

Mónica Mancero y Rafael Polo,
compiladores

Ciencia, política y poder

Debates contemporáneos desde Ecuador



Ciencia, política y poder. Debates contemporáneos desde Ecuador / compilado por Mónica Mancero y Rafael Polo.- Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2010. (Cuadernos de Trabajo)

413 p.

ISBN : 978-9978-67-225-9

POLÍTICA; GÉNERO; MOVIMIENTOS SOCIALES; ESTADO; NACIÓN; PODER;
GOBERNANZA

320 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

CONESUP

Whimper E7-37 y Alpallana

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2505-656

Fax: (593-2) 2563-685

www.conesup.net

ISBN: 978-9978-67-225-9

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: enero 2010

Índice

Presentación	7
Introducción	
Las paradojas de la actualización	9
Eduardo Kingman Garcés	
DEBATES EPISTEMOLÓGICOS	
Campo de visibilidad y producción de narrativas	17
Rafael Polo Bonilla	
Ciencias naturales e imperio	47
Elisa Sevilla	
Acerca del análisis del discurso en contextos de antagonismo social	71
Andrés Ortiz	
Origen, desarrollo de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad y su perspectiva en América Latina	103
Javier Jiménez Becerra	

DEBATES POLÍTICOS

Género y política: el concepto de emancipación dentro de la teoría feminista, sus límites y sus posibilidades de uso 133
Alba Di Filippo

Las principales teorías sobre los movimientos sociales y su aproximación al estudio de los movimientos indígenas en América Latina y en el Ecuador 161
Luis Alberto Tuaza Castro

Historia, cultura y política: espacios cotidianos y religiosidad 195
Mireya Salgado Gómez

La formación ciudadana 235
Juan Carlos Valarezo

DEBATES SOBRE EL ESTADO Y LA GLOBALIZACIÓN

Estado-Nación y Región 261
Mónica Mancero Acosta

Territorio, Estado y Nación 307
Ana Sevilla

La construcción de sustentabilidad ambiental como un tema de gobernanza 335
Paúl Cisneros

Crítica contemporánea a la forma Estado: entre el poder policial y el dispositivo de guerra 365
Sandro Jiménez-Ocampo

Sobre las autoras y los autores 411

Debates políticos

Historia, cultura y política: espacios cotidianos y religiosidad

Mireya Salgado Gómez*

Introducción

Este ensayo tiene como eje inquietudes relacionadas con lo que me propongo hacer como investigación doctoral. Voy a trabajar el siglo XVIII como un tiempo de ruptura en el que en los Andes ecuatorianos, así como en el resto de la región, se hace posible a escala generalizada la sublevación y la protesta popular. Me pregunto qué cambios se producen en las relaciones de dominación, en las representaciones, en las prácticas y el lenguaje político, para que sea posible que en 1764, entre 10.000 y 15.000 indios acosen la Villa de Riobamba y propongan la muerte de los españoles y la instauración de un reino indio.

A partir de la necesidad de observar y aprehender cambios en creencias y sensibilidades que hacen posible la inauguración de un tiempo de sublevaciones en los Andes para enfrentar, subvertir o limitar el orden político y social dominante, propongo desarrollar en este examen la relación entre historia, cultura y política. Pongo especial énfasis en espacios alternativos a los tradicionalmente considerados políticos, para acercarme a la resignificación de prácticas y discursos. Me aproximo a las lógicas de la práctica en la cotidianidad, y a espacios de la misma que pueden ser privilegiados para comprender las relaciones entre poder y cultura: la religión y la religiosidad.

* Agradezco a Mercedes Prieto por su compañía y sus comentarios en la elaboración de este trabajo.

Estas inquietudes tienen que ver con preguntas que me hecho para los siglos XVI y XVII cuando la religión como sistema y medio de dominación es apropiada y resignificada por los sectores dominados, silenciosamente la mayoría de las veces, en rituales, fiestas y prácticas cotidianas, dando lugar a procesos sociales y culturales que se distancian de las metas planteadas desde la dominación (Salgado, 1997). Para el siglo XVIII esas distancias se convertirían en mutaciones de prácticas, lenguaje y significado dentro de las cuales ciertas rupturas se vuelven posibles. Me refiero a las representaciones e imaginarios públicos –civiles y religiosos–¹ y los comportamientos políticos traducidos en modelos, estrategias y tácticas de movilización política y participación, tanto en insurrecciones como en formas de negociación cotidiana.

La tradición historiográfica imperante en el Ecuador, enfatiza la verticalidad de la dominación y los efectos de aculturación y anulación de los sectores dominados, lo que implica un silencio en torno a la participación política de los subalternos. A través de estas lecturas quisiera profundizar en las posibilidades de una creatividad y una agencia que se construye y se organiza en los pliegues mismos de la dominación, en la apropiación de los códigos de una cultura cuyos límites, símbolos y formas de representación se imponen desde los espacios dominantes². Considero que la manera de hacerlo es aproximarse a los procesos políticos desde la historia cultural en entrecruzamiento con la historia social y política.

1 Teniendo en cuenta que lo civil y lo religioso no constituían ámbitos radicalmente separados. La doctrina de indios y las devociones fueron, por ejemplo, instrumentos claves de la dominación colonial. Por otro lado, desde la Contrarreforma, la Iglesia desarrolló una filosofía política autónoma frente a la francesa e inglesa. Para los filósofos ‘contractualistas’ de la escuela jesuita de Salamanca, muy influyente en las colonias hispanoamericanas, el pensar sobre política no era una forma de invadir el espacio de los juristas; el análisis de los derechos (*iura*) y del derecho natural (*ius naturae*), tenía que ver con el origen, legitimidad y fin de la autoridad, y con las estrategias concretas de gobierno.

2 Con la celebración del los Quinientos Años y la proliferación de la literatura de la resistencia que acompañó la formación de los movimientos indígenas contemporáneos, la visión de la conquista como un proceso arrollador de una sola vía en la que los indígenas no cumplieron ningún papel más allá del de víctimas, fue revisada y matizada. Sin embargo, no ha habido mayores avances para la investigación sobre el siglo XVIII hasta la Independencia. Si bien hay referencias a los sectores populares, las lecturas del proceso de transformación que culmina en la Independencia siguen siendo elitistas. Los modelos de interpretación buscan los síntomas de una modernidad cuyos referentes están siempre en otro lugar.

La historia cultural o la *Nueva Historia Cultural* (Hunt, 1989; Burke, 2006) –para diferenciarla de la historia intelectual, de las ideas o de los sistemas de pensamiento– nace de las innovaciones producidas a partir de los años 1970, fruto del encuentro entre ciertas líneas de trabajo de la historia social con la antropología cultural. A ese encuentro se sumaron otras fuentes que han ido marcando la trayectoria de la historia cultural: el feminismo (Butler, 2003), el postestructuralismo (Foucault) y el postmodernismo (Derrida), la teoría postcolonial, y otros autores fundacionales como Mijail Bajtin (1998), Norbert Elias (1987), Michel de Certeau (1999, 1992, 1988a, 1988b) o Pierre Bourdieu (1997, 1998).

Más allá de ideologías o sistemas de pensamiento estructurado, la historia cultural se centra en los procesos de construcción cultural, en la interpretación de prácticas y significados, en la construcción de subjetividades e identidades individuales y colectivas, y en las representaciones y símbolos. Uno de los aspectos sobre los que indago podría asociarse al concepto de *cultura política*, es decir, los símbolos, valores, representaciones y normas a partir de los cuales se construyen significados en la relaciones de dominación³. Propongo indagar en la manera en la que sectores y grupos subalternos interpretan, usan y construyen los símbolos, significados y prácticas relevantes en la vida política tanto en la vida cotidiana, como en espacios y tiempos festivos o rituales, y en momentos de revuelta o sublevación (Chartier, 2003; Aljovín y Jacobsen, 2005). En ese sentido, hay una preocupación por la construcción de la hegemonía y la dominación, no como un proceso unitario y vertical de imposición y consumo pasivo, sino como uno complejo de negociación, interpretación y apropiación (Guha, 1983, 2002; Certeau, 1988a) en condiciones determinadas.

No se trata de encontrar la esencia de una voz autónoma, que se opone al poder, sino pensar las maneras en las que los sectores populares (Certeau, 1988a) o subalternos (Guha, 1983, 2002) lo son, en tanto parte

3 El uso del concepto de *cultura política* atraviesa distintas tradiciones académicas desde que en 1963 Almond y Verba (1963) lo introdujeron desde la disciplina de la política comparada. Tanto la sociología cultural como la antropología cultural hacen uso del concepto. Personalmente me aproximo a los usos que se han hecho del concepto desde la historia cultural (Chartier, 2003 [1991]; Thompson, 1980, 2000; Aljovín de Losada y Jacobsen, 2005).

de un proceso de dominación colonial y se definen en ese campo de juego, no por fuera de él. Es por esto que en este ensayo me aproximo a las maneras de abordar las prácticas de la vida cotidiana, como espacio y tiempo de construcción de tácticas de negociación, resignificación y enfrentamiento del poder desde la apropiación y el desvío, a través de una lectura de las tácticas cotidianas de Certeau y de las estrategias y el *habitus* de Bourdieu. Argumento que los fundamentos que hacen posibles los momentos de sublevación se construyen a partir de dinámicas cotidianas en las que el espacio y el repertorio cultural de la dominación, son apropiados y resignificados (Certeau, 1988a). ¿Sobre qué terreno podemos pensar que operan esas apropiaciones y resignificaciones? Es el concepto de *habitus* desarrollado por Bordieu, adecuado para aproximarse a esa tensión entre la capacidad creativa y la adecuación, el cambio y la permanencia, lo mismo y lo diferente.

Una vez delineada esta discusión, me concentro en el debate sobre la relación entre religión y poder. Después de un repaso de los aportes clásicos de la sociología de la religión, ofrezco algunos ejemplos concretos de esta discusión desde la antropología política y la historia cultural andina.

