

**RITUALES PARA UNA DOMINACIÓN INVISIBLE. ALGUNOS
APUNTES SOBRE RITUALES, EL ESTADO Y LA
CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS SOCIALES**

***RITUALS FOR AN INVISIBLE DOMINATION. SOME NOTES ON RITUALS,
THE STATE AND THE CONSTRUCTION OF SOCIAL SUBJECTS***

Víctor Vacas Mora *

Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (México)

Resumen

El Estado es uno de los objetos de estudio más destacados dentro de las Ciencias Sociales. Las reflexiones sobre sus orígenes y desarrollo prístino han ido dejando paso a cuestiones más acuciantes por cercanas y presentes en nuestra vida social. Y es en este terreno donde se afina este texto: un intento por aportar algunas ideas en relación a la concreción y reproducción del Estado en la vida sociopolítica de las sociedades organizadas bajo su sujeción. Mientras otros autores y autoras se han aproximado al tema desde otras perspectivas, aquí adopto de un ángulo diferente y escasamente contemplado: los rituales. Partiendo de una de las formas de agencia ritual reiterativa en las sociedades estatalizadas neoliberales, penetraré en una de las modalidades corporales que objetivan, reifican y reproducen el Estado neoliberal, las desigualdades que inherentemente entraña y su representación hegemónica en el imaginario social contemporáneo como *res* autónoma y única modalidad de organización sociopolítica.

Palabras clave: Estado. Rituales. Hegemonía. Ideología. Praxis.

* Licenciado en Historia por la Unidad Complutense de Madrid (España), especializado en Antropología de América. Master en Estudios Amerindios de la Casa de América y la U.C.M. Doctor en Antropología Social por el CIESAS (México).

Abstract

State is one of the most outstanding objects of study on Social Sciences. Reflections on its origins and pristine development have given way to more pressing issues, closer and present in our social life. And is on this field where this text is based: an attempt to provide some ideas in relation to the concretion and reproduction of the State in the sociopolitical life of the societies organized under its subjection. While other authors have approached the subject from other perspectives, here i do from a scarcely contemplated angle: rituals. Starting from one of the forms of reiterative ritual agency in neoliberal state-controlled societies, I will penetrate one of the bodily modalities that objectify, reify and reproduce the neoliberal State, the inequalities that its inherently implied and its hegemonic representation in the contemporary social imaginary as autonomous *res* and unique modality of sociopolitical organization.

Key words: State. Rituals. Hegemony. Ideology. Praxis.

DECLARACIÓN DE INTENCIONES

Este texto, que podríamos encuadrar en la antropología de Estado, nace de varias consideraciones, herencia de preocupaciones que ya perfilé en un artículo anterior (Vacas Mora, 2015) y en éste se profundizan. En líneas generales y a partir de una actividad práctica concreta, se adentra en cuestiones tales como el Estado neoliberal contemporáneo y la construcción de sujetos sociales en su seno, sujetos-agentes que aceptan y retransmiten posiciones determinadas en el entramado de dominación política y desigualdad que este sistema genera y reproduce, asumiendo la ideología hegemónica como modelo de continuidad social e interiorizando como naturales las desigualdades y contradicciones inherentes al modo de producción que este sistema, en su asociación, representa y avala.

En consonancia con cierta tendencia en las Ciencias Sociales actuales, las reflexiones que siguen se abocan tanto o más en la agencia, la actividad intersubjetiva, que en consideraciones culturales, aceptando que cultura-praxis son un binomio indisoluble donde la primera direcciona, define y encorseta a la segunda, pero se materializa y actualiza constantemente en aquella última, en las acciones y prácticas intersubjetivas de los actores en nichos y posiciones sociales determinadas¹. Y por lo mismo, es en la actividad social donde me centraré, concretamente en una práctica determinada y reiterativa, buscando encontrar algo de lo que se manifiesta y actualiza en su reiteración.

Son muchos los campos de actividad que se podrían escoger para el tema elegido. No obstante, será uno en concreto el que me ocupará por ser piedra angular en la concreción y objetivación del Estado liberal, así como por su importancia en el conjunto de prácticas que intervienen en la construcción de sujetos sociales políticamente subalternos y la reproducción de la ideología en que el mismo sistema se sostiene. Y a la hora de hacerlo, entenderé dicho proceso práctico como una modalidad de agencia ritual.

Desde temprano, los rituales han sido una de las prácticas humanas que más han atraído la atención de las Ciencias Sociales. Especialmente, la antropología encontró en este tipo de actividades un sugerente campo donde poner en juego el cuerpo teórico que poco a poco

¹ Parto de que la cultura, así como las ideas y nociones sobre el mundo y la sociedad, no existen fuera de prácticas sociales concretas -allí donde dialécticamente ambas se ratifican y, las primeras, toman realidad y concreción social para quienes participan diferencialmente de ellas-. Considero que los rituales, como praxis corporales pautadas y repetidas en el espacio-tiempo, son modalidades de la acción donde ciertas inclinaciones culturales, sociales e ideológicas -sobre el mundo, el entorno, la sociedad o el tipo de agente operante en ellos- pueden encontrar materialidad y reproducción social.

iría constituyendo el armazón de la disciplina. Desde entonces, mucho y muy diverso se ha escrito sobre este tipo de actividades.

No se trata ahora de realizar un recorrido histórico-turístico por los múltiples enfoques y posturas teóricas acerca de los rituales dentro de las Ciencias Sociales, llevando a cabo paradas para debatir con cada manera de encarar su estudio e interpretación. Para ello, hay otros textos que se han abocado a la tarea y a los cuales remito al lector interesado (e.g. Díaz Cruz, 1998).

Antes que esto, y aunque por necesidad se toquen algunas de dichas cuestiones tangencialmente, el objeto primario de este artículo es estudiar una práctica sociopolítica reiterativa en las modernas sociedades estatalizadas democrático-liberales, observando si es dable entenderla como un tipo de actividad ritual para, de aceptar tal premisa de partida como válida, analizar alguna de las posibles valencias y repercusiones que pudiera tener entre aquéllos agentes sociales que desigualmente participan de ella y, con su actividad intersubjetiva, la constituyen.

CULTURA, PRAXIS E IDEOLOGÍA: UNAS PALABRAS ACERCA DE LOS RITUALES

Ya he referido que no será el objeto de este texto repasar las diferentes teorías sobre los rituales. Sin embargo, sí creo oportuno asentar de entrada lo que aquí voy a entender como "praxis ritual", ya que a partir de este enunciado se hará posible aceptar o rechazar el tratamiento de ciertos procesos y actividades de las sociedades contemporáneas como *performances* rituales. Así como, partiendo de su definición y las articulaciones que considero que tienen con otros ámbitos de la vida social, proceder a analizar algunas implicaciones y repercusiones que pudieran tener en diferentes ámbitos.

En primer lugar y en contraste con las teorías intelectualistas o simbólicas -cuyo centro gravitacional se encuentra en el pensamiento reflexivo, las ideas y los símbolos-, cabe adelantar que observo el ritual principalmente, por encima de otras consideraciones, como una praxis, haciendo énfasis en su faceta de actividad somática performativa y un modo de agencia de los actores sociales dentro de posiciones ideológicas concretas. Para más señas, un tipo de agencia que no se puede limitar a las llamadas sociedades "tradicionales", "exóticas" o "primitivas". Entiendo la actividad ritual como una modalidad de la acción

existente en toda sociedad y en todo tiempo, invalidando con ello la pretendida operatividad del rito como demarcador de “tipos” de sociedades o modos de pensamiento; así como igualmente y por reconocer dicha ubicuidad socio-temporal, se anula su supuesto papel como avalador de la clásica dicotomía tradición/modernidad o el contraste binario *folk*/urbano. Y siguiendo esta línea, tampoco es definible únicamente por “lo religioso”, con *locus* exclusivo en lo trascendente y/o numinoso, siendo una forma de actividad que abarca diferentes campos de la vida social -religioso, festivo, político, deportivo...-.

Dicho esto de entrada, puedo afirmar que concuerdo en gran medida con aquello que ya otros autores han señalado (Augé, 1995; Koster, 2003), a saber, que el ritual trata principalmente de la identidad -y sus políticas-. Sin embargo, el “principalmente” conlleva implícito que, pese a dicha preeminencia, existen -o pueden existir- otras tramas en la experiencia ritual merecedoras de sondeo y estudio. Así, junto con el interés en la identidad en su relación con la praxis ritual, intentaré comprender en un caso concreto qué implicaciones se establecen entre los agentes participantes, los grupos de afinidad e interés que éstos conforman, la sociedad y las instituciones que auspician y promueven el proceso ritual que aquí trataré.

Recapitulando lo expuesto, considero que no podemos estudiar el ritual como un fenómeno aislado del resto de ámbitos sociales, ajeno a las dinámicas de la vida social, sino como una forma de agencia humana ideológicamente situada, actividad mediadora entre ciertos contextos materiales-estructurales y la capacidad de actuación y percepción de los actores sociales, de su ser, sentir y estar en el mundo. De esta manera, el ritual se presenta como conexión entre diferentes niveles o ámbitos, mecanismo mediador con capacidad de vincularlos mientras actúa sobre ellos. Dialécticamente, opera en ambas direcciones. Si bien e inevitablemente está condicionado por diversas realidades -estructurales, materiales, históricas...-, a su vez actúa sobre ellas, imprimiéndolas cierta dirección y otorgándolas determinadas características y sentido.

