8 elementos con Afinidad promedio inferior y no altamente significativa. Algunos resultan operativos o coyunturales, como 11-Etapas, 15-Invarianza, 9-Representación de la realidad, 16-Periodicidad, 12-Formalismo, 7. Música y 6-Polisemia. Y uno de ellos, el elemento 14-Impacto, coincide con el segundo grupo, más centrado en la conexión entre el participante y el ritual, pero presenta una Afinidad baja en la muestra estudiada.

6.36.2. Análisis comparado de rituales laicos y religiosos

Con las mismas reservas realizadas en la sección anterior acerca de la identidad del conjunto de casos, si comparamos el subconjunto de rituales laicos (ID-01, ID-02, ID-04, ID-05, ID-06, ID-07, ID-08, ID-09, ID-10, ID-11, ID-12, ID-13, ID-14, ID-15, ID-16, ID-19, ID-20, ID-21, ID-22, ID-23, ID-24, ID-25) con el subconjunto de rituales religiosos (ID-03, ID-17, ID-18, ID-26, ID-27, ID-28, ID-29, ID-30, ID-31, ID-32, ID-33, ID-34) obtenemos los siguientes promedios por elemento y totales (Ilustración 10):

Rituales laicos							Rituales religiosos			
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Desviación estándar	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Desviación estándar
				195/325	59,97%	1,81		254/325	78,03%	1,21
1	Transcendencia	5	1,95	9,77	39,09%	1,68	3,67	18,33	73,33%	1,30
2	Sentimiento	5	3,14	15,68	62,73%	1,42	4,33	21,67	86,67%	0,98
3	Significado	5	3,91	19,55	78,18%	1,57	4,83	24,17	96,67%	0,58
4	Transformación	5	3,27	16,36	65,45%	1,86	4,17	20,83	83,33%	1,19
5	Contextualización	4	4,55	18,18	72,73%	1,26	5,00	20,00	80,00%	0,00
6	Polisemia	1	4,14	4,14	16,55%	1,61	3,50	3,50	14,00%	1,57
7	Música	3	1,36	4,09	16,36%	1,87	1,92	5,75	23,00%	1,83
8	Necesidad	5	2,41	12,05	48,18%	2,09	4,08	20,42	81,67%	1,24
9	Representación de la realidad	5	1,86	9,32	37,27%	2,01	2,00	10,00	40,00%	2,22
10	Ceremonia	5	2,95	14,77	59,09%	2,36	4,08	20,42	81,67%	1,56
11	Etapas	3	3,86	11,59	46,36%	1,81	4,42	13,25	53,00%	0,90
12	Formalismo	3	2,18	6,55	26,18%	2,34	2,83	8,50	34,00%	2,41
13	Guion	5	2,55	12,73	50,91%	1,90	3,08	15,42	61,67%	2,02
14	Impacto	2	4,09	8,18	32,73%	1,19	4,00	8,00	32,00%	1,04
15	Invarianza	3	3,50	10,50	42,00%	2,09	4,67	14,00	56,00%	0,89
16	Periodicidad	2	3,64	7,27	29,09%	1,84	4,67	9,33	37,33%	0,78
17	Simbolismo	4	3,55	14,18	56,73%	1,97	5,00	20,00	80,00%	0,00
				Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos				
				17	195	100%				
				Mínima (2)	8,23	4,22%				
				Baja (8)	75,23	38,60%				
				Alta (6)	91,91	47,15%				
				Máxima (1)	19,55	10,03%				
				Nº elementos por rango*	Afinidad por rangos (ABS)	% de afinidad total, por rangos				
				17	254	100%				
				Mínima (2)	9,25	3,65%				
				Baja (4)	35,83	14,13%				
				Alta (4)	61,00	24,06%				
				Máxima (7)	147,50	58,17%				

Ilustración 10. Comparación de Afinidades promedio entre rituales laicos y religiosos

Apreciamos una media de Afinidad total netamente inferior, aunque todavía válida, en los rituales laicos (59,97% sobre 78,03%), lo que resulta lógico, dado que los rituales religiosos estudiados corresponden a casos consolidados y ampliamente extendidos (e.g. Pascua), frente a los rituales laicos, más marginales y sectorizados. También, que existe una coincidencia entre los cinco primeros puestos, siendo el primero 3-Significado, en ambos contextos, pero contando también 4-Transformación y 10-Ceremonia en esta cabeza, aunque con distinto peso. Resulta, además, significativo que ambos contextos consideren los elementos 7-Música y 6-Polisemia residuales. Por último, observamos que la desviación estándar por contexto supera la total, siendo un 2,41 (12-Formalismo, rituales religiosos) la más alta, pero conservando ambas desviaciones medias totales por debajo de 2,0, lo que no origina un impacto significativo en ninguna lectura.

Si nos fijamos en los rituales laicos (Ilustración 11), únicamente encontramos el elemento 3-Significado con Afinidad máxima, y hasta 6 elementos más con Afinidad alta (2-Sentimiento, 4-Transformación, 5-Contextualización, 10-Ceremonia, 13-Guion, 17-Simbolismo). Esta selección mezcla elementos que inducen un efecto en el participante (Sentimiento, Transformación, Simbolismo) a elementos que definen el ritual de forma coyuntural u operativa (Contextualización, Ceremonia, Guion).

Rituales laicos						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Desviación estándar
				195/325	59,97%	1,81
3	Significado	5	3,91	19,55	78,18%	1,57
5	Contextualización	4	4,55	18,18	72,73%	1,26
4	Transformación	5	3,27	16,36	65,45%	1,86
2	Sentimiento	5	3,14	15,68	62,73%	1,42
10	Ceremonia	5	2,95	14,77	59,09%	2,36
17	Simbolismo	4	3,55	14,18	56,73%	1,97
13	Guion	5	2,55	12,73	50,91%	1,90
8	Necesidad	5	2,41	12,05	48,18%	2,09
11	Etapas	3	3,86	11,59	46,36%	1,81
15	Invarianza	3	3,50	10,50	42,00%	2,09
1	Trascendencia	5	1,95	9,77	39,09%	1,68
9	Representación de la realidad	5	1,86	9,32	37,27%	2,01
14	Impacto	2	4,09	8,18	32,73%	1,19
16	Periodicidad	2	3,64	7,27	29,09%	1,84
12	Formalismo	3	2,18	6,55	26,18%	2,34
6	Polisemia	1	4,14	4,14	16,55%	1,61
7	Música	3	1,36	4,09	16,36%	1,87

Ilustración 11. Elementos en rituales laicos ordenados por Afinidad promedio

El tercer grupo, con una Afinidad baja, lo componen 1-Trascendencia, 8-Necesidad, 9-Representación, 11-Etapas, 12-Formalismo, 14-Impacto, 15-Invarianza y 16-Periodicidad. Resulta un grupo numeroso de 8 elementos, que oscilan entre el 26,18% del Formalismo

al 48,18% de la Necesidad. Resulta curioso observar que 1-Trascendencia, aun contando un 39,09% figura en este subgrupo con Afinidad baja. Recordemos de la sección anterior (y te la tesis) que la trascendencia suele considerarse tradicionalmente como el elemento caracterizador de un ritual. En esta muestra de casos, esa trascendencia se diluye a favor de otros elementos relacionados, dotando al perfil medio de una definición con protagonismo coral de varios elementos. El último grupo abarca 6-Polisemia y 7-Música, con Afinidad residual.

Cabe destacar que, en la fase de entrevistas semi-estructuradas, una de las observaciones que realizamos es la falta generalizada de conocimiento sobre los rituales (aspecto #4), así como la definición difusa de términos (#3). Estos dos aspectos marcan el entendimiento sobre los distintos elementos de un ritual, que ha podido determinar el estudio en los casos elegidos, mezclando conceptos entre Trascendencia, Contextualización, Necesidad, Significado, Sentimiento, Transformación y Simbolismo, todos ellos distintos aunque en un mismo grupo, con un tronco común que produce un efecto en el participante y una relación bilateral con el ritual en sí (e.g. el participante también influye en el ritual).

Si analizamos ahora los rituales religiosos (Ilustración 12) observamos una mayor cantidad de elementos con una Afinidad más precisa. Hasta 7 elementos (2-Sentimiento, 3-Significado, 4-Transformación, 5-Contextualización, 8-Necesidad, 10-Ceremonia, 17-Simbolismo) superan el 80% de Afinidad media, con mucha uniformidad (desviación estándar generalmente en torno a 1,00, y en dos casos, 0,00).

Rituales religiosos						
ID elemento	Nombre elemento	Relevancia	Presencia	Afinidad (ABS)	Afinidad (%)	Desviación estándar
				254/325	78,03%	1,21
3	Significado	5	4,83	24,17	96,67%	0,58
2	Sentimiento	5	4,33	21,67	86,67%	0,98
4	Transformación	5	4,17	20,83	83,33%	1,19
8	Necesidad	5	4,08	20,42	81,67%	1,24
10	Ceremonia	5	4,08	20,42	81,67%	1,56
5	Contextualización	4	5,00	20,00	80,00%	0,00
17	Simbolismo	4	5,00	20,00	80,00%	0,00
1	Trascendencia	5	3,67	18,33	73,33%	1,30
13	Guion	5	3,08	15,42	61,67%	2,02
15	Invarianza	3	4,67	14,00	56,00%	0,89
11	Etapas	3	4,42	13,25	53,00%	0,90
9	Representación de la realidad	5	2,00	10,00	40,00%	2,22
16	Periodicidad	2	4,67	9,33	37,33%	0,78
12	Formalismo	3	2,83	8,50	34,00%	2,41
14	Impacto	2	4,00	8,00	32,00%	1,04
7	Música	3	1,92	5,75	23,00%	1,83
6	Polisemia	1	3,50	3,50	14,00%	1,57

Ilustración 12. Elementos en rituales religiosos ordenados por Afinidad promedio

El segundo grupo compila las Afinidades altas, del 53% al 73% y se compone de 1-Trascendencia, 13-Guio, 13-Invarianza y 11-Etapas. Consideremos nuevamente aquí la significación de 1-Trascendencia. En este contexto, aun resultando más alta que en los rituales laicos analizados, no resulta tan determinante como los 7 elementos del grupo anterior (Afinidad máxima). Interpretamos aquí las mismas evidencias encontradas en el análisis del conjunto de rituales laicos y que apuntan a un grupo de elementos con efecto sobre el participante y relación bilateral con el ritual, como son Significado, Sentimiento, Transformación, Necesidad, Simbolismo, Contextualización y Trascendencia.

El tercer grupo (Afinidad baja) lo constituyen elementos coyunturales, como 16-Periodicidad y 12-Formalismo, y elementos que pierden peso frente a los grupos

superiores, como 9-Representación y 14-Impacto. Todos poseen un peso con cierta significación (entre el 32% y el 40%), con sentido si se aplican conjuntamente con otros elementos. El último grupo, al igual que ocurría en los rituales laicos, se compone de 6-Polisemia y 7-Música, con apreciación residual.

Comprobamos de esta manera que los rituales religiosos analizados muestran 12 elementos con Afinidad alta o máxima. Sin duda, y como comentamos al inicio de la sección, el carácter multitudinario, conocido y ampliamente establecido de estos rituales influye a proyectar una definición más precisa de los elementos que los definen.

Si comparamos elemento a elemento, entre los dos contextos (Ilustración 13), observamos que los rituales religiosos muestran de manera casi unánime una mayor Afinidad promedio en cada elemento (excepto en 6-Polisemia, 9-Representación y 14-Impacto; ambos con Afinidad mínima o baja).

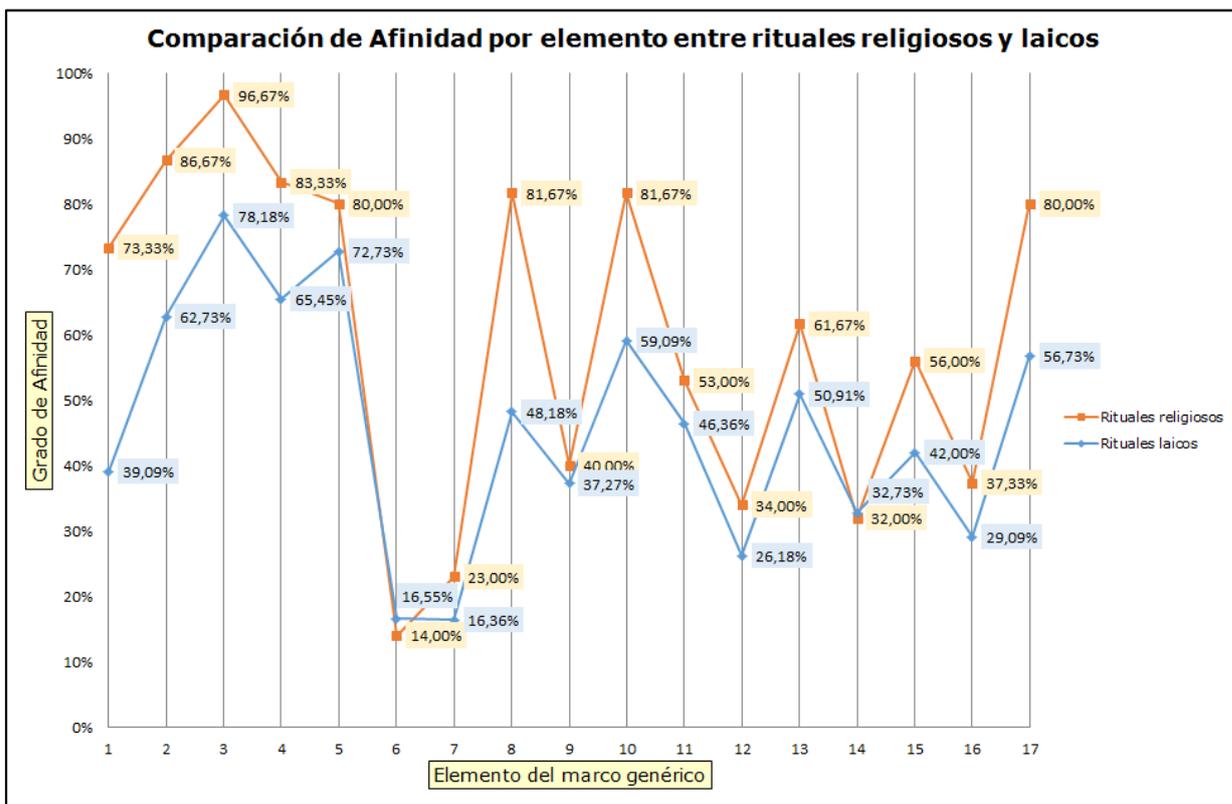


Ilustración 13. Comparación de Afinidad por elemento entre rituales religiosos y laicos

También observamos que los valores de ambos contextos en cada elemento van a la par, aumentando o disminuyendo de manera armónica. En hasta 9 elementos, la diferencia de Afinidad de cada elemento, entre contextos laico y religioso, se sitúa alrededor de un 10% (5-Contextualización, 6-Polisemia, 7-Música, 9-Representación, 11-Etapas, 12-Formalismo, 13-Guion, 14-Impacto, 16-Periodicidad). Esto supone una interpretación

equiparable de cada elemento entre los dos contextos, aunque el contexto religioso muestra una mayor definición y peso en cada uno.

Este capítulo ha presentado el resultado de aplicar el marco genérico de afinidad ritual a 34 casos de diverso contexto y procedencia, con carácter religioso y laico. El objetivo ha sido, después de una calibración única para todos los casos, identificar los elementos definitorios de cada ritual en función de una baremación de cada elemento. De esta manera, el estudio de la literatura, complementado con el trabajo de campo, ha combinado los hallazgos en una caracterización del ritual que, a su vez, se ha volcado en un marco genérico aplicado a una serie de casos. Representa, pues, una cadena de investigación, desde la hipótesis hasta el contraste de la misma con casos específicos. Las conclusiones de dicha aplicación se exponen en el capítulo siguiente.

7. Conclusiones e investigación futura

A continuación, resumimos y analizamos las secciones, observaciones parciales y conclusiones finales de la investigación, incluyendo una reflexión sobre posibles pasos futuros.

