



Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico*

Pierre Bourdieu and the social fact religious. Analysis about his work and appropriation since historical and ethnographic work

Mariana E. ESPINOSA**

RESUMEN

En este artículo reflexionamos sobre los textos de Pierre Bourdieu que toman por objeto de análisis el hecho social religioso. Proponemos pensar en las posibilidades de un análisis sociológico y antropológico al que las nociones bourdieuanas nos habilita para el estudio de diversos mundos empíricos, distintos a los referentes del campo católico que encontramos claramente en sus textos de sociología de la religión de reciente publicación en lengua española (2009). Esta tarea pretendo llevarla en la sucesión de dos análisis. Primero me referiré a tres textos de sociología de la religión de Bourdieu ([1971] 2009; [1971] 1991; [1975] 1985). Aquí analizo cómo el autor, incorpora a las discusiones de la sociología clásica y la lingüística saussuriana un análisis relacional y disposicional, se observa en los tres textos la co-existencia de una preocupación epistemológica y una búsqueda sociológica en tal sentido. En la segunda parte, mediante dos investigaciones empíricas (histórica y antropológica) analizamos dos modos de retención fecunda de la propuesta de Bourdieu, dejamos aun lado la lista de límites y alcances de sus nociones para acercarnos como investigadores, no al “uso del concepto”, sino a la propuesta del sociólogo francés.

Palabras claves: Pierre Bourdieu- hecho social religioso- investigación empírica

ABSTRACT

This article reflects to the texts of Pierre Bourdieu that take under study the social fact religious. We propose thinking about the possibilities of an analysis sociological and anthropological which the notions bourdieuanas enables for the study of different worlds empirical, other than those concerning the field catholic we find in their texts of sociology of religion recently published in Spanish (2009). I pretend do this task in two analysis. First, I report to three texts about sociology of religion of Bourdieu. ([1971] 2009; [1971] 1991; [1975] 1985). Here examine how Bourdieu adds to the discussions of the classic sociology and the linguistic saussureiana an analysis relational and disposicional. It is noted in the three texts the co-existence of a concern epistemological and a sociological search in this regard. In the second part, through two empirical research (historical and anthropological) we analyze two modes of

* Agradezco a Joaquín Algranti (CONICET-Ceíl Piette-UBA) por sus comentarios y a Ana Teresa Martínez (CONICET- UNSE) por la revisión del texto y sugerencias.

** Socióloga, becaria doctoral por CONICET, doctoranda en Antropología de la UBA, F.F.y L. Miembro del Proyecto de Investigación Religiones y Estructura social en la Argentina del siglo XXI, Dir Fortunato Mallimaci (CONICET-CEIL PIETTE), Nodo Santiago del Estero, Dra Ana Teresa Martínez (CONICET-INDES) y Alberto Tasso (CONICET-UNSE). Correo: marianaestherespinosa@yahoo.com.ar

retention fecund of Pierre Bourdieu' proposal, we leave to one side the limits and scope of his notions for we will approach to the proposal of the french sociologist.

Keywords: Pierre Bourdieu – social fact religious – empirical research

SUMARIO

1. Análisis de la obra. 2. Génesis del campo Pentecostal y las relaciones de competencia en el “campo” de la caridad. 3. Conclusión. Bibliografía

Quisiera en este artículo reflexionar sobre algunos textos de Pierre Bourdieu que toman por objeto de análisis el hecho social religioso, para luego, sin embargo, salirme de ellos en tanto propongo pensar que no es precisamente en la sociología de la religión como tampoco en los textos etnológicos y antropológicos, en donde se encuentra una retención fértil de los aportes de Pierre Bourdieu. Pienso que se trata de un ejercicio de lectura guiada por el mundo empírico y el recorrido por el mundo empírico guiado por la lectura en donde encontramos la herencia intelectual de Bourdieu. Si se intenta hacer un recorrido exhaustivo por sus textos estimo que se encontrará un movimiento similar. Pero ese no será mi propósito en este texto, el mío es explicitar parte de ese movimiento a partir del análisis de la obra de Bourdieu y de investigaciones empíricas que incorporan diferencialmente las nociones bourdieuanas.

La utilización del término “hecho social” explicita parte de la herencia intelectual que Bourdieu integra en su práctica sociológica y explicita asimismo el carácter socialmente construido de las nociones, dicho de otro modo, el carácter “abierto de los conceptos”¹ en una suerte de empresa wittgensteiniana. Por esto, propongo pensar en las posibilidades de un análisis sociológico y antropológico al que las nociones bourdieuanas nos habilita para el estudio de diversos mundos empíricos, distintos por ejemplo a los referentes que encontramos claramente en dos textos de sociología de la religión de reciente publicación (Bourdieu, 2009), el monopolio católico en la alta edad media antes de la Reforma protestante y el campo católico en los años sucesivos al Concilio Vaticano Segundo en Francia.

Esta tarea pretendo llevarla en la sucesión de dos análisis. Primero, me referiré a los siguientes textos de P.B. *Génesis y Estructura del Campo Religioso* ([1971] 2009)², *Una interpretación de la teoría de la religión de Max Weber* ([1971] 1999), *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual* ([1975] 1985). Aquí no me detendré, más de lo pertinente, en la importancia de tales textos para la sociología bourdieuana y para la sociología de la religión, entiendo que Ana Teresa Martínez (2007 y 2009) ha llevado adelante un minucioso análisis de lo primero y encontramos una sugerente síntesis de lo segundo en un texto de Erwan Dianteill (2009). Si me detendré en un recorrido de lo que entiendo como aportes de los textos de P.B. en la construcción sociológica del hecho social religioso, como resultado de mis lecturas y también en diálogo con los aportes de éstos interpretes (en tanto nos ayudan a visualizar matices valiosos).

