



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**  
www.aibr.org  
**Volumen 16**  
**Número 3**  
Septiembre - Diciembre 2021  
Pp. 537 - 558

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## **Fracaso ritual. Una ventana al cambio en la cultura**

**Mónica Cornejo-Valle**  
Universidad Complutense de Madrid

**Recibido:** 31.07.2019  
**Aceptado:** 19.10.2020  
**DOI:** 10.11156/aibr.160305

## RESUMEN

La antropología ha atendido más a la eficacia ritual que a aquellos ritos cuyo efecto no es el esperado o su resultado no es bienvenido; sin embargo, «el fracaso ritual» (Geertz, 1957) ocurre todo el tiempo y es un buen indicador del cambio cultural, tanto en cuanto al cambio de valores como a los mecanismos concretos de las innovaciones religiosas (Hüsken, 2007; Koutrafourí y Sanders, 2013). Este enfoque resulta clarificador en alguna casuística en la que los casos fallidos son la norma, en vez de la excepción, como es el caso de las apariciones marianas (Christian, 2009). El objetivo de este artículo es proponer y explorar el fracaso ritual como problemática de investigación y como estrategia teórico-metodológica para dar cuenta del cambio social y cultural, sugiriendo un modelo de análisis posible para futuras investigaciones. Para ello, se empieza describiendo el caso de José, un joven visionario que quiso reformar el culto público en su pueblo a partir de la recepción de un mensaje de la Virgen María. A continuación, se exploran cuestiones de alcance más amplio que atañen al valor heurístico de los episodios fallidos, a la tensión entre creatividad y poder en la innovación religiosa, y a las posibilidades de la pragmática austiniana (Austin, 1978) en la sistematización analítica de los casos fallidos.

## PALABRAS CLAVE

Antropología de la religión, etnografía, España, catolicismo popular, teoría ritual.

***RITUAL FAILURE. A WINDOW TO CHANGE IN CULTURE***

## ABSTRACT

Anthropology has paid more attention to ritual efficacy than to rituals whose effects are not as expected or whose results are not welcome, however, “ritual failure” (Geertz, 1957) occurs all the time and is a good indicator of cultural change, both in terms of changing values and the concrete mechanisms of religious innovations (Hüsken, 2007; Koutrafourí and Sanders, 2013). This approach is clarifying when failed cases are the norm rather than the exception, as is the case with Marian apparitions (Christian, 2009). The aim of this article is to propose and explore ritual failure as a research problem and as a theoretical-methodological strategy to account for social and cultural change, suggesting a possible model of analysis for future research. To this end, we begin by describing the case of José, a young visionary who wanted to reform the public worship in his village after receiving a message from the Virgin Mary. Then we will explore issues of broader scope about the heuristic value of failed episodes, the tension between creativity and power in religious innovation, and the possibilities of Austinian pragmatics (Austin, 1978) in the analytical systematization of failed cases.

## KEY WORDS

Anthropology of religion, ethnography, Spain, catholicism, ritual theory.

## Introducción

La expresión «fracaso ritual» fue introducida por Clifford Geertz en 1957 con la publicación de *Ritual y cambio social, un ejemplo javanés* (Geertz, 1957: 34)<sup>1</sup>. El texto narra cómo un funeral que por tradición hubiera debido ser una ceremonia sobria al servicio a la integración social, termina convirtiéndose en un incómodo drama que genera conflicto entre los participantes. Con el tiempo, Geertz sacó un gran partido teórico a los eventos que de alguna forma se torcían de acuerdo con las normas de la propia cultura donde se daban. Textos célebres como *Descripción densa* (1973) y *Juego profundo* (1972) hacen emerger planteamientos teóricos que han dejado profunda huella en la antropología a partir de situaciones anecdóticas y fallidas que hoy conocemos todos: Cohen perdiendo todas sus ovejas por intentar tomar más de las que debía o la pelea ilegal en la que irrumpe la policía haciendo que los propios Clifford y Hildred Geertz salgan corriendo. Como el mismo Geertz sugería en 1957, y se reconoce en la literatura especializada sobre el tema (Grimes, 1990: 193; Sanders, 2013: 38; Schieffelin, 2007: 1), la antropología ha puesto mucho más énfasis en dar cuenta de la eficacia ritual que en explorar los rituales cuando descarrilan. Pero el fracaso ritual (y cultural) ocurre todo el tiempo, con o sin la atención de los investigadores y, a partir de la publicación de la obra pionera de Ronald Grimes (1990), *Ritual Criticism*, hay un cierto consenso en entender el fracaso más o menos como John Austin abordaba la infelicidad en los actos de habla: «casos en los que algo va mal», situaciones que no resultan necesariamente falsas sino, en general, infelices, desgraciadas (Austin, 1978:14).

Como destacan varios autores en *When rituals go wrong* (Hüsken, 2007), a veces los textos religiosos y los celebrantes de los ritos admiten el fracaso y llegan a desarrollar normas específicas para aquellos que descarrilan. Más en general, el fallo ritual puede considerarse analíticamente parte del constante cambio de las culturas. En *Ritual Failure* (Koutrafouris y Sanders, 2013), historiadores y arqueólogos destacan que este tipo de fenómenos aparecen típicamente en periodos de transición entre unas épocas y otras, hasta el punto de que el fracaso ritual se propone como indicador de cambios sociales inminentes. También William A. Christian ha reivindicado los «no eventos» (Christian, 2009: 163) y otros casos «fallidos» (Christian, 1992: 160) para entender las formas cotidianas de la experiencia religiosa y ha volcado la mayor parte de su

---

1. Las traducciones al español de este texto, aparecidas en diversas ediciones de *La interpretación de las culturas* (Geertz, 1996), han perdido la expresión original en lengua inglesa, «ritual failure», que aquí se retoma en su traducción literal.

obra en el análisis de apariciones y visionarios que de alguna manera fracasaron y que fueron tratados en su propia época como desviaciones de las normas religiosas y culturales. El caso del que partiré aquí guarda mayores parecidos con los casos tratados por William Christian que el resto de los recogidos en las obras hasta ahora mencionadas, puesto que incluye apariciones marianas en un contexto católico, pero, como los demás, este caso es una oportunidad de reflexión sobre cuestiones más generales. Estas cuestiones generales son las que atañen a nuestra comprensión del cambio cultural y religioso, así como al valor epistemológico de los propios casos fallidos en cuanto observatorios de las lógicas culturales y sus desviaciones, contradicciones, descarrilamientos, errores y otras variedades del infortunio (Grimes, 1990).