7.1 . Contexto y metodología de investigación

Esta investigación explora la identidad ritual en contextos religiosos y laicos. Busca averiguar si existe una similitud en los rituales entre ambos contextos. Parte de la hipótesis de que los rituales son similares en grados de estructura, forma, contenido y significado, independientemente del contexto religioso o laico en el que se desarrollen. Un ritual se puede diseñar y desarrollar de múltiples formas, pero debe mantener un conjunto mínimo de elementos comunes con una intensidad mínima para ser considerado tal. Siempre y cuando se cumplan estas condiciones, el ritual religioso y el ritual no religioso son equiparables. Esta hipótesis de partida se concreta en preguntas de investigación cruzadas:

- RQ-1. ¿Sirven los rituales una función igual o similar independientemente de su entorno social de aplicación, ya sea religioso o laico?
- RQ-2. ¿Mantienen los rituales religiosos y laicos una estructura igual o similar, aunque sea en distintos momentos o contextos de aplicación?
- RQ-3. ¿Es posible elaborar un patrón de identidad ritual, en la forma de un marco genérico de aplicación, que permita la valoración del grado de afinidad de un evento o celebración con la definición de los elementos comunes de un ritual?

Estas tres preguntas tienen sentido por sí mismas pero, sobre todo, de manera conjunta. La identidad ritual se define por una serie de elementos dentro de un contexto y ejecutada por uno o varios participantes

Para elaborar la hipótesis y las preguntas de investigación, hemos procedido a implementar una metodología híbrida, que combina observación e interpretación, a lo largo de cuatro fases:

- La **fase de observación**, que recopila datos e identifica patrones de comportamiento o definición
- La **fase interpretativa**, que analiza los datos objetivos con el objetivo de definir los comportamientos, fases y elementos comunes encontrados
- La **fase productiva**, que diseña y desarrolla el marco genérico de identidad ritual
- La **fase semi-experimental**, que aplica el marco diseñado en casos de estudio, con el objetivo de validar el instrumento y extraer conclusiones de la aplicación

Estas fases se han ido implementando utilizando una variedad de métodos que garantizan la diversidad de las fuentes y del análisis, así como el cruzado de datos:

- Estudio sistemático de la **literatura existente** y del estado del arte
- Diseño e implementación de **entrevistas semi-estructuradas**, que ha utilizado un formulario online como herramienta adicional de soporte y seguimiento
- **Diseño de un marco genérico**, que identifica y permite baremar los elementos de Afinidad ritual
- **Casos de estudio** para la aplicación del marco genérico diseñado y la obtención de conclusiones sobre todo el proceso

7.2 . Literatura

Se ha realizado una revisión sistemática de literatura consultando la plataforma Web of Science, IBCSR Research Review, PsycINFO, PsycBOOKS, PsycARTICLES, Wiley-Online Library y otras bases de datos, así como en buscadores. Se utilizaron hasta 16 campos clave: *ritual-rite, myth-mythology, ceremony, religion-religious, pagan, anthropology, symbol, symbolism, routine-habit, protocol, behaviour, passage, transcendence*. De una muestra inicial de 585 referencias se ha concluido en 251 referencias desde el año 1899 a febrero de 2017.

Etapas de selección	Referencias identificadas en bases de datos electrónicas según términos de búsqueda	Excluidas. Estudios no relevantes por título y resumen	Referencias relevantes por título y resumen	Excluidas. Cuerpo no relacionado con la investigación	Referencias seleccionadas para análisis en profundidad	Excluidas. Contribución no relevante para la investigación por no cumplir criterios de inclusión	Referencias que cumplen todos los criterios de selección y cuyo análisis en profundidad muestra relevancia para la investigación
Tesis	36	12	24	7	17	8	9
Artículos	442	114	328	87	241	45	196
Libros	107	21	86	24	62	16	46
N	585	147	438	118	320	69	251

Ilustración 6. Referencias seleccionadas por tipo de publicación en cada etapa

Posteriormente, durante la identificación de los casos de estudio, esta cifra se ha duplicado para obtener referencias que definieran rituales potenciales específicos. Esta revisión sistemática ha alimentado el análisis del estado del arte detallando la definición, estructura, descripción, creación, funcionalidad y clasificación en profundidad del campo de estudio, pormenorizando en rituales religiosos y laicos.

Del estudio de la literatura se obtienen una serie de elementos definitorios de un ritual, como son: Transcendencia, Sentimiento, Significado, Transformación, Contextualización,

Polisemia, Música, Necesidad, Representación de la realidad, Ceremonia, Etapas, Formalismo, Guion, Impacto, Invarianza, Periodicidad y Simbolismo.

7.3 . Entrevistas

Se ha diseñado una entrevista semi-estructurada que, mediante 62 preguntas, 18 de ellas primarias u obligatorias, divididas en 8 secciones, han sido realizadas a 51 personas. Las categorías sobre las que se agrupan las preguntas son: Muestra, Dimensión, Caracterización, Significado, Comportamiento, Transferencia, Evolución e Impacto.

La muestra está compuesta por graduados o egresados universitarios, con experiencia laboral y sensibilidad por el tema a tratar. Hemos preferido que esta muestra no tuviera estudios relacionados con rituales, incluyendo filosofía, antropología o teología. Las entrevistas se realizaron principalmente en los idiomas español, inglés y francés. Además, se ha producido el guion en italiano y portugués, que se utilizó como apoyo, ocasionalmente. De esta manera, se pretendía recopilar un público responsable, culto y sensible con el tópico de investigación, con capacidad para opinar, analizar e interpretar, pero sin influencia por estudios previos específicos sobre el tema objeto de la investigación. De alguna manera, se busca una voz popular y culta, dado el carácter cotidiano y popular, básicos del ritual.

El análisis de las entrevistas mostró un número recurrente de **10 aspectos primarios** en los 51 entrevistados:

- (#1) Los participantes han mostrado un alto grado de afinidad hacia el ritual, así como una trascendencia del evento, más allá del hábito cotidiano
- (#2) Existe un solapamiento entre ritual y ceremonia de introspección. Un volumen considerable de entrevistados han explorado un acto de sincronización entre la persona y el entorno, periódicamente
- (#3) Los participantes suelen confundir términos, algunos básicos y de cultura general, solapando creencias y definiciones. Se ha percibido que los conceptos de partida se alimentan de definiciones creativas
- (#4) Existe un desconocimiento en profundidad de rituales religiosos, corales y/o sociales. Los roles, las características o los símbolos, por ejemplo, resultan familiares pero no se conocen en detalle
- (#5) Los participantes muestra una necesidad de expresión, de salirse de lo cotidiano, experimentando un sentimiento trascendente, bien sea personal o colectivo
- (#6) La muestra ha resultado clara y universalmente transversal, con independencia del idioma, cultura, culto o tipo de ritual. La variedad de la muestra

resulta acusada, por edad, idioma o procedencia. Aun así, se encuentran respuestas y actitudes similares o idénticas a lo ancho de toda la muestra. En muchas, el entrevistador tenía la impresión de estar escuchando a las mismas personas en boca de otros

- (#7) Cada participante interpreta un ritual de una manera diferente, otorgándole una particularidad y dotándolo de un significado específico (polisemia). De esta manera, aun manteniendo la estructura, los pasos o los símbolos, cada ritual adquiere personalidad a través de los ojos y acciones de cada participante, individual o colectivo
- (#8) La utilización generalizada de música cantada o instrumental supone una pauta constante. El ritual es el mismo con o sin música, pero la música, bien como cántico, canción, fondo; a capela, con instrumentos, con armónicos; supone un catalizador en la participación del individuo o del grupo
- (#9) El ritual es imprescindible para los entrevistados, para todos. El ser humano necesita expresarse y vehicular su expresión a través de un ritual
- (#10) Los participante experimentan una evocación gracias al ritual, despertando recuerdos, sentimientos y estados de ánimo

7.4 . Marco genérico

El marco genérico toma como base el análisis de las entrevistas realizadas y de los aspectos comunes encontrados. Esta sección define un marco genérico que permite normalizar la estructura, procesos y comportamientos de los rituales. La intención final es diseñar el modelo más genérico posible que sea capaz de identificar de la forma más precisa posible una gran variedad de rituales, según categoría, orientación, intención, población y otros criterios. Además de una serie de campos comunes de identificación, el marco identifica aspectos clave resaltados durante las entrevistas, hasta 10:

Tabla 11. Aspectos clave desde las entrevistas

Aspecto #	Denominación del aspecto clave
#1	Trascendencia y afinidad con el momento ritual
#2	Solapamiento entre ritual, introspección, expresión y sentimiento
#3	Definición difusa de términos
#4	Desconocimiento de rituales

#5	Necesidad de expresión
#6	Transversalidad
#7	Polisemia
#8	Música
#9	Irrenunciabilidad
#10	Evocación

De ellos, los aspectos #3- Definición difusa de términos y #4- Desconocimiento de rituales no resultan relevantes para el diseño del marco genérico dado que describen una característica de la muestra y no un elemento de definición ritual. El segundo grupo de elementos se extrae del estudio previo de la literatura y se combina con los aspectos encontrados en las entrevistas para producir una lista final de elementos que identifican un ritual, como son:

Tabla 22. Lista de elementos que identifican un ritual

Nr	Elementos
1	Transcendencia
2	Sentimiento
3	Significado
4	Transformación
5	Contextualización
6	Polisemia
7	Música
8	Necesidad
9	Representación de la realidad

10	Ceremonia
11	Etapas
12	Formalismo
13	Guion
14	Impacto
15	Invarianza
16	Periodicidad
17	Simbolismo

Estos elementos son ponderados, siguiendo una escala Likert modificada, de 0 a 5, mediante la combinación de dos criterios: Relevancia y Presencia, lo que otorgará tanto el peso relativo de cada elemento, como el peso final. Estos pesos muestra la Afinidad ritual del caso de estudio. En este contexto, la Relevancia es calibrada por el observador externo (e.g. investigador) de manera homogénea a todos los casos de estudio, dado que representa el peso que ese observador considera justo y apropiado en la definición de la identidad ritual. Por su parte, la Presencia será asignada para cada elemento dentro de cada caso, dado que estos variarán su combinación en función de la propia ideosincrasia del evento estudiado. Para facilidad de lectura se ha realizado una traslación de escala, mostrando los resultados de forma porcentual y divididos en cuatro tramos identificados por colores, para las afinidades obtenidas (Mínima, Baja, Alta, Máxima).

7.5 . Conclusiones principales

El marco genérico se ha aplicado a 34 casos de estudio representativos, obtenidos de un análisis de literatura especializada que describía específicamente los mismos en detalle y que no engrosan la revisión sistemática, sino que amplían la bibliografía. Se ha escogido una muestra representativa que combina contextos religiosos y laicos que, en varias ocasiones, se muestran entrelazados: Cultural, Grupal, Social, Político, Deportivo, Personal, Médico, Curativo, Religioso. De la aplicación del marco genérico a los casos, y de su análisis posterior como último paso de la cadena de investigación que comenzó con la revisión sistemática, siguió con el análisis de la literatura, las entrevistas semi-

estructuradas y el diseño del instrumento de medida, obtenemos una serie de conclusiones:

1. Los rituales muestran una serie de elementos comunes que suponen un marco genérico de identidad. Cada uno de ellos se adapta en función de su tipología, categoría, contexto y otros condicionantes, pero todos ellos se pueden definir mediante un mismo conjunto de parámetros
2. Los rituales religiosos y los rituales laicos coinciden en este marco de definición. No existen diferencias significativas en cuanto a identificación, diseño e implementación. La diferencia es aportada por el contexto y el significado que los participantes proporcionen.
3. La identidad ritual resulta íntimamente ligada al carácter de cada evento, al contexto donde se desarrolla y a los participantes. Aun así, dicha identidad resulta equiparable en rituales religiosos y laicos, no resultando significativa la diferencia entre ambos entornos de implementación
4. Existen elementos de un ritual que definen por sí mismo su identidad, sin necesidad de que exista una mayoría de elementos alineados. Es decir, se puede definir un ritual con pocos elementos pero muy marcados, siempre y cuando el valor relativo de los mismos resulte suficientemente significativo
5. Por el contrario, algunos rituales no alcanzan una Afinidad máxima en ningún elemento y, aun así, son considerados como tales dada la media mantenida entre la mayoría de elementos. Esto muestra que la regularidad en la Afinidad de los elementos origina un resultado igualmente válido que al ritual con únicamente algunos elementos marcados claramente
6. Dentro del contexto de la muestra de casos de estudio donde se ha aplicado el marco genérico, se observa una clasificación de elementos por Afinidad promedio. La desviación estándar resulta irrelevante en este conjunto. Distinguimos 3 grupos, de mayor a menor Afinidad: el primer grupo se compone de Significado y Contextualización, ambos primarios con una Afinidad por encima del 75%. El segundo grupo condensa 7 elementos (Transformación, Sentimiento, Ceremonia, Simbolismo, Necesidad, Guion, Trascendencia) con Afinidad alta. Destacamos que en este grupo figura el elemento Trascendencia, tradicionalmente determinante en la consideración de un ritual como tal. Sin embargo, nuestro estudio deduce que otros elementos muestran una Afinidad equivalente o netamente superior, aunque todos ellos estrechamente relacionados con el efecto que el ritual produce en el participante y que el participante otorga al ritual. El tercer y último grupo, contiene 8 elementos coyunturales y operativos, a excepción del elemento Impacto, con una

valoración baja en esta muestra pero, por definición, perteneciente a la definición del segundo grupo.

7. La comparación entre los contextos religioso y laico, coincidiendo también con el análisis de la totalidad del conjunto de casos, muestra un grupo de 7 elementos (Significado, Sentimiento, Transformación, Necesidad, Simbolismo, Contextualización, Trascendencia) con Afinidades máxima y alta, en los dos contextos. Estos elementos definen sinérgicamente el ritual, ya sea religioso o laico, en mayor o menor medida, y de forma homogénea. Todos estos elementos aluden al efecto que el ritual tiene sobre el participante y viceversa, frente a otra gran mayoría de elementos que se pueden considerar más conyunturales u operativos (Guion, Etapas, Periodicidad, Música, etc.)
8. La trascendencia, tradicionalmente asignada como característica definitoria, si no única, de un ritual, aparece con una significación considerable pero no máxima. Es solamente en el contexto de otros elementos (citados en la conclusión anterior) cuando la trascendencia cobra más protagonismo, pero nunca de forma aislada.
9. La valoración de cada elemento en los dos contextos resulta emparejada, aumentando y disminuyendo de forma armónica, casi en su totalidad. Si bien el contexto religioso aporta valoraciones más definidas, debemos considerar el carácter más establecido, multitudinario y vastamente conocido de los rituales religiosos seleccionados, lo que suele conllevar una mayor afinación de los términos. Aun así, las duplas entre contextos por cada elemento se muestran equilibradas y, en hasta 9 elementos, parejas, con una diferencia porcentual poco acusada, cercana a 10 puntos.
10. No resulta común que un ritual muestre Afinidad en todos y cada uno de los elementos. Resulta casi imposible que, dada la diversidad de rituales y sus adaptaciones al contexto local, los participantes, la cultura y otros factores, un ritual necesite de todos los elementos para considerarse tal
11. No se ha identificado ningún ritual que muestre una Afinidad del 100% con todos los elementos, independientemente del contexto
12. La Afinidad ritual, de por sí, depende en gran medida del participante y del contexto. En los casos donde la Afinidad roza el umbral entre considerar o no un determinado evento o celebración como un ritual (no necesariamente establecido en el 50%), el carácter que marca ese participante en ese contexto es el que define de forma significativa la identidad ritual
13. La calibración del instrumento de medida (el marco genérico) marca la identidad desde la asignación del factor de Relevancia. Según calibre el observador externo este factor cuando aplique el marco, así variarán los índices de Afinidad. Por su

parte, el factor de Presencia depende también de la interpretación subjetiva del observador externo. La Afinidad de cada elemento y la Afinidad total resultan, por tanto, relativas al sujeto examinador

Si comparamos las conclusiones con la hipótesis de partida y las 3 preguntas de investigación establecemos una relación directa que obtiene las respuestas buscadas. La hipótesis principal argumentaba si existe una similitud entre los rituales religiosos y laicos. Esta hipótesis se ha desgranado en 3 preguntas que se centraban en la equiparación de la función ritual y la estructura de los rituales, independientemente del contexto. Asimismo, se buscaba diseñar un marco genérico que permitiera valorar el grado de afinidad ritual de un evento o celebración, también de manera independiente a ese contexto. La tesis demuestra que, en efecto, y dentro de los límites de la propia investigación (descritos en la sección 1.7 . *Limitaciones del estudio*), los rituales religiosos y laicos se definen por una serie de elementos comunes que caracterizan su identidad y su función. También, que esos elementos pueden normalizarse mediante un marco genérico, y pueden ponderarse según los factores de relevancia y presencia que un observador o investigador externo (o el propio interesado, en una posible evolución futura de la metodología) pueda aplicar.