En otro orden, pero no menos relevante, parto de la premisa de que el ritual germina y se produce en la pluralidad y la diversidad, el conflicto y el desorden antes que en la pretendida unidad cultural o de pensamiento, del consenso y el orden al que los estudios “clásicos” abierta o veladamente referían, tal y como apunta Díaz Cruz respecto de ellos (1998:308). Si las culturas y sociedades fueran “unidades integradas, coherentes y bien delimitadas en sí mismas” (*ibidem*), sin diversidades y tensiones identitarias, con igual acceso al poder y los recursos -culturales y materiales-, así como con patrones de pensamiento

uniformes y compartidos por todos sus miembros, no sería necesaria -o cuando menos relevante- la praxis ritual. Si esta práctica es reproducida y mantenida por seres humanos a lo largo del tiempo y el espacio, es debido a la naturaleza múltiple, problemática y de tendencia centrífuga de toda vida social y cultural. En tal contexto es donde los actos rituales, con mayor o menor éxito, pueden tratar de gestionar la inercia disgregadora de las oposiciones y los conflictos que definen toda realidad social, ya como mecanismo cohesivo, ya como legitimador de las diferencias y/o desigualdades. O también, ser herramientas del desorden, modos de agencia que fomenten la subversión ante las formas y estructuras hegemónicas, ahondando las brechas sociales de la subversión, la secesión y la disidencia, potenciando la oposición a jerarquías y a ciertos valores y normas establecidas.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, defino el ritual como una *modalidad de agencia corporal formalmente establecida*² y *construcción cultural ideológicamente contextualizada, la cual, apelando a la tradición*³ y *en cierta forma pretendiendo encarnarla, opera a partir de concretas realidades sociales, estructuras y eventos que lo condicionan y confieren coherencia, así como y a su vez el rito, con su potencia creadora, trabaja sobre dichas formas sociales, estructuras y acontecimientos, permitiendo su experiencia y, con ella, arrogándolas realidad social, ya sea justificando o criticando su existencia. Y, para hacer esto, el cuerpo es su campo de actuación privilegiado.*

Junto al énfasis en su carácter práctico y corporal, incido reiteradamente en el aspecto ideológico en lo que a la agencia ritual respecta. En este sentido, sostengo que la ideología se encuentra íntimamente asociada a las estructuras de poder, la hegemonía⁴ o las relaciones

² No toda actividad que se reitere en el tiempo es necesariamente ritual. Para considerarla tal, debe ajustarse en su reiteración pautada a unos patrones formales que la conduzcan y definan, los cuales se consideran más o menos inmutables en su herencia del pasado y/o en la consecución del fin que la actividad persigue.

³ Entiendo por "tradición" un dispositivo ideacional del que se sirven los actores sociales en la relación mental que efectúan entre pasado y presente, en un intento de dotar de continuidad y coherencia a su mundo social, ya sea para legitimarlo o transformarlo. Es decir, una construcción selectiva -en continua reevaluación- o, en muchos casos, una invención, nunca una realidad dada y esencial (Hobsbawm y Ranger, 2002; Hervieu-Léger, 2005). Lo que Raymond Williams denomina *tradición selectiva*: "una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social" (Williams, 2000:137). Por lo mismo, debemos tener presente que la tradición "siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación práctico más importante" (Williams, 2000:137).

⁴ La hegemonía va más allá de la dominación -o "dominio"-, comprendidos éstos como coerción política directa y, más o menos, efectiva. La hegemonía es un proceso constituido a partir de un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales materializado, experimentado e internalizado en la práctica social. En este sentido, podríamos acordar que "la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente", pero siempre asociada a la "vívida dominación y subordinación de clases particulares" (Williams, 2000).

sociales asimétricas en cualquier contexto social -abarcando tal contexto desde las situaciones ordinarias de la vida cotidiana hasta las estructuras políticas institucionalizadas-. Y en esta asociación entra en los intentos de resolución de la tensión entre “pretensión de legitimidad” y “creencia de legitimidad” (Weber, 1964), operando en dicho contexto de manera “parcialmente consciente” (Comaroff, 1985) para resolver la tensión y oposición que toda hegemonía, siendo relacional, genera (Gramsci, 1975).

Entonces, mi forma de entender la ideología tiene algo que ver con la manera en que la definió inicialmente Karl Marx en *La Ideología Alemana*, como un mundo de representaciones. Un sistema simbólico que informa de cómo es y opera el “mundo real” con sus jerarquías y desigualdades -presentadas como naturales, necesarias y/o congruentes-, así como de dónde se sitúa -con sus capacidades, responsabilidades, obligaciones, derechos, funciones...- el actor social dentro de él y en relación a los otros.

Pero difiero del pensador alemán cuando éste la opone a la praxis o a la realidad, entendida esta última como un mundo histórico consistente gracias a la actividad, a las condiciones de la actividad, a la historia de las necesidades y la historia de la producción. Aunque no se basa en verdadero/falso, esta oposición ideología/realidad abre la puerta para su interpretación posterior -todavía no plenamente presente, aunque sí bosquejada en el joven Marx- de la ideología como inversión, deformación o como falso reflejo de la realidad. Aunque se pueda dar el caso -como de hecho y en no pocas ocasiones ocurre-, no es estrictamente necesaria esta inversión para definir la ideología.

Y es en esta línea que el ritual nos conduce a la hegemonía -o contrahegemonía-, como una modalidad de la práctica que ratifica -o contesta- su existencia y manifestación, siendo uno de los momentos de la agencia donde las premisas que sustentan la hegemonía -o su contestación e inversión- se naturalizan e interiorizan en diferente medida y con desigual resultado entre los participantes. Como refiere Williams, “la verdadera condición de hegemonía es la efectiva *auto-identificación* con las formas hegemónicas” (2000:141, cursivas en el original), resaltando que “en la práctica normalmente se logra una incorporación efectiva” (*ibidem*). O, dicho de otra forma, “the concept refers to a complex set of ideas, meanings, and associations, and a way of talking about or expressing those meanings and associations, which present an order of inequality and domination as if were an order of equality and reciprocity, which give a product of history the appearance of natural order” (Roseberry, 1994:45). Y esta naturalización e interiorización de las ideas se producen y reproducen a partir de la reiteración de prácticas corporales tanto cotidianas como

extraordinarias. Con ello, podríamos hablar de una "hegemonía cultural", según la entiende Gramsci, o una "cultura dominante", acorde a Williams (2000).

Y esto se produce en aquellos momentos de la práctica social intersubjetiva que, apuntando y apelando a un universo simbólico concreto y unas ideas de cómo es y funciona el mundo -hegemónicas o contrahegemónicas-, se promueven y alientan con periodicidad reiterativa. Los rituales son, o pueden ser, uno de ellos⁵.

Atendiendo a lo enunciado, el ritual debe ser entendido como una práctica social presente en toda formación social, una forma de agencia corporal pautada de antemano -aunque siempre sujeta al cambio-, la cual, devenida de -y dirigida hacia- algún ámbito de la vida social -cultural, social, político, histórico, religioso...-, produce cierta experiencia somática de él y, por lo mismo, con sus repeticiones pautadas avala y modula su vivencia intersubjetiva. Mientras en el proceso se generan vínculos identitarios entre aquellos agentes que diferencialmente los comparten, en su reiteración, por lo general reglada y ajustada a formas concretas, fomenta ciertas inclinaciones y disposiciones -ya en concomitancia con el orden hegemónicamente establecido, ya en contra de dicho *statu quo*- que paulatinamente y a partir del cuerpo -de forma no plenamente consciente o reflexiva- se naturalizan y objetivan, interiorizando tales percepciones y predisposiciones, las cuales apuntan -o contestan, según el caso- a "las cosas tal y como son" -jerarquías y desigualdades incluidas-.

Es a partir de esta manera de entender el ritual que me permito continuar en el análisis de un modo de actividad política: las elecciones democrático-liberales.

⁵ Stuart Hall, siguiendo a Althusser, afirma que "la ideología es una práctica. Esto es, que aparece en prácticas localizadas dentro de los rituales de aparatos específicos o instituciones sociales y organizaciones" (Hall, 1998:202); prosiguiendo poco después: "en los rituales y las prácticas del comportamiento y la acción social, en los que las ideologías se imprimen o se inscriben a sí mismas. El lenguaje y el comportamiento son los medios, por así decirlo, del registro material de la ideología, la modalidad de su funcionamiento" (ibíd.:202-203). Acorde a lo expuesto, pero rechazando la visión materialista que reduce ideología a práctica exclusivamente y criticando a aquellos autores que "afirman que las ideologías no son "ideas" en absoluto, sino prácticas, y que es esto lo que garantiza que la teoría de la ideología sea materialista" (ibíd.:203), concluye citando de nuevo a Althusser: "como él mismo dice, "las 'ideas' de un sujeto humano existen en sus acciones", y las acciones están "insertas en prácticas gobernadas por los rituales en los que esas prácticas están inscritas dentro de la existencia material de un aparato ideológico", lo cual es distinto" (*ibidem*).

RITUALES DE ESTADO: LOS PROCESOS ELECTORALES DEMOCRÁTICO-CAPITALISTAS COMO PRAXIS RITUAL

Tras lo enunciado acerca del ritual y sus implicaciones, ¿podríamos incluir los procesos electorales liberal-democráticos dentro de la definición que ofrezco para las prácticas rituales? ¿Es factible considerar tales procesos como rituales colectivos? Y, de ser así, ¿en qué problemas sociológicos nos permitiría avanzar su inclusión en las prácticas rituales además de como praxis de exclusividad política?

Referente a la primera cuestión, mi respuesta es afirmativa: las elecciones democráticas pueden perfectamente ser entendidas y estudiadas como un tipo de ritual colectivo. Para ello, debemos aceptar algunas de las premisas que he ofrecido en su definición: que los rituales no se hallan encorsetados exclusivamente en ese campo que etnocéntricamente hemos delimitado como "religioso"; que son formas de actividad relacionadas con la identidad y sus políticas; que no deben ser escindidos del contexto en que germinan y se reproducen -entorno con el que mantienen una relación dialéctica y constituyente-; que son prácticas corporales formalmente pautas, reiterativas y, por lo general, calendáricamente dispuestas; o que, en su reiteración influyen y avanzan en la somatización e interiorización de las disposiciones -culturales, políticas, sociales...- con las que la práctica ritual se relaciona...

