

La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu

Marta Pons Raga – Universitat de Barcelona¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.583>

Resum

L'objectiu principal d'aquest text és analitzar el sentit i el rol de la Santería a Barcelona com una pràctica religiosa de la societat contemporània europea, que permet donar compte del paper actiu dels agents socials, que, immersos en les lògiques hegemòniques de globalització i de secularització, creen i recreen les seves pràctiques religioses no només *en* els nous entorns on es troben, sinó precisament *en relació amb* aquests. Una de les idees principals que resulten de l'anàlisi d'un cas etnogràfic concret que exposo és que, malgrat que la pràctica de la Santería és enormement heterogènia, se l'ha de concebre a partir de la relació amb el context europeu on cada vegada tenen més incidència els Nous Imaginaris Culturals, donant lloc, per tant, a una Santería que està imbricada amb un esoterisme secularitzat i que proposo denominar *Neosantería*.

Paraules clau: Cosmopolitanisme religiós, Globalització, Resignificació, Nous Imaginaris Culturals, Esoterisme secularitzat, Neosantería.

Abstract. *The Santería in a globalized context: Resignifying Religious Experience in the European framework.*

The main goal of this text is to tease out the meaning and role of the Santeria in Barcelona, framed as a religious practice of the European contemporary society. The analysis aims to account for the active role of participants of that religion that create and re-create their religious practices within globalization and secularization hegemonic logics, not only *in* but precisely *in relation to* them. Throughout a case study, it is then argued that regardless of the heterogeneity of the Santeria practice, it must be conceived through its relation to European contexts in which New Cultural Imaginaries are increasingly taking prevalence. As a result, Santeria is becoming entangled with a secularized esoterism, redefined here as *Neosanteria*.

Keywords: Religious cosmopolitanism, Globalization, Resignification, New Cultural Imaginaries, Secularized esoterism, Neosanteria.

¹ Enviar correspondència a: Marta Pons Raga, martapr782@gmail.com)

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Aproximació a la Santería: el cosmopolitanisme religiós

La Santería és una religió² d'origen afrocaribeny³, consolidada majoritàriament a Cuba⁴, que es basa en establir una comunicació entre els humans i el diví amb l'objectiu de mitigar els problemes i les contradiccions de la vida quotidiana. Per fer-ho, se serveix de la creença en poders sobrenaturals, en potències rituals, en mediacions espirituals, en endevinació, en curació i, finalment, en l'agència humana com a vehicle per a la completesa espiritual, psicològica i física (Murrell, 2010: 96).

Les potències rituals a què es fa referència i que són les bases per lidiar amb el diví són els orishas, unes entitats transcendents pròpies de la tradició yoruba⁵, que és d'on prové bona part del que es coneix avui com a Santería. Els orígens africans de la Santería, tan reivindicats a l'actualitat per part dels participants d'aquesta religió, donen compte d'una pronunciada hibridació: remetent a distintes tradicions dins la regió central i occidental del continent africà, una regió que comprenia des del regne del Congo, el golf de Guinea, la badia de Benin i gran part de Nigèria, encabint, entre altres, pobles Dahomey, Congo i, especialment, Yoruba (Murrell,

² S'entén per religió, malgrat la complexitat del concepte, el següent: "*religion consists of actions, beliefs, and institutions predicated upon the assumption of the existence of either supernatural entities with powers of agency, or impersonal power or processes of moral purpose, which have the capacity to set the conditions of, or to intervene in, human affairs*" (Bruce, 1995, a Taylor, 2007: 445).

³ Empro el terme "afrocaribeny" per a referir-me al context que es va crear a la zona del Carib, anomenada Nou Món, arran del desplaçament forçat d'africans a aquella zona que perdien la seva llibertat individual i adquirien la categoria d'esclaus, un desplaçament que va oscil·lar entre els segles XVI i XIX, amb diferents intensitats. Les persones transportades al Nou Món a partir del comerç negrer provenien, majoritàriament, de la costa occidental del continent africà i, concretament, des de Libèria fins a Nigèria, tot i que també provenien de Camerun, el Congo o, fins i tot, Angola, entre altres països (Llorens, 2008).

⁴ Els orígens de la pràctica de la Santería també es troben a altres punts del Carib i d'Amèrica Llatina, com ara, Puerto Rico, Brasil o Venezuela (Llorens, 2008; Ascencio, 2012).

⁵ El poble yoruba prové de Nigèria i gaudeix d'una quantitat considerable de diferents grups ètnics, com ara, els egba, els ketu o els ifé, entre altres. La regió més coneguda d'aquest poble és el regne Dahomey que ocupava l'actual Togo i el sudoest de l'actual Nigèria, tot i que el poble yoruba també gaudia de dos altres regnes: el d'Oyó i el de Benín (Llorens, 2008).

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

2010). Per tant, ja en el seu origen es percep cert *cosmopolitanisme* religiós⁶ que, de fet, no ha cessat de perpetuar-se i de créixer.

D'aquesta manera, el context geogràfic, econòmic, polític i cultural, més enllà d'ésser un mer escenari de les accions socials que s'encarrega de permetre la seva reproducció, esdevé productor de noves realitats (Appadurai, 2001; Mintz i Price, 1992). Així, segons Mintz i Price, la Santería sorgeix a Cuba com una religió que està en relació amb el context de l'esclavitud i per tant en què va ser la convivència en plantacions i l'establiment de vincles cooperatius i de llaços afectius entre grups d'esclaus que provenien de regions diferents d'Àfrica i que partien de tradicions de culte distintes, i, conseqüentment, el fet de fer front de manera més vehement a un sistema colonial, de tradició cristiana (sobretot, catòlica), que, tanmateix, els influïa inevitablement, el que ha permès parlar de cultes afrocaribenys com a tal, dins dels quals la Santería no n'ha estat una excepció. Per tant, "*no group [...] can transfer its way of life and the accompanying beliefs and values intact from one locale to another*" (Mintz i Price, 1992: 1).