El caso de las visiones de José (nombre ficticio) fue recogido durante el trabajo de campo que me encontraba realizando para la tesis doctoral en Noblejas (Toledo), entre los años 2000 y 2003<sup>2</sup>. Durante este tiempo viví en la localidad en periodos de varios meses y la mayor parte de la información recogida aquí procede de notas de conversaciones con vecinas y vecinos del pueblo (de muy variadas edades), fruto de la convivencia. También se hicieron sendas entrevistas semidirigidas al visionario y al párroco<sup>3</sup>. Otras referencias proceden de la observación participante en las procesiones y espacios que se describen. En la tesis doctoral (Cornejo, 2008) se incluyó una primera descripción de este caso a propósito de las discusiones sobre la secularización y el reencantamiento del mundo, mientras que las intuiciones sobre la falibilidad ritual se dejaron para los ritos de paso, siguiendo otra sugerencia de Grimes (1990). El análisis del caso de José en términos de fracaso ritual no se hizo hasta ahora por dos razones fundamentales: porque la distancia temporal en sí misma es un elemento clave en el análisis del fracaso, pues ofrece cierta confirmación de la naturaleza fallida del episodio y, además, facilita enmarcar los casos en contextos temporales más amplios en los que poder apreciar la relación del episodio con el cambio de valores; pero también porque la convergencia teórica entre el estudio del cambio religioso y la importancia del fracaso ritual como objeto específico dentro de ese campo era algo que aún estaba conformándose en el momento en el que hice mi etnografía, y solo recientemente se ha consolidado esta perspectiva en la literatura internacional.

---

2. En el momento de la investigación la localidad albergaba a una población de 3.012 habitantes.

3. La entrevista de José no fue grabada en audio por petición expresa. La descripción de los mensajes de las apariciones tal y como aquí se recogen son reconstrucciones a partir de la entrevista y conversaciones con José y otros noblejanos.

Las primeras obras en lengua inglesa que sistematizan el fracaso ritual como indicador del cambio cultural se estaban publicando en el momento de redactar aquella tesis (Hüsken, 2007; Kreinath, Hartung y Deschner, 2004). En español el debate parece inexistente (o quizá solo inaccesible). Autores como García Canclini (2003) o Cornejo Polar (2002) advertían de la carencia de investigaciones específicas en torno a casos fallidos en los procesos de innovación cultural y religiosa, lamentándose de cómo ello afecta a nuestra comprensión de los mecanismos del cambio (ambos autores han trabajado abundantemente sobre el cambio y los mecanismos de hibridación y sincretismo en América Latina). Pero, aún hoy, a pesar del tiempo transcurrido y del desarrollo del tema en la literatura en lengua inglesa (Gobin, 2018; Hüsken y Neubert, 2012; lng, 2012; Koutrafouris y Sanders, 2013; McClymond, 2012 y 2016; Oustinova-Stjepanovic, 2017; Sorrentino, 2016), el fracaso ritual sigue siendo un objeto extraño a la literatura antropológica en español, como puede confirmarse con una búsqueda de Google Académico, en la que apenas se encontrarán dos trabajos (Hernández Dávila, 2020; Rozas Vidal, 2015). En este contexto, el propósito de este artículo es trasladar el debate y la sistematización del estudio de casos fallidos como estrategia teórico-metodológica para dar cuenta del cambio en las sociedades, empezando por una reivindicación explícita del concepto original de Geertz, «fracaso ritual», y proponiendo un modelo de análisis plausible para futuras investigaciones.

Siguiendo el estilo geertziano, en primer lugar se describirá el caso de José, un joven visionario que quiso reformar el culto público en su pueblo a partir de la recepción de un mensaje de la Virgen María. A partir del caso se explorarán tres cuestiones de alcance más amplio: (1) el valor heurístico de los episodios fallidos como casuística para el estudio del cambio social, revisando especialmente la literatura antropológica sobre aparicionismo desde esta óptica; (2) la articulación de creatividad cultural y sociología política local como elementos clave en el desarrollo del cambio, enmarcando esto en las discusiones teóricas y conceptuales sobre la innovación religiosa en particular; y (3) la aplicabilidad de la pragmática austiniana (Austin, 1978), originalmente recomendada por Grimes (1990), desde la que se propone un guion analítico concreto que permite sistematizar el análisis etnográfico (y eventualmente la comparación) de este tipo de casuística. La hipótesis principal en el análisis del caso se parece a la tesis de Geertz para el «*desafortunado pero instructivo funeral de Paidjan*» (1957: 53): el fracaso ritual es el resultado de las incongruencias entre el sistema simbólico (que se ve alterado como resultado de una propuesta de innovación) y las pautas de la interacción social ordinaria (la estructu-

ra social, las relaciones de poder), que se ven sacudidas por el repentino ascenso del visionario de vecino anónimo a vocal de lo sagrado.

## La historia de las visiones y el culto de José

De acuerdo con el relato que José me hizo en 2001, su primera visión tuvo lugar en noviembre de 1994. José estaba descansando en su cama cuando una silueta brillante y borrosa de mujer apareció ante él, envuelta en un dulce olor a rosas. Él identificó inmediatamente la silueta como «Nuestra Señora» y se desmayó. Sus familiares, asustados, le tomaron el pulso y le llevaron inmediatamente al médico. El doctor dijo que había estado clínicamente muerto, aunque en las horas siguientes se fue recuperando. Entonces, sus familiares cayeron en la cuenta de que habían estado observando extraños movimientos de objetos por la casa, y pensaron que podría estar relacionado con la visión. Lo consideraron un incidente aislado hasta que, en abril de 1995, los acontecimientos ganaron en complejidad. José cayó en trance en casa y escuchó una voz muy dulce de mujer que le pedía que transmitiera un importante mensaje a la gente del pueblo. Volviendo del trance, sintió un terrible dolor y descubrió cinco estigmas: dos en las manos, dos en los pies y uno en la frente. Las cinco pequeñas heridas sangraban, pero no manchaban. José pidió a Don Ángel, el párroco, permiso para anunciar el mensaje mariano en público. El Jueves Santo de 1995, la plaza del Ayuntamiento estaba tan abarrotada como habitualmente en los días de procesión. El cura dio al visionario un micrófono y José cayó de nuevo en trance, canalizando el mensaje. Con un tono de voz profundo, habló sobre guerras y desgracias que habrían de venir a causa del libertinaje moral y la falta de fe y buenas obras. Para evitar estas desgracias, Nuestra Señora exigía a los noblejanos rezar el rosario y seguir a Cristo. En los años siguientes, especialmente entre 1995 y 1997, la creatividad ritual se desató.

Inmediatamente después de la revelación en público, la pequeña habitación donde tuvieron lugar por vez primera las apariciones y los mensajes se convirtió en una suerte de santuario al que la gente iba a rezar, a modo de peregrinaje embrionario. Las paredes estaban llenas de imágenes de santos, de la Virgen María, de Cristo, y los aparadores llenos de figuras, de estampitas, de velas. A la misma habitación se llevó un armario con una cara materializada en el interior (esta imagen aún la pude observar en 2001) y el resto del espacio estaba despejado para que las personas que lo desearan pudieran rezar el rosario allí. Alrededor de 1997, la casa de José era visitada semanalmente por un grupo establecido de 20 personas (sobre todo mujeres). Sin embargo, los rumores y la difusión de las noti-

cias sobre la revelación atraieron a muchas personas (del pueblo y sus alrededores), especialmente en los dos primeros años. Los visitantes eran invitados a unirse a José en la oración.