De este modo, la interpretación de la afinidad depende en gran medida de la calibración previa subjetiva de una función evaluadora, así como de la asignación de la ponderación de cada elemento. Mas aún, la significación de esa afinidad dependerá del umbral mínimo que se establezca tanto para cada elemento que define el ritual, como para el resultado combinado de todos ellos. Por último, conviene resaltar una de las conclusiones, que establece que la combinación de una serie de elementos junto con su peso otorga a la función ritual su carácter. Ni todos los elementos deben existir, ni todos deben aportar el mismo peso, ni existe una combinación más válida que otra, en según qué escenario. La personalización, pues, tanto de la medición como de la composición de los elementos del ritual marcan el carácter, nivel de expresión y utilidad del mismo para una persona determinada en un contexto específico.

7.6 . Futuros pasos de investigación

Como siguiente paso en la investigación consideramos la incorporación de un tercer factor de valoración en el marco genérico: Prioridad. Este factor supone que el observador establece un orden en la lista de elementos de identidad ritual, lo que conllevaría una nueva ponderación. De esta manera, contaríamos con tres factores (Relevancia, Presencia, Prioridad). Por un lado, un factor extra proporciona una medición más precisa si se aplica correctamente. Por otro lado, también complica el entendimiento del marco como herramienta a ser aplicada por un individuo, sujeto activo del ritual a analizar, o por un observador externo. Esta complicación se suele trasladar al nivel de calibración, lo que

aporta confusión. Asimismo, la influencia del diseñador o calibrador de la herramienta influiría en la medición de la misma, incluso sin pretenderlo (Moch & Gates, 2000; du Preez, 2008; Wray et al., 2997). En la balanza, entre precisión de dos o tres factores, inexactitud de la calibración por excesiva complicación para entender el equilibrio de los mismos y posible contaminación de la herramienta por parte del diseñador o calibrador, hemos optado por los dos factores ya descritos (Relevancia, Presencia), aunque se podría considerar uno adicional como futura vía de investigación, siempre y cuando se produjeran las condiciones y garantías de imparcialidad necesarias (Greaney et al., 2012).

Un segundo paso futuro consiste en la comparación de las mediciones sujetas a calibraciones diferentes, provenientes de varios observadores. De esta manera, podríamos valorar el grado de influencia del observador y también cotejar los resultados de Afinidad entre los distintos observadores. Esta comparación permitiría un análisis cruzado de interpretación de los factores de medición y de los elementos de identidad.

Un tercer paso futuro consiste en el uso del instrumento de medida (marco genérico) por cada participante. De esta manera, obtendríamos una valoración subjetiva que podría complementar el análisis e interpretación del observador; asimismo, podríamos cotejar las valoraciones por un número amplio de participantes sobre el mismo ritual lo que daría pie a una interpretación colectiva de los resultados. En esta caso, y de acuerdo a la fase de entrevistas, que mostraba la confusión habitual entre lo que significa un ritual y sus elementos, sería necesario implementar una breve fase de formación que permitiera una contribución informada. Esta fase debería extremar la aportación neutra de conocimiento con objeto de no condicionar la aplicación posterior del marco genérico.

Un cuarto paso futuro consiste en el escalado del estudio, gracias al formulario online diseñado como apoyo a la implementación de entrevistas semi-estructuradas, y disponible en <http://bit.ly/ritual-research>, en cinco idiomas. En la investigación presentada en esta tesis el formulario ha servido para ayudar en la realización y seguimiento de entrevistas, hasta un total de 51. Se estudiará la posibilidad de proporcionar algún recurso de formación sobre cómo utilizarlo, junto con una descripción más detallada de cada campo, para que pueda utilizarse masivamente y sin tutorización. De esta manera, exploraríamos otra dimensión con la que poder cruzar datos y conclusiones de otras fases (como las mismas entrevistas o la aplicación de los casos de estudio).

Un quinto paso futuro consiste en la implementación del marco genérico como una herramienta online para uso en abierto por cualquier interesado. Junto, nuevamente, con un recurso de formación sobre su utilización y explicaciones detalladas, buscaríamos una autonomía del observador (e.g. investigador) que podría ayudar tanto a optimizar el

marco genérico como a proporcionar datos adicionales desarrollados por otros investigadores, con objeto de su compartición y exploración conjuntas.

Referencias

- Ahern, E. M. (1981). *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aijmer, G. (2010). Cold Food, Fire and Ancestral Production: Mid-spring Celebrations in Central China. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 20(3), 319-344.
- Albaum, G. (1997). The Likert scale revisited. *Market Research Society. Journal.*, 39(2), 1-21.
- Aldenderfer, M. (1993). Ritual, hierarchy, and change in foraging societies. *Journal of Anthropological Archaeology*, 12(1), 1-40.
- Allcott, H., & Gentzkow, M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), 211-36.
- Ambler, R. W. (1976). THE TRANSFORMATION OF HARVEST CELEBRATIONS IN NINETEENTH-CENTURY LINCOLNSHIRE. *Midland History*, 3(4), 298-306.
- Anderson, J. (2016). *Constituciones de Anderson*. Masónica. es.
- Anderson, J. L. (1987). Japanese tea ritual: Religion in practice. *Man*, 475-498.
- Arbachakova, L. N., & Kuz'mina, E. N. (2018). THE POETIC OF TEXTS OF SHOR SHAMAN RITUAL. TOMSKII ZHURNAL LINGVISTICHESKIKH I ANTROPOLOGICHESKIKH ISSLEDOVANII-TOMSK JOURNAL OF LINGUISTICS AND ANTHROPOLOGY, (2), 75-79.
- Arens, W. (1975). The great American football ritual. *Natural History*, 84(8), 72-81.
- Ariely, D. (2008). *Predictably irrational* (p. 20). New York: HarperCollins.
- Arnette, A. (2019). Everest 2019: Prayers Before Climbing. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://www.alanarnette.com/blog/2019/04/13/everest-2019-prayers-before-climbing/>
- Atkinson, J. M. (1987). The effectiveness of shamans in an Indonesian ritual. *American anthropologist*, 89(2), 342-355.
- Bailey, F. (1979). *The Spirit of Masonry*. Lucis Publishing Companies.
- Balée, W. (1985). Ka'apor ritual hunting. *Human Ecology*, 13(4), 485-510.
- Barrett, J. (2004). *Why Would Anyone Believe in God? (Cognitive Science of Religion)*. Altamira: Walnut Creek.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Barroso-Gutierrez, F. (1983). El rito de la aceituna. *Revista de Folklore*. Tomo 3a. Núm. 28. Retrieved May the 2nd, 2020, from <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchh8b3>
- Bartošová, K., Burešová, I., Dacerová, V., & Valcová, A. (2017). Rituals in sport. *Kinesiologia Slovenica*, 23(1), 5.
- Baty, S. (2007) Conducting successful interviews with project stakeholders. Retrieved, June, 23rd, 2018. Available from: <http://www.uxmatters.com/MT/archives/000221.php>
- Baulch, E. (2003). Gesturing elsewhere: the identity politics of the Balinese death/thrash metal scene. *Popular Music*, 22(2), 195-215.
- Beck, G. L. (2012). *Sonic liturgy: Ritual and music in Hindu tradition*. Univ of South Carolina Press.
- Beck, R., & Metrick, S. B. (1990). *The art of ritual*. Berkeley: Celestial Arts.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge University Press.
- Behrens, J. (1995). *Confirmation, Sacrament of grace: the theology, practice and law of the Roman Catholic Church and the Church of England*. Gracewing Publishing.
- Belk, R. W. (1990). Halloween: An evolving American consumption ritual. *ACR North American Advances*.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions--Revised Edition*. Oxford University Press.

- Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial*
- Bellar, W. R., Cho, K. J., & Campbell, H. A. (2018). The Intersection of Religion and Mobile Technology. In *Encyclopedia of Information Science and Technology, Fourth Edition* (pp. 6161-6170). IGI Global.
- Benjamin, W. (1993). *La metafísica de la juventud* (Vol. 27). Grupo Planeta (GBS).
- Bernier, R. (2015). *The sacrament of Confirmation in Roman Catholic tradition: a history of interpretations and a proposal for integration* (Doctoral dissertation, McGill University).
- Beyer, P. (2006). *Religions in Global Society*. Abingdon, New York: Routledge.
- Bhutkar, M. V., Bhutkar, P. M., Taware, G. B., & Surdi, A. D. (2011). How effective is sun salutation in improving muscle strength, general body endurance and body composition?. *Asian Journal of Sports Medicine*, 2(4), 259.
- Bickerton, D. (2014). *More than nature needs: Language, mind, and evolution* (p. 324). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Birmingham, P., & Wilkinson, D. (2003). *Using research instruments: A guide for researchers*. Routledge.
- Blackburn, S. H. (2010). *The sun rises: a shaman's chant, ritual exchange and fertility in the Apatani Valley* (Vol. 3). Brill.
- Blacker, C. (1965). *Initiation in the Shugendo: the passage through the ten states of existence*. In *Initiation* (pp. 96-111). Brill.
- Blakeley, R. (2011). Dirty hands, clean conscience? The CIA inspector general's investigation of "enhanced interrogation techniques" in the war on terror and the torture debate. *Journal of Human Rights*, 10(4), 544-561.
- Blasco, P. G., & Elzo, J. (2006). *Jóvenes españoles 2005*. Fundación Santa Maria.
- Bloch, M. (1989). *Ritual, History and Power Selected Papers in Anthropology*.
- Bojuwoye, O. (2005). *Traditional Healing Practices in Southern Africa: Ancestral Spirits, Ritual Ceremonies, and Holistic Healing*.
- Bokser, B. M. (1984). *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. Univ of California Press.
- Bonilla, S. M. (2000). Ritual y multivocalidad: el carnaval de Riosucio (Caldas) y el Carnaval de Barranquilla. *Revista Colombiana de Antropología*, 36, 156-179.
- Bowart, W. (1978). *Operation Mind Control: The CIA's Plot Against America*, Fontana/Collins.
- Bowen, J. R. (2017). *Religions in practice: An approach to the anthropology of religion*. Routledge.
- Boyce, C., & Neale, P. (2006). *Conducting in-depth interviews: A guide for designing and conducting in-depth interviews for evaluation input*.
- Bradshaw, P. F., & Melloh, J. A. (Eds.). (2007). *Foundations in ritual studies: a reader for students of Christian worship*. SPCK.
- Brevers, D., Dan, B., Noel, X., & Nils, F. (2011). Sport Superstition: Mediation of Psychological Tension on Non-Professional Sportsmen's Superstitious Rituals. *Journal of Sport Behavior*, 34(1).
- Brody, H. (1988). The symbolic power of the modern personal physician: the placebo response under challenge. *Journal of Drug Issues*, 18(2), 149-161.
- Brody, H. (2010). Ritual, medicine, and the placebo response. *The problem of ritual efficacy*, 151, 167.
- Bromberger, C. (1995). Football as world-view and as ritual. *French Cultural Studies*, 6(18), 293-311.
- Bromberger, C. (2000). El fútbol como visión del mundo y como ritual. In *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas: viejas culturas, nuevas visiones*. (pp. 253-274). Icaria.

- Bromberger, C., Hayot, A., & Mariottini, J. M. (1995). *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin* (Vol. 16). Les Editions de la MSH.
- Brooks, G. E. (1984). The Observance of All Souls' Day in the Guinea-Bissau Region: A Christian Holy Day, an African Harvest Festival, an African New Year's Celebration, or All of the above (?). *History in Africa*, 11, 1-34.
- Broom, A., Kirby, E., Gibson, A. F., Post, J. J., & Broom, J. (2017). Myth, manners, and medical ritual: defensive medicine and the fetish of antibiotics. *Qualitative health research*, 27(13), 1994-2005.
- Brown, W., & Strawn, B. (2015). Self-Organizing Personhood: Complex Emergent Developmental Linguistic Relational Neurophysiologicalism. *The Ashgate research companion to theological anthropology*, 91-102.
- Bruant, G. (1992). *Anthropologie du geste sportif: la construction sociale de la course à pied*. FeniXX.
- Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning* (Vol. 3). Harvard University Press.
- Bulbulia, J., Geertz, A. W., Atkinson, Q. D., Cohen, E., Evans, N., Francois, P., ... & Norenzayan, A. (2013). The cultural evolution of religion. In *Cultural evolution* (pp. 381-404). MIT Press.
- Burnard, P. (1991). A method of analysing interview transcripts in qualitative research. *Nurse education today*, 11(6), 461-466.
- Butler, E. R. (1993). Alcohol use by college students: A rites of passage ritual. *Naspa Journal*, 31(1), 48-55.
- Cabezón, J. I. (2009). *Tibetan ritual*. Oxford University Press.
- Cadogan, L. (1959). Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. *Revista de Antropología*, 65-99.
- Calazacón, C., & Calazacón, A. (2003). *Pone Palaka; Kipi Kiranun; Jakepuka/Iniciación de Aprendiz Chamán; Visiones; Ritual de Curar/Shaman Initiation; Visions; Healing Ritual*.
- Canales, B. L. V., Morales-Matamoros, O., Badillo-Piña, I., Padilla, R. T., & Escalante, I. P. (2015, January). Toward the structuring of meanings of the Mexican day of the death ritual, under a complex systems approach. In *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the ISSS-2014 United States* (Vol. 1, No. 1).
- Canter, D., & Turner, D. (Eds.). (2015). *Biologising the social sciences: challenging Darwinian and neuroscience explanations*. Routledge.
- Carroll, M. V., Chang, J., Sidani, J. E., Barnett, T. E., Soule, E., Balbach, E., & Primack, B. A. (2014). Reigniting tobacco ritual: waterpipe tobacco smoking establishment culture in the United States. *nicotine & tobacco research*, 16(12), 1549-1558.
- Catterall, C. (2013). *The Hot Air Balloon Book: Build and Launch Kongming Lanterns, Solar Tetroons, and More*. Chicago Review Press.
- Cavalcanti, M. L. V. D. C. (2006). As alegorias no carnaval carioca: visualidade espetacular e narrativa ritual. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 3(1).
- Chalmers, D. (2012). *Constructing the World*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Chan, M. (2009). Chinese New Year in West Kalimantan: Ritual Theatre and Political Circus. *Chinese Southern Diaspora Studies*, 3, 106.
- Chan, M. (2009). The magic of Chinese theatre: theatre as a ritual of sacral transmogrification. https://ink.library.smu.edu.sg/soss_research/713/
- Chan, S. Y., & Chen, S. (1991). *Improvisation in a ritual context: The music of Cantonese opera*. Chinese University Press.
- Chao, E. (1999). The Maoist shaman and the madman: Ritual bricolage, failed ritual, and failed ritual theory. *Cultural Anthropology*, 14(4), 505-534.
- Chen, P. Y. (2005). Buddhist chant, devotional song, and commercial popular music: From ritual to rock mantra. *Ethnomusicology*, 49(2), 266-286.