Aquest caràcter híbrid de la Santería que es troba en els seus orígens no s'ha de comprendre com un mer mestissatge passiu d'un conjunt de tradicions religioses, sinó com una creació o, millor, com un conjunt de creacions actives per part dels agents socials que no només la fan existir, sinó que s'encarreguen de reproduir-la i modificar-la permanentment amb les seves accions rituals i els seus discursos al voltant de la creença, els quals, a més, mostren una consciència marcadament nítida d'aquest tret distintiu, híbrid i transnacional de la seva religió⁷.

⁶ S'empra el terme de "cosmopolitanisme" en relació a Canals (2014), el qual es remet a "cultura cosmopolita" com aquella que presenta una multiplicitat de referències culturals, lingüístiques, identitàries (i, afegeixo, religioses) que van més enllà de les fronteres nacionals.

⁷ Així, "*believers are highly aware of the fact that the terms «hybrid», «mixed», or «transnational» are becoming increasingly appreciated today and even highly valued*" (Canals, 2014: 509). Una prova etnogràfica d'aquesta qüestió es pot observar en la següent cita, emesa per un dels santeros sacerdots més prestigiosos del grup amb qui he realitzat la recerca: "*En Cuba, hay una mezcla, una fusión muy grande de entre todas las prácticas de religiones africanas, Están los Ewés, los Mandinga, los Carabalís, los Kongo, los Iyesa, los Yorubas...*" (01/08/2015).

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Amb aquests precedents inherentment cosmopolites de la Santería, es pretén analitzar amb major precisió quina és la forma i el sentit que pren la pràctica d'aquesta religió al segle XXI en un context de globalització generalitzada i, concretament, a Barcelona, on com a part del marc europeu, s'estan desenvolupant cada vegada amb més força religions i espiritualitats, com ara, els Nous Imaginaris Culturals, terme amb què Prat defineix un conglomerat de tendències, associat, sovint, al que es coneix com la Nova Era. Es tractaria, doncs, d'una sensibilització espiritual, heterogènia i sense una organització tancada que, des dels anys setanta, hauria arrelat a un sector de la societat occidental, cada vegada més ampli, i que expressaria un desig d'harmonia i de recerca d'una millor integració entre l'àmbit privat i l'ecològic i còsmic, partint que la presència del diví està en tot i en tots els processos evolutius (Prat, 2012).

La Globalització contemporània i la *globalització religiosa*

El concepte de "globalització" ha estat emprat per un ampli ventall de sectors socials al llarg dels últims vint anys per a referir-se al context contemporani. Ara bé, no obstant les arrels històriques que té el concepte de globalització, certes condicions contemporànies, en efecte, la distingeixen com un procés social nodrit pel sistema del capitalisme avançat⁸ i pel projecte de Modernitat⁹. S'entén, doncs, per globalització el context actual que s'aplica, sobretot, a la lògica d'un sistema econòmic mundial, caracteritzat per una reestructuració del capitalisme i del sistema de comunicació, per unes renovades concepcions del temps i de l'espai, així

⁸ Aquest concepte fa referència a Frigolé (2014), el qual argumenta el capitalisme avançat fa referència al capitalisme que sorgeix a partir de la dècada dels anys seixanta del segle XX i que significa una transformació del sistema de producció i de mercat, fent que es creïn nous tipus de riquesa que puguin ésser apropiats per certes classes o sectors socials i que, sovint, impliquen un desplaçament de l'accent d'allò valuós, en termes de mercat, d'allò material a allò immaterial.

⁹ El projecte de Modernitat fa referència a Asad (2003). Segons l'autor es tracta d'un projecte que es basa, entre altres elements, en les tesis de secularització, centrades, al seu torn, amb un auge de la creença (en lloc de la celebració pública de la pràctica religiosa) i, tanmateix, amb l'auge d'una subjectivitat emancipada d'antics vincles socials i institucionalitzada.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

com de les noves tecnologies que, al seu torn, han permès un major moviment de persones i de significats al llarg i ample del planeta¹⁰.

Aquest moviment, però, no és horitzontal, sinó que es tracta de "*differential immigration statuses and their concomitant entitlements and restrictions of rights, divergent labour market experiences, discrete gender and age profiles, patterns of spatial distribution, and mixed local area responses by service providers and residents*" (Vertovec, 2007: 6). És per aquest motiu que autors com Hannerz (1996) han criticat el concepte de globalització, que, segons l'autor, remetria a una suposada *aldea global*, en termes de McLuhan, i, per tant, a un suposat món sense classes, igualitari i homogeni, i n'han proposat de diferents, ja sigui el de "transnacionalisme", que posaria l'accent a la relació d'uns llaços, tant personals, com econòmics, simbòlics o culturals que superen fronteres nacionals, tot i que, precisament per l'acció de superar, les necessiten, de manera que l'estat-nació seguiria essent el nucli d'aquests llaços (Hannerz, 1996; Vertovec, 2009), o el d'un món en la "diàspora", el qual donaria compte, segons Clifford (1994, a Canals, 2014) o Johnson (2012, a Canals, 2014), de la importància de les lluites per a la definició del "local" per part de col·lectius desplaçats enfront el col·lectiu hegemònic amb qui s'estableix una convivència, una convivència que pot no culminar en la interacció directa, però que implica, almenys, l'existència de certes relacions socials.

Amb tot, el paper que juga la religió en aquesta tessitura és destacat. Amb el desplaçament de persones propi de la globalització es transporten significats relacionats amb la transcendència, estenent-los i esdevenint-los, així, no només susceptibles a possibles evolucions, sinó en vertaders motors de canvi per a l'entorn en què s'instauraran, quelcom a què cal afegir que, si es tracta de cultes afrocaribenys, s'incentiva aquest caràcter dinàmic i dinamitzador per la pròpia naturalesa híbrida d'aquestes religions (Canals, 2014).

¹⁰ Aquesta definició de globalització fa referència tant a la definició de globalització que proposa Augé (Augé, 2005: 13) com a la que proposa Cantón Delgado (2001: 203).

