

Religión, identidad y movilización en contexto de crisis

Heinrich Wilhelm Schäfer
Leif Hagen Seibert
Adrián Tovar Simoncic

Rethinking the Americas — Repensar las Américas — Rethinking the Americas



Repensar las Américas
Rethinking the Americas

Vol. 1

Editores de la serie / Series editors

Martin Breuer, Olaf Kaltmeier, Wilfried Raussert, Eleonora Rohland,
Julia Roth, Nadine Pollvogt, Nicole Schwabe, Paul-Matthias Tyrell

CIAS - Center for InterAmerican Studies, Bielefeld University



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado a l*s autor*s, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Para más información, ver <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en>. Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando a la editorial kipu (Förderverein für InterAmerikanische Studien, e.V.). Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Access y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reúse el material.

Heinrich Wilhelm S c h ä f e r
Leif-Hagen S e i b e r t
Adrián T o v a r S i m o n c i c

Religión, identidad y movilización en contexto de crisis.

Herramientas para comprender la praxis religiosa



Religión, identidad y movilización en contexto de crisis.
Herramientas para comprender la praxis religiosa

Autores:

Heinrich Wilhelm S c h ä f e r,
Leif-Hagen S e i b e r t &
Adrián T o v a r S i m o n c i c

Repensar las Américas – Rethinking the Americas, Vol. 1
Bielefeld: kipu-Verlag, 2020

ISBN: 978-3-946507-67-3

E-Book ISBN: 978-3-946507-68-0

Diseño de portada: Alina Muñoz

Foto de portada: Marcha Católica, Ciudad de México, Sept 2019, Karina Bárcenas Barajas

© kipu-Verlag, 2020

kipu-Verlag

c/o

Center for InterAmerican Studies (CIAS)

Bielefeld University

PF 101131

33501 Bielefeld

Germany

www.uni-bielefeld.de/cias/

[El principio de la acción] estriba en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. El habitus, producto de una adquisición histórica, es lo que permite la apropiación de un logro histórico. De igual modo que la letra sólo abandona su estado de letra muerta por medio del acto de lectura, que supone una aptitud adquirida para leer y decifrar, la historia objetivada (en unos instrumentos, unos monumentos, unas obras, unas técnicas, etcétera) solo puede convertirse en historia actuada y actuante si la asumen unos agentes que, debido a sus inversiones anteriores, tienen tendencia a interesarse por ella y están dotados de las aptitudes necesarias para reactivarla.

(Bourdieu 1999a, 197)

Índice

Prefacio	1
1. Introducción	7
2. Modos de observación	17
2.1. Bourdieu, lenguaje y HabitusAnalysis	17
2.2. Religión	21
2.3. Praxis	26
2.4. Sentido práctico, lógica práctica y lógica de la praxis	29
3. Herramientas de observación	39
3.1. Sentido religioso – disposiciones, identidades y estrategias	39
3.2. La lógica de la praxis religiosa – el campo religioso y el espacio de los estilos religiosos	55
3.3. Lógica práctica – la interpretación de discursos religiosos y prácticas	65
4. Identidad como red de disposiciones	77
4.1. Identidad	77
4.2. Identidad como red de disposiciones	83
4.3. Identidad religiosa	95
4.4. Transcendencia, diferenciación y dominación – las estructuras desde los actores	108
5. Actor, religión, praxis: conclusiones	123
Lista de ilustraciones	135
Bibliografía	137

Prefacio

Los sucesos sociales no se deben a una sola causa, sino a una multiplicidad de ellas. Que este libro haya visto la luz también ha sido a causa de la confluencia de varios factores, no por último el actuar de grandes colegas y amigos, desafiantes tareas de investigación social en el Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS), así como deslumbrantes perspectivas de cooperación internacional entre América Latina y Alemania, como es el caso en el Center for InterAmerican Studies (CIAS, Bielefeld) y en el nuevo Center for Advanced Latin American Studies (CALAS, Bielefeld y otras universidades alemanas y latinoamericanas). Al autor de estas líneas tal cooperación además le facilita darle seguimiento al trabajo realizado en varios países de Latinoamérica a lo largo de las 3 décadas pasadas.

El presente libro tiene por objeto de estudio la relación entre condiciones sociales e identidades así como estrategias de actores sociales, ejemplificado con la identidad religiosa en un contexto de aguda crisis social. La relación entre estructura social y cognición/acción de actores es una problemática subyacente a un sinnúmero de temas y campos de investigación social. Esto también vale para los ejes temáticos de investigación en el CALAS, en tanto que la perspectiva de observación incluye a los actores, desigualdades sociales, violencia y resolución de conflictos, identidad y región, así como transformación socio-ecológica. La perspectiva de investigación conjunta entre latinoamericanos y europeos en el marco del CALAS también guarda una relación específica con la génesis del presente libro.

Este libro se publica en la editorial del CIAS que se llama “Kipu”. Esta palabra Quichua hace referencia a la escritura de nudos que ha sido el medio de circulación del saber en el reino incaico – o sea, una forma no-colonial de producción de conocimiento. Esta forma de producir conocimiento es programática para una editorial que quiere hacer una contribución a un saber decolonial y crítico,

construido en la cooperación intercontinental e interdisciplinaria de practicantes de las ciencias culturales y sociales.

Después de más que tres décadas de estar trabajando en investigación social entre Europa y América Latina el autor de estas líneas se siente comprometido con este programa. Como en el trabajo de un investigador individual o bien de un equipo pequeño solo se pueden realizar ciertos aspectos de un paradigma científico, quizás vale la pena recordar aquí la experiencia clave por la cual la realidad latinoamericana misma cambió mi abordaje a los estudios sociales. A principios de los años 80 preparaba un estudio de campo acerca de actores religiosos en regiones de guerra. En aquel entonces, en Europa, la teoría fenomenológica de Berger y Luckmann, completamente ajena a la realidad de las guerras sucias que la Guerra Fría atizaba en el Sur global, estaba muy en boga. En 1983, durante la fase caliente de la guerra en Guatemala, en un retén militar observé dos “sujetos” comunicando: uno oficial militar, alto, fuerte, blanco y armado, el otro un campesino indígena, pequeño, débil, piel cobre y en ropa harapienta. En cada uno de ellos, en ese preciso momento, estaba presente no solamente una historia de vida muy diferente de la del otro sino que todo un sistema de clases sociales desiguales y de represión de una clase hacia otras. En otras palabras, en los habitūs de los dos estaba presente toda la historia de una sociedad basada en relaciones desiguales y violentas de poder, una historia por cierto colonial que había inscrito esas relaciones de poder también en el color de su piel. Yo mandé a Berger y Luckmann al reino de las fantasías burguesas, y la fuerza bruta de la realidad guatemalteca me hizo estudiar la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu, cuya teoría, si bien no logra conceptualizar la “Colonialidad del Poder” (Quijano), surge al calor del sufrimiento provocado por este en Argelia.¹

1 Bourdieu pone el foco de interés en las formas poco visibles del poder y la violencia, especialmente al desarrollar el concepto de la violencia simbólica. La fuerza bruta de la violencia física, tan importante en la reproducción de los sistemas (neo-) colonialistas en el Sur, por lo tanto

Tres decenios más tarde, en parte habiendo trabajado en América Latina, tuve la suerte de poder conocer, de forma colectiva e intensa en dos ocasiones, la creatividad de una producción de conocimiento sociológico latinoamericano a base de un diálogo con Bourdieu que merece ser denominado decolonial. En octubre de 2016 fui invitado a dar la conferencia magistral en el Coloquio Internacional “Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu desde América Latina y el Caribe”, los días 20 y 21 de octubre del 2016, convocado por el Instituto de Investigaciones Sociales y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, ambos de la Universidad Nacional Autónoma de México. En febrero de 2018 Adrián Tovar y yo fuimos invitados del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente (CIESAS) y del Colegio de Jalisco, Guadalajara, para presentar y debatir nuestro abordaje a la religión. Después dictamos un seminario de varios días en la Universidad de Guadalajara con el mismo objetivo. Estas invitaciones no solo han sido un gran honor. Estas ocasiones resultaron sobre todo una aventura intelectual en “decolonialidad práctica” por la calidad y la creatividad con la cual las y los colegas latinoamericanos hicieron “trabajar” a Bourdieu y plantearon desarrollos ulteriores en sus diferentes proyectos. Un impulso de esta conferencia fue particularmente interesante para nuestro trabajo en CIRRuS en Bielefeld: la importancia que se le ha dado en las ponencias y en los debates al concepto de clase social para el análisis de la praxis, sea religiosa o sea de cualquier otra índole. En CIRRuS esta perspectiva – interpretada según los criterios tanto de una sociología de la dominación como de la diferenciación funcional – ha sido central. No obstante, en el campo de la sociología de la religión el abordaje desde Bourdieu permanece aún marginal en comparación con una corriente hegemónica en la que

no se trata con alta prioridad. Nosotros, en nuestro esbozo de una sociología praxeológica, hemos puesto la atención precisamente en la relación entre las formas simbólica, física, estructural y cultural de la violencia. Ver Schäfer (2020a, 536 – 639, especialmente 546).

dominan un constructivismo subjetivista, tan neoconservador como trasnochado,² abordajes posmodernos de dudosa semiótica y teorías iterativas de la secularización que en vano intentan redimirse de su eurocentrismo y de su anacrónico dualismo modernidad-tradición – pero que no obstante luchan con cualquier medio posible por su posición de poder en el campo de la sociología (al mismo tiempo negando la existencia de cualquier lucha) sobre todo contra teorías, como la bourdiana, que toma en cuenta tales dinámicas objetivas de poder en el quehacer sociológico.

En nuestro equipo de sociólogos de la religión en el CIRRuS el abordaje desde la sociología de Pierre Bourdieu se ha cultivado y aplicado al fenómeno religioso desde la década de 1980. Superar la brecha entre discurso y cosmovisión, por un lado, y las estructuras sociales, por el otro, ha sido un objetivo central en el desarrollo del método de HabitusAnalysis durante estos años. Su doble enfoque se dirige tanto a las condiciones subjetivas (sentido práctico) como a las objetivas (campos, espacio social) de las prácticas discursivas y no discursivas, poniendo de relieve la lógica práctica que subyace y articula a ambas.

El presente libro es en parte la traducción y reelaboración de tres ensayos que forman una unidad (Schäfer et al. 2015a, 2015b; Schäfer 2016a). El texto en español se escribió en 2017 y no se ha publicado por varias razones hasta el día de hoy. Los dos primeros capítulos se escribieron en equipo; de faltas y errores en el tercero, solo el autor de este prefacio es el responsable. Adrián Tovar no solamente es co-autor sino que traductor congenial al español. A

2 No cabe aquí una enunciación de las tendencias teóricas que han provocado el pendulazo subjetivista, relegando el papel de la desigualdad social y las líneas de conflicto social en el campo religioso. Baste decir grosso modo que este pendulazo está vinculado a la fascinación por espiritualidades individualizadas e hiper-fragmentadas que no sirve ni para una sociología del Norte y, además, no deja de universalizar tácitamente una visión reduccionista del pequeño mundo del Norte y de las clases privilegiadas en el Sur.

Sebastian Schlerka le agradecemos, una vez más, su excelente trabajo en las múltiples tareas técnicas.

Heinrich Wilhelm Schäfer, Bielefeld, Agosto de 2020

1. Introducción

Imagine a una señora en sus cincuentas con moño y falda larga, desde hace años comprometida en las Assembleias de Deus en las afueras de São Paulo. Nada extraño, todo normal: una pentecostal de pura cepa. Supe de esta señora en la ocasión de una cooperación con Paulo Barrera, un experto extraordinario en religión en la periferia urbana. Ahora, después de varios años de trabajar con la señora como informante, los investigadores terminaron visitándola en su casa. ¿Qué es lo que encuentran? Un altar Candomblé, una estatua de la Virgen de Aparecida junto con un rosario y... una Biblia en la mesa. No era difícil para la señora explicarles a los sociólogos asombrados la razón de ser de esta combinación de objetos de devoción. En la periferia de una ciudad como São Paulo con tanto estrés y tanto peligro era mejor tener varias posibilidades de comunicarse con lo sagrado. Le gustaban las Assembleias de Deus por su modo de organización comunitaria que les ayudaba a los integrantes en muchos problemas cotidianos. Sin embargo, si ella tenía algo grave como un problema de salud por ejemplo, tenía más confianza en las capacidades de la Mãe de Santo del Candomblé. En el barullo de la ciudad y el estrés del trabajo también se necesitaba de vez en cuando un tiempo de meditación tranquila y que para ello le gustaba más una misa católica. ¿Cómo se describe la identidad de esta señora? ¿Qué relación existe entre las condiciones sociales generales y situacionales de su existencia por un lado y sus creencias y prácticas religiosas por el otro? ¿Qué alineamiento político va a realizar en caso de duda: uno influenciado por la cuestión de raza y clase tipo Candomblé o uno de pentecostalismo conservador tipo “bancada evangélica”? ¿Saldría a una manifestación a favor de Lula y Dilma o más bien a una a favor de un candidato conservador “cristiano”? ¿En qué se distinguen las creencias y prácticas religiosas y políticas de esta señora de aquellas de una persona – católica conservadora o carismática – que vive en la urbanización cerrada Alpha Ville, de clase alta, que va en helicóptero a su trabajo como banquero en el

centro de la mega-urbe y que co-financia la política de Temer y de Bolsonaro?

En este librito vamos a trazar unas líneas básicas de un proyecto sociológico amplio que – dicho en una palabra escueta – busca reintroducir la clase social a los estudios de cultura y religión – entendiéndose este abordaje como un pequeña contribución según el espíritu decolonial.

Esto suena como si se sobreentendiera en las ciencias sociales. Sin embargo, no lo es ya que las humanidades en general han sido asediadas durante los últimos veinte o treinta años por programas teóricos que concedieron casi exclusiva relevancia a cultura en términos de símbolos, narrativas, imaginarios etc. No decimos que las correspondientes prácticas y productos no sean importantes para comprender la praxis humana. Pero sí vemos una especie de neo-idealismo trivial que se ha apoderado en muchos renglones del pensamiento en las ciencias sociales, sobre todo impulsado por el programa posmoderno – de tal modo que incluso se ha establecido algo que se podría denominar una recepción posmoderna de la obra de Bourdieu.

Vayamos a examinar este argumento, un tanto sumario, con más detalle a partir del decolonialismo práctico del coloquio latinoamericano de 2016 con el título de “Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu desde América Latina y El Caribe”. El lema del simposio insinúa que existe una diferencia entre una manera europea de hacer sociología por un lado y una manera latinoamericana por el otro. Seguro, sería equivocado esencializar la diferencia entre una perspectiva europea y otra latinoamericana. Sin embargo es posible observarla y apuntar sus condiciones, mucho menos relacionadas con tradiciones intelectuales que con los contextos sociales en los que se da el quehacer sociológico. Esbozaremos tres aspectos de esta diferencia que nos llevan directo al núcleo de la sociología bourdiana.

En primer lugar nos referiremos a la manera de entender la sociología cultural de Bourdieu. Es bien conocida la influencia que

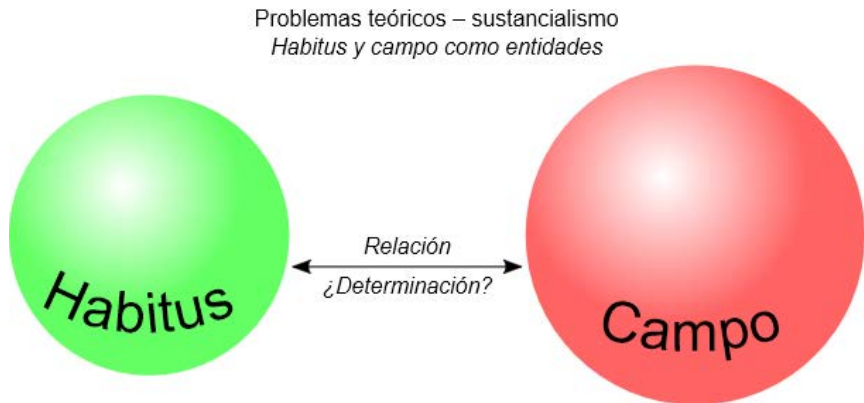
el giro lingüístico y el giro simbólico, así como el pensamiento posmoderno, han tenido en Europa y en los Estados Unidos durante los últimos treinta años, propiciando una especie de neo-idealismo ingenuo. Esto ha alejado la atención sociológica de las estructuras socio-económicas. Es una perspectiva que le calza bien a la comodidad social de los intelectuales nor-atlánticos. En cambio, en América Latina los antagonismos sociales están a flor de piel; imposible ignorarlos. Por tanto su relevancia en la implementación de una sociología bourdiana es evidentemente mayor. En vista de este contraste, resulta interesante hacer referencia al desarrollo de la sociología bourdiana. Este se dio, en los años 1960 y 1970, en reacción crítica al estructural-funcionalismo y el neomarxismo – ambas corrientes con un fuerte énfasis en las estructuras sociales. Bourdieu complementó este énfasis con una sociología cultural que pone en relación cultura y estructura social. Ahora, si, a la manera del giro simbólico, uno separa la cultura y la producción de sentido de las estructuras sociales, se sitúa en todo caso fuera de la perspectiva bourdiana. Desde la situación latinoamericana en cambio, una mirada atenta a la relación entre estructura social y producción cultural se sostiene, por así decirlo, naturalmente. Nuestra aproximación a una teoría de la religión insiste en este balance.

Segundo, del neo-idealismo en la sociología nor-atlántica se deriva en la tesis de la libertad del actor individual (p. ej. en Jeffrey Alexander) o bien del sujeto que, a través de la comunicación y del conocimiento, construye “el mundo” (p. ej., en la tradición de Berger y Luckmann, una gran parte de los sociólogos de religión y de conocimiento en Alemania). Visto desde estas perspectivas, la referencia bourdiana a las estructuras sociales se denuncia como “hermenéutica de sospecha”; o bien se lee como una “determinación” total por el habitus, que a su vez es determinado por las estructuras, y por tanto como negación de la libertad humana. Este antagonismo radical entre determinación y libertad corresponde más bien al pensamiento del siglo XVIII que a una sociología moderna. La determinación total es una quimera bizarra

que necesita el demonio de Laplace para del todo poderse construir como una idea. Suponer la eficacia de determinaciones *relativas* por las condiciones sociales, en cambio, es trivial. Cada sociólogo la puede experimentar al tratar de realizar el deseo de comprarse un yate de alta mar y, en vista de este proyecto, examinar a su monedero. Finalmente: ¿Qué más podría ser el objeto del análisis sociológico sino causalidades sociales? Examinar la correlación entre habitus y estructura social se trata justamente de esto: de mostrar la efectividad y variabilidad de causalidades parciales y con ello reconstruir el potencial creativo dado por el habitus. Esta es nuestra intención.

Tercero, la sociología nor-atlántica tiende a reivindicar al individuo como “ens realissimum” (Bourdieu). El problema clave aquí, desde nuestra perspectiva, es la substancialización del individuo y/o del habitus. Bernard Lahire (2004), por ejemplo, pretende adjudicarle creatividad al habitus mediante su reducción al plano puramente individual; donde sin embargo los individuos son concebidos a su vez como sustancias. De manera similar, bastantes teóricos postulan, con buenas razones, que habitus es un concepto relacional y tiene que ser concebido en el contexto de sus campos o espacios correspondientes. En este sentido un habitus – como por ejemplo un “habitus étnico-racial”– se concibe como “formado [shaped] por la determinación por campos” (Atkinson 2015, 11). Mientras que esto es correcto en términos de una fórmula, no obstante la relación referida es una del habitus hacia afuera. O sea, el habitus (“étnico-racial”, político, religioso, familiar, periodístico etc.) puede seguirse comprendiendo como una entidad en sí cerrada (o sea lo que clásicamente es una sustancia) en relación con otras sustancias (campos, p. ej.). Hay que conceder que el estilo de Bourdieu, muchas veces abreviado y a la vez sobrecargado e impreciso, pueda causar una impresión substancialista de los modelos teóricos como son habitus o campo. En consecuencia, su énfasis en relaciones fácilmente puede entenderse referida a la relación entre sustancias – finalmente, concepciones que se basan en imágenes mentales como el trazado en la presente gráfica

(gráfica 1). En cambio nosotros concebimos el habitus mismo como relacional, o sea como una red de disposiciones.



Bourdieu deriva su relacionismo de la filosofía de Ernst Cassirer y – nolens volens y con fuertes correcciones – del estructuralismo clásico. Los detalles de este proceso de recepción y adaptación no pueden detallarse aquí. Pero siguiendo este abordaje radicalmente relacionista concebimos los modelos de los campos y del espacio social como constructos teórico-matemáticos y no como espacios reales confinados por límites dibujables; y los habitūs como redes de disposiciones que procesan experiencias cognitiva, afectiva y emocionalmente, generando así juicios y prácticas que, mediante estos procesos, se encuentran en interacción parcial (pero analíticamente precisable) con las estructuras sociales. Los conceptos relacionales de habitus y estructuras sociales permiten reconstruir habitūs, campos y la distribución de capitales en el espacio social de manera intrínsecamente relacional y no como relaciones externas de una substancia a otra substancia. Con otras palabras, nuestro abordaje tiene el fin de comprender las relaciones que forman redes de disposiciones (o sea los habitūs modelados según una lógica específica) en su relación a las relaciones sociales

objetivas que se modelan matemáticamente como campos y espacio social.

Un problema que subyace a los debates aquí mencionados es el hecho de que las discusiones teóricas son llevadas muchas veces sin nexo alguno con estudios empíricos. Más todavía, incluso el desarrollo de teorías se efectúa en muchos casos sin una referencia a la praxis empírica metodológicamente reflexionada. Nosotros hemos tomado, desde los años 1980 hasta los proyectos más recientes del equipo, el camino inverso: desarrollando teoría a partir de estudios empíricos y su preparación así como evaluación metodológicamente controlada. De este modo los conceptos teóricos se han desarrollado y afinado a partir de y en constante diálogo con la praxis vivida. Esto hizo que muchos problemas discutidos con mucho aplomo como teóricos – como el de la santa libertad individual versus la determinación materialista diabólica – simplemente se desvanecieran como una pesadilla con el sol de la mañana. Es por esta lógica que en este libro no nos abocamos inmediatamente a la presentación de la teoría de la identidad, sino que comenzamos más bien con el desarrollo de los modos y las herramientas de observación. Solo después nos dedicamos al desarrollo de una teoría de la identidad que aborda el bagaje teórico tras este concepto desde un ángulo muy propio, resultado de extensos estudios empíricos y metodológicos previos.

La reciente invocación de identidades culturales y religiosas por parte de políticos nacional-capitalistas y movimientos de resistencia religiosos y políticos sirve como recurso para la movilización. A la inversa, con frecuencia es también un concepto substancialista de identidad el que etiqueta desde afuera a estos movimientos. A una identidad vista como una esfera se le puede pegar fácilmente una etiqueta. Por ejemplo, se ha repetido una y otra vez a propósito de movimientos islamistas que „el monoteísmo en sí” es lamentablemente afín a la violencia. Semejante aseveración no solo carece de sentido, sino que es sumamente dudosa desde varios puntos de vista. Sus aspectos problemáticos abundan: una esquematización simplista de la historia del monoteísmo y de otras

religiones – e incluso de la tradición ilustrada misma –, ignorancia respecto a las tradiciones interpretativas de las propias religiones, y más.

Más adelante, en el capítulo sobre identidad, desglosaremos un poco más el problema epistemológico de la reificación de conceptos, o sea, el problema fundamental detrás del pensamiento substancialista para de este modo desarrollar una teoría de la identidad como red, que representa una concepción relacional y novedosa de los conceptos de identidad y estrategia en clave praxeológica.

Esto quiere decir que hay algunas falacias a evitar. Empecemos por lo trivial: los conceptos abstractos – como identidad o monoteísmo – ocultan la pluralidad de lo concreto. Se ha puesto de moda tratar de evadir este problema con un truco. Se pluraliza lo abstracto: los monoteísmos, las identidades (las territorialidades, las materialidades...). Con ello, sin embargo, no se evita la reificación: en todo caso se multiplica. Aún en su forma multiplicada, los conceptos abstractos evocan la impresión de que se refieren a entidades monolíticas, casi metafísicas. Lo último se da sobre todo debido a que el uso substancialista de conceptos abstractos despierta las antiguas disposiciones del realismo conceptual, por medio del cual, entre otros los neo-platónicos o bien Anselmo de Canterbury, poblaban el reino celestial según su propio gusto. De manera similar, hoy, algunos especialistas quieren hacerle creer al público asombrado que, digamos, “territorialidades” pueden estar en lucha. Como en el realismo conceptual, aquí se tornan en entidades metafísicas conceptos que no son más que modelos que ayudan a la percepción. El plural no hace sino producir varias de esas entidades. El beneficio – si bien solo de corto plazo – es que las abstracciones reificadas son fáciles de manejar en discursos explicativos, sobre todo cuando se usan como entidades ideales: monoteísmos e identidades como imaginarios, narrativas, discursos.

Una concepción reificante de la identidad podrá tener cierto poder descriptivo sobre la constitución de convicciones e incluso de

prácticas religiosas. Sin embargo estas últimas no son tratadas como convicciones y prácticas de seres humanos concretos y sufrientes, sino como ideas abstractas, como sustancias ideales y homogéneas. En todo caso, en esta línea de las ciencias sociales y culturales la cosa es concebida bajo la forma “de contemplación” (Marx y Engels 1980, 6). De este modo, las causas sociales del terrorismo religioso son desterradas y llevadas al reino del espíritu, al de los discursos, los textos, la inter-textualidad, las narrativas, etc. La reproducción material como condición existencial de actores reales y sufrientes queda desatendida por completo o se presenta al menos como irrelevante para su identidad religiosa. Por otro lado, tampoco tiene mucho sentido concebir el objeto de interés científico – para decirlo de nuevo con Marx – exclusivamente “bajo la forma de objeto” (material), pues conceptos como monoteísmo o identidad hacen referencia no simplemente a la materialidad de grupos sino que a relaciones sociales y en gran parte también a convicciones, es decir, a nociones de personas, disposiciones mentales cuyo efecto sin duda puede orientar las acciones. No obstante: „El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico“ (Marx y Engels 1980, 6). El vínculo con la praxis es crucial. Si se quiere comprender (*verstehen*, Max Weber) sociológicamente y no decretar escolásticamente, se tiene que tomar consciencia metodológica de que “entre las condiciones de existencia y las prácticas o las representaciones se interpone la actividad estructurante de los agentes...” La cuestión del terrorismo y la identidad religiosa debe plantearse entonces en relación a los actores: ¿Qué estructuras y procesos sociales coinciden con qué ideas religiosas, cuando se llega a la violencia? Esta ecuación sociológica de doble incógnita solo puede resolverse si las convicciones religiosas, y con ello las identidades, son tratadas como operadores a través de los cuales las personas procesan sus experiencias con condiciones sociales objetivas. La reificación de conceptos impide esto; pero es precisamente el debate sobre las identidades el que padece las consecuencias.

Según las consideraciones esbozadas iniciaremos el presente libro con algunas coordenadas teóricas básicas que desde la propia obra de Bourdieu marcan la pauta epistemológica relacional que informa nuestra perspectiva, especialmente en relación al sitio epistemológico del discurso y del lenguaje dentro de su andamiaje teórico. Desde este punto de partida derivaremos en el primer capítulo lo que hemos querido llamar modos de observación, es decir, los parámetros teórico-metodológicos que dan pie a lo que en el segundo capítulo hemos llamado herramientas de observación, refiriéndonos a los aspectos metódicos más puntuales para la construcción de modelos. Lo artificioso de esta terminología – que hemos preferido a la clásica premisa “teoría causa método” – pretende socavar la idea de una aplicación lineal, mecánica y de arriba hacia abajo de una teoría acabada (¡muerta!) a una serie de objetos empíricamente dados. De manera correspondiente, la terminología enfatiza la relacionalidad de nuestro enfoque, manifiesta, por un lado, en la moción perpetua y referencialidad empírica del trabajo teórico, así como, por el otro, en un constructivismo social no meramente declarativo sino operando en el método. Siguiendo esta lógica vamos a terminar el libro con el boceto de una teoría de la identidad religiosa como una red de disposiciones que saca conclusiones teóricas de la reflexión metodológica de una variedad de estudios empíricos.

2. Modos de observación

Por supuesto, ya en Bourdieu la superación de la dicotomía entre lo que él llama la “física social” del funcionalismo y el “idealismo semiótico” del análisis meramente textual es una meta central. Corresponde al imperativo ya mencionado de relacionar condiciones (de existencia) con (cosmo-) visiones o, para usar la recurrente fórmula bourdiana, posiciones con disposiciones. Por tanto no hay manera de que Bourdieu eludiera la cuestión del lenguaje y su teorización. Si bien esto lo llevó a una serie de desencuentros con las teorías lingüísticas dominantes, su incorporación de las prácticas discursivas y del habla cotidiana a la sociología – inspirada en Wittgenstein y el Pragmatismo – resultó ser de gran creatividad teórica y ha sido bien recibida en otros círculos disciplinarios. La efectividad con la que la praxeología bourdiana logra subsumir la oposición entre signos y cosas, actores y estructuras, lo simbólico y lo material, posiciones y disposiciones etc. – ha hecho de esta teoría una herramienta recurrente en la socio-lingüística y el análisis del discurso crítico, allí donde persiguen objetivos similares, tales como tratar el “discurso como práctica social” y observar la “dialéctica entre estructura y prácticas” . Por ello es necesario comenzar por el abordaje bourdiano del lenguaje antes de dedicarnos al concepto de la religión y el entrelazamiento entre la lógica práctica con las estructuras de los campos y del espacio social.

2.1. Bourdieu, lenguaje y HabitusAnalysis

La estampa praxeológica de numerosos programas de investigación sociolingüística es notoria en la incorporación de conceptos como habitus (plural: habitūs), dominación simbólica, capital cultural o mercado lingüístico, así como en las observaciones que Bourdieu hiciera acerca de las relaciones de poder inscritas en el uso de los dialectos y los conflictos en torno al lenguaje. No obstante, hasta donde alcanzamos a percibirlo, los análisis semióticos y lingüísticos

con este perfil han seguido haciendo uso de técnicas lingüísticas tradicionales.

Cada una de las adaptaciones de la praxeología bourdiana a la investigación lingüística tiene debilidades y fortalezas específicas. Sin embargo, nos parece que una implementación metodológica que hiciera valer la lógica de la teoría bourdiana en su totalidad sería de mucho mayor beneficio. Concretamente nos referimos a la conexión a un nivel fundamental – es decir, por diseño – entre método y, por un lado, técnicas que permiten modelar la estructura generativa del habitus y, por el otro, técnicas que permiten modelar la estructura y dinámicas de diferenciación social y dominación, es decir los campos y el espacio social. Dicho de otro modo: la teoría social general de Bourdieu abarca el espectro completo de condiciones objetivas y subjetivas de prácticas discursivas y no discursivas, permitiendo así una comprensión adecuada de estas prácticas y su sentido como un entramado de relaciones entre estas condiciones (a diferencia de un sentido producido supuestamente por puras relaciones entre signos). Es posible organizar la batería de conceptos bourdianos como un continuum entre un polo de lo objetivo y uno de lo subjetivo (Schäfer 2020). El resultado es una “serie” (en el sentido que le da Cassirer) de términos teóricos, como los siguientes: Habitus – sentido práctico – lógica práctica – lógica de la praxis – campo – espacio. Por un lado, las disposiciones de los habitūs - esto es: su constante transformación de la experiencia y producción de significado – aparecen como condiciones subjetivas de discursos y prácticas. El concepto de sentido práctico se refiere – de manera semejante a la noción fenomenológica de “estar en el mundo” – a la articulación fundamental entre las disposiciones del actor y su entorno social. Por otro lado los conceptos de espacio social y campo se refieren a distintas modalidades sociológicas de describir las posiciones de los actores (que siempre es parte de la descripción de su habitus): en el caso del espacio social respecto a la distribución de capitales a nivel societal; en el de campo respecto a dinámicas diferenciadas y circunscritas a esferas de praxis particulares. De esta manera la articulación entre posiciones y disposiciones encuentra un punto de

anclaje teórico y puede ser descrita empíricamente. En este marco, los efectos de la lógica de la praxis pueden entenderse como aquellos inducidos por las estructuras objetivas (ya sea de producción material, es decir producción de bienes, o de producción simbólica, por ejemplo, el sistema jurídico). Los efectos de la lógica práctica, correspondientemente, como lado subjetivo de las relaciones prácticas, se manifiestan en lo discursivo, los afectos, lo performativo, etc. Así, esta dupla de conceptos se refiere a aspectos objetivos y subjetivos de la misma relación práctica entre habitus y estructura. Por tanto, las elaboraciones teóricas de Bourdieu en torno al lenguaje pueden ser entendidas en su mayoría como contribuciones a una teoría de la lógica práctica (p.ej., estrategias lingüísticas) y de lógica de la praxis (p.ej., mercado lingüístico).