- Chen, Y. F., Chan, P. C., Huang, K. H., & Lin, H. H. (2006, November). A digital library for preservation of folklore crafts, skills, and rituals and its role in folklore education. In International Conference on Asian Digital Libraries (pp. 32-41). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Cheraskin, E. (1993). The breakfast/lunch/dinner ritual. *Journal of Orthomolecular Medicine*, 8, 6-6. <http://orthomolecular.org/library/jom/1993/pdf/1993-v08n01-p006.pdf>
- Cheska, A. T. (1978). Sports spectacular: The social ritual of power. *Quest*, 30(1), 58-71.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Citro, S. (2005). Ritual y espectáculo en la música indígena: el caso de los jóvenes toba del Chaco argentino. *Latin American Music Review*, 318-346.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Cochran, B. S. G. (1992). Masonry and the Rule of Law Society. *Vox Lucis*, 2(7), 471-477.
- Cohen, A. (1971). The politics of ritual secrecy. *Man*, 6(3), 427-448.
- Conley-Tyler, M. (2005). A fundamental choice: Internal or external evaluation?. *Evaluation Journal of Australasia*, 4(1-2), 3-11.
- Cooper, G., & Thalbourne, M. A. (2005). McClenon's ritual healing theory: An exploratory study. *Journal of Parapsychology*, 69(1).
- Cooper, H. (2016). *Research synthesis and meta-analysis: A step-by-step approach (Vol. 2)*. Sage publications.
- Corbetta, P. (2003). *Social research: Theory, methods and techniques*. Sage.
- Course, M. (2012). The birth of the word: Language, force, and Mapuche ritual authority. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 1-26.
- Cox, G., Hallett, J., & Winter, M. (1994). Hunting the wild red deer: The social organization and ritual of a 'rural' institution. *Sociologia Ruralis*, 34(2-3), 190-205.
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner's Macmillan.
- Csordas, T. J. (1999). Ritual healing and the politics of identity in contemporary Navajo society. *American Ethnologist*, 26(1), 3-23.
- Currey, M. (2019). *Daily Rituals: Women at Work*. Knopf. Retrieved January, the 7th, 2020, from https://books.google.be/books?hl=es&lr=&id=orJkDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR13&dq=singer+pre-show+ritual&ots=gtFyw5U9gQ&sig=A-JcX0qAeO_yqyQHRE9UFGDYrgc&redir_esc=y#v=onepage&q=singer%20pre-show%20ritual&f=false
- Darweesh, L. (2010). Nonverbal Behaviour as Communication: The Arabian Coffee Making Ritual. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 5(7).
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Day, M. (2007). Let's be realistic: evolutionary complexity, epistemic probabilism, and the cognitive science of religion. *Harvard Theological Review*, 100(1), 47-64.
- De Carvalho, J. J. (1993). Black music of all colors: the construction of black ethnicity in ritual and popular genres of Afro-Brazilian music (No. 145). Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia.
- de Haas, T. C. (2011). *Fields, farms and colonists: intensive field survey and early Roman colonization in the Pontine region, central Italy (Vol. 1)*. Barkhuis.
- De Hert, P., & Gutwirth, S. (2006). Privacy, data protection and law enforcement. Opacity of the individual and transparency of power. *Privacy and the criminal law*, 61-104.
- De Rios, M. D., & Katz, F. (1975). Some relationships between music and hallucinogenic ritual: The "jungle gym" in consciousness. *Ethos*, 3(1), 64-76.
- Deacon, T. W. (1998). *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. WW Norton & Company.

- Decker, W. (2018). Some Aspects of Sport in Ritual and Religion in Ancient Egypt= Algunos aspectos del deporte en el ritual y en la religión en el antiguo Egipto. ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades, (15), 11-20.
- Desmarchelier, C., Gurni, A., Ciccía, G., & Giulietti, A. M. (1996). Ritual and medicinal plants of the Ese'ejás of the Amazonian rainforest (Madre de Dios, Perú). *Journal of Ethnopharmacology*, 52(1), 45-51.
- Deutsch, M., & Solomon, L. (1959). Reactions to evaluations by others as influenced by self-evaluations. *Sociometry*, 22(2), 93-112.
- Devereux, G. (1957). Dream learning and individual ritual differences in Mohave shamanism. *American Anthropologist*, 59(6), 1036-1045.
- Dias, P. (2014). From 'infoxication' to 'infosaturation': a theoretical overview of the cognitive and social effects of digital immersion. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, n. 24, año 2014, primer trimestre (primavera).
- Díaz Guiñazú, R. P. (2011). IA PÉRDIDA DEI RITUAL EN LOS TIEMPOS ACTUALES Y SU RELACIÓN CON LAS ADICCIONES. In III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.
- Dickinson, M. (2016). Let the Puja Begin!. Retrieved January, the 7th, 2020, from <https://www.everestfiles.com/blog/let-the-puja-begin.html>
- Dissanayake, E., Smyth, M., Scaer, R. C., Smaller, A. A., Behrend, C., Russo, I., ... & Vincenzo, G. (2017). *Emerging Ritual in Secular Societies: A Transdisciplinary Conversation*. Jessica Kingsley Publishers.
- Doner, Jonathan (2013). Self-Interest, Ultimate Meaning, and the Full Realization of Symbolic Consciousness. Paper presented at the SSSR Annual Conference, Boston, MA, November.
- Driver, (1998). *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual*
- du Preez, J. (2008). Locating the researcher in the research: Personal narrative and reflective practice. *Reflective Practice*, 9(4), 509-519.
- Duncan, M. A. (2007). *Duncan's Ritual of Freemasonry*. Courier Corporation.
- Durkheim, E., & Swain, J. W. (2008). *The elementary forms of the religious life*.
- Earhart, H. B. (1968). The Celebration of "Haru-Yama"(Spring Mountain): An Example of Folk Religious Practices in Contemporary Japan. *Asian Folklore Studies*, 1-24.
- Edmonson, M. S. (1956). Carnival in New Orleans. *Caribbean Quarterly*, 4(3-4), 233-245.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1979). Ritual and ritualization from a biological perspective. In *Human ethology: Claims and limits of a new discipline* (pp. 3-55). University Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human Ethology*. New York: Aldine De Gruyter.
- Eksteins, M. (2000). *Rites of spring: The Great War and the birth of the modern age*. Houghton Mifflin Harcourt.
- El-Ghadban, Y. A. R. A. (2009). Facing the music: Rituals of belonging and recognition in contemporary Western art music. *American Ethnologist*, 36(1), 140-160. Barz, G. F. (2003). *Performing religion: Negotiating past and present in Kwaya music of Tanzania* (Vol. 42): Rodopi.
- Eliade, M. (1957). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*
- Eliade, M. (1998). *Myth and Reality (Religious Traditions of the World)*
- Eller, J. D. (2014). *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*. Routledge.
- Estulin, D. (2015). *Tavistock Institute: Social Engineering the Masses*. TrineDay.
- Evans, G. (1998). *The politics of ritual and remembrance: Laos since 1975*. University of Hawaii Press.
- Everett, D. L. (2012). *Language: The Cultural Tool*. New York: Pantheon.

- Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., ... & Bouso, J. C. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and alcohol dependence*, 111(3), 257-261.
- Farmer, sS. (2002). *Sacred Ceremony*
- Faulstich, P. (1989). *Shaman--Ritual--Place: Sacred Sites and Spiritual Transformation*.
- Feierman, J. (Ed.) (2009). *The Biology of Religious Behavior*. Westport, CT: Praeger.
- Finch, T. L., Mair, F. S., O'Donnell, C., Murray, E., & May, C. R. (2012). From theory to 'measurement' in complex interventions: methodological lessons from the development of an e-health normalisation instrument. *BMC medical research methodology*, 12(1), 69.
- Finol, J. E. (1996). The Semiotics of Ritual: Halloween in an American Community. *Opción*, 12(21), 83-97.
- Flanagan, E. (2013). Superstitious ritual in sport and the competitive anxiety response in elite and non-elite athletes. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://esource.dbs.ie/handle/10788/1599>
- Floridi, L. (1996). Brave. Net. World: the Internet as a disinformation superhighway?. *The Electronic Library*, 14(6), 509-514.
- Foix, A. O. (1996). Fauna y vegetación en los ritos culturales ibéricos. *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, (17), 281-308.
- Fonck O.F.M., Benet A (1985). *Ritual of the Secular Franciscan Order*
- Ford., L. (2019). What to Steal from 6 Olympians' Pre-Game Rituals. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://www.mensjournal.com/sports/what-to-steal-from-6-olympians-pre-game-rituals-w434233/>
- Frazer, J. G. (1914). *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, vol. 3. London.
- Freire Soria, C. G. (2012). El Haway: fiesta cañari de la cosecha. Retrieved May, the 2nd, 2020, from <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1137>
- Freston P. (2001), *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. New York: Cambridge University Press
- Friedman, M. (2009). *Capitalism and freedom*. University of Chicago press.
- Furstenberg, Y. (2016). Initiation and the Ritual Purification from Sin: Between Qumran and the Apostolic Tradition. *Dead Sea Discoveries*, 23(3), 365-394.
- Gabriel, M. (2007). El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos. *Estudios de cultura maya*, 29, 155-184.
- Gabrielli, T. R. (2010). *Confirmation and Being Catholic in the United States: The Development of the Sacrament of Confirmation in the Twentieth Century* (Doctoral dissertation, University of Dayton).
- Garrett, C. (2001). Transcendental meditation, reiki and yoga: Suffering, ritual and self-transformation. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 329-342.
- Gearhart, R. (2005). Ngoma memories: how ritual music and dance shaped the northern Kenya coast. *African Studies Review*, 48(3), 21-47.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gil, C. G. (2005). *Las ONG en España: de la apariencia a la realidad* (Vol. 201). Los libros de la Catarata.
- Gil, G. J. (2019). Correr y competir. Rituales de interacción y estilo de vida en el running. *Revista del Museo de Antropología*, 12(1), 105-116.
- Glass, G. V. (1976). Primary, secondary, and meta-analysis of research. *Educational researcher*, 5(10), 3-8.
- Glenberg, A. M., Sato, M., Cattaneo, L., Riggio, L., Palumbo, D., & Buccino, G. (2008). Processing abstract language modulates motor system activity. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 61(6), 905-919.

- Gluckman, M. (2017). *Politics, law and ritual in tribal society*. Routledge.
- Goguen, J. A., & Linde, C. (1993, January). Techniques for requirements elicitation. In *Requirements Engineering, 1993., Proceedings of IEEE International Symposium on* (pp. 152-164). IEEE.
- Goodall, J. (2005). Primate spirituality. *Encyclopedia of religion and nature*, 1303-6.
- Goodall, J. A. N. E. (2004). Do Chimpanzees Have Souls? Possible precursors to Religious Behaviors in CHimpanzees. *Science and Beyond: Cosmology, Consciousness, and Technology in the Indic Traditions*, 279.
- Goodman, S., Sirriyeh, A., & McMahon, S. (2017). The evolving (re) categorisations of refugees throughout the "refugee/migrant crisis". *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 27(2), 105-114.
- Goody, J. (1961). Religion and ritual: the definitional problem. *The British Journal of Sociology*, 12(2).
- Goody, J. (1977). Against ritual: loosely structured thoughts on a loosely defined topic. *Secular ritual*, 25, 35.
- Gordon-Lennox, J. (2017). The Rhyme and Reason of Ritualmaking. *Emerging Ritual in Secular Societies: A Transdisciplinary Conversation*, 70-86.
- Gould, S. J. (1996). *The mismeasure of man*. WW Norton & Company.
- Granero, F. S. (1986). Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. *Man*, 657-679.
- Granskog, J. E. (1993). In search of the ultimate: Ritual aspects of the Hawaiian Ironman Triathlon. *Journal of ritual studies*, 3-25.
- Granskog, J. E. (1993). In search of the ultimate: Ritual aspects of the Hawaiian Ironman Triathlon. *Journal of ritual studies*, 3-25.
- Greaney, A. M., Sheehy, A., Heffernan, C., Murphy, J., Mhaolrúnaigh, S. N., Heffernan, E., & Brown, G. (2012). Research ethics application: A guide for the novice researcher. *British Journal of Nursing*, 21(1), 38-43.
- Green, S. A. (2006). Surgeons and shamans: the placebo value of ritual. *Clinical Orthopaedics and Related Research®*, 450, 249-254.
- Grim, J. A. (1987). *The shaman: Patterns of religious healing among the Ojibway Indians* (Vol. 165). University of Oklahoma Press.
- Grimaldi, S. (1996). Learning from a master: An Ulchi shaman teaches in America. *Shamanism*, 9(2), 7-11.
- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Guneratne, A. (1999). The shaman and the priest: ghosts, death and ritual specialists in Tharu society. *HIMALAYA, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, 19(2), 6.
- Gupta, S. (1983). The Changing Pattern of Pāñcarātra Initiation: A Case Study in the Reinterpretation of Ritual. In *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions* (pp. 69-91). Brill.
- Guttmann, A. (2004). *From ritual to record: The nature of modern sports*. Columbia University Press.
- Haines, A. W. (1991). The Ritual of the Minority Law Teachers Conference: The History and Analysis of the Totemic Gathering of the Shaman to Reconsecrate the Tribal Totem of Law School. *Louis U. Pub. L. Rev.*, 10, 393.
- Hamayon, R. N. (1998). 'Ecstasy' or the West-dreamt Siberian shaman. na.
- Hanson, F. A. (1981). *The semiotics of ritual*.
- Hao, Y. (1991). Multicultural unit—Chinese New Year celebration. *Day Care and Early Education*, 19(2), 25-27.
- Harrell, S., & Perry, E. J. (1982). Syncretic Sects in Chinese Society: An Introduction. *Modern China*, 8(3), 283-303.

- Harris, J. (2001). *Freemasonry: The Invisible Cult*. Whitaker House.
- Harrod, J. B. (2011). A Trans-Species Definition of Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 5(3).
- Harrod, J. B. (2014). The Case for Chimpanzee Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 8(1).
- Harvey, J. (1998). The LTDI evaluation cookbook. Learning Technology Dissemination Initiative. HEFCE (1996), 'Evaluation of the teaching and learning technology programme', Coopers and Lybrand report, HEFCE M, 21196.
- Harvey, L. S. C. (1990). Temporary insanity: Fun, games, and transformational ritual in American music video. *Journal of Popular Culture*, 24(1), 39.
- Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J., ... & Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. *Frontiers in psychology*, 5, 401.
- Hauser, W., & Singer, W. (1986). The democratic rite: Celebration and participation in the Indian elections. *Asian Survey*, 941-958.
- Helbert, K. (2015). *Yoga for Grief and Loss: Poses, Meditation, Devotion, Self-Reflection, Selfless Acts, Ritual*. Singing Dragon.
- Hellman, J. (2006). Ritual fasting on West Java. Empowerment, Submission, and Control. Göteborg.
- Hill, E. (2011). Animals as agents: hunting ritual and relational ontologies in prehistoric Alaska and Chukotka. *Cambridge Archaeological Journal*, 21(3), 407-426.
- Hill, E. (2011). Animals as agents: hunting ritual and relational ontologies in prehistoric Alaska and Chukotka. *Cambridge Archaeological Journal*, 21(3), 407-426.
- Hill, R. T. (1995). The Nakwa Powamu ceremony as rehearsal: Authority, ethics and ritual appropriation. *Text and Performance Quarterly*, 15(4), 301-320.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10462939509366125>
- Hirschl, R., & Shachar, A. (2018). Competing Orders: The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism. *U. Chi. L. Rev.*, 85, 425.
- Hockey, J. (2009). Mundane ritual practices and distance running training. *Journal of Ritual Studies*, 77-88.
- Hoffman, S. J. (1985). Evangelicalism and the revitalization of religious ritual in sport. *Aethlon*, 2(2), 63.
- Holland, J. H. (2000). A Public Tea Gathering: Theater and Ritual in the Japanese Tea Ceremony. *Journal of Ritual Studies*, 32-44.
- Hong, S. C. (2018). Propaganda leaflets and Cold War frames during the Korean War. *Media, War & Conflict*, 11(2), 244-264.
- Horrel, M. (2013). Is it OK for mountaineers to miss a puja?. Retrieved January, the 7th, 2020, from <https://www.markhorrell.com/blog/2013/is-it-ok-for-mountaineers-to-miss-a-puja/>
- Howe, J. (1981). Fox hunting as ritual. *American Ethnologist*, 8(2), 278-300.
- Hume, M. (2007). Mano dura: El Salvador responds to gangs. *Development in Practice*, 17(6), 739-751.
- Hunt, M. (1997). *How science takes stock: The story of meta-analysis*. Russell Sage Foundation.
- Hurford, J. R. (2004). Human uniqueness, learned symbols and recursive thought. *European Review*, 12(4), 551-565.
- Hüsken, U. (2007). Ritual dynamics and ritual failure. In *When rituals go wrong: mistakes, failure, and the dynamics of ritual* (pp. 337-366). Brill.
- i Carós, J. P. (1993). El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. *Temas de antropología aragonesa*, (4), 278-296.
- Islam, G. (2015). Organizational ritual: Rupture, repetition, and the institutional event. H. Wilmott, R. Mir, & M. Greenwood (Eds.), *Handbook of philosophy and organization*, 542-549.