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Així doncs, la globalització, en termes de Turner, incentiva la creació de noves religions, quelcom que l'autor anomenarà *formes híbrides de religió* (2010: XIV), o *religió líquida*, cenyint-se a Bauman (2010: XII). Tanmateix, Vertovec afirmarà com la transferència de religions ha acompanyat algunes de les formes més poderoses de la globalització (2000: 23). Per tant, la globalització i la religió esdevindrien un binomi simbiòtic que es retroalimentaria sinèrgicament, fet pel qual el concepte de *globalització religiosa* (Turner, 2010: XIX), que donaria compte d'aquesta inherent interacció, prendria ple sentit.

La relació global/local: el cas de la resignificació de la sang menstrual

A través de la pràctica concreta de la religió i la seva interacció amb el context global, es deixa entreveure una relació fonamental, en què els dos conceptes que entren en interacció esdevindran indeslligables, això és, entre globalització i la producció i reproducció d'allò local. Són diversos els autors que han reflexionat sobre aquesta necessària imbricació entre dinàmiques generals i particularitats locals. I, si s'ha definit allò global, caldrà establir una breu definició del segon terme del binomi, és a dir, d'allò local.

Seguint Frigolé (2006), la localitat seria el resultat del paper que desenvolupen els agents socials particulars en un determinat context i com a conseqüència (i causa alhora) d'aquest. Per tant, la localitat no estaria tan vinculada amb una concreció tipològica enfront d'una globalitat abstracta, sinó que seria un camp o un escenari de relacions i de contestacions del sistema hegemònic, quelcom que també defensa Moore, fet pel qual afirma el següent: "*the local is not about taxonomies, bounded cultures and social units, but contested fields of social signification and interconnection, flows of people, ideas, images and goods*" (2006: 448). A aquesta definició cal afegir-li la d'Appadurai (2001: 187), el qual també considera el local com un context en si mateix i, per tant, com a quelcom relacional que no té tant a veure amb un espai físic o un territori, a diferència del que a priori podria aparentar, sinó, d'una banda, amb una qüestió fenomenològica, experiencial, viscuda, en relació amb la socialibilitat i reproductibilitat dels agents socials i, com a tal, que es troba en permanent estat d'evolució, i, d'altra banda, amb una qüestió

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

estructural en tant que serà constituït i constituirà alhora el sistema general o global que l'envolta i el fa ésser. Allò local, doncs, esdevé diferent d'allò localitzat, en tant que consta d'un conjunt de pràctiques relacionals i en perpetu moviment que, en tot cas, estan *localitzades* territorialment.

Aquesta desvinculació territorial és el que Beck i Beck-Gernsheim anomenen *poligàmia locativa*, un concepte que fa referència al fet que les vides humanes no estan tan vinculades a un territori, sinó a una "*vida viajera, tanto literal como metafóricamente, una vida nómada [...]: una vida transnacional que atraviesa fronteras*" (2003: 73). La poligàmia locativa fa que la vida social es configuri més en funció de criteris relacionals que no en funció de criteris territorials *per se*.

Aquesta darrera idea resulta crucial en tant que la Santería, a l'actualitat, és una religió pròpia de Barcelona, però no per raons territorials històricament establertes, sinó en tant que és aquí on s'estan desenvolupant unes dinàmiques concretes i innovadores que, en contacte i interrelació amb el context europeu, estan patint un seguit de transformacions i que, tanmateix, per la interacció necessària entre particularismes i generalitats, estan modificant i, fins i tot, produint, en major o menor mesura, el context que les empara.

Un cas particular servirà per il·lustrar aquesta interacció entre dinàmiques particulars i contextos generals. Es tracta d'una nova significació del paper de la dona als rituals de Santería i, concretament, del paper de la sang menstrual. Proposo comprendre aquesta iniciativa dins aquesta religió en relació a dinàmiques més generals sobre la concepció de la dona a l'actualitat en el marc europeu, és a dir, a unes polítiques i ideologies contemporànies que aboguen per una igualtat de gènere i, concretament, per una *self made woman* (Prat, 2012: 340) o una dona que deixa de *vivir para los demás a vivir la propia vida* (Beck, 2003: 117); així com, en relació als Nous Imaginaris Culturals (Prat, 2012), d'ara en endavant, NIC, i concretament, dels sabers esotèrics occidentals, els quals presenten un creixent seguiment en aquest mateix context. Cal destacar que la menció d'aquest cas etnogràfic no només es mostra com a tall d'exemple d'una realitat social determinada, sinó que es tracta d'una dada que aportarà informació teòrica

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

fonamental i és la plasmació d'una manera de fer Santería en certa mesura trencadora amb la convenció, que proposo anomenar *Neosantería*.

La Santería presenta un caràcter tradicionalment androcèntric, això és, una divisió estructural i desigual entre els rols assignats a l'home i els assignats a la dona¹¹, que fa que la presència de la dona a certs rituals i, especialment, la presència de la dona menstruante en certs moments rituals sigui impensable, fet pel qual un sacerdot, el Leandro, afirmava el següent: *"no podemos jugárnosla. La Santería funciona a partir de la energía y la energía de la mujer menstruante es muy potente. Tenemos que concentrarnos en canalizar la energía entre el orisha y nosotros, cualquier distracción o dispersión de esa energía, puede ser peligroso"* (10/07/2015). Aquest discurs era força dominant entre els informants, tot i que no era exclusiu, ja que, en d'altres ocasions, es feia explícita, per part d'alguns sacerdots, la importància de l'energia femenina i, en general, de la dona per al benestar de la humanitat i, com a tal, per a la Santería. Així, un altre sacerdot, el Félix, emetia la següent sentència: *"la mujer es lo primero. Lo importante en esta vida es llevarte bien con las mujeres, porque son lo más importante. De ellas, proviene la vida. Y un mal que venga por parte de un santero se puede intentar arreglar, pero si viene de una santera, es imposible. De eso no te salvas, porque la mujer no perdona. Tiene demasiado poder"* (12/07/2015).