En la Semana Santa de 1996, José y sus seguidores pidieron llevar la estatua de La Dolorosa en procesión vestidos de nazarenos. Decidieron llevar el enorme paso procesional sobre los hombros y vistieron túnicas púrpura penitenciales con capirotos y cordones en la cintura. También portaron largos cirios y algunos procesionaron con los pies descalzos. Los seguidores de José acompañaron a La Dolorosa todas las veces que la figura salía en procesión (varios días), incluso durante la procesión de Las Caídas, cuando hombres y mujeres solían marchar por separado siguiendo a Cristo o La Dolorosa (los seguidores de José se unieron al desfile de mujeres, que siguió a La Dolorosa). Animados por el éxito de las procesiones y las visitas al lugar de las apariciones, algunos de los partidarios de José se pusieron en contacto con el Arzobispado de Toledo solicitando el reconocimiento de las visiones en 1998. Las gestiones no fueron como esperaban, ya que, según los testimonios, encontraron un discurso ambiguo y cierta falta de interés. El grupo aceptó la recomendación del sacerdote local y también del Arzobispado para desplazar el enfoque del culto de la figura de María a la de Jesús. Con el fin de fomentar el culto de Jesús, José y sus seguidores hicieron arreglos y cuidaron de otra figura, un Cristo yacente que no tenía ningún culto o hermandad específica. José llevó la estatua a su casa para limpiarla y el grupo de oración visitó la figura allí hasta que José la devolvió al templo. Alrededor del mismo periodo, los rumores de las visiones llegaron a varios periodistas que contactaron a José y a sus seguidores. José conversó con algunos, entre ellos la famosa española aficionada a las apariciones marianas Pitita Ridruejo, pero tenía miedo de que demasiada exposición pública lo convirtiera en un *freak* y finalmente se negó a hablar con periodistas.

A pesar de que el ritual de la Semana Santa y el grupo de oración estuvieron activos más de cinco años, el declive comenzó en 1998. En 2003, las revelaciones públicas habían cesado y la actividad del grupo también. La hermandad nunca formalizada desfiló hasta el año 2002 acompañando a La Dolorosa. Aquel año llevaron la túnica nazarena por última vez, pero ya no portaron la figura sobre sus hombros (se llevaba usando un pequeño vehículo de motor), y los hombres y mujeres se separaron durante la procesión Las Caídas, al igual que el resto de noblejanos solían hacer. Posteriormente, el grupo de oración solo se reunió en los días previos a la Semana Santa. Durante el resto del año, algunos de los antiguos miembros del grupo volvieron a rezar el rosario en la iglesia, mien-

tras que otros lo hicieron solamente en casa y otros terminaron por olvidarse del rosario.

Con el tiempo, la historia de las visiones de José y su hermandad se convirtió en una narración cruel con anécdotas locas que caricaturizaban los hechos originales. De hecho, la primera vez que me hablaron de la historia en 2000, los narradores eran más bien despiadados con el visionario y su familia. Los vecinos del pueblo especulaban jocosamente acerca de lo que José podría hacer con el Cristo yacente en casa. Me dijeron que la figura fue encontrada en el sofá, de pie en la cocina, acostada en la cama de matrimonio y encerrada en un armario. Otras historias grotescas involucraban al difunto padre de José. Las personas que me contaban este estilo de historias nunca lo hacían en primera persona, siempre narraban hechos que les habían sido relatados por otros que, a su vez, remitían a testigos imprecisos. Aunque los relatos fueran inventados (y la gente parecía tener más ganas de reír que de preocuparse por el realismo), su difusión reflejaba un fracaso general en la propuesta religiosa.

## Representatividad, fracaso y cambio de valores

La historia de José no es única en su especie. Es un caso representativo de una categoría de eventos culturales del contexto católico, las apariciones marianas. La que acabo de describir tiene un antecedente en los mensajes de Prado Nuevo (1981, El Escorial, Madrid), donde Nuestra Señora de los Dolores habló a Amparo Cuevas diciendo que la pasión de Jesús había sido olvidada y que era necesario rezar el rosario, anunciando también estigmas para los devotos<sup>4</sup>, y ambas tienen al menos seis elementos en común con otras apariciones del siglo XX que han sido populares en España (Fátima en 1917; El Palmar de Troya en 1968; Medjugorje en 1981; ver Maunder, 2016): la visión mariana en sí misma; un mensaje que se debe transmitir a un público más amplio; la formación de un grupo de devotos; la búsqueda de la aprobación de la Iglesia; el contacto con la prensa; y actividad ritual específica por un periodo de varios años. Y aunque aquí Fátima sería la excepción, el rechazo de la Iglesia también sería uno de los elementos comunes de nuestro caso respecto al resto. Como ha señalado Chris Maunder (1991: 84), desde los años sesenta del

---

4. El primer mensaje oído en El Escorial decía: «Soy la Virgen Dolorosa. Quiero que se construya en este lugar una capilla en honor a mi nombre; que se venga a meditar de cualquier parte del mundo la pasión de mi hijo, que está muy olvidada. Si hacen lo que yo digo, el agua de esta fuente curará. Todo el que venga a rezar aquí diariamente el Santo Rosario será bendecido por mí. Muchos serán marcados con una cruz en la frente. Haced penitencia. Haced oración» (Citado en <http://www.virgendolorosa.net/historiaprincipal.html>).

siglo XX la actitud del Vaticano ha sido decididamente contraria a las apariciones, y ya en el siglo XXI el Papa Francisco también ha expresado su rechazo a los visionarios independientes: «¿Dónde están los profetas que nos dicen hoy la carta que Nuestra Señora nos enviará a las cuatro de la tarde?» (Francisco I, 2015). De esta manera, resulta que la tradicional falta de simpatía de la Iglesia Católica por las visiones marianas nos sitúa dentro de un campo en el que los casos fallidos son la norma, y no la excepción. Así lo confirman las extensas obras de William Christian (1984, 1989, 1992, 1996, 2009 y 2011) sobre España y de Josefina Roma, para Cataluña (Roma, 1989, 1993, 1995, 2002 y 2011). En este sentido, el caso de José es históricamente intrascendente pero culturalmente paradigmático para este tipo de episodios, condenados a un probable fracaso desde su inicio.