- Jacq, C. (2005). *La masonería: historia e iniciación*. Martínez Roca.
- Jenkins, S. (2002). *The top of the world: Climbing Mount Everest*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Jennings, S., & Jennings, K. (1995). *Theatre, Ritual, and Transformation: The Senoi Temiars*. Psychology Press.
- Jeske, D., Stamov-Roßnagel, C., & Backhaus, J. (2014). Learner characteristics predict performance and confidence in e-learning: An analysis of user behaviour and self-evaluation. *Journal of Interactive Learning Research*, 25(4), 509-529.
- Johnson, P. C. (1995). Shamanism from Ecuador to Chicago: A case study in New Age ritual appropriation. *Religion*, 25(2), 163-178.
- Jolles, F., & Jolles, S. (2000). Zulu ritual immunisation in perspective. *Africa*, 70(2), 229-248.
- Jonaitis, A. (1983). Liminality and Incorporation in the Art of the Tlingit Shaman. *American Indian Quarterly*, 41-68.
- Jonas, M. (2011). *The Templar Spirit: The Esoteric Inspiration, Rituals and Beliefs of the Knights Templar*. Temple Lodge Publishing.
- Jones, S. (1999). Chinese ritual music under Mao and Deng. *British Journal of Ethnomusicology*, 8(1), 27-66.
- Jones, S. (2007). *Ritual and music of north China: Shawm bands in shanxi (Vol. 1)*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Jong, J. (2015). On (not) defining (non) religion. *Science, Religion and Culture*, 2(3), 15-24.
- Joralemon, D. (1984). The role of hallucinogenic drugs and sensory stimuli in Peruvian ritual healing. *Culture, medicine and psychiatry*, 8(4), 399-430.
- Joshi, A., Kale, S., Chandel, S., & Pal, D. K. (2015). Likert scale: Explored and explained. *British Journal of Applied Science & Technology*, 7(4), 396.
- Julián Gil, G. (2004). Fútbol y ritos de comensalidad: el chori como referente de identidades masculinas en la Argentina. *Anthropologica*, 22(22), 7-29.
- Kádár, D. (2013). *Relational rituals and communication: Ritual interaction in groups*. Springer.
- Kahneman, D., & Egan, P. (2011). *Thinking, fast and slow (Vol. 1)*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kajornboon, A. B. (2005). Using interviews as research instruments. *E-Journal for Researching Teachers(EJRT)*. Retrieved June, 23rd, 2018 Available from: <http://www.culi.chula.ac.th/>
- Kaptchuk, T. J. (2002). The placebo effect in alternative medicine: can the performance of a healing ritual have clinical significance?. *Annals of internal medicine*, 136(11), 817-825.
- Katz, P. (1981). Ritual in the operating room. *Ethnology*, 20(4), 335-350.
- Keating, C. F., Pomerantz, J., Pommer, S. D., Ritt, S. J., Miller, L. M., & McCormick, J. (2005). Going to College and Unpacking Hazing: A Functional Approach to Decrypting Initiation Practices Among Undergraduates. *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 9(2), 104.
- Kelly, J. D., & Kaplan, M. (1990). History, structure, and ritual. *Annual review of anthropology*, 19(1), 119-150.
- Kendall, L. (1991). Of Gods and Men: Performance, Possession, and Flirtation in Korean Shaman Ritual. *Cahiers d'Extreme-Asie*, 45-63.
- Kendall, L. (2016). Initiating performance: the story of Chini, a Korean shaman. In *The performance of healing* (pp. 17-58). Routledge.
- Kerstetter, D., Stansfield, M., Dombroski, P., Bae, S. Y., Usher, L., & McKinney, M. (2012). The multiple meanings associated with the football tailgating ritual.
- Kick, R., & Kick, R. (Eds.). (2001). *You are being lied to: The disinformation guide to media distortion, historical whitewashes and cultural myths*. Disinformation.
- Kieckhefer, R. (2000). *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press.

- Kinahan, J. (2017). The solitary shaman: itinerant healers and ritual seclusion in the Namib Desert during the second millennium AD. *Cambridge Archaeological Journal*, 27(3), 553-569.
- King, A. (2017). *The European ritual: Football in the new Europe*. Routledge.
- King, F. J. (2007). *More than a passover: Inculturation in the supper narratives of the New Testament* (Doctoral dissertation).
- Kirsch, I. (2006). Placebo: the role of expectancies in the generation and alleviation. *The Power of Belief: Psychosocial Influence on Illness, Disability and Medicine*, 55.
- Klein, N. (2007). *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. Macmillan.
- Kondo, D. (1985). The way of tea: a symbolic analysis. *Man*, 287-306.
- Koster, J. (2003). Ritual performance and the politics of identity: On the functions and uses of ritual. *Journal of historical pragmatics*, 4(2), 211-248.
- Kristl, S. (2016). What is a puja ceremony?. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://alpenglowlowexpeditions.com/blog/what-is-a-puja-ceremony/>
- Kwan, S. S. M. (2007). Clinical efficacy of ritual healing and pastoral ministry. *Pastoral Psychology*, 55(6), 741-749.
- La Flamme, M. (2010). Theatrical Medicine: Aboriginal Performance, Ritual and Commemoration (for Vanessa Lee Buckner). *Theatre Research in Canada/Recherches Théâtrales au Canada*, 31(2).
- Lakin, M. (1984). Psychotherapist or Shaman? Ritual in Psychotherapy. *PsycCritiques*, 29(4).
- Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Myles, S. (2010). How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together. *Nature Reviews Genetics*, 11(2), 137.
- Lang, A. (1899). *Myth, ritual and religion* (Vol. 1). Longmans, Green, and Company.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Editorial Gedisa.
- Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1993). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*.
- Leach, E. R. (1966). G. Ritualization in man: Ritualization in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 251 (772), 403-408.
- Leach, E. R. (1972). The structure of symbolism. *Human Relations Area Files*.
- Lee, D. S. (1999). The evening tea break ritual—a case study. *Contemporary nurse*, 8(1), 227-231.
- Lee, D. S. (2001). The morning tea break ritual: A case study. *International journal of nursing practice*, 7(2), 69-73.
- Lee, H. F. (2001). *Movement in Shaman ritual: the Mirecuk ritual in the Amis village of Lidow, Taiwan* (Doctoral dissertation, University of Surrey).
- Lewis, J. A. (1985). *Freemasonry, A Syncretistic Folk Religion*.
- Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. J. (1984). *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. New York: Pantheon.
- Likert, R. (1932). A technique for the measurement of attitudes. *Archives of psychology*.
- Lincoln, B. (1977). Women's Initiation among the Navaho: Myth, Rite and Meaning. *Paideuma*, 255-263.
- Lincoln, B. (2014). *Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification*. Oxford University Press, USA.
- Lindquist, G. (2008). Loyalty and command: Shamans, lamas, and spirits in a Siberian ritual. *Social Analysis*, 52(1), 111-126.
- Liso, L. M. U. (2015). *Toros y antropólogos: interpretaciones simbólicas del sacrificio en las corridas de toros*. *Revista San Gregorio*, 1(9), 42-55.
- Llewellyn, J. S. (2015). *Be Sure to Break a Leg: Theatrical Myth, Ritual, and Its Significance in Today's Theatre—a Performance Thesis* (Doctoral dissertation, West Texas A & M University).

<https://wtamu-ir.tdl.org/bitstream/handle/11310/67/LLEWELLYN-THESIS-2015.pdf?sequence=1>

- Llopis Goig, R. (2007). El fútbol como ritual festivo. Un análisis referido a la sociedad española. *Anduli*, 6, 115-132.
- Lucero, L., Aoyama, K., Cyphers, A., Demarest, A., Inomata, T., LeCount, L., ... & Lucero, L. (2003). The politics of ritual: The emergence of Classic Maya rulers. *Current Anthropology*, 44(4), 523-558.
- Macedo, A., Farré, M., & Banos, J. E. (2003). Placebo effect and placebos: what are we talking about? Some conceptual and historical considerations. *European journal of clinical pharmacology*, 59(4), 337-342.
- Madigan, F. C. (1964). The Harvest Ritual in North Central Mindanao. *Sociological Analysis*, 25(4), 231-237.
- Maguire, J., & Lindop, C. (2008). *Seasons and celebrations*. Oxford University Press.
- Making Music, featured (2018). *Tips from the Pros: How to Prepare for a Live Performance*. Retrieved March, the 5th, 2020 from <https://makingmusicmag.com/tips-from-the-pros-how-to-prepare-for-a-live-performance/>
- Mangieri, R. (2006). Rituales de contacto a través de la cocina y las maneras de mesa: aproximación a una semiótica del sancocho. *designis*, (9), 0021-32.
- Marshall, D. (2005). Food as ritual, routine or convention. *Consumption Markets & Culture*, 8(1), 69-85.
- Martín, T. M., & de Pedro, A. I. I. (2018). Relación de los menores con las redes sociales y el whatsapp: causas y consecuencias. *International Journal of Developmental and Educational Psychology: INFAD. Revista de Psicología*, 1(4), 213-222.
- Massa, R. (1997). *Cambiare la scuola: educare o istruire?*. Laterza.
- Massa, R. (2003). *Le tecniche ei corpi: verso una scienza dell'educazione*. Ed. Unicopli.
- Massó, P. (2015). Cartography of psychoactive heterotopias: a look at the medical, legal and social discourses regarding drug use. *Salud colectiva*, 11(3), 381.
- Mattes, M. (2016). Embodied Liturgy: Lessons in Christian Ritual by Frank C. Senn. *Lutheran Quarterly*, 30(4), 489-491.
- Mattes, R. (2017) What do singers do before a performance?. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://www.quora.com/What-do-singers-do-before-a-performance>
- Mauss, M. (1902). Bosquejo de una teoría general de la magia. *Sociología y antropología*, 45-151.
- Mauss, M. (1974). *Introducción a la etnografía* (Vol. 13). Ediciones Istmo.
- Mayring, P. (2015). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken [Qualitative Content Analysis: Fundamentals and methods]*, 12., Neuausgabe, 12., vollständig überarbeitete und aktualisierte Aufl. Bergstr: Weinheim, Germany.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (1999). Bringing ritual to mind. *Ecological approaches to cognition: Essays in honor of Ulric Neisser*, 285-312.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge University Press.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2007). Cognition, religious ritual, and archaeology. *The archaeology of ritual*, 3, 209-254.
- McClary, R. (2007). Healing the psyche through music, myth, and ritual. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 1(3), 155.
- McCollum, J. R. (2004). *Music, Ritual, and Diasporic Identity: A Case Study of the Armenian Apostolic Church* (Doctoral dissertation).
- McCoy, N. P. (2009). Madwoman, Banshee, Shaman: Gender, Changing Performance Contexts and the Irish Wake Ritual. *Musical Islands: Exploring Connections between Music, Place and Research*, 207-20.

- McQuail, D., & Windahl, S. (2015). *Communication models for the study of mass communications*. Routledge.
- Mendelson, E. M. (1967). 20. Ritual and Mythology. *Handbook of Middle American Indians: Social anthropology*, M. Nash, vol. editor, 6, 392.
- Michelutti, L. (2007). The vernacularisation of democracy: Popular politics and political participation in North India. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3).
- Mignolo, W. (2003). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan Press.
- Miguel Cruz, J. (2010). Central American maras: from youth street gangs to transnational protection rackets. *Global Crime*, 11(4), 379-398.
- Miller, B. S. (1996). *Yoga: Discipline of freedom: The yoga sutra attributed to patanjali*. Univ of California Press.
- Mills, S. (2012). Sounds to soothe the soul: Music and bereavement in a traditional South Korean death ritual. *Mortality*, 17(2), 145-157.
- Mills, S. R. (2008). Tokkaekki Changdan: a musical goblin in east coast shaman ritual?. Minsokwon.
- Mills, S. R. (2012). *Music in Korean shaman ritual*. Korea Arts Management Service.
- Miranda, G. (2011). Cuando la cultura se escribe con la guitarra: El sello DICAP y la política de las Juventudes Comunistas, Chile. 1968-1973. In Ponencia presentada en el I Congreso Chileno de Estudios en Música Popular. Santiago (pp. 93-102).
- Miranda, J. J. G. (1989). Los carnavales: ritual y relaciones de intercambio. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, 7(7), 55-69.
- Moch, S. D., & Gates, M. F. (2000). *The researcher experience in qualitative research*. Sage.
- Möller, A. (2005). *Ramadan in Java: The joy and jihad of ritual fasting (Vol. 20)*. Lund University.
- Moore, R. L. (1983). Contemporary psychotherapy as ritual process: An initial reconnaissance. *Zygon®*, 18(3), 283-294.
- Morales Morante, F. (2008). Efectos de la manipulación de la intensidad y duración del sonido en el overlapping audiovisual. In Congreso Internacional Fundacional AE-IC (pp. 1-15).
- Moro, A. (2008). *The Boundaries of Babel: The Brain and the Enigma of Impossible Languages*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Morrill, A. (2009). *Religious New Year's Celebrations*. Infobase Publishing.
- Munn, N. (1969). The effectiveness of symbols in Murngin rite and myth. *Forms of symbolic action*, 178-207.
- Nakamura, S. W. (1958). Pushapa-pūjā, Flower Offering in Buddhism. *Oriens*, 177-180.
- Nencini, P. (1997). The rules of drug taking: Wine and poppy derivatives in the ancient world. VII. A ritual use of poppy derivatives? *Substance use & misuse*, 32(10), 1405-1415
- Newel, R., & Burnard, P. (2006). *Vital notes for nurses: Research for evidence-based practice*.
- Nicholas, D., & Rowlands, I. (2000). *The Internet: its impact and evaluation*. CRC Press.
- Nicoletti, M. A., & Barelli, A. I. (2015). Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina.
- Ojamaa, T. (1997). The Shaman as the zoomorphic human. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, (4), 77-92.
- Ortolani, B. (1995). *The Japanese theatre: from shamanistic ritual to contemporary pluralism*. Princeton University Press.
- Oviedo, L. (2006). Is Christian theology well suited to enter the discussion between science and humanism?. *Zygon®*, 41(4), 825-842.
- Ownby, T. (1995). *Harvest Celebrations in the Rural South and the Challenge of Mass Culture, 1865-1920. Feats and Celebrations in North American Ethnic Communities*.