Tot i així, malgrat certa diversitat i heterodòxia en relació a aquesta qüestió, el discurs majoritari entre els informants era de caràcter taxatiu sobre la prohibició de la dona menstruante en determinats moments rituals¹² pel perill que significava, ja

¹¹ És habitual que en molts rituals, la distinció de rols entre homes i dones faci que les dones s'hagin de girar per tal de no veure certes accions rituals; així, una sacerdotessa santera, en ocasió d'un dels rituals de preparació per a la coronació del Sant per un informant, em deia el següent: *"ahora, gírate. Esto no lo podemos ver. Haz como yo"* (12/07/2015).

¹² Malgrat que aquesta dinàmica funcionava enterament en un pla discursiu, el cert és que, a nivell pràctic, no es va observar al llarg de l'any i mig de treball de camp que durant els rituals es fes referència a aquesta qüestió, així com no es va observar cap pregunta sobre si les dones participants estaven o no estaven menstruants i tampoc es va percebre que cap dona es retirés en determinats moments del ritual a causa del seu estat menstruante. Per tant, malgrat que a nivell discursiu, el paper de la dona menstruante semblava rebutjable, a la pràctica, mai es va observar tal rebuig, quelcom que remetria al caràcter flexible de la

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

que la sang es comprèn com a energia i la sang menstrual esdevé energia despresa i sense control. Per tant, pot suposar una amenaça pel sacerdot que mira de canalitzar i dominar les energies que entren en joc en un ritual. La perplexitat, doncs, va esdevenir majúscula per part de tots els participants del ritual del *Rayamiento* a l'octubre del 2014, a Les Planes, a Sant Cugat del Vallès, quan el sacerdot Teo va decidir realitzar-lo no només sense preguntar si hi havia dones amb la menstruació per tal de fer-les fora de l'espai sagrat, sinó interessant-se per tal que n'hi haguessin i, així, per aprofitar-ne la seva energia. El Teo trencava amb els esquemes dominants dins la Santería i ho feia amb plena consciència, no tant per la presència de dones amb estat menstruant (que potser s'havia donat en algun altre ritual sense el coneixement per part del sacerdot oficiant), sinó pel fet de fer explícita la seva voluntat rupturista: *"Yo hoy voy a romper, porque no considero que sea peligroso, sino que puede ser útil, porque al final es sólo energía y a mi no me da miedo la energía que viene de la naturaleza"* (Teo, 08/10/2014).

El ritual es va desenvolupar amb la presència de cinc dones a les quals se'ls havia preguntat si estaven menstruant i havien dit que sí: la Cloe, la Míriam, la Carla, la Iulia i la Diana, aquesta darrera era tanmateix participant del propi ritual perquè era a ella, al José i a mi a qui es realitzaria la iniciació al Palo a través del *Rayamiento*. Les quatre primeres dones mencionades només tenien la funció d'estar presents al ritual per tal de cedir la seva energia menstrual al sacerdot. Elles eren qui, juntament amb el sacerdot, havien de preparar les fruites (Figura 10) i elles eren les que havien de realitzar els càntics amb el santero, havien d'elaborar els preparatius, els bregatges que s'havien d'ingerir i les que havien d'exercir al llarg del procés ritual d'*ayugbona* o assistent del ritual. Per tant, era una d'elles la que s'encarregava d'embenar els ulls dels iniciats (ja que fins que no s'estava iniciat, el règim de visibilitat restava restringit) i de dir-los el que havien de fer, que, fonamentalment, era estar tranquils i no fumar marihuana o beure alcohol; una altra, s'encarregava de guiar els participants, que no podien veure, cap un lloc o cap un altre i, sobretot, si en el moment del ritual es marejaven, estar atenta i

Santería i al fet, per tant, que malgrat la normativització del culte, hi tenia cabuda certa fluctuació i adaptació al moment precís.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

tenir cura d'ells; una altra s'encarregava d'apropar al sacerdot els utensilis que necessitava; i, finalment, l'altra s'encarregava de construir l'altar juntament amb el Teo (Figura 11). Amb tot, la sang menstrual no només era quelcom a evitar i a rebutjar, sinó que se l'havia *resignificat* i havia esdevingut un tret de fortalesa per al ritual que, de fet, el permetia.



Figura 10



Figura 11

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

El sentit que pren aquesta resignificació s'explica pel caràcter adaptatiu i flexible d'aquesta religió i pel caràcter susceptible a la hibridació de la Santería de què es feia menció més amunt, és a dir, pel fet que aquesta capacitat aglutinant li permet adquirir noves formes a partir d'influències imprevistes, creant, d'aquesta manera, realitats socials i religioses innovadores. No obstant això, tanmateix i a nivell més concret, s'explica per la interrelació amb dinàmiques generals que, com s'ha comentat, tenen a veure amb el rol que s'està obrint a l'actualitat europea per a la dona en una societat en què imperen lògiques patriarcalistes i masclistes, en termes de Prat (2012), i, relacionat amb aquest primer punt, amb la importància que estan adquirint els NIC (Prat, 2012: 342).