A pesar del mal pronóstico de los episodios de apariciones, y de que no dejen fácilmente una huella histórica, resultan, sin embargo, buenos indicadores de cambios históricos en curso. Esta idea está presente en los análisis sobre el concepto de fracaso ritual (Hüsken, 2007; Koutrafoury y Sanders, 2013), pero es también una característica propia del aparicionismo. Como ha señalado Josefina Roma (1989: 518), los importantes cambios religiosos fruto de la aplicación del Concilio Vaticano II trajeron consigo, entre otras cosas, una reacción conservadora en forma de visiones y mensajes divinos. En aquella misma época se dan en España las revelaciones que terminarían con el cisma de la Iglesia Católica Palmariana (1961). Con una perspectiva histórica y territorial más amplia, Christopher Maunder sostiene que los episodios más sobresalientes de visiones marianas se han dado en contextos históricos en los que el cambio de valores está ocurriendo, lo que quizá es especialmente claro en aquellas apariciones que han traído un mensaje político explícito, como Fátima (1917) o Medjugorje (1981), en los que se exigía la renuncia al comunismo y a las tendencias liberales de la secularización (Maunder, 2016: 3). También el monumental (y fallido) episodio de Ezkioga (1931) descrito por Christian (1996) se daba en medio de tensiones culturales y políticas generales. En esta línea, cabe preguntarse de qué cambios sociales y culturales nos habla la historia de José.

Como en otros casos, los mensajes de la Virgen pueden ser muy explícitos al respecto de los cambios sociales en curso, especialmente si se presentan como reacciones conservadoras contrarias a estos cambios. Según los relatos que pude escuchar, en los varios mensajes públicos que se dieron la Virgen habló de libertinaje (que era entendido en relación con la promiscuidad sexual, el sexo prematrimonial y el consumo de drogas), de la falta de fe como decaimiento de la creencia y de la práctica religiosa

(asistencia al culto, ateísmo), y también de la necesidad de buenas obras como la caridad y el cuidado de los familiares, frente a actitudes individualistas. De una forma peculiar, estos temas aluden al cambio de valores que también las estadísticas muestran y que la sociedad española vivió en el último cuarto del siglo XX, coincidiendo con el final de la dictadura Franquista en 1975. Entonces, efectivamente, decayó la religiosidad en el país, la sexualidad dejó de estar únicamente concebida en los términos de la moral católica, el individualismo propio de las economías liberales se fue extendiendo y las formas de ocio cambiaron también, como queda recogido en las encuestas de la época (CIS, 1992). Pero estos cambios fueron desiguales y en el caso de Noblejas parecieron vivirse más intensamente en la década de los 90 del siglo XX, cuando se empiezan a ver los frutos de las políticas de desarrollo municipal iniciadas en 1983. Ese año, el Ayuntamiento pasa del grupo conservador, que había dado continuidad ideológica a la dictadura, al grupo progresista, que se había propuesto transformar la economía agraria local y convertir el pueblo en un polo industrial y de empleo de la comarca. En estos años, se transformó el paisaje urbano, mejoró el presupuesto familiar, la población creció y el pequeño pueblo manchego se alineó con las tendencias culturales globales. Y entonces, después de once años de rápidos cambios, ocurrió que la Virgen María vino a pedir que los noblejanos volvieran a rezar el rosario y abandonaran sus valores y costumbres liberales.

En medio del cambio cultural en curso, la propuesta de José era un síntoma de los malestares axiológicos de una sociedad rural que transitaba rápidamente hacia la adopción de estilos urbanos de vida gracias a la transformación económica y urbanística. Pero también el hecho de que la aventura descarrilara guarda relación con el cambio cultural. Hasta cierto punto, toda la sociedad local estaba en medio de dos mundos y, en el tránsito de uno a otro, José y sus seguidores frenaron en seco e invitaron a todos a volver atrás, presentándose a sí mismos como portavoces ni más ni menos que de la Virgen. José no resultó para sus vecinos un representante convincente ni de los nuevos valores ni de los viejos. Antes de las apariciones José no era un joven muy diferente de los otros en el pueblo: salía, se emborrachaba, fumaba lo que le parecía, conducía locamente y se divertía como los demás. Él no era un santo y lo sabía. También decía provenir de una familia humilde y la gente del pueblo rumoreaba que creció en un ambiente de violencia familiar. Cuando las visiones empezaron experimentó una especie de conversión interna de la misma manera que Christian (1996) y Roma (1995) han descrito en otras apariciones experimentadas por hombres en España. Para entonces, sin embargo, sus vecinos ya veían a José como el prototipo de aquello que él mismo se

proponía erradicar y, por ende, como un reformador moral de legitimidad dudosa. Este aspecto fue fundamental en el descarrilamiento de su propuesta, aunque no fue la única incongruencia que presentaba el caso, igual que el cambio de valores no es la única ventana al cambio cultural que el estudio de casos fallidos facilita.

## La innovación religiosa: bricolaje y poder

Además de hablarnos del cambio cultural entendido como transformaciones de valores o formas de vida, la capacidad de los casos fallidos para iluminar el cambio tiene también relación con las formas concretas en las que se producen innovaciones culturales particulares. En este caso, una propuesta ritual que aspiraba a renovar el repertorio local del culto público, adoptando modas procesionales distintas a las que eran tradicionales en Noblejas, nos abre una ventana a la reflexión general sobre cómo ocurre la innovación específicamente en materia ritual: ¿quién cambia los ritos en una sociedad (y quién no)? ¿Con qué recursos? ¿Qué procedimientos u operaciones simbólicos o de otro tipo involucra una reforma ritual? ¿Qué repercusiones tiene más allá del momento estrictamente celebrativo del rito? ¿Serán las características de la innovación comunes en distintas sociedades, o al menos comparables? Y, finalmente, ¿cómo las innovaciones se relacionan con la eficacia o el fracaso ritual? Tanto en antropología (Eller, 2007: 175; Greenfield y Droogers, 2001: 9), como en otras disciplinas de las ciencias de las religiones (Kamstra, 1967; Pye, 2013; Stewart y Shaw, 2003), existe un cierto consenso respecto a la naturaleza sincrética de la innovación religiosa, entendida de una forma general como la combinación de elementos prestados (Gilroy, 1993; Hobsbawm y Ranger, 1984; Maroney, 2006). Creo que esto es también válido para el caso de José.