¹ En el marco de una lectura de autores neo wittgensteinianos Gerard Vilar señala que “un concepto es abierto si sus condiciones de aplicación son revisables y corregibles. En realidad sólo en la lógica y la matemática donde los conceptos se construyen y están completamente definidos, nos encontramos con conceptos completamente cerrados. Pero eso no puede ocurrir con los conceptos empíricamente descriptivos y normativos a menos que los cerremos estipulando el alcance de su uso.” En suma, es claro que la práctica sociológica de P.B. es un esfuerzo por evitar caer en un esencialismo tendiente en las sociologías y las antropologías que intenta recomponer. Para volver al origen de la idea, véase Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1998

² Aquí trabajo con la traducción inédita de Ana Teresa Martínez, las citas incluidas en el cuerpo del texto que no precisan número de página son a este respecto. Recientemente se ha publicado el mismo texto con la traducción de Alicia Gutiérrez, véase Bourdieu, P. (2009) *La eficacia simbólica. Religión y política*, Editorial Biblos

En la segunda parte pondré en juego dos textos de investigación empírica en donde algunas nociones de P. B. encuentran movimiento. El primer texto (Algranti, 2007), trata sobre la entrada del pentecostalismo al campo religioso y al espacio de poder global de la Argentina a principios de siglo XX hasta llegar al neo-pentecostalismo ('80) y los resultados del trabajo de esa generación en la actualidad, aquí el énfasis está puesto en la dimensión histórica e institucional de constitución del campo Pentecostal en la Argentina. Luego, trabajaremos con una etnografía sobre el voluntariado católico (Zapata, 2005), que constituye un estudio del campo de la caridad. En esta investigación el trabajo etnográfico permite ver cómo las relaciones de competencia entre las voluntarias de Cáritas (laicas) y las trabajadoras sociales del Estado (agentes del estado), por la definición del trabajo que llevan a cabo, van constituyendo un espacio de disputa y una economía de intercambios específica. Convenientemente la autora vincula tanto el interés por la “definición” como la economía que genera, con el conjunto de relaciones sociales (de posiciones y por lo tanto de disposiciones, representaciones y prácticas) en que las voluntarias y las trabajadoras sociales están inmersas.

Al traer estos dos análisis pretendo mostrar el modo en que estos autores retoman las nociones bourdieuanas y contrastar cómo lo hacen diferencialmente, el primer caso con un énfasis en la constitución histórica del campo a largo plazo y el segundo en las relaciones de intercambios específicos a partir de un énfasis en las disposiciones y representaciones de los agentes en un momento dado del campo.

1. Análisis de la obra

1.1. Como señala Ana Teresa Martínez (2009) *Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber* (SRMW) y *Génesis y Estructura del campo religioso* (GECR), deben ser considerados inseparables. Podríamos decir que SRMW ([1971] 1999) es una interpretación bourdieuana del capítulo 5 de *Economía y sociedad* de Max Weber. Aquí P.B. propone dos rupturas epistemológicas: romper con la lectura interaccionista a la que tiende el análisis de Weber acerca de los tipos ideales (profeta, mago, sacerdote), para luego introducir al análisis de los agentes religiosos una perspectiva relacional. De un análisis de los rasgos (y excepciones) de los tipos ideales pasamos aquí a un análisis de las posiciones y relaciones de competencia entre los agentes religiosos³.

En G.E.C.R. se encuentra incorporado el análisis precedente como asimismo la sociología de la religión de Max Weber, aunque aquí P.B. deja a un lado las tipologías (no la posibilidad de razonar desde la práctica de los agentes especializados) y retiene los estudios sociológicos sobre el judeo-cristianismo (Martínez, 2009 y Diantielli, 2009). En este texto el objetivo es distinto, se trata de explorar los orígenes del campo religioso en una incorporación de los clásicos de la sociología a partir de “aquello que puede y que no puede ser percibido” por cada una de las perspectivas.

Sobre Durkheim, Bourdieu señala el aporte de *Las formas elementales de la vida religiosa* de ubicar a la sociología de la religión en el plano de la sociología del conocimiento. La religión pasa a considerarse como instrumento de comunicación y conocimiento, informa a los agentes sobre el sentido de los signos y del sentido del mundo que estos construyen⁴. P.B. retiene la posibilidad de pensar el hecho religioso como estructura estructurante, sin embargo no demora en rechazar del legado durkheimiano la teoría del consenso inmanente a la integración lógica y social de las representaciones religiosas. Esto es, las representaciones religiosas son representaciones colectivas y éstas (como estructuras lingüísticas) tendrían la función social de dar unidad, coherencia y cohesión a una sociedad. Como entenderemos más adelante, P.B. a partir de la incorporación de Marx y Weber, pensará esta función social como funciones políticas: “estas funciones sociales (...) tienden a transformarse más en funciones políticas a

³ Para comprender en profundidad las consecuencias de este análisis en la teoría bourdieuana véase, Martínez, Ana Teresa (2007) *Pierre Bourdieu, Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial.

⁴ Para los antecedentes de esta análisis véase Durkheim, Emile y Mauss, Marcel (1903) “De ciertas formas primitiva de clasificación” en Mauss, Marcel, *Institución y Culto*, Barral Editores, 1871. pp 13-73

medida que la función lógica de ordenar el mundo (...) se subordina a las funciones socialmente diferenciadas de diferenciación social y de legitimación de las diferencias, es decir en la medida en que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del termino) las divisiones sociales en grupos o clases opuestas o antagónicas” (Bourdieu, 1971)

Bourdieu interpreta que si bien es cierto que Weber no se pregunta por las funciones propiamente lógicas y gnoseológicas, es decir estructurantes del hecho religioso (aquí de la acción religiosa), se da los instrumentos para vincular el contenido del discurso religioso a los agentes especializados que lo producen “y de construir un sistema de creencias y prácticas religiosas como expresión más o menos transfigurada de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas puestos en competencia por alcanzar el monopolio de la gestión de los bienes de salud y de las diferentes clases interesadas en sus servicios” (Bourdieu, 1971).