Pel que fa a la primera qüestió, a partir de l'explicació que proposa Prat (2012), s'observa com, des de la Segona Guerra Mundial, es produeixen un seguit de canvis i de transformacions socials profundes i una d'elles serà que la plena acceptació dels rols assignats a la dona començarà a veure's qüestionada. Algunes dones començaran a rebutjar el paper atribuït a *dona de la llar*, materialitzat en un triple rol, el de filla obedient, esposa complaent i mare sacrificada, i hi haurà una mobilització cap a un alliberament que culminarà amb el sorgiment de dos models femenins. Primer, el de *mestressa de casa* i, segon, el de *dona feta a ella mateixa*. Aquest darrer model implicarà l'accés al treball remunerat i un esforç per assolir la independència familiar, econòmica i social. Segons Prat, a pesar de la voluntat de formar part d'aquest segon model, moltes dones es veuran atrapades a la ideologia més tradicional, encarnada amb el primer model, segons el qual el triomf es troba a l'àmbit privat i familiar. La conseqüent experiència, per part de la dona, d'haver de combinar ambdós models donarà lloc al que avui dia es coneix com a *conciliació familiar*, que genera alts índex d'estrès, d'angoixa i de malestar generalitzat, el qual, segons l'autor, pot comportar una decisió per part d'algunes dones de trencar amb certs valors hegemònics i sumar-se a iniciatives que suposin algun tipus d'alternativitat (Prat, 2012: 340, 341), una d'elles, els NIC, als quals, en efecte, hi participen majoritàriament dones (segons Prat i el seu equip (2012), les dones conformen el noranta per cent de tots els participants dels NIC a Catalunya). Aquesta és l'explicació segons la qual el primer punt contextual que ha emmarcat la resignificació del rol de la dona a la Santería està relacionat amb el segon, la

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

influència dels NIC; es tracta d'una cerca d'alternativitat per part d'algunes dones que, immiscides entre lògiques patriarcals, revaloren el seu rol en el conjunt de la societat i el transformen.

Aquesta voluntat de trencar amb valors hegemònics, és a dir, aquesta reivindicació d'una revalorització del rol de la dona, tindrà a veure, així mateix, amb la teoria de Beck i Beck-Gernsheim (2003) sobre el caràcter electiu de viure una vida pròpia. Prat parla d'una *dona feta a ella mateixa* i Beck, d'una dona amb una *vida pròpia*, és a dir, una vida en què la dona pot decidir o escollir (almenys, amb major mesura que un segle enrere) la vida que vol tenir; per tant, el criteri de vida serà el d'*elecció*. La rellevància social d'aquest tret electiu serà el que incentivarà la reconsideració del paper de la dona en la societat europea, ja que la seva reconeguda capacitat d'elecció possibilitarà una relectura del seu estatus en el conjunt social en tant que agent actiu.

Pel que fa al segon punt, això és la influència dels NIC, Prat exposa tres grans pilastres en què aquests nous imaginaris es basen: primer, les espiritualitats orientals; segon, les teràpies naturals i, tercer, els sabers esotèrics (2012: 63). Aquests tres àmbits no resten profundament separats, sinó que mantenen relacions entre si, donant lloc a un fort eclecticisme. Es tracta, amb tot, de pràctiques plurals "*talment com si els usuaris s'hi passegessin de manera aleatòria tastant tots els sabers que es troben pel camí*" (Prat, 2012: 317). Ara bé, de totes les pràctiques associades als NIC, proposo prendre l'expansió i el creixent seguiment dels sabers esotèrics com allò que ha fet créixer la relectura del rol femení a la societat contemporània.

En termes generals, "*els sabers esotèrics són el conjunt de doctrines filosòfiques o religioses que, simbòlicament i segons molts estudiosos també històricament, es remunten a l'Antic Egipte*" (Prat, 2012: 225). Engloben tendències diverses, com ara, corrents gnòstics, hermètics, ocultistes o místics de llarga tradició a Occident i pràctiques que, en definitiva, pretenen "*fer visible l'invisible*" (Prat, 2012: 225), com ara, l'endevinació de cartes astrals, la radioestèsia, horòscops, tarot,

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

canalització¹³ o el neoxamanisme. Tots aquests sabers presenten unes característiques que paga la pena mencionar per tal de ressaltar alguns dels valors bàsics que serviran per a la continuació de la línia argumental que es venia oferint, això és, la importància dels NIC per a la consolidació de noves concepcions sobre la dona en el marc europeu.

En primer lloc, els NIC parteixen d'una preponderància d'un *estat de consciència expandida*, fent referència a una realitat que no és la percebuda o la tangible, sinó que és transcendent i, com a tal, que ha de ser més aviat intuïda i sobretot sentida.

En relació amb aquesta rellevància del sentiment, es defensa una *experiència harmònica*, això és, unes vivències que tenen a veure amb un sentit hol·lísitic i totalitzador de la vida i que no separen l'esfera de la raó de la de l'emoció, igual que no separen l'esfera mental de la corporal. Finalment, s'aboga per un *realisme fantàstic*, és a dir, per la imaginació, que trenca amb el pensament racional, per tal de conèixer el món. Així, els sabers esotèrics i els NIC en general proposaran una nova manera de concebre la realitat, una realitat transcendent, potenciant la imaginació, el sentiment, la intuïció i descartant altres valors associats a la raó il·lustrada la qual, entre altres aspectes, segons la cosmovisió dels NIC, pretén comprendre el món fragmentat en parts que esdevenen desviacions intencionades de la realitat i que eviten arribar al coneixement vertader i, així, a l'alliberament de la persona.

Amb tot, els NIC s'han de comprendre dins una lògica occidental, ja que és en aquest context on s'han generat i desenvolupat en primera instància. Això és el que porta Hanegraaff (1998) a parlar d'un *esoterisme secularitzat*¹⁴ i, per tant, d'un

¹³ La canalització té a veure amb la capacitat mediúmica de contactar amb esperits de persones ja mortes, amb àngels, dimonis o altres entitats no materials. Una de les formes de canalització, la més habitual, és la possessió (Caudet a Prat, 2012. Annex: 20).

¹⁴ Hanegraaff (1998) argumenta que la suposada incompatibilitat entre la raó il·lustrada i un encantament del món és fàcilment falsejable. Així, argumenta que si bé, sovint, s'ha considerat que els valors associats a allò místic, vinculat, al seu torn, a l'esotèric, han estat incompatibles amb els valors que es promovien des de la Il·lustració, el cert és que cal matisar aquesta incompatibilitat, ja que en el context hereu de la Il·lustració els ocultistes van adoptar alguns nous arguments hegemònics de l'època precisament per a fer front a la crítica contra l'església cristiana convencional i van defensar una religió "raonable", amb una

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

esoterisme que ha passat per un filtre de *desencantament*, propi de la Il·lustració. Ara bé, també s'han d'analitzar atorgant-los cert caràcter tergiversador d'aquesta lògica occidental dominant, en tant que critiquen no només la racionalitat científica (que implicaria una visió fragmentària de la realitat), sinó en tant que qüestionen certs valors tradicionalment hegemònics i, a més, associats al gènere masculí, com és *pensar* o *percebre*, tot proposant-ne d'altres, associats, tradicionalment, al gènere femení, com ara, *intuir* o *sentir*¹⁵. Així, s'observa un qüestionament de valors hegemònics i *masculins* i una exaltació d'altres valors, *femenins*, com ara, la imaginació o la intuïció.