Las definiciones usuales de sincretismo en la literatura anglófona lo presentan como síntesis, amalgamación, asimilación o simbiosis entre diferentes tradiciones (Greenfield y Droogers, 2001; Pye, 2013; Stewart y Shaw, 2005). En nuestro caso encontramos algo de esto, pero la innovación tiene lugar en el interior del catolicismo, y particularmente del «catolicismo popular», lo que encaja mejor con la tradición hispana de estudios del sincretismo. En la literatura internacional, Jacques H. Kamstra (1967) acuñó la expresión «sincretismo desde dentro» para describir *«el resultado de la alienación en una religión existente»*, en el que una *«actividad hermenéutica paralela»* estaría presente (citado en Pye, 2013: 256). Esta perspectiva coincide con el punto de vista de la Iglesia Católica ante las innovaciones y milagros populares como desviaciones (Mauder, 1991), pero solo permitiría explicar una de las dimensiones presentes en

el fracaso ritual: las tensiones por la definición de lo legítimo. En la literatura hispana, por otro lado, la idea de «sincretismo» se ha llegado a fusionar con la de «religión popular», asumiendo que las hermenéuticas paralelas representan estrategias de resistencia a la dominación de la ortodoxia y sus representantes (Álvarez Santaló, Buxó Rey y Rodríguez Becerra, 1989; Marzal, 1993; Rodríguez Becerra, 2006), y en el caso de José (y de otros visionarios españoles) encontramos resistencias conservadoras a la creciente hegemonía de valores liberales. No obstante, siguiendo a Gutiérrez Estévez, tampoco la discusión sobre si el sincretismo es desviación o resistencia, siendo muy relevante, ha abordado la cuestión más concreta de cómo ocurre el cambio cultural en sí mismo, ni ha explorado sistemáticamente «*las formas de conexión de fragmentos heterogéneos*» (Gutiérrez Estévez, 2014: 212).

Para explorar sistemáticamente la combinatoria sincrética, en cuanto estrategia de una innovación ritual, creo que sigue siendo práctico recurrir a la metáfora del *bricoleur*. La noción de «bricolaje» de Claude Lévi-Strauss ya ha demostrado sus beneficios en la comprensión del sincretismo (Stewart y Shaw, 2005) y no solo facilita el análisis del cambio y la innovación «desde dentro» de una cultura, sino que apunta a la naturaleza «pre-restringida» de los recursos en uso y también presenta al individuo creativo como un coleccionista de mensajes pre-hechos. En este sentido, el visionario noblejano manejó su propuesta como aquel *bricoleur* que «*trabaja con lo que tiene a mano*» (Lévi-Strauss, 1966: 17). Coincidiendo el antecedente de El Escorial, los mensajes recibidos en el periodo entre 1995-1997 revelaron a José la importancia de dedicar un culto a la imagen de La Dolorosa, aunque esta no aparece en la visión original. Tanto la figura de La Dolorosa como la del Cristo yacente (cuyo culto intentaría después) formaban parte de las figuras que se guardaban en la parroquia local, pero ninguna de las dos tenía un culto propio en el pueblo, por lo que parecían estar disponibles para activarse como elementos preconstruidos y de combinaciones limitadas con los que el creador podía maniobrar.

Comparado con otras formas de innovación o creatividad en la cultura (artes, ciencia), el *bricoleur* levistrossiano es una fuerza cultural conservadora, que permanece dentro de sus propias creencias y valores, mezclando cada pieza y su historia particular con su comprensión personal de lo que se necesita (Lévi-Strauss, 1966: 20). La idea me parece bien expresada a través de lo que Robert Cantwell ha llamado «etnomimesis», un concepto que refuerza la idea de «sincretismo desde dentro» en cuanto «*imitación inconsciente a través de la cual tomamos para nosotros mismos el repertorio de una influencia, tradición o cultura particulares y por la cual los otros los reconocen en nosotros*» (Cantwell, 1993: 5). Reconocerse y ser recono-

cido en el interior de la tradición que se desea innovar ha sido históricamente un aspecto relevante de las reformas religiosas, y un elemento clave de sus fracasos como reformas internas (principalmente visible en los cismas). José de Noblejas no tenía ninguna intención cismática, y ello se hace evidente no solo en su ascensión pasiva del desinterés de la Iglesia por su caso, sino en el recurso a la etnomimesis como estrategia conservadora, que reproduce modelos culturales ya disponibles. Así, la estrategia etnomimética de José fue, al menos, triple. Primero, enfocó el culto en la misma advocación de la Virgen María que se reveló en El Escorial. Después se llevó a cabo una innovación ritual de estilo, que se inspiraba en la moda litúrgica de Sevilla (cargar el paso sobre los hombros y uso de túnicas púrpura penitenciales con capirotos y cordones en la cintura, largos cirios y pies descalzos). Este estilo procesional, hoy muy extendido, ha sido imitado por muchas cofradías religiosas en España, pero no había sido adoptado por los noblejanos, y su éxito fue muy limitado. Por último, en el culto privado se practicó la imposición de manos, algo con lo que José me confesó haberse sentido incómodo, pero que sus visitantes le pedían insistentemente. Como práctica característica de los centros de peregrinaje, quizá la creatividad ritual deba imputársele aquí a los peregrinos de José, que le indujeron a imitar a los sacerdotes que imparten bendiciones en los populares lugares de Lourdes, Fátima, etc.

También un buen equilibrio entre las dimensiones individual y colectiva del proceso creativo viene sugerida, como dimensión de análisis, por la metáfora del *bricoleur*. Si bien la innovación religiosa puede ser dirigida por un visionario singular, los ingredientes de la receta se toman de un repertorio colectivo y por lo general se ofrecen a una audiencia colectiva que podrá contribuir al proceso creativo, bien sea como seguidores activos, o como receptores pasivos que juzgan, quizá escépticamente, los resultados del proceso. Ambos casos se dieron en Noblejas. Para iluminar este proceso de recepción y enjuiciamiento colectivo Lévi-Strauss ofrecía una metáfora complementaria específica que encaja bien en nuestro caso: el mito como partitura orquestal (Lévi-Strauss, 1966: 213). Para nuestro caso, tanto los mensajes revelados como, especialmente, la reforma ritual de José, se ofreció como una nueva partitura religiosa que la sociedad local debía interpretar: rezar más, creer más, portarse mejor, desarrollar un culto público nuevo. El visionario organizó diferentes líneas melódicas que eran ejecutadas por sus seguidores a modo de orquesta, para una audiencia sorprendida al principio y severa al final, que se mostró bien dispuesta a juzgar si la armonía era satisfactoria o no. Este aspecto del juicio de la audiencia es clave, pero también requiere de una perspectiva

política que complemente las meras metáforas de la composición musical o el bricolaje etnomimético.

Los fracasos rituales constituyen una ocasión espléndida para apreciar la lucha constante y subyacente por definir la religión, en la misma línea en la que Bourdieu (1971) proponía el concepto de «campo» a la religión. Según Bourdieu, el campo religioso es el espacio en el los agentes luchan para imponer una definición legítima de «religioso» (Bourdieu, 2000: 102) y un modo de culto legítimo como consecuencia. Dentro del campo religioso, cada episodio singular de innovación (y en el contexto católico, cada aparición mariana hecha pública) inicia la maquinaria de la legitimidad y la hegemonía, poniendo en juego el qué, quiénes, cuándo, dónde y cómo han de aceptarse o rechazarse como legítimas las creencias y prácticas que emergen. Sin embargo, como ocurría con el concepto de «sincretismo», el mero ángulo de visión no basta para tener una visión completa, lo más sistemática posible (y con suerte comparable) de las operaciones concretas que tienen lugar durante el desarrollo de la innovación ritual en el tiempo (y su fracaso final). Ello requiere mirar más de cerca cada caso concreto y definir cuáles son las variables que operan en la articulación de bricolaje y poder, de creatividad y legitimidad, de cultura y política.