El concepto de cultura

Para distinguir los logros humanos de los hechos de la naturaleza, se acuñó en el siglo XVIII el concepto de cultura (Bauman, 2002). Sin embargo, durante el siglo XIX se tendió a naturalizar la cultura,⁴ lo que llevaría a concebirla como hecho social objetivo y concreto (Durkheim), susceptible de ser aprehendido y descrito. Esta noción sería la dominante en la primera mitad del siglo XX. Ya desde la década de 1960 empieza a vislumbrarse el proceso contrario: se culturiza la naturaleza. A partir de los años 1980, esta noción se ha convertido en una herramienta muy fructífera, pero envuelta en una enorme complejidad resultante de la ambivalencia entre “creatividad” y “regulación normativa” que es inherente al

4 En relación con la construcción de la nación, por ejemplo, la cultura es negada como proyecto, y por lo tanto naturalizarse.

concepto (Bauman, 2002: 22-24): “la cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura... a lo inesperado como a lo predecible” (Bauman, 2002: 22). Más que separar la noción de cultura, como sede de la creatividad –algo que poseía una minoría– o como instrumento de continuidad y orden social –objeto de la antropología ortodoxa o del funcionalismo parsoniano⁵– es en esa ambivalencia, presente en cualquier experiencia histórica, donde me interesa explorar posibilidades de interpretación: enfrentar la *paradoja de la cultura* en toda su contradictoria complejidad, como agente de desorden e instrumento de orden.

Al asumir esa conflictividad abordo una lectura deconstruida alejada de la idea de la cultura, poderosa hace algunos años, como totalidad sistémica, cohesionada, coherente y circunscrita a sí misma. La primera ruptura de la noción de cultura como totalidad ordenadora, vendría, según Bauman, de la antropología, cuando Lévi-Strauss definió la cultura como una matriz de elecciones, una fuerza dinámica que ponía en entredicho la oposición entre cambio y permanencia, entre continuidad y discontinuidad, y por lo tanto una noción de estructura siempre igual a sí misma.

Política y cultura: las complejidades de una relación opaca

La sociología política y la ciencia política han reflexionado sobre los desafíos y obstáculos de los procesos políticos contemporáneos desde tradiciones que nacen con la perspectiva legalista e institucionalista que dominó Europa en los años 1930 y 1940. Esta consistía en una aproximación descriptiva y detallada a la formación de instituciones, a la manera de estudios de caso. En el escenario de la segunda posguerra, cuando se imponía la teoría de la modernización junto a la hegemonía norteamericana, se produjeron cambios centrales para la formación de una tradición específica de las ciencias políticas –a las cuales se dio impulso político, académi-

5 Parsons propone la sociedad como un sistema duradero, equilibrándose perpetuamente. Allí, la cultura es un factor estabilizador que contribuye a la inercia del sistema, a la historia como mecanismo eficiente.

co y financiero—, separadas ya del derecho, pero en estrecho diálogo con la sociología y con una perspectiva comparativa.

La teoría de la modernización, se desarrolla en los Estados Unidos de manera paralela a una política internacional intervencionista en el escenario de la Guerra Fría. La preocupación central es llevar a los países del llamado Tercer Mundo a la modernización política y económica, para lo cual se dieron una gama de posibles explicaciones y estilos teóricos, que coinciden en tener una visión determinista del proceso político (Lipset, 1959; Huntington, 1972; Przeworsky y Limongi, 1997). Esto significó que durante las décadas de 1960 y 1970, los académicos buscaran encontrar leyes y regularidades para ofrecer generalizaciones y recetas exitosas hacia el desarrollo y la democracia, y para la estabilidad de la misma. De acuerdo con el análisis realizado por March y Olsen (1985), los estilos que dominaron la política comparada en esas décadas —contextual, reduccionista, utilitario, funcionalista e instrumentalista— ignoran las maneras en que la vida política está organizada alrededor de la construcción de significados de identidad y pertenencia, así como no toman en cuenta el peso de valores, normas y obligaciones morales en las actitudes y prácticas políticas.

Con el paradigma desarrollista se deja de lado el institucionalismo más normativo para pensar en las maneras de alcanzar la modernización política y económica de los países que se muestran rezagados en el camino del desarrollo⁶, y que muestran realidades institucionales distintas a las de los países industrializados. A partir de una visión estructural funcionalista⁷ se configura una disciplina de tradición positivista en la que abundaron las

6 Las teorías de la modernización y el paradigma desarrollista hunden sus raíces en la ideología del progreso y en la tradición evolucionista. La idea del progreso surgió en el siglo XVIII y se consolidó en el XIX, como una visión optimista de la historia como proceso lineal ascendente, desarrollo de la perfectibilidad por medio de la razón. Frente a una visión estática de la historia correspondiente a una sociedad estamental, la del progreso coincide con el ascenso de la burguesía, con tiempos de cambio y de revolución. Es la contraparte de lo que fue el darwinismo en las ciencias naturales.

7 Talcot Parsons, discípulo de Max Weber, introduce con el funcionalismo el concepto de sistema político a partir del cual se abordan nuevos temas y variables en la agenda de investigación, por ejemplo, las instituciones no formales. Según el funcionalismo la historia es un mecanismo eficiente para alcanzar un equilibrio apropiado. Ligado a las teorías del progreso considera que las instituciones y comportamientos evolucionan a través de un proceso histórico eficiente.

tipologías, y la búsqueda de variables que garantizara la transición exitosa de las naciones hacia la modernidad, sin importar situaciones ni contextos específicos. Por un lado se enfatizaba en el desarrollo económico como vía a la institucionalidad política, por otro, en la autonomía de lo político (Huntington, 1972).

Sin embargo, surgieron críticas a estas generalizaciones deterministas e intentos de homogenización de distintas realidades. La complejidad social y política y cultural planteó dilemas y nuevos desafíos que generaron cambios en las agendas de investigación las cuales empezaron a girar en torno a casos más concretos y contextualizados, perspectivas comparativas y constructivistas, y nuevas unidades de análisis. Frente a visiones normativas de lo que debía ser la democracia se necesitaban nuevos modelos para explicar movimientos y formas políticas emergentes, que no podían catalogarse como puras desviaciones. Surgen así teorías que se preguntan no sólo por las causas sino por las formas complejas que toma el proceso de democratización así como por los resultados divergentes del mismo. Autores como Barrington Moore (1973), se alejan de opciones subjetivistas o de un estructuralismo rígido para investigar en torno a las relaciones entre actores e instituciones, entre coyunturas y estructuras, dando un lugar importante a factores de tipo cultural.

En la década de los años 1980, con el retroceso del Estado ante políticas de privatización, se hace una nueva lectura sobre el papel de éste en las dinámicas políticas, tanto como elemento causal, como en su relación de actor político con la sociedad, la economía, etc. (Skocpol, 1985; March y Olsen, 1984; Almond, 1988; Huber, 1995). Tanto las teorías neomarxistas, que consideraban al Estado como instrumento de dominación, como las pluralistas, estructuralistas y funcionalistas que lo veían como espacio de acción, pero no actor, habían marginado al Estado del análisis político. El nuevo institucionalismo está influido por la definición weberiana de Estado, en la que se considera que éste tiene una racionalidad y un nivel de autonomía. Los aportes del nuevo institucionalismo a las teorías políticas contemporáneas son el considerar la relativa autonomía de las instituciones políticas, la posibilidad de la ineficiencia de la historia, y la centralidad de los significados y la acción simbólica. Por otro lado, hacen énfasis en las relaciones entre el Estado y otros elementos que

hacen parte de lo político, por ejemplo, con la sociedad civil (Huber, 1995) o, en el contexto de la globalización, la relación –ni transparente ni obvia– con la nación. Se trata de un análisis de tipo cualitativo, que no plantea modelos explicativos, y que aborda las complejidades de la política desde la perspectiva institucional. Esta corriente parte de que la política crea y confirma interpretaciones del mundo, en tanto en ese lugar se elaboran y expresan significados y valores. En ese sentido, no importan tanto los resultados, sino los procesos de construcción y disputa de tales sentidos (March y Olsen, 1984: 741-742). Algunas de estas teorías se alejan de tipologías generales, para ofrecer un alcance constructivista al significado de democracia dentro de contextos determinados (Whitehead, 2002). Desde esta perspectiva entran en juego factores menos objetivos y más subjetivos en torno a la democracia y la democratización, así como la idea de que cualquier definición es siempre provisional. Poco a poco se empieza a dinamizar el diálogo entre la ciencia política y la teoría cultural.

Además de los procesos de modernización, democratización y la democracia en sí misma, las ciencias políticas, desde fines de los años 1980, han puesto su atención en los fenómenos de movilización colectiva. Las distintas tradiciones de explicación de la acción colectiva se basan en los factores estructurales (Marx) y en dimensiones o marcos culturales (Gramsci, E.P.Thompson, C. Geertz, M. Foucault). Las vertientes contemporáneas buscan ofrecer una definición de los movimientos sociales, en las que puedan combinarse las dimensiones culturales de los movimientos sociales con la estructura y las dinámicas políticas (Tarrow, 1994; Touraine, 1995; Ekier y Kubik, 2001; Calderón, 1995). Otra vertiente de análisis es la que enfoca el tema de los nacionalismos en relación con los conflictos étnicos y la democracia (Anderson, 1995; Diamond y Plattner, 1994; Linz y Stepan, 1996; Hobsbawm, 1990).

Hacia las políticas de identidad

En las ciencias políticas, la aproximación a la relación entre política y cultura tiene que ver con el ambiente intelectual de las últimas dos décadas,

con la influencia del postestructuralismo y con la intensidad del diálogo interdisciplinar, un diálogo en el que la ciencia política —a partir del *giro cultural*— ha entrado en contacto con la antropología, los estudios culturales y otras disciplinas. Este diálogo abrió la posibilidad de conocer trabajos fundamentales sobre la cultura (Bajtin, 1998; Williams, 1983⁸; Geertz, 1987) que iluminan la manera en la que ésta es un proceso siempre inacabado de producción de significados que forman la experiencia social, y que no constituye una esfera aislada. Frente a la noción de cultura como algo dado, estático y con límites precisos, estas aproximaciones a la cultura como proceso abierto y dinámico abren una lectura de las prácticas cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas. En general, el llamado giro cultural o lingüístico y los avances en la teoría del discurso y la representación han dado herramientas para entender la estrecha relación entre prácticas y significados, entre cultura y poder. En la ciencia política esto ha significado una creciente tendencia a reconocer el papel de la acción simbólica como política.