Si aceptamos estos enunciados, estimo que estamos en condiciones de considerar los procesos electorales como una forma concreta de manifestación ritual, una actividad social ideológicamente situada y pautadamente reiterativa dentro de un contexto político definido y jerarquizado. Por supuesto, tratarlos de tal modo de cara a un análisis no excluye o limita otras formas de encarar su investigación. Considero que supone una forma hasta ahora escasamente contemplada y que puede abrir caminos alternativos a la tradicional manera en que politólogos, antropólogos, sociólogos y filósofos, entre otros, han abordado su estudio. Y es que, tal y como Corrigan y Sayer ya manifestaran con respecto a las diversas teorías sobre el Estado, "en ninguno de esos enfoques se valora debidamente el significado de las actividades, formas, rutinas y rituales del Estado para la constitución y la regulación de las identidades sociales, y en última instancia de nuestras subjetividades" (2007:43).

Los procesos electorales, como todos los desarrollos rituales y por encima de las variaciones que se pueden encontrar, pueden ser conceptualizados en varias fases o episodios: 1) precampaña, 2) campaña, 3) votación y 4) escrutinio y celebraciones.

Durante la primera de ellos, la precampaña, se prepara el entorno social para el acto. Tiempo antes de que arranque la campaña, se instaura un periodo para que los partidos políticos y coaliciones definan a los candidatos y candidatas que serán los representantes del partido en las votaciones venideras -nacionales, regionales o locales-. Durante esta fase, se llevan a término reuniones públicas, asambleas, marchas y en general diferentes tipos de actos en que los precandidatos a una candidatura se dirigen a los afiliados, simpatizantes o al electorado en general, con el objetivo de obtener su respaldo para ser postulado como pretendiente a un cargo de elección popular⁶.

La segunda fase anuncia y publicita el ritual: después de una “intercampaña” -tiempo entre la precampaña e inicio de la campaña en sí, donde por lo general se suspende cualquier tipo de publicidad electoral- los candidatos por cada partido, con sus eslóganes y proclamas, inundan la vida social, desde vallas publicitarias y volantes hasta entrevistas y debates. Generalmente y a partir de esta fase, comienzan a recibirse en cada hogar las papeletas y adscripciones para la votación. La campaña supone una intensificación, especialmente en lo que a presencia social de los partidos y sus candidatos se refiere. Las apariciones en los medios de comunicación y las estructuras publicitarias se disparan y es casi una constante en la cotidianidad de los ciudadanos.

Virtualmente, es imposible ignorar la proximidad del proceso ritual. Se enuncian los programas electorales, se escenifican diversas *performances* donde se manifiestan desavenencias y discrepancias de sesgo político, se pone en funcionamiento un teatro social donde los actores políticos actúan según un repertorio definido desde las directrices del partido por el que se postulan. Los mítines, casi constantes durante esta fase del proceso ritual, son una de estas *performances* donde se construye una identidad de partido, espacios de ebullición social donde ritualmente se subsumen de forma parcial las contradicciones internas del grupo, inculcando corporalmente una identidad mayor en base a la pertenencia y un ideario político.

Siguiendo a estas dos fases, el ritual culmina en un desenlace repetitivo y conocido, donde la ciudadanía -el conjunto ciudadano excluido del ejercicio político institucionalizado- es movilizadora en común durante una única jornada para terminar de representar

⁶ Existe un antecedente en proponer las precampañas como una forma de agencia ritual. Tal manera de comprender la elección interna -pero notoriamente pública y conspicua- del candidato representante de un partido político fue llevada a cabo por Larissa Adler Lomnitz y Claudio Lomnitz-Adler (1990).

somáticamente el punto álgido de todo el proceso: la votación, movilización masiva y en común de millones de cuerpos-agentes para depositar su voto en una urna.

En último lugar, viene el escrutinio, rara vez consumado el mismo día de la votación, aunque ya permite celebraciones colectivas de aquellas personas afiliadas y simpatizantes del partido que se presupone -según los cómputos preliminares- vencedor del rito supremo de la democracia capitalista occidental. Una vez concluido los recuentos y con los escaños repartidos entre los partidos políticos, comienzan las rondas de contactos y negociaciones entre ellos para alcanzar la mayoría necesaria -si es que ningún partido ha alcanzado la mayoría absoluta- de cara a acaparar las estructuras representantes del Estado.

En lo que respecta al segundo punto, veamos qué problemáticas pudiera abonar esta forma de entender y analizar los procesos electorales democráticos como praxis rituales dentro de la vida política de una comunidad dada. Por supuesto y dada la polivalencia de las praxis rituales, los campos de análisis de sus correspondencias e influencias podrían ser amplias y diversas. Sin embargo y por motivos de espacio y abarcabilidad, así como por su relevancia en el interés académico actual, me centraré en dos de sus valencias en relación con las sociedades que las practican, dos problemas sociológicos concretos y de cierta relevancia.

Éstos son, en orden de atención, el problema en torno al Estado, su objetivación entre el conjunto poblacional que dicho constructo reclama y la aceptación por aquellos subalternos al sometimiento a su dominio, así como la legitimación de las asimetrías y violencias sociales que su "existencia" genera, hereda, avala y promueve -dominación que busca legitimarse haciendo visible lo invisible-.

Y, en segunda instancia, pero no menos importante, la construcción de sujetos sociales y políticos colectivos dentro de sociedades eminentemente individualistas y atomizadas. La estructura de poder hegemónica que pretende ser el Estado-nación requiere, para crear y mantener las subjetividades que le benefician, diversas estrategias retóricas y discursivas, pero también prácticas que interpelen a los individuos, poniendo en escena performatividades que refuercen los discursos y los inculquen corporalmente.

Las elecciones democráticas, trabajadas aquí como un tipo de ritual de Estado, nos conducen de lleno a estas cuestiones. Esta praxis contextualizada me permitirá comprender algunas de las formas en que ciertos sistemas sociopolíticos "implementan soluciones" a los problemas señalados. Veámoslo con algo más de detenimiento siguiendo el orden planteado.

LOS RITUALES Y EL ESTADO

El primero de ellos es el del Estado. Me explico. Aunque desde ciertas disciplinas -aquellas donde fundamentalmente prima lo macro en detrimento de lo micro y los actores sociales- el Estado se toma como una realidad dada, *res* por derecho propio e incuestionable, esto no parece tan claro para la antropología. Preocupada tanto por lo micro como lo macro y las articulaciones entre ambas escalas -y en no pocas ocasiones, exclusivamente por lo micro y la subjetividad del agente social-, el Estado se presentó como un objeto de estudio elusivo y difícil. Cierto es que la antropología llega "tarde" a los estudios en torno al Estado. Durante mucho tiempo se autoconfinó en lo exótico, en sociedades de tradiciones distantes y, salvo excepciones, sin Estado. No será hasta los años 40 del pasado siglo XX cuando se lancen las primeras miradas al Estado desde una antropología política propiamente dicha. Pero como atávicamente la disciplina seguía preocupada por lo micro, los agentes sociales y su subjetividad, no se podía dar por sentado la existencia del Estado como una "cosa" ajena a los actores y la sociedad, *res* autodefinible en y por sí misma con agencia política propia, tal y como hacían por aquel entonces politólogos, historiadores, economistas... ¿Qué es entonces el Estado, si más allá de ciertas instituciones y estructuras encarnadas en personas y sus relaciones -tanto entre ellas como con el resto de la sociedad-, no tiene concreción física, si no es más que una idea, una ficción? ¿Cómo percibe y experimenta la gente el Estado como algo concreto y autónomo, siendo como es una entelequia antes que realidad objetiva y dada? ¿Cómo cobra realidad social como institución y cómo reproduce dicha cosificación y dominación política ante aquéllos que reclama y subsume? ¿Por qué y mediante qué procesos los actores sociales asumen las asimetrías que introduce y las desigualdades que genera?

Philip Abrams (1988) fue quien, por primera vez, retomando sendas abiertas por el marxismo de los setenta, abordó algunas de estas cuestiones, concluyendo la no existencia del Estado y presentándolo como máscara antes que como realidad objetiva. Abrams deconstruye el Estado, escindiendo el Estado-sistema -sistema político, instituciones y formas de su materialidad- del Estado-idea -ilusión cohesionadora-. Con ello y como ya apuntara la escuela marxista, redefine el problema que representa por su no existencia, presentándolo como máscara antes que como realidad objetiva: pantalla que oculta su inexistencia y su carácter socioeconómico verdadero⁷, mientras cohesiona relaciones políticas, sociales y de poder, siempre fragmentarias, faccionales y centrífugas. En su

⁷ *Grosso modo*, dominación social y garante de la reproducción capitalista.

opinión y a la hora de estudiar el Estado, hay que alejarse de las formas de su materialidad para centrarse en las formas de subordinación social, el Estado-idea: los contenidos ideológicos con los que se presenta el Estado.

Si bien Abrams (re)abre el camino, debemos a Akhil Gupta (1995) algunas de las primeras claves de dónde “buscarlo”, de dónde se produce y se define. Gupta prosigue en la deconstrucción del Estado como *res*, como entidad cosificada que de manera artificial ha sido escindida del resto de la sociedad y presentada como autónoma con respecto a ésta.

En estas versiones, como nos recuerda Mitchell (2015), el Estado se volvía un espacio de toma de decisiones, separado de la sociedad y ajeno a las relaciones de fuerza. Efectivamente, “producir y mantener la distinción entre Estado y sociedad es en sí mismo un mecanismo que genera fuentes de poder” (Mitchell, 2015)⁸.