En este punto, es decir, en pensar a la religión desde su función política (y de política conservadora), es que Weber se encuentra con Marx y permite escapar a la ilusión de autonomía absoluta del discurso religioso (ilusión propia de su eficacia simbólica) y al reduccionismo del reflejo directo de la infraestructura. En cierto modo, Bourdieu además de tomar “aquello que puede y que no puede ser percibido” por cada una de las perspectivas toma aquello que puede ser percibido pero no totalmente apropiado por la sociología clásica⁵. Entonces a partir de la herencia clásica, la religión como hecho social es percibida por P.B. del siguiente modo: por estar ligado el trabajo religioso al trabajo social de un grupo o clase determinados, el discurso transfigura las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, contribuye a la imposición disimulada de un orden de cosas. La unidad, coherencia y autonomía aparentes del discurso religioso tiene su génesis en el trabajo social de legitimación de lo arbitrario y absolutización de lo relativo. La eficacia simbólica del discurso religioso está ligada, sino deviene, del interés religioso, es decir social y político, puesto en juego por los agentes en el campo religioso. Veamos esto.

Bourdieu, en esto que sería la génesis, entiende que el conjunto de transformaciones correlativas al nacimiento y desarrollo de las ciudades (urbanización) y los progresos de la división del trabajo (intelectual y material), constituyen la condición común de: a) la constitución de un campo religioso relativamente autónomo, es decir, la constitución de instancias específicamente preparadas para la producción, la reproducción, la difusión de los bienes religiosos, y la evolución de este sistema hacia una estructura más diferenciada y más compleja; b) y el desarrollo de una necesidad de moralización y sistematización de las creencias y de las prácticas religiosas. Este proceso es posible por la acción convergente de un cuerpo de especialistas encargados exclusivamente de la gestión de los bienes de salud en contraposición y por contribución de la desposesión objetiva del capital religioso de los laicos. La desposesión objetiva del capital religioso del laico, y la exclusividad de ejercer tal capital por parte de los especialistas, es posible por el reconocimiento de la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de desconocerla como tal.

Esta división del trabajo religioso o distribución desigual del capital religioso es refractaria de un tipo particular de interés social vinculado a una clase o grupo que ocupa una posición en la estructura social, y por lo tanto la producción simbólica del campo estará ligada a los intereses de ese grupo desconociéndolos como tales. Desde este momento está librada la posibilidad de producción simbólica privilegiada a los especialistas y por lo tanto de reproducción de esquemas de percepción, de apreciación y de acción de un grupo o clase social. En este sentido, la religión entendida como sistema simbólico estructurado y estructurante transmuta el *ethos* (de un grupo o clase) en ética. Cito al autor: “La religión está predispuesta a asumir una función ideológica, función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario, que no puede cumplir más que en tanto que asegure una función

⁵ Probablemente éste sea el sentido de la frase citada de Bourdieu. Habría que hacer un análisis más minucioso de la obra Weber, sin embargo volviendo al capítulo 5 de *Economía y sociedad*, recordemos que P.B. reniega del interaccionismo simbólico en el que cae Weber, como si el esfuerzo por la construcción ideal típica impidiera entender qué parte de esas características se emparentan con la trasfiguración de los intereses políticos de los especialistas religiosos a creencias y prácticas religiosas. El principio de este error estaría en Durkheim también.

lógica y gnoseológica (...)” (1971). Pero la incorporación y la puesta en juego eficaz de un sistema de prácticas y representaciones religiosas que reproducen bajo una forma transfigurada la estructura de las relaciones económicas y sociales determinadas, es sólo posible por el desconocimiento de los límites del conocimiento que ella hace posible, efecto de conocimiento-irreconocibilidad.

Bourdieu entiende que el interés religioso que se pone en juego en un campo, tiene por principio la legitimación de determinadas condiciones de existencia y de posición social en el espacio global del poder, las funciones sociales que la religión cumple para un grupo o clase se encuentran en función de la estructura de las relaciones de clase y en la división del trabajo religioso. Interpreto que el autor. nos está sugiriendo lo que más tarde entiende por homología estructural entre campos, en este caso campo religioso y campo de poder, en tanto las relaciones de transacción entre especialistas y laicos y las relaciones de competencia entre especialistas (que constituyen la dinámica del campo), mediante la ideología religiosa (que es esquema de percepción, apreciación y acción), corresponden al estado de las relaciones de grupos posicionados desigualmente en el campo global del poder. Ahora bien, en una sociedad en clases, esta dinámica del campo religioso y la acción religiosa se inclina a la perpetuación del orden social, contribuyendo a consagrarlo. Las posiciones se polarizan hacia la religiosidad dominante, tendiente a justificar a las clases dominantes y la religiosidad dominada, que tiende a imponer a los dominados el reconocimiento de la legitimidad de la dominación y de los modos de la expresión simbólica de la dominación.