La progressiva acceptació generalitzada dels NIC i, amb ells, la proposta de tergiversació gairebé diametral de certs valors euroamericans hegemònics, com pensar¹⁶ o percebre, juntament amb una revalorització del rol de la dona com a agent actiu i electiu dins la societat occidental no només ha portat a una decisió per part de certes dones a adherir-se a pràctiques religioses fins ara no dominants dins el panorama occidental, com ara els NIC, sinó que ha permès que la seva presència, per exemple en la Santería, pel contacte amb la simbologia dels NIC en compartir *localitat* i, així, relacions socials i culturals, sigui llegida i resignificada de manera distinta a tal com es venia fent segons la convenció d'aquesta religió. Ha permès, en definitiva, que alguns sacerdots hagin reflexionat sobre una necessària relectura del paper que les dones desenvolupen en aquesta religió, sobretot, a partir de l'element de la menstruació, fet que s'ha observat amb el cas del Teo i el ritual del *Rayamiento*.

lleï còsmica compatible amb la ciència vers la irracionalitat dels dogmes tradicionals. D'aquesta manera, l'esoterisme que arriba a l'actualitat, que ha passat pel filtre tant de la Il·lustració com del romanticisme alemany, no està exempt del procés de secularització i per això Hanegraaff parla d'un "esoterisme *secularitzat*".

¹⁵ Aquesta teoria no és pròpia, sinó que està presa de Prat (2012: 341, 342), el qual, al seu torn, es basa en les quatre accions que proposa Jung: pensar, percebre/sentir i intuir, i en la teoria que les dues primeres s'associen a valors masculins, mentre que les dues darreres, a valors femenins.

¹⁶ Roszak (1976: 21) feia referència al terme de *Think-tank*, o "tanc de pensament", per evidenciar que la societat dels anys setanta es centrava al voltant de la lògica del pensament enfront del sentiment i la intuïció. Aquesta hegemonia hauria perdurat fins a l'actualitat, segons Prat (2012) i es començaria a posar en qüestió, quelcom que incentivarien els NIC.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Ara bé, si les pràctiques locals produeixen i reproduïxen dinàmiques i estructures generals i, per tant, el poder dels agents socials, amb la seva manera de viure i de fer els seus propis contextos, és una característica central i amb profunda interrelació amb els àmbits que els engloben, s'ha de pensar la resignificació del rol de la dona per part del Teo a la Santería com un impuls per una suposada resignificació de la dona en el context més general. I, si bé és cert que la producció del local no és sempre conscient (Frigolé, 2006), sí que ha de passar, segons Appadurai (2001: 192) per algun moment de plena consciència, sí que ha d'esdevenir un mecanisme social que reivindiqui obertament un tret distintiu, propi i, per què no, trencador, quelcom que s'observa amb la frase del Teo, mencionada més amunt en què deia: "Yo hoy voy a romper...". En aquest sentit, no s'ha de menystenir el caràcter actiu dels agents socials que, com s'ha pogut comprovar, no resten en un àmbit de passivitat complaent, sinó que mouen i remouen dinàmiques fent-les seves i apostant, així, per una modificació a major escala.

El naixement de la Neosantería

El caràcter rupturista del Teo al qual s'adherien la Carla, la Cloe, la Míriam, la Diana i la Iulia no era la dinàmica general observada al camp. Aquesta voluntat trencadora de jugar amb el poder menstrual no es va donar per part d'altres sacerdots. Aquesta és una dada que, d'una banda, posa de relleu que les dinàmiques observades no poden quedar restringides a categories tipològiques i que, per tant, l'heterogènia de la pràctica de la Santería regna i amb força. I, d'altra banda, és una dada que dóna compte del naixement d'una Santería més propera a l'encaix amb altres dinàmiques religioses, concretament, amb els NIC: la *Neosantería*.

La Neosantería, a partir del seu emparentament amb els NIC, es pot definir a partir del que Turner anomena *religions de baixa intensitat* (2010: 149) o del que Taylor descriu com a *minimal religions* (2007: 534), és a dir, religions que cultiven la lògica del *believing without belonging* (Taylor, 2007: 520) o la lògica del secularisme, basada, al seu torn, en una clara distinció entre la raó privada i el principi públic i un conseqüent detriment del principi públic a partir de l'auge d'una religió *individualitzada*.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Aquestes *minimal religions*, per tant, són religions que calcen a la perfecció amb la lògica del projecte de Modernitat, des del qual, doncs, no es descartaran *totes* les religions, sinó només aquelles que no s'adaptin als principis compatibles amb la "raó privada". D'aquesta manera, "*only religions that have accepted the assumptions of liberal discourse are being commended, in which tolerance is sought on the basis of a distinctive relation between law and morality*" (Asad, 2003: 183).

Seguint amb aquesta línia argumental, doncs, la Neosantería és una religió de baixa intensitat i ho és, sobretot, per tres raons. En primer lloc, es tracta d'una religió tendent a celebrar-se de manera *íntima*. Es prescindeix de formalismes associats a una tradició¹⁷ percebuda com a retrògrada i obsoleta i, per tant, es prescindeix de la necessitat de la figura d'un sacerdot *oriaté*¹⁸ per oficiar el ritual; es prescindeix de la necessitat de practicar el ritual en un lloc sacralitzat, en un temps sagrat determinat i a partir d'uns requisits materials concrets i s'obvia l'ordre estricte de les diferents parts del ritual més clàssic. Per contra, qualsevol sacerdot santero pot oficiar el ritual, el qual, tanmateix, pot ser dut a terme a qualsevol lloc i, de fet, sol ser a cases privades per una qüestió pragmàtica i en un horari i unes dates de conveniència per part dels participants i no segons els criteris que dicten els orishas. Finalment, hi ha certa predisposició a la flexibilitat ritual, és a dir, el desenvolupament del ritual és susceptible de ser modificat en funció de les circumstàncies i finalitat que aquest tingui¹⁹.