Al hablar de un abordaje sociológico de las prácticas discursivas, se impone la referencia a las distintas corrientes teórico-metodológicas que se agrupan bajo la nomenclatura “análisis del discurso”. Nos parece que las consecuencias del abordaje praxeológico, tal y como se ha enunciado en esta sección, han sido asumidas con creciente contundencia y centralidad por los analistas del discurso. En el ámbito del estudio de las religiones, que es el nuestro, Kocku von Stuckrad ha definido discurso de la siguiente manera: “Discursos son prácticas que organizan saberes en una comunidad dada; marcan, estabilizan y legitiman sistemas de significación y proveen de ordenamientos del saber colectivamente compartidos socialmente dentro de un ensamblaje institucional. Dichos, opiniones y declaraciones respecto a temas específicos que presentan un orden sistemático observable, forman un discurso” (von Stuckrad 2013, 15) Los diferentes métodos empleados según el “estilo de investigación” (von Stuckrad) del análisis del discurso crítico, visto desde la perspectiva praxeológica, se concentran en la relación entre condiciones subjetivas y objetivas de la praxis. Esto significa que el análisis minucioso de tales relaciones devela en gran medida la lógica que gobierna las prácticas discursivas (y no discursivas) estudiadas a través de métodos orientados a texto. Describir las oportunidades y los limitaciones objetivas de los

actores por medio de modelos del espacio social y de campos es un aspecto importante.

De importancia aún mayor desde la perspectiva de este artículo, es la condición subjetiva de las expresiones lingüísticas y no lingüísticas en las disposiciones y procesos generativos del *habitus*. La transformación de la experiencia por aquellos procesos que generan percepción, juicio y orientación de la acción – modelado como “*habitus*” – orientan y limitan la producción de estrategias discursivas y de otro tipo empleadas por los actores para incidir en estructuras objetivas tales como de grupos, de distribución de capital, de procesos de producción o de jerarquías sociales. El análisis de un *habitus* revela la estructura profunda de cómo los actores producen el sentido de sus experiencias, aquella estructura que opera por tanto también en las estrategias discursivas. Por ello, más que una técnica adicional para realizar un análisis de textos aún más refinado, la contribución de *HabitusAnalysis* es la operacionalización de un marco teórico praxeológico, ya que es capaz de modelar la correspondencia de las condiciones objetivas del discurso – modelando las condiciones de existencia y las posiciones relativas de los actores (y con ello el campo de posibilidades) – con la estructura profunda de las disposiciones que orientan y limitan la producción del discurso por parte de los actores, así como con el sentido social de los discursos y su probabilidad de surtir efecto.

En las siguientes dos secciones de este ensayo, aplicamos el enfoque praxeológico al estudio de la religión. En consecuencia, la religión es concebida como praxis. La religión involucra creencias y prácticas, tanto como las condiciones sociales y los conflictos en los que viven inmersas las personas, “*words and wars*”, como dice Juergensmeyer. Religión como praxis, en primera instancia, lidia con situaciones de contingencia y conflicto apelando a instancias o fuerzas trascendentes. Es decir, produce un sentido religioso de la realidad (*words*). Las palabras son entendidas desde nuestro enfoque como operadores del sentido práctico y de la lógica práctica, no como un sistema simbólico independiente de la vida

social, como un mero reflejo cognitivo del mundo (*Widerspiegelung*). Desde una lectura hermenéutica y pragmatista de Bourdieu es posible integrar la producción del sentido a un método y teoría de la lógica práctica que explique disposiciones cognitivas, identidades y estrategias de los actores. Las palabras son entonces capital incorporado y por tanto plenamente operativas en el contexto social de los actores, en sus conflictos (*wars*). “Guerra” ha de entenderse aquí como una expresión metonímica referente al carácter conflictivo – o más bien competitivo – de las relaciones sociales, del mismo modo que la lógica de la práctica opera a través de las estructuras y procesos sociales objetivos, entendidos como capital objetivado. Siguiendo a Bourdieu y su síntesis de teorías de diferenciación funcional (horizontal, división del trabajo) y de clase (vertical, jerárquica, dominación) modelamos estas relaciones en forma de campos (p.ej. el campo religioso) y del espacio social (en nuestro caso para revelar la distribución general de estilos y disposiciones religiosas). Ambos instrumentos modelan tanto diferenciación como dominación de manera distinta. Muestran en dónde se encuentran posicionados los actores en los conflictos sociales determinantes. Combinando entonces espacio y campos, por un lado, con el *habitus* y el sentido práctico por el otro, revela cómo la producción de sentido religioso y las relaciones sociales operan de manera interdependiente en prácticas discursivas y no discursivas.

2.2. Religión

La religión puede ser entendida como una función de un “sistema social” o del individuo abstracto racional-utilitarista, “maximizador de ganancia”, o bien solamente como un cuerpo dogmático. A nosotros, en cambio – más que como una función, racionalidad o normativa apriorística – nos interesa la praxis religiosa de los creyentes, o sea desde la perspectiva de una observación de primer orden. Por ello, concebimos “religión” como una actividad humana en la cual las personas están involucradas con cuerpo, mente y alma,

actividad que es compartida (o disputada) con otros. Lo que las personas creen es solo una cara de la moneda. La otra cara es la capacidad o el poder de acción que los creyentes (y sus instituciones) tienen en relación a sus pares (en cuanto a actores religiosos) y en relación a oportunidades y limitaciones propios de su situación. Religión es entonces praxis, – praxis mental y material operando a través de signos y de cosas. Metodológicamente se trata por tanto del análisis de las creencias de los creyentes (su sentido práctico) complementado por el análisis de las funciones de su praxis en el marco de las relaciones objetivas de fuerzas en las estructuras sociales. Esta aproximación fundamental bourdiana, sin embargo, difiere en aspectos importantes de la sociología de la religión hecha por el propio Bourdieu.

2.2.1. Bourdieu y la religión

Dos artículos en la obra temprana de Bourdieu exponen su manera de entender la religión en términos teóricos. Primero, al igual que Durkheim, Bourdieu ve la praxis religiosa como un “campo” específico, con sus propias reglas de operación y por tanto funcionalmente distinto de la economía, la política u otros campos. Segundo y en acuerdo con Marx y Weber, postula una demanda religiosa diferenciada de acuerdo a ‘clases’ sociales. Tercero, en este caso acorde a la tradición durkheimiana y weberiana, enfatiza que, más allá de la mera función de la creencia, esta es vehículo de demandas de significado específicas por parte de los creyentes y que estos contenidos son de suma importancia para entender la praxis religiosa. Si bien los trabajos de Bourdieu sobre religión resultan a pesar de todo superficiales, estas tres características de la praxis religiosa corresponden a cualquier praxis en general y fueron desarrolladas por el propio Bourdieu mucho más a profundidad hasta su muerte en 2002. Por tanto nos unimos a la posición de otros expertos que encuentran la aportación más valiosa de Bourdieu al estudio de las religiones en su teoría social general, específicamente en los conceptos de habitus, sentido práctico, lógica práctica, campo

y espacio social. Nosotros nos hemos dado a la tarea de verterlos en una teoría y metodología abocada al estudio de la praxis religiosa.

2.2.2. Experiencia social e interpretación religiosa

Un rasgo de la praxis religiosa que combina aspectos tanto cognitivos como materiales de manera significativa, es que las interpretaciones religiosas afrontan experiencias de contingencia. Tales experiencias abarcan desde la consciencia de la propia finitud y la perspectiva de la muerte hasta situaciones concretas de crisis y amenaza, como escasez económica, represión militar o catástrofes ecológicas. Todo ser humano reacciona a estas experiencias interpretándolas, es decir, adscribiéndoles sentido. De este modo, interpretar en su contexto práctico no es un ejercicio meramente de reflexión intelectual. Más bien, el término se refiere a una adscripción de sentido inmediata, espontánea y en la mayoría de los casos inconsciente. El caso de los movimientos sociales en general, y de los religiosos en particular, es especialmente notorio en cuanto a la adscripción de sentido. Su interpretación creativa de situaciones de crisis es capaz de movilizar adherentes. En realidad, es la interpretación lo que hace la diferencia. Dicho esto, hay que resaltar también que interpretación no es un mero ‘reflejo’ de crisis y estructuras sociales. Más bien forma parte de una operación cognitiva (emocional y corporal) que transforma las experiencias sociales al atribuirles un sentido y abrir así perspectivas de acción. Es precisamente la operación que genera identidad y estrategia.

Ahora, actores religiosos interpretan sus experiencias sociales a través de la misma operación con la que las interpretan actores no religiosos: adscriben sentido. La diferencia está en los contenidos semánticos a los que recurren los primeros. Interpretan su experiencia en términos de una “promesa de salvación” (Riesebrodt 2010) con referencia a una entidad trascendente. “Salvación” puede abarcar desde la declaración ritual de una autoridad religiosa o una sanación milagrosa hasta la expectativa de un “nuevo cielo y una nueva tierra”. De este modo, la promesa de salvación – esto es: la

referencia que un actor hace a una realidad o entidad trascendente – provoca efectos sociales diversos, desde efectos legitimadores de dominación, pasando por efectos de integración social y de compensación hasta incluso detonar revoluciones. La diferencia clave respecto a las utopías de movimientos sociales modernos en general es la referencia a una entidad trascendente, a una realidad “ultra-mundana” (Weber). No es que los actores religiosos simplemente suelen proyectar sus ideas de cambio social a un futuro distante. Más bien, derivan su autoridad y orientación de la realidad trascendente que proclaman existente, y a la cual atribuyen determinadas características. Por tanto, “trascendencia” no es un término vacío en la praxis religiosa (es decir, un concepto libre de un contenido imaginado) como está implicado en ciertas perspectivas funcionalistas. Al contrario, los creyentes generalmente vinculan la esfera de lo trascendente a algún tipo de seres divinos o “poderes sobre-humanos” para usar la expresión de Riesebrodt (2010, 17). Relacionan de manera interpretativa experiencias terrenales con seres y ámbitos trascendentes, manteniendo, en la relación, la distinción de ambas esferas. Lo trascendente se torna algo concreto y práctico: En el curso de la praxis, la referencia a lo trascendente se vuelve lo que llamamos un “operador del sentido práctico y de la lógica práctica”. Es precisamente esta relación entre experiencias “mundanas” e interpretaciones “ultra-mundanas” (Weber) lo que produce identidades religiosas, estrategias y, en total, la praxis religiosa misma. Por tanto, la especificidad de la praxis religiosa no es la separación estricta entre “lo religioso” y lo “no religioso”, entre el “campo religioso” y otras esferas sociales, o bien entre símbolos religiosos y procesos materiales. Su especificidad reside más bien en la interpretación religiosa de todo tipo de procesos sociales concretos, enfatizando la distinción entre poderes “mundanos” y “ultra-mundanos”. Por ejemplo, es bien sabido que la transformación religiosa de conflictos de interés en conflictos de identidad los hace más virulentos. Juicios de valor religiosos amparados en “verdades eternas” suelen darle un giro ultimativo a penúltimos asuntos en disputa. No obstante, disposiciones religiosas

– como p. ej. la distinción entre lo absoluto de la divinidad y lo relativo de la existencia humana – pueden de igual modo propiciar perspectivas más tolerantes, humanas y pacíficas que, digamos, un pragmatismo lapidario.

Si bien es cierto que los contenidos connotados a los poderes supra-humanos son imprescindibles, la praxis de actores religiosos no depende simplemente del contenido semántico propagado por un movimiento o institución religiosa dada. Más bien, la praxis religiosa depende de las relaciones entre las condiciones sociales específicas de cada actor y las posibles interpretaciones que el actor está habilitado para producir desde esas condiciones. Los actores religiosos emplean contenidos particulares para lidiar con eventos y situaciones (problemáticas) específicas. Ahora, si el contexto experiencial es diferente entre determinados actores, estos ponen en acción distintos símbolos religiosos y generan identidades religiosas distintas, aún si los actores disponen del mismo repertorio simbólico-religioso, por ejemplo, si ambos grupos son pentecostales. Es la relación entre experiencias particulares y contenidos religiosos específicos lo que hace que los actores desarrollen identidades y estrategias religiosas distintas, incluyendo sus distintas concepciones de la relación entre fuerzas trascendentes y sociedad e historia, así como sus estrategias en conflictos sociales.

Con respecto al método empleado para analizar el sentido práctico de un actor, la referencia que este hace a lo trascendente sirve como puntero heurístico. En el discurso de un actor religioso se presentan por lo general referencias positivas a entidades trascendentes – aunque no sea más específica que la de invocar a “Dios”, por tomar la referencia más evidente. Esto no solo obviamente identifica el discurso como religioso (o que trata sobre religión), sino que marca el punto de referencia desde el cual pueden encontrarse las relaciones semánticas (y por supuesto lógicas) entre lo sagrado y experiencias positivas o negativas; relaciones que permiten reconstruir la estructura profunda de generación de sentido en el habitus (ver abajo, 3.1), y con ello la formación de identidades y estrategias religiosas.

Cabe señalar que el proceso formal de interpretación de la experiencia y la producción de identidades y estrategias es exactamente el mismo en la praxis religiosa que en cualquier otra forma de praxis social. Por ello, percepciones, juicios de valor, y acciones religiosas y no religiosas están imbricadas unas con otras. Por otro lado, interpretaciones y experiencias religiosas permiten el despliegue de capacidades específicamente distintas de frente a las mismas situaciones y condiciones sociales. En consecuencia, identidades y estrategias religiosas pueden proveer de modos alternativos y en ocasiones más efectivos de lidiar con crisis – por ejemplo, cuando un cambio de estrategia se vuelve imperativo ante la necesidad de sobrevivir la represión militar, como se ve en el caso de los Pentecostales en la guerra de Guatemala.

El hecho de que las mismas operaciones formales de generación de sentido se extienden a través de la producción religiosa y no religiosa nos permite concebir a ambas como lógica práctica y analizarla empíricamente con los mismos métodos y modelos. Esto no implica mezclar prácticas religiosas y no religiosas de manera inadecuada. Al contrario, aprehender la constitución de lo religioso y lo no religioso en su carácter relacional significa construir ambos como formas de praxis que operan con recursos simbólicos y prácticos distintos – y no como cosas esencialmente distintas. Al compararlos, tanto las similitudes entre ambos modos de praxis como sus especificidades se ponen de relieve. Para entender mejor esto, ahondaremos ahora en el concepto de praxis.

2.3. Praxis

Cuando utilizamos el concepto de praxis nos referimos a algo distinto y mucho más abarcador que el concepto de práctica(s). Bourdieu no da una definición precisa del concepto de praxis, pero en su obra lo usa una y otra vez en diversos contextos. Una pista importante, es la enfática referencia que respecto a esto hace a Marx, específicamente a la primera de las “Tesis sobre Feuerbach: Praxis como actividad sensorial humana” (Bourdieu 1996, 25).

Quisiéramos sugerir un concepto aún más extenso de la noción de praxis.

2.3.1. Aristóteles, Wittgenstein, Bourdieu

Volviendo la vista hacia Aristóteles (1985, 1095b 14 sigs.) uno puede entender el concepto de praxis desde el griego *bios*, que se refiere a las dimensiones mentales, corporales y sociales de la conducción de la vida en pos de un fin objetivo ulterior – sea este contemplativo, político o hedonista. Por tanto, el concepto connota la intencionalidad inherente a la existencia de todo ser humano. No obstante, desde un punto de vista sociológico, la intencionalidad de la vida no es entendida como objetivo metafísico ni como algo solamente tridimensional (como aparece en Aristóteles). Más bien, la vida de un actor determinado se vuelve objetivamente intencional: El *habitus* de los actores y su intencionalidad subjetiva son moldeados por sus condiciones objetivas de existencia y, al revés, el *habitus* con su intencionalidad inherente a su vez moldea las prácticas y los discursos de los actores y así las condiciones de existencia. De este modo, la intencionalidad social del *habitus* se diversifica a la par de la diversificación de la sociedad.

Encontramos otro aspecto importante de la noción de praxis en expresión wittgensteiniana “formas de vida” (Wittgenstein 1999, I §23). La vida social en sus diversas formas esta inextricablemente ligada al lenguaje, de tal modo que el significado de este depende de su uso en un contexto determinado. Siguiendo esta línea, sostenemos que praxis comprende así mismo las condiciones sociales de la vida humana. Teniendo en mente a Norbert Elias (1978, 113, 118, 125) señalamos el hecho de que los seres humanos y las condiciones sociales de su existencia no son dos cosas distintas. Los conceptos ‘ser humano’ y ‘estructura social’ no son sino dos modelos cognitivos de dos aspectos de una realidad íntimamente entrelazada. Por ejemplo, la distribución social de bienes afecta de manera profunda la vida humana y esta da forma a la distribución de bienes dada. Este es un aspecto fundamental de la

sociología relacional, el cual Bourdieu señaló una y otra vez a lo largo de su obra, por ejemplo en la relación entre “Clases y enclasmientos” (mejor: clasificaciones) (Bourdieu 1988a, 476). La estructura resultante de la distribución de bienes (clases) moldea la manera en que los actores perciben y evalúan el mundo (clasificaciones), y viceversa. Dicho de otro modo, la praxis posee una lógica que es mutuamente constitutiva – o mejor: co-generativa – con la lógica de acuerdo a la cual las personas piensan y actúan. Sin embargo, los dos flujos de operaciones no se comprenden como una simple mimesis entre los dos. Cada lógica más bien conlleva sus propias irregularidades, aún si ambas ejercen efectos una sobre la otra. En una fórmula sucinta: Praxis es la relación de interdependencia entre actor y estructura.

2.3.2. Cosas, signos y operadores

Este concepto de praxis conlleva una interpretación más rica en cuanto a la distinción entre disposiciones cognitivas y estructura social, anteriormente referidas como signos y cosas. No entendemos la relación entre cosas materiales y signos cognitivos como mero reflejo uno del otro. El conocimiento no es un “espejo de la naturaleza” como lo ha mostrado el pensamiento de Richard Rorty (1989), en el linaje del pragmatismo y la hermenéutica. De modo similar, la crítica que Wittgenstein hace del concepto agustiniano del signo como imagen apunta hacia un concepto del signo como instrumento, como herramienta de una práctica contextualizada (Wittgenstein 1999, I §6). Acorde a esto, tratamos signos y cosas como operadores en procesos prácticos que pueden ser descritos en forma de una dialéctica entre lógica de la praxis y lógica práctica. Por tanto, el discurso es entendido también como operador – para ser más precisos – como una combinación sistemática e intencional de operadores lingüísticos prácticos – que relaciona condiciones de existencia tanto objetivas (coyunturas, estructuras de poder, etc.) como incorporadas (disposiciones cognitivas y afectivas del habitus

y el sentido práctico) de acuerdo a los desafíos de situaciones concretas.

Consecuentemente, también entendemos de manera operacional los conceptos de “sentido” y “práctica(s)”. Primero, estos están relacionados con las huellas incorporadas de la praxis, las disposiciones. El sentido surge de la interpretación que los actores hacen de su experiencia a través de la percepción, el juicio y el auto-posicionamiento. Las prácticas tanto materiales como discursivas son actos llevados a cabo por actores. Son generados a través de procesos de evaluación de situaciones, de otros actores, de oportunidades y limitaciones y, finalmente, a través de acciones. Si aplicamos esta manera de entender “sentido” y “prácticas” a la constitución teórica de los actores, “sentido” connota identidad y “práctica” estrategia. Correspondientemente, identidad y estrategia pueden entenderse como mutuamente constitutivas. Ambas están fundamentadas en las disposiciones del habitus, que opera a través de la lógica práctica.

2.4. Sentido práctico, lógica práctica y lógica de la praxis

La extensión de nuestro concepto de praxis amerita ahondar en la relación entre signos y cosas – es decir, explicar de qué manera las convicciones y creencias de una persona o un grupo se relacionan con la distribución de bienes materiales y estructuras de poder y, por derivación, con la distribución objetiva de oportunidades y limitaciones. Ya hemos mostrado en nuestras observaciones preliminares cómo la praxeología bourdiana sugiere un diseño teórico que marca un espectro continuo entre condiciones objetivadas e incorporadas de la praxis, tales como habitus – sentido práctico – lógica práctica – lógica de la praxis – campos – espacio. También hemos señalado que el método de HabitusAnalysis aporta conocimiento en primera instancia sobre las condiciones incorporadas y objetivas bajo las cuales la lógica práctica de discursos y prácticas es producida. Por un lado, HabitusAnalysis revela las estructuras profundas de sentido operantes en las

disposiciones del habitus, por el otro, esclarece la lógica de la praxis que genera las oportunidades y limitaciones estructurales presentes en los distintos campos de praxis y la distribución general de poder en la sociedad. Por último, hemos vinculado discursos y prácticas similares (no-verbales) con el concepto bourdiano de la lógica práctica, o sea con aquel aspecto de las operaciones prácticas orientado al actor (la contraparte de los procesos orientados a la estructura que según nuestra distinción forman la lógica de la praxis). De este modo nuestro método no solo es una manera genuina de reconstruir las transformaciones entre experiencia, percepción, juicio y acción operadas por el sentido práctico. También pone a disposición un marco sociológico para aplicar técnicas del análisis del discurso aptas para reconstruir las operaciones de la lógica práctica en enunciados lingüísticos y prácticas semióticas – técnicas más sofisticadas que las que el propio Bourdieu propusiera.

2.4.1. Habitus y sentido práctico

El concepto de habitus es malinterpretado con frecuencia, ya sea en el sentido de “lo consuetudinario” o como mera “determinación” de la estructura sobre el actor. En contraste, el complejo andamiaje teórico con el que Bourdieu reviste el concepto, nos invita a entender el habitus – un sistema estructurado y estructurante de disposiciones cognitivas, corporales y afectivas – como un transformador creativo de experiencias y un generador de prácticas y estrategias, en parte estables, en parte emergentes, incluso novedosas. En este sentido, las disposiciones del habitus orientan y limitan también la reflexión racional y aportan el material para la creatividad cognitiva. Los actores adquieren sus disposiciones de percepción, juicio y acción en el curso de procesos de socialización constantes, a través de la interacción y comunicación con otros, bajo las condiciones marcadas por diferencias sociales en términos de intereses y poder, y a lo largo de su trayectoria biográfica. Por ello, sentimientos, palabras, conceptos e incluso imaginarios constituyen disposiciones y sirven como instrumentos de praxis, mediados por

el sentido práctico de los actores. Las disposiciones nunca persisten fuera de la práctica como meras ideas. Se actualizan en respuesta a experiencias y, a su vez, moldean el mundo experimentado a través de prácticas que siguen una lógica práctica y pueden corresponder igualmente a impulsos espontáneos o a planeación estratégica. Las disposiciones habilitan al actor a ejercer una creatividad contextualizada a través de procesos generativos “dentro” del habitus dados por la vinculación entre disposiciones. Por ejemplo, la percepción provoca juicios y estos llevan a la acción. Una disposición activada a sus vez activa otra, etc. La activación concatenada de disposiciones sigue cierta lógica, pero las posibilidades dadas dentro de ella no se agotan en patrones o reglas fijas, sino que se generan en una combinatoria contingente dada por la configuración única de experiencias que caracteriza cada trayectoria biográfica y los variados usos de las disposiciones cognitivas y emocionales. Por tanto, el concepto de habitus puede entenderse en términos de una red de disposiciones que se vinculan de múltiples maneras y son activadas de manera interdependiente. Así, disposiciones religiosas pueden activar sentimientos y acciones referentes a lo político, lo económico, la sexualidad, o viceversa. La interpretación de experiencias en base al habitus y la consecuente producción discursiva se da sin duda en el marco específico de cada campo, pero no está limitado a campos específicos. Además, la interconexión de disposiciones carga operaciones prácticas – tales como el discurso – con contenido cognitivo y energía emocional. Tales operaciones son capaces de atravesar los límites discursivos establecidos entre diferentes esferas sociales precisamente porque las disposiciones están interconectadas en forma de redes. Finalmente, las redes disposicionales presentan intersecciones entre las disposiciones compartidas por un individuo y todo un grupo, desmantelando en una operación no solo teórica sino metodológica la falsa disyuntiva individuo-sociedad.

Bourdieu utiliza el concepto de sentido práctico para situar las operaciones del habitus empíricamente rastreables en los mundos-de-vida concretos de los actores. Amparado por la tradición

fenomenológica, el concepto expresa una manera muy concreta de “estar en el mundo”. Se refiere a la afectación situacional de las disposiciones de percepción, juicio acción de acuerdo a las condiciones sociales y prácticas de otros actores, al momento de estar inmerso en relaciones sociales. En un contexto praxeológico, estar en el mundo puede entenderse precisamente como estar en aquella posición a la que uno es confinado socialmente. En consecuencia, a través del “sentido de la propia posición”, los actores anticipan la exclusión social objetiva excluyéndose a sí mismos de bienes, lugares, contactos con otras personas, etc.; o – desde una posición social dominante – reclaman aquello que consideran deseable (Bourdieu 1988, 481 sig., 1989, 33 sig.). Con su sentido práctico, su sentido del juego, los actores participan en los conflictos de diferentes campos de praxis (Bourdieu 2007, 107). El sentido práctico se encuentra anclado en las disposiciones del habitus. Se encuentra en continua negociación con las condiciones de vida que generan prácticas y discursos, acordes a la estructura profunda de su lógica práctica y a la lógica que domina la praxis en los vastos contextos sociales de acción.

El concepto de sentido práctico denota el proceso constata de transformación cognitiva (y emocional) entre experiencia e interpretación que opera en la praxis del lado de los actores. La transformación adaptativa o creativa generadas por este proceso depende en gran medida de los contenidos semánticos provistos para la interpretación. En términos teóricos, el concepto de sentido práctico se refiere a las disposiciones incorporadas del habitus en acción. En términos de la metodología, las expresiones del sentido práctico – especialmente las semánticas – son el material a través del cual se puede explorar las estructuras profundas de sentido operando en las disposiciones del habitus – esto es, las condiciones incorporadas de la producción de discursos y prácticas. Sin embargo, es indispensable considerar siempre simultáneamente las condiciones objetivas de producción del discurso para poder entender sus efectos y su sentido social.

2.4.2. Lógica de la praxis, campos y espacio social

Usamos el concepto de “lógica de la praxis” para referirnos a la lógica operacional de relaciones sociales objetivas, posiciones y procesos. Contrastándolo con el concepto usual de estructura, lógica de la praxis connota la mutabilidad de las estructuras sociales. En un contexto de mutación constante, la relativa estabilidad y durabilidad de las estructuras sociales – entendidas como “continuidad relativa de una red social de efectos mutuos en una sociedad determinada” (Fürstenberg 1966, 441, traducción HWS) – se debe en mayor medida a la coherencia de la lógica de la praxis por medio de lo cual los procesos sociales contribuyen a la reproducción de la distribución establecida de poder y bienes, de capital. Crisis, a su vez, ocurren cuando cesa el efecto integrador de la coherencia que gobierna la relación entre lógica de la praxis (objetiva) y lógica práctica (subjética). El concepto de la lógica de la praxis se refiere, por ejemplo, a fenómenos tales como la producción e intercambio de bienes, transacciones bursátiles, informáticas, intervenciones militares, hambrunas o la construcción de iglesias, sus aparatos burocráticos y (como extremo objetivista) catástrofes naturales. El concepto de la lógica de la praxis se refiere a estas cosas y eventos desde la perspectiva particular de las relaciones, influencias mutuas y procesos que ocurren de manera objetivada y objetiva. Por ejemplo, tomando el aspecto objetivo de la conversión religiosa, el cambio de pertenencia institucional de los laicos transforma las condiciones objetivas de la organización burocrática, su complejidad, y por tanto del poder de los actores en el campo religioso; conversiones masivas de una institución a otra pueden modificar incluso la estructura entera del campo religioso. Estos efectos pueden ser medidos por técnicas cuantitativas correspondientes a una analítica objetivista. Los procesos enfocados por el concepto de la lógica de la praxis están estrechamente imbricados con aquellos modelados por el concepto de la lógica práctica, pero no son idénticos. Los cambios en la lógica práctica – en las creencias personales, en los motivos de la conversión y en la

nueva adscripción de autoridad y legitimidad – ocurren en las disposiciones y el sentido práctico de los actores. Tales cambios pueden ser aprehendidos por medio de métodos cualitativos.

En relación a las formas de capital, la lógica de la praxis está asociada a capitales objetivados – con la construcción de una iglesia, estructuras burocráticas, etc., más que con rezos y prédicas. El capital objetivado – recursos económicos, títulos educativos, etc. – es un factor crucial, ya que define la posición de un actor en la distribución de condiciones de vida, de poder, de oportunidades y de limitaciones, tanto en el espacio social como en campos específicos, como p. ej. el religioso, el político etc. Al mismo tiempo, el concepto de capital conlleva, en su sentido clásico, la inversión de recursos en busca de adquirir plusvalía. Para Bourdieu, el concepto de capital sirve para mantener en cuenta las dinámicas objetivas que operan, en grado variable, en la lógica de la praxis de diversos campos. Bourdieu se enfoca principalmente en las dinámicas de conflicto y competencia por la mejora relativa de la propia posición, mientras que también se pueden considerar con la misma teoría otras formas de acción, como p. ej. la cooperación. El concepto de capital – como elemento clave para la construcción de modelos de campos y del espacio social – dinamiza el concepto de lógica de la praxis aún más, ya que connota procesos de inversión, acumulación, apropiación etc. que constituyen en gran parte la “continuidad relativa ... de efectos mutuos” (Fürstenberg). Por tanto, el concepto de lógica de la praxis abarca tanto factores estrictamente de estabilidad e inercia social (como la distribución de bienes, estratos sociales o estipulaciones jurídicas constitucionales) como factores dinamizantes (tales como inversiones, procesos de acumulación y apropiación, o la formación de movimientos políticos). El funcionamiento de la lógica de praxis se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que el nivel de complejidad organizacional y eficacia en la comunicación de decisiones de una iglesia tiene efectos en cuanto a su presencia social, su poder político y, eventualmente, sus finanzas. Usando el concepto de esta manera, el término “lógica” en “lógica de la praxis” connota las reglas

objetivas por las cuales se rige el juego social. Estas reglas no surten efecto solamente en forma de cuerpos de leyes codificadas. También surten efecto a través de modos (observables) de conducta y de convenciones (tácitas) por medio de las cuales funcionan los colectivos humanos. En virtud de su papel reproductivo del orden social, estas regularidades implícitas (al igual que el sentido común) o reglas explícitas pueden considerarse como factores estructurales “suaves” de la lógica de la praxis.

Bourdieu ofrece dos modelos ampliamente conocidos para el análisis praxeológico de estructuras sociales: ‘campo’ y ‘espacio social’. El modelo de campo se enfoca en procesos de diferenciación funcional en sociedades modernas (p. ej. Bourdieu 2002). Nos permite concebir diferentes esferas de reproducción social – tales como economía, política, religión o sistema legal – como conflictos competitivos (“juegos”) entre expertos dotados de cantidades diferentes del capital relevante y, por tanto, de diferentes grados de poder específico del campo. Al estar concebidos como relativamente autónomos unos de otros, el modelo de los campos nos permite entender las lógicas de praxis específicas que prevalecen en cada campo; la reproducción religiosa funciona de manera distinta a la económica o la artística. Además, el modelar autonomía relativa y diferencia, revela las prácticas que comprometen los límites del campo, tales como la compra simoniaca de cargos eclesiales. El modelo del espacio social (p. ej. Bourdieu 1988) se enfoca en las relaciones de poder societales. Modela la estructura social abarcante en términos de la distribución general de capital económico y cultural. De esta manera nos permite localizar a actores determinados de acuerdo al volumen agregado y a la estructura de los capitales que ostentan. En relación a la posición de otros actores en el modelo, se alcanza una mayor comprensión de las posibilidades y limitaciones objetivos en juego para los actores al participar de la vida social así como de las probabilidades de sus trayectorias futuras.