Para sintetizar el aporte general de GEGR, podemos decir que a partir de este texto, e inclusive de SRMW, “será necesario entonces, cada vez, poner en relación ‘el sistema de relaciones constitutivas de ese mensaje (religioso) con el sistema de relaciones entre fuerzas materiales y simbólicas que constituyen el campo religioso correspondiente’ y a partir del surgimiento de intereses por el juego de fuerzas, describir en cada caso la lógica de un mercado donde las fuerzas de los poderes económicos y sociales exteriores al campo se refractan hacia el interior, produciendo por la mediación de los *habitus* la alquimia del mensaje, la transustanciación de los intereses y los productos. Las posiciones y las luchas entre agentes serán así determinadas por un tipo de capital simbólico específico -irreductible en el límite a los otros tipos, incluso si sigue habiendo siempre una relación y una tasa de intercambio- que autoriza estrategias y modos de legitimación específicos.” (Martínez, 2007:194)

Siguiendo un razonamiento de práctica sociológica, entiendo que ingresar a la sociología de la religión desde estos textos es altamente ventajoso pues P.B. está en proceso de configuración de la noción de campo (y en donde *habitus* tomará mayor sentido) y porque incorpora en tal esfuerzo la sociología clásica mirando el hecho social religioso, la acción y la ideología religiosa. En este ejercicio, de perspectivas aparentemente contrapuestas, P.B. vuelve productivo lo sugerido por los clásicos y nos permite mediante un principio de razonamiento relacional y disposicional, pensar a la religión en su trama compleja. En suma, nos reenvía a una lectura crítica de los clásicos al tiempo que ofrece un modelo sumamente complejo, pues es el hecho social lo que nos proponemos explorar.

1.2. En *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual* ([1975] 1985)⁶ como el título lo sugiere, está incorporada la posibilidad de pensar las prácticas y representaciones en relación a la posición que los agentes ocupan en el espacio social global y en un campo particular. Aquí el hecho social religioso es aquello que viene tratándose desde GEGR, la eficacia simbólica del discurso religioso, que aquí llama la magia performativa del lenguaje, pues se trata de un análisis sociológico sobre lenguaje que P.B. intenta introducir. En este sentido la discusión se desplaza a la herencia de la lingüística saussureiana e inclusive cruza al continente americano para mirar críticamente las reformulaciones de Austin en el marco del positivo lógico.

P.B. lee críticamente la aceptación de la separación de Saussure entre lingüística interna y lingüística externa, entre ciencia de la lengua y la ciencia de los usos de la lengua, pues a partir

⁶ En Bourdieu, P (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal Universitaria.

de tal separación la búsqueda del poder está resignada a las propias palabras, es decir, justo en donde no está. Por otro lado señala que Austin⁷ aún en su intento de aportar a la Filosofía del lenguaje, produce un análisis que continúa en lo estrictamente formalista de los sistemas simbólicos y que sólo atisba la capa más superficial de un análisis sociológico, es decir de las condiciones sociales. En este sentido escribe P.B. “No basta con decir (...) que el uso [del lenguaje] que en determinadas situaciones hace de él un determinado locutor, con su estilo, retórica y toda su persona socialmente inscrita, incrusta en las palabras ‘conotaciones’ vinculadas a un contextos particular, introduciendo en el discurso ese excedente de significado que le confiere su ‘fuerza ilocucionaria’ ” (1985:69). Tomemos el caso del discurso de autoridad, si este no sólo describe un estado de cosas sino que ejecuta una acción, eso es posible porque el locutor, quien pronuncia las palabras no sólo es su portador, sino el portavoz autorizado, en la medida que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está investido. Si es cierto que las condiciones contextuales (la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y el orden oficial de un ritual) son condiciones sociales, estas son la superficie de las condiciones más importantes e insustituibles, a saber, aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia, esto es, la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. En suma, y ahora pensemos directamente en la palabra sagrada de un sacerdote, la atención dirigida a la liturgia, es decir a las condiciones formales del discurso ritual, olvida que en tanto no se produzcan las condiciones de reconocimiento como desconocimiento, el ritual no será suficientemente eficaz. Recordemos que en GECP Bourdieu señalaba que la desposesión objetiva del capital religioso del laico es posible por el reconocimiento de la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de desconocerla como tal.

En este texto P.B. retoma fragmentos de la obra de R. P. Lelong *Le dossier noir de la comunión solemne* (1972) en donde se puede leer la indignación de los fieles católicos ante las infracciones a la liturgia tradicional, en este hecho P.B. encuentra la verificación experimental del análisis precedente. La crisis de la liturgia deja al descubierto las condiciones de felicidad que permiten a los laicos realizar comprometidamente el ritual. Asimismo esta situación manifiesta que esa felicidad descansa en la ignorancia de las condiciones sociales que la posibilitan, ignorancia que es el modo de relación *doxica* que los laicos mantienen con el ritual y que contribuye a su eficaz realización. Al terminar el texto escribe P.B. “La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla. O, lo que viene a ser lo mismo, olvidándola e ignorándola: simplemente someténdola a ella, como si, por el reconocimiento tácito que se le concede, se hubiera contribuido a fundarla. Reside así totalmente en la convicción de que esa delegación constituye los cimientos mismos del ministerio, esa ficción social, convicción que es mucho más profunda que las propias creencias y ministerios que el ministerio profesa y garantiza: de ahí que la crisis del lenguaje religioso y de su eficacia performativa no se reduzcan, como a menudo se cree, a la quiebra de un universo de representaciones, sino que represente también el hundimiento de todo un mundo de relaciones sociales, del que la crisis misma forma parte.” (1985: 77)

1.3. Hasta aquí hemos reflexionado acerca de lo que entendemos como aportes de *Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber*, *Génesis y estructura del campo religioso* y *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual*. Intentando no dejar de señalar el valor de tales contenidos en el marco de una búsqueda sociológica del propio P.B. y asimismo en el marco de discusiones intelectuales clásicas y actuales. En lo sucesivo reflexionaremos sobre dos investigaciones que retienen diferencialmente los aportes bourdieuanos.

⁷ Austin, en su intento por superar y aportar al paradigma dominante en la Filosofía del lenguaje en Estados Unidos, señala que los enunciados no se limitan a describir un estado de cosas verdaderas o falsas, sino que los enunciados son constativos y realizativos o performativos, luego surgirá la noción de fuerza ilocucionaria del lenguaje.