- Paige, K., & Paige, J. M. (1981). *The politics of reproductive ritual*. Univ of California Press.
- Palma, M. L., Palma, L., & Aguado, L. F. (2013). Determinants of cultural and popular celebration attendance: the case study of Seville Spring Fiestas. *Journal of Cultural Economics*, 37(1), 87-107.
- Paul, A., & Turpin, S. A. (1986). The ecstatic shaman theme of Paracas textiles. *Archaeology*, 39(5), 20-27.
- Paulus, D. (2006). It's all about the audience. *Contemporary Theatre Review*, 16(3), 334-347. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10486800600818723?journalCode=gctr20>
- Pérez, R. L. (2000). Fiesta as tradition, fiesta as change: ritual, alcohol and violence in a Mexican community. *Addiction*, 95(3), 365-373.
- Pérez-Agote, A. (2010). La irreligión de la juventud española. *REVISTA DE ESTUDIOS*, 49.
- Peris, P. S., & Pau, S. (2000). Comunicación e imagen en las ONG. Recuperado el, 8.
- Petit, C., & Gatto, J. L. (1986). *Guide social des anciens combattants et victimes de guerre: 1914-1918, 1939-1945, TOE, Indochine, Tunisie, Maroc, Algérie*. Lavauzelle.
- Phelan, H. (2008). Practice, ritual and community music: Doing as identity. *International Journal of Community Music*, 1(2), 143-158.
- Phelan, H. (2017). *Singing the rite to belong: Music, ritual, and the new Irish*. Oxford University Press.
- Pinker, S. (1994). *The Language Instinct*. New York: William Morrow.
- Pitt-Rivers, J. (2002). Traje de luces. Traje de lunares. *Revista de Estudios Taurinos*, 14-15, 133-156.
- Prinz, J.J. (2012), *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape our Lives*, London, New York: Allen Lane.
- Pym, D. (1973). The politics and ritual of appraisals. *Occupational Psychology*.
- Quintão, R. T. (2015). *The rite of passage from regular to connoisseur consumer: the role of the taste transformation ritual in the specialty coffee context (Doctoral dissertation)*.
- Quintao, R. T., Brito, E. P. Z., & Belk, R. W. (2017). The taste transformation ritual in the specialty coffee market. *Revista de Administração de Empresas*, 57(5), 483-494.
- Ranalli, K. (2013). "An act apart": tea-drinking, play and ritual (Doctoral dissertation, University of Delaware).
- Rath, R. J. (1964). The Carbonari: their origins, initiation rites, and aims. *The American Historical Review*, 69(2), 353-370.
- Richerson, P. J., & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Riggio, C. A. (2020). La Fiesta Nacional de la Vendimia (Mendoza, Argentina): patrimonio inmaterial. *Estudios Sociales Contemporáneos*, 1(22), 121-136.
- Robinson, M. (2010). *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rogers, N. (2002). *Halloween: From pagan ritual to party night*. Oxford University Press.
- Rook, D. W. (1985). The ritual dimension of consumer behavior. *Journal of consumer research*, 12(3), 251-264.
- Rose, R., Mishler, W., & Haerpfer, C. (1998). *Democracy and its alternatives: Understanding post-communist societies*. JHU Press.
- Rosen, R. (2003). Here Comes the Sun. *Yoga Journal*, 176.
- Rosen, R. (2003). Here Comes the Sun. *Yoga Journal*, 176. http://www.bimfitness.ca/index_htm_files/SUN%20SALUTATION%20BENEFITS%20AND%20SEQUENCE.pdf

- Rosenthal, R., & DiMatteo, M. R. (2001). Meta-analysis: Recent developments in quantitative methods for literature reviews. *Annual review of psychology*, 52(1), 59-82.
- Ross, M. H. (2004). Ritual and the Politics of Reconciliation. From conflict resolution to reconciliation, 197-223.
- Running, A., Tolle, L. W., & Girard, D. (2008). Ritual: The final expression of care. *International Journal of Nursing Practice*, 14(4), 303-307.
- Rushing, A. B., Odom, M. E., & Clay-Warner, J. (1998). Surviving rape: A morning/mourning ritual. *Theorizing Black feminisms: The visionary pragmatism of Black women*.
- Sabo, D. F., & Panepinto, J. (1990). Football ritual and the social reproduction of masculinity. *Sport, men, and the gender order: Critical feminist perspectives*, 115-126.
- Sadiq, A. (2000). Managing the fasting patient: sacred ritual. *Caring for Muslim Patients*, 73.
- Sadler, D. R. (2013). Assuring academic achievement standards: from moderation to calibration. *Assessment in education: Principles, policy & practice*, 20(1), 5-19.
- Saliers, D. E. (1984). *Worship and Spirituality*. Westminster Press.
- Samorini, G. (1995). The Bwiti religion and the psychoactive plant *Tabernanthe iboga* (Equatorial Africa). *Integration*, 5, 105-114.
- SAMORINI, G. (1997). The initiation rite in the Bwiti religion (Ndea Narizanga Sect, Gabon). *Jahrbuch fur Ethnomedizin*, 98.
- Sanders, P. (1994). *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*. SUNY Press.
- Sarbacker, S. R. *Prostration or Potentiation? Hindu Ritual, Physical Culture, and the "Sun Salutation"(Sūrya Namaskār)* Stuart Ray Sarbacker, Oregon State University, USA.
- Sárközi, A. (1972). A Mongolian Hunting Ritual. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 191-208.
- Sarofim, S., & Tolba, A. (2018). When Age, Religion, and Culture Matter: The Impact of Aging, Religiosity, and Cultural Differences on Consumers' Emotions and Behavior. In *Global Observations of the Influence of Culture on Consumer Buying Behavior* (pp. 261-278). IGI Global.
- Scheidegger, D. A. (1988). *Tibetan ritual music: A general survey with special reference to the mindroling tradition*.
- Schirch, L. (2005). *Ritual and symbol in peacebuilding*. Kumarian Press.
https://books.google.be/books?hl=es&lr=&id=Hc82EgYQ7c0C&oi=fnd&pg=PR7&dq=swimming+ritual&ots=8qiRuSB9b2&sig=-VEXd25IkHWrTWjzvUZOSjISbMc&redir_esc=y#v=onepage&q=swimming%20ritual&f=false
- Scott, S. (2001). *The politics and experience of ritual abuse*. Buckingham: Open University Press.
- Segalen, M. (1994). *Les enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*. Paris: Éditions Métailié.
- Segarra, M., Astudillo, A., & Astudillo, M. (1998). *Paradigma de un ritual popular*. Retrieved May, the 2nd, 2020, from <http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1127634>
- Seligman, A. B., Weller, R. P., & Michael, J. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford University Press.
- Semán, P., & Gallo, G. (2008). Rescate y sus consecuencias. *Cultura y religión: sólo en singular. Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao*, 10(10), 73-84.
- Seo, M. K. (2019). *Hanyang kut: Korean shaman ritual music from Seoul (Vol. 2)*. Routledge.
- SFGate, Editorial (2016). *Olympic athlete pre-competition rituals and superstitions*. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://www.sfgate.com/olympics/slideshow/Olympic-athlete-pre-competition-rituals-and-133404.php>
- Sherry Jr, J. F. (1995). Bottomless cup, plug-in drug: A telethnography of coffee. *Visual Anthropology*, 7(4), 351-370.
- Sindelar, D. (2014). The Kremlin's troll army. *The Atlantic*, 12.

- Singh, N., Chopra, N., & Kaur, J. (2014). A study to analyze relationship between psychological & behavioral factors on WhatsApp addiction among youth in Jalandhar District in Punjab. *European Journal of Business and Management*, 6(37), 269-274.
- Skolnick, P. (1971). *Reactions to personal evaluations: A failure to replicate*.
- Smith, A. (2014). *Thinking about religion: extending the cognitive science of religion*. Springer.
- Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. New York: Dutton
- Somé, M. P. (1994). *Of water and the spirit: Ritual, magic, and initiation in the life of an African shaman*. New York: Putnam.
- Somé, M. P. (1997). *Ritual: Power, healing and community*. Penguin.
- Somerville-Wong, A. E. (2019). Secular Liturgies. *Secular Studies*, 1(2), 229-270.
- Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews: Issues, News, and Reviews*, 12(6), 264-274.
- Speiser, V. M. (1998). Ritual in expressive therapy. *Therapeutic presence*, 204-218.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(1), 2-22.
- Staal, F. (1991). Within ritual, about ritual and beyond. *Religion*, 21(3), 227-234.
- Staal, F. (1996). *Ritual and mantras: Rules without meaning*.
- Staal, F. (2007). The search meaning: Mathematics, music, and ritual. *The American journal of semiotics*, 2(4), 1-57.
- Stablein, W. (1976). Tantric medicine and ritual blessings. *The Tibet Journal*, 1(3/4), 55-69.
- Steadman, L. B., Palmer, C. T., & Ellsworth, R. M. (2009). Toward a testable definition of religious behaviour. *The Biology of Religious Behaviour*, 20-35.
- Strenski, I. (1991). What's rite? Evolution, exchange and the big picture. *Religion*, 21(3), 219-225
- Susser, J. (2019). Develop a Pre-Competition Ritual. Retrieved January, the 7th, 2020 from <https://dressagetoday.com/lifestyle/develop-a-pre-competition-ritual>
- Tam, Y. F. (2012). Xianghua foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): a local Buddhist funeral ritual tradition in southeastern China. *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, 238-260.
- Tang, T. L. P. (2016). Theory of monetary intelligence: Money attitudes—religious values, making money, making ethical decisions, and making the grade. *Journal of business Ethics*, 133(3), 583-603.
- Tangherlini, T. R. (1998). Shamans, students, and the state: Politics and the enactment of culture in South Korea, 1987–1988. *Nationalism and the construction of Korean identity*, 126-147.
- Taylor, S. E., Neter, E., & Wayment, H. A. (1995). Self-evaluation processes. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21(12), 1278-1287.
- Ter Horst, R. (1979). Ritual Time Regained in Zorrilla's "Don Juan Tenorio". *Romantic Review*, 70(1), 80.
- Thiel, J. F. (1984). *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker (Vol. 33)*. D. Reimer.
- Timur, S. (2006). The eastern way of timekeeping: The object and ritual of nargile. *Design Issues*, 22(2), 19-26.
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Turk, M. (2013). *Being Religious: Cognitive and Evolutionary Theories in Historical Perspective*.
- Turner, E. (2011). *Experiencing ritual: A new interpretation of African healing*. University of Pennsylvania Press.
- Turner, V. (1995). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Transaction Publishers.

- Turner, V. W. (1962). Themes in the symbolism of Ndembu hunting ritual. *Anthropological Quarterly*, 35(2), 37-57.
- Turner, V. W. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* (Vol. 101). Cornell University Press.
- Turner, V. W. (1979). Aspects of Saora ritual and shamanism: An approach to the data of ritual. In *The Craft of Social Anthropology* (pp. 181-204). Pergamon.
- Uriu, D., & Okude, N. (2010, August). ThanatoFenestra: photographic family altar supporting a ritual to pray for the deceased. In *Proceedings of the 8th ACM Conference on Designing Interactive Systems* (pp. 422-425).
- Usandivaras, R. (1985). The therapeutic process as a ritual. *group analysis*, 18(1), 8-16.
- Van Gennep, A. (2011). *The rites of passage*. University of Chicago Press.
- Van Slyke, J. A. (2016). *The cognitive science of religion*. Routledge. Visala, A. (2011). *Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained?* Farnham, UK: Ashgate.
- Van Vuuren, C. J. (2014). A ritual perspective on the Comrades Marathon. *South African Journal for Research in Sport, Physical Education and Recreation*, 36(2), 211-224.
- Vannini, P. (2008). Snacking as ritual. *Food for thought. Essays on eating and culture*, 237-247.
- Vásquez, M. G. (2017). La Fiesta de la Vendimia (Mendoza, Argentina). *Revista Melibea*, 2017(vol. 11 (Parte 2)).
- Verlinden, C. (1970). *The Beginnings of modern colonization*, engl: Eleven essays with an introduction; Transl. by Yvonne Freccero. Cornell Univ Pr.
- Verschraegen, G. (2002). Human rights and modern society: A sociological analysis from the perspective of systems theory. *Journal of Law and Society*, 29(2), 258-281.
- Walker, A. (2016). *The Actors Prepare: A Backstage Look at Pre-Show Rituals*. Retrieved February, the 13th, 2020 from <https://www.banffcentre.ca/articles/actors-prepare-backstage-look-pre-show-rituals>
- Warburg, A., & Mainland, W. F. (1939). A lecture on serpent ritual. *Journal of the Warburg Institute*, 2(4), 277-292.
- Watson, A. (2001). The sounds of transformation: acoustics, monuments and ritual in the British Neolithic. *The archaeology of shamanism*, 178-92.
- Webster, R. (2016). *Rituals for Beginners: Simple Ways to Connect to Your Spiritual Side*. Llewellyn Worldwide.
- Weinstein, E. (2018). *Recipes for Good Luck: The Superstitions, Rituals, and Practices of Extraordinary People*. Chronicle Books. Retrieved January, the 7th, 2020, from https://books.google.be/books?hl=es&lr=&id=OWZMDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA1&dq=actor+pre-show+ritual&ots=IODLXu5Sg&sig=AM7IouJyVkJtzNAM4waS3_erJkzw&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- Welch, J. S. (2003). Ritual in western medicine and its role in placebo healing. *Journal of Religion and Health*, 42(1), 21-33.
- White, D. G. (2009). Yogic rays: The self-externalization of the Yogi in ritual, narrative and philosophy. *Paragrana Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, 18(1), 64-77.
- Wilentz, S. (Ed.). (1999). *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- Williams, M. (2013). *The Shaman's Spirit: Discovering the Wisdom of Nature, Power Animals, Sacred Places and Rituals*. Watkins.
- Winkleman, M. (2010). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion Nature and Culture*, 3(4), 458.
- Winslow, D. (1999). Rites of passage and group bonding in he Canadian Airborne. *Armed Forces & Society*, 25(3), 429-457.

- Winter, T. (2004). Landscape, memory and heritage: New Year celebrations at Angkor, Cambodia. *Current issues in tourism*, 7(4-5), 330-345.
- Wojcik, D. (2008). Pre's rock: Pilgrimage, ritual, and runners' traditions at the roadside shrine for Steve Prefontaine. *Shrines and pilgrimage in the modern world: New itineraries into the sacred*, 201-237.
- Wolf, R. K. (2001). Emotional dimensions of ritual music among the Kotas, a South Indian Tribe. *Ethnomusicology*, 45(3), 379-422.
- Woodyard, C. D., & Hallam, J. S. (2010). Differences in college student typical drinking and celebration drinking. *Journal of American College Health*, 58(6), 533-538.
- Wray, N., Markovic, M., & Manderson, L. (2007). "Researcher saturation": the impact of data triangulation and intensive-research practices on the researcher and qualitative research process. *Qualitative health research*, 17(10), 1392-1402.
- Wright, A. (1982). An ethnography of the Navajo reproductive cycle. *American Indian Quarterly*, 52-70.
- Wright, J. A. (2009). *Coffee and golf: a Monday night ritual* (Doctoral dissertation, University of Birmingham).
- Wright, R. M., & Hill, J. D. (1986). History, ritual, and myth: Nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, 31-54.
- Wyman, L. C., & Bailey, F. L. (1943). Navaho girl's puberty rite. *New Mexico Anthropologist*, 6(1), 3-12.
- Wyrostok, N. (1995). The ritual as a psychotherapeutic intervention. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 32(3), 397.
- Yang, H., & Shen, J. (2006). When is an external evaluator no longer external? Reflections on some ethical issues. *American Journal of Evaluation*, 27(3), 378-382.
- Yi, Y. S. (2004). Shaman Ritual Music in Korea (No. 5). *Jimoondang International*.
- Yonnet, P. (1982). Joggers et marathoniens. *Le débat*, 19(2), 77.
- Yuval, I. J. (1999). Easter and Passover as early Jewish-Christian dialogue. *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, 98-124.
- Zell-Ravenheart, O., & Zell-Ravenheart, M. G. (2006). *Creating Circles and Ceremonies: Rituals for All Seasons and Reasons*. Career Press.
- Zethelius, M., & Balick, M. J. (1982). Modern medicine and shamanistic ritual: a case of positive synergistic response in the treatment of a snakebite. *Journal of ethnopharmacology*, 5(2), 181-185.
- Zitt, M., Ramanana-Rahary, S., & Bassecoulard, E. (2005). Relativity of citation performance and excellence measures: From cross-field to cross-scale effects of field-normalisation. *Scientometrics*, 63(2), 373-401.
- Zoja, L. (2000). *Drugs, addiction and initiation: The modern search for ritual*. Daimon.

Bibliografía de revisión sistemática

- Adler, J. A. (2014). *Confucianism as a religious tradition: Linguistic and methodological problems*. Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, Taipei and the Department of Philosophy, Tunghai University, Taichung. Accessed Nov, 8, 2015.
- Ahuvia, A. (2008). If money doesn't make us happy, why do we act as if it does?. *Journal of Economic Psychology*, 29(4), 491-507.
- Alcorta, C. S., & Sosis, R. (2005). Ritual, emotion, and sacred symbols. *Human nature*, 16(4), 323-359.
- Armstrong, K. (2015). *Fields of blood: Religion and the history of violence*. Random House.
- Asad, T. (2002). *The Construction of Religion as an Anthropological Category*.