Complementando la perspectiva dada por el sentido práctico y a la lógica práctica, los modelos que constituyen el momento

objetivista del análisis son de gran utilidad. Nos permiten interpretar las disposiciones incorporadas y la lógica práctica contenida en las expresiones lingüísticas de determinados actores dentro del contexto de diferenciación social y de relaciones de poder. De este modo, nos permiten contextualizar textos como eventos sociales dentro de estructuras de poder sociales. Metodológicamente hablando, el habitus de un determinado actor puede ser proyectado sobre los modelos de campo o del espacio social. Este procedimiento relaciona ciertas disposiciones, prácticas y discursos a ciertas posiciones en un campo o el espacio social. Por tanto, formaciones de habitus religiosos pueden ser localizadas en el campo religioso, de modo que las estrategias discursivas correspondientes pueden ser analizadas bajo las condiciones específicas de las dinámicas de competencia religiosa con otros actores. Formaciones de habitus religiosos también pueden ser localizadas en el espacio social, de modo que ciertas prácticas y discursos religiosos pueden ser asociados con ciertas posiciones sociales – similar a las ‘teodiceas’ weberianas pero con mucho más exactitud. Así, la estructura social abaricante es modelada como un “espacio social de los habitus (disposiciones) o estilos religiosos”. El concepto de estilo en Bourdieu se refiere a la externalización práctica de disposiciones en forma de discursos y prácticas reconocibles (Bourdieu 1988, 169, 246 sig.). En consecuencia, el modelo del espacio social de los habitus religiosos nos ayuda a dimensionar las condiciones societales de producción y despliegue de discursos y prácticas religiosos así como sus oportunidades y limitaciones. Ambos modelos – campos y espacio social – mapean por tanto la condiciones en las que opera la lógica práctica religiosa.

2.4.3. Lógica práctica, discursos y prácticas

Desde un punto vista praxeológico, una expresión lingüística es un evento social (el cual obtiene su dinámica según la lógica práctica de acuerdo a la cual el actor se expresa) dentro de un contexto (el cual se desarrolla según una lógica de la praxis objetiva). En sus

escritos sobre lenguaje (Bourdieu 2001), Bourdieu continuamente afirma que una expresión acertada es el resultado de un encuentro afortunado entre el sentido práctico de un actor (*habitus*) y las condiciones que determinan la lógica de la situación en que la expresión tiene lugar. Este encuentro – es decir, la relación entre procesos agenciales y socio-estructurales – constituye la praxis. En nuestra acepción del término, lógica práctica se refiere primordialmente a la producción de expresiones o prácticas por el actor, mientras que el concepto de la lógica de la praxis se refiere primordialmente a las condiciones sociales de recepción de tal expresión – dos caras de la misma moneda. Aquí nos concentraremos en la lógica práctica.

En última instancia, la lógica práctica es propulsada por las capacidades que residen en el *habitus* de un actor – su sentido práctico – para percibir y evaluar procesos objetivos y estructuras y para orientar su acción de forma adecuada y significativa. Para ser precisos, el concepto denota la lógica operacional que rige los discursos y prácticas de un actor dado. Esta lógica operacional no es exactamente lo mismo que la lógica de acuerdo a la cual se comportan las disposiciones del *habitus*, ya que la lógica práctica tiene que dirigir la acción en el momento de afrontar las “llamamientos o las amenazas” (Bourdieu 1988, 478) de las luchas sociales. La lógica práctica opera por tanto en las prácticas y actos comunicativos que son constitutivos a su vez de los procesos objetivos – tales como codicia y miedo en el mercado bursátil, oficio y tesón en intervenciones militares, ambición moral y política al legislar, oración y fe en la iglesia, desolación y esperanza a la hora de una inundación, etc.

De tal modo que la lógica práctica provee tanto de estructura como de transformación a las identidades y estrategias de los actores. Por tanto, también ejerce efectos estructurantes en la lógica de la praxis. Por ejemplo, la represión militar en una guerra de contrainsurgencia puede ser interpretada por la Teología de la Liberación como un efecto de la injusticia y una ofensa a la voluntad de Dios, un “pecado estructural” en su formulación

profética; o, como fue común al grueso del movimiento Pentecostal, puede tomarse como señal del fin de los tiempos. De acuerdo a sus interpretaciones diferentes – derivadas de las disposiciones religiosas considerablemente distintas de estos actores – las prácticas de los actores serán evidentemente también diferentes, como también lo serán los efectos sobre las relaciones de poder pertinentes. Atendiendo a esto, es importante recalcar, que la lógica práctica no reproduce simplemente las condiciones sociales. Más bien, el potencial creativo de los *habitus* interviene produciendo cambios, reconfiguraciones, nuevas ideas, e incluso revoluciones cognitivas, y abre nuevos espacios de agencia – sin embargo todo esto siempre en relación con el horizonte de posibilidades dado por las posiciones objetivas y los distintos intereses de los actores en los juegos relevantes.

En conclusión, desde la perspectiva latinoamericana nos parece de máxima importancia el hecho de que la sociología praxeológica ofrece los instrumentos para relacionar las operaciones simbólicas con las operaciones y condiciones materiales, o sea, para quitarle el velo neo-idealista a los espejismos “pos-fácticos”. Las herramientas de observación que esbozamos en el siguiente capítulo están diseñadas para este fin.

3. Herramientas de observación

HabitusAnalysis – término que engloba la totalidad de nuestra perspectiva – pretende captar teoría y praxis bajo las condiciones formuladas en el epígrafe arriba. El principio de la praxis reside en la “complicidad” entre historia incorporada y objetivada – entre, por un lado, las disposiciones cognitivas (afectivas y corporales) generadores del pensamiento de los actores y, por otro lado, las estructuras sociales que generan sus condiciones de vida. Por tanto, prácticas y discursos son de extrema importancia, en cuanto que ambas constituyen la mentada complicidad, transformándola también continuamente. El análisis del sentido práctico de los actores, de sus discursos y prácticas, y el análisis de las estructuras sociales que los actores habitan deben estar estrechamente vinculados si el investigador pretende entender cualquier tipo de praxis. Si esto es el caso, la investigación empírica y la teoría no pueden sino estar en retroalimentación mutua y constante.

En este apartado nos adherimos a la teoría praxeológica en función de desarrollar herramientas de investigación prácticas. Nos enfocaremos por tanto en los modelos y herramientas para analizar el sentido práctico de los actores, prácticas y discursos, campos de praxis y el espacio social. Una triangulación de las herramientas de análisis es posible, de tal manera que la “complicidad” entre historia incorporada y objetivada sea revelada.

3.1. Sentido religioso – disposiciones, identidades y estrategias

Para entender el sentido práctico de actores religiosos (individuos, movimientos, instituciones, etc.) y la lógica práctica que este proyecta en sus prácticas y discursos, hemos desarrollado y probado un método para analizar los operadores del sentido práctico como el instrumento más cualitativo de HabitusAnalysis. El método se basa en diversas ideas teóricas relacionadas con los conceptos bourdianos de habitus, sentido práctico y lógica práctica. Primero, la lógica bajo

la cual opera el sentido práctico es concebida por Bourdieu como una red de oposiciones semánticas. Tales oposiciones están mutuamente conectadas a través de una variedad de combinaciones más o menos distantes unas de otras, correspondiendo a un cierto orden jerárquico (Bourdieu 2007, 417-18). Esta idea de una red semántica resulta ser metodológicamente muy fértil. Segundo, las oposiciones semánticas de la red facilitan la descripción – de forma estructural – de operaciones de sentido, tales como series sintagmáticas y paradigmáticas, transposiciones metafóricas y la creación de homologías. Adicionalmente, permite reconstruir operaciones lógicas básicas como la implicación, la negación y la aserción. Tercer, Bourdieu subraya que el habitus es generativo; genera sentido y acción. Por tanto, el método no modela simplemente una estructura, sino más bien el *modus operandi* del sentido práctico. Nos permite reconstruir las transformaciones entre percepción, juicio y orientación de la acción que producen sentido y prácticas, identidad y estrategia. Cuarto, el sentido práctico está íntimamente ligado al contexto social de un actor. Procesa experiencias. Por tanto, el método integra las experiencias del actor con la adscripción de sentido que este realiza, modelando la producción de sentido y acción a través de transformaciones entre experiencia, evaluación y perspectivas estratégicas. Quinto, el análisis del sentido práctico se centra en el lenguaje, especialmente en el contenido semántico – tal como Bourdieu mismo lo hace en sus trabajos sobre habitus. Hemos desarrollado un instrumento específico para la realización de entrevistas para apalancarnos metodológicamente en el sitio indisputable que guarda la entrevista como técnica de la investigación cualitativa, pero el método puede igualmente ser aplicado a otros materiales lingüísticos. Si bien las transformaciones cognitivas quizás sean cruciales para la reconstrucción cualitativa de la praxis, estas constituyen solo un aspecto de las operaciones del habitus; las operaciones afectivas y corporales son igualmente importantes, mientras que las dimensiones auditiva y visual de las prácticas provocan del mismo modo nuestra atención. Así, el modelo del sentido práctico puede

ser complementado o extendido a estas dimensiones de la investigación y, adicionalmente, el aspecto referente a estilos de vida es abordado en el modelo del espacio social. Por último, el modelo involucra las valoraciones positivas o negativas de la experiencia. En consecuencia, especialmente cuando se trata de experiencia negativa, el modelo hace eco de las distintas teorías de la acción social que se abocan a las estrategias de manejar y lidiar con diversos tipos de retos, riesgos, amenazas, problemas o situaciones de contingencia. En tanto que una función importante de la religión es dar respuesta a la demanda religiosa de promesas de salvación, el método resulta especialmente útil para el análisis de la praxis religiosa.

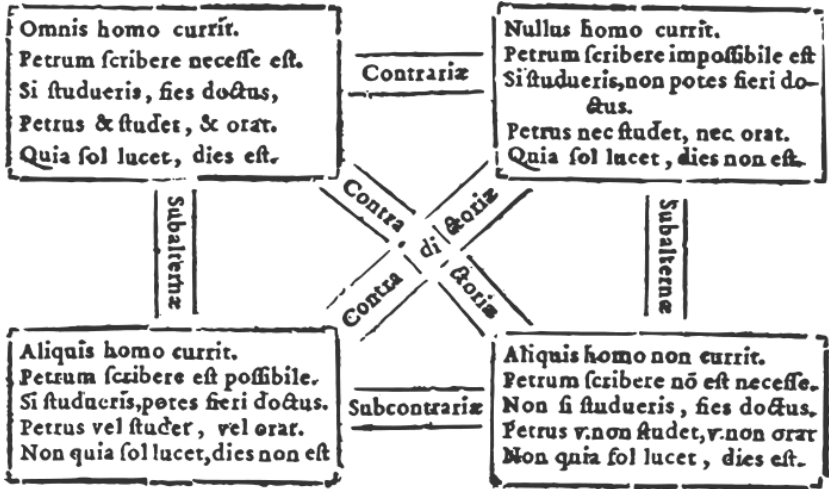
3.1.1. Método y modelo

El método usado para la reconstrucción del sentido práctico emplea dos modelos que representan dos niveles de análisis. El primer paso consiste en analizar entrevistas (u otros textos) aplicando el modelo del “cuadrado praxeológico” como herramienta heurística. Segundo, se construye un modelo de red. Esta red está constituida por transformaciones semánticas múltiples que emanan del material colectado en el cuadrado praxeológico. El resultado es una multiplicidad de cuadrados, combinados a través de relaciones lógicas y cargados con semánticas específicas relacionadas a distintos ámbitos de la experiencia.

El modelo del cuadrado praxeológico es derivado de la tradición de la lógica. Es ampliamente conocido un modelo de cuatro términos para la organización de proposiciones. El modelo del cuadrado es basado en la lógica de Aristóteles y compilado por Apuleyo de Madaura († aprox. 170) y ha encontrado por medio de Boecio su camino a la filosofía occidental.

El modelo agrupa proposiciones afirmativas y negativas de índole universal y particular por medio de las relaciones lógicas que rigen entre ellas. En el ejemplo del siglo XVIII (gráfica 2) las proposiciones universales, afirmativa y negativa respectivamente,

son: “todo hombre corre” y “ningún hombre corre”; las particulares son: “algún hombre corre” y “algún hombre no corre”.

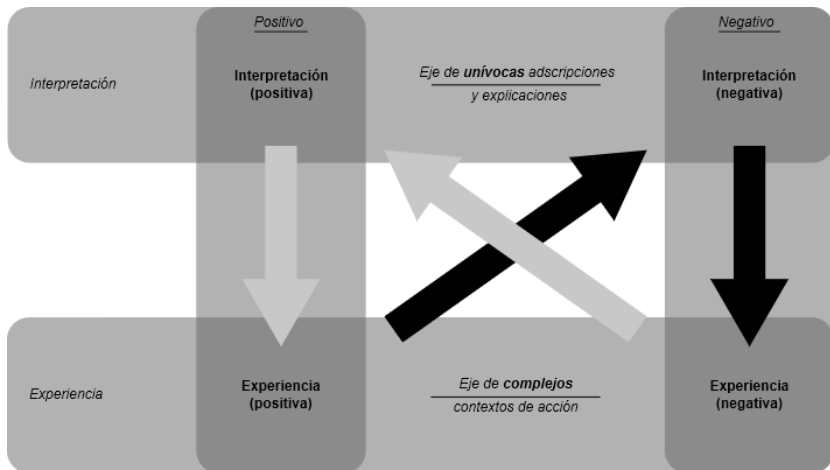




Gráfica 2 (Revitzky 1757)

Para su uso en las ciencias sociales hemos transformado este modelo lógico en uno praxeológico introduciendo la distinción entre el nivel de la experiencia y el de la interpretación. Esta transformación conlleva consecuencias profundas para el análisis sociológico, no solamente por introducir un concepto pragmatista de sentido sino, sobre todo, porque facilita reconstruir el nexo entre las estructuras sociales (posiciones) y las disposiciones interpretativas (entre otras las creencias religiosas) a través de la mediación por las experiencias.

La estructura formal del modelo transformado se puede ejemplificar con las operaciones cognitivas (gráfica 3). Distinguímos ahora entre dos columnas que hacen referencia a proposiciones afirmativas y valoración positiva así como a proposiciones negativas y valoración negativa. Los juicios universales los tratamos en el análisis como juicios categóricos

interpretativos de experiencias, adscripciones y explicaciones – o sea, actos de evaluación unívoca de las experiencias difusas: solo un juicio puede ser verdadero, el positivo o el negativo. El eje de las experiencias, en cambio, al igual que los juicios particulares, permite la referencia compleja a experiencias positivas y negativas donde ambas pueden ser reales al mismo tiempo. En este sentido el eje de las experiencias modela los contextos complejos de la acción. Las relaciones lógicas pueden tratarse así como pasos de transformaciones que generan sentido práctico. Para la sociología las transformaciones entre los ejes y las columnas son de mayor interés. Dicho de manera formal: la transformación epistémica que modela la generación de identidad de un actor analizado se realiza por el procesamiento de experiencias negativas desde una interpretación positiva, constituyendo así experiencia positiva – identidad; la transformación orientada a la acción parte de la experiencia positiva, pasa por la interpretación de las experiencias negativas y termina dirigiéndose en contra de las experiencias negativas – estrategia.

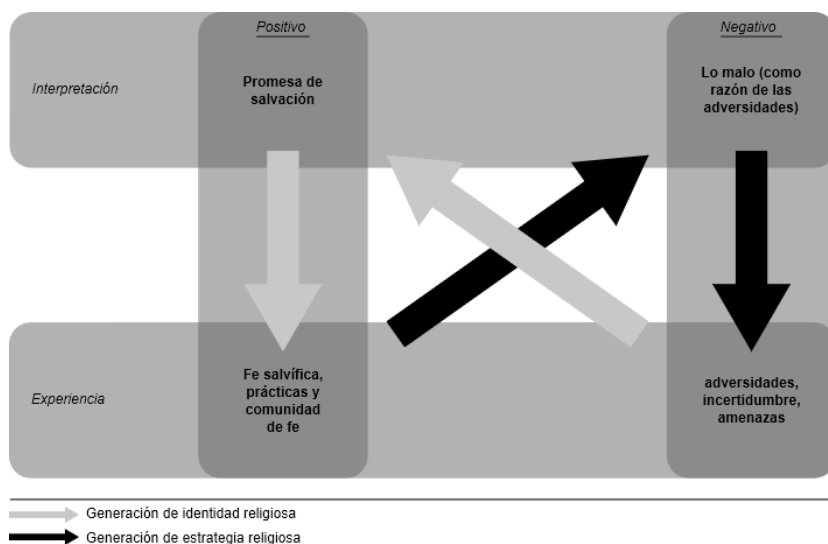


-  Transformación epistémica – generación de identidad
 Transformación orientada acción – generación de estrategia

Gráfica 3

Sociológica, o bien, antropológicamente hablando, el modelo está basado en unas cuantas asunciones muy básicas y comunes. Los actores sociales (individuales o colectivos) perciben, juzgan y actúan de acuerdo a una lógica práctica considerablemente (si bien no totalmente) coherente. Las operaciones que ocurren en los procesos afectivos y cognitivos relacionados, involucran adscripciones de valor positivas y negativas así como la interpretación de la experiencia en un sentido muy general – entendiendo interpretación no como un acto intelectual intencional sino, en la mayoría de los casos, espontáneo. Estas simples observaciones bastan para producir cuatro términos: experiencia positiva y negativa, así como interpretación de experiencia positiva y negativa. Como modelo, el cuadrado praxeológico así como la red desarrollada a partir del cuadrado facilitan la visualización y comprensión de los “mapas cognitivos” y de las regularidades en las transformaciones cognitivas de actores individuales y colectivos (Schäfer 2009b, 6), así como de los procesos de transformación de la percepción, a través del juicio, en acción (Schäfer 2005, 267). En otras palabras, las expresiones de un actor pueden ser analizadas como operadores de la praxis (Schäfer 2015b, 86). En términos de una sociología de actores esto significa que los procesos de transformación permiten modelar la generación de identidades y estrategias de los actores.

No podemos adentrarnos en todos detalles respecto a los diferentes niveles analíticos del modelo (cognición, identidad, estrategia etc.), pero mostraremos buena parte de sus funciones analíticas aplicándolo aquí de manera directa al caso empírico de movimientos religiosos (gráfica 4).



Gráfica 4

Para comprender las transformaciones, lo óptimo es comenzar por la experiencia negativa. Los actores articulan experiencias negativas (1) a modo de agravio, incertidumbre y/o amenaza. Enfrentan (2) esta experiencia con una promesa de salvación específica a su grupo – su esperanza, su creencia más importante (que corresponde en el modelo a “interpretación [positiva]”). De esta promesa se deriva su auto-adscripción (3), ya que la promesa de salvación – referencia positiva a la trascendencia, creencia central – acuña formas específicas de praxis religiosa, incluyendo rituales, prácticas distintivas, comunidades, instituciones, etc. Este término modela no solo la auto-adscripción sino por ende el auto-posicionamiento del grupo en cuestión (su “experiencia positiva”) en oposición a los problemas que el grupo enfrenta (su “experiencia negativa”). Estos tres pasos se conjugan para formar la transformación básica que modela la generación de identidad del grupo o movimiento. La segunda transformación modela la generación de estrategias. Partiendo de sus prácticas e instituciones ([3], “experiencia positiva”) los actores encaran lo que perciben como agravios y, lo más

importante, atribuyen causas y razones ([4] “interpretación [negativa]”) a estos agravios (“experiencia negativa”) para poder contrarrestarlos; o sea nombran el mal. De este modo, el cuadrado combina de manera estrecha la formación de identidad y estrategia.

Teniendo presente este procedimiento, resulta de gran utilidad extender el modelo del cuadrado a un modelo de una red completa de operadores a través del análisis de las entrevistas en mayor profundidad (Schäfer 2015b, 2009a). El resultado del análisis relaciones sintácticas nos habilita a combinar una serie de cuadrados isomórficos en una red. El efecto es un mapa cognitivo transformacional que permite identificar operadores prácticos específicos que ciertos actores emplean en campos de praxis diferentes, tales como el religioso, el político, el jurídico, el de la moda, etc. Sin embargo, mostrar este segundo paso metodológico rebasaría los límites del presente texto (Schäfer 2009b, 16). No obstante, hemos incluido para ilustrarlo la figura 12, que muestra la red de disposiciones de neopentecostales como ejemplo.

En las secciones siguientes ejemplificaremos HabitusAnalysis con dos corrientes del movimiento Pentecostal en la Guatemala de los ochenta.

3.1.2. Contexto del caso pentecostal

La sociedad Guatemalteca de los 1980 estaba profundamente dividida en una clase alta, blanca y rica, y una clase baja muy pobre en su mayoría indígena. Esta brecha social se profundizó durante la guerra de contra-insurgencia a finales de los setenta y durante los ochenta. La población rural se encontraba muy afectada por masacres, bombardeos incluso de napalm, la concentración de la población civil indígena en aldeas estratégicas, tortura y muchas más medidas de este tipo. En la capital, por otro lado, la violencia ejercida por el servicio secreto y los militares era más recatada, por lo que terror directo de la primera fase de la guerra cesó en cierta medida para la clase media urbana, mientras que los efectos psíquicos de de la inseguridad y la violencia quedaron.

Los grupos en la muestra de la que hablaremos aquí corresponden a estas dos posiciones sociales: los neopentecostales pertenecen principalmente a las clases medias-altas (incluso altas) urbanas modernizantes; los pentecostales clásicos en cambio pertenecen en su mayoría a las clases bajas tradicionales rurales y urbanas marginales. Para cobrar consciencia del potencial hermenéutico de HabitusAnalysis sirve tener en cuenta que ambos movimientos – distinguibles solo a posteriori mediante HabitusAnalysis – operaban con un repertorio simbólico-religioso virtualmente idéntico – el Pentecostal tradicional. La bibliografía de la época atestigua esta incapacidad de distinguirlos (Martin 1990; Stoll 1990). Solo el enfoque praxeológico reveló dos lógicas prácticas sumamente diferentes en operación (Schäfer 1992a). Esto se debe a que HabitusAnalysis – a través de sus entrevistas cualitativas e interés en el sentido práctico – trae a colación y revela abiertamente los topoi que son relevantes para los propios entrevistados de manera consecuente. La única forma en que nuestro método conduce al entrevistado es instando al entrevistado a proveer elementos complementarios de interpretación a experiencias articuladas (o viceversa) con respecto tanto a juicios negativos como positivos. Además, la triangulación con los modelos del campo religioso y el espacio social relaciona de manera metodológica el sentido práctico de los actores religiosos con la lógica de la praxis en la sociedad guatemalteca.

Pentecostales de clase baja

La gran mayoría de los pentecostales de clase baja – en adelante referidos como “pentecostales clásicos” – son, especialmente en las áreas rurales, víctimas de la guerra.

El relato siguiente articula semejante experiencia de manera contundente:

Aquí en Guatemala, nos está gobernando mucho el ejército. El ejército es el que gobierna aquí. Y ese ejército son muy, muy eh...

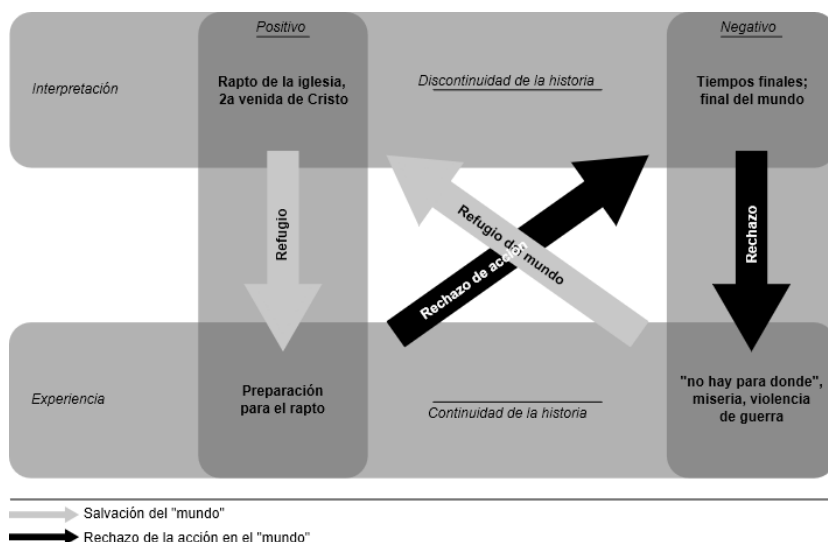
codiciosos... codicean mucho dinero. Gastan solo el dinero. Y por eso que lo tienen bien, bien, bien apretado el pueblo de Guatemala.

P: Pero todos esos problemas (...) ¿cómo se resolverán?

R: Cómo se van a resolver? Ya no, ya no van a resolver. Ya no, imposible. (...) Si uno quiere resolver, ya al otro día, ya no aparece. Sí. Lo matan, sí pues. Aquí ya no. Si uno se impone, o lo reclama el derecho al otro día, amanece muerto. Aquí ya no. Ya no se compone. Ya no se compone. Sólo por reclamar una cosa, te llevan, te matan escondido y ya no apareces. O sea, apareces, pero ya muerto. (Entrevista 6, 1985)

Porque qué sabe uno si hoy en la noche viene la muerte y que la muerte le sorprende a uno. Pero si está con Cristo, no hay problemas. Porque le pasó a un mi primo que lo vinieron a sacar de su casa a las doce de la noche. Y amaneció torturado, degollado. Pero la dicha que tiene el varón es que ha tenido mucha fe en Dios y fue un muchacho fiel, estuvo sirviendo a Dios. Pues, como digo yo, que la muerte venga hoy o mañana, pero la esperanza no la perdemos, verdad? (Entrevista 9, 1985)

No es solo la inseguridad sino también la asfixiante necesidad económica, la imposibilidad de ir a labrar las propias tierras, de alimentar a la familia y de enviar a los propios hijos a la escuela, así como, finalmente, la carencia de cualquier vía de articulación de los propios intereses a través de la movilización social o política. Los agravios correspondientes (ver gráfica 5, posición 1, experiencia negativa) expresan la pérdida de cualquier expectativa de futuro o mejora en la vida presente. ¿De qué manera responder a esta necesidad y afrontar tal situación con medios religiosos?



Gráfica 5

La respuesta del pentecostalismo clásico es apocalíptica. Los actores contrarrestan su percepción de la situación con la esperanza del retorno inminente de Cristo (interpretación [positiva]). Se espera el retorno de Cristo en el tiempo presente y el “rapto” de la verdadera Iglesia, siendo esta sustraída del sufrimiento del mundo y llevada al cielo. En contraste con una situación carente de futuro, la fe ofrece la perspectiva de un futuro celestial. Es de este esquema que deriva la identidad religiosa de estos creyentes. Se conciben a sí mismos como la Iglesia verdadera en preparación al rapto (experiencia positiva). Desde esta posición, la explicación a su pérdida de futuro se vuelve evidente: en el fin de los tiempos todo se torna necesariamente peor. O en palabras de uno de nuestros entrevistados:

Pues como la Biblia dice que, cuando estas señales se cumplirán, entonces la venida de Cristo estará cerca. (...) Que habrán terremotos y guerras y pestilencias y muchas cosas más. Eso no es una cosa de extrañar. Para la gente que no conoce a Cristo, es una

cosa que extraña. Y se pregunta: Porqué está sucediendo esto? Pero para nosotros como cristianos, si verdaderamente tenemos a Cristo, todo eso está claro. Mi criterio es que se están cumpliendo las profecías. Y no nos queda más que asegurarnos más con Cristo. Porque qué sabe uno si hoy en la noche viene la muerte y que la muerte le sorprende a uno!? Pero si uno está con Cristo, no hay problemas. (Entrevista 9, 1985)

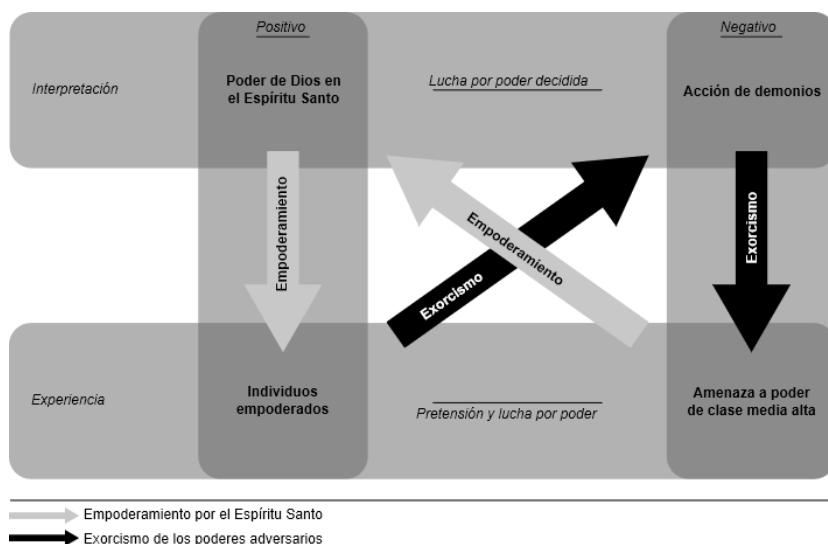
La causa de la pérdida de toda oportunidad es interpretada como la consecuencia lógica de asistir al fin de los tiempos (interpretación [negativa]) y por tanto ser las víctimas de una necesaria progresión divina en la que las condiciones van de mal en peor. Cualquier forma de acción social es vista no solamente como imposible (como lo podría sugerir una disposición más general de la clase baja rural), sino contra-productiva.

De este modo, a nivel de la experiencia, vemos una comunidad religiosa que encara una pérdida extensiva de oportunidades de supervivencia. En esta situación, optan por la siguiente estrategia: una ruptura radical con la acción política y social junto con un repliegue a la comunidad de creyentes – exactamente la estrategia que bajo condiciones de miseria y represión les permite la supervivencia y la recuperación de un mínimo grado de dignidad y agencia en términos de la solidaridad intragrupal. Resumiendo, las personas enfrentan una situación desesperada con la esperanza de ser retirados del mundo al cielo (rpto). Como cristianos en preparación a este evento se abstienen de cualquier forma de movilización social y política y se concentran – *de facto* – en la solidaridad entre correligionarios. Asistimos a una estrategia de repliegue de una situación desesperada hacia una comunidad manejable de apoyo mutuo y solidaridad.

(Neo-) Pentecostales de clase media alta

Los pentecostales en la clase media alta modernizante – en adelante designados como “neopentecostales” – comparten la desventura de su clase social durante la segunda mitad de la década de los setenta

y la insurgencia de inicios de los ochenta. Sufrieron el declive económico y la violencia pública como procesos que pusieron profundamente en riesgo su incipiente ascenso a una posición política dominante en la sociedad guatemalteca.



Gráfica 6

Esto se reflejaba, por ejemplo, en situaciones como ya no ser capaces de pagar deudas hipotecarias o comprar el automóvil deseado; sufrían de escollos personales como el alcoholismo o la bulimia, consecuencia del estrés; la corrupción de la clase política; el sentimiento de un “vacío existencial” (entrevista 59/87, 1986) o simplemente de que “debe haber algo mejor para mi vida” (entrevista 92, 1986). HabitusAnalysis muestra que estos agravios pueden ser entendidos en suma³ como una sensación general de

3 Para sintetizar el sentido iterado en una suma de expresiones correspondientes a una posición en el cuadrado pueden utilizarse diversas técnicas. Los resultados en Schäfer se han obtenido mediante el

amenaza al poder de la clase media, incluyendo el control sobre el propio cuerpo (experiencia negativa).

La religiosidad neopentecostal responde a esta demanda de forma carismática, enfocándose en el poder del Espíritu Santo (interpretación [positiva]), que se hace presente en el cuerpo de los creyentes al orar, al hablar en lenguas, al danzar, o por medio de otras prácticas extáticas. Esta incorporación del poder contraviene la experiencia de la pérdida de control de la propia vida y conduce a una auto-adscripción de individuos empoderados (experiencia positiva). No es la iglesia como comunidad sino más bien la incorporación individual del poder divino la que da forma a este estilo religioso. Como lo explican dos entrevistados:

(El bautismo del Espíritu Santo es) como una experiencia de poder a través de la cual el Espíritu Santo toma control de todo el ser y faculta a la persona para la dimensión del Espíritu que implica los dones y todos los milagros. (Entrevista 101, 1986)

El poder es la energía acumulada, la energía que el Espíritu Santo almacena en nosotros para sacarla en casos de necesidad. Entonces ese es el poder, poder del Espíritu Santo. (Entrevista 64, 1986)

Desde la posición de individuo empoderado el creyente adscribe la razón de la crisis a la acción de demonios (interpretación [negativa]). Satanás y sus demonios controlan a los actores sociales que de alguna manera compitan con los intereses de las clases medias (altas), tales como los sindicatos, la guerrilla, los grupos indígenas, algunos políticos, etc. Esto se encuentra expuesto en una prédica:

Hermanos, estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales. Yo me enardezco y me da no sé qué de pensar, hermanos, la argucia y la inapetencia que nosotros tenemos. Y somos ministros de Dios! Del Todopoderoso, imagínese! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto

análisis de isotopías según Greimas, mientras que en el trabajo de Seibert se ha utilizado el análisis de prototipos. Otras opciones son pensables.

de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros, y los poderes genuinos de los ministros de Dios. (Discurso 97, 1986)

Además, Satanás aflige a los individuos tomando el control de su vida. Así, el abuso de alcohol o drogas, la bulimia y otros problemas son definitivamente causados también por demonios. Por tanto, la estrategia es activa:

Vayan al enfrentar a Satanás, vayan al enfrentar a los demonios, vayan al enfrentar a todas dificultades habidas y por haber. ¡Tomen poder! (Discurso 106, 1986)

El exorcismo, la exclusión del otro con el que se compete, es la estrategia predilecta para resolver, en todos los ámbitos de la vida, los problemas que trae consigo la pérdida de control (ver abajo, 3.2). Esta estrategia puede ser experimentada en el propio cuerpo, ya que los creyentes pueden ser poseídos por demonios, lo que supone la necesidad de buscar la ayuda de los ministros. La experiencia corporal de vomitar, por ejemplo, junto con su interpretación religiosa de exorcizar a un demonio, sirve como anclaje cognitivo y emocional de la plausibilidad del exorcismo como estrategia social abarcante para la solución de problemas.