## **Fracaso ritual, una propuesta analítica**

Ronald Grimes proponía en 1990 que el estudio sistemático del fracaso ritual debería explorar las posibilidades de la perspectiva de John Austin sobre los actos de habla, que precisamente había desarrollado una teoría específica sobre desempeños infelices. A partir de esta propuesta, Grimes exploró nueve categorías distintas de posible fracaso ritual que la literatura reciente ha ido explorando caso a caso (Hüsken, 2007; Hüsken y Neubert, 2012; Ing, 2012; Kreinath, Hartung y Deschner, 2004; McClymond, 2012 y 2016; Moyaert, 2017; Oustinova-Stjepanovic, 2017). En la medida en la que la propuesta original austiniana encaja sorprendentemente bien con los episodios aparicionistas, creo que clasificar el caso de José de acuerdo con una propuesta tipológica es menos interesante que aplicar directamente el guion de Austin, tal y como lo hizo Grimes, para proponer un modelo de trabajo desde el que sistematizar el análisis para este y, eventualmente, para otros casos fallidos. Austin señaló varias veces que la variedad de «actos» en los que se aplica la noción de «infelicidad» es tan amplia como la cultura humana puede ser y, aunque cualquier tipo de acto comunicativo es susceptible de descarrilar, él pensaba que la infelicidad comunicativa es de naturaleza ritual (Austin, 1978: 18). De hecho, ya preveía que su hipótesis se aplicaba «a todos los actos cere-

*moniales, no solo a los meramente verbales»* (Austin, 1978: 25). Al subrayar la relevancia del convencionalismo en los actos comunicativos, Austin también nos permite pensar en las infelicidades como conductas sociales, y no meramente como comportamiento verbal. A partir de aquí, solo tenemos que leer sus reglas en clave sociopolítica.

Como es sabido, Austin propuso tres pares de reglas que los enunciados deben cumplir para realizarse y comunicar felizmente (Austin, 1978: 14-15). El primer par se refiere a la necesidad de la legitimación de todos los elementos involucrados en el enunciado, incluidos los participantes, que deben ser las personas adecuadas en las circunstancias adecuadas, o el procedimiento fracasará. Por supuesto, la definición de qué o quién es apropiado o no, no proviene de una dimensión lingüística, sino del campo religioso, de la estructura social que una tradición cultural considera apropiada. Así, la realización de un acto convencional fallaría en ausencia de un rol social legítimo para el que lo ejecuta o alguno de los participantes. Un segundo par de reglas se refiere a los aspectos formales de la ejecución: debe ser ejecutado completa y correctamente por cada participante. En consecuencia, el fracaso podría consistir en un incumplimiento formal del protocolo preciso y general de la ejecución. Finalmente, el tercer par de reglas reclama coherencia entre la conciencia y el comportamiento externo, coherencia a menudo asociada a «creer», en un sentido religioso. Teniendo en cuenta esto, el fracaso acontecería cuando la relación entre los sentimientos o creencias de los participantes y los valores y procedimientos realizados fuera inconsistente. Por lo tanto, el primer y tercer pares de reglas son ciertamente reglas sociales que en nuestro caso estarían centradas en: la autoridad de los visionarios y sus seguidores como agentes religiosos, por un lado; y la fiabilidad de los visionarios con respecto a sus verdaderos sentimientos y sus experiencias reales, por otro lado. El segundo par establece el lugar de la ortodoxia formal en el proceso comunicativo, que es resultado de unas relaciones de poder previas. De este modo, las reglas lingüísticas para los actos comunicativos son también una cuestión de legitimación y honestidad, dos temas presentes en el caso de José.

Aplicando el esquema austiniano, el fracaso ritual acontece en al menos tres dimensiones: la legitimidad de los actores, su coherencia, y la consistencia simbólica de las actividades. Si las reglas de las comunicaciones felices dicen que «*la persona y las circunstancias particulares de un caso dado deben ser apropiadas para la invocación del procedimiento particular invocado*» (Austin, 1978: 15), este no era el caso aquí. De un lado, la actitud fría de la Iglesia jugó un papel clave, ya que el sacerdote local y el arzobispado regional (los expertos del campo religioso que definen lo que la religión es y puede ser) simplemente se abstuvieron de mostrar interés en las

apariciones. Siendo la posición oficial de la Iglesia contraria las revelaciones populares, la propuesta de José fue arriesgada. Aquel no era un campo fácil en el que un tipo, no precisamente conocido por su piedad, dijera una mañana que la Virgen le habló y le dio instrucciones para todo el mundo. Por otro lado, la reputación del visionario tuvo un gran peso en el descarrilamiento de la propuesta. La invocación del rosario contra las costumbres liberales de José era asombrosa incluso para sí mismo. De hecho, muchos en el pueblo pensaban que algún tipo de droga podría haber confundido la mente de José, poniendo en duda su coherencia, segunda regla de Austin. La tercera regla dice que, cuando el procedimiento invocado está diseñado para personas con ciertos pensamientos o sentimientos, «*el procedimiento debe de hecho tener esos pensamientos o sentimientos*» (Austin, 1978: 15). En el caso de José, mucha gente pensaba que podía estar mintiéndose a sí mismo y a los demás con el asunto de los mensajes de la Virgen. Y lo mismo pensaban de una parte de sus seguidores, que eran los amigos que habían acompañado a José en sus andanzas juveniles.

La segunda regla de Austin afecta a la puesta en práctica de la propuesta y su malogro se puede apreciar en los relatos burlescos que quedan del episodio, relatos en los que se amplificaba todo aquello que era formalmente inconsistente. A la audiencia local le rechinaban cosas como tener al Cristo yacente en casa, o que un hombre adulto fuera visitado por la Virgen María en la cama, o que cayera en profundos trances, que sacara el culto mariano privado de la intimidad, que desviara el foco de un culto de María a Jesús en medio del proceso, que adoptara vestimentas foráneas en las procesiones, o que sus seguidores hombres desfilaran en la procesión de mujeres de Semana Santa. Muchos se sentían incómodos con estas propuestas y no entendían su relación con el mensaje original. Algunos me dijeron que el grupo hizo muchas cosas extrañas en un intento de llamar la atención. Otros me dijeron que, en vez de inventar rituales espeluznantes, más les habría valido revisar en privado sus comportamientos y su devoción. En estos decires se deja ver la forma infeliz en la que la construcción del significado de la propuesta había derivado, como descarrilamientos en la elección de los medios simbólicos que terminaban en un fracaso comunicativo y cultural. Dicho a la manera de Lévi-Strauss, la composición que José ofreció a su audiencia local no fue apreciada por el público, que la consideró desafinada, inarmónica y, así la representaban, estridente.