Pero, si no es una entidad objetiva y autónoma, ajena al resto de la sociedad, ¿cómo y dónde estudiarlo? En el ensayo de Gupta, las fronteras entre el Estado y la ciudadanía se desdibujan, diseminándose aquél a lo largo del conjunto social, en los encuentros cotidianos de cada persona o grupos de personas con los agentes que representan al Estado, al gobierno y sus poderes coercitivos. Es en estas interacciones intersubjetivas donde se crea y recrea continuamente la idea y representación del Estado y, en opinión del autor, es ahí donde se debe prestar atención -entre otros espacios, tales como la prensa y otros medios de comunicación- si se quiere realizar una “etnografía del Estado”.

En la misma línea, Marc Abéles aboga por estudiar el poder allí donde se ejerce, iniciando los análisis en la realidad de las prácticas políticas. Para ello, apuesta por entender “lo político, no ya como una esfera separada sino como la cristalización de actividades modeladas por una cultura que codifica a su manera los comportamientos humanos [...]” (1990). En otras palabras, pero concordante con esta postura, John Holloway define el Estado como una forma de relaciones sociales: “Criticar al Estado”, dice el autor, “significa atacar en primer lugar su aparente autonomía, comprender que no es una cosa en sí misma sino una forma social, una forma de las relaciones sociales” (2002). Para más señas, “un nodo en una red de relaciones sociales” (*ibidem*), siendo esta red el resultado de la

⁸ Otra voz que enunció este punto con anterioridad fue el alemán Elmar Altvater, quien afirmara que el capital en general necesita al Estado como una institución junto a la sociedad pero al margen de ella. El Estado vendría a ser una forma especial de la materialización de la existencia social del capital, esencial en el proceso de su reproducción (Altvater, 1990).

organización del trabajo capitalista, un sistema que el Estado actual se ocupa de mantener y reproducir.

Con todo ello, se estaba pasando de estudiar estructuras e instituciones -Estado-sistema-, entendidas como origen y punto de partida del poder, a comprenderlas como las terminaciones del ejercicio de éste (Foucault, 1988). Como consecuencia, se empezaba a definir el Estado, antes que como realidad dada e independiente del conjunto social, como una idea producida y reproducida en el seno mismo de las sociedades estatalizadas -Estado-idea-. Y en dicha producción y reproducción se instauran y perpetúan las jerarquías, desigualdades y violencias propias de las sociedades estatalizadas neoliberales, así como la aceptación de ellas por parte de los agentes-sujetos que las componen y reproducen.

El Estado-idea, vendría a ser una máscara legitimadora que cohesiona e impide que la inercia disgregadora de la diversidad de facciones e intereses desmiembre el orden mínimo necesario para la continuidad política y económica de la sociedad capitalista, la reproducción del capital y la hegemonía de ciertos grupos sociales en ella⁹, un orden simbólico donde cristalizan, naturalizándose, determinadas relaciones económicas y de poder, entendido éste como una relación asimétrica construida socioculturalmente en el seno mismo de toda sociedad, desde sus interacciones cotidianas hasta aquellas interfaces materiales en las que el Estado, como ideal principio del ejercicio de poder, se manifiesta en las experiencias periódicas de quienes lo perciben y, a su vez, con sus actos, lo fundan. Y en mi opinión, uno de los actos más relevantes en su reificación social son los procesos electorales, una forma de agencia ritual colectiva que contribuye en el mantenimiento y reforzamiento de dicha noción y las formas de hegemonía que su presencia instaaura y, de cara a su funcionamiento y reproducción, necesita y mantiene. En estos episodios se dan cita las dos dimensiones constitutivas del Estado: el Estado-sistema y el Estado-idea, reforzándose mutuamente y manifestándose como un todo homogéneo y sin fisuras, con contenidos determinados ante los actores sociales a los que interpela.

⁹ Poulantzas, prefigurando la postura que posteriormente asumirá Abrams, se refiere a ello apuntando que la función del Estado en la sociedad capitalista es mantener y asegurar la cohesión social para que la acumulación pueda producirse libremente. En esta empresa, burguesía y Estado mantendrían una relación articulada por los aparatos ideológicos del Estado.

Objetivación y Manifestación de la idea del Estado

En este sentido y desde tiempo antes de que se celebre el ritual electoral, precampañas y campañas, mítines y noticas, carteles y propaganda, debates y coloquios... preñan el ambiente social, lo saturan de estímulos que dirigen la atención y sentidos de los agentes hacia la actividad ritual venidera. Se genera una expectación en torno a las votaciones electorales, alimentada desde los diferentes aparatos ideológicos de estado y reproducida en diversos espacios sociales, que condiciona la atención de los sujetos, prefigurando la efervescencia intersubjetiva que caracteriza cualquier ritual colectivo. Todo este “arsenal” previo prepara el campo a los sentidos y dota al acto en sí una importancia trascendente que se pretende transmitir al agente-votante.

Por otro lado, podemos observar como de cara a contener y desarrollar la actividad ritual que aquí nos ocupa, espacios cotidianos, semantizados como lugares por un conjunto de actividades y una simbología determinada -centros educativos públicos-, se transforman en otros totalmente diferentes. Esta alteración de los espacios ordinarios para producir nuevos lugares es una de las características comunes a los rituales: centros de la red de educación “estatal” se convierten en lugares donde miles de cuerpos pasarán en peregrinación¹⁰ ordenada, bajo la atenta supervisión de diversos agentes que encarnan el Estado-idea, a depositar su participación, parte de su representatividad -cualidad ideal que, entre otras, lo define como un tipo concreto de persona: el individuo¹¹-. Estos espacios, centros de educación pública, se saturan de símbolos ajenos a las actividades que habitualmente los definen, se pueblan de nuevos agentes y se alteran de tal manera que se alejan de sus funciones y significación habitual para redefinirse como lugares rituales.

Dirigido a elegir entre diferentes grupos de intereses -por lo general, procedentes de las clases sociales beneficiadas por el sistema productivo, así como organizados y constituidos en torno a partidos políticos- aquel que administrará las instituciones del Estado, este proceso ritual objetiva la misma idea del Estado al hacerlo “visible” en un momento que se presenta como trascendental. En tal suspensión del tiempo ordinario, trascendencia calendáricamente señalada, la objetivación del Estado-idea es mayor que en aquellos

¹⁰ Acerca de la importancia de las peregrinaciones en la teoría social, consultar a Turner (1974), Turner y Turner (1978), Sallnow (1981) o Aguilar (2009).

¹¹ Podríamos aseverar que el individuo o la persona individual propia de la modernidad liberal-capitalista se construye en oposición a otros -en tanto “él mismo” o “ella misma”, como entidad aislada y singular respecto al resto y al entorno-, un sí-mismo imaginado como autocontenido en el cuerpo, límite físico de su definición, así como entidad unitaria e indivisible, agente autónomo y, hasta cierto extremo, definido por oposición a otros igualmente imaginados.

interfaces cotidianos -encuentros con representantes del estado, trámites burocráticos y citaciones administrativas, noticias en prensa...- dada la relevancia otorgada al momento, ampliamente publicitada por diferentes medios oficiales y extraoficiales en las primeras fases de la actividad.

En esta jornada ritual, el Estado-sistema en paralelo al Estado-idea despliega sus métodos de poder, a partir de las técnicas y disciplinas que se han venido desarrollando y refinando desde la Modernidad: el cómputo, distribución y manipulación de los cuerpos en el espacio, a partir de cálculos demográficos, censos, padrones, estadísticas... Desde el mismo momento en que se reciben en cada hogar las papeletas y las adscripciones electorales, se inicia un proceso que evidencia formas de clasificación y control que se vinculan a la misma idea estatal. No es solo que el Estado-idea se objetive con cada proceso electoral, sino que evidencia una capacidad de control panóptico. La idea producida y reproducida en el seno de la ciudadanía se torna en una entidad determinada, autónoma, centro y origen del poder que todo lo ve y controla.

Bajo la supervisión y velada amenaza de las fuerzas coercitivas representantes del Estado-idea -diversos organismos armados, desde varios tipos de entidades policiales hasta militares, según el lugar y el caso-, se desarrolla este proceso ritual. De la mano de la efectiva burocracia y de técnicas de control de los cuerpos, otra de las atribuciones que encarna la idea del Estado -el monopolio “legítimo” de la violencia-, se materializa en este proceso ritual. Mientras los cuerpos-agentes computados, censados y distribuidos peregrinan colectivamente hacia espacios resemantizados de cara a este momento, el Estado-idea se manifiesta y reifica en la violencia que supone la presencia de agentes que acaparan su ejercicio “legítimo”, vinculándose inevitablemente el Estado-idea y la capacidad de ejercer una violencia legitimada.

Y no solo eso. La manipulación y disposición de los cuerpos en el espacio que supone este ritual masivo colabora en la generación de una gubernamentalidad (Foucault, 1999) por trabajar en la percepción que los agentes sociales tienen del Estado y su papel respecto a su idea. Por un lado, se objetiva reificado entre quienes intervienen en el proceso ritual, cuerpos movilizados en común y que intersubjetivamente participan del Estado y su rito supremo en las sociedades de corte occidental-liberal. Ese Estado etéreo, esa idea inexistente en la cotidianidad, elusiva fuera de interfaces concretos y definidos, toma

concreción en la mentalidad colectiva, inscrita en la propia corporalidad de los sujetos a los que reclama su participación -incluso entre aqúellos que rechacen hacerlo-: con su actividad somática calendáricamente dispuesta y sistemáticamente conducida, el gobierno que gestionará el Estado -i.e. las instituciones y organismos-, es elegido y la idea que representará -Estado-idea- aparece un poco más real y casi tangible -en forma de urnas, papeletas, identificaciones, filas, colegios electorales, vocales, agentes representantes de los diferentes partidos o de la violencia del Estado...-. El Estado-idea se concretiza mientras va más allá: porque, por otro lado, se hace creer a los partícipes que emana de su actividad intersubjetiva, reglada, reflexiva y consciente para su propio beneficio.