Es en ese contexto que desde los años 1990, sobre todo a través de la política comparada, las ciencias políticas han interpretado las dinámicas y comportamientos políticos, a partir de una renovación del concepto de cultura política, y de una mirada que va más allá en el tiempo del proceso de transición a la democracia. El uso en las ciencias políticas del concepto de *cultura política* atraviesa distintas tradiciones académicas desde que en 1963 Almond y Verba lo introdujeron desde la disciplina de la política comparada. Ya Max Weber, uno de los autores que más ha contribuido a la construcción de la historia cultural, había preparado el camino para ello al insertar la cultura en el análisis de sociedades, lo cual tuvo gran influencia sobre los científicos sociales norteamericanos.⁹ Aunque Weber consideraba que la mayoría de acciones tenía como fundamento intereses materiales o ideales identificables en términos de grupos (clase, religión, región, casta, ideología), sostenía que estos intereses estaban pro-

8 Williams, quien publica *Culture and Society* en 1958 aborda la cultura como un sistema signifi-
ficante a través del cual un orden social y político es vivido, comunicado, reproducido.

9 Para una arqueología de la historia cultural es ineludible la obra de Max Weber *La ética protes-
tante y el espíritu del capitalismo* de 1904, en la que se da una explicación cultural a un cambio
económico.

cesados por costumbres, tradiciones, y valores a través de los cuales cada individuo deriva significados. En el contexto de la Guerra Fría, y desde una perspectiva positivista, Almond y Verba exploraron las características de la cultura política que mejor fortalecieran las democracias. Consideraban que para contrarrestar regímenes totalitarios había que ir más allá de las instituciones, en tanto una forma democrática de participación política requiere una cultura política consistente con ello. Su definición de cultura política está específicamente orientada a las actitudes hacia el sistema político.

Ya en los años 1990, como señalan Aljovín de Losada y Jacobsen (2005), las preguntas sobre la producción de consenso y disenso en todo tipo de regímenes políticos, llevaron a la problematización de los vínculos mecánicos entre economía y política. En esa reflexión se introdujo el concepto de cultura política, a partir de una noción de cultura como el ensamblaje dinámico de símbolos, valores y normas, desde donde los individuos construyen significaciones que los unen con comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales. Las acciones humanas estarían envueltas en un lenguaje complejo de símbolos y valores que las vuelva inteligibles. Es desde allí que el concepto de cultura política lleva a reflexiones sobre las maneras y mecanismos en las que lo político se sostiene, es desafiado y subvertido. Pero además supone una nueva mirada sobre las relaciones de poder implicadas en cualquier proceso político.

Desde la disciplina de la política comparada, Huntington (1993), parte de la idea de cultura política para sostener que la fuente fundamental de conflicto en el mundo no va ser ideológica o económica, sino cultural, entre grupos y naciones de diferentes civilizaciones. Según él, actualmente tiene más sentido agrupar a los países en términos culturales más que socioeconómicos o políticos. Su hipótesis, que parte de un culturalismo radical, se basa en una reificación de civilizaciones y culturas y en la consistencia de sus supuestos valores distintivos, lo cual hace imposible el diálogo entre civilizaciones, o imaginar la posibilidad de instituciones comunes. Frederick Turner (1995) define como *cultura política* a las percepciones subjetivas de historia y política, las creencias y valores fundamentales, las bases de la identificación y la lealtad, y el conocimien-

to y expectativas políticas que son producto de las experiencias históricas específicas de naciones y grupos (Turner, 1995: 196). Turner, quien trabaja a partir de encuestas sobre valores, no suscribe un determinismo cultural, pero considera que la cultura política da forma a los contextos en los que la gente construye y reconstruye sus instituciones políticas, y que el reconocimiento de la existencia de culturas políticas pone límites a los intentos de imponer modelos de ciertos países en otros.

Bikhu Parekh (2002), uno de los principales teóricos del multiculturalismo, y Bell y Jayasuriya (1995), argumentan que la democracia liberal es una construcción occidental contingente y particular que no se puede trasladar, desde un monismo moral, a sociedades no occidentales, poniendo en entredicho su pretendida universalidad que excluye diversidad de formas de vida y de prácticas políticas. Sus críticas apuntan sobre todo a los teóricos de la modernización para quienes ésta precede a la democratización. Desde una perspectiva histórica e intercultural, consideran necesario revisar la tradición occidental e introducir nuevas herramientas conceptuales. Frente a la posición de Huntington esto supone la posibilidad de un diálogo y un intercambio que permita comprender la diferencia y plantear objetivos más o menos comunes.

El gran campo abierto por estas discusiones puede ser reducido a dos grandes perspectivas de análisis (Aljovín de Losada y Jacobsen, 2005). Por un lado, la perspectiva gramsciana que aborda temas como la construcción de consenso, hegemonía, la subalternidad y el postcolonialismo. Esta perspectiva ha sido trabajada, desde distintas disciplinas, para reflexionar sobre las culturas políticas —en tanto valores, prácticas y tradiciones institucionales— de sectores subalternos y la manera en la que se relacionan e interactúan con las de las elites. Este tipo de análisis es una importante entrada para la deconstrucción de la modernidad política hegemónica, en tanto ésta expresa otras formas de exclusión y represión, a partir de la introducción de variables como la raza, el género, la etnicidad y la clase. Sin embargo, los aportes principales a esta perspectiva han provenido de la historia, y los estudios subalternos poscoloniales. La ciencia política, desde planteamientos que nunca dejan de ser normativos, no logra abordar la complejidad y ambivalencia de la dinámica cultural y de la construcción de la hegemonía y la dominación. Otra perspectiva de análisis

desde donde es abordado el tema de la cultura política tiene que ver más con temas clásicos de la modernidad política y sus aspectos emancipatorios, y se acerca a reflexiones influidas por el pensamiento habermasiano. Cuestiones como la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de regímenes políticos, y la ciudadanía, son enfocadas a partir de tópicos fundamentalmente urbanos y perspectivas elitistas. Además de la política comparada, estas entradas han sido usadas por la antropología, la sociología y, como veremos, por la historia cultural (Chartier, 2003 [1991]; Thompson, 1980, 2000; Jacobsen y Aljovín de Losada, 2005; Guerra, 1992).

Temas como la naturalización de prácticas excluyentes, la construcción de identidades políticas, las formas de resistencia, y las luchas por transformar relaciones de dominación, dan cuenta de la relación central entre cultura y política. Es también en el terreno de las representaciones y significados culturales dominantes donde se puede redefinir los límites del sistema político. En ese sentido, la transformación de las relaciones de inequidad y exclusión, las relaciones de poder y, por lo tanto, cualquier proyecto emancipatorio radicaría también en el poder interpretar e incluso inventar el lenguaje para salir de los discursos dominantes y hacer visibles los límites y problemas de los mismos, desestabilizando el orden social. La cultura es política en tanto la construcción de significados es un proceso que directa o indirectamente buscan redefinir el poder social al poner en escena concepciones y prácticas alternativas que desestabilizan lo dominante. Estos procesos, que en el lenguaje político actual son denominados *políticas de identidad* o *cultural politics*, se ponen en marcha en la relación conflictiva entre distintos significados y prácticas culturales, incluso aquellos de sectores marginales y minoritarios. Esta es la perspectiva desde donde los movimientos sociales contemporáneos de América Latina representarían, en el contexto actual, la posibilidad de desarrollar otras versiones de cultura política, alternativas a la democracia liberal formal, que, en el caso latinoamericano, sostiene sociedades jerárquicas y prácticas excluyentes y patrimonialistas. Los teóricos de los movimientos sociales están preocupados por indagar la manera en la que éstos confrontan una cultura autoritaria a partir de la resignificación de nociones, prácticas, espacios, formas de sociabilidad, etc. que desde esas culturas políti-

cas dominantes han sido consideradas *costumbres*, naturalizándolas y borrando las relaciones de poder que encarnan.

A través de esta exploración se supera la visión de la política como un conjunto de actividades e instituciones específicas y delimitadas. Las luchas de poder sucederían no sólo en la arena electoral, los partidos y estructuras institucionales, sino en una amplia gama de espacios que incluyen lo privado, ritual, social, los lugares y políticas de la memoria, así como a través de redes sociales como la familia, la comunidad, la etnia, etc. Desde estos lugares de intercambio, discusión y movilización, considerados desde la tradición institucionalista apolíticos, se estarían reelaborando prácticas y creencias culturales y expandiéndose a lugares políticos más institucionalizados.

Historia cultural y política

La historia cultural en su versión contemporánea¹⁰ tiene una historia estrechamente vinculada con el *linguistic turn* o giro cultural, que envuelve la producción académica en ciencias políticas, estudios culturales, economía, geografía, antropología. Como vimos, esto supone un cambio de perspectiva analítica hacia el énfasis en el universo simbólico y en su interpretación (Burke, 2006). Pero el giro cultural no ha tenido exclusivamente un impacto en las prácticas y lenguajes académicos, sino que como parte de una tendencia general ha ingresado en el campo de la vida cotidiana, en donde más que la idea de sociedad domina la de cultura y son cada vez más comunes las discusiones sobre multiculturalismo e identidades.