2. Génesis del campo Pentecostal y las relaciones de competencia en el “campo” de la caridad.

En este apartado presentaremos dos investigaciones empíricas, una de Joaquín Algranti (2007) y otra de Laura Zapata (2005). Desde trabajos metodológicos distintos ambos artículos presentan algunas cosas en común: intentan alejarse de un uso mecánico de la teoría y proponen abordajes superadores en el marco de las subdisciplinas en que se insertan.

En el primer caso (Algranti, 2007), el autor avanza en una interesante crítica sobre el uso de la noción de campo en los estudios de sociología de la religión. Luego continúa explorando la génesis del campo Pentecostal en Argentina, de este modo da mayor sustento y capacidad de comprensión a las actuales transformaciones del campo religioso en el país. El segundo trabajo (Zapata 2006), desafía con la etnografía aquello que puede ser entendido como límite de la noción de campo. Lo más curioso de esta etnografía es que la autora no piensa explícitamente en términos de campo bourdieiano, sin embargo construye un espacio social donde agentes (dotados de capital diferencial como lo es su posición en el espacio) establecen relaciones de competencia por aquello que es su interés en aquel espacio.

Si traemos a colación las condiciones para constituir un espacio social en campo⁸, Zapata acierta en sus análisis, en todo caso la debilidad del trabajo está vinculada con aquello que Algranti insiste, esto es, la dimensión histórica del campo. Si es cierto que Zapata trabaja las prácticas y representaciones de los agentes mediatizada por el *habitus* (que actúa como puente a la homología con otros campos), no logra llegar a la dimensión altamente política del espacio en disputa que estudia por dejar a un lado la génesis de los grandes campos que constituyen el subcampo de la caridad que ella pretende estudiar. Veremos cómo cada autor inspirado en P.B. propone un modo de entrada al objeto diferente del otro, nuestra intención es poner al descubierto el modo de incorporación de la teoría bourdieiana tendiendo en cuenta los propósitos, los modos, el énfasis en la teoría y el trabajo resultante finalmente.

2.1. El objetivo en el artículo de Algranti (2007) de revisión bibliográfica e investigación empírica es, frente a las lecturas reificadas de la teoría de los campos, poner a prueba su valor heurístico a través de la reconstrucción histórica del espacio social en el que se inserta y desarrolla el pentecostalismo. Parte de dos premisas: a) rastrear la génesis histórica de la construcción de un espacio social que se define justamente en referencia a “lo religioso”. Señala el autor que el estudio de los orígenes de la religión en la sociedad supone el análisis de los vínculos que se establecen con otras áreas como la política, la economía, los sectores dirigentes, etcétera; b) identificar la posición del pentecostalismo en este espacio a partir del juego de relaciones que se establecen entre los distintos grupos y agentes en competencia por imponer la visión legítima del mundo.

Antes de avanzar con el estudio empírico, el autor señala tres cuestiones que entiende como limitaciones del modelo de campo religioso: 1) que el abordaje de lo religioso en términos de un entramado de relaciones autónomas descansa sobre la idea previa de un proceso exitoso de secularización⁹; 2) la preferencia por las expresiones institucionalizadas sería para este autor

⁸ A saber: 1) Un análisis de la posición de los agentes en la estructura de la clase; 2) un análisis de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que los grupos ocupan en situaciones de competencia en un momento dado del tiempo en la estructura del campo; 3) la construcción del *habitus* como sistema de disposiciones socialmente construidas que, como estructuras estructuradas y estructurantes, constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes, y a los cuales una posición y una trayectoria determinada en la estructura de la clase dominante, proveen una ocasión más o menos favorable de actualizarse. Véase Bourdieu, P. *Respuestas* [1992] en Martínez, A.T. *Pierre Bourdieu...*, Manantial, 2007

⁹ Probablemente el análisis de Algranti del supuesto de un procesos exitoso de secularización detrás de la noción de campo, este ligado a los supuestos weberianos que Bourdieu incorporaría, a saber, la autonomización de las esferas de la vida social, y en el caso de la religión de una creciente moralización de las prácticas. No obstante, Bourdieu se esfuerza por señalar mediante un análisis relacional y disposicional que ese proceso de autonomización no es meramente producto de la racionalización (y

uno de los mayores obstáculos a la hora de indagar en los desbordes y los desarreglos de la religión en sus cruces con la política; 3) y finalmente que el énfasis en los agentes productores, lleva a la caracterización del laicado solamente en términos de desposesión de los bienes de salud y desdeñando las formas de participación intermedia que hacen del creyente un competidor calificado. En base a los supuestos y los límites de la idea de campo, el autor propone la siguiente hipótesis pensando en la Argentina: “Lejos de la existencia de un microcosmos social que encuentra su razón de ser en la clausura y la autonomía de sus relaciones, la lógica de la religión obedece por el contrario a la superposición dinámica de espacios sociales en donde la eficacia de sus prácticas y representaciones dependen de la capacidad de integrarse con otras esferas de sentido, participando de sus luchas y sus conquistas” (Algranti 2007:8).

Ahora bien, si es cierto que el acento en estas dimensiones, que están presentes en “Génesis y Estructura del Campo...”, podrían ser limitaciones al momento de pensar el campo religioso contemporáneo (desregulado, con fronteras difusas), no debemos olvidar que las mismas son parte de una compleja y amplia exploración teórica y empírica de P.B.¹⁰ A continuación abordaremos los aportes de este sociólogo al campo de estudios sobre el pentecostalismo al explorar sus orígenes en la Argentina teniendo en cuenta el campo religioso más amplio regulado por el catolicismo.

Los primeros misioneros pentecostales que llegan a la Argentina en 1910 se encuentran con un campo religioso monopolizado por el catolicismo en el ámbito público a la vez que se restringe y tolera el culto protestante en la medida que se ajuste a la práctica privada. En este primer marco de posiciones en el campo, es posible analizar el pentecostalismo en la clave del tránsito desde un modelo de evangelización abocado a las comunidades étnicas de inmigrantes italianos, españoles y eslavos a un avance decidido sobre los sectores populares y la conquista del espacio público. El autor analizará este tránsito en tres momentos.