Ideología: inversión de las relaciones de poder

Es decir, estos procesos rituales no sólo objetivan al Estado como efectiva realidad que todo lo abarca y, en base al monopolio y el ejercicio de la violencia, con capacidad coercitiva que todo controla. Al mismo tiempo, esta forma de agencia ritual coadyuva en la justificación de su existencia a partir de una inversión especular de las relaciones de poder.

El ritual electoral y su carga ideológica cumple una de las funciones que se han atribuido a la ideología desde que Marx planteara el símil de la “cámara oscura”: la de inversión de la realidad¹². Es en este último sentido que los procesos electorales conllevan un “espejismo” que invierte la realidad de las relaciones de poder trasladando su centro imaginario desde los grupos en competición que acaparan el Estado-sistema, a la llamada ciudadanía -todo el conjunto ciudadano excluido del poder institucionalizado y su ejercicio-: mediante este acto de prestidigitación se proyecta que el poder emana y lo “tiene” la ciudadanía, mientras que el gobierno que gestiona el Estado es su mero depositario -cuando en la realidad y práctica efectiva, es exactamente lo contrario-; y, al mismo tiempo, se mantiene incólume -sino potencia- la imaginaria división Estado/sociedad que Mitchell señalara y criticara.

Las asimetrías en el acceso al poder quedan así maquilladas en un acto cosmético que reduce la tensión inherente del acceso diferencial y jerarquizado al poder y los espacios de

¹² En ello insiste Althusser al afirmar que “no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica, y por lo tanto imaginaria, del mundo real”. A lo que más adelante agrega: “los aparatos ideológicos de Estado y a sus prácticas, [...] son la realización de una Ideología -ya que la unidad de esas diferentes Ideologías particulares -religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.- está asegurada por su subordinación a la ideología dominante-. Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material” (1988).

tomas de decisión. Mientras la mayoría de la población permanece en una posición subalterna dentro del sistema socioeconómico y político, este ritual reiterativo y calendárico relaja las contradicciones que dicho desequilibrio genera -una de las diferentes atribuciones de las actividades rituales- y, hasta cierto punto, las oposiciones que ello produce. Esto ayuda en la reactivación de la hegemonía sin recurso directo a la violencia.

En este sentido, se puede afirmar que esta praxis ritual colectiva invierte ficticiamente las relaciones de poder. Con ello, se naturaliza las asimetrías en el acceso a los aparatos y estructuras de poder, dando lugar a una hegemonía -aceptación por parte de los sujetos de dicha situación de desigualdad en el acceso al poder- que relega a segundo lugar la necesidad de la dominación, siempre más complicada, inestable y que potencialmente puede derivar en rebeliones abiertas contra ella.

Y mientras hace concebir a los agentes sociales que son partícipes del funcionamiento del sistema y pieza central en su reproducción y la dirección que tome, refuerza la separación ficticia entre Estado -y gobierno que lo acapara-, y la ciudadanía.

Desde luego, la democracia liberal permite que los agentes sociales ausentes en los espacios de toma de decisión y subordinados en la competición por el Estado-idea tengan cierta influencia en la dirección que tomará el ejercicio de poder legitimado por dicho recurso. Pero al mantenerse dicho ejercicio del poder dentro de las lógicas de la reproducción capitalista, poca influencia podrá tener sobre el sistema de producción al que se asocia el Estado liberal y las asimetrías inherentes a tal sistema. Porque, como señala John Holloway (2014) en una entrevista concedida en Puebla, México,

Desde arriba se puede tal vez mejorar las condiciones de vida de la gente, pero no me parece que se pueda romper con el capitalismo y generar otra realidad. Y sinceramente creo que estamos en una situación donde no hay soluciones a largo plazo para la humanidad entera dentro del capitalismo.

No descalifico la opción estatal porque yo tampoco tengo ninguna respuesta que ofrecer, pero no me parece que sea la solución.

Añadiendo posteriormente que “si pensamos en términos de Estado y elecciones nos estamos desviando de eso [el nacimiento de otro mundo], porque Podemos o Syriza pueden mejorar las cosas pero no crear otro mundo por fuera de la lógica del capital. Y creo que de eso se trata” (Holloway, 2014).

En definitiva, las mismas elecciones concretizan el Estado liberal, reforzándolo por objetivarlo como realidad independiente y centro efectivo del poder, mientras reafirman la separación entre aquél y el resto de la sociedad fuera de los grupos que compiten por su acaparamiento -tanto del Estado-estructura como no menos, del Estado-idea como recurso de poder-. Aquello que ya Mitchell recalcará como una fuente de poder en sí mismo.

Cosificado y escindido de aquellos sectores de la sociedad que no intervienen en su acaparamiento más allá de participar en sus rituales colectivos donde se festeja y reifica, presentado como única vía de cambio para las relaciones de poder y del sistema productivo al que se vincula, el Estado se fortalece y convierte en pieza clave en las competencias de las elites por los recursos de poder así como eje en torno al cual orbita la vida política de las sociedades estatalizadas neoliberales. Eje cuya fuerza centrípeta minimiza posibilidades y alternativas al sistema productivo del que deviene y al que se dirige.

Porque el Estado, por su separación misma con respecto a la sociedad, es la institución ideal si se busca conseguir beneficios para la gente. Así piensa la tradición del movimiento obrero y la tradición de los gobiernos de izquierda [...].

Pero mantengo todas mis objeciones con respecto a la opción estatal. Cualquier gobierno de este tipo implica una canalización de las aspiraciones y de las luchas dentro de conductos institucionales que necesariamente tienen que buscar la conciliación entre la rabia que estos movimientos expresan y la reproducción del capital. Porque la existencia de cualquier gobierno pasa por fomentar la reproducción del capital (atrayendo inversión extranjera o de otra forma), no hay otra. Esto implica inevitablemente participar en la agresión que es el capital. Es lo que ya ha pasado en Bolivia o Venezuela y será también el problema en Grecia y España (Holloway, 2014).

Y estas reflexiones nos llevan inevitablemente a otra consideración y siguiente punto del análisis.

Reforzamiento y mantenimiento del *statu quo*

En oposición a las visiones instrumentalistas, Claus Offe (1990) aseveraba que el Estado no podía comprenderse como instrumento ajeno con respecto al capitalismo, herramienta que puede ser “usada” por cualquiera de las clases sociales en su beneficio. El mismo Estado,

como sedimentación histórica de formalismos legales que condiciona las interacciones sociales, es en sí mismo un producto capitalista, de ahí la convergencia de las instituciones de Estado con la clase dominante, sus intereses de producción y las condiciones para reproducirse a sí mismo: el Estado no puede controlar ni ordenar la producción, pues la mayoría de ésta se opera en unidades de producción privadas, pero el propio aparato del Estado depende de los recursos derivados de la acumulación de capital -los impuestos recaudados-.

Por lo mismo, el Estado-sistema debe promover y mantener las condiciones necesarias para la acumulación de capital, controlando cualquier posible amenaza a su continuidad -ya proveniente de la competencia de capitales como de la clase obrera-. Y aquí entra en juego la legitimación que necesariamente implica la negación del carácter capitalista de Estado. El gran problema era reconciliar los requerimientos de la acumulación -explotación- con la legitimidad (Habermas, 1999); o, como también reconoce Pierre Bourdieu (1993; 2014), imponer ideas al conjunto de la sociedad como si fueran incuestionables, ocultando las relaciones de fuerza que se inscriben detrás y que verdaderamente legitiman las relaciones de dominación.

Dejando de lado la continua cosificación del Estado como sujeto-agente en esta argumentación, este es el punto central para el asunto que aquí nos interesa: para Offe la legitimidad del Estado deviene de la apelación a símbolos y a mecanismos que enmascaran su naturaleza capitalista, intentando proyectarlo como el representante de los intereses de la sociedad en su conjunto. Para el sociólogo alemán, las elecciones son el mecanismo que permite obrar tal ficción, presentando un Estado legítimo a los ojos de la ciudadanía.

Ya Poulantzas destacaba como función objetiva del Estado en su asociación no únicamente con la clase dominante, sino con el mismo sistema de producción, la de mantener la cohesión social con independencia de la clase que administre sus instituciones. Y aunque esto se produce o puede producir por muy diversos medios -coercitivos o ideológicos-, los procesos electorales son clave en el entramado de legitimidad que persiguen los grupos beneficiados dentro del sistema capitalista y sus instituciones de reproducción -Estado-estructura y Estado-idea incluidos-.

Pero más allá de ocultar el carácter capitalista del Estado, por permitir a todo el conjunto de la ciudadanía el acceso a esta modalidad ritual -sufragio universal- y a partir de la

percepción y somatización que genera entre los que lo comparten, las elecciones democrático-liberales contribuyen a reducir la participación de muchos agentes en otras formas de actividades sociopolíticas, incluidas aquéllas que sí pudieran suponer intentos activos por esquivar, escapar, cuestionar, subvertir o alterar el orden imperante. Al instaurar en la mentalidad individual y colectiva la noción de que las votaciones suponen una definitiva influencia en la dirección que tome la vida sociopolítica y económica, se reduce la potencial sensación de frustración y la necesidad de participar y contribuir en formas de agencia alternativas que sí pudieran suponer campos de contrahegemonía efectiva. De ahí el énfasis que los agentes del Estado y representantes de los poderes fácticos, especialmente los partidos políticos, ponen en presentar los procesos electorales como el único y autorizado medio de “cambiar las cosas”, de influir en la dirección del Estado y sus políticas. Cualquier otro que abracen los agentes descontentos -sin la autorización previa de los poderes establecidos en el mismo ritual electoral- será reprimido por la violencia de los aparatos represivos del Estado.