La transposición o “reconversión” (Bourdieu) de operadores específicos de un campo a otros campos se vuelve visible al construir la *red de disposiciones* (ver abajo, 4.2 y las gráficas 12 y 13). El modelo de la red revela las homologías entre lógicas prácticas de distintos campos. El uso de metáforas y el presupuesto de que, en este mundo, las cosas funcionan más o menos del mismo modo generan la plausibilidad que otorga legitimidad a las similitudes. Obediencia a Dios, al rey, y al padre aparece prácticamente como la misma cosa. Por ello, no sorprende demasiado que a los creyentes neopentecostales durante la guerra de contra-insurgencia les pareciera bastante plausible expulsar demonios de los “indios” por fuerza de las armas – no por último el

bombardeo con napalm – y que en consecuencia desarrollaran discursos políticos y religiosos correspondientes.

En contraste con los pentecostales clásicos del mismo período, la praxis religiosa neopentecostal se realiza en la órbita del poder. No está dirigida a un futuro celestial. Más bien sirve como un medio más elevado de la prosperidad, tal como lo proclama el así llamado evangelio de la prosperidad:

La voluntad de Dios es que nosotros vivamos decorosamente, y que Dios es poderoso para suplir nuestra necesidad. (Discurso 36, 1986)

En resumen, los ciudadanos de clase media alta perciben una crisis social general que desafía su control sobre su vida económica, política y privada. Para lidiar con ella esgrimen creencia del empoderamiento por el Espíritu Santo, que les permite combatir a los demonios, causa de la pérdida de control. Luchan con técnicas de exorcismo en los campos más variados de la praxis social. Dadas las posibilidades de agencia que esta clase social aún preserva (a diferencia de la clase baja), la movilización religiosa sirve para concentrar poder y afinar estrategias. Por tanto, a diferencia del caso anterior, estamos ante una estrategia de dominación.

3.1.3. Identidades diferentes

Nuestro análisis de los operadores religiosos prácticos que estructuran el sentido práctico de actores religiosos muestra dos identidades y estrategias religiosas, a pesar de que ambas corrientes del movimiento pentecostal analizadas aquí abrevan del mismo repertorio simbólico. Ambas comparten la historia de las misiones pentecostales en su país y la teología predicada por el pentecostalismo clásico. No obstante, cada corriente desarrolló una forma específica de identidad, estrategias, discursos y prácticas religiosas, emanada de una recepción selectiva de esa tradición y una recepción igualmente selectiva de nuevos impulsos. Un ejemplo significativo al respecto fue la iniciativa de un popular locutor de radio religioso, que abogaba por la substitución de una noción de

futuro pre-milenarista por una pos-milenarista.⁴ Tal iniciativa fue recibida con un rechazo feroz de por parte de los pentecostales de clase baja, mientras que fue saludada por los de clase media alta.

Las diferencias observadas en el sentido práctico de coinciden notablemente con diferentes posiciones en el espacio social de los estilos religiosos, lo que se traduce en posiciones que compiten en el campo religioso. Los *habitus* religiosos, las estrategias, los discursos y las prácticas de los grupos en nuestra muestra solo pueden ser comprendidos a cabalidad si integramos a nuestro análisis el espacio social y el campo religioso.⁵

3.2. La lógica de la praxis religiosa – el campo religioso y el espacio de los estilos religiosos

Nuestra formulación del concepto “lógica de la praxis” se refiere al aspecto objetivo de la praxis – es decir, los procesos y regularidades

4 El pre-milenarismo considera el “Reino de Dios” como algo radicalmente extra-histórico, banalizando la acción histórica, mientras que el pos-milenarismo considera el “Reino” como algo (parcialmente) intrahistórico, forjado también por la acción (social y política) de los seres humanos.

5 Cabe señalar aquí, que la influencia de la posición social y de las dinámicas del campo en la formación del *habitus* puede variar enormemente, dependiendo del caso empírico. Mientras que en la Guatemala de los ochenta la influencia de la posición social en la formación de *habitus* es un factor clave para la interpretación, esto no es siempre el caso. En contraste, nuestro proyecto en Bosnia-Herzegovina (Seibert 2018) muestra una influencia relativa mucho más fuerte del campo en la formación del *habitus*. Esto se debe al papel diferenciado que juega el capital económico y las distinciones etno-religiosas en la estructura social de ambas sociedades. Si bien este ensayo no se enfoca en la comparación intercultural, esta observación nos da pistas en dos asuntos: primero, la extensión que pueda tener la validación del método por su aplicación regional y, segundo, la posibilidad de dar soporte metodológico a una comparación intercultural mediante la aplicación de los mismos modelos.

inducidos por condiciones sociales objetivadas y estables, tales como instituciones, leyes, producción económica, las reglas del lenguaje, etc. Por tanto, la lógica de praxis se relaciona directamente con teorías de la estructura social. Hay básicamente dos vertientes teóricas que han sido constitutivas durante el siglo XX: la que postula una diferenciación “vertical” de las clases sociales de acuerdo a su acceso a los medios de producción (Marx) y aquella que centra su mirada en la diferenciación “horizontal”, de acuerdo a la división del trabajo, o de funciones (Durkheim). Bourdieu integra ambos aspectos en sus modelos. Utiliza, entre otros, el concepto de “campo” y de “espacio” para referirse a las condiciones objetivas de la praxis como desigualdad “horizontal” y “vertical”. La noción de “campo” se centra en esferas de praxis funcionalmente diferenciadas (tales como economía vs. política vs. deporte, etc.) y sus respectivas luchas por recursos y poder específicos de cada campo. Al concepto de “espacio social” le compete modelar la estructura de una sociedad en términos de la distribución general de bienes y poder. Ambos, tanto campo como espacio, se construyen refiriendo a diferentes formas capital. Ya que los diferentes capitales no existen solo en su estado objetivado sino también incorporado, la noción sirve para combinar las condiciones objetivas de la praxis con sus condiciones incorporadas, esto es, subjetivas, o bien, las disposiciones que operan en la lógica práctica.

Además, “espacio” y “campos” comparten principios de construcción estrictamente relacionales, ya que “lo real es *relacional*” (Bourdieu 1997, 13). Cualquier actor en un campo o espacio es definido de acuerdo a la posición que guarda con respecto a otros. No se les define por alguna característica intrínseca o esencial que pudiesen tener. Una clase, de acuerdo a Bourdieu, no es un “sujeto histórico” movilizado en contra de su enemigo, sino una “clase en papel” (Bourdieu 1990, 117) – es decir, una posición en un sistema de coordenadas, construido teóricamente de acuerdo a cierto interés de investigación. Por tanto, un campo o espacio social presenta una especie de “topología social” (Müller 1992, 262; Bourdieu 1997, 15-20) en la que a los actores son asignados a

posiciones, locaciones o aglomeraciones de actores que son definidos de acuerdo al tipo, volumen y composición de recursos de los que están provistos.

Este principio de construcción relacional de la realidad social posibilita relacionar de manera flexible el habitus con diversos campos y el espacio social y establecer las correspondencias entre posiciones sociales y disposiciones religiosas. El sentido práctico de los actores analizados puede relacionarse con determinadas posiciones en el campo, revelando así correspondencias entre posiciones y disposiciones, entre la lógica práctica y la lógica de la praxis. Nuestro modelo del “espacio social de estilos religiosos”, por un lado, simplemente aplica el modelo bourdiano del espacio a lo religioso; por otro lado, nuestro modelo del “campo religioso” transforma el modelo bourdiano del campo artístico y desarrolla dimensiones escalables mediante el instrumento de la encuesta.

3.2.1. El espacio social de los habitūs religiosos

El modelo del espacio social abrevia simultáneamente de la tradición sociológica marxiana y weberiana. Grafica relaciones de clase de acuerdo al capital económico y cultural. Representa la distribución de dos formas de capital existente en un momento dado. Tal distribución puede ser entendida como el resultado de disputas pasadas y las condiciones de movimientos presentes y futuros que distintas clases de actores son capaces de realizar (Bourdieu 1988).

Para reconstruir una clase en la investigación empírica, las condiciones de vida materiales, medidas sobre todo a través del capital económico, son un indicador importante. Sin embargo, nos adherimos a la sofisticada teoría de clases de Bourdieu, la cual no reduce los factores culturales a una diferenciación meramente jerárquica de clases, sino que concibe lo cultural como factor productivo de posiciones de clase – por ejemplo, en forma de estilos de vida. Por tanto, las posiciones sociales no se definen solamente por los diferentes volúmenes de capital, sino también por sus rasgos cualitativos, tales como estilo o habitus – estilos y habitūs de

consumo tanto como estilos religiosos. Asimismo seguimos a Bourdieu en cuanto al objetivo metodológico de generar un modelo que revele la correspondencia entre “posiciones y disposiciones.”⁶ No obstante, partimos de condiciones metodológicas muy diferentes.

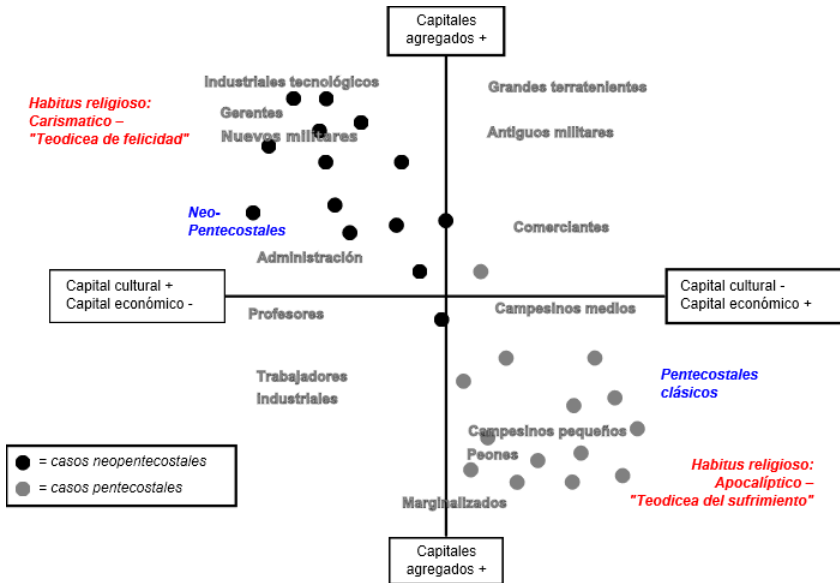
Modelando del espacio social de los habitūs religiosos

El modelo del espacio social tal y como es presentado en *La Distinción* está basado datos categóricos que operacionalizan atributos de estilos de vida, cuya distribución se grafica de acuerdo a la Análisis de Correspondencia Múltiple (ACM). Este procedimiento estadístico es el que genera las posiciones de tales atributos y los grupos registrados en el modelo.

En contraste, nuestro punto de partida son los habitūs colectivos en forma de redes de disposiciones compartidas resultado del análisis a fondo de entrevistas cualitativas. Como sistemas de clasificación constituyen una base fiable para mapear la relación entre posiciones y disposiciones, al menos en lo que compete a disposiciones. No obstante, estos datos no son susceptibles a un cálculo que genere posiciones en un espacio geométrico, ya que las relaciones lógicas modeladas en el cuadrado praxeológico son muchas más complejas que la co-ocurrencia de valores categóricos medidos por el ACM. Por ello, en nuestro modelo las posiciones son generadas en un espacio cartesiano, cuyos ejes grafican, el primero una escala de ingresos, y el segundo grado educativo, ambos con referencia a los actores de la muestra cualitativa y dimensionados a valores nacionales promedio. Es posible graficar estos datos en un simple diagrama de dispersión relacionando ingreso y nivel educativo y trazando la línea de ajuste óptimo (regresión de mínimos cuadrados). Esta última sirve de referencia para rotar el diagrama, quedando como eje vertical, representado así el volumen de capital agregado en el espacio social. La perpendicular a la altura de los valores medios de ambas variables

6 Bourdieu (1997, 18–20). Véase también Bourdieu (1988).

forma entonces el eje a lo largo del cual se observa la composición diferenciada de capitales. En los cuadrantes izquierdos el capital cultural prevalece sobre el económico y a la inversa para los cuadrantes derechos. Eso significa que actores a un mismo nivel sobre la dimensión vertical pueden ser diferenciados sobre la horizontal de acuerdo a la estructura (o composición) de su capital. La idea se vuelve mucho más evidente si imaginamos diferentes categorías ocupacionales posicionadas en el diagrama: por ejemplo, “industriales tecnológicos” comparados con “latifundistas”, “maestros” comparados con “pequeños terratenientes” o “campesinos” comparados “obreros calificados” (cf. gráfica 7). De esta manera el modelo nos provee de un marco para situar a los actores relevantes de acuerdo a su posición dentro de la distribución general de capitales en la sociedad.



Gráfica 7

Por último, las diferentes disposiciones de actores religiosos, identificadas a través de análisis usando el cuadrado praxeológico,

son emparejadas con las posiciones de los respectivos actores en el espacio social. Así, el modelo nos permite interpretar la concentración o dispersión de cúmulos de habitūs y estilos con respecto a las condiciones sociales de su génesis y el volumen de capital (energía social) que corresponde a los diferentes habitūs religiosos. De cualquier manera, nuestro espacio social puede ser complementado por y comparado con un espacio generado a partir de un ACM, si se disponen de los datos adecuados.

El espacio de los habitūs religiosos en Guatemala

Esbozaremos de manera muy breve la distribución en el espacio de los dos grupos discutidos con anterioridad, pentecostales y neopentecostales. De acuerdo a datos socio-estructurales básicos (ingreso y nivel educativo), los entrevistados de los dos grupos se encuentran distribuidos de manera tal, que reflejan la fuerte polarización de la sociedad guatemalteca. Los neopentecostales pertenecen a la clase media, media alta en incluso alta, modernizante, urbana: industriales, gerentes de nivel medio y alto, mandos castrenses, médicos y abogados, pero también empleados administrativos y estudiantes universitarios. Los pentecostales clásicos son por lo general de clase baja rural o periurbana, con frecuencia indígena: jornaleros, campesinos, empleados de cocina, dueños de kioscos, etc. Incorporando estos resultados a nuestro análisis del sentido práctico religioso de estos dos actores colectivos, descubrimos que el sentido práctico responde de manera contundente a la posición social de los actores. Sin embargo, las posiciones sociales por si solas no explican de manera suficiente las disposiciones religiosas de estos actores. La lógica competitiva del campo religioso también moldea sus identidades y estrategias.

3.2.2. El campo religioso

Bourdieu aborda la diferenciación funcional de las sociedades modernas con el concepto de campo. En analogía con lo que Weber

llamó “esferas de valor”, para Bourdieu los campos de praxis están reglamentados por sus respectivos “nomoi”. Estos principios de “visión y división” (Bourdieu 1995, 149) establecen reglas específicas de intervención para contextos sociales específicos que regulan la lógica de acuerdo a la cual los actores persiguen bienes, recursos, conocimiento científico, reconocimiento artístico, prestigio y poder político, etc.⁷ Los actores se encuentran inmersos en los juegos de diferentes campos de acuerdo a su sentido por cada uno de esos juegos y evalúan los tipos de capital que tienen a su disposición de maneras diferentes. Para el análisis de la relación entre el sentido práctico de los actores y las estructuras sociales, esto significa que las distintas dinámicas de cada campo también surten efecto en las disposiciones y las prácticas de los actores. Ambas dinámicas – a nivel societal del espacio y a nivel de los retos específicos de cada campo – interfieren unas con otras. Una relación “refracta” (Bourdieu) a la otra. Para poder aprehender esta refracción, es necesario modelar el campo relevante para los actores observados junto con el espacio social.

Modelando el campo religioso

Para modelar el campo religioso, nos apoyamos en el modelo bourdiano del campo de producción cultural (Bourdieu 1983). En modelo está diseñado de manera bidimensional. Un primer eje representa la eminencia alcanzada (*arrivée*) y el segundo la autenticidad. Ambas categorías tienen una traducción directa en criterios medibles para expertos religiosos.

Con respecto a organizaciones religiosas la mejor manera de describir eminencia alcanzada⁸ es la de complejidad organizacional

7 Bourdieu (1983, 1995); véase también Seibert (2010) y Schäfer (2020c).

8 La traducción literal al español de *arrivée* es llegada. Como atributo Bourdieu lo usa de manera graduable y se refiere a qué tan establecido está un actor en el campo como producto de su trayectoria. Connota así roles sociales asociados a la inercia del *nomos* de un campo, como el de

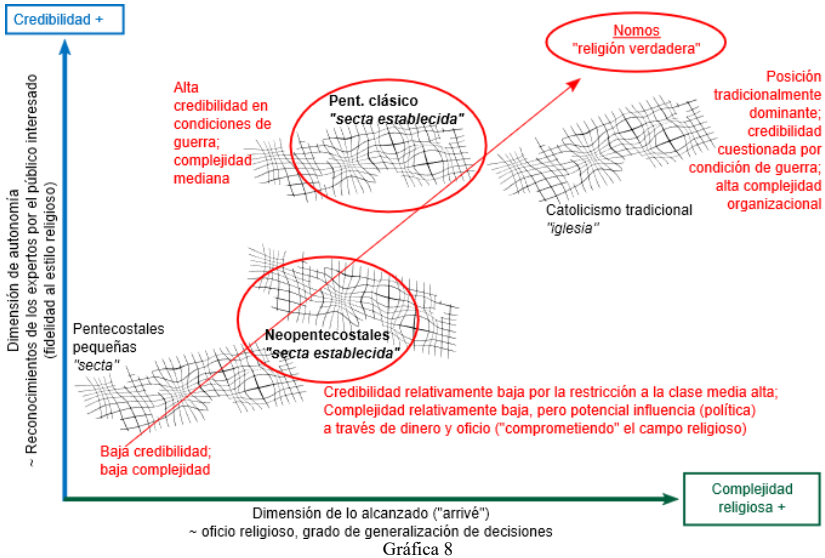
– es decir, la relación cuantitativa entre expertos (ejecutores, “invertidos”) y audiencias de una organización. Básicamente es una derivación de la distinción weberiana entre iglesia y secta. En esta tipología, la primera es una institución establecida con número relativamente bajo de expertos en relación con las grandes dimensiones del laicado. La segunda, en cambio, es una asamblea exclusiva (incluso esotérica) de activistas religiosos sin audiencia pasiva alguna. Yinger (1970, 259-62) desglosó esta distinción binaria en una matriz más elaborado de complejidad religiosa. Nosotros dimos un tercer paso en este desarrollo hacia una escala de complejidad religiosa (Seibert 2018). Desde una perspectiva centrada en los actores – y sin entrar en demasiados detalles – podemos afirmar que a mayor complejidad organizacional, mayor potencial de impacto público de los expertos de la organización en cuestión. Complejidad connota entonces capital objetivado y lógica de la praxis.

Autenticidad religiosa es una noción menos susceptible de objetivación, ya que por lo general se refiere a la imagen de ser un agente de la “verdadera” religión. Credibilidad pública de un agente religioso como tal puede ser indagada por medio de una encuesta aleatoria por hogares entre la población general, recabando las opiniones con respecto a las competencias religiosas y sociales de los actores enfocados por un determinado proyecto. La dimensión de la credibilidad denota por tanto el capital incorporado de los actores religiosos y su lógica práctica, tal como es percibido por el público.

En breve, mientras que la credibilidad denota la presencia, autonomía y resistencia a ser cooptada de una organización religiosa, la complejidad denota su determinación, estabilidad, y distancia operativa. Por tanto, si los factores credibilidad y complejidad son conocidos, es eventualmente posible construir un

actores conservadores (alto grado de *arrivée*) o vanguardias poco establecidas (bajo grado de *arrivée*).

modelo bidimensional del potencial de movilización de las organizaciones religiosas en un contexto social dado – en otras palabras, de su capital religioso.⁹



El modelo del campo como tal es simplemente un diagrama bidimensional que nos permite distinguir grupos de actores de acuerdo a los valores de las variables credibilidad y complejidad. La

9 En sociología, el término de capital social se usa para describir las capacidades de movilización social de un actor, mientras que el capital religioso se refiere a la capacidad de movilización social mediante autoridad numinosa. Usualmente, el capital social es descrito como un asunto de confianza o en forma de redes sociales – o, para usar términos propios a la sociología de la religión, como carisma o institucionalización (Haug 1997). Para nuestro método, la institucionalización se traduce como complejidad organizacional, mientras carisma y credibilidad deben ser considerados más bien como epifenómeno y fenómeno.

diagonal entre los valores cruzados más bajos y más altos designa correspondientemente la diferencia entre posiciones dominantes y subordinadas en el campo.

El campo religioso en Guatemala

El campo religioso en la Guatemala de los ochenta preservaba una estructura bastante estable, ya que la mayor y más antigua organización, la Iglesia Católica (ver gráfica 8, posición superior derecha), combina los valores más altos en ambas variables, mientras que el resto de las organizaciones se alinea de manera aproximada al eje de valores cruzados que extrapola posiciones de mayor y menor poder.¹⁰ No obstante, hay dos competidores importantes en el campo. Los pentecostales clásicos (gráfica 8, posición superior media-izquierda) gozan de alta credibilidad (si bien de mediana complejidad organizacional), compitiendo por medio su mensaje y prácticas religiosas. Los neopentecostales (gráfica 8, posición entremedia) compiten no tanto por un poder organizacional intrínseco al campo como por la cooptación del campo a través de fuertes inversiones financieras en empresas religiosas (tales como los predicadores de televisión) y la posición política de algunos cuantos de sus líderes. De este modo ejercen influencia sobre el público, también en política. Esta cooptación múltiple del campo religioso a través de tipos ajenos de capital hace que los neopentecostales aparezcan como el principal competidor religioso de los pentecostales clásicos, incluso fortalece su papel como detractores de la jerarquía católica. Por último, las pequeñas iglesias independientes del pentecostalismo autóctono ocupan una posición

10 La construcción del campo para los ochenta se basa en una estimación aproximada basada en un año de trabajo de campo, 100 entrevistas con creyentes, entrevistas adicionales a expertos y, por supuesto, bibliografía. En cambio, un proyecto sobre Guatemala y Nicaragua entre 2011 y 2014 ha arrojado los datos suficientes para reconstruir el campo religioso en 2013 sobre una base estadística sólida. Ver Schäfer, Tovar y Reu 2017.

débil (gráfica 8, posición inferior izquierda) y carecen del capital económico para intentar de comprometer el campo religioso. Por ello, no pueden competir eficientemente ni con la Iglesia Católica ni con los pentecostales clásicos. A pesar de ocupar una posición objetiva en el campo relativamente cercana a los neopentecostales, los pentecostales independientes tampoco están en condiciones de competir con los anteriores. Esto se debe a un efecto de la estructura societal, dentro de la cual la clientela de las iglesias independientes se limita a las clases sociales más bajas, incapaces de apropiarse el habitus y estilo que interpela a las clases medias, medias altas o altas.

3.3. Lógica práctica – la interpretación de discursos religiosos y prácticas

Una vez establecidos los modelos del sentido práctico, la estructura social y las dinámicas del campo religioso, estos tres modelos pueden ser triangulados. Así, ofrecen un marco teórico-metodológico consistente y una sólida mirada empírica para analizar las conexiones entre actor y estructura, operadas por la lógica práctica en discursos y prácticas.

La descripción de la lógica práctica articula posiciones y disposiciones, sentido y poder. Metodológicamente, se interpreta la manera en que las operaciones de la lógica práctica y la lógica de la praxis se entrelazan (bajo las condiciones de los habitus y las estructuras) y generan discursos y prácticas que constituyen la praxis. Hemos ensayado aquí este proceso atendiendo en especial actores religiosos y sus discursos. Los modelos del sentido social, el campo religioso, y el espacio social sirven ahora como instrumentos auxiliares para interpretar la lógica práctica.

3.3.1. Condiciones – triangulación de modelos

Los actores (tanto individuales como colectivos) aparecen en los tres modelos de manera significativamente distinta. Primero, hemos

representado a los actores en forma de red de disposiciones que muestra rasgos fundamentales de sus identidades y estrategias. Segundo y tercero, hemos localizado tales redes – de acuerdo a datos objetivos de los actores como ingreso y nivel educativo – dentro de las relaciones de poder de diferentes campos y del espacio social, de tal forma que asociamos las identidades y estrategias de actores determinados con el capital específico acumulado (posesión) y con sus oportunidades y constreñimientos particulares (función). Al hacer esto, se supone que disposiciones similares se agruparan en “formaciones de habitus” en posiciones similares en el espacio social y en el campo religioso. Estas pueden ser interpretadas a partir de estas posiciones diferenciadas.¹¹ La triangulación de los modelos formales nos da información valiosa para la interpretación de los discursos y prácticas de actores dados como lógica práctica, tomando en cuenta las condiciones objetivas y subjetivas de su generación.

3.3.2. Discursos y prácticas – el caso de Guatemala

Como se ha mostrado anteriormente, podemos distinguir un habitus neopentecostal de dominio carismático del mundo, por un lado, de un habitus de retiro apocalíptico del mundo entre pentecostales clásicos, por el otro. Ambos movimientos usan de manera creativa el repertorio simbólico pentecostal de acuerdo con los retos específicos que plantea su posición de clase y ambos desarrollan identidades, estrategias y lógicas prácticas religiosas correspondientes. En efecto, la notoria diferencia religiosa entre estas dos formaciones de habitus – a pesar del vocabulario religioso compartido – difícilmente podrá explicarse si no es recurriendo a la

11 Por supuesto es posible y pensable que estas formaciones no aparezcan, lo cual también es un resultado empírico interpretable, por ejemplo, nos puede llevar a cuestionar la relevancia social de las formas de capital que estructuran el diagrama, y si no son otras las fuerzas del orden social latente bajo la aparente dispersión.

estructura social objetiva. Los grupos de la muestra ocupan posiciones muy diferentes en el espacio social, posiciones que han sido aún más polarizadas por las dinámicas de una guerra de contra-insurgencia dirigida por un gobierno dictatorial en los ochenta. En este contexto, la gente de clase baja se encuentra bajo sospecha general de apoyar al movimiento guerrillero y por tanto amenazados por el ejército. En cambio, la clase media (alta) tiende más bien a apoyar el régimen militar debido a que teme perder sus privilegios. Con respecto a los discursos y prácticas religiosas de estos actores, es importante considerar otro factor objetivo. La guerra en Guatemala no fue un conflicto de identidades religiosas, en el sentido de que la pertenencia religiosa fuese un medio de movilización para ejercer violencia.¹² Por el contrario, fue un conflicto típicamente de intereses políticos y económicos. Los discursos y las prácticas religiosas jugaban por tanto un papel secundario. Servía para referirse y dotar de sentido a los abruptos cambios en oportunidades y limitaciones inducidos por la guerra y, de acuerdo a las posiciones de los diferentes grupos, movilizar o des-movilizar políticamente. Sin embargo, lejos de ser una “variable dependiente” en la praxis religiosa socialmente diferenciada se desarrollan estrategias particulares para organizar las vidas de los creyentes su presencia social de maneras específicas.

Durante la guerra, la clase media alta modernizante se encontraba bajo una doble presión, ejercida por la antigua oligarquía, por un lado, y por la guerrilla por el otro. Además sufría descenso económico y violencia política. No obstante, esta clase disponía de medios suficientes para articular sus intereses de manera política e incluso militar. En tal situación, la lógica práctica neopentecostal ofrecía maneras de recobrar la estabilidad y fuerza personal así como maneras de aprender y de legitimar estrategias

12 Este sí es el caso, por ejemplo, en Bosnia Herzegovina (Seibert 2018) o entre movimientos radicales islámicos (Schäfer 2008). En este caso, la adscripción religiosa se vuelve el principal medio de movilización política y militar y por ende un factor clave en la estructura social.

exclusivistas (exorcismo) para intervenir de manera efectiva en conflictos sociales. Estos actores tendían a emplear su identidad religiosa para fines políticos. “Guerra espiritual” fue un eslogan central, una *idée-force* mediante la cual este movimiento se involucró directamente en el conflicto armado, identificándose ampliamente con el gobierno dictatorial.

Una primera observación explica un rasgo general de las estrategias discursivas religiosas del movimiento neopentecostal durante los ochenta. A pesar de la guerra, los actores preservan un amplio margen de oportunidades para la acción social y política. Por consiguiente, aplicaron un discurso religioso a casi todos los campos, tanto en cuestiones sociales y culturales como políticas y militares que consideraran relevantes (ver gráfica 13). En vez de una rigurosa dicotomía iglesia-mundo, en su lógica práctica la sociedad entera era objeto de una transformación “cristiana”. Esto implicaba la necesidad de auto-posicionamiento por medios religiosos. Con este propósito, los grupos neopentecostales no solo emplearon la semiótica de la distinción social, seleccionando sitios exclusivos para sus reuniones (tales como hoteles de cinco estrellas); con frecuencia tanto miembros como líderes subrayaban el hecho de que ellos reunían *gente de categoría*. Esta “categoría” social es transformada simbólicamente en el reconocimiento inmediato por Dios mismo a través de la pura gracia (es decir sin mérito alguno por parte del creyente).¹³ Correspondientemente, la investidura de los creyentes con el poder del Espíritu Santo no estaba condicionada a prácticas como el catecumenado, hablar en lenguas o similares. La proclamación verbal del poder del Espíritu sobre los creyentes era ritualmente corroborada por las prácticas de alabanza durante los cultos, que eran percibidos como contacto directo con el Espíritu Santo. El resultado inmediato para el creyente era su empoderamiento de frente a su entorno social. A estos se les adscribía entonces la capacidad de resolver – en primera instancia –

13 A este respecto algunos expertos incluso hicieron referencia explícita a su “teología reformada”.

sus problemas personales (alcoholismo, bulimia, sexualidad, etc.) y – en segunda – los problemas de la sociedad (sindicalismo, movimientos sociales, partidos de izquierda, guerrilla, etc.). Sin embargo, en relación a su entorno religioso, su poder aparece como derivado del de los líderes religiosos.

En aras de no perder su autoridad e investidura frente a miembros empoderados, los líderes hacían uso constante de estrategias discursivas y prácticas para fortalecer su posición. Necesitaban establecer “cotos” que confirmaran su poder *par excellence* en asuntos religiosos. En este sentido, como un coto práctico puede ser considerada la ministración. Este tratamiento pastoral puede ser prescrito a un miembro por un pastor, y va desde una conversación confesional hasta la expulsión de un demonio. En cualquier caso, está diseñado para hacer que un miembro se someta a la autoridad religiosa. Otra estrategia para reforzar el poder religioso oficial opera mediante la combinación del poder del lenguaje con la posición religiosa del orador experto. Los líderes religiosos de estos grupos son típicamente “profetas” (en el sentido de Weber y Bourdieu) con la pretensión de volverse “sacerdotes”. En la fase temprana de estas organizaciones en los ochenta, su autoridad religiosa no derivaba tanto de una investidura oficial como del habitus: capacidades retóricas, ingenio y una semántica religiosa que es capaz de vincularse a las experiencias sociales y de la vida diaria de las clases medias y altas, y transformarlas así en identidades religiosas. Este es un terreno escabroso para una autoridad religiosa de larga duración. Algunos líderes adoquinaron el camino con cambios en la estructura organizacional. Abolieron los comités de liderazgo se auto-proclamaron “apóstoles” – es decir autoridades religiosas incuestionables. Una vez establecidos los apóstoles, apuntalaron esta estrategia organizacional con una homóloga, esta vez discursiva: el apóstol reclama para sí una revelación espiritual directa de la verdad – ya sea con completa ausencia de referentes bíblicos o con aventuradas exégesis legitimadoras, pero en cualquier caso sin permitir el diálogo crítico. Cuanto más el proceso de legitimación está orientado al poder, más

explícita es la semántica de poder que emerge en estos grupos. El sentido semántico anterior de “poder” en el discurso religioso se vuelve idéntico a sus efectos sociales.