En segon lloc i relacionat amb el primer punt, la Neosantería ha de ser concebuda com una religió *electiva*. El paisatge social descrit per Beck i Beck-Gernsheim com a una societat no lineal en què el caos i la incertesa són tan habituals que esdevenen previsibles i l'individu aprèn a lidiar amb aquestes paradoxes i amb aquesta

¹⁷ El concepte de *destradicionalització* remet a Beck i Beck-Gernsheim (2003) com un procés que suposa un recel a les institucions que fins a l'actualitat contemporània han imperat i han dominat el panorama polític, econòmic, social, mèdic o religiós (entre altres).

¹⁸ Es tracta d'un sacerdot santero d'un rang elevat. És mestre de cerimònies i d'endevinació.

¹⁹ Aquesta és una dada que cal matisar, ja que no només la Neosantería presenta aquesta característica de la flexibilitat del ritual, com s'ha comentat més amunt, però és des de la Neosantería que es generen discursos en què es fa explícita la voluntat de modificar i flexibilitzar el ritual.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

complexitat, no tant seguint unes normes prefixades (que, en certa mesura, també) o cenyint-se a la tradició, sinó gestionant-se, com un productor de la seva pròpia vida porta a un auge de la subjectivitat moderna i a la seva capacitat electiva que, tanmateix, produeix un bolcament cap a una pràctica religiosa més *individualitzada* i, així, tanmateix, més íntima, més propera a l'experiència del cor (Horta, 2004).

L'auge del caràcter electiu de la subjectivitat moderna comporta deixar de concebre els practicants d'una religió com a *grup de culte* i concebre'ls, més aviat, com a *usuaris*, és a dir, com a individus que cerquen el camí religiós que més els convé a mode de tastaolletes o de *seekers*, convertint la pràctica religiosa, d'aquesta manera, en una pràctica flotant. Ara bé, aquesta dada no significa que no hi hagi, per part de certs sectors socials, un afany de cercar i de construir comunitat, per això, cal distingir els *usuaris-esporàdics* dels *usuaris-comunitaris*, però sempre partint de l'ús efectiu que els practicants puguin fer de les pràctiques religioses, és a dir, sense perdre de referència el motor que impulsa la pràctica, que és l'*elecció individual*.

Finalment, la darrera característica fonamental de la Neosantería com a religió de baixa intensitat és el discurs per part dels seus practicants d'*alternativitat* respecte el que perceben com a les lògiques dominants de la societat europea. De fet, els discursos dels participants de Santería giren al voltant de certa disconformitat, una disconformitat cap a dues direccions; d'una banda, cap al sistema de creença imperant, tant amb relació al cristianisme com a les lògiques seculars; i, d'altra banda, cap a la manera d'aprehendre el món basada en una racionalitat dicotòmica i heretada de la Il·lustració.

Amb aquestes tres característiques, es pot constatar que el ritual del *Rayamiento* en què s'ha analitzat la resignificació de la sang menstrual és una manifestació de Neosantería. Primer, es tracta d'una pràctica que es va celebrar a la urbanització de Les Planes perquè de les tres persones que havien de ser iniciades al Palo una d'elles vivia allà i podia oferir casa seva com a espai ritual. Per tant, s'observa com l'espai íntim, privat i domèstic esdevé un lloc que se sacrilitza momentàniament. D'altra banda, es va realitzar el vuit d'octubre del 2014 i aquesta va ser una data

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

escollida entre els participants, sense cap criteri sagrat; es va realitzar aleshores, concretament, per petició d'una de les participants del ritual i es va convenir amb la resta aquella data com a la millor. En tercer lloc, l'oficiant va ser el Teo, un sacerdot santero que no és *oriaté* i que no va fer ús de certs requisits materials que són crucials en els rituals de Santería i Palo i aquests són els animals per a sacrificar. No obstant això, la dada més important que justifica que es tracta d'un ritual de Neosantería és que la voluntat dels seus participants i, especialment, del propi sacerdot, era la de flexibilitzar o, millor, *trencar* l'estructura clàssica del ritual, fent, d'aquesta manera, que diverses dones menstruants fossin les protagonistes de l'esdeveniment religiós i, així, que certa disconformitat amb la manera de fer religió trobés una sortida modificant-ne la seva essència.

Reflexions finals: revertint realitats sota lògiques dominants?

El naixement d'aquesta tendència s'ha de comprendre a partir de la rellevància del paper dels agents socials que, a nivell particular, creen i recreen les seves pràctiques influïdes per estructures globals però amb cert marge d'acció. Així, a partir del ritual del *Rayamiento* s'ha pogut constatar que els participants de Santería tenen un rol actiu quant al desenvolupament del ritual i el manifesten amb la seva voluntat *trencadora*.

