

Los herejes.

Una aplicación de la Sociología de Pierre Bourdieu a un episodio de protesta¹

*Jerónimo Pinedo**

*¿Qué es la herejía? ... el credo de los proscriptos pregonado con dolor.
(Antonio Morega, La verdad de los Cátaros)*

La investigación cristalizada en este artículo busca explorar la utilidad de las categorías de la teoría social bourdeana para el análisis de las prácticas de acción colectiva que representan un desafío sostenido a la autoridad.² Tratando de articular formulaciones teóricas con el relato de una experiencia de protesta particular, voy a ejemplificar con datos recogidos en una investigación de campo realizada sobre la ocupación colectiva de un templo parroquial en San Francisco Solano en protesta contra ciertas decisiones del obispo de la diócesis de Quilmes.³ De este modo espero realizar una doble tarea; por un lado, introducir la reflexión sobre el uso de los conceptos de *campo*, *capital* y *habitus*, transformándolos en términos operativos a partir de los cuales se puede desarrollar la comprensión de un fenómeno de protesta social, y por otro, dar cuenta de la acción colectiva contenciosa como una práctica social con características específicas, en tanto *estrategia* de una natu-

* Lic. Sociología, Departamento de Sociología UNLP

¹ Gran parte de mis trabajos sobre la acción colectiva se los debo a Anibal Viguera. Su incansable entusiasmo, inteligentes críticas, constantes estímulos y, por supuesto, su inagotable paciencia, mantienen vivo el interés por esto que hago. Para él este agradecimiento.

² Charles Tilly define una acción colectiva contenciosa como "... un desafío sostenido a la autoridad constituida en nombre de las poblaciones empeoradas, desafíos apoyados por demostraciones públicas del merecimiento, la unidad, el número y el compromiso de los activistas..." Tilly Charles, Acción colectiva, en *Apuntes de Investigación del CECYP n° 6*, páginas 9-32.

³ Los nombres fueron modificados para preservar la identidad de las personas. Martín, Fito, El Tero, Leandro y Rosario, compartieron conmigo aquellas jornadas de entrevistas y trabajo de campo, les agradezco por haberme dejado utilizar las entrevistas para este trabajo.

Cuestiones de Sociología, N° 3, 2006, pp. 256-274.

raleza particular que tiene en su centro el problema de *lo político* tal cual lo define el propio Bourdieu. Si bien, en la inserción textual de hechos y antecedentes referidos a la ocupación del templo, utilizo una estrategia narrativa que debe mucho a la etnografía, demorando y densificando la escritura en torno a descripciones e interpretaciones de rasgos cualitativos, en la armonía del texto, los insertos funcionan como variaciones e improvisaciones ejemplares de su partitura principal: la protesta social como campo de aplicación de la *Sociología de la Práctica*.

1. El Sentido Práctico

Un análisis en términos de teoría de la práctica implica tres esfuerzos en las etapas de la investigación: en primer lugar, situar el campo de la protesta local en relación con el campo de poder global; en segundo lugar, establecer las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes que compiten en el campo; y en tercer lugar, considerar el *habitus* de los agentes como diferentes sistemas de disposiciones adquiridas mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas, que a su vez tienden a condicionar las tomas de posición que los agentes realizan en el campo.

La realidad social se nos presenta de una doble manera, dice Pierre Bourdieu, como *cosa* y como *cuerpo*, como propiedades objetivas externas, independiente de la voluntad de los individuos, y como propiedades objetivas incorporadas, esquemas generadores de prácticas y representaciones. Partir de estos principios es romper con la dicotomía clásica que tiene como sus términos el individuo y la sociedad. El objeto de la ciencia social son las prácticas y las representaciones producidas por agentes socialmente condicionados.

El objeto de la ciencia social no es ni el individuo [...] ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica –sostienen Bourdieu y Wacquant–, dicho de otro modo, la doble y oscura relación entre los habitus, sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos (o en el individuo biológico), y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen casi realidad de objetos físicos –relación de la que– surgen las prácticas y las representaciones sociales (Bourdieu y Waquant, 1997: 87).

Esto no es desconocer el sentido que los agentes atribuyen a sus prácticas, por el contrario, supone introducirlo en la explicación sin tomarlo como la explicación, como uno de los dos momentos del “sentido práctico”, fruto

de la dialéctica entre el sentido objetivo y el sentido vivido de las prácticas sociales.