Es en este sentido que Offe (1988, 1990) se permite hablar de “represión política”, la transformación de la democracia en una forma de autoritarismo al restringir los canales de participación y expresión a los partidos políticos, ocupados principalmente en reconciliar el capitalismo con la democracia. El autor observa en los partidos diques de contención y limitación de las luchas políticas de clase, siendo garantes de que la estructura de poder político no llegue a ser incompatible con el poder sociopolítico. Por lo mismo y para ello, los partidos eliminan el radicalismo de su ideario y las coaliciones entre ellos para llegar al poder son frecuentes; se desactivan los miembros de base, controlando el debate interno para dar “buena imagen” y mantenerse dentro del “mercado político”; o, por último, generan una heterogeneidad de contenidos para captar al mayor número de votantes: de cara a ganar las elecciones, convertido esto en su único fin, los partidos ofrecen una gama amplia y diversificada de propuestas y reivindicaciones para atraer votantes de los más variados contextos sociales, perdiendo con ello la especificidad de base -y de clase-.

El interés de los grupos hegemónicos en este tipo de ritual nacional queda demostrado en la obligatoriedad que adquiere en ciertos países, ya tipificada y sancionable legalmente -por ejemplo, en casi toda América Latina-, ya por las desaprobaciones sociales de aquellos que participan en él, interiorizado el discurso hegemónico, promueven -condenas para quienes no participan en la praxis ritual de depositar el voto y su representatividad en la urna, del tipo: “hay que votar”, “quien no vota no puede opinar” o “aquel que no participa no puede

quejarse”,...-. O, igualmente, en las intensas campañas en los medios de comunicación, a través de carteles y propaganda, en volantes y panfletos... que inundan la vida social desde bastante antes de la consumación del señalado ritual.

Todo ello apunta a la centralidad de este ritual en el imaginario sociopolítico del capitalismo estatal, especialmente en el mantenimiento y reforzamiento de las relaciones de poder y en esa máscara que es el Estado-idea.

RITUALES DEMOCRÁCTIVOS Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: (RE)PRODUCIENDO SUBJETIVIDADES SOCIALES

Debemos comprender que el sí-mismo no es ni una entidad ni una sustancia, sino una indeterminada capacidad de situarse, orientarse y relacionarse con el mundo donde se citan tanto actividad como reflexividad. Es decir, el sí-mismo se define por una conjunción de experiencias corporales prerreflexivas en un mundo o entorno culturalmente definido y una especificidad situacional o *habitus* (Bourdieu, 1977). Con ello, el proceso de construcción del sí-mismo es un proceso orientacional en el cual los aspectos componentes del mundo son tematizados al tiempo que el sí-mismo es objetivado como “persona” con un conjunto de identidades cultural y socialmente definidas (Csordas, 1994).

Es por ello que la noción y objetivación del sí-mismo resulta sumamente relevante y un aspecto a tener muy en cuenta, pues a partir de dicha manera de “situarse, orientarse y relacionarse con el mundo”, en dialéctica con otros parámetros estructurales y dentro de una ideología concreta, las relaciones sociales -y la dirección y sentido que estas adquieran- se verán influenciadas; así como la interpretación que del sí-mismo se haga, determinará la existencia de ciertas prácticas y comportamientos intersubjetivos, tanto entre los miembros de una sociedad como entre éstos y su entorno de vida.

Por lo mismo y a partir de procesos culturales, económico-productivos y políticos, así como y especialmente de prácticas intersubjetivas concretas, todo conjunto sociocultural genera y reproduce personas sociales y subjetividades afines. Si bien el concepto de persona es de difícil concreción, tenemos ciertas nociones de lo que somos y de cómo nos articulamos con el entorno social del que somos tanto producto como productores. Mientras diferentes grupos socioculturales han desarrollado formas de persona concretas, las sociedades occidentales contemporáneas han venido produciendo históricamente un

tipo definido y peculiar: el individuo. Tipología que, como recuerda Clifford Geertz, no deja de ser una forma de sistematizar y comprender la persona, cuando menos, “peculiar en el contexto de las culturas del mundo” (1994:77).

Efectivamente, el individuo occidental contemporáneo se asume como unidad autónoma, autocontenida en un sí-mismo asociado a los límites corporales, motivacionalmente integrado y privilegiado con una serie de características concretas -intelectuales, reflexivas, volitivas, emocionales...- que lo separan del resto de seres vivos, incluidos otras personas igualmente imaginadas¹³. De esta forma de comprender y desarrollar la persona como individuo se desprende el individualismo como formulación social y constructo político: dado que cada persona individual es un “universo” autónomo, se le imbuye de unas características definidas, tales como representatividad, derechos individuales, capacidades e inclinaciones propias y diferenciales... Todo ello imaginado como naturalmente innato e inalienable.

Este problema sociológico tiene parangón con el que planteara Dumont (1970, 1982) en referencia a las sociedades holistas frente a las sociedades individualistas o, en una línea similar, Sennet (2011), con sus disquisiciones en torno al “hombre público” frente al “individuo intimista”. Este segundo planteamiento se refiere a la problemática del paso de agentes sociales volcados en el espacio público y debidos a ciertas maneras y actos que permitían la sociabilidad durante la revolución social renacentista, a actores definidos en y por sí mismos sin necesidad de interacción o maneras sociales impuestas y públicamente expresadas -el individuo moderno-. Si durante el Medioevo los diversos grupos sociales se mantenían y reproducían en "comunidades" autocontenidas y con claros modelos y deberes en la relación de unos con otros, el Renacimiento ve nacer un nuevo tipo de sociabilidad donde esos estamentos claramente definidos en torno a funciones, obligaciones y comportamientos se mezclan entre sí en el nuevo modelo de residencia: la ciudad. En este espacio de convivencia, amalgama y crisol de procedencias sociales, las formas y maneras corporales se erigen como norma para la coexistencia, patrones que habilitan la relación anónima dentro de una diversidad impensable durante la Edad Media y sus comunidades.

¹³ Mientras el individuo o la persona individual propia de la modernidad se entiende en oposición a otros -en tanto “él mismo” o “ella misma”, una entidad aislada y singular respecto al resto y al entorno-, la persona “dividual” (Strathern, 1988) característica de grupos socio-culturales ajenos o periféricos al positivismo capitalista, se construiría en relación a otros en su actividad, como persona relacional, inexistente por sí misma sin referencia a su relación activa con el entorno y los otros. El sí-mismo resultante es un ser relacional -es decir, no definido por sí mismo, sino por su relación activa con otros- y abierto, no escindido somática, anímica e intelectualmente del resto del entorno tanto social como natural -otra dicotomía propiamente occidental- por sus fronteras corporales, allí donde acaba la persona del positivismo y el cristianismo mediterráneo.

El desmoronamiento de este formato renacentista viene dado por diversos motivos - desarrollo de la industrialización y el progresivo avance del capitalismo, nuevas formas de control y disposición de los cuerpos en el espacio, la filosofía positivista asociada al capitalismo...- que definen la entrada en lo que arbitrariamente se denominó modernidad y nuevas formas de concepción y desarrollo de la persona.

Si bien parece que Dumont nunca creyó posible la articulación de los sistemas holistas con los individualistas (Varela, 2005), desde mi postura estas dos categorías son más bien ideales antes que reales, extremos entre los cuales toda formación social se sitúa. En otras palabras, considero que estos dos tipos son polos sobre los que toda sociedad bascula sin que uno u otro prevalezca totalmente. En toda sociedad hay parte de ambos extremos, el individualista y el holista. De esa tensión -y hacia ella-, se generan diversas prácticas y fórmulas de la acción social, “dirigiendo” la forma de las relaciones sociales, la ideación de la persona en la sociedad y dónde se ubica ésta en el entramado de las relaciones políticas, de poder y producción. Por lo mismo y aunque opuestos, se hallan presentes en diferente medida en toda sociedad, produciendo su coexistencia cierta tensión. En mi opinión y anticipando contenidos, esta tensión se resuelve -entre otros muchos procesos ritualizados- en el ritual electoral democrático.

Y es aquí donde retomamos la aseveración de que los rituales tienen que ver, principalmente, con la identidad y sus políticas. Ya Durkheim (1982) señalaba los rituales como episodios de ebullición colectiva, regeneración del alma y del sentimiento de pertenencia y dependencia colectiva de un orden moral superior. Aquí, ese orden moral superior, sería el Estado-nación capitalista.

Los rituales electorales, mientras afirman la individualización (Beck y Beck-Gernsheim, 2012) y la intimidad como pilares sociales, vivificando el individuo como tipo operativo de persona social, generan sentimientos de pertenencia a colectivos mayores, afines identitaria e ideológicamente -una *communitas*, en palabras de Victor Turner-. Esta transcendencia de la individualización intimista, reafirmada en el proceso, permite la articulación de individuos aislados en horizontes identitarios mayores. Se convierten entonces en bisagras entre dos posturas en cierta manera opuestas y, por su convivencia y sin la gestión necesaria, generativas de tensión. Con ello y en conjunción con otras muchas formas de agencia social -rituales o no-, los procesos electorales evitan la fragmentación social a la que conduciría irremediablemente un individualismo absoluto, una sociedad donde cada persona fuera un

átomo sin vínculos con los demás actores sociales, sin formas contractuales de convivencia reglada en base a obligaciones mutuas.

En África, donde conviven todavía modelos de persona “dividual” con un avance veloz del concepto “individuo”, con las interesantes hibridaciones que esto produce, diversos testimonios¹⁴ dan fe de la efervescencia social que produce el ritual democrático capitalista por excelencia -allí donde este modelo se ha instaurado-. Los procesos electorales, a decir de no pocos declarantes, se convierten en episodios de euforia social donde los sujetos se entregan a identidades sociales que trascienden el individuo aislado. Estos grupos identitarios se organizan en torno a los diferentes partidos y opciones que se presentan a los procesos por administrar el Estado-sistema -nada extraño que estos partidos se vinculen también a identidades étnicas determinadas, proclamando representarlas en un escenario nacional producto del colonialismo occidental-. Por lo mismo, prosiguen los testimonios, estas formas rituales de la acción se viven como momentos eminentemente sociales, donde el individuo se vuelca al espacio público en una efervescencia intersubjetiva que recuerda a las palabras de Emile Durkheim sobre los rituales colectivos.