Ara bé, aquesta voluntat rupturista es pot analitzar en dos plans. Primer, en el pla de la pròpia convenció religiosa. El sacerdot és conscient que el desenvolupament del ritual de la Santería més clàssica no inclou dones menstruants i ell vol trencar amb aquesta convenció, quelcom a què s'afegeixen la resta dels participants del ritual. I, segon, en el pla de les lògiques globals patriarcals. Tal com s'ha argumentat més amunt, el relativament recent paper de la dona com a subjecte actiu en tant que electiu crea de manera sinèrgica noves dinàmiques i renovades accions per part tant de les dones que en el marc europeu decideixen participar en camins espirituals i religiosos que els permeten un espai de legitimació com a subjectes socials vàlids, com per part dels propis sacerdots homes que, immiscits en aquestes mateixes lògiques d'una *dona feta a ella mateixa* o una *dona que decideix viure la seva pròpia vida*, troben un espai de clientela i de seguiment que no volen rebutjar.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Per tal de concloure aquest article, cal puntualitzar que aquest caràcter actiu per part dels agents socials, és a dir, considerar que els agents socials, amb les seves pràctiques locals i particulars, modifiquen el contorn que els envolta i produeixen l'estructura sistèmica que els convé, lluny d'un plantejament naïf, no significa que les persones sempre tinguin la capacitat de modificar i revertir l'ordre que les envolta; així, no tots els agents socials presenten el mateix poder per a generar noves dinàmiques i nous contextos. Les relacions de poder sempre estan presents en la vida social i, en efecte, la permeten i l'estructuren, fet pel qual Wolf parla de *poder estructural* (2001), generador de realitats. Per tant, no tots els col·lectius socials estan en la mateixa posició per tal de generar contextos i dinàmiques pròpies que puguin triomfar i es puguin establir a escala general. Alguns col·lectius romanen presoners d'estructures globals i els seus esforços creatius poden esdevenir, fàcilment, parafrasejant Appadurai, dèbils i destinats a fracassar (2001: 195).

Una de les estructures globals que emmarquen la pràctica religiosa en el marc europeu són les tesis de la secularització que s'han vinculat de manera necessària al Projecte de Modernitat a què feia referència Asad (2003). És cert que a la pràctica el binomi secular i modern ha quedat qüestionat. Taylor (2007) exposa que les pràctiques religioses i espirituals de l'actualitat fan que el plantejament d'una societat secular romangui a un món més proper a la fantasia que a la realitat fàctica, i és per aquest motiu que l'autor exposa el concepte de *des-secularització* com un procés social que ha de servir de contrafort respecte l'estès procés de secularització. Ara bé, el punt clau no és tant el de reflexionar sobre la necessària relació entre el binomi secular i modern, sinó reflexionar sobre com viuen els col·lectius practicants d'una religió quan aquest binomi esdevé hegemònic, quan, tal com afirma Asad (2003), el problema no està en la desaparició de la pràctica religiosa, que és evident que no ha desaparegut, sinó en el fet que la religió quedi definida des de l'àmbit secular i, per tant, quedi definida en termes pejoratius i estigmatitzants com a antítesi de la *Modernitat*. Així doncs, el problema no es troba en la distinció de l'esfera entre "allò secular" i "allò religiós", sinó en què aquesta distinció és ideològica, és una doctrina política que provoca desigualtats en què la pitjor part recau en els practicants de religió.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

És en aquest sentit que, en lloc de considerar la nostra com a una era post-secular, s'ha de considerar com una era *hiper-secular*, ja que el plantejament hegemònic secularista que distingeix sense neutralitat "política" o "estat" i "religió" és dominant i forma part d'una de les lògiques hegemòniques que van de la mà de la globalització *moderna*.

Amb tot, determinar si el cas del Teo i dels altres participants en el ritual del *Rayamiento* en relació amb la resignificació del rol de la dona és quelcom que permetrà revertir realitats a major escala gràcies al rol actiu que es pressuposa als agents socials no pertoca aquí, però sí que paga la pena destacar que es tracta d'una acció ritual que es troba en un context més ampli de marginació religiosa, en què la pràctica de la religiositat resta sotmesa a les lògiques secularistes hegemòniques a Europa i, per tant, s'intueix que, fins que no quedi qüestionada aquesta doctrina com a dominant, la veu trencadora dels participants de Santería no ressonarà més enllà de Collserola.

Bibliografia

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular*. Stanford: Stanford University Press.
- Ascensio, M. (2012). *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas: Editorial Alfa.
- Augé, M. (2005). Global/local. Universal/particular. *Dinámicas Interculturales* 4: 5-21. Barcelona: Cidob.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Canals, R. (2014). Global Gods and Local Laws: Venezuelan immigrants in Barcelona. In Isin, E. & Nyers, P. (eds.). *Handbook of Global Citizenship Studies* (pp. 508-521). Londres: Routledge.
- Cantón Delgado, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Frigolé, J. & Roigé, X. (coords.). (2006). *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Frigolé, J. (2014). Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado. *Series filosóficas*, 33, 37-60. Madrid: UNED.
- Hanegraaff, J.W. (1998). *New Age Religion and the Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Hannerz, U. (1996). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Horta, G (2004). *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions 1984.
- Llorens, A. (2008). *Raíces de la Santería. Una visión completa de esta práctica religiosa*. Woodbury (Minnesota): Llewellyn.
- Mintz, S.; Price, R. (1992). *The Birth of African-American Culture*. Boston (Massachusetts): Beacon Press.
- Moore, H. (2006). Global anxieties: concepts-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology. In Moore, H. and Sanders, T. (eds.)

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, *perifèria* 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia

Anthropology in theory. Issues in epistemology (pp. 443-455).
Blackwell Publishing: UK.

Murrell, N.S. (2010). *Afro-Caribbean Religions. An introduction to their historical, cultural and sacred traditions*. Philadelphia: Temple University Press.

Prat, J. (coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Prat, J. (coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Àmbits disciplinaris i fitxes temàtiques* (Annex). Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Roszak, T. (1976). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.

Turner, B. S. (2010). *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vertovec, S. (2000). Religion and Diaspora. In Antes, P.; Geertz, A.W.; Warne, R. (eds) (2000). Berlin and New York: Verlag de Gruyter.

Vertovec, S. (2007). New Complexities of cohesion in Britain: Super-diversity, transnationalism and civil-integration. ESRC Center on Migration, Policy and Society (COMPAS): University of Oxford.

Wolf, E. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, D.F.: Ciesas.

Marta Pons Raga, La Santería en un context globalitzat: resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu, perifèria 22(1), junio 2017

revistes.uab.cat/periferia