Este giro cultural tiene referentes en autores clásicos como Weber quien, como ya dijimos, ofrece desde la sociología una interpretación cultural de cambios económicos y sociales. Norbert Elías es otro referente a tener en cuenta. También sociólogo, publicó en 1939 *El proceso de civili-*

10 Los académicos hacen referencia a la existencia de una “Nueva Historia Cultural”, que ha renacido a partir de la década de 1970, frente a la historia cultural clásica, una tradición que abarcaría desde 1800 hasta 1950 y cuyos principales representantes fueron Jacob Burckhardt y Johan Huizinga (Burke, 2006: 20; Hunt, 1989).

zación: *investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1987), donde hace una historia cultural para explicar el desarrollo del control moderno de las emociones. Su obra fue recuperada por la academia en la década de los años 1980. Otro hito es la introducción de la “cultura popular” como objeto de reflexión de la historia. Después de haber sido confinada a la reflexión de folkloristas y antropólogos, la cultura popular fue objeto de la historia académica a partir de 1960, con la obra de E.P. Thompson *The Making of the English Working Class* (1980) publicada originalmente en 1963, y en donde el autor analiza el papel de la cultura popular en el proceso de formación de las clases. Junto al análisis de los cambios económicos y sociales, Thompson pone el acento en la experiencia y en las ideas. Se trataba no sólo de un giro para la historia social “desde abajo” sino para la historia cultural popular, y ocurre al mismo tiempo en el que nacían los “estudios culturales” de la mano de Stuart Hall y Raymond Williams. A partir del trabajo de Thompson y de Williams, la tradición marxista británica inicia un enriquecedor debate entre una línea “culturalista”, y la “economicista”. Los primeros profundizaron en la tradición gramsciana, al formular la relación entre cultura y sociedad a partir de la idea de hegemonía cultural. Thompson, por ejemplo, indaga en la manera en la que los sectores dominantes no dominaban de manera exclusiva mediante la fuerza o medios coercitivos directos, sino desde de la aceptación de sus ideas por los sectores subalternos: a través del teatro, de los rituales burocráticos, de los modales, etc. La idea de la construcción de la hegemonía cultural, y de la complejidad de ese proceso, nos señala una ruta más o menos continua de reflexión cultural hasta el presente.

En la década de 1970, se inicia ese largo periodo de encuentro y diálogo entre la historia y la antropología¹¹ que se conoce como giro cultural o antropológico. Este encuentro significó la apropiación por parte de la historia de las definiciones antropológicas de cultura y de su preocupación por acudir a los valores para construir explicaciones e interpretaciones sociales. Esto se relaciona con cambios más complejos asociados con la modernidad: cuestionamientos a la fe en el progreso, a la objetividad

11 Se trata de un encuentro que no se limita solamente a la historia, sino que abarca la psicología, la economía –en los comportamientos de consumo–, la geografía, y como hemos visto, en la ciencia política.

de las ciencias, y movimientos como el anticolonialismo, los nuevos movimientos sociales y el feminismo. Desde procesos de crisis económica, la riqueza y pobreza de las naciones, transformaciones políticas, revoluciones, formación de estados, hasta la comida, todos los temas empezaron a ser abordados a partir de explicaciones culturales. Probablemente es Clifford Geertz (1987) el antropólogo más influyente entre los historiadores contemporáneos, sobre todo de la academia norteamericana. Geertz se concentra en la interpretación de los significados heredados sobre los que se construyen las actitudes hacia la vida. Esto y la manera de enfrentar metodológicamente las prácticas culturales como textos, han marcado las aproximaciones a la cultura de los historiadores culturales (Darnton, 1987; Chartier, 1992). Pero la cercanía a la antropología inauguró además una nueva lectura sobre la vida cotidiana, y abrió nuevas posibilidades teóricas y metodológicas que se concretaron en tradiciones como la de la microhistoria (Ginzburg, 2001), o la preocupación por los encuentros culturales y los imaginarios sociales (Gruzinsky, 1990, 1991).

Aunque con distintas etiquetas –historia de las mentalidades, historia de los imaginarios, historia cultural, nueva historia cultural– las explicaciones culturales tienen actualmente una fuerte presencia en la historia académica de distintas regiones del mundo, y son centrales para tradiciones como el postestructuralismo, los estudios subalternos o la teoría poscolonial, siendo también objeto de sólidas críticas cuando, desde un culturalismo radical y la atención exclusiva en el discurso, se ignoran las explicaciones materiales. Los estudios postcoloniales profundizan la reflexión sobre las relaciones entre conocimiento y poder y hacen parte de una reacción más o menos extensa contra la hegemonía del gran relato de la historia centrado en Europa. La indagación sobre lo que ha quedado fuera de ese relato, y ha sido invisibilizado, así como sobre la vigencia poscolonial de prejuicios coloniales, dio lugar al surgimiento de teorías críticas sobre la poscolonialidad. Edward Said, por ejemplo, en su *Orientalism* escrito en 1978 hace una crítica de la oposición binaria entre Occidente y Oriente, y de cómo Oriente es una construcción cultural, un discurso de dominación. La crítica a los grandes relatos y las metanarrativas de la nación y el capital ofrecen un fructífero campo de investigación para historiadores en la búsqueda de construir otras historias posibles.

Otro espacio de reflexión abierto a partir de búsquedas guiadas por la reflexión y crítica cultural, es el de la historia de las mujeres, la historia feminista y la introducción de la variable de género. Los movimientos y el pensamiento feministas (Pateman, 1988; de Beauvoir, 1999; Butler, 2003) los nuevos espacios abordados (la cotidianidad, lo doméstico, lo privado) y los temas (la comida, la cocina, el consumo, otras formas de arte o escritura, la conversación, el gusto, el amor, la casa, etc.), y el énfasis en lo no dicho, en los significados, el imaginario y los símbolos abrieron puertas hacia la visibilización de las mujeres, y su participación en actividades en la que se las había obviado, por ejemplo en la construcción del Estado (Dore y Melineaux, 2000). Estas búsquedas –las de la historia desde abajo, de los subalternos, desde el feminismo, desde los estudios postcoloniales– coinciden en un esfuerzo no sólo de interpretación de significados y prácticas sino de deconstrucción de formas de representación ligadas a la dominación. En ese sentido son búsquedas profundamente ligadas a lo político.

Probablemente es a través del concepto de cultura política desde dónde se ha construido de manera más evidente la relación entre la política y la historia. Como decíamos, la preocupación por la formas de inculcar actitudes democráticas entre grupos distintos llevó a la reflexión sobre esas actitudes y a la comparación de las mismas, una comparación que no podía eludir la variable temporal. Uno de los trabajos fundacionales en este sentido fue *Politics, Culture and Class in the French Revolution* de Lynn Hunt (2004), publicado originalmente en 1984. Hunt, referente fundamental de la Nueva Historia Cultural, hace una interpretación, inspirada en cierta medida por Foucault, de las nuevas prácticas simbólicas inauguradas con la revolución. En Aljovín y Jacobsen (2005) distintos autores ensayan una comprensión de la formación de culturas políticas modernas en los Andes a través de estudios de caso, y evitando generalizaciones y abstracciones. Para los autores, temas y problemas semejantes y prevalecientes en la construcción de los estados nación andinos, pueden tener significados distintivos, dependiendo de constelaciones específicas de poder e identidad étnica. También los estudios subalternos se preguntan por la cultura política subalterna (Guha, 2002; Barragán y Rivera, s/f).

Una de las características de todas estas tradiciones de historia cultural es su interés por la teoría. Desde Habermas, Derridá, hasta Rorty, los historiadores culturales se han apropiado y discutido conceptos centrales de la teoría social y filosófica: esfera pública, suplemento, etc. Pero tal vez son, como señala Burke (2006), Mijail Bajtin, Norbert Elias, Michel Foucault, Michel de Certeau y Pierre Bourdieu los teóricos más relevantes en la construcción de la historia cultural. Las críticas de Foucault a las interpretaciones teleológicas y hegelianas de la historia, asociadas a la idea del progreso y evolución, y asumidas a la manera de presupuesto por los historiadores, han marcado una importante ruptura en las ciencias sociales y la historia, definiendo incluso las trayectorias de, por ejemplo, los estudios subalternos y postcoloniales. Así mismo su énfasis en las rupturas, en los epistemes como regímenes de posibilidad, y para, este trabajo en particular, la indagación en las prácticas y discursos, en la “microfísica del poder”, y en los espacios e instituciones modernas como instrumentos disciplinarios, han sido también claves para avanzar en preguntas y argumentos teóricos de la historia cultural, política y social. Mijail Bajtin (1998) ofrece también una red de conceptos sin los cuales es difícil pensar en la construcción de la historia cultural. La idea, construida desde la semiótica, de la polifonía de voces dentro de un único texto, es fundamental, por ejemplo para un acercamiento a las fiestas religiosas coloniales, o a las imágenes, como expresión de distintas voces y no sólo vehículos de dominación.

Cotidianidad, cultura y política

Michel de Certeau (1988a, 1988b) construye una extensa reflexión sobre la producción de la vida cotidiana. Certeau se acerca a las artes del hacer que organizan la vida cotidiana de la gente común. Se propone, alejándose tanto del objetivismo como del subjetivismo, hacer una teoría de las prácticas cotidianas, que toma distancia de pensarlas como lugares donde se expresa el voluntarismo y la resistencia, pero que también de considerarlas como simples inercias estructurales. Certeau se apoya en conceptos de la cultura contemporánea de masas, y frente al concepto de consumi-

dores pasivos, conformistas y reproductores del orden, utiliza el de *usuarios*, para señalar precisamente el lugar de las prácticas significativas del uso, lugar en el que se despliegan tácticas, manera de operar, trayectorias errantes que obedecen a su propia lógica frente a las estrategias del control. Es en las lógicas sutiles de las prácticas de la cotidianidad donde es posible vislumbrar y aprehender cómo, dentro de una malla de constreñimientos, “se establecen relaciones tácticas (una lucha por la vida), creaciones artísticas (una estética), e iniciativas autónomas (una ética)” (Certeau, 1988a). Son prácticas que subvierten desde dentro, y trazan los caminos de unos intereses y deseos que no están totalmente determinados o capturados por los sistemas en los que surgen.

Certeau se aproxima a la microfísica del poder de Foucault en tanto el análisis se dirige a los procedimientos minúsculos que proliferan en estructuras, y en tanto vuelve visible un conjunto de problemas a la investigación. Sin embargo, Foucault busca clarificar cómo se expande la tecnología disciplinaria a través de efectos de poder, mientras que Certeau se preocupa por la manera en la que se manipulan los mecanismos disciplinarios, y se los evade desde dentro de la red disciplinar, buscando restaurar a estas prácticas cotidianas su legitimidad lógica y cultural (Certeau, 1988a: 49). La cultura popular, podríamos decir la “política popular”, es leída como las “artes del hacer” que insinúan diferencias en el texto dominante, y ponen en juego una manera de pensar encarnada en formas de actuar que se inscriben en situaciones sociales y relaciones de poder, abriendo la posibilidad de aproximarse a la dimensión política de las prácticas cotidianas (Certeau, 1988a: xvii, 34-39).