Y, aunque esta socialización deviene inevitablemente en faccionalismos determinados por la pertenencia política, todos se dirigen hacia el Estado-idea, vértice que se refuerza en cada repetición de la actividad ritual. La competencia entre los grupos gira en torno al Estado-sistema y al Estado-idea, objetivo final del ritual: con ello, por encima del enfrentamiento entre facciones y partidarios de las diversas opciones, el Estado en sus dos vertientes y asociado a la nación, subsume todas las posturas siendo realmente el vencedor.

Dado que un individualismo extremo producto de la individualización institucionalizada, aunque beneficioso para las formas productivas neoliberales, resultaría problemático para el desarrollo del sistema político y social, las elecciones -entre otros momentos de la actividad intersubjetiva colectiva- potencian la idea de individuo pero siempre dentro de los límites que impone el Estado y, especialmente, la nación. Las tensiones surgidas del binomio "individualismo-holismo" se resuelven parcialmente al incluir la ideología individualista que define las sociedades de la “nueva modernidad” dentro de un contexto holista. En otras

¹⁴ Estos reportes proceden de solicitantes de asilo en España, testimonios de refugiados por causas políticas que describen los procesos electorales en diferentes países del continente africano donde se han instalado modelos de democracia representativa de corte neoliberal. Dan fe de esta efervescencia colectiva que trasciende el individuo y los lazos familiares para instalarle en contextos identitarios mayores formulados en torno posiciones político-étnicas acaparadas por partidos que optan a la administración del Estado en sus dos vertientes -como conjunto de estructuras así como idea-. Esta efervescencia deriva en no pocas ocasiones en violencias de diversa índole y grado.

palabras, mientras el individuo actúa en los procesos electorales se está incluyendo en un proceso mayor que abarca la comunidad y la nación. En la actividad de los actores sociales dentro de marcos ideológicos concretos, cada individuo, partícula mínima aislada del resto, se integra en conceptos abstractos como la nación o el Estado que los reclama.

Por lo mismo, en estos interfaces de la acción, dentro de fórmulas rituales, estas construcciones toman realidad -vivencia sociocorporal- para aquellos que participan activamente en ellos.

Al mismo tiempo, si bien no niegan las diferencias y discrepancias, las subsumen en un horizonte común, un proyecto comunitario y -en sus diferentes ciclos- nacional que permite hasta cierto punto la articulación de las tensiones y diferencias de los grupos de votación afines bajo un sistema nacional y político compartido. Con ello, las contradicciones que pudieran amenazar el proyecto social son amortiguadas.

Mientras se mantienen intactas las estructuras jerárquicas de acceso al poder y las “reglas del juego” en las que se sostiene dicha estructura, se subsumen las desigualdades de clase, de género, de edad, de etnicidad... en un mismo horizonte: la nacionalidad que en estos procesos se potencia como “identidad terminal” (Epstein, 1978)¹⁵. Al permitir la participación en el ritual de toda clase social, género y edades dentro de un arco determinado -que ratifica la construcción de sujetos sociales en base a la edad-, solamente discriminando por nacionalidad, hace percibir a los agentes que tales desigualdades, diferencialmente observables en la vida social cotidiana, se relajan dentro de la matriz nacional que las contiene e iguala. Dichas desigualdades se suavizan en la horizontalidad ideal del nacionalismo: podemos tener diferente acceso a los recursos -económicos, materiales, de poder, simbólicos...-, pero todos somos iguales -mexicanos, españoles, franceses, peruanos, argentinos...-, portadores de una serie de derechos que la nacionalidad, en su vinculación con el Estado, nos provee y garantiza: individuos atomizados, portadores de derechos inalienables pero sujetos al Estado, última instancia de su mundo socio-político, que las mismas elecciones “materializan” en la experiencia corporal a la que los procesos electorales obligan. La nacionalidad se asocia al Estado, reforzando el constructo Estado-nación, mientras la clase social desaparece, invisibilizada

¹⁵ Forma identitaria producida relacionalmente -es decir, mediante el contacto y confrontación con otras identidades similares- en contextos jerarquizados y desiguales, que, si bien no excluye otras formulaciones de la identidad, sí las incluye y engloba bajo su categoría, así como agrupa e integra todos los roles, estatus e identificadores del actor social, “imponiéndose” a ellos en la interacción social. En su movilización subsume las otras bajo su horizonte, fomentando la cohesión social en torno a su empleo y movilización englobante -especialmente, frente a la alteridad hegemónica-.

por la ficción de igualdad que este ritual proyecta para quienes participan de él. De esta forma, la percepción de igualdad que se reactiva con cada ritual electoral entre una ciudadanía sin clase social pero subordinada a un Estado-idea, se inscribe en la misma corporalidad de los agentes -esto es, más allá de la conciencia- mientras actualizan somáticamente las ideas que componen su mundo socio-político.

CONCLUSIONES

Como su mismo título indica, este artículo simplemente pretende señalar algunos apuntes en relación a una de las diversas formas en que el Estado se cosifica ante los agentes sociales mientras hace de ellos sujetos dóciles a su dominación política -oculta a los ojos de los dominados-. Por lo mismo, no se presenta como una reflexión exhaustiva que agota todas las posibilidades que en sí mismo abre. Solamente perfila una vía más que, hasta ahora pasada por alto, considero pudiera ser explorada y tenida en cuenta a la hora de estudiar la reificación del Estado-idea y su reproducción preeminente en el imaginario de las sociedades estatalizadas.

El marxismo de los años sesenta-setenta ya percibió la diferencia entre el Estado-estructura y el Estado-idea, solo para enfrascarse después en discusiones y debates que se alejaban de la potencialidad de este planteamiento -buen ejemplo resulta la afamada polémica entre Poulantzas y Miliband en la *New Left Review*-; diferencia que recoge Abrams o Gupta para presentar una antropología de Estado preocupada por comprender cómo se instaura la hegemonía estatal por sobre los sujetos y, más allá, las prácticas e interfaces donde tal noción y “orden de las cosas” se reifica, naturaliza e introyecta. Si Gupta lo hiciera a partir de la corrupción, en los encuentros de los actores sociales con agentes que encarnan la idea del Estado, o en los medios de comunicación, yo planteo que los rituales de Estado -desfiles, izadas de bandera, conmemoración de efemérides y símbolos del Estado-idea... pero especialmente los procesos electorales- son momentos cruciales en la reificación del Estado-idea entre aquéllos a los que reclama como sujetos subalternos, así como en la generación de una ideología que “ratifica” su existencia y “dominación legítima”, refrendando su hegemonía en la vida social frente a otras posibles formas organizativas de las relaciones de poder. Al mismo tiempo, avanza en la construcción de actores sociales individualizados pero siempre subordinados a la lógica del Estado-nación, subsumiéndolos

en un horizonte identitario común como es la nacionalidad, un tipo de identidad terminal (Epstein, 1978) que en estos procesos rituales se vincula al Estado-idea.

Si Max Weber encontraba la definición -y concreción- del Estado en sus medios, es decir, en el monopolio de la fuerza física -violencia- “legítima” en un territorio delimitado, Gramsci opinó acertadamente que no podía basarse exclusivamente en la violencia -ya en su empleo o en su invocación-, pues ello afectaría a la legitimidad de la dominación política. Por lo cual, buscó su concreción en la sociedad ciudadana misma, fuera de las estructuras estatales -Estado-estructura-. Es decir, en el Estado-idea. Y es lo que considera este texto y, humildemente, yo como su autor: la construcción y consolidación del Estado-idea a partir de prácticas rituales que lo instauran y ratifican en la imaginación social colectiva -allí donde interviene la ideología-, autónomo y por encima de los actores sociales en una suerte de fetichismo que lo hace intocable.

Empero, el Estado no puede ser entendido como una “cosa”, como una entidad externa y ajena a los actores y la relación de clases sociales. Por el contrario y siguiendo a Poulantzas (1979), podemos comprenderlo como el resultado de relaciones sociales, políticas y productivo-económicas.

Por un lado, dichas relaciones cristalizan en una serie de estructuras -Estado-sistema-; por otro, en la idea que las cohesiona y legitima -Estado-idea-: es decir, y en convergencia con lo que propusieran Gramsci, Althusser o el mismo Poulantzas, el Estado-sistema y la relación que tiene con la clase social que administra las diversas estructuras que lo componen, así como la hegemonía que dichas estructuras asumen en la organización de la vida social, política y económica, se articula a partir de la actividad los aparatos ideológicos del Estado: la ideología que legitima y cohesiona las estructuras mientras reproduce la hegemonía de la clase o facción que las acapara. El Estado-idea, la imagen del Estado en el imaginario social, es parte esencial de dicha ideología. Y, en mi opinión, entre otros momentos de su concreción y difusión, los procesos electorales son uno de los más relevantes.

Por supuesto, no debemos entender lo planteado como un escenario intencionalmente planificado. Son elaboraciones no plenamente conscientes, como Jean Comaroff arguyera; cristalizaciones progresivas a lo largo del tiempo, no enteramente planeadas, de las relaciones sociales, de trabajo y producción que el mismo sistema productivo viene direccionando, siempre con la mediación de los agentes sociales.