Un efecto social específico es el valor comparativo que esta semántica adquiere de frente a la de otros actores en el campo religioso, a saber, los pentecostales de clase baja. Para estos últimos, las reivindicaciones individualistas de poder de los apóstoles neopentecostales equivalían a desafiar la autoridad de Dios mismo. Por su parte, los especialistas neopentecostales entendieron la falta de “poder” del “desordenado” pentecostalismo de clase baja como un indicador de falta de fe y, en algunos casos, incluso como propensión a influencias demoniacas. De esta manera, la connotación religiosa de poder divino otorgada a la propia posición (una operación paradigmática) se transforma en la operación (sintagmática) de establecer diferencias sociales ahora sobredeterminadas (de nuevo paradigmáticamente) por un sentido religioso. Podemos identificar este procedimiento con lo que Bourdieu llamó la producción de percepciones equívocas (*méconnaissance*, Bourdieu) y violencia simbólica.

Durante los ochenta, la mayoría de los neopentecostales ocupaban una posición intermedia entre las clases bajas y las antiguas oligarquías. Por tanto, tenían que legitimar su propia posición en relación a los pobres y simultáneamente su pretensión de ascenso social de frente a la oligarquía. El así llamado evangelio de prosperidad se ofrecía como estrategia factible. Dado que la prosperidad económica era considerada señal de bendición divina, las posiciones y pretensiones económicas de los neopentecostales se veían legitimadas. En referencia a los pobres, las consecuencias de este argumento se presentaban como sigue: Los pobres – incluyendo los pentecostales pobres – lo eran por no abrirse a la bendición divina, por lo que quedaban atrapados en la obscuridad de la herejía e incluso habrían estado dominados por el demonio de la pereza. La oligarquía que obstruía el ascenso social de las nuevas clases medias (altas) tecnocráticas era mayoritariamente católica. Por lo tanto, también era susceptible de ser descalificada en términos religiosos

como idólatra y dominada por el demonio de la avaricia. Además, en el discurso ético-social y político más amplio, los neopentecostales tendían a tachar a los ricos de socialmente irresponsables y de cooptar a las clases bajas a través de programas caritativos.

Con respecto a la situación política y militar, el discurso de poder en su variante de la “guerra espiritual”, aunado a la lógica autoritaria de las organizaciones eclesiales, extendió su efectividad por medio de una transposición de la lógica práctica del campo religioso a los campos político y militar. El perfil autoritario del apóstol y sus técnicas disciplinarias de ministración, por ejemplo, se veía reflejado en el discurso sobre educación en revistas “cristianas” distribuidas por estos grupos. Este esquema de autoridad vertical fue transpuesto también a una utopía política de la sociedad guatemalteca – la “restauración” del Estado y de la sociedad en términos de una teocracia (en ciertos casos identificando al dictador Efraín Ríos Montt con la figura regio-mesiánica del “Rey David”). Adicionalmente a la transposición de este esquema autoritario a la política, algunos especialistas neopentecostales ofrecían una estrategia religiosa completa para la praxis política y militar. En consonancia con el discurso de la guerra espiritual, cualquier tipo de problema podía ser atribuido a la actividad de demonios. Y con los demonios no se discute – deben exorcizarse. En muchos grupos pentecostales la dimensión performativa de estas prácticas era decididamente corporal. Sometiendo a sus miembros al exorcismo (“vomitar demonios”), estos eran instruidos a través de su propia experiencia en esta práctica de exclusión agresiva. Esta lógica encontraba un amplio despliegue cuando se trataba de explicar problemas personales, tales como beber en exceso o desordenes psíquicos. La transposición discursiva de esta lógica a los campos político y militar resultaba en la – literalmente – demonización de la izquierda y de la guerrilla y en la inevitable conclusión de que estos actores debían ser expulsados por medio de la exclusión exorcista: la justificación ideológica de violencia militar, tortura, incluso el

uso de napalm abrevaba así del discurso religioso. Las víctimas de esta estrategia fueron, sobre todo, las clases más bajas.

Contrastemos esta discusión detallada de las estrategias religiosas, tanto discursivas como prácticas, de los actores de clase media (alta) con un esbozo más breve de su contraparte en las clases bajas. Durante la guerra, amplios sectores de las clases bajas, especialmente rurales, se encontraban en una situación sumamente desesperada. La esperanza de mejora al inicio de la revuelta había sido acribillada por los militares. La esperanza utópica de justicia futura – como aquella por la que abogaban las Comunidades Eclesiales de Base – había sido prácticamente extinguida por el asesinato de cientos de catequistas católicos. Lo que quedó fue el peso de la amenaza de violencia y escasez. A diferencia de los neopentecostales, buena parte de la lógica práctica que prevalecía entre pentecostales pobres puede ser explicada por la ausencia de oportunidades de acción en la sociedad. La formulación más recurrente en las entrevistas es precisamente la de la aporía: “no hay pa’ donde”. No quedaba estrategia social o política que pudiese considerarse de ayuda. Esta condición cognitiva y emocional resulta en una dicotomía radical entre “mundo” e “iglesia”. El mundo no representa nada más que una amenaza; la iglesia resta como único espacio de acción. El habitus apocalíptico analizado aquí no solo explicaba lo que ocurría, sino que presentaba un medio de supervivencia para las víctimas de la guerra. Generó estrategias discursivas y prácticas correspondientes. La división iglesia-mundo constituía a la congregación como el contexto social dentro del cual los creyentes se abocan a perseguir un objetivo estrictamente “ultramundano”: prepararse para el rapto al cielo. Las consecuencias de este contexto fueron exactamente contrarias a la praxis religiosa de los neopentecostales. La aceptación divina no estaba garantizada simplemente por efecto único de la gracia. Al contrario, el discurso era arminiano: los creyentes han de ganarse la salvación a través de

la obediencia religiosa y una vida moralmente impecable.¹⁴ Atendiendo el contexto social, se vuelve evidente que, dada la ausencia de oportunidades de acción en el “mundo”, la acción comunitaria-eclesial contribuía a una salvación *de facto* de la devastación de la guerra. El recurso estrictamente religioso a un poder trascendente abría prospectos de acción social. Primero – a pesar de que esto iba a costa de cualquier intento de intervención social, política o militar – estos actores perseguían (con relativo éxito) una estrategia de evitar efectivamente el conflicto y la persecución militar.¹⁵ Segundo, la congregación servía como el espacio proveedor de cierta seguridad humana y solidaridad comunitaria, y por ello como medio de supervivencia. Tercero, la tarea religiosa diaria a cumplir – prepararse para el rapto a través de una vida impecable – representaba un campo de acción que contribuía al sostenimiento de la autoestima y la dignidad, incluso en una situación que ya no permitía acción social o política. En otras palabras, un discurso religioso enteramente “ultramundano” equivalía a una estrategia socio-religiosa de supervivencia en condiciones hostiles.

Por último, quisiéramos añadir algunas observaciones con respecto a las lógicas prácticas de competencia religiosa (ver gráfica 8). La fuerte influencia de las oportunidades y limitaciones políticas sobre las dinámicas de competencia en el campo religioso se debe sin duda a la fuerza de las dinámicas de la guerra de contra-insurgencia. Los discursos de legitimación y des-legitimación

14 El poder del Espíritu Santo está ligado en este caso normalmente a la consagración oficial al cargo religioso, casi siempre tras obtener cierto grado de formación bíblica en un seminario.

15 Esta estrategia ha sido debatida encarnizadamente entre diferentes grupos sociales y religiosos en Guatemala. Para muchos exponentes del movimiento de Comunidades de Base o de la resistencia política que arriesgaron su vida durante la guerra, esta estrategia es simple cobardía. Sin embargo, este no es el sitio para discutir los aspectos ético-normativos.

religiosa no se limitaban a una semántica estrictamente religiosa. La posición de la Iglesia Católica en el campo religioso, por ejemplo, había sido puesta en riesgo por una toma de postura ética con fundamento teológico (en Bourdieu: *prise de position*). No solo las comunidades eclesiales de base sino también partes de la conferencia episcopal se pronunciaron en contra de la violencia militar y a favor de la justicia. Estas medidas provocaron un rompimiento con amplios sectores católicos de las clases medias altas, quienes en parte reaccionaron con la conversión a iglesias neopentecostales. Así, un cambio de discurso ético desde la posición hegemónica en el campo religioso se tradujo en un vacío ocupado por un nuevo movimiento. Los neopentecostales carecían de bases en estructuras organizacionales complejas similares a las de la Iglesia Católica, que garantizaban la continuidad y fortaleza del Catolicismo. En contraste, los neopentecostales combinaron un discurso – atractivo para las pretenciosas clases medias (altas) en situación de crisis – con recursos financieros y capital social, lo que les facilitó el acceso a medios de comunicación masiva y la cooptación de políticos. Tenían los medios para perseguir una estrategia de generalización discursiva de su lógica práctica. A largo plazo, hasta la actualidad, el “dispositivo” (Foucault) neopentecostal – la promesa de empoderamiento divino y prosperidad, liderazgo gerencialista, consultoría a los miembros en técnicas empresariales de éxito económico, así como en el manejo financiero y mediático de organizaciones – ha neopentecostalizado a muchas iglesias pentecostales y así redefinido al menos el *nomos* del pentecostalismo.

Sirva una observación final sobre el campo religioso de los ochenta para demostrar un efecto del discurso religioso sobre las relaciones de poder en el campo, mediado por las dinámicas de oferta y demanda religiosa (Bourdieu 2006). Si la Iglesia Católica se vio presionada durante la guerra por la competencia pentecostal, esto se debió en buena parte al habitus católico de santidad institucional (jerarquía), justicia social (CEBs), y magia (religiosidad popular). Ninguna de estas lógicas religiosas fue tan

convinciente para explicar las condiciones de guerra a las clases reprimidas como lo fue la apocalíptica pentecostal; de allí el alto grado de credibilidad del pentecostalismo clásico durante la guerra. A lo largo de las últimas dos décadas, sin embargo, la Iglesia Católica ha sido capaz de reafirmar su posición en el campo religioso, mientras que el pentecostalismo se fragmenta a la par de su crecimiento (Schäfer 2009c; Schäfer, Reu y Tovar 2013), adaptando con diligencia su lógica práctica a cambios en las experiencias sociales y las demandas religiosas de distintas clases sociales.

4. Identidad como red de disposiciones

Partiendo de nuestras consideraciones en los dos capítulos anteriores es posible derivar una propuesta novedosa para una teoría de la identidad como red de disposiciones. En esta teoría la historicidad, la referencialidad a experiencias y la construcción cognitivo-emocional son constitutivas de la noción de identidad. Con ella las concepciones substancialistas de la identidad no solo son rechazadas. Es posible al mismo tiempo – con los métodos descritos anteriormente – desenmascararlas como estratagemas políticos o religiosos.

4.1. Identidad

El concepto de identidad es tan imprescindible como problemático. El precisarlo mediante predicados o adjetivaciones no aminora el problema. Las oposiciones comunes, por ejemplo, entre identidad religiosa y política o entre identidad individual y colectiva sugieren que estamos hablando de cosas separadas. El concepto de identidad se usa por lo general como si se tratase de algo homogéneo – aún cuando, siguiendo las modas intelectuales, se hable de identidades, en plural. Me parece que esto es consecuencia de premisas epistemológicas no clarificadas – para ser más preciso: un efecto de la inercia silenciosa de una ontología substancialista. Ya la estructura de nuestro lenguaje y la evidencia inmediata pero engañosa de nuestra percepción cotidiana nos seducen, aún dentro del lenguaje científico, a concebir el mundo social y nuestros conceptos teóricos como unidades substanciales o agregados de estas. Las implicaciones de este problema fundamental no pueden seguir tratándose aquí. Están continuamente presentes, no obstante, en la exposición sucinta de un modelo relacional de identidad, cuyas premisas ontológicas son completamente otras. He desarrollado este modelo desde la sociología praxeológica de Bourdieu. Tampoco puedo detenerme aquí en el fundamento sociológico. Pero también este está continuamente presente en forma de determinados

conceptos o, si se quiere, un sesgo que aquí declaro. Lo que está de manera más enfática en el centro de las consideraciones expuestas aquí es la investigación empírica y metodológica tal como fue expuesta brevemente en los primeros dos capítulos. Es a partir de del estudio empírico que por principio de cuentas la teoría y los modelos fueron desarrollados. En segundo lugar, quisiera sobre todo transmitir la aptitud de la teoría – desarrollada desde lo empírico – para su operacionalización de vuelta a lo empírico.

Las consideraciones siguientes concentran lo expuesto hasta ahora en un esbozo de una teoría de identidad religiosa. Para hacer más efectiva la lectura de mis consideraciones quisiera adelantar una definición de trabajo de “identidad religiosa” adelantando de cierto modo nuestro resultado.

Identidad religiosa puede entenderse como una red de disposiciones de percepción juicio y acción; individuales y colectivas; activadas situacional y comunicativamente; y que operan mediante una referencia a lo trascendente semánticamente determinada, la cual interpreta la experiencia y genera prácticas correspondientes.

4.1.1. Estado del debate

Pueden distinguirse en el debate sociológico de las últimas décadas sobre el concepto de identidad dos corrientes fundamentales.¹⁶ Una clásica moderna (hoy por hoy básicamente rebasada) concibe la identidad como un conjunto coherente de propiedades adquiridas durante el proceso de socialización, adscritas a grupos o individuos (Erikson, Mead). Unicidad y coherencia se presentan como lo ideal. La dispersión se considera un peligro para la identidad.

16 Por supuesto, ha de darse por sentado que procedo aquí de manera sumamente esquemática y en beneficio de mi argumento. Véase Schäfer (2005, 2015b).

La corriente posmoderna, en cambio, considera la dispersión de la identidad como algo normal en las sociedades contemporáneas. Nuevas metáforas en los axiomas tanto de la filosofía, como de las ciencias sociales y las disciplinas hermenéuticas aparecen también en relación al concepto de identidad. En vez de una substancia coherente, Deleuze y Guattari, por ejemplo, sugieren una rizomática contingente, una red de relaciones. Lyotard habla (en el curso de una crítica a Kant que se popularizaría más tarde) del archipiélago de racionalidades desconectadas. Diversidad y particularidad se convierten aquí en los ideales, la homogeneidad es el peligro. En novedosas aproximaciones a la teoría de la identidad, esta es contemplada correspondientemente como algo más o menos disperso, heterogéneo, polifrénico o disonante, por citar algunos adjetivos. Nuevas metáforas como „patchwork“ (Keupp) e „hibridad“, o simplemente el hablar de identidades parciales expresan esta tendencia – no obstante sin superar realmente la visión substancialista. El concepto de identidad híbrida, por ejemplo, solo puede entenderse – bien vistas las cosas – si se parte de la premisa de algo no híbrido, cuya (ilegítima) metamorfosis es pues lo híbrido. Un “patchwork” – una cobija de retazos está compuesta de diferentes retazos, o sea de diferentes substancias. Pero las costuras entre ellas – o sea, las relaciones que desde nuestra perspectiva son lo decisivo – quedan fuera de la atención. Más allá, hablar de identidades parciales – por ejemplo la identidad política, la familiar, la profesional, etc. de un individuo – tampoco expresa una idea distinta a la de las partes substanciales formando un todo. Finalmente hay que considerar también los efectos problemáticos del interés científico en un lenguaje científico claro y sencillo. Por ejemplo las ciencias políticas – en tanto que se dedican a la investigación de actores religiosos en conflictos – no pretenden tanto el desarrollo de conceptos filosóficos, sino la explicación de situaciones políticas *sirviéndose* de conceptos claros. Ahora bien, hay que ver que la claridad no solo tiene valor sino también precio; y que de vez en cuando el último rebasa a primero. Esto es precisamente el caso si el interés del sentido común científico se

satisface con conceptos reificados, substancialistas, que fingen claridad a costo de utilidad analítica. Esto se manifiesta de manera casi clásica en simplificaciones triviales como „el Occidente contra el Islam“ (al estilo de Samuel Huntington) o „el monoteísmo es violento“.

Cerrando nuestra revista del estado de la cuestión con la supuesta nueva axiomática del posmodernismo, la decepción no cesa. El enfoque relacional posmoderno carece del todo del carácter innovador que pretende. Con fundamento en Ernst Cassirer y Ferdinand de Saussure, el pensamiento relacional ya había marcado la totalidad del estructuralismo. Y desde el punto de vista de las ciencias sociales, el posmodernismo – con algunas pocas excepciones como por ejemplo Foucault – ha ido diluyendo este impulso hacia un simbolismo (literario) neo-idealista. En cambio, el modelo de identidad que presentamos más adelante bien se orienta desde el principio hacia la ontología relacional de Cassirer; pero enfoca las relaciones entre las representaciones y las estructuras sociales retomando la sociología relacional de Pierre Bourdieu para desarrollar una teoría de la identidad religiosa relacional-praxeológica. ¿Qué de bueno nos trae esta perspectiva?

Muchas de las posturas científicas mencionadas, especialmente aquellas inspiradas por el “linguistic turn” o el posmodernismo, concentran su aparato conceptual en las relaciones simbólicas, textuales así como inter-textuales y se abstraen así con toda intención de las condiciones de reproducción de la sociedad. Con esto incluso desafían a la sociología como disciplina. Prominente ejemplo de un programa neo-idealista es la así llamada „agenda fuerte“ (*Strong Program*) de cierta sociología cultural, que entrega la competencia de explicar lo social al mundo de las ideas. El giro neo-idealista afecta por supuesto también el concepto de religión. Algunos teólogos se complacen ocasionalmente en insistir en el carácter „sui generis“ del „fenómeno religioso“, lo que implica su

desconexión de condiciones sociales de reproducción.¹⁷ Ahora, si religión y sociedad (o economía, política, cultura etc.) son contrapuestas como entidades independientes, se le imponen a la sociología de la religión preguntas falaces. A saber, por ejemplo, cuál de las dos es la “variable dependiente” y cuál la “independiente”.¹⁸

Sea como sea, aproximaciones substancialistas a la realidad social en general y, más específicamente, a la realidad religiosa, carecen de suficiente complejidad para poder comprender la *interacción* de diferentes dimensiones de praxis. En cambio, un abordaje relacional, epistemológicamente reflexivo y *socio*-lógico, permite profundizar empírica, metodológica y teóricamente el conocimiento de las interdependencias de distintas prácticas humanas y procesos sociales. Si se considera la interacción de la praxis religiosa con otras formas de praxis (o sea, la diferenciación social) y con las estructuras sociales de dominación (la estratificación), se vuelve evidente cómo en efecto – pero ahora en un sentido radicalmente distinto – la praxis religiosa (tanto en términos de procesos simbólicos incorporados como en términos de acción) es algo realmente „*sui generis*“. No por poseer acaso una esencia ideal propia, desvinculada de la reproducción material, sino por el hecho de que introduce un tipo de operación muy específico en la praxis social: la referencia a lo trascendente.

17 Desde luego, el idealismo que popula en los últimos treinta años no puede ser objeto de este ensayo, bástenos remitir al lector a Zygmunt Bauman (2001).

18 Aunque parezca un ejemplo demasiado burdo, el autor afirma haber escuchado en Alemania una ponencia académica formal discutiendo precisamente este “problema”.

4.1.2. **Desiderata**

En base a lo expuesto hasta aquí es posible derivar los siguientes desiderata para el desarrollo de concepto sociológico de identidad religiosa.

Relaciones: Desde nuestro punto de vista, es crucial modelar la identidad *simultáneamente* desde el aspecto de la coherencia y la diversidad, de lo unitario y lo polifacético. – Logramos esto mediante el concepto bourdiano del habitus. Este permite modelar la identidad de manera relacional en forma de una red de disposiciones de los actores sociales que se manifiestan coyunturalmente.

Referencia experiencial: Un concepto relacional de identidad no debería ser concebido de manera meramente textual o simbólica (o bien semiológica). Más bien, bajo un concepto sociológico de identidad, se entiende que la referencia constitutiva de la identidad que hacen los actores sociales a las condiciones sociales (materiales y simbólicas) de su existencia debe ser elemento constitutivo también de un modelo teórico de identidad. – Esto es algo en lo que reparamos al diseñar nuestros modelos analíticos de la praxis religiosa.

Referencia al actor: Desde una perspectiva sociológica, la identidad debería concebirse con la mirada puesta en el actor. Esto significa sobre todo la consideración de los siguientes aspectos: la relación entre identidad colectiva e individual; la relación entre identidad y estrategia (y con ello la relación entre intereses políticos y políticas identitarias), las dimensiones cognitivas, afectivas y corporales de la identidad; finalmente, la las relaciones de un actor con sus contextos de vida (que pueden ser campos) mediadas por la experiencia y por la acción. – Todos estos aspectos se encuentran considerados en nuestro modelo de identidad como red de disposiciones, si bien la identidad religiosa nos lleva a una cierta concentración en las disposiciones cognitivas.

Formalidad del modelo: Más que metáforas, las ciencias sociales necesitan modelos analíticos. Para la investigación sobre identidad tales modelos conllevan diversas ventajas respecto a la

triangulación metodológica: en la combinación de lo cualitativo y lo cuantitativo así como en la de los niveles de análisis micro-, meso- y macro-sociológicos. – En nuestro caso esto se logra por medio de la triangulación de nuestros modelos de identidad como red de disposiciones, del campo religioso (u otros campos) como competencia estructurada, y del espacio social como relaciones de dominación diferenciadas (ya hemos tratado los dos últimos modelos en capítulos anteriores, por lo que aquí solo aparecerán con fines ilustrativos). El segundo capítulo de este libro ha mostrado el funcionamiento metódico de los modelos en el estudio empírico.

4.2. Identidad como red de disposiciones

A estos desiderata corresponde un concepto de identidad como red de disposiciones que considero plenamente de impronta bourdiana.

4.2.1. Habitus y disposiciones

La teoría del habitus de Bourdieu debería leerse de manera relacional. Entonces el concepto de habitus designa un modelo de regularidades en percepción, juicio y acción de las personas. Estas regularidades son observables. (Por ejemplo, un miembro de un cártel tiende a entender conflictos como amenaza y solucionarlos de manera violenta.) Una premisa teórica es que los actores incorporan y transforman estas regularidades de manera cognitiva y afectiva en el contexto de su experiencia social. Otra cosa que asumimos teóricamente, es que tales regularidades emergen y surten efecto a través de las conexiones *lógico-prácticas* entre disposiciones de percepción, juicio y acción. Respecto a las disposiciones cognitivas puede decirse, que se encuentran manifiestas a través de determinadas semánticas. Éstas están relacionadas entre sí por medio de conexiones *lógico-prácticas* en una amplia red. Es importante dejar claro que las disposiciones en esta red están en parte más asociadas a la percepción de experiencias y en parte más al procesamiento interpretativo de las experiencias, así como a

procesos cognitivos auto-referenciales. No se trata aquí entonces simplemente de un „mapa cognitivo“, del cual pudiera suponerse que refleja la realidad. Más bien hablamos de un modelo pragmático de procesamiento cognitivo de la experiencia. En términos praxeológicos: no se modela el *opus operatum* sino en *modus operandi*.

Es decir, determinadas experiencias producen diferentes respuestas de acuerdo a las diferentes disposiciones de percepción, juicio y acción. Un fundamentalista estadounidense o islámico, al ver a un incrédulo, piensa inmediatamente en convertirlo. Un protestante liberal alemán más bien se alegrará por cuanto se parece a él. A un adherente del catolicismo popular mexicano, en cambio, seguramente ni lo uno ni lo otro le parecerá plausible.

4.2.2. Identidad

Sobre esta base es posible modelar la identidad como red de disposiciones del habitus socialmente manifestadas. Se presupone lo siguiente: las identidades surgen desde redes de disposiciones por efecto de la actualización y relevancia de determinadas disposiciones en respuesta a situaciones sociales específicas o coyunturas del campo de acción (experiencias de contingencia, interacciones, negociaciones, peligros, oportunidades, etc.) que los actores encaran. Este proceso de acentuación selectiva de las disposiciones genera al mismo tiempo auto-adscripciones y delimitaciones; permite articular los intereses grupales y moviliza; en fin, hace emerger – de manera socialmente diferenciada y semánticamente determinada – la identidad de los actores. Para los actores colectivos como los movimientos sociales o religiosos, las siguientes operaciones son de especial importancia:

- Reforzamiento de disposiciones singulares: “claridad, determinación, verdades imprescindibles” (en lenguaje de los actores colectivos);
- Densificación cognitiva y refinamiento de determinadas áreas: “argumentación diferenciada, teologías sofisticadas”;

- Radicalización en la atribución de causas y en las estrategias: “amigo o enemigo, Dios o el diablo”;
- Transformación de juicios vigentes: “re-evaluación de valores, ley divina y promesa divina”;
- Inserción de nuevos elementos en la red: “ideas nuevas, revelaciones”;
- Re-ordenamiento de las disposiciones: “mirar lo conocido de otra manera, reconocer el significado verdadero”;
- Marginalización de ciertas disposiciones, esquemas y deducciones: “tirar por borda viejos pensamientos, retractarse de doctrinas falsas”;
- Adscripciones a e identificación de (posibles) aliados y contrincantes: “nombrar amigo y enemigo, salvos y perdidos”; así como
- toma de posición (*prise de position*): “posicionarse bien y mostrar bandera”.

Todas estas operaciones de la lógica práctica pueden ser plasmadas en un modelo de red de operadores.

4.2.3. Red

La premisa teórica es que las semánticas y relaciones lógicas que operan en la articulación de identidades, pueden ser modeladas como una red. Comencemos por esbozar de manera asociativa los aspectos más importantes de una teorización semejante de la identidad, antes de retomar de nuevo y brevemente su aplicación metodológica.

La imagen teórica del modelo (gráfica 1) no parte ya de la identidad como unidad en sí, cerrada – “ensimismada”, para decirlo con una palabra coloquial. sino del entretrejimiento de determinados operadores cognitivos en forma de redes lógicamente tejidas (relaciones y relata lógicos y semánticos). Los nodos del modelo representan los términos semánticamente codificados (por ejemplo aserciones como „x se siente empoderado”). Los hilos representan las relaciones semánticamente codificadas entre los términos (por

ejemplo implicación: “poder del Espíritu Santo □ empoderamiento personal”). Áreas de mayor densidad en el modelo teórico señalan saberes y convicciones más fuertes y diferenciadas. Las áreas más sueltas o huecos en el tejido o quiebres señalan saberes escasos y/o convicciones débiles. Los hilos sueltos de los bordes sugieren posibilidades abiertas, lo inacabado del saber y de las disposiciones, la capacidad de complementar, el olvido, etc. Por medio de su carácter relativamente inacabado pero simultáneamente sostenido por sus relaciones, el modelo permite concebir al mismo tiempo coherencia y diversidad, así como modelarla.

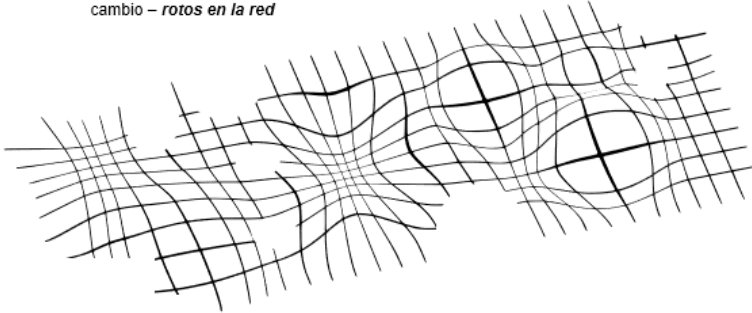
Un mapa de los recursos práctico-cognitivos

...manteniendo la *relación entre experiencias e interpretación* en todos los aspectos

Captar la variabilidad del habitus...

Diferenciar entre *convicciones firmes y menos firmes*; ...diferentes grados de conocimientos – *áreas densas y sueltas*

Modelar *inconsistencias y contradicciones* en convicciones y conocimientos, olvido, cambio – *rotos en la red*

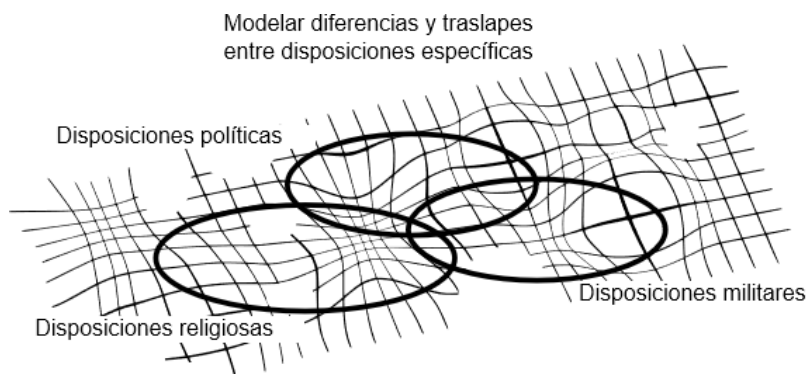


Modelar conocimiento y convicciones *abiertos a añadiduras*; el *horizonte* de la praxis del actor – *orilla sin dobladillo y hilos sueltos*

Gráfica 9

De central importancia es que la referencia experiencial de la percepción, el juicio y la acción se encuentra modelada en la red. Con el paso al modelo empírico-analítico se mostrará con claridad que cada segundo hilo del modelo teórico mantiene la referencia experiencial representada en el modelo (gráfica 12). Además de es-

ta, existe otra posibilidad de visibilizar la referencia experiencial en el modelo, en la medida en que ciertas áreas de operadores semánticos son identificadas con determinados campos de praxis (gráfica 13). De este modo es posible – en contraste con una mirada que esencializa identidades políticas, religiosas, etc. – diferenciar operadores de acuerdo a campos específicos tanto como revelar empalmes y ocurrencias múltiples (homologías).

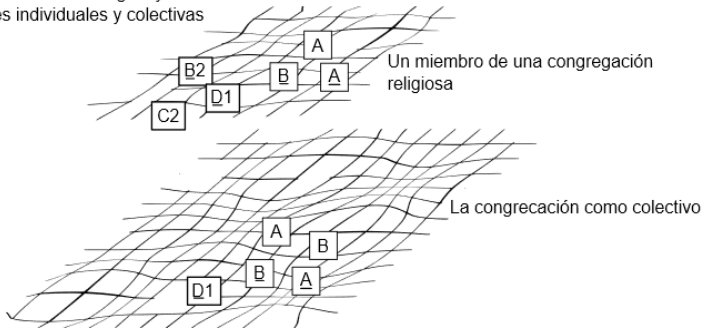


Gráfica 10

Alternativamente, es posible también modelar homologías y diferencias entre redes de disposiciones colectivas e individuales (gráfica 3). Con ello se pueden poner de relieve las homologías y diferencias, por ejemplo, entre un movimiento religioso y sus miembros particulares. De esta manera se pueden analizar la pertenencia y los motivos de acción colectiva a la par de idiosincrasias particulares o también perspectivas diferenciadas de sub-grupos dentro de movimientos más amplios, sin que los individuos o sub-grupos tengan que ser sometidos a priori a una lógica que contraponga de manera tajante „integrados contra disidentes“. De manera análoga también es posible en principio modelar disposiciones cognitivas, afectivas y corporales a lo largo de homologías y diferencias (para lo cual es menester implementar

métodos compatibles para la exploración de lo afectivo y lo corporal).

Detectar y modelar homologías y diferencias entre disposiciones individuales y colectivas



Gráfica 11

En su adaptabilidad a distintos intereses de investigación, el modelo se muestra en sentido estricto como una herramienta de observación teórica, y no como algo concebido para „plasmar la realidad tal cual es“. Si nos abocamos al estudio y modelación de colectivos – como se hace preferencialmente en la sociología y las ciencias políticas – resultarán del análisis empírico normalmente redes de disposiciones colectivas, que designamos aquí como formaciones de identidad o bien, de habitus.