Para atrapar la estructura formal de estas prácticas, que aunque dispersas y fragmentarias no carecen de lógica, Certeau se aproxima a las teorías sobre las prácticas elaboradas por autores como Erwin Goffman y Pierre Bourdieu. La aproximación que hace Certeau a Bourdieu se inicia en torno al lugar desde dónde este autor hace visibles las tácticas marginalizadas por la racionalidad occidental. Ambos autores apuntan a las dimensiones coyunturales de la lógica de las prácticas, al hecho de que está inscrita en la dinámica del acto, por lo que se requiere el reconocimiento permanente de lo que está en juego en cada coyuntura, en un tiempo discontinuo, fragmentario y en suspenso.

El *habitus* como comprensión de la práctica

Pierre Bourdieu construye una teoría de la práctica a partir de una preocupación por dar cuenta de las contradicciones que la caracterizan, las que no podían ser aprehendidas en explicaciones estructuralistas —a la manera de sistemas cerrados, autocontenidos— ni tampoco desde el subjetivismo voluntarista, o el sustancialismo que caracterizaba a la mayoría de interpretaciones etnológicas de sistemas culturales (Bourdieu, 1991: 13-47). Se propone explicar la adecuación de las prácticas a las estructuras a través de su génesis, y ofrecer una aproximación a la práctica a partir del juego que abre la coyuntura o el campo (Bourdieu, 1991: 39-40). Bourdieu enfatiza en las dimensiones paradójicas de las prácticas que son al tiempo sobredeterminadas e indeterminadas. Las prácticas son definidas como tales, según Bourdieu, desde la incertidumbre inherente al hecho de que proceden, no de unas reglas explícitas y constantes, sino de principios (*sch?mes*)¹² prácticos, implícitos, opacos y variables según las situaciones y coyunturas. Hay un sentido práctico de lo que es compatible o no, dentro de un marco de posibilidades y necesidades. Se trata de procedimientos que transgreden el orden desde el camuflaje y la *analogía*, dentro de las distinciones establecidas de lo que es aceptable.

Los *habitus* se definen como “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles... principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos...” (Bourdieu, 1991: 92-93). Hay una ausencia total de deliberación en esta respuesta a las urgencias. Si bien el *habitus* se adecua a la coyuntura, no tiene finalidad, y en ese sentido no es teleológico. Se postula como un concepto que permite entender mejor la predisposición a la acción por parte de actores a partir de su relación con la sociedad.

Certeau y Bourdieu apuntan a las dimensiones coyunturales de la lógica de las prácticas, inscrita en la dinámica de la situación. Sin embargo,

12 Los *schemes* como principios generadores o mecanismos incorporados de percepción, apreciación y acción que no se constituyen como principios explícitos, pero “que son condición de todo pensamiento y toda prácticas *sensatos*...” (Bourdieu, 1991: 34)

Certeau hace una crítica de los constreñimientos de un mundo asumido como repetición del pasado que se impone sobre cualquier cálculo posible: predomina la *docta ignorantia*, un saber no reconocido. Para Certeau esta interpretación de Bourdieu reposa sobre la idea de una coherencia cultural ligada a la inconsciencia de la misma. Certeau cuestiona que la posibilidad de cambio repose en la estructura. El espacio de creatividad, y por lo tanto de transformación, que Certeau establece en la interioridad de la práctica, se disuelve en la adecuación o inadecuación del habitus. En ese sentido, para Certeau, el concepto de *habitus* neutraliza la potencial creatividad de los actores, apunta a la docilidad de las tácticas frente a la racionalidad socioeconómica (Certeau, 1988a: 56-60).

¿Qué puntos de encuentro es posible postular entre ambos esquemas para una comprensión de las prácticas? ¿Cómo pensar en la posible dimensión política de las prácticas cotidianas, sin caer en la idealización de las posibilidades transformadoras y conscientes de las tácticas? Creo que la distancia entre de Certeau y Bourdieu no está en las posibles limitaciones de sus respectivas teorías, sino en los énfasis distintos con el que cada autor se aproxima a la comprensión e interpretación de las prácticas. No creo que exista una incompatibilidad entre la noción de habitus y la red de conceptos asociados, y la posibilidad de pensar en las tácticas cotidianas como formas creativas de enfrentar las redes expansivas del poder. El pensar en usuarios frente a consumidores, usuarios condenados a moverse en las determinaciones simbólicas y en las representaciones y productos de los sujetos de poder, o en el espacio abierto por los habitus, permite pensar en esos tiempos de decisión como lugares posibles de cambio, desde la interioridad de los condicionamientos establecidos.

Religión y religiosidad

El tema de la religión ha estado ya algunas décadas presente en las ciencias sociales, y en tiempos más recientes –como parte del giro cultural– ha tomado un lugar central en el análisis político y social, como un factor importante de los procesos políticos contemporáneos y del debate público. Este papel político de la religión ha roto con la lectura dominante que

oponía la religión a la modernidad –asociada a lo secular y al cambio–, y la ubicaba, en esa insostenible división del mundo y de la historia en etapas excluyentes, del lado de la tradición y de la esfera de lo privado (Martínez Novo, 2005; Kohn, 2005). Como señala Carmen Martínez (2005: 21) la relación entre religión y política pasa por el vínculo entre religión y construcción de identidades, y con un cambio en las actitudes hacia lo político y en las mismas prácticas políticas. Frente a unas categorías analíticas que asociaban el mundo de lo religioso con lo arcaico, pre-moderno, tradicional y estático, las ciencias sociales se aproximan actualmente a la religión como fuerza dinámica transformadora, en un contexto modernizador y con efectos sobre las posibilidades de la acción política. Este tipo de análisis se aparta de un reduccionismo binario (tradición-modernidad, arcaico-moderno) o evolucionista, para reconocer la complejidad de los procesos sociales. La modernidad lejos de concebirse a partir del modelo ilustrado o liberal de la teleología del progreso, es abordada como un proceso complejo, fracturado y contradictorio, en el que lo religioso y lo identitario pueden ser parte de un proceso modernizador (Rubenstein, 2005; Martínez Novo, 2004).

Un breve repaso a las sociologías de la religión

En oposición al postulado iluminista de que la religión es un simple conjunto de creencias a punto de desaparecer bajo la égida de la razón, la educación y la ciencia, Weber, Durkheim y Eliade, entre otros pensadores, sostuvieron que la religión está indisolublemente unida al ser humano y a la sociedad. Ellos construyeron sociologías de la religión que ofrecen categorías analíticas a partir de las cuales antropólogos e historiadores se han aproximado al tema de la religión y la religiosidad. La idea de autoridad y la noción de comunidad son dominantes en la sociología de Durkheim (Nisbet, 1977; Durkheim, 1982) quien se aproxima a la religión como institución social. Según Durkheim ninguna sociedad puede prescindir de una disciplina moral, porque los intereses de los individuos no son, necesariamente, los del grupo al que pertenece. El sistema moral, centrado en la autoridad, actúa constantemente en cada una de las asocia-

ciones intermedias de la sociedad, desde el parentesco o la comunidad local, hasta la religión o el gobierno político. La religión va más allá de las creencias religiosas, supera el plano cognitivo, y es práctica y acción con una clara funcionalidad: la cohesión y la reproducción social a través del rito. (Durkheim, 1982: 390). A pesar de que el análisis de Durkheim ofrece categorías analíticas que permiten trabajar la relación entre la religión, prácticas y la construcción de identidades colectivas, su concepción de lo colectivo como algo dado impide comprender las posibilidades de apropiación y resignificación de símbolos, creencias y prácticas religiosas, y la riqueza de la especificidad histórica de las prácticas concretas de la religiosidad, como apropiación en unas circunstancias determinadas. Al abordar lo colectivo como algo acabado, no es posible acercarse a la comunidad como proyecto en el que se manifiestan estrategias y relaciones de poder que a menudo se imponen a través de la religión, y se consolidan, reproducen, resisten o negocian, a través de la religiosidad.

El análisis que hace Max Weber (1964) y Nisbet (1977) sobre las religiones y las estructuras sociales, su vinculación con instituciones sociales y económicas, y el papel que la religión cumple en el cambio social, nos ofrece la posibilidad de estudiar la religión y la religiosidad en su vinculación con el poder, y de acercarnos a las creencias y las prácticas religiosas en su especificidad histórica y en su densidad simbólica. Weber provee elementos para un análisis de la sociedad desde la religión, en tanto concibe ésta más allá de su función como reproductora de identidades y de normas sociales, y la problematiza en relación con el poder y la modernidad, y con su papel en la definición de formas históricas de comportamiento y de racionalidad¹³. Son las clases y los tipos de comportamiento los que tienden a reproducirse en una sociedad compleja, no comunidades como entes unitarios. Weber estudia las religiones de salvación como uno de los elementos a través de los cuales se puede interpretar el advenimiento del capitalismo (1964: 328-492).

Por religión de salvación se entiende aquella dirigida a la liberación de la muerte y del sufrimiento a través de la rutinización de un comporta-

13 Estas tesis fueron elaboradas en clara discusión con el marxismo en donde se aborda la religión como reflejo de la sociedad.

miento ético. El interés de Weber está en el impacto de éstas sobre la organización de la vida económica y la racionalidad de la sociedad, sobre todo a partir de la Reforma Protestante cuando las ideas religiosas se convirtieron en fuerzas históricas efectivas que al formar actitudes mentales, valores y estructuras de significado, intervienen en la expansión del espíritu capitalista en el mundo. En el protestantismo se democratizaría la virtud religiosa, y ésta al convertirse en racionalidad económica, favorecería el surgimiento de la ciudadanía y del Estado. Por el contrario, cuando los países católicos se secularizaron, se rompe la adherencia a las normas de comportamiento extramundano, y el lucro, condenado éticamente, toma una forma desorganizada y depredatoria (Espinosa, 1994b; Echeverría, 1994). El fundamento racional del catolicismo daría lugar a un comportamiento impulsivo, al saqueo, al desorden, lo que explica una economía rentista alejada de un ascetismo económico racional. Otra ventana de análisis abierta por la perspectiva weberiana es la posibilidad de acercarse a la religión como proyecto de dominación que puede ser apropiado y resignificado, respondido y resistido. Weber se preocupa por la distribución desigual del saber y del poder dentro de la religión y cómo la vida religiosa es un permanente conflicto entre la exigencia de especialistas religiosos y la vivencia popular de la religión. La mirada weberiana sobre racionalidades, comportamientos y valores en circunstancias históricas concretas permite aproximarse a procesos específicos de construcción de identidades y de participación política, tanto en la historia colonial, como en la republicana y contemporánea.