1) *De las misiones a las primeras formas de organización, las comunidades étnicas.* En un contexto marcado por el avance del integrismo católico y el repliegue protestante, en donde la cultura popular urbana sufre transformaciones profundas, los espacios seguros de evangelización son aquellas comunidades de inmigrantes (parcialmente integradas) que conservan el componente étnico como anclaje identitario frente a una sociedad hostil. Esta orientación en la evangelización marcará una geografía diferenciada para el protestantismo histórico y para el catolicismo, el autor sugiere que allí también se anuncia las tendencias a la reapropiación de los estilos culturales de los sectores populares y luego los sectores medios a partir de la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, a los orígenes diversos de los movimientos que ingresan al país, se suma la variedad de experiencias de cada iglesia al insertarse en el país, estas condiciones dan al pentecostalismo en general un rasgo distintivo que facilita insertarse en medio culturales disímiles. Este proceso marcará la enorme dificultad del pentecostalismo para construir un movimiento unificado en términos teológicos e institucionales.

2) *De la compañía de Thomas Hincks a la apertura democrática, las iglesias se nacionalizan.* A partir de la segunda mitad del siglo XX se produce un corrimiento de las estructuras de relaciones que definen la identidad del pentecostalismo. Señala el autor que en esta etapa comienza una redefinición del vínculo de los pentecostales con la sociedad, con los grupos católicos y protestantes, se pasa de un rechazo explícito a cierta aceptación. Se empiezan a definir los modelos de liderazgo unipersonales que logran combinar evangelismo carismático

separación de las esferas) sino del trabajo social, en donde la religión supuestamente cada vez más relegada al ámbito privado, allí ejerce una función política transmutando el *ethos* en ética. Recordemos que el campo religioso monopolizado por el catolicismo que P.B. remite, mantuvo lazos orgánicos con el Estado durante años. En suma, entiendo que la noción de campo, permite pensar que se trata de un espacio o “esfera” (en términos weberianos) relativamente autónomo, que si descansa sobre un proceso de división del trabajo no necesariamente sobre un proceso exitoso de secularización.

¹⁰ En este sentido la preferencia por el estudio de la Iglesia Católica y por lo tanto de lo institucional no debe desvincularse del contexto de campo religioso monopolizado por el catolicismo antes de la Reforma, en cada investigación habrá que explorar qué formaciones sociales configuran un campo en particular y qué peso adquieren las religiones institucionalizadas y aquellas que no lo están.

de sanidad y curaciones con una ética religiosa más flexible, adaptable a estrategias discursivas de cada pastor. El punto de inflexión a esta tendencia se lo encuentra en la campaña de Sanación de Thomas Hincks en 1954 en los estadios de fútbol de Atlanta y Huracán, ésta combinó tres elementos impensables hasta ese momento: extender una prédica de sanidad y curaciones milagrosas; lograr una presencia multitudinaria; y colocar al pentecostalismo en la vida pública. Lo más importante de esta etapa reside en el traspaso de un esquema misionero orientado a comunidades inmigrantes a la voluntad de extender el proselitismo a los sectores populares y medios. El cambio va acompañado de cambios en la estructura de clase de la sociedad argentina y el desarrollo de liderazgos que rompen con la tradición extranjera de origen. Durante el periodo existen dos frenos provenientes del catolicismo que condicionan el desenvolvimiento de las minorías. Por un lado, un clima de censura y control al accionar de los grupos alternativos que traspasen el ámbito privado. Por otro lado, es dentro del mismo mundo católico donde surgen las expresiones de heterodoxia dispuestas a cuestionar el monopolio de los bienes de sagrados.

3) *Del primer al segundo avivamiento, la explosión Pentecostal.* La última dictadura militar deja rastros que repercuten en el campo religioso. Con respecto a la posición hegemónica del catolicismo los cambios internos tienen que ver con la depuración y reacomodación de las tendencias progresistas bajo la preeminencia de la ortodoxia episcopal. Se interrumpen por medio de la violencia los vínculos entre movimientos sociales y la propuesta de la religiosidad vivida integralmente, dejando una zona disponible para nuevas articulaciones entre religión y política. Con los rastros de la dictadura en el campo religioso y la apertura democrática, da comienzo una etapa de mayor libertad, las minorías pasan a tener mayor visibilidad pública y el país recibe nuevos grupos. En este marco el pentecostalismo presenta ventajas comparativas frente a otras denominaciones: 1) ya posee experiencia en campañas evangelizadoras, 2) sus líderes desarrollan estilos personales y estrategias proselitistas propias y 3) cuentan con el respaldo institucional de distintas organizaciones ecuménicas. A esto hay que agregarle la disposición a explorar en las prácticas proselitistas los avances en los medios de comunicación, dos nombres representan paradigmáticamente esta etapa, Carlos Anacondia y Héctor Gimenez. El proceso de gran innovación que acompañan al movimiento han sido llamado de neo-pentecostalismo o pentecostalismo de masas. De esta etapa del pentecostalismo en el marco del tránsito democrático, surge un nuevo momento desde la mitad de la década del '90 hasta la actualidad. Por una parte se refuerza el giro sobre las demandas sociales, produciendo una alianza orgánica entre las consecuencias del neo-liberalismo en la vida íntima de los sujetos, vinculadas a depresiones, conflictos familiares y enfermedades, y el trabajo religioso sobre las formas de sufrimiento social. Por otra parte, también se afianza el juego de superposiciones e intercambios entre las estrategias evangelizadoras y los medios técnicos, el lenguaje y los esquemas de percepción propios del posmodernismo. Finalmente el pentecostalismo se transforma en una minoría capaz de disputar el espacio público y los dominios de históricos de la iglesia católica como la educación y la familia.