- Assimeng, M. (2010). Religion and social change in West Africa: An introduction to the sociology of religion.
- Atran, S. (2010). Talking to the enemy: Faith, brotherhood, and the (un) making of terrorists. Harper Collins.
- Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by-products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. *Biological Theory*, 5(1), 18-30.
- Atran, S., Axelrod, R., & Davis, R. (2007). Sacred barriers to conflict resolution. *Science*, 317, 1039-1040.
- Atran, S., Medin, D., Ross, N., Lynch, E., Vapnarsky, V., Ek, E., ... & Haenn, N. (2002). Folkecology, Cultural Epidemiology, and the Spirit of the Commons: A Garden Experiment in the Maya Lowlands, 19912001. *Current anthropology*, 43(3), 421-450.
- Barrett, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 608-619.
- Barrett, J. L. (2004). Why would anyone believe in God?. AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (2011). Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds. Templeton Press.
- Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive psychology*, 31(3), 219-247.
- Barrett, J. L., & Lanman, J. A. (2008). The science of religious beliefs. *Religion*, 38(2), 109-124.
- Barrett, J. L., & Malley, B. (2007). A cognitive typology of religious actions. *Journal of Cognition and Culture*, 7(3), 201-211.
- Barthes, R. (1997). Toward a psychosociology of contemporary food consumption. *Food and culture: A reader*, 2, 28-35.
- Bartunek, J. M., & Do, B. (2011). The sacralization of Christmas commerce. *Organization*, 18(6), 795-806.
- Beck, R., & Metrick, S. B. (1990). The art of ritual. *Celestial Arts*.
- Belk, R. W., & Wallendorf, M. (1990). The sacred meanings of money. *Journal of Economic Psychology*, 11(1), 35-67.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions--Revised Edition*. Oxford University Press.
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution*. Harvard University Press.
- Bering, J. M. (2003). Towards a cognitive theory of existential meaning. *New Ideas in Psychology*, 21(2), 101-120.
- Beyer, P. (2013). *Religions in global society*. Routledge.
- Bhandari, R. B., Okada, N., Yokomatsu, M., & Ikeo, H. (2010). Building a disaster resilient community through ritual based social capital: A brief analysis of findings from the case study of Kishiwada.
- Bibby, R.W. (1996) *Religion in the Twenty-First Century: the Canadian Case*. Available at http://www.reginaldbibby.com/images/ARCH_AusNZ_1986.pdf. Last retrieved : June 10th, 2017
- Bickerton, D. (2013). *More than Nature Needs*. Harvard University Press
- Bocock, R. (1973). *Ritual in industrial society: a sociological analysis of rituals in modern England (Doctoral dissertation, Brunel University)*.
- Bouchard, M. (2004). Graveyards: Russian ritual and belief pertaining to the dead. *Religion*, 34(4), 345-362.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108).

- Bowen, J. R. (2015). *Religions in practice: An approach to the anthropology of religion*. Routledge.
- Boyd, R., & Richerson, P. J. (2002). Group beneficial norms can spread rapidly in a structured population. *Journal of theoretical biology*, 215(3), 287-296.
- Boyd, R., Richerson, P. J., & Henrich, J. (2011). Rapid cultural adaptation can facilitate the evolution of large-scale cooperation. *Behavioral ecology and sociobiology*, 65(3), 431-444.
- Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25(4), 535-564.
- Brinkerhoff, M. B., & Bibby, R. W. (1985). Circulation of the saints in South America: A comparative study. *Journal for the scientific study of religion*, 39-55.
- Brown, G. S. (1969). *Laws of form* (pp. 123-124). London: Allen & Unwin.
- Brown, W., & Strawn, B. (2015). Self-Organizing Personhood: Complex Emergent Developmental Linguistic Relational Neurophysiologicalism. *The Ashgate research companion to theological anthropology*, 91-102.
- Brubaker, L., & Cunningham, M. B. (Eds.). (2011). *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images* (Vol. 11). Ashgate Publishing, Ltd..
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical inquiry*, 18(1), 1-21.
- Burgoyne, C. B., & Routh, D. A. (1991). Constraints on the use of money as a gift at Christmas: the role of status and intimacy*. *Journal of Economic Psychology*, 12(1), 47-69.
- Canter, D., & Turner, D. (Eds.). (2015). *Biologising the Social Sciences: Challenging Darwinian and Neuroscience Explanations*. Routledge.
- Carroll, M. P. (1992). *The cult of the Virgin Mary: Psychological origins*. Princeton University Press.
- Casey, C.A. (2007). *Virtual ritual, real enactment: an examination of the conditions for online religious ritual as enacted symbol*. PhD Thesis
- Chalmers, D. J. (2012). *Constructing the world*. Oxford University Press.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. OUP USA.
- Collins, R. (1987). Interaction ritual chains, power and property: The micro-macro connection as an empirically based theoretical problem. *The micro-macro link*, 193-206.
- Couldry, N. (2003). *Media rituals: A critical approach*. Psychology Press.
- Covin Juengst, S. (1992), *Breaking Bread: The spiritual Significance of Food*. Westminster John Knox Press
- Crick, F. (1996). The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 184(6), 384.
- Crick, F., & Clark, J. (1994). The astonishing hypothesis. *Journal of Consciousness Studies*, 1(1), 10-16.
- Csordas, T. J., & Lewton, E. (1998). Practice, performance, and experience in ritual healing. *Transcultural Psychiatry*, 35(4), 435-512.
- Dawkins, R. (2016). *The selfish gene*. Oxford university press.
- Day, M. (2007). Let's be realistic: evolutionary complexity, epistemic probabilism, and the cognitive science of religion. *Harvard Theological Review*, 100(1), 47-64.
- De Jáuregui, M. H. (2015). The Construction of Inner Religious Space in Wandering Religion of Classical Greece. *Numen*, 62(5-6), 596-626.
- Deacon, T. (1997). *The symbolic species*.
- Dehghani, M., Iliev, R., Sachdeva, S., Atran, S., Ginges, J., & Medin, D. (2009). Emerging sacred values: Iran's nuclear program. *Judgment and Decision Making*, 4(7), 530.
- Denham, S. A. (2003). Relationships between family rituals, family routines, and health. *Journal of Family Nursing*, 9(3), 305-330.
- Dennett, D. C. (2017). *Consciousness explained*. Little, Brown.

- Detwiler, F.E. (1983). *The sun dance of the Oglala: a case study in religion, ritual and ethics*. PhD Thesis
- Diesendruck, G., & Haber, L. (2009). God's categories: The effect of religiosity on children's teleological and essentialist beliefs about categories. *Cognition*, 110(1), 100-114.
- Din, K. H. (1989). Islam and tourism: Patterns, issues, and options. *Annals of tourism research*, 16(4), 542-563.
- Driver, T. F. (1991). *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Westview Press.
- DuBois, T. D. (2005). *The sacred village: Social change and religious life in rural north China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Duncan, C. (2005). *Civilizing rituals: Inside public art museums*. Routledge.
- Eames, K.J. (2016). *Cognitive psychology of religion*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Edsman, C. M. (1974). Theology or religious studies?. *Religion*, 4(1), 59-74.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human ethology*. New York.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (Vol. 144). Houghton Mifflin Harcourt.
- Eliade, M. (1998). *Myth and reality: Religious traditions of the world*. Prospect Heights, IL: Waveland Press. (Original work published 1963).
- Elkin, F., & Handel, G. (1989). *The child and society: The process of socialization*. Random House.
- Eller, J. D. (2014). *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*. Routledge.
- Ergerer, R. (2009). Applying the Stark and Bainbridge "Theory of Religion" to the secular- Anti Secular Debate in Turkey. From: <http://www.thearda.com/asrec/archive/papers/Ergener%20-%20Stark-Bainbridge%20Theory%20-%20ASREC09.pdf>. Last retrieved: May 7th, 2017
- Erikson, R. M. (1992). Why do older people become Roman Catholic? A narrative sociological approach. PhD Thesis.
- Everett, D. L. (2012). *Language: The cultural tool*. Vintage.
- Farmer, S. (2002). *Sacred ceremony*. California: Hay House
- Feierman, J. R. (Ed.). (2009). *The biology of religious behavior: the evolutionary origins of faith and religion*. ABC-CLIO.
- Fiese, B. H. (2006). *Family routines and rituals*. Yale University Press.
- Firth, R. (1963). Offering and sacrifice: problems of organization. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93(1), 12-24.
- Firth, R. (2011). *Symbols: Public and private*. Routledge.
- Fiser, J., Berkes, P., Orbán, G., & Lengyel, M. (2010). Statistically optimal perception and learning: from behavior to neural representations. *Trends in cognitive sciences*, 14(3), 119-130.
- Flynn, F. J., & Adams, G. S. (2009). Money can't buy love: Asymmetric beliefs about gift price and feelings of appreciation. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(2), 404-409.
- Fogelin, L. (2007). The archaeology of religious ritual. *Annu. Rev. Anthropol.*, 36, 55-71.
- Fogelin, L. (2008). Delegitimizing religion: The archaeology of religion as... archaeology. *Belief in the past: Theoretical approaches to the archaeology of religion*, 139-142.
- Fonck, B.A. O.F.M. (1986). *"Rituals of Secular Franciscan Order"*. St. Anthony Messenger Press
- Fontaine, J. R., Duriez, B., Luyten, P., & Hutsebaut, D. (2003). The internal structure of the Post-Critical Belief scale. *Personality and Individual Differences*, 35(3), 501-518.
- Fraille, P.A. (1986). *God Within Us: Movements, Powers and Joys*. Loyola Pr.
- Freston, P. (2004). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.

- Freud, S. (2012). *The future of an illusion*. Broadview Press.
- Fudge, T. A. (2003). *Christianity without the cross: A history of salvation in Oneness Pentecostalism*. Universal-Publishers.
- Furnham, A., Wilson, E., & Telford, K. (2012). The meaning of money: The validation of a short money-types measure. *Personality and Individual Differences*, 52(6), 707-711.
- Geertz, C. (1977). *The Interpretation of Cultures Selected Essays*. BASIC Books (NY).
- Ginges, J., Hansen, I., & Norenzayan, A. (2009). Religion and support for suicide attacks. *Psychological science*, 20(2), 224-230.
- Glenberg, A. M., Sato, M., Cattaneo, L., Riggio, L., Palumbo, D., & Buccino, G. (2008). Processing abstract language modulates motor system activity. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 61(6), 905-919.
- Good, M., Willoughby, T., & Fritjers, J. (2009). Just another club? The distinctiveness of the relation between religious service attendance and adolescent psychosocial adjustment. *Journal of Youth and Adolescence*, 38(9), 1153-1171.
- Gordon-Lennox, J. (2016). *Crafting Secular Ritual: A Practical Guide*. Jessica Kingsley Publishers.
- Gould, B. B. (2001). Ritual as Resistance. *Frontline Feminisms: Women, War, and Resistance*, 206.
- Gould, S. J. (1996). *The mismeasure of man*. WW Norton & Company.
- Graber, R. B. (2006). Not by genes alone: how culture transformed human evolution. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(2), 505-507.
- Grapard, A. G. (1991). Rule-governed activity vs. rule-creating activity. *Religion*, 21(3), 207-212.
- Grimes, R. L. (1999). Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space. *Religion*, 29(3), 261-273.
- Grimes, R. L. (2013). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Grimes, R. L. (Ed.). (1996). *Readings in ritual studies* (p. 8897). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Groff, L., & Smoker, P. (1996). Spirituality, religion, culture, and peace: exploring the foundations for inner-outer peace in the twenty-first century. *The International Journal of Peace Studies*, 1(1), 57-113.
- Guéguen, N., & Jacob, C. (2013). Behavioral consequences of money: When the automated teller machine reduces helping behavior. *The Journal of Socio-Economics*, 47, 103-104.
- Gusfield, J. R., & Michalowicz, J. (1984). Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life. *Annual review of sociology*, 10(1), 417-435.
- Gusfield, J. R., & Michalowicz, J. (1984). Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life. *Annual review of sociology*, 10(1), 417-435.
- Hardig, A.C. & Sajjad, T. (2015), *Between the Secular and the Sacred: The Changing Role of Political Islam in Bangladesh*. Retrieved from: https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/hardigsajjadpaperfinal_0.pdf. Last access: June 2nd, 2017
- Harman, W. (1989). Sacred marriage in the study of religion: A perspective from India on a concept that grew out of the ancient near east. *Religion*, 19(4), 353-376.
- Harmon-Vukić, M. E., & Slone, D. J. (2009). The effect of integration on recall of counterintuitive stories. *Journal of Cognition and Culture*, 9(1), 57-68.
- Harrod, J. B. (2014). The Case for Chimpanzee Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 8(1).
- Harth, D. (2006). *Ritual and other forms of social action* (pp. 15-36). Brill.
- Haule, J. R. (1982). Psychology and religion: A review of efforts to work at the interface. *Religion*, 12(2), 149-165.
- Hauser, M. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Ecco/HarperCollins Publishers.

- Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J., ... & Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. *Frontiers in psychology*, 5.
- Henrich, J. (2008). A cultural species. *Explaining culture scientifically*, 184-210.
- Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30(4), 244-260.
- Henrich, J., & Boyd, R. (2001). Why people punish defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas. *Journal of theoretical biology*, 208(1), 79-89.
- Henrich, J., Ensminger, J., McElreath, R., Barr, A., Barrett, C., Bolyanatz, A., ... & Lesorogol, C. (2010). Markets, religion, community size, and the evolution of fairness and punishment. *science*, 327(5972), 1480-1484.
- Hexham, I., & Poewe, K. (1997). *New religions as global cultures: Making the human sacred*. Westview Press.
- Hood Jr, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach*. Guilford Press.
- Horner, V., & Whiten, A. (2005). Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and children (*Homo sapiens*). *Animal cognition*, 8(3), 164-181.
- Howell, B. (2003). Practical belief and the localization of Christianity: Pentecostal and denominational Christianity in global/local perspective. *Religion*, 33(3), 233-248.
- https://www.backtothebible.ca/articles/christians-and-politics/?gclid=Cj0KEQjwioHIBRCes6nP56Ti1IsBEiQAxxb5G72rr_1u7-GWnmDj7kt_6uOOjUZIsKQ52jh-HpSE_ZUaAv_x8P8HAQ. Last access: 26 April 2017
- Hunt, K. A., Bristol, T., & Bashaw, R. E. (1999). A conceptual approach to classifying sports fans. *Journal of Services Marketing*, 13(6), 439-452.
- Hurford, J. R. (2004). Human uniqueness, learned symbols and recursive thought. *European Review*, 12(4), 551-565.
- Inglehart, R., Basanez, M., Diez-Medrano, J., Halman, L., & Luijkx, R. (2000). World values surveys and European values surveys, 1981-1984, 1990-1993, and 1995-1997. Ann Arbor-Michigan, Institute for Social Research, ICPSR version.
- Insoll, T. (2004). *Archaeology, ritual, religion*. Psychology Press.
- Isaac, K.S. (2007). *Theories of death, ritual, and space : evolving the funeral typology in twenty-first century Canada*. Web Mounted
- Jastrow, M. (1914). *The study of religion* (Vol. 41). W. Scott.
- Johnson, D. D. (2005). God's punishment and public goods. *human Nature*, 16(4), 410-446.
- Johnson, T. R. (1995). The significance of religion for aging well. *American Behavioral Scientist*, 39(2), 186-208.
- Jong, J. (2015). On (not) defining (non) religion. *Science, Religion and Culture*, 2(3), 15-24.
- Kak, S. (2002). *The Gods Within*. Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Kapogiannis, D., Barbey, A. K., Su, M., Zamboni, G., Krueger, F., & Grafman, J. (2009). Cognitive and neural foundations of religious belief. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(12), 4876-4881.
- Keer, D. (1995). *Dr. Ambedkar: life and mission*. Popular Prakashan.
- Klapp, O. E. (1969). *Collective search for identity*. Holt, Rinehart and Winston.
- Klingbeil, G. A. (2004). Altars, Ritual and Theology—Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures. *Vetus Testamentum*, 54(4), 495-515.
- Krishnamurthy, S. (2016). *Rituals and the participation of urban form*.