La aproximación de Eliade (1985) a lo sagrado ofrece categorías de análisis útiles para acercarse a lo religioso como experiencia y para comprender los significados que rodean la construcción del espacio como centro simbólico. Según Eliade, las sociedades premodernas tienen conocimiento de lo real en cuanto éste es repetición de un arquetipo o acción primordial. Hay tres grupos de elementos que Eliade toma de culturas diversas para ilustrar la ontología arcaica (Eliade, 1985: 15-39). Por un lado, aquellos cuya realidad parte de la imitación del arquetipo celeste—templos y santuarios—. Las regiones no habitadas, salvajes y desconocidas se asimilan al caos que precede a la creación. Cuando cualquier espacio es ocupado para habitarlo o transformarlo, pasa a pertenecer al cos-

mos y al ámbito de lo real. En segundo lugar están las ciudades, misiones, templos, casas, que son reales en cuanto simbolizan el “centro del mundo”. Finalmente, los rituales y actos que repiten hechos de dioses, héroes o antepasados. Toda acción humana adquiere su eficacia en tanto repite una acción que se realizó en el origen. Desde esta perspectiva es posible aproximarse a las prácticas de evangelización en los Andes y la Amazonía e interpretar las misiones católicas o evangelistas como espacios de ordenamiento dentro del caos de lo salvaje, primitivo e idolátrico que se consideraba era lo nativo. Al mismo tiempo esta perspectiva permite pensar en la apropiación por parte de los sectores evangelizados, del simbolismo de centro en un esfuerzo por mantener un orden de lo sagrado que se resquebraja tanto por la práctica misionera como por la incorporación al Estado nación. El problema dentro del esquema de Eliade es la ausencia de historicidad de la experiencia religiosa, que sería un continuo retorno al arquetipo primordial.

Religión y religiosidad: apropiación, agencia, conflicto y negociación

La aproximación al tema de la religión y la religiosidad presenta múltiples y ricas posibilidades de indagar no sólo en discursos y símbolos, sino en toda una gama de prácticas que se relacionan con ellos y también escapan de ellos, entre los cuales ocupan un lugar importante los relacionados con el campo de lo político. Sin embargo es necesario precisar los conceptos. Tanto religión como religiosidad son categorías culturalmente construidas que suponen un recorte de la realidad. En principio, la religión es un sistema articulado de instituciones, prácticas y creencias, y la religiosidad es la manera en la que sujetos históricos individuales y colectivos, en distintos tiempos y espacios, viven y se apropian de la religión. Es decir, es la concreción de una determinada religión, un conjunto simbólico y ritual que es vivido por la gente en una cultura y en un momento histórico específico. Se manifiesta a través de creencias, actitudes, símbolos, y formas de comportamiento social por las cuales la gente interpreta y construye, resignifica y reconstruye sus experiencias diarias y extraordinarias.

La religiosidad nos ofrece un marco conceptual desde el cual es posible abordar, con una perspectiva distinta, el análisis de aspectos no religiosos de la sociedad en tanto abarca prácticas y significados, textos y acciones concretas, imágenes y devociones, enunciados y ritos, que nos acercan a la acción colectiva y de reforzamiento de identidades, y al desarrollo de la subjetividad individual a través de la búsqueda de alivio a necesidades existenciales. Desde los múltiples espacios y temporalidades en los que el estudio de la religiosidad nos sitúa, es posible explorar las formas de ver, vivir y huir del mundo, las redes de socialización y comunicación, las estrategias de poder y los proyectos de dominación, valores, jerarquías, alternativas de resistencia y desestabilización. El estudio de la religiosidad nos acerca tanto a lo público como a lo privado, a lo cotidiano y a lo excepcional, a la solidaridad y la exclusión. Un análisis de este tipo no se limita a una descripción de lo teológico o de lo normativo. Es necesario preguntarse por las dimensiones de la experiencia religiosa en sociedades históricamente marcadas por esa experiencia. Las preguntas que desde hoy podemos hacernos sobre lo que se llama una “apropiación creativa de la religión dominante” (Certeau, 1992), nos acercan a especificidades locales y regionales, a los valores, el imaginario y el comportamiento de los actores sociales dentro de lo que podría ser caracterizado como formas peculiares o contextualizadas de modernidad.

La religiosidad popular es una categoría especialmente pertinente para aproximarse a las apropiaciones del catolicismo. La iglesia católica es una institución que históricamente se ha caracterizado por el pluralismo interno y los intercambios con el exterior (Jean Meyer, 1993). A diferencia del protestantismo en el que se democratiza el saber y el rito, en el mundo católico la existencia de especialistas religiosos y la brecha que separa el monopolio de sus prácticas y conocimientos de los de los fieles, parece resolverse en el espacio de la religiosidad popular. En tanto apropiación creativa de los discursos y proyectos de la religión oficial y dominante, la religiosidad está caracterizada por el conflicto de usos y de significados. Este conflicto genera una permanente negociación que se traduce en prácticas y significados específicos, pero también en proyectos y demandas concretas que se procesan en la cotidianidad y en momentos ritualizados.

Religión y modernidad

La visión compleja de la modernidad en relación con la religión inaugurada por Weber en su análisis en torno a la racionalidad y formas de comportamiento asociadas a las religiones de salvación, es retomada por Talal Asad (1993), quien trabaja la relación entre nociones religiosas y seculares como partes integrantes de la modernidad, a través de una genealogía de la religión. Su obra, influenciada por el postestructuralismo de Foucault y la teoría postcolonial de Said, analiza la intersección entre sistemas de conocimiento y de disciplina y control para producir maneras específicas de hablar de las cosas, de nombrarlas, y de organizar el mundo y la sociedad. Asad se aproxima a la división entre lo sacro y lo profano como una de las clasificaciones y conocimientos que usamos para aprehender el mundo y actuar en él. Le interesa la manera en la que esta distinción, entre otras, hace posible un tipo específico de identidad social moderna, el Estado nación. En su *Genealogía* (Asad, 1993) traza la manera en la que las nociones de religión se han constituido discursivamente como una esencia transhistórica y transcultural, separada del mundo de lo político. Asad está interesado en develar la manera en la que la religión es construida históricamente, en contextos y por razones específicas, e indaga en las diferentes maneras en las que se trabaja la negociación entre religión y poder. La religión no ocupa una esfera política distintiva, separada del Estado y de la política secular. Iglesia y Estado coinciden en su ambición de formar subjetividades y regular poblaciones, sin embargo la búsqueda teórica por una esencia de lo religioso ha llevado a separarlo conceptualmente del tema del poder.

La perspectiva analítica de Asad parte de una concepción de la modernidad como un proceso complejo, ambiguo y fracturado. Si bien hay un concepto de modernidad como periodización histórica, ésta no puede concebirse como destino conocido y común para la humanidad. Más bien le interesa la manera en la que distintas modernidades son construidas histórica y culturalmente en contextos determinados. Tanto en esta aproximación a la modernidad como en la de la religión, el esquema analítico de Asad introduce la posibilidad de la agencia social. Considerar a la modernidad y a la religión como construcciones históricas y procesos de

negociación, abren la posibilidad de un análisis que en lugar de medir el éxito o el fracaso de determinados proyectos, se enfoque en las consecuencias inesperadas de los mismos.

Es en el campo de los resultados inesperados en relación con la imposición de sistemas religiosos en contextos coloniales de dominación donde se desarrolla un fructífero trabajo académico tanto historiográfico como antropológico.

Desde la historia, México ha liderado, frente a los Andes, la investigación en torno a la relación entre religión y política. Sobre la Virgen de Guadalupe, Jacques Lafaye (1977) realizó un amplio análisis a partir de criollismo y la identidad nacional. Guadalupe es un culto íntimo, público, regional y nacional, que se convirtió en la insignia de un pueblo, una nación y una causa revolucionaria. En una búsqueda de continuidades Lafaye concluye que hay una convergencia entre la esperanza escatológica de los aztecas y el milenarismo de los evangelizadores católicos, y eso es el origen de una mística nacional que encontró su referente en la Virgen de Guadalupe. A partir de entonces se han sucedido numerosos estudios que revisan o amplían esta perspectiva construyendo a la par, aportes teóricos (Meyer, 1993; Taylor, 1987; Brading, 2002). Taylor (1987), hace un recorrido histórico de la significación del símbolo de la Guadalupe, y destaca su papel como símbolo de la soberanía española y, dentro de la religiosidad popular, realizando el papel que cumplía en las creencias populares de los españoles del siglo XVI. Para Taylor, durante gran parte de la colonia, la Virgen era una mediadora más que una liberadora, y como tal era un modelo de aceptación y legitimación del orden y la autoridad colonial. Es apenas en el siglo XIX cuando empieza a ejercer una función liberalizadora.

Otra obra referencial es el libro de Serge Gruzinsky *La Guerre des Images. De Christophe Colomb a 'Blade Runner' 1492-2019*, (1990). El autor hace un análisis de larga duración del proceso de occidentalización a través de la imagen. Analiza su poder sobre el imaginario y la vida cotidiana, desde su imposición en México durante los primeros años de la conquista hasta las posibilidades de su impacto en el siglo XXI. Son especialmente pertinentes las pistas que Gruzinsky da sobre los cambios en el uso y concepción de la imagen, y sobre su importancia crucial para la igle-

sia de la Contrarreforma y su omnipresencia en el barroco. El autor también trabaja las dimensiones creativas de la experiencia religiosa incluso en un contexto de dominación, como el de la América hispana (1991). La aproximación a la relación entre religión y poder o dominación permitiría aprehender, según el autor: "...los intercambios de adopciones, la asimilación y deformación de los rasgos europeos, las dialécticas del malentendido, de la apropiación y la enajenación. Sin perder de vista que un rasgo reinterpretado, un concepto o una práctica puedan afirmar una identidad amenazada, tanto como les es posible, y provocar una lenta disolución o una reorganización global del conjunto que los ha recibido" (Gruzinsky, 1991: 6).