## Conclusiones

Al proponer la pragmática lingüística para estudiar el fracaso ritual contamos con la ventaja de aplicar una teoría cuya coherencia está bastante

contrastada, si bien, como debilidad, queda la cuestión de hasta qué punto se puede extrapolar un modelo para actos de habla hacia el estudio de la conducta ritual, de naturaleza distinta a pesar de algunos rasgos comunes (como mínimo, y a diferencia de otras perspectivas lingüísticas, los actos de habla y los rituales son, ambos, acciones, y no solo signos o significados). Considerar esto requiere considerar también si es necesario explicitar una definición de «ritual». Ute Hüsken (2007: 337) recomienda que así sea, pero en este artículo no lo he hecho antes por dos motivos. El primero es la sugerencia tanto de Hüsken (2007) como de Koutrafoury y Sanders (2013: 7) de dejar espacio interpretativo para que a través del estudio del fracaso podamos explorar los límites (y contenidos) de lo que puede ser o no un ritual, aceptando la posibilidad no solo de una reflexividad etnográfica, sino de la elaboración crítica y consciente de los actores sociales que participan en sus prácticas para definir qué es y qué no es un rito, en la línea de lo que precisamente en inglés se entiende por «ritual criticism» (Gobin, 2018; Grimes, 1990). Un segundo motivo ha sido que las prácticas etnografiadas para este análisis admiten cómodamente las definiciones convencionales (digamos, por ejemplo, Goody, 1961: 159; Moore y Myerhoff, 1977: 7-8; Turner, 1988: 21), lo que tiene la ventaja de hacer el texto inteligible sin comprometerse con una definición particular. Pero, incluso más allá de esto, creo que la noción clásica de «fracaso ritual» podría ser simplemente un espacio teórico para reflexiones sobre el cambio y el fracaso culturales, con independencia de si afectan a situaciones en las que reconocemos ritos o no. Es decir, creo que puede ser más enriquecedor dejar indefinido el ritual y considerar la posibilidad de que cada caso de estudio sobre fracasos permita aflorar el adjetivo o el sustantivo más apropiado para el tipo de conducta simbólica que en el caso concreto de José puede llamarse «ritual».

En el uso de la perspectiva austriana para el fracaso ritual Ronald Grimes también reconocía dos problemas que conviene explicitar a la luz del caso. El primero es si el descarrilamiento de un episodio ritual fallido implica un fallo del rito (algo habría salido mal en las operaciones rituales mismas) o un fallo de cualquier clase que se da en el curso del ritual (Grimes, 1990: 209). Un episodio de la complejidad de las apariciones de José implica las dos situaciones tanto en el tiempo (la extinción del episodio) como en un sentido más abstracto: el fallo del rito y el fallo en el rito expresan la tensión entre la creatividad individual (el bricolaje ritual fallido) y las cuestiones de legitimidad. Considerado el episodio en sus distintos momentos, hay un fallo del rito en las iniciativas procesionales y de culto público concreto que se inician, en la medida en que no logran reclutar la piedad colectiva porque, según la audiencia general, la melodía

ritual de José desafiaba en el conjunto local de la Semana Santa y otras festividades y formas de culto (modas impropias del pueblo, reivindicación de figuras por las que nadie tenía interés, semejanzas con el polémico caso de El Escorial, todo ello tomado como extravagancias). Pero también hay un fallo en el rito que afecta fundamentalmente a algo externo a él, como la legitimidad de sus proponentes, sus recursos en términos de posición social o apoyos en la comunidad o en la Iglesia. Todo ello es indicativo de la complejidad de los fallos rituales una vez que nos adentramos en ello, y también del hecho de que la aplicación de la perspectiva austriaca puede guiarnos paso a paso en la reflexión sobre los pormenores de un caso de estudio.

Un segundo problema que Grimes encontraba en este enfoque es el punto de vista sobre el fracaso, que en cierto modo afecta a las distintas formas de definición de qué es un fracaso: «¿quién, participante u observador, es el que decide si el procedimiento falla y, si lo hace, qué tipo de infelicidad se ha dado?» (Grimes, 1990: 207). En una interesante aproximación a la cuestión del fracaso desde la sociología de los nuevos movimientos religiosos, Bryan Wilson (1987: 30) advertía de que un escaso reclutamiento, la extinción del movimiento religioso, o la postergación de un apocalipsis que se suponía inmediato, no necesariamente son fracasos, mientras que la expansión y prolongación de la comunidad religiosa a expensas de perder sus metas, o la efectiva ejecución de algún tipo de acción apocalíptica (como los suicidios colectivos) podrían ser legítimamente consideradas fallos. Que las visiones de José son un ejemplo de fracaso ritual, y que también lo sea la categoría general de las apariciones marianas, son enfoques en los que se privilegia el punto de vista del observador, y quizá no todos los observadores estarían de acuerdo con mi observación. En el fondo, esta cuestión es heredera del mismo problema (la perspectiva) en el asunto de la eficacia simbólica, que los etnógrafos hemos visto en todas partes. Por mi parte, esta es una cuestión sin resolver de momento, pues el propósito del texto era proponer el debate sobre el fracaso en su complejidad, y sugerir un modo concreto de abordar el tema que se está usando en la literatura internacional y trae consigo cuestiones como estas: ¿quién decide lo que es éxito o fracaso?, ¿existen algunos fenómenos culturales más propensos al fracaso que otros?, ¿y qué puede significar esto? Y el tema aún trae más cosas.

El estudio del fracaso ritual permite acercarnos a las crisis culturales relacionadas con los cambios de valores. En este sentido, ya anunciado por Geertz (1957), esta perspectiva ilumina las tensiones entre la vida social y la experiencia cultural, haciendo visibles tensiones más concretas (que podemos contextualizar) entre creatividad individual y juicio colec-

tivo, bricolaje y poder, recursos culturales y legitimidad social. Su capacidad para iluminar el cambio pasa, además, por facilitar una aproximación a la innovación y las operaciones sincréticas que la componen. Esta aproximación a los mecanismos de innovación se facilita a través de las propuestas teórico-metodológicas (como la aplicación de la pragmática austriaca) de la línea iniciada por Grimes y seguida por Jens Kreinath, Ute Hüsken y otros, que han convertido el fracaso ritual en un problema de investigación por derecho propio. Desde ahí, además, el estudio de casos fallidos nos permite acercarnos muy especialmente a las dinámicas, el movimiento constante, las continuidades y discontinuidades de la práctica religiosa, frente a la representación moderna de la religión como algo tradicional, y del rito como algo prescrito y fijado. Este ángulo del fracaso hace inmediatamente visible el dinamismo ritual. Así, este ángulo también hace inmediatamente visible lo que quizá sea el lado oscuro de la eficacia simbólica. El estudio del fracaso no invalida nuestro conocimiento de la eficacia ritual (creo que lo complementa), pero sin querer caer en la misma hipérbola en la que la antropología ha estado atrapada con la fascinación por la eficacia simbólica, me parece imprescindible reconsiderar las conductas simbólicas como conductas falibles. Por simbólicas que sean, también pueden resultar disfuncionales y absurdas (desde el punto de vista de la comunicación de significados) y, sin embargo, seguimos sabiendo poco de este lado de la eficacia.