Una de las grandes incógnitas en el campo de estudios de sociología de la religión y en el subcampos de estudios sobre el pentecostalismo (relativamente nuevos en la Argentina), es la gran ausencia de trabajos que den cuenta con documentación histórica y datos estadísticos de aquello que percibimos como cambio y reestructuración del campo religioso en la Argentina en los últimos veinte años¹¹. Cómo tener una percepción sociológica del estado actual de las relaciones del campo ante la falta de un conocimiento de cómo se vinieron configurando las relaciones históricamente, este estado de la cuestión acompañado de un proceso de fortalecimiento en las investigaciones en las ciencias sociales locales a llevado a que quien ingrese a este campo de estudios se apropie de esto que ahora naturalmente llamamos interdisciplinariedad. En este contexto el trabajo de Algranti incorpora para un estudio contemporáneo del pentecostalismo, un análisis de la génesis del campo logrando ofrecer una

¹¹ Actualmente se está sucediendo investigaciones que intenta suplir esta ausencia sobre todo para las minorías religiosas Véase Bianchi, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial sudamericana. Cabe resaltar el trabajo de grupo de estudios históricos del GERE.

mejor comprensión del estado actual de esta minoría religiosa. Entre otras cosas nos permite pensar sociológicamente aquello que nativamente se llama “reavivamientos” del movimiento, también nos permite pensar en ciertas regularidades actualmente presentes en las prácticas proselitistas como la tendencia a los sectores populares y medios, como disposición del movimiento en el marco de un inserción e incursión en la estructura social y económica Argentina y en el marco del campo religioso preexistente.

2.2. Como hemos adelantado, el trabajo de Laura Zapata (2005) se trata de una etnografía de la caridad y de la ayuda social estatal, pues el ámbito que estudia es el del voluntariado de Cáritas, que al momento del trabajo de campo se encargaba de la distribución de las “bolsas blancas” Programa Alimenticio Único y de las “cajas” del Plan Asoma del Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente de la Nación. El énfasis en la etnografía está puesto en el voluntariado y las voluntarias de Cáritas, de hecho el ingreso al campo y desarrollo del mismo es desde la perspectiva de las voluntarias. En tal sentido, la autora se pregunta ¿cuáles son las categorías con que es pensado el voluntariado, cuáles son las prácticas con que el mismo fundamenta su existencia?

La autora intenta dar respuesta a esta cuestión teniendo en cuenta que los sentidos asociados a este singular agente social se vinculan a la construcción de identidades que promueven relaciones sociales específicas, saberes, estados emocionales singulares y un proceso de circulación, concentración y redistribución de determinados bienes. Es decir, los agentes ligados a la caridad cristiana y a la asistencia social del Estado construyen, y son construidos al interior de una forma de economía y una forma de ordenamiento jerárquico, moralmente basado, en una política de la ayuda social. Esta economía y política constituye un campo social, en el cual diversos agentes se dan a la tarea de definir los sentidos que deben asumir los gestos altruistas, no interesados y los bienes gratuitos dados sin retribución. Las estrategias de los agentes, que son producidos y producen el campo de la ayuda social, suponen un entramado de social (un estado de las relaciones) que vincula a las voluntarias de Cáritas, asistentes sociales del Estado y beneficiarias de los planes, aquí se disputa el sentido y la denominación de las actividades que llevan a cabo. Las categorías de “caridad” y de “asistencia” se ponen en disputa al tiempo que transportan al interior del campo diversos sentidos que estas suponen. Es decir, este campo de la ayuda social es escenario de disputas simbólicas que son refractarias de la posición en el espacio social y la disposición distintivas de cada agente.

La comprensión sociológica de las categorías nativas para dar sentido a sus actividades es buscado en “el esquema de percepción y acción, económicamente fundado y políticamente ordenado, que hace posible la creencia en la existencia de bienes gratuitos y de gestos altruistas por parte del voluntariado de Cáritas” (Zapata 2005:24). Las voluntarias de Cáritas no son agentes substantivizados, nacidos para la caridad y el salvataje social, son producto de un proceso de relaciones de alianza, enfrentamiento, fundiciones y escisiones entre Iglesia Católica y Estado argentino y a su vez sus acciones están condicionadas por las relaciones de la estructura social y económica. En este marco la autora trabaja sobre los sentidos que asume la categoría de “caridad” especialmente en los procesos de creación del voluntariado y los beneficiarios. No es posible en este trabajo extendernos en la investigación propiamente dicha, sin embargo vale señalar un análisis: la entidad moral “incorruptible” e incuestionable con que el voluntariado recubre y da sentido a su accionar, aquí no es asumido a priori, sino que es entendido y desentrañado como forma de legitimación y forma de capital a propósito del cual las voluntarias disputan un campo y al mismo tiempo que procuran una posición en espacio social.

El trabajo de Laura Zapata, que apenas logramos sintetizar, es a nuestro juicio una investigación empírica que incorpora a sus análisis y trabajo de campo el pensar relacional y disposicionalmente las prácticas, lo que constituye las nociones de campo y *habitus* de Pierre Bourdieu. Se puede leer en esta investigación que la noción de espacio social incluso la noción de campo pueden ser incorporadas en un universo empírico altamente intrincado por la coexistencia de dos actores que constituyen cada uno todo un campo de poder: la Iglesia Católica y el Estado. En este trabajo el énfasis está puesto en el estado actual de las relaciones del campo, en una etnografía de las interacciones la autora explora los diversos sentidos de las prácticas y

representaciones de los agentes. Si bien es cierto se trata de una opción metodológica, a nuestro juicio, al no profundizar en el campo de poder en donde confluyen Iglesia Católica y Estado, el intenso estudio tendiente a comprender el trabajo social detrás de la eficacia simbólica del discurso de los agentes no permite visualizar en su complejidad la dimensión política.