Para el Perú hay estudios sobre la religiosidad colonial que enfatizan las continuidades de la religión andina anterior a la llegada de los españoles en las prácticas coloniales (MacCormack, 1992). También desde la historia, Jaime Peire (2000) se pregunta por la relación entre la Iglesia y los imaginarios sociales en el Buenos Aires de la colonia tardía. La relación entre la formación de identidades macro y la religiosidad, y la función ordenadora de las imágenes ha sido abordada para los Andes desde el punto de vista local y urbano, y en relación a las santas criollas del siglo XVII. Para Rosemarie Terán (1994), los santuarios, sobre todo el de Guápulo y el del Quinche, favorecen el debilitamiento de identidades locales, en el proceso de dominio de la ciudad sobre el campo o el "entorno étnico". El uso político de estas imágenes estaría directamente asociado con una elite urbana que frente a la disrupción de elementos desestabilizadores étnicos y de crecimiento de la ciudad, recurre al ámbito de lo religioso para neutralizar lo que podría alterar un orden estamental y ampliar su esfera de influencia.

Especialmente rico en este tipo de análisis es la atención que se presta a las formas de construcción del sujeto, y a cómo los actores sociales conciben su mundo, lo cual implica abordar tanto enunciados como prácticas (Espinosa, 1994b). La religiosidad es un espacio privilegiado para este tipo de análisis pues en él se trata con prácticas cargadas de significado y con enunciados muy ritualizados. Por otro lado, hay también un factor político que ha influido en la difusión del tema, y este es la búsqueda de lógicas alternativas frente al proceso de deslegitimación de la modernidad

tradicional y del tipo de racionalidad que ha dominado en ella. Dentro de este tipo de análisis se enmarcan los estudios de Bolívar Echeverría (1994) sobre el barroco mexicano y de Carlos Espinosa (1994a, 1994b) sobre la religiosidad en el período colonial.

La antropología ha trabajado también la relación entre religión y política desde una exploración de la religiosidad como apropiación de la religión dominante. Estas lecturas se dan dentro de lo que en términos más generales es conocido como antropología cultural, comprometida con la interpretación de significados y con la agencia (Rubenstein, 2005: 28; Lyons, 2006), pero también desde la antropología política contemporánea preocupada en explorar la agencia y creatividad que se ponen en juego cuando las sociedades se apropian de los códigos y discursos oficiales de la religión. La antropología política ha puesto énfasis en la relación entre religión y procesos políticos de etnogénesis, por un lado, y vinculación a la ciudadanía y al Estado nación, por otro. Es en la complejidad de la relación entre política y modernidad en donde insiste Carmen Martínez (2005) en su presentación de trabajos antropológicos que analizan la vinculación entre religión y política a partir de casos concretos en contextos urbanos y rurales del Ecuador y Bolivia. La autora destaca, entre otras cosas, los caminos inesperados que toma esa relación. Estos caminos se dan en el momento de la apropiación y el diálogo entre sistemas culturales distintos, y es en ese espacio de diálogo en donde hay lugar para la creatividad en relación con la religión y en un contexto de dominación colonial o postcolonial.

También existen trabajos que exploran relaciones materiales entre la religiosidad y la construcción de identidades. Deborah Poole (1982) ha trabajado sobre los santuarios en la región cercana al Cuzco. Según ella, los santuarios favorecen la conformación de identidades micro relacionadas con categorías andinas como *hanan* y *hurin*, o con lo salvaje y lo civilizado. Poole también enfoca la funcionalidad de los santuarios desde el punto de vista económico, es decir, como espacios de intercambio dentro de la complementariedad ecológica andina. Las identidades colectivas que se ven reforzadas son funcionales económicamente, y dependen de espacios ecológicos. Si bien a través de esta línea puede rescatarse una especificidad de los santuarios andinos, su aplicación puede resultar bastante

reduccionista y demasiado localista. Además Poole no aborda las prácticas que son desplegadas en el santuario en torno a las imágenes, ni tampoco la carga simbólica de éstas. La historia, la existencia de proyectos políticos, y de un permanente proceso de conformación de identidades, no están presentes en este estudio.

Conclusiones

Es precisamente en ese campo de los resultados inesperados relacionados con demandas y proyectos políticos alternativos a los dominantes en donde enmarco esta reflexión. Mi argumento ha girado en la manera en la que ese campo puede ser indagado a partir de nuevas lecturas sobre la cotidianidad, la religión y la religiosidad, en tiempos de transformación, y en torno a coyunturas precisas: las sublevaciones populares andinas.

¿En qué medida la cotidianidad, como espacio concreto de relaciones de poder –y a la cual es posible acercarse desde la religiosidad, el uso de instancias administrativas, las apelaciones a principios morales de reciprocidad y redistribución, espacios laborales y de socialización– se constituye en espacio de tácticas (Certeau 1988a) y de desvíos, que dan cuenta de la construcción de nuevas actitudes políticas en los sectores subalternos? Me refiero por ejemplo a tiempos rituales católicos (miércoles de ceniza, semana santa, san juanes¹⁴), apropiación de espacios simbólicos (iglesia, plaza), objetos devocionales (imágenes de la Virgen¹⁵), principios e instancias administrativas españolas (las cortes), cofradías, entre otros. En tanto apropiación creativa de los discursos y proyectos de la religión oficial y dominante, la religiosidad se caracteriza por el conflicto de usos y de significados. Esto supone una permanente negociación traducida en prácticas y significados específicos, pero también en proyectos y demandas concretas que se procesan en la cotidianidad y en momentos ritualizados.

14 La sublevación de Riobamba se inició precisamente un Miércoles de Ceniza.

15 En estas sublevaciones el uso de imágenes y de espacios sagrados como el de la Iglesia, definió tensiones, dinámicas, así como el curso de ciertos eventos. Fue un uso político conciente y que respondía a una lógica identificable.

Pero además, la penetración de la actividad evangelizadora en espacios distintos a los de la práctica y la doctrina religiosa específica (educación, estructuración del espacio y del tiempo, organización del trabajo, normas para las formas del vivir o “policía”, etc) introduce otros espacios de apropiación, diálogo cultural y conflicto, que se suman a los de la religiosidad y que pertenecen a la vida cotidiana. La actividad evangelizadora no sólo se dedica a la formación de buenos cristianos sino también —en el espacio y tiempo de la cotidianidad— a la de esposos, padres, mujeres, tributarios, artesanos, vecinos, y ciudadanos. La delegación que hace el Estado colonial de procesos de gobierno y administración de poblaciones, y de incorporación de ciudadanos a la nación, en instituciones como la Iglesia, da como resultado estos procesos en los que junto a la incorporación de poblaciones al mercado (Coronel, 2007) y al Estado es posible observar una separación étnica u otros tipos de apropiación contextualizada del discurso dominante (Rubenstein, 2005; Martínez, 2004). Si, a través del discurso, el ritual y la práctica religiosa se ejerce la dominación, es también allí, en esos códigos culturales, en donde se procesan demandas y proyectos que buscan limitar, transformar o subvertir el orden político dominante.

La reflexión de Certeau sobre las formas en las que los usuarios subvierten desde dentro los códigos de la dominación nos enfrenta directamente con procesos de la dominación colonial, con las maneras en las que los indígenas subvirtieron el orden colonial al apropiarse y resignificar los rituales y representaciones impuestos por los dominadores (Gruzinsky, 1991), para trazar esos caminos y lógicas de otras demandas y proyectos políticos constituidos en el mismo seno y dinámica de las relaciones de poder. Mi argumento indaga en esa ambivalencia y complejidad que caracterizaría a las prácticas políticas subalternas insertas en la cotidianidad y dinámica cultural dominante, a esa incertidumbre, que resalta Bourdieu, inherente al hecho de que proceden, no de unas reglas explícitas y coherentes, sino de principios implícitos, que varían de acuerdo a situaciones y coyunturas, sin plantear rupturas directas, sino un lenguaje que se adecua, que es compatible. En ese sentido, el concepto de *habitus*, sobre el cual habría que profundizar más, me permite aprehender la predisposición a la acción por parte de actores a partir de su relación con la sociedad.

En cuanto a la relación entre las prácticas y la coyunturas, pienso en estas coyunturas como los momentos de las sublevaciones, lo cual me lleva a plantear una relectura de las causas directas –las nuevas numeraciones de tributarios, por ejemplo,– como esos tiempos de toma de oportunidades. Sin embargo, considero que limitar el análisis a la coyuntura, al acto, no permite vislumbrar la existencia de proyectos de cambio relacionados con las dimensiones políticas de la práctica. Hay otras cosas en juego: más allá de los estancos, la plebe quiteña articulaba otras demandas, reivindicaciones y proyectos, posibles en ese momento a partir de un cambio en las actitudes y en los significados hacia la dominación. Más allá de la oportunidad de las numeraciones, los sectores rurales indígenas, atravesados por profundas transformaciones en sus relaciones y prácticas, expresaron nuevas formas de enfrentamiento y participación, articularon otras demandas y proyectos. ¿Cómo pensar un espacio, un lugar, junto a ese tiempo del escamoteo, la apropiación y el desvío? ¿Es un lugar de pliegue, una otra cara, unos márgenes o suplementos? Es en la indagación en las formas concretas de la dominación “en su multiplicidad, su diferencia, su especificidad o su reversibilidad...” (Foucault, 2000: 50), en donde se pueden leer formas de contestación diversas, sean violentas, o de huida, de engaño, estrategias que invierten la situación o astucias que nunca lo logran. El problema no es sólo saber cómo se va a formar cotidianamente la dominación pero también las maneras de enfrentar y negociarla (Foucault, 1999: 406).