4.2.4. Triangulación

Finalmente, es posible triangular las redes de tales formaciones identitarias con modelos de las estructuras sociales objetivas – tal cual como lo hemos mostrado en el segundo capítulo bajo una perspectiva metodológica. A condición de coleccionar datos socio-demográficos suficientes para los entrevistados del análisis cualitativo de habitus, es posible localizar formaciones de habitus en modelos socio-estructurales. Así, el procesamiento subjetivo de la experiencia se puede localizar en el contexto de estructuras sociales objetivas, medibles con herramientas científico-sociales. De este

modo, no solamente encontramos los lazos entre operaciones cognitivas o bien, simbólicas y la experiencia del mundo social representados en las redes identitarias de los actores; además los podemos reconstruir desde la perspectiva de las estructuras y procesos sociales objetivos. Las estructuras y procesos pueden modelarse, siguiendo a Bourdieu, sobre todo de dos maneras. Ambas se construyen a partir de la pregunta por diferentes formas de capital a disposición de los actores implicados, es decir, según su cuota de poder en las relaciones sociales bajo estudio. El modelo del campo sigue la lógica de la diferenciación social funcional. Aquí se colocan los grupos de identidad diferentes según su posición en las dinámicas de competencia entre los expertos de un determinado sistema de acción social relativamente autónomo – por ejemplo el campo religioso. Lo mismo vale para el modelo del espacio social respecto a las posiciones de los grupos de identidad en las constelaciones sociales de dominación. No es posible aquí desglosar el proceso de triangulación. No obstante pretendemos dejar claro que al dedicarnos en lo que sigue sobre todo a operadores semánticos de lo religioso, no reducimos nuestro enfoque a lo semiótico. Más bien permanecemos en el marco de una praxeología bourdiana, siempre atentos a las relaciones entre clasificaciones y clases.¹⁹

4.2.5. Religión

La cuestión de la identidad religiosa implica, primero, apuntalar el concepto de religión desde una teoría del actor.²⁰ Nos interesan por

19 Dicho de otro modo: no se trata ciertamente de caer en el criticado neo-idealismo, pero tampoco – en un movimiento pendular – de terminar en un neo-materialismo. Se trata pues, de una sociología de la praxis.

20 Bajo esta premisa, ciertas teorías de la religión quedan descartadas como sustento, por ejemplo la de Niklas Luhmann. Esto no impide, sin embargo, considerar impulsos útiles de algunos de sus elementos, como p. ej. el concepto de la transcendencia de Luhmann o su forma de ver la secularización.

tanto sobre todo las convicciones religiosas como actitudes, solo entonces las prácticas y las instituciones. Lo que esto dice adicionalmente, primero, es que – para decirlo con Max Weber – consideramos imprescindible reconstruir sociológicamente la perspectiva del propio actor, esto es, el sentido (*Sinn*) que es puesto por los actores en su praxis. No se gana nada, cuando se afirma desde una perspectiva externa que ciertas prácticas (p. ej. de un movimiento fundamentalista) son anti-modernas o pre-modernas, para después expresar extrañamiento por que los actores usan teléfonos móviles. Solo mediante la reconstrucción de la perspectiva del actor es posible determinar con precisión, cuáles son las identidades y estrategias de los integrantes de un movimiento dado; si estos son afines a ciertas tecnologías o no y como se combina esta (no-) afinidad con actitudes con referencia a, por ejemplo, el sistema financiero global, la formalidad litúrgica, los derechos humanos o el matrimonio homosexual. Solo mediante la reconstrucción de la perspectiva de los actores religiosos, finalmente, se comprenden sus motivaciones de ser beligerantes o conciliadores. Segundo, la identidad adjetivada como religiosa, implica que las especificidades de lo religioso y, respectivamente, de la praxis religiosa deben ser explicitadas. No obstante, el adjetivo no implica de modo alguno que ha de separarse la praxis religiosa de otras formas de praxis, como la política o la económica. Hay que considerar que hasta un actor financiero como un banquero, siendo cristiano o musulmán convencido, puede tomar decisiones profesionales, por ejemplo, acerca de inversiones, bajo el criterio de una ética religiosa dejando al lado la lógica práctica financiera. Dicho sea de paso, el concepto de campo no equivale al concepto de sistema autopoietico según Luhmann. Un campo en vocabulario praxeológico define la estructura de lucha entre determinados tipos de expertos, no de cualquier actor. Con otras palabras, la praxis religiosa es definitivamente una realidad fuera del campo de competencia entre diferentes expertos religiosos. Tercero, no incorporo ninguna teoría de la religión en su totalidad (tampoco la de Bourdieu). Más bien considero la praxis religiosa como praxis humana, como cualquier

otra forma de praxis lo es. La distingo solo, en primera instancia, por su referencialidad a lo trascendente y – en segunda – por las consecuencias prácticas de esta referencialidad. En el debate general, con frecuencia la cuestión sobre las especificidades de lo religioso es formulada como un asunto de definición de la religión. Discutiremos algunos elementos claves de esta temática desde nuestro punto de vista.

4.2.6. Semántica versus función

En los debates del s. XX dentro de las disciplinas que estudian lo religioso puede distinguirse una corriente centrada en los contenidos (Otto, Mensching, i.a.) y otra en la función de la religión (Yinger, Spiro, i.a.). Si hacemos una lectura *no*-metafísica de la primera (¡lo cual seguramente hubiese sido tajantemente rechazada por sus representantes!), podemos tomar de allí la referencia semántica a lo trascendente como lo específicamente religioso. Es decir, los representantes de la escuela fenomenológica de ciencias de la religión postulaban que en ciertos contenidos (semánticos, rituales, lugares) lo sagrado mismo se representaba. Nosotros, en cambio, decimos que los creyentes usan ciertos contenidos para referirse a lo trascendente y que estos contenidos, para ellos, le dan figura (“personalidad”) a lo trascendente. A diferencia de los substancialistas, los funcionalistas concedían importancia sobre todo a los efectos sociales de la religión – su función – como por ejemplo integración, legitimación y compensación. Con ello, los contenidos de las representaciones perdieron relevancia, y el concepto de trascendencia tendió a secularizarse (Luckmann) hasta tal grado que incluso el fútbol fue ungido con los honores de una religión. Nosotros, en cambio, sostenemos que las funciones sociales son de alta importancia; y precisamente por ello las funciones de la religión se derivan de los contenidos específicamente religiosos con los cuales los actores creyentes atribuyen lo trascendente. Con esta posición nos movemos dentro del *mainstream* actual en el que se da por sentada la inclusión de

ambos aspectos, semántico y funcional, en cualquier definición académica operativa de religión. La pregunta es, ¿de qué manera se combina ambos elementos?

4.2.7. Actores y observadores

Por principio de cuentas debería distinguirse la perspectiva centrada en contenidos de aquella enfocada en la función. En vista de esta tarea se vuelve relevante el planteamiento que hace Luhmann al tomar la distinción trascendencia versus inmanencia como distinción constitutiva de la comunicación religiosa.

Desde la perspectiva de un *observador de segundo orden*, o sea, de sociólogos, la praxis religiosa es definida por la distinción formal entre trascendencia e inmanencia – una convención lingüística de orden teórico-metodológico. Es decir, puede hablarse de religión en la medida en que se observa comunicación codificada por esta distinción. En cuanto a la praxis religiosa, o sea la función de la religión en este caso, dicha distinción suele arrojar las funciones de manejo de contingencia y de integración grupal. Esto en cuanto a la perspectiva analítica desde afuera.

Desde la *perspectiva del actor* (reconstruida), es decir desde la *observación de primer orden*, la distinción entre religión falsa y verdadera es crucial (dentro de lo cual ateísmo o agnosticismo pueden valer también como religión falsa) – un lenguaje de disputa y competencia. A lo que desde el punto de vista científico se denomina netamente “trascendencia”, los practicantes le atribuyen un contenido semántico concreto, es decir, lo identifican como un ser supra-humano con “nombre y apellido”. La consecuencia práctica que de ello resulta puede ser cualquier cosa: diferentes posiciones referentes a derechos humanos, al matrimonio gay, a asuntos financieros, al uso de la fuerza, a la legitimidad de la venganza, o bien la escalación o de-escalación de conflictos. Sin embargo, el resultado – o sea las practicas concretas – no depende simplemente del inventario simbólico-religioso del que disponen los actores, sino al menos en igual medida de su condición social y

oportunidades de acción. Con ellas varían las experiencias de contingencia de los actores, con lo que a su vez se producen distintas formas de demanda religiosa. Para ser más precisos: lo que de facto sucede, depende de las combinaciones específicas entre inventarios simbólicos – es decir, las disposiciones cognitivas (y emocionales) del habitus – y las estructuras y coyunturas sociales. En el caso de la praxis religiosa, esta combinación se encuentra configurada por la demanda religiosa.

4.2.8. Demanda de los actores

Los inventarios simbólicos no producen una orientación religiosa por sí mismos. Los símbolos sin un contexto de recepción carecen de significado. Solo en la interacción con una demanda inducida por las condiciones de existencia se genera sentido religioso y con él cierta orientación de la acción. La demanda puede ser concebida de manera distinta de acuerdo a la perspectiva teórica. Por un lado, puede surgir de una experiencia general de contingencia: lo que es, podría ser diferente, todo es aleatorio (Luhmann). Por otro lado, la generación de demanda de sentido religioso se deriva de sensibilidades *religiosas* (necesidad de salvación, expectativas apocalípticas) (tendencialmente Riesebrodt). La primera alternativa me parece demasiado general, la segunda demasiado específica. Desde la perspectiva del actor, la cuestión del sentido se nutre de determinadas experiencias de contingencia, pero también de experiencias no religiosas, a fin de cuentas de cualquier tipo de experiencias que son interpretadas de manera religiosa, a través de ser referidas a lo específicamente religioso: trascendencia semánticamente determinada.

4.2.9. Religión – definición de trabajo

A partir de estos parámetros escuetamente expuestos, es posible derivar una definición operativa de praxis religiosa, que formula la diferencia trascendencia/inmanencia desde la observación de la

perspectiva del actor, incluyendo la dimensión social, no-religiosa, de la praxis religiosa.

Definimos religión por tanto como:

un complejo de *convicciones*, prácticas e *instituciones*, que reposa sobre la supuesta existencia y *efectividad* de poderes sobre-humanos – por lo general – invisibles, personales o impersonales, y *que, por medio de interpretación (adscripción de sentido), construyen relaciones de causalidad entre las condiciones sociales y dichas entidades transcendentales, derivando de ello estrategias sociales específicas.*²¹

De este modo podemos concebir las convicciones religiosas como operadores cognitivos específicos (afectivamente marcados) para el procesamiento de la experiencia. Tales operadores forman una red amplia entre sí y junto con muchos otros operadores no-religiosos. Correspondientemente, las prácticas religiosas son entendidas como objetivación de disposiciones mediante la acción individual o colectiva, de hecho, como disposiciones transformadas a un “estado de agregación” de procesos físicos, espaciales y temporales (por ejemplo, peregrinaciones, himnos de adoración o tribunales de la Sharia). Tales prácticas no son necesariamente rituales explícitamente religiosos o referencias verbales explícitas a lo trascendente. Bien pueden ser acciones políticas o sociales que se presentan al analista como acciones religiosas; pero no por simple analogía funcional (“el fútbol es religioso por el entusiasmo de los aficionados”) sino por la motivación de los actores basada en sus disposiciones, es decir sus convicciones, religiosas. En este mismo sentido, las instituciones religiosas se entienden como el resultado establecido y duradero de prácticas y convicciones, objetivado en entidades espaciales sólidas y procesos temporales (por ejemplo, una conferencia episcopal junto con todo su aparato) – y de este modo a su vez como condiciones orientadoras y limitantes de

21 Compare Riesebrodt (Riesebrodt 2010, 71 sigs.). Mis agregados a Riesebrodt están en cursivas.

nuevas transformaciones de prácticas y convicciones. Todo junto forma lo que entendemos aquí por praxis religiosa.

4.3. Identidad religiosa

Las identidades religiosas surgen de convicciones religiosas. Esta aserción, no obstante, dista por completo de ser idealista o culturalista – tanto en sentido tradicional como posmoderno de los términos – ya que, aún cuando las convicciones religiosas cayesen directamente del cielo, estas solo generan un sentido relevante cuando están ligadas a la experiencia de los actores. La experiencia ocurre en relación con las condiciones sociales de producción, reproducción, dominación, conflicto, cooperación, etc. De acuerdo a nuestro modelo de la red las identidades se generan de la relación entre las disposiciones de los actores (es decir, sus actitudes cognitivas y evaluativas) y las posiciones de tales actores en las disputas sociales, todo bajo los condicionamientos coyunturales de movilización – relación mediatizada por las experiencias que los actores hacen de esas estructuras y de sus acciones en el marco de las mismas. La identidad religiosa, de acuerdo a nuestra definición de religión, se genera por tanto si se emplean convicciones religiosas para contrarrestar experiencias sociales mediante la referencia a lo trascendente.

En lo que sigue, describiré lo que entiendo por identidad religiosa partiendo de la tensión entre convicciones (disposición), experiencia y posición social, enfatizando las convicciones. Las condiciones sociales objetivas de la praxis religiosa solo entran a la discusión en la medida de su significancia para el análisis de las convicciones.

4.3.1. Posiciones sociales y disposiciones religiosas

Convicciones religiosas y disposiciones subyacentes están en correspondencia con determinadas posiciones sociales y religiosas. Es posible modelar estas posiciones a partir de enfoques teóricos de

la diferenciación y la dominación. Las redes cognitivas de la identidad pueden ser entonces registradas dentro de estos modelos, revelando la correspondencia y habilitándonos a interpretarlas en su contexto social.

El modelo del *campo religioso* corresponde al enfoque teórico de la diferenciación. Posibilita observar posiciones de acuerdo a la competencia específica de expertos religiosos bajo las condiciones dadas por la distribución de poder emanado de intereses puramente religiosos: por ejemplo la competencia religiosa entre pentecostales y carismáticos, Comunidades de Base y Legionarios de Cristo, etc. Diferentes identidades corresponden así a posiciones diferentes en el campo de la competencia religiosa. Con este modelo se marcan también límites entre formas de praxis y, de este modo, se vuelve visible cómo un campo es comprometido por formas de praxis provenientes de otros campos, por ejemplo el campo político por la acción religiosa. Estos efectos de comprometimiento muestran – igual que el ejemplo del corredor de bolsa religioso mencionado arriba – que las disposiciones religiosas de los actores no están limitadas al campo religioso. Sus efectos no están acotados por el campo religioso, sino que se extienden (potencialmente) a la sociedad entera;²² lo mismo cabe decir para otros tipos de disposiciones específicas.

El enfoque teórico de la dominación encuentra su concreción metodológica en el modelo del *espacio social*.²³ Este modelo revela, primero, qué capital económico y educativo corresponde a determinadas formaciones identitarias; por ejemplo el Opus Dei en comparación con Comunidades de Base, neopentecostales, etc. Segundo, permite constatar la cercanía o lejanía entre determinadas identidades religiosas en términos de sus posiciones sociales; digamos por clases sociales (empresarios, trabajadores, etc.), clases

22 El campo bourdiano no es un sistema luhmanniano.

23 Estamos partiendo aquí de la versión simplificada del modelo (y no del ACM), tal como la hemos esbozado en el capítulo sobre las herramientas de observación.

de gustos (música de cámara, Jazz, Pop) o posturas políticas. Tercero, se visibilizan las condiciones de movilización no-religiosas de los actores, como por ejemplo conflictos étnicos o desigualdad económica.

Es absolutamente crucial no re-introducir el substancialismo por la puerta trasera al usar conceptos como „campo“ o „espacio“, como si estos se refirieran a contenedores espacialmente delimitados, localizados uno junto a otro, similar a la idea de identidades como esferas sólidas que chocan. „Campo“ y „espacio“ designan en realidad dimensiones matemáticas en la sociología praxeológica, sistemas de coordenadas con dimensiones escalonables, que plasman relaciones de distribución de capitales (aún cuando el uso ocasional que el propio Bourdieu hace del término „sub-campos“ se antoje como una recaída al substancialismo). En su calidad de sistemas escalonables, los modelos permiten ponderar las oportunidades y limitaciones relativas de los distintos actores en prácticas especializadas y diferenciadas (campos) y sobre la base de condicionamientos socio-estructurales (espacio).

Es posible entonces mediante los modelos del campo y el espacio social esclarecer las condiciones objetivas que los actores religiosos procesan transformativamente en la formación de sus identidades a través del procesamiento de la experiencia por percepción, juicio y acción. La descripción a fondo de estos modelos (más allá del esbozo en la sección sobre “herramientas”), sin embargo, rebasa por mucho el alcance de este ensayo. Aquí más bien nos enfocamos en la experiencia como interfase entre estructuras objetivas y actores, así como en el procesamiento de la experiencia a través de la percepción, evaluación y orientación de la acción – es decir, el modo de según el cual se genera la identidad.

4.3.2. Transcendencia práctica 1 – experiencia social y disposiciones religiosas

La identidad religiosa procesa experiencias sociales a través del relacionamiento de operadores semánticos que significan de alguna forma transcendencia (seres celestiales, promesas de salvación, condena, etc.) con experiencias no-religiosas. Así la transcendencia se vuelve algo práctico. Solo en relación con la experiencia en general – religiosa o no-religiosa – es que la referencia religiosa a lo trascendente puede, por principio de cuentas, volverse efectiva entre actores. (En relación al “oficio del sociólogo” hay que ver que los discursos religiosos de sendos actores sobre lo trascendente, científicamente disecados y aislados de su contexto experiencial, se vuelven fetiches académicos con significancia si acaso escolástica). A la inversa se puede decir que los efectos visibles de las identidades religiosas tales como la integración grupal o el lidiar con contingencias sociales solo pueden calificarse de específicamente religiosos, si la experiencia de contingencia o la integración grupal son referidas a lo trascendente: experiencias de crisis con promesas de salvación, integración grupal con una razón de ser en el más allá. Con todo, debe tenerse claro que al relacionar semántica religiosa con experiencias socialmente situadas, los operadores cognitivos no *reflejan* la realidad social. Más bien procesan la experiencia mediante transformaciones pragmáticas que hacen emerger paulatinamente redes de operadores cognitivos (afectivos y corporales) en los cuales la experiencia es constitutivamente mediada por la interpretación.²⁴ La semántica religiosa posibilita una apropiación – incorporación – muy

24 A la inversa vale lo mismo para los efectos visibles de las estrategias religiosas, sus “prestaciones” como diría Luhmann. Una organización social, como p. ej. un grupo religioso, no refleja estrictamente las “ideas” religiosas de sus integrantes o fundadores, sino que es el resultado del procesamiento práctico de los ideales según las condiciones sociales de su realización. No solo la política sino también la praxis religiosa es un arte de lo posible, no de lo imposible.

específica de la experiencia y en consecuencia una generación de identidad y estrategia determinada. Este proceso de transformación es modelable.

Transformación

El modelo del cuadrado praxeológico (vea 3.1.1) permite reconstruir metodológicamente la transformación significativa de la experiencia a través de operadores religioso-semánticos. Permite modelar el *modus operandi* por medio del cual los actores forman sus identidades y estrategias y que a la vez es el principio de construcción de redes cognitivas. La manera más palpable de aprehender el significado teórico de esto, es a partir de su uso heurístico en la investigación empírica.²⁵ Usando el cuadrado como hilo conductor de una entrevista, este evoca expresiones de experiencias positivas y negativas, así como sus respectivas interpretaciones.²⁶ En el caso de actores religiosos las experiencias negativas (ver gráfica 4) son interpretadas por lo común de manera religiosa, como consecuencia del mal; la experiencia positiva, por ejemplo la vida congregacional, se deriva de una determinada promesa de salvación. Lo decisivo es que experiencia e interpretación no se modelan reflejando meramente lo uno a lo otro ni tampoco como algo independiente entre sí. Más bien, la relación entre los términos se entiende como actividad sensorial humana. La promesa de salvación contraviene determinadas experiencias negativas de los actores, y es entendida por ellos como precondition de ciertas experiencias positivas. El sentido de una determinada

25 A la fecha existe un amplio instrumental para la operacionalización del modelo en la investigación empírica, que ya ha sido puesto a prueba pero aún no publicado. Véase el reporte de investigación de CIRRuS: Schäfer, Seibert y Štimac (2011) y Schäfer, Reu y Tovar (2017).

26 Sobra decir que no entendemos “interpretación” como un acto intelectual reflexivo sino, con Bourdieu, como la ascripción de sentido por medio de disposiciones de percepción y juicio, proceso cuasi automática y solo en ciertas ocasiones consciente.

referencia a lo trascendente – el rapto de la Iglesia al cielo, el poder del Espíritu Santo, la justificación por la fe, setenta y dos vírgenes en el paraíso etc. – de ningún modo entonces está predeterminado (como en el argumento mencionado sobre el monoteísmo al inicio de este capítulo), sino que resulta de la interrelación con la experiencia a la que se refiere – una perogrullada para la hermenéutica y el pragmatismo. Más allá de esta relación, el cuadrado modela operaciones fundamentales de la formación de identidades y estrategias, como transformaciones significantes entre experiencia e interpretación. De la contingencia experimentada en una situación que se percibe como negativa se produce, por mediación de la promesa de salvación, una experiencia de integración en una situación que se percibe positiva, una alternativa a la contingencia. De esta nueva posición surge, por medio de la adscripción de causas (el mal, el fin del mundo, demonios, etc.) una estrategia para afrontar la contingencia experimentada.

Los ejemplos de los pentecostales clásicos y los neopentecostales (referidos en el segundo capítulo) muestran esos procesos. El significado de las convicciones religiosas centrales (rapto de la Iglesia al cielo, el poder del Espíritu Santo) no resulta en lo absoluto de una mera relación entre signos. Lo que se evidencia más bien, en la mejor tradición pragmatista o wittgensteiniana, es que el significado en cualquier caso se descifra por la referencia experiencial – a saber, por un lado a través de la experiencia negativa (pérdida de futuro, posición social amenazada) – y por el otro a través de la experiencia positiva, que es derivada de las convicciones de fe (Iglesia en preparación, individuos empoderados). La identidad de un movimiento religioso resulta en consecuencia de una constante transformación entre experiencia, los significados y juicios adjudicados a ella, acciones correspondientes y de nuevo experiencia. Esta transformación es registrada en el modelo del cuadrado.

Respecto a la identidad específicamente religiosa en el modelo del cuadrado praxeológico puede entonces decirse: la identidad es descrita como ejecución práctica de transformaciones significantes

de la experiencia socialmente situada a través de percepción, juicio y orientación de la acción. Con ello, la identidad y estrategia de un mismo actor están relacionadas entre sí de forma estrechísima. Con esto se ofrece un modelo distinto a la disyunción conocida entre teorías de identidad (como la New Social Movement Theory) y teorías de estrategia (como la Resource Mobilization Theory, basada en la teoría de la Elección Racional). El surgimiento de la identidad es entendido como un proceso generativo, en el que de manera selectiva las disposiciones del habitus son utilizadas como operadores cognitivos en determinadas coyunturas sociales, con alguna probabilidad quedan afianzadas, y se instalan a su vez como modificaciones de la red de disposiciones. La formación de identidades religiosas no es a-social en el sentido de estar limitada a un sistema religioso. Los operadores religiosos son capaces de transformar experiencias sociales en general, tanto como específicamente religiosas (4.4). Para ello ni siquiera es necesario que las causas adscritas a la experiencia negativa sean religiosas. Pero si ha de ser religioso al menos el operador de la interpretación positiva, si es que hemos de hablar de un proceso de formación de identidad religiosa y no cualquier otro. Solo en esta posición, pero imprescindible allí, entra la referencia a lo trascendente en el juego de la formación de la identidad y la estrategia. La referencia a lo trascendente se perfila así como un operador cognitivo (junto a muchos de otro tipo) con una semántica y funcionalidad específica: Recurre a la eficacia de un poder sobre-humano (4.3.3). Finalmente, el modelo muestra que identidad y estrategia son formadas por procesos generativos y transformativos, anclados en posiciones sociales y sirviéndose de los recursos de creatividad ofrecidos tanto por las disposiciones como por las posiciones sociales de los actores. Es decir modelando el habitus como una red de disposiciones en constante interrelación con las condiciones de existencia presenta innumerables posibilidades de detectar y comprender la creatividad que, de hecho, las practicas y los pensamientos humanos tienen. El modelar al *modus operandi* de la percepción, juicio y orientación de la acción en relación a la

experiencia y las condiciones sociales de la experiencia muestra sobre todo que las transformaciones reconstruidas son prácticas y empíricas y no pretenden ser estructuras mentales universales (Levi-Strauss) – como tampoco lo pretende el modelo de red extendido.

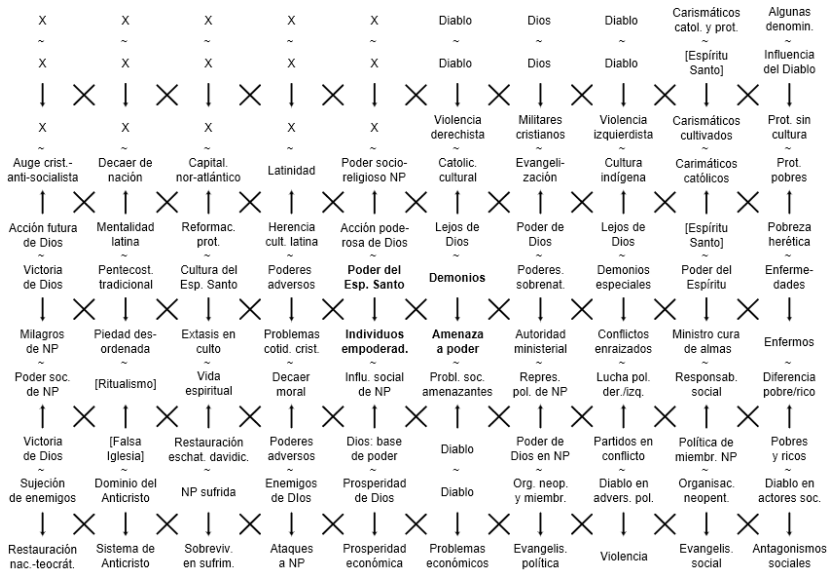
Red

Con el procedimiento analítico es posible reconstruir en modelos de red la identidad religiosa de los actores (gráfica 12)²⁷ generando un mayor número de cuadrados a partir del análisis de relaciones sintagmáticas y paradigmáticas. Un modelo así es la base empírica y a la vez metodológica del concepto teórico de identidad como red de disposiciones. De esta manera confirma en el plano empírico y metodológico que el concepto apunta a una estructura generativa, en la cual la mediación entre experiencia e interpretación de la situación social ocurre en ejecución práctica (es decir, lo que se reconstruye no son simplemente ideas autónomas de sujetos).

En un modelo de red – como el que se muestra aquí sobre los neo-pentecostales guatemaltecos – el cuadrado de mayor relevancia se muestra al centro (“poder del Espíritu Santo” vs. “amenaza al poder” social de los neopentecostales); las transformaciones subsecuentes se despliegan hacia los extremos. Son todas homologas en sentido formal; respecto a la experiencia y la semántica difieren en relevancia. Indiquemos por ejemplo que los conflictos y problemas “enraizados” se explican por la acción de “demonios específicos” que solo pueden ser expulsados por una “autoridad pastoral” dotada de “poderes sobrenaturales” (y no por el

27 En la gráfica se presenta una versión acotada y simplificada de la red del movimiento neo-pentecostal en la Guatemala de los ochenta. La versión completa del modelo en lengua alemana se encuentra en la página de la editorial Springer en relación a mi obra Schäfer (2015b): http://www.springer.com/cda/content/document/cda_downloaddocument/Sch%C3%A4fer_Identit%C3%A4t+als+Netzwerk_OnlinePlus.pdf?SGWID=0-0-45-1515097-177575144 (obtenido 2020-08-31).

creyente mismo). O por ejemplo la equivalencia entre la pérdida de control sobre la posición social y “problemas sociales amenazantes”, que en su apariencia caótica a su vez están causados por el diablo mismo, si bien, no obstante, la “influencia social de los neopentecostales” recurre a “Dios como fundamento de su poder”. Mientras que en una red de operadores colectivos como esta se registran algunos operadores centrales compartidos por la mayoría de los creyentes, pueden construirse otras redes que muestren operadores específicos de individuos o grupos marginales dentro de un colectivo dado (pero que igualmente comparten los operadores centrales). Por ejemplo, no todos los neopentecostales comparten la noción de que los “católicos carismáticos” poseen los dones del „Espíritu Santo“.



Gráfica 12

Respecto al modelo de la identidad religiosa como red de operadores prácticos podemos afirmar entonces lo siguiente: se

entrelazan operadores simbólico-religiosos (convicciones de fe) así como práctico-religiosos (oración, exorcismo...) con experiencias sociales de índole muy diversa, así como con operadores cognitivos de índole no-religiosa, por ejemplo políticos y económicos. El efecto de los operadores religiosos, por tanto, no se restringe de ningún modo a la praxis religiosa o al campo religioso. Entre la interpretación religiosa y experiencias sociales de toda índole los esquemas pueden transferirse de manera muy diversa. Por ejemplo, la relación entre “individuos empoderados” y los “demonios”, entendida como exorcismo, puede ser transferida a la relación entre “poder de Dios” y “culturas indígenas” – lo cual no significa otra cosa que el hacer de las culturas indígenas un objeto de prácticas de exorcismo o bien, entender la actividad proselitista como exorcismo. Pero también es posible que dentro de la misma red aparezcan contradicciones. Los actores religiosos de ninguna manera están sujetos a puros operadores religiosos en su percepción y juicio. La sistematicidad de la red también permite reconstruir el cambio de significado de operadores religiosos, no solo a partir de la variación de la experiencia, sino a partir de las relaciones con otros símbolos. Nos parece simplemente obvio que toda visión del mundo y las prácticas correspondientes pueden cambiar si los actores respectivos adquieren nuevos conocimientos. En el protestantismo guatemalteco de los años ochenta, por ejemplo, la muy generalizada idea de un rapto inminente de la iglesia al reino celestial fue sustituida entre neopentecostales (en parte de manera intencional con campañas bien planeadas) por las doctrinas del evangelio de prosperidad, la guerra espiritual y la instauración de un Estado teocrático en Guatemala (con el dictador Efraín Ríos Montt como “Rey David” a la cabeza).

Finalmente, es posible registrar en el modelo de manera simultánea concordancias y diferencias entre grupos de actores. Esta es la correspondencia empírico-metodológica de la premisa teórica que rechaza la noción de identidades como entidades ideales cerradas. Al contrario, se puede y se debe determinar empíricamente cuáles son las diferencias y similitudes entre grupos movilizados y

cuál es su relevancia práctica. Para ello debe considerarse en el caso de la identidad religiosa, que los operadores cognitivos y afectivos con referencia a lo trascendente desarrollan una relevancia práctica específica que les es propia.

4.3.3. Transcendencia práctica 2 – disposiciones religiosas y actuación social

Hasta ahora hemos subrayado y constatado la similitud y la apertura relacional general de los operadores simbólico-religiosos. Es decir, que su especificidad no reside en que su acción y efecto estén cautivos en el campo religioso (mucho menos en un sistema de creencias). Lo específico de la praxis religiosa en general, y de su semántica en particular, es más bien el relacionar experiencias de toda índole con trascendencia. Para ello se sirve de una dialéctica entre distancia y cercanía con respecto a experiencia y referencialidad trascendente. En este marco, lo no-religioso se presenta como algo especialmente interesante.

Lo no-religioso

La praxis religiosa cobra sentido especialmente cuando eventos no-religiosos son interpretados de manera religiosa. Está lógica – y no la comunicación intra-religiosa – es la que se encuentra operando en las funciones de la religión que suelen destacarse en la tradición sociológica: integración, legitimación y compensación. Correspondientemente, encontramos con frecuencia en las redes de disposiciones de actores religiosos experiencias no-religiosas interpretadas con referencias unívocas a lo trascendente (dioses, demonios, eones etc.) Esto quiere decir que eventos no-religiosos para los actores religiosos, como crisis económicas o conflictos políticos y étnicos, pueden transformarse a través de la interpretación religiosa y de este modo integrarse dentro del horizonte de posibles actuaciones o bien manipulaciones religiosas. Con ello surgen nuevas posibilidades de acción, como por ejemplo la

movilización religiosa de uno de los contrayentes en un conflicto político. Esto significa que la praxis religiosa puede ofrecer en situaciones de crisis no-religiosas (políticas, étnicas, económicas, etc.) estrategias religiosas para el manejo de la crisis. La identidad de un actor colectivo que surge de una constelación semejante no puede designarse de manera categórica como religiosa o política. Es al menos ambas cosas, normalmente aún más, en tanto que nacional, étnica, etc. (El vocabulario científico substancialista topa aquí con sus límites.) En todo caso, la identidad colectiva es pues la identidad del actor colectivo dado, que presenta operadores comunes con – al igual que diferentes a – otros actores colectivos concretos y especificables. La interpretación religiosa de la praxis política funge aquí precisamente como un operador en relación con muchos otros. Su particularidad reside en la otredad radical.