## Referencias

- Álvarez Santaló, C.; Buxó Rey, M.J. y Rodríguez Becerra, S. (Eds.). (1989). *La religiosidad popular: Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos.
- Austin, J. (1978). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1971). Genese et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 1971: 295-334.
- Cantwell, R. (1993). *Ethnomimesis: Folklife and the representation of culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Christian, W. (2011). Toribia del Val y el misterioso caminante de Casas de Benítez. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66(2): 287-326.
- Christian, W. (2009). Afterword: Islands in the Sea: The Public and Private Distribution of Knowledge of Religious Visions. *Visual Resources: An International Journal of Documentation*, 25(1-2): 153-165.
- Christian, W. (1996). *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.

- Christian, W. (1992). *Moving crucifixes in modern Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Christian, W. (1989). *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- Christian, W. (1984). Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe. En *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean*. E.R. Wolf, Ed. Berlin: Mouton.
- CIS (1992). *Estudio 2001. Evolución del sistema de valores (IV)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Cornejo Polar, A. (2002). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. *Revista Iberoamericana*, 68(200): 867-870.
- Cornejo Valle, M. (2008). *La construcción antropológica de la religión*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Eller, D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion*. London: Routledge.
- Francisco I (2015). La última palabra. En *L'Osservatore Romano*, 24. Edición semanal en lengua española. 12 de junio.
- García Canclini, N. (2003). Noticias recientes sobre la hibridación. *Revista Transcultural de Música*, 7: 1-10.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C (1973). Thick description. Towards an interpretative theory of culture. En *The interpretation of cultures*. C. Geertz. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1972). Deep play: Notes on the Balinese cockfight. *Daedalus*, 101(1): 1-37.
- Geertz, C. (1957). Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*, 59(1): 32-54.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gobin, E. (2018). Introduction. Doing ritual while thinking about it? *Religion and Society*, 9(1):103-115.
- Goody, J. (1961). Religion and ritual: the definitional problem. *The British Journal of Sociology*, 12(2), 142-164.
- Greenfield, S. y Droogers, A. (Eds.). (2001). *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, MD: Rowman y Littlefield.
- Grimes, R. (1990). *Ritual Criticism*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Gutiérrez Estévez, M. (2014). Otra vez sobre sincretismo. *Éndoxa*, 33: 119-141.
- Hernández Dávila, C.A. (2020). Angustia, incertidumbre y desmemoria: el (latente) fracaso ritual en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 15(29).
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1984). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hüsken, U. (2007). *When rituals go wrong: mistakes, failure, and the dynamics of ritual*. Brill.
- Hüsken, U. y Neubert, F. (Eds.) (2012). *Negotiating Rites*. New York: Oxford University Press.

- Ing, M.D.K. (2012). *The dysfunction of ritual in early Confucianism*. Oxford University Press.
- Kamstra, J.H. (1967). *Encounter or syncretism: the initial growth of Japanese Buddhism*. London: Brill.
- Koutrafouris, V.G. y Sanders, J. (Eds.). (2013). *Ritual failure: Archaeological perspectives*. Sidestone Press.
- Kreinath, J.; Hartung, C. y Deschner, A. (2004). *The dynamics of changing rituals: the transformation of religious rituals within their social and cultural context*. Lang.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. London: George Weidenfeld and Nicolson Ltd.
- Maroney, E. (2006). *Religious Syncretism*. London: SCM Press.
- Marzal, M. (1993). Sincretismos religiosos latinoamericanos. En *Enciclopedia iberoamericana de filosofía-religión*. J. Gómez Caffarena. Madrid: Trotta.
- Maunder, C. (2016). *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th-Century Catholic Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Maunder, C. (1991). Virgin apparitions in modern European Roman Catholicism (from 1830). Tesis Doctoral. University of Leeds. En <http://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/419>.
- McClymond, K.T. (2016). *Ritual Gone Wrong: What We Learn from Ritual Disruption*. New York: Oxford University Press.
- McClymond, K.T. (2012). Negotiating Ritual Repair: The prāyaścitta Material in the Baudhāyana Śrauta Sūtra. En *Negotiating Rites*. Hüsken y Neubert.
- Moore, S.F. y Myerhoff, B.G. (1977). Introduction: Secular ritual: Forms and meanings. *Secular ritual*: 3-24.
- Moyaert, M. (2017). Infelicitous inter-ritual hospitality. *Culture and Religion*, 18(3): 324-342.
- Oustinova-Stjepanovic, G. (2017). A Catalogue of Vice: A Sense of Failure and Incapacity to Act among Roma Muslims in Macedonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(2): 338-355.
- Pye, M. (2013). *Strategies in the Study of Religions*. Boston: Walter de Gruyter.
- Rodríguez Becerra, S. (2006). *La religión de los andaluces*. Málaga: Sarria.
- Roma, J. (2011). Jacint Verdaguer i el fenomen de l'aparicionisme. *Anuari Verdaguer*, 19: 433-459.
- Roma, J. (2002). Aparicions i comunicació. *Anàlisi*, 29: 129-141.
- Roma, J. (1995). Les aparicions de sant Antoni Abat a Francesc Ballesté: Itinerari iniciàtic i el manament de la visió com a lloc sagrat. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 6: 40-47.
- Roma, J. (1993). Nuevas apariciones o la heterodoxia dentro de la heterodoxia. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 9: 148-154.
- Roma, J. (1989). Centralidad-marginalidad, ortodoxia-heterodoxia. Una aproximación al fenómeno de las apariciones urbanas. En *La Religiosidad Popular: Antropología e Historia*. C. Álvarez Santaló et al., Eds. Barcelona: Anthropos.
- Rozas Vidal, C.F. (2015). Música y evangelismo: la materialidad de una práctica religiosa. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

- Schieffelin, E.L. (2007). Introduction. En *When rituals go wrong: mistakes, failure, and the dynamics of ritual*. U. Hüsken. Brill.
- Sorrentino, P. (2016). La possession en train de se faire: De la réflexivité dans l'invention et la transmission d'un rituel vietnamien. *Ethnographiques.org*, 33.
- Steward, C. y Shaw, R. (2003). *Syncretism/Antisyncretism. The politics of religious synthesis*. London: Routledge.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Wilson, B.R. (1987). Factors in the failure of new religious movements. En *The Future of new religious movements*. D.G. Bromley y P.E. Hammond, Eds. Mercer University Press.