Ya lo adelantó Holloway: no se trata tanto de desacreditar la opción Estatal, sino de comprender cómo opera ésta para mantener su hegemonía y preeminencia por encima de otras alternativas. Concebir los procesos electorales como formas de agencia ritual me ha permitido avanzar en ciertas cuestiones a día de hoy muy presentes en las Ciencias Sociales en torno a la naturaleza, concreción, ocultación y legitimación del Estado neoliberal. Como ya enuncié, esta formulación no pretende anular o eclipsar otras formas de encarar su estudio y análisis. Simplemente, espero que resulte en una alternativa complementaria a otras que diversos autores y autoras ya han emprendido con los mismos o similares resultados.

El Estado, ese estado con mayúscula, no existiría más allá de la idea que de él se proyecta a partir de ciertos episodios e interfaces sociales, ya prosaicos y cotidianos, ya puntuales y trascendentes. Más allá de esa idea -Estado-idea-, de su percepción como centro efectivo y origen de las relaciones de poder que todo lo abarca y controla, única vía en que organizar la vida política y económica de las sociedades estatalizadas, no existiría como constructo real. No pasaría de ser una serie de estructuras, ramas, instituciones y agentes que las detentan y representan en diferentes grados, en no pocas ocasiones en conflicto o contradicción entre sí, así como con la propia sociedad que supedita. Estas contradicciones son las que el Estado-idea, construcción ideológica producida y reproducida en diversos y diferentes interfaces sociales, opaca y pretende anular, presentando el Estado como una realidad dada, *res* autónoma a la sociedad, entidad ajena a las relaciones sociales y a las relaciones de producción y acumulación capitalista de las que realmente el Estado es resultado y, una vez consolidado y mantenido, garante privilegiado.

Los procesos electorales vivifican y reproducen el Estado-idea, producción ideológica, mientras lo asocian al Estado-estructura, haciéndolo real a los ojos de la sociedad de la que en estos actos se separa, resultando camuflado su carácter capitalista. En el proceso, se generan subjetividades individualizadas y fragmentadas pero orientadas hacia el Estado-idea y la nación a la que dicha idea se asocia, pretendiendo colapsar las consecuencias negativas que una individualización extrema acarrearía para el sistema sociopolítico y su reproducción.

En conclusión, las votaciones democráticas, supremo ritual de las sociedades liberales capitalistas, permiten en su reproducción reglada y calendárica, una objetivación del Estado mientras la mantienen, ratificándola y vivificándola, la separación con la ciudadanía. Esta agencia ritual semantiza el Estado al atribuirle una serie de características en el imaginario

social -Estado-idea-: ejemplifica su poder de control y de fuerza coercitiva-punitiva, se legitima al enmascarar su carácter capitalista, presentándose como representante neutro de toda la ciudadanía de la que se escinde como entidad privilegiada. Al tiempo, disminuye la oposición a su existencia y funciones, reduce el descontento y las posibilidades de actividades “subversivas” a su continuidad, mientras construye agentes sociales afines en base a la nacionalidad -a la que en estos mismos momentos el Estado se vincula como Estado-nación- y minimiza, silenciándola, la clase social que, como fruto del sistema de producción capitalista, es fuente de conflicto y enfrentamiento en el seno de las sociedades neoliberales.

Los procesos electorales, en su reiteración y por inculcar, promover y somatizar en diferente grado estas inclinaciones en los agentes sociales, pueden ser conceptualizados como rituales para una dominación invisible: procesos rituales que coadyuvan en la visibilización de lo invisible mientras invisibilizan lo visible.

BIBLIOGRAFÍA

Abélès, Marc (1990) “La Antropología Política: Nuevos Objetivos, Nuevos Objetos”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol.1, n° 153, pp. 51-72.

Abrams, Philip (1988) “Notes on the difficulties of studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol.1, n° 35, pp.58-89.

Adler Lomnitz, Larissa, Lomnitz-Adler, Claudio & Adler Ilya (1990) “El Fondo de la Forma: Actos Públicos de la Campaña Presidencial del Partido Revolucionario Institucional, México 1988”, *Helen Kellogg Institute for International Studies*, vol.1, n° 135, pp. 1-39.

Aguilar Ros, Alejandra (2009) “Cuerpo, memoria y experiencia La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”, *Desacatos*, vol. 1, n° 30 , pp. 29-42.

Altvater, Elmar (1990) “Notas Sobre Algunos Problemas del Intervencionismo de Estado” *El Estado en el Capitalismo Contemporáneo*, n°9, pp.88-133.

Augé, Marc (1995) *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Asad, Talad (1988) "Towards a genealogy of the concept of ritual", en James, Wendy & Johnson, Douglas H. (Eds.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion*, New York, Lilian Barber Press, pp.73-87.

Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elizabeth (2012). *La Individualización: el Individualismo Institucionalizado y sus Consecuencias Sociales y Políticas*, Barcelona, Ediciones Paidós.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1993). "Espíritus de Estado. Génesis y Estructura del campo burocrático" *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96, n°97, pp.49-62.

Bourdieu, Pierre (2014) *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Comaroff, Jean (1985) *Body of Power. Spirit of Resistance*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Corrigan, Philip y Sayer, Derek (2007) "La Formación del Estado Inglés como Revolución Cultural" en Lagos, María y Calla, Pamela (Comp.), *Antropología de Estado. Dominación y Prácticas Contestatarias*, América Latina, pp. 39-74.

Csordas, Thomas J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, n°1, pp. 5-47.

Csordas, Thomas J. (1993) "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, vol. 8, n°2, pp-135-156.

Csordas, Thomas J. (1994) *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.

Díaz Cruz, Rodrigo (1998) *Archipiélago de Rituales. Teorías Antropológicas del Ritual*, México, Anthropos Editorial.

Dumont, Louis (1970) *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el Sistema de Castas*, Madrid, Aguilar.

Dumont, Louis (1999) *Homo Aequalis. Génesis y Apogeo de la Ideología Económica*, Madrid, Taurus Ediciones.

Durkheim, Emile (1982) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Ediciones Akal.

- Epstein, A. L. (1978) *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. Londres, Tavistok Pub.
- Foucault, Michel (1978) *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999) *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2005) *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI. Editores
- Geertz, Clifford (2005) *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Graeber, David (2019) *Fragmentos de Antropología Anarquista*, Barcelona, Virus Editorial.
- Gramsci, Antonio (1975) *Obras de Antonio Gramsci*.éxico, Juan Pablos.
- Gupta, Akhil (1995) "Blurred Boundaries. The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State" *American Ethnologist*, vol. 22, n ° 2, pp.375-402.
- Habermas, Jürgen (1999) *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío.*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Hall, Stuart (1998). Significación, Representación, Ideología: Althusser y los Debates Postestructuralistas" en Curran, J., Morley, D. & Walkedine, V (ed.) *Estudios Culturales y Comunicación. Análisis, producción y Consumo Cultural de las Políticas de la identidad y el Posmodernismo*. Barcelona, Editorial Paidós, pp.193-220.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *La Religión, Hilo de la Memoria.*, Barcelona, Herder Editorial.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (2002) *La Invención de la Tradición*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- Holloway, John (2014). "Podemos o Syriza pueden mejorar las cosas, pero el desafío es salir del capitalismo" Entrevistado por Amador Fernández-Savater. Versión *online*: https://www.eldiario.es/interferencias/John_Holloway_Podemos_Syriza_capitalismo_6_287031315.html
- Izquierdo Brichs, Ferrán y Kemou, Athina (2009). "La Sociología del Poder en el Mundo Árabe Contemporáneo", en Izquierdo Brichs (ed.) *Poder y Regímenes en el Mundo Árabe*

Contemporáneo. Barcelona: Fundación CIDOB, pp. 17-60.

Koster, Jan (2003) "Ritual Performances and the Politics of Identity: On the Function and Uses of Ritual" *Journal of Historical Pragmatics* vol 4, n° 2, pp.211-248.

Mitchell, Timothy (2015) "Sociedad, Economía y el Efecto del Estado", en Abrams, Philip, Akhil Gupta y Mitchell, Timothy" *Antropología de Estado*, México, Fondo de Cultura Económico, pp.145-183.

Offe, Claus (1988) *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madrid, Editorial Sistema.

Offe, Claus (1990) *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Editorial.

Poulantzas, Nicos (1969) *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, México, Siglo XXI Editores.

Poulantzas, Nicos (1979) *Estado, Poder y Socialismo*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Poulantzas, Nicos (1991) "El Problema del Estado Capitalista" en Miliband, R., Poulantzas, N. & Laclau, E.(ed.) *Debates Sobre el Estado Capitalista, I. Estado y Clase Dominante*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, pp. 73-90.

Ricoeur, Paul (2006) *Ideología y Utopía*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Roseberry, William (1994) *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick and London, Rutgers University Press.

Sallnow, Michael (1981) "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage", *Man*, vol.16, n° 2, pp.163-182.

Sallnow, Michael (1987) *Pilgrims of the Andes: Regionals Cult in Cusco*, Washington, Smithsonian Institute Press.

Segalen, Martine (2005) *Ritos y Rituales Contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial.

Sennet, Richard (2011) *El Declive del Hombre Público*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

Turner, Bryan S (1997) *La Religión y la Teoría Social. Una Perspectiva Materialista*, México, Fondo de Cultura Económico.

Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Londres, Cornell University Press, Ithaca.

Turner, Victor y Turner, Edith (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, Basil Blackwell.

Vacas Mora, V́ctor (2015). “Estado de Violencia, Violencia de Estado. Reflexiones Antropológicas en torno al Estado, la Violencia y la Guerra”, *Revista del Colegio de San Luis (COLSAN)*, n°10, pp.178-202.

Varela, Roberto (2005) *Cultura y Poder. Una Visión Antropológica para el Análisis de la Cultura Política*, México, Editorial Anthropos.

Weber, Max (1964) *Economía y Sociedad. Esbozo de una Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económico.

Williams, Raymond (2000) *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península.

Recepción: 15-11-21

Aceptación: 30-12-22