Lo diferente

La fuerza de movilización de identidades religiosas no depende de que la oferta de sentido religioso presente una clara similitud con la problemática social. La correspondencia bien puede residir en una otredad particularmente tajante. Los dioses son radicalmente otros, ¡si no, no serían dioses! Es por esto justamente que se les imagina como superiores a las fuerzas mundanas. Y precisamente lo increíble de sus facultades es lo que aumenta su credibilidad para los actores religiosos (si bien no para los sociólogos).²⁸ Justo en la otredad radical de las promesas de salvación religiosas reside su capacidad de movilizar – por ejemplo la promesa de un paraíso tras una vida en una tierra infernal. Esta otredad radical contribuye además al planteamiento de lógicas de acción novedosas que no forman de por sí parte del repertorio de las formas de acción convencionales. Por ejemplo, es del todo posible y frecuente que

28 El que un protestante, sin algún mérito propio y solo por la justificación en la libertad de la gracia, se sienta aceptado por Dios, es sin duda algo increíble en una sociedad supuestamente meritocrática.

lógicas religiosas no correspondan a la lógica central del sistema capitalista neoliberal, la maximización racional de la ganancia. Además sería un equívoco considerar estas lógicas de movilización meramente ilusorias o compensatorias. Por supuesto que las promesas de salvación son imaginadas (desde el punto de vista del observador científico, metodológicamente agnóstico); desde la perspectiva del actor, no obstante, son reales, de tal manera que pueden sostener estrategias de acción reales. Es la otredad radical de los referentes trascendentes – los dioses y su poder – respecto a las experiencias de los actores lo que genera la distancia práctica entre la identidad religiosa de los actores y las condiciones sociales, necesaria para imaginar salidas en situaciones sin salida – sean estas tan divergentes como el retiro ascético del mundo practicado por algunos pentecostales o la instauración violenta de un modelo de Estado religioso contra el secularismo impío, como lo pretenden los seguidores del Estado Islámico. A pesar de toda la claridad imaginada, la otredad radical produce ambivalencia.

Lo ambivalente

La referencia a lo trascendente – por más antropomorfas que sean las imágenes de lo divino – siempre se presenta como una relación con el absoluto, lo radicalmente otro, lo inconmensurable. De esto resultan dos efectos posibles. Primero, se puede dar una identificación de las convicciones religiosas de los actores con lo absoluto. Esto trae como consecuencia una absolutización de la propia praxis religiosa que tiende al fundamentalismo. Segundo, puede ocurrir al contrario por motivos precisamente religiosos un reforzamiento de la distancia radical a lo absoluto (un ejemplo clásico serían las diversas formas de aniconismo e iconoclasia)²⁹, lo

29 El aniconismo (como es el caso del concepto islámico de Tawhid, referido a Dios) no evita necesariamente una postura fundamentalista, cuando se postulan otras fuentes de revelación “absoluta”, como por ejemplo la interpretación “literal” del Qur’an.

que tiende más bien a la relativización de las posiciones religiosas y la tolerancia. Cuál de las posibilidades se actualiza depende no solamente del inventario simbólico religioso, sino también de las posiciones sociales, las posibilidades de acción y las disposiciones socio-culturales de los actores. Mientras menores sean las posibilidades de acción no-religiosas – ya sea por desigualdad social o discriminación étnica, etc. – con mayor probabilidad se radicalizará la absolutización de creencias y prácticas, de identidades y estrategias religiosas, ya que esta produce auto-legitimación y abre posibilidades de acción más allá de la un cálculo utilitarista subjetivo. La referencia a lo trascendente a partir de la cual se genera la identidad religiosa es ambivalente entonces en tanto que puede hacer surgir posturas tanto fundamentalistas como tolerantes. En qué dirección se desarrollan los actores religiosos depende en buena medida de sus posibilidades de acción, es decir de la percepción subjetiva de la situación en los distintos campos de praxis y la distribución societal del poder.

4.4. Transcendencia, diferenciación y dominación – las estructuras desde los actores

En base a las reflexiones precedentes sobre la identidad podemos ahora discutir de nuevo la relación entre identidad y campos de praxis, así como entre identidad y la estructura de poder del espacio social.

Para que las oportunidades de acción objetivas de una clase de actores surtan efecto, deben de ser percibidas por estos últimos. Por tanto, el científico social, desde su posición de observador de segundo orden, debe de controlar metodológicamente la distinción entre dos perspectivas. Primero, tenemos lo que desde la perspectiva científica son las condiciones objetivas de la acción social y sus posibles transformaciones (distribución medible de capitales y de variaciones diacrónicas); segundo, tenemos las oportunidades de acción tal y como las perciben los actores involucrados como observadores de primer orden de acuerdo a sus disposiciones de

percepción y evaluación. Para una descripción praxeológica completa de la identidad y las estrategias de un actor religioso o social se requieren ambos registros. Siendo que en el segundo capítulo hemos esbozado los modelos del campo religioso y del espacio social de los habitūs religiosos desde su ángulo objetivista, en lo que sigue nos dedicaremos a exponer exclusivamente la percepción – subjetiva, de primer orden – que los actores tienen de las condiciones objetivas, todo esto considerando de manera especial las disposiciones religiosas de percepción y juicio.

4.4.1. Campos

La teoría de campos bourdiana – al igual que otras teorías de diferenciación social – busca distinguir desde una perspectiva científica dinámicas específicas de la praxis que se han estabilizado históricamente como diferentes: religión, política, economía, derecho etc. La premisa de la que parte Bourdieu es que un campo es una estructura de lucha de poder entre especialistas. O sea, expertos de un cierto tipo de producción y reproducción social luchan por el poder sobre aquello en lo que son especialistas. En parte, la lucha se lleva por el reconocimiento por parte que actores que no son expertos y no son parte de la competencia. Los no-especialistas – los llamaremos creyentes o laicos para abreviar – no participan activamente, aunque si se ven afectados e incluso pueden influenciar la dinámica del campo. En este sentido, los creyentes religiosos pueden llegar a movilizarse en grupo – dicho con Weber: fundar una “secta” – y así entrar ellos mismos al campo compitiendo con los expertos establecidos como nuevos ofertantes de „bienes de salvación“. Hasta aquí un bosquejo del concepto del campo religioso. Más allá de las determinaciones de la competencia religiosa como tal, esbozados brevemente en el segundo capítulo, queremos añadir aquí algunas reflexiones acerca de la relación entre campos y disposiciones.

Diferenciación y disposiciones

Para comenzar diremos, que tanto creyentes como no-creyentes perciben lo que ocurre en el campo religioso (así como en cualquier otro campo) de acuerdo a sus disposiciones de percepción, y clasifican sus observaciones. Luego, los saberes nuevos –ganados a partir de esta observación continua de (primer orden) – se entretajan en la red de las disposiciones de percepción, juicio y acción, modificando las disposiciones existentes. De esta manera las divisiones y diferenciaciones sociales son incorporadas de manera modificada y los esquemas de clasificación cognitivos (y emocionales) son transformados; la diferenciación y la división se vuelven visión. Se sabe distinguir entonces entre un asunto político, uno económico y uno religioso; “business is business” y la política es pragmática. Y sin embargo: para los creyentes (laico y experto), la bendición divina trae prosperidad y Dios ama al político evangélico por su lucha contra el matrimonio gay!

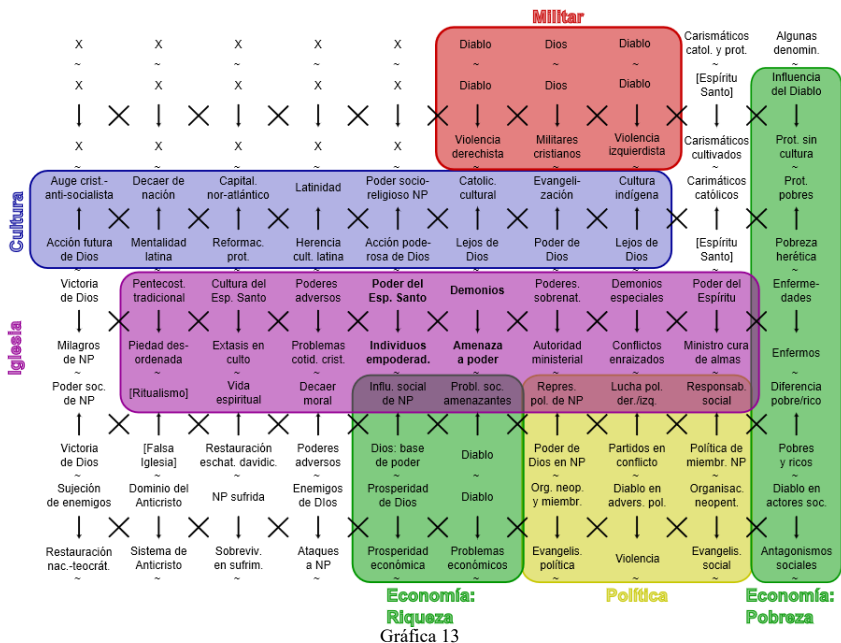
Vemos entonces lo inadecuado que es asumir un reflejo uno a uno de los modelos científicos de observación (de segundo orden) de campos diferenciados (o sistemas o clases) en las disposiciones de percepción (de primer orden) de los actores sociales. Desde la perspectiva de un ser humano (o de un grupo social) cuyo estar en el mundo requiere continuidad (pero también cierta discontinuidad) sería abiertamente absurdo – para su propia percepción, su propia acción – partirse la realidad en sectores, en los que cada uno requeriría otra identidad: una identidad religiosa, una económica, otra familiar, profesional ... Desde la observación de primer orden, una persona religiosa o un grupo religioso tendrán para sí como imprescindible la relevancia de sus convicciones religiosas tanto en la vida familiar como económica o en sus decisiones políticas. Desde la perspectiva científica (de segundo orden) esto se presenta como la transferencia de disposiciones de la acción entre los distintos campos. Esta discontinuidad de la transferencia por encima de los límites de los campos es un artefacto del modelo científico del campo, un instrumento que propicia – en un dado momento

metodológico – el aislamiento analítico de formas de praxis diferenciadas y sus correlativas estructurales. En cambio, para los practicantes la difusión continua de sus disposiciones religiosas a casi todos los ámbitos de su vida es tanto una condición constitutiva como un efecto de la formación de su identidad religiosa. Claro que en ello se subsume también la percepción de ciertas discontinuidades que de manera cognitiva se establecen como distinciones. Las diferencias sociales que se consideran relevantes son incorporadas como distinciones cognitivas axiomáticas. Un protestante luterano se abstendrá probablemente de aplicar criterios religiosos (acaso el sermón de la montaña) a la cuestión política de la guerra y la paz, ya que parte de la supuesta autonomía de la racionalidad política. Un fundamentalista estadounidense planteará en cambio exactamente lo contrario: un criterio religioso para hacer la guerra, si es de interés nacional.

El punto importante aquí es que la autonomía relativa de lo cognitivo en relación a la estructura social consiste precisamente en que un actor dado, individual o colectivo, estructura la realidad percibida de *otra* manera que lo harían otros grupos o científicos sociales. Para los actores esto es sin duda una fuente de libertad creativa, capaz de desplazar límites impuestos colectivamente, expandir o contraer a discreción prescripciones y proscripciones, o en dado caso declarar las propias disposiciones como normas universalmente válidas y perseguir su cumplimiento. Esto último ocurre con mayor fuerza, mientras mayor sea la incondicionalidad de la legitimación de las normas – ya sea por medio de la racionalidad tecnocrática, de un principio de razón universal o de una referencia religiosa a lo trascendente. Desde la observación sociológica, al mismo tiempo está claro, por principio teórico y además empíricamente detectable, que tal creatividad opera en los límites y con las posibilidades que tanto la posición social como las disposiciones incorporadas de los actores presentan – en un marco generalmente muy amplio.

El hecho de que las disposiciones religiosas de los actores religiosos no se limitan al campo religioso, sino que atraviesan la

praxis de estos actores en virtualmente todos los campos, es de gran importancia para una teoría de la identidad colectiva. Esta afirmación no solo es de índole teórica. Más bien se corrobora en la investigación empírica al reconstruir las disposiciones de actores religiosos en el modelo de la red.



En una red de operadores empíricamente reconstruida (gráfica 13) pueden hacerse dos observaciones a este respecto: Primero, uno notará que los operadores se aglutinan temáticamente. Es decir, pueden observarse ciertas áreas, cuyos operadores corresponden a distintos campos. Segundo, en el caso de actores religiosos, podrá constatarse que las disposiciones religiosas aparecen en la mayoría de estas áreas diferenciadas, o sea, en combinación inmediata con operadores económicos, políticos, culturales etc. Los problemas económicos y la violencia política padecida por unos se adscriben a

la actividad del diablo; la prosperidad de otros se ve causada por la bendición de Dios, etc. Además, uno puede ver que las disposiciones pueden ser transferidas de un campo a otro. La estrategia religiosa central de los neopentecostales, el exorcismo de demonios (las causas de las experiencias negativas) puede transferirse a asuntos militares, en este caso a las estrategias de la contra-insurgencia. Neopentecostales con influencia en altas esferas – personas líderes muy identificadas tanto con su posición de clase como con las disposiciones centrales del movimiento – incluso llegaron a recomendar tratar a la población insurgente con la estratagema del exorcismo; lo que se traducía en bombardear con napalm las aldeas indígenas para exterminar a los demonios.

En términos teóricos esta flexibilidad y versatilidad de la red significa, que si bien el sentido práctico de los actores religiosos se orienta por las clasificaciones del sentido común – política versus economía versus derecho versus religión... –, la forma en que se constituye la identidad religiosa rompe (de manera objetiva y estratégica) los límites impuestos por estas clasificaciones mediante la transversalidad de las disposiciones religiosas. La identidad religiosa consiste por tanto no primeramente en la diferencia con la identidad familiar, política, económica, etc., sino que se constituye traspasando la diferenciación social (afirmada por la teoría sociológica) y en la transferencia de disposiciones religiosas a cualquier otro campo donde el actor las considere relevantes.³⁰

30 En algunos casos, la resistencia a transferir disposiciones religiosas a otros campos puede ser una expresión de religiosidad. Los Cristianos Alemanes (Deutsche Christen) en los años 1930 se adaptaron al Nacional-Socialismo mediante una interpretación falaz de la “doctrina de los dos reinos” de Lutero, con lo que renunciaron sistemáticamente a una ética política propia. La problemática de la posibilidad de una ética vinculante en una sociedad radicalmente diferenciada se da de manera clara en la renuncia a una ética por parte de Luhmann en su discusión con Habermas.

Transferencia

Es una función general de la lógica práctica transferir disposiciones de un discurso específico de un campo a otros. En el caso de los actores religiosos esta función se ve reforzada por la referencialidad trascendente de los operadores religiosos en dos aspectos: Primero, la transferencia es facilitada – para decirlo coloquialmente – porque puede ponerse a Dios a cargo de todo. Segundo, los efectos de la transferencia – tales como integración, legitimación y compensación – se potencian a través de la referencia a un poderoso ser suprahumano. Cuando, por ejemplo, los neopentecostales durante la guerra civil guatemalteca transfirieron el operador religioso del exorcismo al campo militar, dieron forma a una legitimación ideológica del bombardeo con napalm sobre comunidades de insurgentes y civiles indígenas. Este ejemplo extremo pone en claro que la transferencia semántica entre campos no es un mero juego de palabras. El efecto legitimador significa fuerza de convencimiento. La operación semiótica, por tanto, puede ser considerada como la transferencia de energía social, de capital simbólico, entre dos campos. Para una identidad religiosa de cualquier estampa es de importancia el que las disposiciones religiosas de percepción, juicio y acción, así como el capital simbólico, sean transferibles entre distintos campos sociales, y que de este modo se extiendan los efectos de integración, legitimación y compensación del campo religioso a otros. Sin embargo, el efecto de des-diferenciación que conlleva esto – lamentable desde la perspectiva de la ciencia secularista – no desemboca en una incompetencia de los actores religiosos en el manejo de la diferenciación social y la competencia religiosa.

Competencia

Bien vistas las cosas, se observa que a través del registro de las referencias a lo trascendente pueden reconstruirse las dinámicas de competencia por doble vía: Primero, la descripción concreta de

poderes trascendentales por parte de los actores, introduce una distinción entre religión verdadera y falsa. Los actores en competencia dentro del campo religioso se clasifican unos a otros („creyentes contra herejes“). Estas adscripciones del otro son reconstructibles como operadores importantes de la identidad religiosa. Forman parte de los operadores que constituyen las redes de identidad. Segundo, los practicantes religiosos establecen una distinción entre actores que hacen referencia a lo trascendente y aquellos que no, para cuya designación se acuña un concepto religioso para los no-religiosos, el impío o no-creyente („creyentes contra impíos“). (En este contexto hay que estar atentos al hecho de que el no-creyente, desde el punto de vista de creyentes, no necesariamente es percibido como un agnóstico o secularizado, ya que el no-creer para creyentes puede significar simplemente creer lo equivocado.) También los no-creyentes están representados como operadores en las redes de las disposiciones identitarias. De esta manera los actores religiosos disponen de operadores con referencia a lo trascendente y, simultáneamente, a lo experimentado, lo que les facilita la orientación religiosa en sociedades altamente diferenciadas, incluyendo el fenómeno del agnosticismo. Por una parte se observa la competencia religiosa desde la perspectiva de la división del trabajo; por el otro se vuelven posibles los arreglos no-religiosos con aliados seculares (por ejemplo proyectos de diaconía).

4.4.2. Espacio social

Al poner el acento en la dominación, la observación sociológica relaciona por lo general su objeto – aquí la religión – con la estructura social; sea a través del concepto de integración (Durkheim) o a través de los de legitimación y compensación (las teodiceas weberianas de la felicidad y el sufrimiento). Una teoría praxeológica de la identidad viene a complementar también aquí la perspectiva objetivista, dado que permite reconstruir la perspectiva

de los actores sobre las condiciones de existencia objetivas medidas por los científicos.

Demanda

Bourdieu caracteriza la demanda religiosa como el eslabón decisivo entre las estructuras sociales que se experimentan y la creencia religiosa. De manera similar se habla en las teorías de movimientos sociales de la experiencia negativa (*grievances*) como causa de la movilización. Refiriendo esto a la praxis religiosa podemos constatar que las experiencias de contingencia generan demanda de sentido, por tanto de explicación, la cual es correspondida con una oferta de interpretaciones con referencia a lo trascendente, lo cual la convierte en demanda religiosa laica efectiva. En la medida en que en la experiencia negativa situaciones objetivas son percibidas subjetivamente y adquieren relevancia, y en la medida en que estos actos de percepción ya están ligados a disposiciones específicas, ya en una mera lista de experiencias negativas narradas, podemos observar una primera transformación (cognitiva) de las situaciones sociales percibidas. Una segunda transformación ocurre a través de la clasificación y evaluación religiosa de de las experiencias. Las experiencias sociales negativas pueden surgir de las más diversas situaciones de conflicto y desigualdad (no-religiosas o también religiosas). Su interpretación religiosa se genera a partir de disposiciones ya existentes y/o es producida por parte de especialistas religiosos. De esta manera las estructuras sociales, las divisiones y límites, están presentes en la identidad religiosa de manera transformada en forma de clasificaciones y valoraciones religiosas. La identidad religiosa de un actor, por tanto, no puede ser entendida de manera suficiente si no se repara en sus condiciones sociales de existencia. Del mismo modo nuestra comprensión de la presencia social de un actor religioso – estrategias, conflictos, cooperaciones, etc. – queda trunca si no somos capaces de reconstruir las transformaciones religiosas de sus condiciones de existencia. Solo bajo estas condiciones puede ser reconstruido de

manera abaricante el proceso que hace emerger una identidad religiosa específica con una estrategia igualmente específica. En cuanto a método, disponemos para ello de los modelos del cuadrado praxeológico y la red, que han de ser triangulados, para una reconstrucción completa, con los modelos de campo y espacio social.

La correlación entre posiciones y disposiciones también puede ser formulada en referencia al concepto sociológico de sentido. Una interpretación religiosa solo es capaz de dotar de sentido cuando es acoplable a las experiencias negativas – no-religiosas – de los actores y a sus oportunidades de acción. Es decir, la interpretación religiosa debe corresponder a las condiciones no-religiosas de una posición social en particular. La sentencia de Max Weber, según la cual la nobleza militar no tenía interés alguno en una doctrina del pecado, transmite metafóricamente – pero de manera aguda – este razonamiento. Sin embargo, esto no quiere decir que la interpretación religiosa este socialmente “determinada” en su totalidad, como lo pregonan ciertas vulgarizaciones de ideas sociológicas. La correspondencia entre posición social e interpretación religiosa presenta siempre considerables posibilidades de combinaciones y desenlaces diversos. De este modo la interpretación religiosa corresponde a las condiciones sociales de diferentes maneras. Las formas más simples de correspondencia se expresan quizás en la distinción entre legitimación y protesta. Si la interpretación no corresponde a la posición, se vacía de sentido; el posicionamiento social es crucial para la formación de la identidad religiosa.

Adscripciones

La formación de la identidad es un proceso comunicativo, en tanto que las identidades explicitan disposiciones latentes de cara a las exigencias coyunturales. Los actores se posicionan; se identifican frente a otros e identifican a los otros. Las adscripciones de sí mismo y al otro son actos socio-lingüísticos enraizados en la red de

disposiciones para los que vale de igual modo lo anteriormente dicho: Las adscripciones pueden ser puramente religiosas, pero no tienen que serlo. Así por ejemplo, es posible que bajo la lógica de la competencia religiosa se designe a creyentes de otro credo como herejes. Sin embargo la adscripción de hereje o impío puede usarse para designar a personas económicamente pobres, cuando la lógica que opera de fondo está dada por una teología de la prosperidad, que señala la pobreza como signo de la falta de fe en el Dios verdadero, el de los pudientes; una lógica que troca la cuestión económica en cuestión religiosa. A nivel metodológico, las adscripciones sociales y religiosas también son reconstruibles como términos en la red de operadores. El posicionamiento propio y ajeno es por tanto un elemento operativo de la identidad religiosa. La importancia de las adscripciones de uno mismo y del otro se intensifica en el caso de un conflicto social.

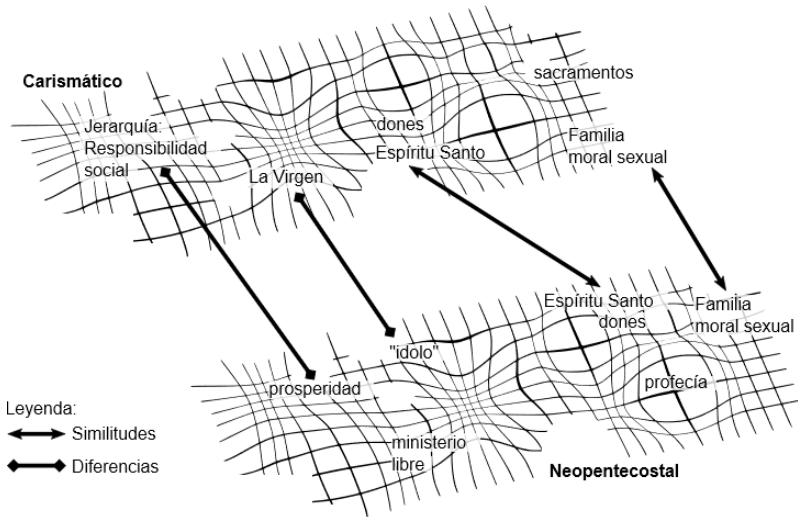
Conflictos

Con frecuencia, las situaciones de conflicto social conducen a la emergencia de identidades y estrategias religiosas específicas. Estas surten efecto como variable interviniente en el desarrollo del conflicto. Este efecto es crucial para la cuestión de si el conflicto se enfoca en la divergencia de intereses a negociar, o si se convierte en un conflicto de identidad que gira en torno al derecho a la existencia. Señalemos primero que, en el caso de actores religiosos, el modo de referirse a lo absoluto es de gran importancia para el desarrollo de un conflicto. Si lo absoluto sirve para relativizar las relaciones entre seres humanos, el espacio para la discusión y negociación de intereses queda abierto. Si por el contrario sirve para absolutizar las convicciones religiosas de los actores involucrados, el espacio se cierra por efecto de un enclaustramiento identitario (esencialismo estratégico) que instiga al escalamiento del conflicto. El resto lo da la inercia y la auto-reproducción de las convicciones religiosas. No obstante, es tan estrecha la relación entre identidades religiosas y campos de praxis, que las oportunidades prácticas de

acción y negociación no dejan de jugar un papel considerable. Mientras menores sean estas oportunidades, con mayor probabilidad se caerá en la esencialización de la identidad religiosa por medio de una densificación y osificación de las redes de disposiciones.

Desde la perspectiva de la observación científica, es posible que la reconstrucción sopesada de las redes de operadores ayude a detectar, a pesar de todas las diferencias dramáticas, denominadores comunes que abran un espacio de negociación entre las partes en conflicto – dada la condición de seguir considerando las estructuras sociales y las posiciones de los actores en ellas. En choques entre actores colectivos, no es que choquen identidades “enteras”, entendidas como entidades sólidas y cerradas. Lo que choca – o bien lo que promueva alianzas – son ciertas disposiciones que, bajo coyunturas específicas, adquieren un valor práctico que funciona según la lógica de *pars pro toto*, como emblema movilizador e identificador de los actores colectivos. La función emblemática, el signo de la movilización incondicional, el símbolo fundamentalista del momento histórico, es lo que los movimientos esgrimen porque sirve a sus intereses. Pero es solo una parte, no es el *totum*. Los observadores científicos harían bien en no concentrar su atención en esos emblemas intencionalmente mostrados hacia el público: las utopías de un Estado Islámico, los fanales de violencia terrorista, la ideología conservadora de la familia contra los cambios culturales en la sociedad etc. Para comprender la identidad y las estrategias colectivas de un determinado actor social es más útil examinar el conjunto de las redes de disposiciones y, sobre todo, los nexos experienciales que estas mantienen con las condiciones sociales de existencia de los actores. Así se detectan no solamente las acciones realizadas sino también, con algo de probabilidad, lo que una formación de identidad alberga de posibles estrategias futuras – y lo que los límites de su imaginación le van a impedir realizar.

Con los ejemplos del movimiento carismático católico y de iglesias neopentecostales vamos a esbozar aquí brevemente posibilidades de cooperación y de conflicto entre dos formaciones de identidad en competencia.



Gráfica 14

Cada una de las redes presenta disposiciones que se prestan tanto para generar concordancia e incluso cooperación como para producir choque y conflicto. La referencia religiosa al Espíritu Santo y a los dones del Espíritu es común a ambos movimientos. Esto funge en primera instancia como recurso de reconocimiento mutuo, como lo hemos visto durante nuestros visto en muchos casos. Desde el punto de vista neopentecostal un católico carismático es “más cristiano” que cualquier otro católico – o bien es el único cristiano entre el gran resto de los católicos que viven en el error. Lo mismo vale a la inversa. No obstante, si uno mira los dones del Espíritu más de cerca, entre los católicos las mediaciones sacramentales son omnipresentes, mientras que los neopentecostales las omiten del todo. En términos de la fe, queda un elemento fuerte de contradicción y conflicto que es la Virgen María: para unos el pivote de la identidad y para los otros un símbolo de idolatría; es por tanto para ambos un emblema muy atractivo para la

movilización en el caso de una competencia religiosa acalorada, por ejemplo en los confines de un pueblo relativamente pequeño y por tanto con una reserva de feligreses contada. Algo similar es verdad para la “teología de prosperidad” entre los neopentecostales que da mucho lugar para rechazo público por parte de los carismáticos que se sienten más comprometidos con las posiciones de las conferencias episcopales católicas. Por el otro lado, ambos movimientos tienden a tener una visión conservadora de la familia y de la ética sexual, legitimada con argumentos exclusivamente religiosos – una excelente base religiosa para la movilización política común a favor de posiciones y partidos conservadores. De repente los carismáticos y los neopentecostales se manifiestan de manera unánimemente en actos públicos, formando una alianza neoconservadora y a favor de cierto político – por supuesto un “líder puesto por Dios”. En breve, una red de disposiciones siempre provee abundantes posibilidades e incluso, de vez en cuando, una sorpresa. Lo que se realiza depende de las condiciones de existencia, las constelaciones de fuerzas y las oportunidades de acción proporcionados por la distribución objetiva de capitales en el espacio social y presentes en los campos diferenciados de la acción social.

5. Actor, religión, praxis: conclusiones

El modelo de la identidad como red de disposiciones muestra las consecuencias de una sociología estrictamente relacional para una reformulación del concepto del actor, tanto colectivo como individual. De primera vista este modelo podría parecer algo irreverente en relación al “ens realissimum” del idealismo subjetivista, el individuo. Hemos deconstruido la unidad incuestionable del sustrato individual de todo pensamiento, decisión y creatividad así como su libre levitación por encima del efecto determinante de las estructuras sociales. Hemos constatado – y mostrado en detalle en otras publicaciones – que tal libertad y autonomía no es más que una ilusión obtusa debida a la auto-sobrevaloración individual de algunos sujetos productores de pensamiento en la división social del trabajo simbólico. En contraste a esto, hemos mostrado a que, desde las operaciones básicas del análisis social hasta una cierta altura teórica, la verdadera libertad de pensar, decidir y escoger siempre es relativa y condicionada por circunstancias fuera del control e incluso del conocimiento de los actores – pero que justo y solo así, en relación a las circunstancias reales de la vida, la libertad relativa del actor es real. Solo en relación a limitaciones reales – que a la vez condicionan y habilitan el habitus – la generatividad que resulta de la complejidad combinatoria de las disposiciones puede probar su eficacia en trascender tales limitaciones e introducir innovaciones sociales y culturales.

Las disposiciones religiosas, entretreídas íntimamente en la red de todas las disposiciones de un actor dado, pueden cobrar un papel especial que conlleva el potencial de hacer parecer posible lo imposible incluso bajo condiciones que niegan todas las posibilidades de acción. La fe mueve montañas. O bien, por lo menos el que cree puede actuar de una manera como si las montañas se moviesen y así puede hacer algo inesperado. Tomando en cuenta que las redes de disposiciones de creyentes y sus agrupaciones son igualmente vastas como cualquier otra red y que las disposiciones religiosas pueden activarse en cualquier constelación, lo inesperado

puede pasar en las más diversas condiciones y situaciones. Del repertorio simbólico pentecostal, por ejemplo, pueden desarrollarse dos tipos extremadamente diferentes de praxis religiosa bajo las condiciones comunes de una guerra de contrainsurgencia, pero desde dos diferentes posiciones de clase. Si bien el símbolo religioso de Espíritu Santo es una referencia a lo trascendente común a ambos grupos, esto no quiere decir que significa lo mismo para los dos. En los neopentecostales (de Guatemala 1985) las experiencias sociales y religiosas generaban una estructura de disposiciones en la cual el Espíritu Santo era el operador central por excelencia y el operador religioso de adjudicación de poder a los miembros para exorcizar los demonios que causan la pérdida de poder de esos mismos miembros. Entre los pentecostales clásicos (de la misma época y lugar) el Espíritu Santo era un operador religioso marginal, estrechamente ligado a funciones y autoridad del pastor; en el centro de la red de disposiciones estaba el rapto de la iglesia. Bajo las condiciones de aquellos años esto les servía a ambos grupos para procesar sus experiencias específicas.

Ahora, las experiencias se dan en el contexto social de los actores y bajo las condiciones dadas por las estructuras sociales en cada posición. De acuerdo a la posición que un actor (individual o colectivo) ocupe en diferentes campos de praxis y en la distribución general de capital en el espacio social, se le presentan oportunidad y limitaciones de manera muy diferente. En consecuencia las redes de disposiciones se ajustan con el tiempo, en mayor o menor medida, a las condiciones que un actor vive. No obstante, esto no quiere decir que el habitus sea exclusivamente reproductivo de las estructuras sociales. Más bien hay que tomar en cuenta que se da una compleja interacción entre las disposiciones de los actores (tanto cognitivas como emocionales y corporales), los impulsos cognitivos nuevos desde otros actores como por ejemplo los medios de comunicación y las oportunidades que el contexto social presenta. Estas interacciones complejas son la condición idónea para creatividad. Lo nuevo nunca cae de la nada sino resulta de un proceso generador que combina lo existente – pero quizás aún desconocido a los

actores en juego – de una manera completamente inesperada para los asombrados espectadores. Con otras palabras, las transformaciones sociales no son resultado *solo* de las crisis de las estructuras objetivadas (la materia) ni *solo* de las estructuras incorporadas (las ideas) sino siempre resultan de complejos efectos mutuos entre ambos. En estos efectos mutuos una vez uno de los factores puede tener el peso más alto, otra vez otro. Para que se desate por ejemplo una revolución no basta que las estructuras sociales sean invivibles, sino se necesita también literatura y manifiestos revolucionarios, o sea ideas; y cual fue, en una situación dada, el factor decisivo queda a responder por los análisis *ex post*. En cambio, si el *modus vivendi* es así que ningún factor relevante indique la necesidad de algún cambio, pues las condiciones materiales e “ideales” simplemente se reproducen porque podrían parecer a los actores tan ideales como el mejor de todos los mundos posibles. Lo dicho es el caso tanto para las estructuras de los diferentes campos de praxis como para las estructuras de dominación en general. Entender praxis quiere decir entender las interacciones, o bien los efectos mutuos, entre las estructuras incorporadas de los actores (*habitus*), las luchas en los diferentes campos diferenciados y las condiciones generales determinadas por la distribución histórica de capitales en las sociedades.