Bibliografía

- Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen, eds. (2005). *Political Cultures in the Andes 1750-1950*. Durham: Duke University Press.
- Almond, Gabriel (1988). The Return to the State. *American Political Science Review* 82 (3): 853-874.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba (1963). *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Anderson, Benedict (1995). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Entrevista a Talal Asad en Asia Source, 2-12-2002, www.asiasource.org/news/special_reports/asad.cfm
- Bajtín, Mijail (1998) [1965]. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barragán, Rosana y Silvia Rivera, comp. (s/f). *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los estudios de la subalterrida*. La Paz: Historias/SEPHIS/ Aruwiyiri.
- Bauman, Zygmunt (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- De Beauvoir, Simone (1999) [1949]. Introducción. En: *El segundo sexo*, pp.15-31. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bell, Daniel A. y K. Javasuriya (1995). "Understanding Illiberal Democracy", en: *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*. Bell, et al (eds). Oxford: St Martin's Press.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____ (1997). *Razones prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1998). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Brading, David (2002). *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across five centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter (2006). *¿Qué es la Historia Cultural?* Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2003) [1996]. "Variaciones sobre sexo y género: de Beauvoir, Wittig y Foucault". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas, 303-326. México: PUEG.

- Calderón, Fernando (1995). *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. México D.F.: Siglo XXI.
- Certeau, Michel de (1988a) [1984]. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- (1988b). *The Writing of History*. New York: Columbia University Press. 1988b.
- (1992). *The Mystic Fable*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chartier, Roger (2003) [1991]. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.
- (1992). *El Mundo como representación: Historia cultural. Entre la práctica y la representación*. Barcelona: Gedisa.
- Coronel, Valeria (2007). "Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". En *Los jesuitas y la Modernidad 1549-1773*, eds. Manuel Marzal y Luis Bacigalupo. Lima: IFEA-PUCP-UP.
- Darnton, Robert (1987) [1984]. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diamond, Larry y Marc Plattner, eds. (1994). *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dore, E. y Maxine Molyneux (2000). *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. London: Duke University Press.
- Durkheim, Emille (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editores.
- Echeverría, Bolívar (1994). El ethos barroco. *Nariz del Diablo* 20: 26-45
Quito: FLACSO-CIESE.
- Ekiert, Gregory, y Jan Kubik (2001). *Rebellious Civil Society, Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Eliade, Mircea (1985) [1951]. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza-Emecé.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.

- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos (1994a). *Cuerpo, visión e imagen en el barroco*. *Revista Nariz del Diablo* 20: 46-63. Junio. Quito: CIESE-FLACSO.
- (1994b). *El método de la pasión. Weber y la racionalidad religiosa*. *Nariz del Diablo* 21: 55-69. Noviembre. Quito: CIESE-FLACSO.
- Foucault, Michel (1999). *Estética, Ética y Hermeneútica*. Madrid: Editorial Paidós.
- (2000). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford (1987) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo (2001) [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gruzinsky, Serge (1990). *La Guerre des Images. De Christofe Coloma a Blade Runner (1492-2019)*. Paris: Fayard.
- (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Guerra, Francois-Xavier (1992). *Modernidades e Independencia. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Guha, Ranahit (1983). *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Bombay, Calcuta, Madras, Delhi: Oxford University Press.
- (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, Evelyn (1995). "Assesments of State Strength". En *Latin America in Comparative Perspective. New Approaches to Methods and Analysis*, ed. Peter Smith, 163-193. Boulder: Westview Press.
- Hunt, Lynn, comp. (1989). *The New Cultural History*. Los Angeles: University of California Press.
- Hunt, Lynn (2004) [1984]. *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

- Huntington, Samuel (1972). *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- (1993). “The dash of civilizations?” *Foreign Affairs*, vol. 72 (3), Summer 1993: 22-49
- Kohn, Eduardo (2005). Persona, religión y jerarquía. Comentarios al dossier de *Iconos* 22. *Iconos* 23. Quito: FLACSO.
- Lafaye, Jaques (1977). *De Quetzalcoatl a Guadalupe*. México: FCE.
- Linz, Juan y Alfred Stepan (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Comunist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Lipset, Seymour (1959). Some Social Requisites of Democracy: Economic development and political legitimacy. *The American Political Science Review* 53 (1): 60-105, Mar.
- Lyons, Barry J. (2006). *Remembering the Hacienda. Religion, Authority, and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- McCormack, Sabinne (1992). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- March, James y Johan Olsen (1984). The new Institutionalism: Organizational factors in political Life. *American Political Science Review* 78: 734-749.
- Martínez Novo, Carmen (2004). Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004. *Revista Ecuador Debate* 63: 235-268. Diciembre. Quito
- (2005). Religión, Política, Identidad. Presentación del dossier, en *Iconos* 22 (9): 21-26. Mayo. Quito: FLACSO.
- Meyer, Jean (1993). Una historia política de la religión en el México contemporáneo. *Revista de Historia Mexicana* XLII (3): 711-744.
- Moore, Barrington (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nisbet, Robert (1977). *La formación del pensamiento sociológico 2*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Pateman, Carol (1988). *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press.

- Parekh, Bhikhu (2002). *Relthinking Multiculturalism: Cultural diversity and Political theory*. Cambridge: Harvard UP.
- Peire, Jaime (2000). El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Poole, Deborah (1982). Los santuarios en la economía regional andina (Cusco). *Allpanchis* XVI (19): 79-116. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Przeworsky, Adam y Fernando Limongi (1997). Modernization Theories and Facts *World Politics* 49 (2): 155-183.
- Rubenstein, Steve (2005). La conversión de los shuar. *Iconos* 9 (22): 27-48. Quito: FLACSO.
- Salgado Gómez, Mireya (1997). *Santuarios y Vírgenes: entre la mediación y el simulacro*. Quito: FLACSO. Tesis de maestría, s/p.
- Skocpol, Theda (1985). "Bringing the State back in: Strategies of Análisis in Current Research". En *Bringing the State Back In*, eds. Meter Evans, Dietrich Rueschmeyer y Theda Skocpol, 3-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarrow, Sidney (1994). *Power in Movement. Social movements, collective action and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, William B. (1987). The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion. *American Ethnologist* 14 (1): 6-33, February.
- Terán, Rosemary (1994). El misticismo en Quito en el siglo XVII. *Nariz del Diablo* 19: 60-69 Quito: CIESE.
- Thompson, Edward P. (1980) [1963]. *The Making of the English Working Class*. London: Penguin Books.
- (2000). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Touraine, Alain (1995). *Producción de la sociedad*. México D. F.: UNAM.
- Turner, Frederick (1995). "Reassessing Political Culture". En *Latin America in Comparative Perspective. New Approaches to Methods and Analysis*, ed. Meter Smith, 195-224. Boulder: Westview Press.
- Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*, Tomo I. México: FCE.
- Whitehead, Laurence (2002). *Democratization. Theory and Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1983) [1958]. *Culture and Society: 1780-1950*. New York: Columbia University Press.

Bibliografía de referencia

- Abercrombie, Thomas (1999). *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: Wisconsin University Press.
- Boyer, Richard y Geoffrey Spurling, eds. (2000). *Colonial Lives: Documents on Latin American History. 1150-1850*. Oxford: Oxford University Press.
- Büschges, Christian (2007) [1996]. *Familia, honor y poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía*. Quito: FONSAL.
- Certeau, Michel de (1999) [1980]. *La invención de lo cotidiano*. México: Iberoamericana,
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- (2002). *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chambers, Sarah (1999). *From subjects to citizens: honor, gender, and politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Chatterjee, Partha (2004). *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Coronel, Valeria (2004). “Narrativas de colaboración e indicios de imaginarios políticos populares en la “Revolución” de Quito”. En *La Independencia en los países andinos. Nuevas perspectivas*, 199-208. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Organización de Estados Iberoamericanos.
- Cruz Zúñiga, Pilar (2001). La fiesta barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1766. *Procesos: Revista ecuatoriana de Historia* 17, II Semestre. Quito: UASB.
- Dean Carolyn (1999). *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco*. Durham NC: Duke University Press.

- Démelas, Marie- Danielle e Ives Saint-Geours (1988). *Jerusalem y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional-IFEA.
- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona.
- (1985). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- (2006). Seguridad, territorio y población. Curso en el College de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Glave, Luis Miguel (1997). “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1830)”. En *Manifestaciones Religiosas en el Mundo Colonial Americano*, vol. 1. México: UIA-Instituto Nacional de Historia y Antropología.
- Gonzalbo, Pilar y Verónica Zárate, coords. (2007). *Gozos y sufrimientos en la historia de México*. México: El Colegio de México-Instituto Mora.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (2003) [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Ibarra Dávila, Alexia (2002). *Estrategias del mestizaje. Quito a finales de la época colonial*. Quito: Abya Yala.
- Maravall, José Antonio (1986). *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Pagden, Anthony (1998). *Spanish Imperialism and the political imagination. Studies in European and Spanish American Social and Political theory*. Yale University Press.
- Poloni-Simard, Jacques (2000). *La mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris: Edition de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Powers Vieira, Karen (1994). *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya Yala.
- (1995). The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration. *Hispanic American Historical Review* 75: 1. Duke University Press.
- Poole, Deborah (1997). *Vision, Race and Modernity: A visual economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.

- Prakash, Gyan (s/f). "Los estudios de subalternidad como crítica post-colonial". En *Debates Post Coloniales: una Introducción a los estudios de la subalternidad*, comp. Rosana Barragán y Silvia Rivera, 293-314. La Paz: Historias/SEPHIS/ Aruwiwiri.
- Rubial García, Antonio (2005). *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*. México: Taurus.
- Skinner, Quentin (1993). *Los fundamentos el pensamiento político moderno*. México: FCE.
- Stavig, Ward (1999). *The World of Tupac Amaru: Conflict, Community and Identity in Colonial Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Terán, Rosemary (2004). La plebe de Quito a mediados del siglo XVIII. *Revista Diagonal* 2. Quito, www.diagonal-ecuador.org/REVISTA_N2.ASP, Marzo.
- (2001). "La Iglesia en los Andes en el siglo XVIII". En *Historia de América Andina, vol. 3, El sistema tardío colonial*, 183-214. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Van Young, Eric (2001). *The other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1987). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymond (1980) [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.