3. Conclusión

Presenté en este artículo algunos textos de sociología de la religión de Pierre Bourdieu (dos de reciente publicación al español). En *Una interpretación de la teoría de la religión de Max Weber* ([1971] 1991) la propuesta fue prestar atención a los agentes desde sus posiciones y las relaciones de competencia que establecen en la lucha por el monopolio de los bienes de salud, esto es, pensar en términos de campo. En *Génesis y Estructura del Campo Religioso* ([1971] 2009) las prácticas religiosas no sólo se pensarán en términos relacionales sino genéticos. En la génesis del campo religioso, ya incorporada la posibilidad de pensar en los agentes (especializados) y sus relaciones, P.B. da cuenta de la autonomía relativa (relativa autonomía) del campo religioso al ser refracción mediante el *habitus* de los intereses asociados a un grupo o clase social determinados. Entonces prácticas y representaciones religiosas producen bajo forma transfigurada la estructura de las relaciones económicas y sociales determinadas, al dar cuenta de esto P.B. muestra en este texto cómo la autonomía absoluta del discurso mítico y religioso (Weber) y su función de dar sentido, coherencia y cohesión (Durkheim) forman parte de la eficacia simbólica con que las representaciones y prácticas religiosas aparecen en el mundo social. Lo que sólo es posible por el desconocimiento de los límites del conocimiento que las representaciones religiosas hacen posible, efecto de conocimiento-irreconocibilidad. Más adelante en *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual* ([1975] 1985) el hecho social religioso, es aquello que viene tratándose desde GEGR, la eficacia simbólica del discurso religioso, pero que será llamado aquí la magia performativa del lenguaje, pues se trata de un análisis sociológico sobre lenguaje que P.B. intenta introducir en el marco de la lingüística predominante. En el análisis del discurso religioso y particularmente de autoridad, señala P.B. que la perspectiva sociológica debe ir más allá de las condiciones contextuales, que si es cierto son condiciones sociales sólo lo son superficialmente, las condiciones más importantes son aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia, esto es, la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. Esta perspectiva sociológica, es la introducción de un análisis relacional y disposicional en el estudio del lenguaje, que en el caso del lenguaje de autoridad, lleva a pensar al ejecutor ya no como portador sino como portavoz, agente constitutivo de un *habitus* y que ocupa una posición tal que lo lleva a una producción simbólica privilegiada. Cuando P.B. analiza la crisis de la liturgia, y las múltiples críticas por parte de los laicos católicos a la trasgresión de la ortodoxia, no está sólo viendo la crisis del lenguaje religioso y de su eficacia performativa como la quiebra de un universo de representaciones, sino el hundimiento de todo un mundo de relaciones sociales, del que la crisis misma forma parte. Creo que en esta breve síntesis se puede observar una cuestión altamente interesante, cómo tratando con mundos empíricos diferentes en los tres textos analizados co-existe una preocupación epistemológica orientada a dar sentido sociológico a la religión (claro que esto no debe desvincularse de las grandes rupturas con las sociologías y antropologías precedentes que lo llevaron a construir su modelo heurístico).

En la segunda parte quise mostrar cómo se puede introducir al estudio de diversos mundos empíricos el análisis que P.B. propone. De este modo deje a un lado la lista de aquello que se puede y no se puede hacer, de los límites y alcances de las nociones bourdieuana. Pues recordemos que partí en este artículo de la idea de que, en el ejercicio de una lectura guiada por el trabajo de campo de un mundo particularísimo que se pretende comprender (como lo son todos los mundos empíricos para cada investigador) y viceversa, el investigador logra una retención fecunda de la teoría social. Ambos trabajos llevan a cabo este ejercicio en mundos empíricos muy diferentes a los que P.B. remite referencialmente y a los que efectivamente estudió. Recordemos que P.B. trabajó variadas temáticas, atravesó por diferentes trabajos de campo en su propia búsqueda sociológica, quizás esa versatilidad temática es la que nos lleva a los sociólogos de variadas subdisciplinas a retener sus estudios. Pero si es importante trabajar

con la producción orientada a la temática de nuestro interés, sugiero que no debemos sostener un estudio o un abordaje bourdieuano restringido a esa lectura, pues probablemente no hallemos el tipo de análisis que P.B. nos intenta proponer. Entiendo que la cuestión de este modo, porque Pierre Bourdieu, no ha sido el creador de una sistemática abstracta sino ante todo ha sido un sociólogo, estimo que si ha alcanzado tantas rupturas con las teorías precedentes es por su inquietud epistemológica asociada a la práctica de investigación. En esta última aparecen esas preocupaciones concretas, con realidades también concretas como aquellas que se nos aparecen a nosotros cuando ingresamos en el oficio.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1971) “Génesis y Estructura del campo religioso”, en *Revue Francaise de sociologie*, Vol. XII, traducción inédita de Ana Teresa Martínez
- _____ (2009) *La eficacia simbólica. Religión y Política*, Editorial Biblos
- _____ (1985 [1975]) “El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual” en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal Universitaria
- _____ (1999 [1971]) “Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber” en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba
- Dianteill, Erwan y Lôwy, Michael (2009) *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*, Bordes Manantial
- Martínez, Ana Teresa (2009) “Introducción. Religión y Creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu” en *La Eficacia simbólica. Religión y política*, Editorial Biblos
- _____ (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial
- Algranti, Joaquín (2007) “La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aporte para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina” en *Interpretaciones, Revista de Historiografía Argentina*, N° 3, Segundo semestre
- Zapata, Laura (2005) *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía sobre el voluntariado católico*, Atropofagia