A lo largo de este libro hemos conocido básicamente tres modelos relacionales que intercalan entre sí. La condición epistemológica de todo lo referido es que estos modelos son *modelos*. No son imágenes miméticas de la realidad social. Más bien, cada uno permite bajo condiciones – y esto quiere decir: bajo limitaciones – claramente definidas reconstruir y medir (en caso de cuotas de poder relativas p. ej.) un aspecto de la realidad social. De este modo uno puede poner los tres modelos diferentes en relación entre sí para comprender mejor el alcance explicativo que tiene cada uno de los modelos y para sacar conclusiones más allá de lo que puede mostrar uno de los modelos por sí solo. De este modo, la diferencia entre los *habitus* religiosos pentecostal y neopentecostal en Guatemala durante los 1980s se presentaba en su razón de ser y

su envergadura socio-política solo después de ubicar los actores en términos de su posición social por medio del modelo del espacio social. No obstante, esta observación no es una imagen ni de la sociedad ni de las relaciones entre los grupos religiosos tomados en cuenta en la muestra. Es el resultado de una operación metódica y metodológica. Casi todo mundo habrá visto las curvas de un electrocardiograma (ECG). Nadie diría que el ECG produce una imagen del corazón. Pero los médicos sí pueden sacar conclusiones de las curvas del modelo electro-gráfico acerca de la condición del corazón – si bien solo bajo un aspecto específico. Si el ECG queda dentro de la “norma” (esta misma una convención resultado de una cierta cantidad de mediciones) los médicos suponen (¡!) que todo está bien. Si no, el “todo” tiene que examinarse, de nuevo a base de modelos. Cada uno de estos no hace nada más que dirigirse a un aspecto específico. Los valores sanguíneos se comunican no en forma de un gráfico sino como una lista de valores numéricos ubicados dentro de continuos de “normalidad” – o bien fuera de ellos. Sea como sea, prácticamente ninguno de los procedimientos diagnósticos – salvo quizás la tomografía de resonancia magnética, que también solo muestra *un* aspecto del conjunto médico de “corazón” – muestra una imagen de la realidad. Lo mismo es el caso en buena sociología, sobre todo si es praxeológica.³¹

Dicho todo esto quisiera concluir las consideraciones de este libro con un modelo que se acerca peligrosamente a una ontología social. Se trata de un “modelo-marco” que muestra como un conjunto los diferentes aspectos considerados en modelos tan diferentes como el cuadrado praxeológico, así como las gráficas del campo religioso (a base de Análisis de Componentes Principales) y las del espacio social (con Análisis de Correspondencias Múltiples o bien como un simple espacio cartesiano). Con esto sigo a recomendaciones de personas que han visto el modelo a presentar en charlas y debates en las que tuvimos la oportunidad de subrayar y

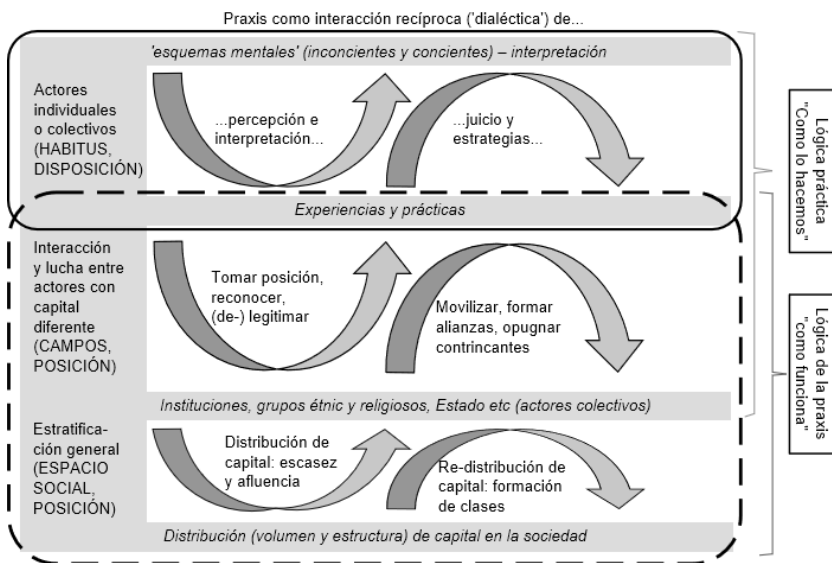
31 Ver para la epistemología relacional Schäfer (2015a).

argumentar que no se trata de una ontología social – condición que no se da cuando un texto queda plasmado por escrito y publicado y así es presa fácil de reificación. Quizás un “error” en el modelo puede salvarlo de ser leído como ontología: al contrario de lo que la arquitectura del dibujo insinúa, sí pueden haber interrelaciones directas entre las estructuras sociales de dominación y los habitūs de actores; no todo es mediado por algún campo, si bien es cierto que la dinámica de competencia de diversos campos “refracta” (como lo dice Bourdieu reiteradas veces) a las interrelaciones entre estructuras sociales generales y habitūs. De todos modos, lo importante de los modelos que siguen no es la arquitectura “estratificada” (cuidado ¡peligro de neoplatonismo!)³² entre esquemas mentales “arriba” y distribución de capitales “abajo”. Lo que nos interesa mucho más desde una perspectiva praxeológica son los efectos mutuos entre los “niveles”.

A fin de cuentas queremos proporcionar un marco interpretativo para los modelos praxeológicos que hemos desarrollado y aplicado a lo largo de nuestra investigación empírica y que hemos discutido en este libro: el cuadrado y la red praxeológicos, el campo (religioso) y el espacio social (de los habitūs religiosos). Correspondientemente la estructura aquí discutida (gráfica 15) presenta tres ámbitos de interacciones prácticas. Estos se refieren a disposiciones o sea habitūs así como a posiciones, o sea campos y espacio social. La parte superior corresponde a lo que nosotros hemos descrito como lógica práctica, refiriéndose a la lógica operacional de lo que los actores hacen, en

32 La gráfica sigue a una disposición perceptiva ampliamente difundida por lo menos en culturas occidentales: que abajo se encuentra todo lo que tiene que ver con lo material, lo rudo y grueso, y que arriba se encuentra el espíritu, lo refinado, el reino de las ideas. Seguimos a esta noción no porque nos pareciera muy instructiva sino porque queremos evitar desconcierto al ver una gráfica compuesta al revés, con las ideas abajo. Basta darle vuelta a la gráfica para darse cuenta hasta qué punto la percepción científica social está marcada por las disposiciones de percepción cotidianas.

parte automáticamente y en parte con cálculo consciente. La parte inferior corresponde a la lógica de la praxis, o sea a la lógica de la distribución de capitales y procesos sociales objetivos. La subdivisión del modelo en tres ámbitos de interacción resulta en cuatro “niveles” de agregación de factores determinantes para la praxis: los esquemas mentales de los actores (disposiciones); las experiencias que los actores hacen de su contexto social y las prácticas en este contexto (de las luchas en los campos tanto como en el espacio social);³³ los actores colectivos, como instituciones o agrupaciones, que son relevantes para las luchas en los campos; y finalmente un nivel de la distribución general de capitales en la sociedad.



Gráfica 15

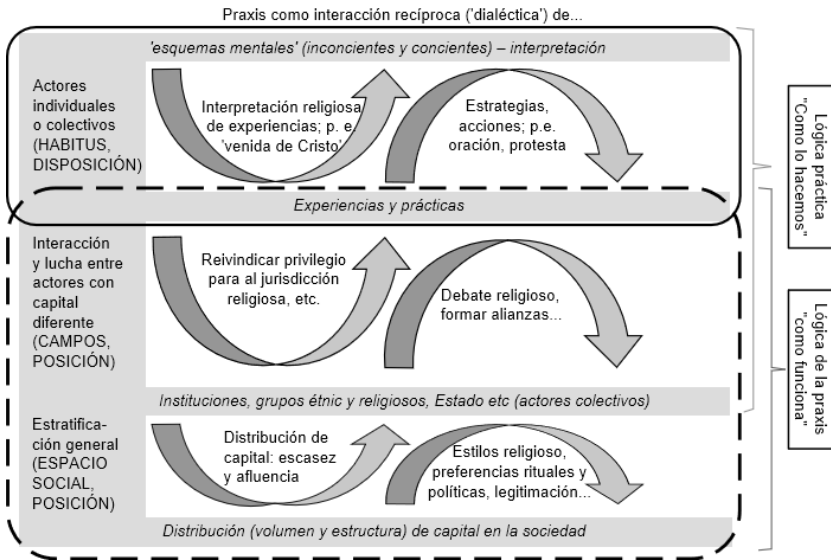
33 Este es el “error” en la gráfica al que nos referimos arriba.

Los diferentes ámbitos de interrelaciones se dan por la decisión teórica de diferenciar entre actores y procesos objetivos, manteniendo a la vez nociones teóricas que entrelazan los actores con las estructuras. Para nuestro abordaje – que se aboca primeramente a actores religiosos y sus disposiciones con un interés principal en el papel de operadores lingüísticos – la vinculación entre disposiciones y posiciones por medio de las experiencias y prácticas es de mayor relevancia.³⁴ La conexión entre experiencias así como prácticas y esquemas mentales por medio de la percepción, el juicio y la orientación del actuar de hecho es clave para entender la generación y las operaciones de disposiciones en la praxis de los actores. Las experiencias y prácticas son, además, la vinculación entre las estructuras sociales objetivadas y las incorporadas por los actores. No es sino la experiencia que los actores se apropian el mundo que los rodea; y no es sino por los esquemas mentales en interacción con las experiencias que las clases sociales se vuelven clasificaciones mentales, que los actores se orienten en su entorno y que desarrollen prácticas adecuadas. Estas experiencias y acciones se generan en medio de las dinámicas de las luchas sociales. El modelo de los campos se refiere a estas dinámicas bajo la suposición de una sociedad funcionalmente diferenciada. Las operaciones en este ámbito, por un lado, estructuran lo que los actores pueden experimentar de la sociedad como oportunidades y limitaciones de sus acciones. Los actores colectivos luchan por posiciones en sus campos respectivos, legitiman o bien de-legitiman a sí mismos y a otros actores, toman posición y generan – por movilización, por alianzas y enemistades etc. – las estructuras institucionales e inter-grupales de los campos en sí y las relaciones entre diferentes campos (entendidas p. ej. como comprometimiento de un campo por el capital de otro). El ámbito de las dinámicas de acción – dicho sea de paso – no representa exclusivamente a cam-

34 Según el programa de investigación el interés principal podría dirigirse al los actores colectivos como operadores entre diferentes campos y la estructura social.

pos, como sistemas de competencia entre expertos por seguidores; representa también contextos de acción que no se organizan de antemano como campos, como por ejemplo la vida familiar o el tiempo libre.³⁵ Las dinámicas de acción abren la vista analítica hacia el futuro, dando criterios para estimar posibles cambios estructurales en el futuro, inducidos por las luchas presentes. Finalmente, el ámbito del modelo reservado para el espacio social da cuenta de las condiciones sociales como resultado de procesos de acumulación y distribución de los capitales más relevantes para la estructuración de una sociedad en términos del poder de actuar o bien la impotencia de una existencia sufrida, tal como lo hemos construido en el modelo del espacio social. Las operaciones modeladas aquí son las que generan la distribución de la escasez y la afluencia en sociedades. La cuota de capital que un actor colectivo tenga, le dota de diferentes capacidades para lograr una redistribución de capital y así establecer las condiciones de escasez y afluencia así como contribuir a la formación y re-formación de clases sociales como estructuras sociales básicas. Por supuesto, la posición de un actor colectivo o individual en una cierta posición de clases – pudiente o no, meritocracia intelectual, viejo rico o precariado – puede tener efectos directos sobre sus disposiciones. Pero también puede ser que estos efectos son refractados por una interferencia de un campo – por ejemplo si un actor religioso es seguidor de un predicador que prohíbe tajantemente la acción política.

35 Ver Lahire (2004). El argumento de Lahire nos parece válido en el sentido que no toda la interacción humana desde un principio es determinada por una lógica de lucha, y mucho menos por una lucha entre expertos (tal como el modelo bourdiano de campo lo sugiere). Por el otro lado, el modelo del campo solamente es un modelo que ofrece una manera de sistematizar la observación social si uno así lo desea. La familia, por ejemplo, tampoco es un ámbito de acción que es, desde un principio, libre de relaciones de competencia. La psicología sistémica familiar, por lo contrario, usa colocaciones familiares para entender las relaciones; o sea, ellos construyen la familia como campo.



Gráfica 16

Después de haber esbozado brevemente la lógica de nuestro marco interpretativo para las relaciones sociales generales, vamos a terminar con una mirada breve a la praxis religiosa. Hemos construido un modelo del campo religioso para sistematizar la competencia entre expertos – actores institucionales o bien colectivos en su mayoría – por la adherencia de laicos y para medir las relaciones de fuerzas entre los expertos. Si miramos la praxis religiosa a través de nuestro modelo-marco vemos algo diferente. En los capítulos anteriores hemos dicho varias veces que las disposiciones y las prácticas religiosas no se restringen al campo religioso y que también operaciones sociales objetivas pueden ser de índole religiosa. En el modelo-marco el campo religioso en su acepción específica sobre todo se puede “localizar” en el ámbito segundo, si bien siempre tomando en cuenta que las dinámicas del campo no se dan sin las disposiciones de los actores ni sin los capitales acumulados de diversa índole de los cuales dispone una institución religiosa dada (p. ej. la Iglesia Católica que en muchos

países no solamente dispone de dinero sino también de bienes raíces, capital social en términos de nexos familiares a la alta política, y capital político por su poder de movilización electoral etc.).

Nuestro abordaje a la praxis religiosa como una praxis humana igual a cualquier otra con la pequeña diferencia, de amplias consecuencias, de que los actores hacen referencia a un poder trascendente. Esta focalización del concepto de lo religioso facilita analizar la praxis religiosa en muy diferentes contextos sociales como prácticas que pueden ser muy estrechamente vinculadas con otras, por ejemplo políticas, o bien pueden desarrollarse con gran distancia a otras prácticas. Cuál de las alternativas se realiza depende de las condiciones empíricas, no de una decisión teórica *a priori*. En México, durante mucho tiempo la praxis religiosa de la Iglesia Católica (y más la de las iglesias protestantes) ha tenido lugar a máxima distancia del Estado; hoy por hoy, en distintos estados de la república la situación ha cambiado, de modo que gobernadores pueden dedicar obras o bien todo el estado a la Virgen. En consecuencia el modelo-marco de la praxis religiosa no se distingue mucho de el de la praxis en general. Las disposiciones específicamente religiosas se forman por la interpretación de experiencias por medio de una referencia a un poder o un evento trascendente, como por ejemplo a la Segunda Venida de Cristo. Las experiencias referidas pueden ser religiosas – la predicación de un experto, la conversión de un pariente etc. – o bien completamente seculares, como las crueldades de una guerra contrainsurgente. Lo mismo vale para las estrategias religiosas. Pueden ser religiosas, orando por el país o algo semejante; o pueden ser actos seculares religiosamente motivados: por ejemplo la lucha de teólogos de la liberación a lado de la guerrilla por una sociedad justa. En el ámbito de las dinámicas sociales de competencia los actores en el campo religioso propiamente dicho están involucrados en luchas por la legítima determinación de las reglas de juego en el campo religioso, o sea de su *nomos*. Esta lucha decide sobre la estructura de la oferta religiosa y como consecuencia sobre las

posibles experiencias que se pueden hacer. Donde el pentecostalismo ha sido objeto de restricciones jurídicas durante muchos decenios, como en Colombia, pues no ha sido una oferta religiosa tan a la mano como en Guatemala; un hecho que hasta el día de hoy se refleja fuertemente en las estadísticas. Las luchas religiosas y – no por último – las dinámicas de comprometimiento de la praxis religiosa en relación a la economía o la política se manifiestan no solo en el debate religioso sino también en los efectos del campo religioso sobre otros campos. Por ejemplo, la formación de alianzas más o menos tácitas entre funcionarios religiosos con políticos – como es el caso con la “bancada evangélica” en el parlamento brasileño o en las recomendaciones electorales en muchos otros países – extiende los límites del campos religioso en la política comprometiendo así el funcionamiento de la última y, a la vez, causando efectos retroactivos sobre las posiciones de poder en el campo religioso mismo. En Guatemala la convocación de un presidente electo a un *Te Deum* ha sido mucho tiempo el privilegio exclusivo de la Iglesia Católica. Desde hace cuatro períodos electorales, sin embargo, una iglesia neopentecostal grande con excelentes nexos políticos de larga duración también oficia un *Te Deum*, siendo este culto atendido por los presidentes electos. Además existe una agrupación más o menos formal de líderes neopentecostales influyentes que examinan los candidatos a la presidencia cierto tiempo antes de las elecciones – por supuesto con el fin de dar recomendaciones políticas a su clientela religiosa. A largo plazo este tipo de prácticas, así como efectos económicos objetivos como por ejemplo el de una vida ascética, pueden tener algún impacto sobre la estructura de clases de una sociedad, aún si este efecto quede marginal. Por el otro lado, viendo el ámbito tercero del modelo-marco, la estructura social sí tiene influencia notable sobre posicionamiento, estilo religioso y estrategias de diferentes agrupaciones religiosas. Nuestro modelo del espacio social de los habitūs religiosos ha mostrado diferencias ostentosas. Nuestros estudios recientes de los últimos años demuestran una distribución de los habitūs religiosos más compleja, pero aún

claramente reconocible según las estructuras de clase en los países de Guatemala y Nicaragua. Las condiciones de escasez y afluencia tienen efecto sobre la praxis de los actores religiosos colectivos. Sus estilos religiosos sirven como marcadores de pertenencia de clase, siendo correlativos estilísticos de la ubicación social así como de factores de calcificación de las estructuras sociales. La diferencia entre los pentecostales clásicos y los neopentecostales no ha dejado de ser significativa, en el sentido de la posición socio-económica así como en términos de estilo religioso.

Sin embargo, con los años, con el cambio de las condiciones, las redes disposicionales de los actores religiosos se modificaron formando poco a poco diferentes identidades. Los pentecostales de hoy no están a la espera inmediata del arrebatación de la Iglesia al reino celestial, sino favorecen regímenes de ley y orden para que criminales comunes no se les arrebaten sus pocas pertenencias. En fin, las redes de disposiciones, con toda inercia que también tienen, son flexibles para cambios y así también fuentes de creatividad humana, sea colectiva o individual.

La señora pentecostal en São Paulo de todos modos, según nuestra teoría, tenía una red amplia de disposiciones religiosas capaces de transformar la gran gama de experiencias desafiantes de la vida mega-urbana en praxis religiosa con un sentido propio.

Lista de ilustraciones

Gráfica 1: Problemas teóricos – sustancialismo (Schäfer et.al.).....	11
Gráfica 2: Cuadrado lógico tradicional (Revitczky 1757).....	42
Gráfica 3 Modelo del cuadrado praxeológico – operaciones cognitivas (Schäfer et.al.).....	43
Gráfica 4: Modelo del cuadrado praxeológico – movimientos religiosos (Schäfer et.al.).....	45
Gráfica 5: Caso: Pentecostales clásicos (Schäfer et.al.).....	49
Gráfica 6: Caso: Neo-Pentecostales (Schäfer et.al.).....	51
Gráfica 7: Espacio social de habitūs religiosos (Schäfer et.al.).....	59
Gráfica 8: Campo religioso y competencia entre formaciones de habitūs religiosos (Schäfer et.al.).....	63
Gráfica 9: Habitus como red de disposiciones – la teoría (Schäfer et.al.).....	86
Gráfica 10: Habitus como red de disposiciones – diferenciación funcional (Schäfer et.al.).....	87
Gráfica 11: Habitus como red de disposiciones – actores (Schäfer et.al.).....	88
Gráfica 12 Modelo de la identidad religiosa como red de operadores prácticos 1 (Schäfer et.al.).....	103
Gráfica 13 Modelo de la identidad religiosa como red de operadores prácticos 2 (Schäfer et.al.).....	112
Gráfica 14: Comparación de redes: carismáticos y neopentecostales (Schäfer et.al.).....	120
Gráfica 15: Marco para los modelos praxeológicos – praxis en general (Schäfer et.al.).....	128
Gráfica 16: Marco para los modelos praxeológicos – praxis religiosa (Schäfer et.al.).....	131

Bibliografía

Publicaciones de los autores, en parte por acceso libre, se encuentran en la página web del Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS): https://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/publikationen_schaefer.html.

- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomaquea - Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Atkinson, Will. 2015. “Putting Habitus Back in its Place? Reflections on the Homines in Extremis Debate”. *Body & Society* 21 (4): 103–16.
- Barrera Rivera, Dario Paulo, ed. 2016. *Diversidade religiosa e laicidade no mundo urbano latino-americano*. Curitiba: Editora CRV.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bourdieu, Pierre. 1983. “The Field of Cultural Production or the Economic World Reversed”. *Poetics* 12 (4–5): 311–56.
- . 1988. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- . 1989. “El espacio social y la génesis de las ‘clases’”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3 (7): 27–55.
- . 1990. “A Reply to some Objections”. En *In other words. Essays towards a reflexive sociology*, 106–19. Stanford: Stanford University Press.
- . 1996. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- . 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- . 1999a. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- . 1999b. “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”. En *Intelectuales, política y poder*, 43–63. Buenos Aires: Ed. Eudeba.
- . 2006. „Génesis y estructura del campo religioso“. En: *Relaciones*. Vol. XXVII (108): 29–83.

- . 2001. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal.
- . 1995. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- . 2006. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones XXVII* (108): 29–83.
- . 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- . 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buitrago Valencia, Clara. 2020. *Missionaries: Migrants or Expatriates? Guatemalan Pentecostal Leaders in Los Angeles*. Trier/Temple: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press. AKT
- Castro, Roberto y Hugo José Suárez, eds. 2018. *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana. Campo y habitus en la investigación*. Mexico: UNAM.
- Crossley, Nick. 2001. *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London: Sage.
- Delgado Molina, Cecilia. 2020. *¿Y qué podemos hacer?: habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. Cuernavaca: UNAM.
- Elias, Norbert. 1978. *What Is Sociology?* New York: Columbia University Press.
- Fairclough, Norman. 1989. *Language and power*. Harlow: Longman.
- . 1995. *Critical discourse analysis: the critical study of language*. Harlow: Longman.
- . 2003. *Analysing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge.
- Fer, Yannick. 2010. “The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus. Elements for a Sociology of Insitution in Classical Pentecostalism”. *Nordic Journal of Religion & Society*, Nordic Journal of Religion & Society, 2010, 23, 2, 157, 23 (2): 157–76.
- Fürstenberg, Friedrich. 1966. “‘Sozialstruktur’ als Schlüsselbegriff der Gesellschaftsanalyse”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 18: 439–53.

- García Linera, Alvaro, María Raquel Gutiérrez Aguilar y Hugo José Suárez, eds. 2000. *Bourdieu: leído desde el sur*. La Paz: Plural Ed.
- Goldstein, J. y J. Rayner. 1994. "The Politics of Identity in Late Modern Society". *Theory and Society* 23 (3): 367–84.
- Greimas, Algirdas Julien y Francois Rastier. 1971. "The Interaction of Semiotic Constraints". En *Game, Play, Literature.*, editado por Jacques Ehrmann, 86–105. Boston: Beacon Press.
- Haug, Sonja. 1997. *Soziales Kapital. Ein kritischer Überblick über den aktuellen Forschungsstand*. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung.
- Keister, Lisa y Darren E. Sherkat, eds. 2014. *Religion and Inequality in America: Research and Theory on Religion's Role in Stratification*. New York: Cambridge University Press.
- Köhrsen, Jens. 2016. Middle class pentecostalism in Argentina: inappropriate spirits. Leiden/Boston: Brill. AKT
- Lahire, Bernard. 2004. *El Hombre Plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Maduro, Otto. 1979. *Religión y lucha de clases*. Caracas: Editorial Ateneo.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martínez, Ana Teresa. 2007. *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica: del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1980. *Obras escogidas. Tomo I*. Moscow: Editorial Progreso.
- McCloud, Sean. 2007a. "Liminal Subjectivities and Religious Change: Circumscribing Giddens for the Study of Contemporary American Religion". *Journal of Contemporary Religion* 22 (3): 295–309.
- . 2007b. "Putting Some Class into Religious Studies: Resurrecting an Important Concept". *Journal of the American Academy of Religion* 75 (4): 840–62.

- McCloud, Sean y William A. Mirola, eds. 2009. *Religion and Class in America: Culture, History, and Politics*. Leiden: Brill.
- Moraña, Mabel. 2014. *Bourdieu en la periferia: capital simbólico y campo cultural en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Müller, Hans-Peter. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neue theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Parker, Stephen E. 1996. *Led by the spirit. Toward a practical theology of Pentecostal discernment and decision making*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pollack, Detlef. 1995. “Was ist Religion. Probleme der Definition”. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, núm. 2: 163–90.
- Reviczky, Antal. 1757. *Elementa philosophiae rationalis seu logica. Tyrnavia*. (citado en Mittelstraß, Jürgen. 1995. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Vol. 3*. Stuttgart: Metzler.)
- Rey, Terry. 1999. *Our Lady of Class Struggle: The Cult of the Virgin Mary in Haiti*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- . 2004. “Marketing the Goods of Salvation. Bourdieu on Religion”. *Religion* 34 (4): 331–43.
- . 2007. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox Pub.
- Riesebrodt, Martin. 2010. *The promise of salvation: a theory of religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard. 1989. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Catédra.
- Rothman, Jay y Marie L. Olson. 2001. “From Interests to Identities. Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution”. *Journal of Peace Research* 38 (3): 289–305.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. 1992a. “Líbranos del mal! Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano”. En *Protestantismo y crisis social en América Central.*, editado por Heinrich Wilhelm Schäfer, 189–214. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.

- . 1992b. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- . 2004. *Praxis - Theologie - Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt am Main: Lembeck,
- . 2005. “Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas”. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2): 259–82.
- . 2008a. *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp).
- . 2008b. „Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales. Sobre la religión políticamente movilizada“. *Estudos de Religião*, Nr. 35: 87–107.
- . 2009a. “Habitus-Analysis. A method to analyze cognitive operators of practical logic”. En *Paper contributed to the Congress “Beyond Bourdieu - Habitus, Capital & Social Stratification”*. Copenhagen.
- . 2009b. “The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements”. En *Cultures in Process. Encounter and Experience*, editado por Stephen Gramley y Ralf Schneider, 5–19. Bielefeld: Aisthesis.
- . 2009c. “Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten. Einige sozialwissenschaftliche und theologische Überlegungen. Langfassung einer Publikation in”: *epd-Dokumentation*, núm. 5: 6–16.
- . 2015a. *HabitusAnalysis, Vol. 1. Epistemology and language*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2015b. *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2016a. “Religiöse Identität - ein Netzwerk von Dispositionen”. En *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, editado por Ines-Jacqueline Werkner y Oliver Hidalgo, 15–46. Wiesbaden: Springer VS.

- . 2016b. “Teuflische Konflikte. Religiöse Akteure und Transzendenz”. Editado por Ines-Jacqueline Werkner. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* Sonderheft: Religion in der Friedens- und Konfliktforschung: 294–333.
- . 2019. *Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika*: Stuttgart: ifa - Institut für Auslandsbeziehungen.
- . 2020a. *HabitusAnalysis, Vol. 2. Praxeology and meaning*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- . 2020b. *Las „sectas“ protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo. Entrelazamientos religiosos en las Américas*. Bielefeld: Kipu. https://www.uni-bielefeld.de/cias/kipu/las_sectas_protestantes.html.
- . 2020c. “Meaningful strategies: transcendence in conditions of conflict”. En: *Cultura & Religion* (Chile), 14 (1): 121-141.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Tobias Reu y Adrián Tovar Simoncic. 2013. “Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013”. En: *Sendas*. Revista Semestral del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, 1 (1): 11–32.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Adrián Tovar Simoncic y Tobias Reu. 2017. „Religious identity politics in Guatemala and Nicaragua: A research report“. En: *Cultura & Religión* (Chile) 11 (2): 93–112.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, Adrián Tovar Simoncic y Jens Köhrsen. 2018. „En pos de una praxeología de la vida religiosa“. En: Roberto Castro y Hugo José Suárez eds.: *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y habitus en la investigación*. Cuernavaca: UNAM/CRIM: 373–404.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, und Adrián Tovar Simoncic. 2019. „Habitus as the ‚Third Layer‘: Qualitative Data Analysis by Habitus Analysis“. En: *Empirical Investigations of Social Space*. Jörg Blasius, Frédéric Lebaron, Brigitte Le Roux y Andreas Schmitz eds. Methodos Series. Wiesbaden: Springer: 411–428.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, Adrián Tovar Simoncic y Jens Köhrsen. 2015a. “Towards a Praxeology of Religious Life 1: Modes of Observation”. En: *Making Religion: Theory and Practice*

- in the Discursive Study of Religion*, Frans Wijsen y Kocku von Stuckrad eds. Leiden: Brill: 147–171.
- . 2015b. “Towards a Praxeology of Religious Life 2: Tools of Observation”. En: *ibidem*: 175–202.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Seibert y Zrinka Štimac. 2011. “Das Ethos religiöser Friedenstifter in Bosnien-Herzegowina”. *CIRRuS Research Report* No. 4. Bielefeld: Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, Universität Bielefeld. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/schaefer/pdf/11-8-26_FriSt-Bericht_CIRRuS.pdf.
- Seibert, Leif Hagen. 2010. “Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen: Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas”. *Berliner Journal für Soziologie* 20 (1): 89–117.
- . 2018. *Religious credibility under fire. Determinants of religious legitimacy in postwar Bosnia and Herzegovina*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schlerka, Sebastian Matthias. 2017. *Säkularisierung als Kampf. Entwurf eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungsphänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schlerka, Sebastian Matthias. 2018. „It’s Time for a Change: A Bourdieusian Approach on Social Change“. En: *Time & Society*. Online Preprint. <https://doi.org/10.1177/0961463X18778459>.
- Stoll, David. 1990. *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. “Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications”. *Method & Theory in the Study of Religion* 25: 5–25.
- Suárez, Hugo José. 2006. “Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria”. *Relaciones* 27 (108): 19–27.
- . 2009. “Pierre Bourdieu. Político y científico”. *Estudios Sociológicos* 27 (80): 433–49.
- Urban, Hugh B. 2003. “Sacred Capital. Pierre Bourdieu and the Study of Religion”. *Method & Theory in the Study of Religion*, 15: 354–89.

- Verter, Bradford. 2003. "Spiritual Capital. Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu". *Sociological Theory* 21 (2): 150–74.
- Weingardt, Markus A. 2007. *Religion Macht Frieden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

Religión, identidad y movilización en contexto de crisis

La praxis religiosa es cada vez más relevante como respuesta a las múltiples crisis que azotan el continente. En ella encontramos tanto la complicidad con como la resistencia a los agentes de estas crisis, por lo que la complejidad del fenómeno pide herramientas adecuadas para su comprensión.

Este libro presenta un enfoque sociológico de la praxis religiosa basado en la praxeología del sociólogo francés Pierre Bourdieu. Fue desarrollado durante las tres décadas pasadas en contextos de crisis bélica y post-conflicto en sociedades latinoamericanas y del sur-este europeo.

El hilo conductor epistemológico es un concepto relacional de sociedad que descansa en la correspondencia entre el sentido práctico de los actores y las estructuras objetivas. El concepto pivote de esta epistemología bourdieuana es el de habitus: la "historia incorporada de un actor", en cuya génesis y manifestación actúan tanto factores subjetivos como objetivos. Junto al modelo de habitus, que permite la reconstrucción de identidades y estrategias religiosas, la metodología presentada aquí se complementa con el modelo del campo religioso y el del espacio social. Estos registran correspondientemente la posición relativa de un habitus en la competencia por la primacía religioso-simbólica y dentro de las relaciones de fuerza generales de la estructura social.

Heinrich Wilhelm Schäfer
Leif Hagen Seibert
Adrián Tovar Simoncic