- Kuronen, T., & Virtaharju, J. (2015). The Fishing President: Ritual in constructing leadership mythology. *Leadership*, 11(2), 186-212.
- La Cour, P., & Hvidt, N. C. (2010). Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations. *Social science & medicine*, 71(7), 1292-1299.
- Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Myles, S. (2010). How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together. *Nature Reviews Genetics*, 11(2), 137-148.
- Lang, A. (1899). *Myth, ritual and religion* (Vol. 1). Longmans, Green, and Company.
- Lang, B. (1987). The sexual life of the saints: Towards an anthropology of christian heaven. *Religion*, 17(2), 149-171.
- Lawson, E. T. (1976). Ritual as language. *Religion*, 6(2), 123-139.
- Lawson, E. T. (1976). Ritual as language. *Religion*, 6(2), 123-139.
- Leopold, A. M., & Jensen, J. S. (2016). *Syncretism in religion: a reader*. Routledge.
- Lester, R. J. (2003). The immediacy of eternity: time and transformation in a Roman Catholic convent. *Religion*, 33(3), 201-219.
- Lugo, L., Cooperman, A., Bell, J., O'Connell, E., & Stencel, S. (2013). *The world's Muslims: Religion, politics and society*. World.
- MacAloon, J. J. (2006). This great symbol: Pierre de Coubertin and the origins of the modern Olympic games. *International Journal of the History of Sport*, 23(3/4), 331-686.
- MacWilliams, M. W. (2002). Virtual pilgrimages on the internet. *Religion*, 32(4), 315-335.
- Malley, B. (2004). *How the Bible works: An anthropological study of evangelical Biblicism*. Rowman Altamira.
- Malley, B., & Barrett, J. (2003). Can ritual form be predicted from religious belief? A test of the Lawson-McCauley Hypotheses.
- Malley, B., & Barrett, J. (2003). Can ritual form be predicted from religious belief? A test of the Lawson-McCauley Hypotheses.
- Marcus, J. (2007). Rethinking ritual. *The archaeology of ritual*, 3, 43-76.
- Marcus, J., & Flannery, K. V. (2004). The coevolution of ritual and society: New 14C dates from ancient Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(52), 18257-18261.
- Marshall, D. A. (2002). Behavior, belonging, and belief: A theory of ritual practice. *Sociological Theory*, 20(3), 360-380.
- Mathew, S., & Boyd, R. (2009). When does optional participation allow the evolution of cooperation?. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 276(1659), 1167-1174.
- Mazumdar, S., & Mazumdar, S. (1993). Sacred space and place attachment. *Journal of Environmental Psychology*, 13(3), 231-242.
- McAlister, E.A. (1990) *Vodou in New York City: new crelizations; the economizing of ritual time and space in Haitian religion*. PhD Thesis
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (1999). Bringing ritual to mind. *Ecological approaches to cognition: Essays in honor of Ulric Neisser*, 285-312.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge University Press.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2007). Cognition, religious ritual, and archaeology. *The archaeology of ritual*, 3, 209-254.
- McElreath, R., Boyd, R., & Richerson, P. (2003). Shared norms and the evolution of ethnic markers. *Current anthropology*, 44(1), 122-130.
- McFee, M. (2004). Primal patterns: Ritual dynamics, ritual resonance, polyrhythmic strategies and the formation of Christian disciples.

- McGuire, M. B. (2008). *Religion: The social context*. Waveland Press.
- McIlwaine, M.K. (2011). *The god within: rituals, beliefs and experiences of new age seekers*. PhD Thesis
- McIntire, C. T. (2006). Transcending dichotomies in history and religion. *History and Theory*, 45(4), 80-92.
- Memar, S., Allah Khosravi, E., & Adlipoor, S. (2013). *Typology of Iranian Youths' Religiosity in Facebook Social Network*.
- Middleton, J. (1977). CHAPTER V RITUAL AND AMBIGUITY IN LUGBARA SOCIETY. *Secular Ritual: A Working Definition of Ritual*, 73.
- Millard J. Erickson (1990), *Christian Theology*; Vol. No.1 (parts 1-4), 1983; Vol. No.2 (5-8), 1984; Vol. No. 3 (parts 9-12), 1985.
- Miller, L. (2014). Serial killers: I. Subtypes, patterns, and motives. *Aggression and violent behavior*, 19(1), 1-11.
- Mitchell, S. A. (2008). *Taking Refuge In The Dharma: Post-Colonialism, Ritual Theory, and American Buddhist Studies*. ProQuest.
- Moore, S. F., & Myerhoff, B. G. (1977). Introduction: Secular ritual: Forms and meanings. *Secular ritual*, 3-24.
- Moro, A., & Chomsky, N. (2015). *The boundaries of Babel: The brain and the enigma of impossible languages*. MIT press.
- Myerhoff, S. F. M. B. G. (1977). *Secular ritual*. Uitgeverij Van Gorcum.
- Neufeld, J. (2016). *Christians And Politics*. Retrieved from:
- Neusner, J. (1975). Ritual without myth: The use of legal materials for the study of religions. *Religion*, 5(2), 91-100.
- Nolte-Schamm, C. (2006). The African traditional ritual of cleansing the chest of grudges as a ritual of reconciliation. *Religion and theology*, 13(1), 90-106.
- Nordin, A. (2009). Ritual agency, substance transfer and the making of supernatural immediacy in pilgrim journeys. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 195-223.
- Norenzayan, A., & Gervais, W. M. (2012). The cultural evolution of religion. *Creating consilience: Integrating science and the humanities*, 243-265.
- Norenzayan, A., & Hansen, I. G. (2006). Belief in supernatural agents in the face of death. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(2), 174-187.
- Otero, R. A. (2003). The transformation of identity through possession rituals in popular religion. *Religion*, 33(3), 249-262.
- O'Toole, R. (1984). *Religion: Classic sociological approaches*. Toronto; Montréal: McGraw-Hill Ryerson.
- Oviedo, L. (2006). Is Christian theology well suited to enter the discussion between science and humanism? *Zygon®*, 41(4), 825-842.
- Pfost, J. (2016). A Literary Analysis of the Flood Story as a Semitic Type-Scene. *Studia Antiqua*, 13(1), 1.
- Pink, S. (2014). Digital–visual–sensory–design anthropology: Ethnography, imagination and intervention. *arts and Humanities in Higher education*, 13(4), 412-427.
- Pinker, S. (1995). *The language instinct: The new science of language and mind* (Vol. 7529). Penguin UK.
- Piscitelli, M. (2009). *Ritual is Power. Late Archaic Small-Scale Ceremonial Architecture in the Central Andes*. PhD Thesis
- Platvoet, J. G. (2006). Ritual: religious and secular. In *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp. 161-205). Brill.
- Prinz, J. J. (2012). *Beyond human nature: How culture and experience shape our lives*. Penguin UK.

- Prychitko, D. L. (1991). *Marxism and workers' self-management: The essential tension* (No. 123). Greenwood Pub Group.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Vol. 110). Cambridge University Press.
- Rinschede, G. (1992). Forms of religious tourism. *Annals of tourism Research*, 19(1), 51-67.
- Risch, G. S. (2008). *Religion and the Family*. Fordham Univ Press.
- Rivers, T. J. (2006). Technology and religion: A metaphysical challenge. *Technology in Society*, 28(4), 517-531.
- Robbins, E. (1997). Time-Telling in Ritual and Myth. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6(1), 71-88.
- Robbins, J. (2003a). On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion*, 33(3), 221-231.
- Robbins, J. (2003b). What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion*, 33(3), 191-199.
- Robbins, T., & Robertson, R. (1991). Studying religion today: Controversiality and 'objectivity' in the sociology of religion. *Religion*, 21(4), 319-337.
- Robertson, R. (1971). The sociology of religion: Problems and desiderata. *Religion*, 1(2), 109-126.
- Robinson, C. (2013). Whose Tehology? The promise of cognitive theories and the future of a disputed field. *Religion & Tehology* 20 (2013) 384-402.
- Robinson, M. (2010). *Terry Lectures: Absence of Mind: the Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*. Yale University Press.
- Saliers, D. E. (1996). *Worship & Spirituality*. OSL Publications.
- Schank, R. C., & Abelson, R. P. (1975, September). Scripts, plans, and knowledge. In *IJCAI* (pp. 151-157).
- Schwartz, B. (1981). *Vertical classification: A study in structuralism and the sociology of knowledge*. University of Chicago Press.
- Seaquist, C. A. (2004). *Ritual syntax*.
- Seligman, A. B., Weller, R. P., & Michael, J. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford University Press.
- Sered, S. S. (1993). Religious rituals and secular rituals: Interpenetrating models of childbirth in a modern, Israeli context. *Sociology of religion*, 54(1), 101-114.
- Sharpe, E. J. (1975). The history of religions in Scandinavia, with particular reference to Sweden and Finland. *Religion*, 5, 18-26.
- Sharpe, R.A. (2014). *Franciscan values and social contexts*. PhD Thesis
- Sharpe, Rosemary Ann (1993) *Franciscan values and social contexts: A sociological study of founders of Anglican Franciscan Third Orders, 1882-1939*
- Shaw, R. (1990). The invention of 'African traditional religion'. *Religion*, 20(4), 339-353.
- Sherry, J. F., McGrath, M. A., & Levy, S. J. (1993). The dark side of the gift. *Journal of Business Research*, 28(3), 225-244.
- Shils, E., & Young, M. (1953). The meaning of the coronation. *The sociological review*, 1(2), 63-81.
- Siems, M. L. (1998). How Do You Say "God" in Dakota?. *Numen*, 45(2), 163-182.
- Singh, S. (2005). Secular pilgrimages and sacred tourism in the Indian Himalayas. *GeoJournal*, 64(3), 215-223.
- Sirriyeh, E. (1990). Modern Muslim interpretations of shirk. *Religion*, 20(2), 139-159.
- Sloan, R. P. (2006). *Blind faith: The unholy alliance of religion and medicine*. Macmillan.
- Smith, A. (2014). *Thinking about religion: extending the cognitive science of religion*. Springer.

- Smith, B. K. (1986). The unity of ritual. *Indo-Iranian Journal*, 29(2), 79-96.
- Smith, C. (2014). *Disruptive religion: The force of faith in social movement activism*. Routledge.
- Sørensen, J. (2007). Acts that work: A cognitive approach to ritual agency. *Method & Theory in the Study of Religion*, 19(3), 281-300.
- Sosis, R. (2009). The adaptationist-byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 315-332.
- Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary anthropology: issues, news, and reviews*, 12(6), 264-274.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(Fasc. 1), 2-22.
- Staal, F. (1991). Within ritual, about ritual and beyond. *Religion*, 21(3), 227-234.
[http://doi.org/10.1016/0048-721X\(91\)90048-U](http://doi.org/10.1016/0048-721X(91)90048-U)
- Staal, F. (1996). *Ritual and mantras: Rules without meaning*. Motilal Banarsidass Publ..
- Staton-Spicer, A. Q., & Spicer, C. H. (1987). Socialization of the academic chairperson: A typology of communication dimensions. *Educational Administration Quarterly*, 23(1), 41-64.
- Steadman, L. B., Palmer, C. T., & Ellsworth, R. M. (2009). Towards a testable definition of religious behavior. *The Biology of Religious Behaviour*, 20-35.
- Stephanides, S., & Singh, K. B. (2000). *Translating Kali's Feast: The Goddess in Indo-Caribbean Ritual and Fiction (Vol. 43)*. Rodopi.
- Strenski, I. (1991). What's rite?: Evolution, exchange and the big picture. *Religion*, 21(3), 219-225.
- Suddendorf, T. (2013). *The gap: The science of what separates us from other animals*. Basic Books (AZ).
- Sutherland, A. (2010). *I was a stranger: A Christian theology of hospitality*. Abingdon Press.
- Tang, T. L. P. (2016). Theory of monetary intelligence: Money attitudes—religious values, making money, making ethical decisions, and making the grade. *Journal of Business Ethics*, 133(3), 583-603.
- Taylor, J. M. (1935). Humanism and Pantagruelism. *The American Journal of Surgery*, 29(3), 491-499.
- Thagard, P. (2005). The emotional coherence of religion. *Journal of Cognition and Culture*, 5(1), 58-74.
- Thalson, D. (2006). *Individual Memorials: An Emerging Typology of Ritual Mediation Through Place*. PhD Thesis. ProQuest.
- Thomsen, F.K. (2010) *Discrimination and Disrespect*. Thesis. Retrieved from:http://www.ps.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/nnpe/dokumenter/T_homsen_-_Disrespect__intuitions_and_discrimination.pdf. Last access: June 12th, 2017
- Thurot, J. M., Camuset, F., Gay-Para, G., & Baretje, R. (1978). The effects of tourism on socio-cultural values. *Estudios turísticos*, (57/58), 233-258.
- Timothy, D., & Olsen, D. (Eds.). (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. Routledge.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Harvard University Press.
- Turk, M. (2013). *Being Religious: Cognitive and Evolutionary Theories in Historical Perspective*. Wipf and Stock Publishers.
- Turner, B. S. (1976). Origins and traditions in Islam and Christianity. *Religion*, 6(1), 13-30.
- Turner, E. (2011). *Experiencing ritual: A new interpretation of African healing*. University of Pennsylvania Press.
- Turner, V. (1995). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Transaction Publishers.
- Turner, V. W. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual (Vol. 101)*. Cornell University Press.

- Van Gennep, A. (2011). *The rites of passage*. University of Chicago Press.
- Vashist, N. (2013). One day workshop on Shamanism and Ritual Healings'. Retrieved from: <http://anthro.du.ac.in/workshop/shamanism2013.pdf>. Last access: June 14th, 2017
- Vásquez, M. A. (2008). Studying religion in motion: A networks approach. *Method & Theory in the Study of Religion*, 20(2), 151-184.
- Vásquez, M. A. (2011). *More than belief: A materialist theory of religion*. Oxford University Press on Demand.
- Visala, A. (2011). *Naturalism, theism, and the cognitive study of religion: religion explained?*. Ashgate Publishing, Ltd..
- Von Stuckrad, K. (2005). Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation. *Religion*, 35(2), 78-97.
- Wallis, R., & Bruce, S. (1984). The Stark-Bainbridge theory of religion: A critical analysis and counter proposals. *Sociological Analysis*, 45(1), 11-27.
- Warburg, M. (1989). William Robertson Smith and the study of religion. *Religion*, 19(1), 41-61.
- Warburg, M. (2009). Graduation in Denmark: Secular Ritual and Civil Religion. *Journal of Ritual Studies*, 31-42.
- Webb, D. (2002). *Medieval European Pilgrimage C. 700-c. 1500*. Macmillan International Higher Education.
- Webster, R. (2016). *Rituals for Beginners: Simple Ways to Connect to Your Spiritual Side*. Llewellyn Worldwide.
- Webster, R. (2016). *Rituals for Beginners: Simple Ways to Connect to Your Spiritual Side*. Llewellyn Worldwide.
- Werner, K. (1983). The concept of the transcendent: Questions of method in the history of religions. *Religion*, 13(4), 311-322.
- White, C. (2016). The Cognitive Foundations of Reincarnation. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28(3), 264-286.
- Whitehouse, H., & Laidlaw, J. (Eds.). (2004). *Ritual and memory: toward a comparative anthropology of religion (Vol. 6)*. Rowman Altamira.
- Whitehouse, H., & Martin, L. H. (Eds.). (2004). *Theorizing religions past: archaeology, history, and cognition*. Rowman Altamira.
- Whitehouse, H., & McCauley, R. N. (Eds.). (2005). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Rowman Altamira.
- Whyte, W. F. (2012). *Street corner society: The social structure of an Italian slum*. University of Chicago Press.
- Williams, A. V. (1989). The body and the boundaries of Zoroastrian spirituality. *Religion*, 19(3), 227-239.
- Williams, M. (2013). *The Shaman's Spirit: Discovering the Wisdom of Nature, Power Animals, Sacred Places and Rituals*. Watkins.
- Williams, R. (1975). *The country and the city (Vol. 423)*. Oxford University Press, USA.
- Wilson, B. (1979). The return of the sacred. *Journal for the scientific study of religion*, 18(3), 268-280.
- Wilson, D. S. (2010). *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*. University of Chicago Press.
- Winch, P. (1964). Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1(4), 307-324.
- Xifra, J. (2008). Soccer, civil religion, and public relations: Devotional-promotional communication and Barcelona Football Club. *Public Relations Review*, 34(2), 192-198.

- Yang, F. (2015). Sects, Rituals, and Property Problems. *Review of Religion and Chinese Society*, 2(2), 143-144.
- Zell-Ravenheart, O., & Zell-Ravenheart, M. G. (2006). *Creating Circles and Ceremonies: Rituals for All Seasons and Reasons*. Career Press.
- Zubrzycki, G. (2002). *With or without the cross? Nationalism and religion in post-communist Poland*. PhD Thesis
- Zullig, K. J., Ward, R. M., & Horn, T. (2006). The association between perceived spirituality, religiosity, and life satisfaction: The mediating role of self-rated health. *Social Indicators Research*, 79(2), 255-274.