2. Esa cosa llamada protesta social

En algunos estudios de la protesta social en la Argentina de los años noventa puede advertirse cierta tendencia a *cosificar* la acción colectiva. Esa tendencia suele estar orientada por una perspectiva holista, inclinada a tergiversar los patrones macro-económicos de una estructura social como causas objetivas de la acción social. Sobre la base de la fórmula pobreza + desempleo = protesta⁴ se construyen una serie de paralogías que permiten vincular directamente, estadísticas de pobreza e índices de desempleo con manifestaciones populares, piquetes, huelgas, tomas de edificios; como si las personas que protagonizan este tipo de acciones contenciosas llevaran escritas en su frente las mediciones de NBI o las estimaciones de la caída del empleo. Confundiendo los parámetros científicos construidos con las duraciones sociales objetivas, esta perspectiva construye un esquema reactivo de la acción colectiva. Cuando se confunde a los hechos estadísticos con los hechos sociales el análisis derrapa hacia una explicación de lo obvio y una pérdida en la explicación de lo complejo-concreto.

Por el contrario, lejos de establecerse una relación directa, entre la acción colectiva y los datos de la estructura-socioeconómica media el campo de poder donde los agentes se ubican en posiciones diferentes y diferenciadas. Esas propiedades objetivas deben considerarse como estructurantes de un campo social específico, localizadas como propiedades actuantes en el lugar del espacio social donde los agentes juegan sus prácticas. Entonces, para identificar las condiciones objetivas actuantes hay que identificar al mismo tiempo el campo en que se juegan, es decir, la porción del espacio social donde producen sus efectos.

Tomar la acción colectiva como cosa significa algo distinto de explicarla por medios mecánicos. Significa sostener la hipótesis de que las condiciones sociales estructurales adquieren valor explicativo en términos de acción colectiva cuando se las considera a partir de su refracción⁵ en el campo de

⁴ Para encontrar un ejemplo de esta perspectiva ver: Cotarelo Celia (2000) "La protesta en la Argentina de los noventa". *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*, 12. Para una crítica ver: Auyero, Javier (2002) *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina Democrática*, Libros del Rojas, UBA, Bs. As.

⁵ La noción de *refracción* es importante para comprender los efectos de lo socio-económico sobre los agentes sociales. Al respecto Bourdieu y Wacquant argumentan "¿el campo constituye una mediación capital entre las condiciones socioeconómicas y las prácticas de quienes forman parte de él? Las determinaciones que pesan sobre los agentes situados en un campo determinado nunca se ejercen

poder específico donde hacen sus inversiones los agentes involucrados. Este llamado a investigar la estructuración social de la acción colectiva es, además, una convocatoria a pensarla socialmente situada. Las preguntas sobre la acción colectiva no podrán ser respondidas si no nos preocupamos por saber: ¿Quiénes eran, qué posición ocupaban? ¿Por qué lo hacían, cuál era su interés? ¿Cómo lo hacían, qué recursos podían movilizar?

Ahora pasemos a ver quienes eran los ocupantes...

3. Feligreses en rebelión

El 11 de marzo de 1998 un nutrido grupo de personas ocupó un templo religioso en San Francisco Solano protestando contra una decisión de la diócesis de Quilmes. Estaban, de algún modo, expresando su situación de pobreza y exclusión.⁶ Pero la acción que ellos emprendieron sólo sería ex-

directamente sobre ellos, sino sólo a través de la mediación específica constituida por las formas y las fuerzas del campo, es decir, después de haber sufrido una reestructuración, o si se prefiere, una refracción" Respuestas por una Antropología Reflexiva, Op. Cit., 70.

⁶ Hacia mediados de los noventa los dividendos atroces que saldaba la cuenta social de las políticas de ajuste estructural estaban en el centro del debate académico. Los títulos eran elocuentes: "El libro blanco del desempleo", "Cuesta Abajo", "De seguir así", etc. Para 1995 el índice de desocupación abierta y encubierta alcanzaba con holgura los dos dígitos. El coeficiente de distribución de la riqueza se retorció en la regresión y la caída en picada de inmensos contingentes de familias por debajo de la línea de la pobreza era un futuro más que probable. Pero lo más alarmante era que el PBI crecía a un ritmo sostenido y al mismo tiempo los niveles de desocupación seguían escalando con vigor. Este fenómeno era el emergente de un cambio de patrón en el crecimiento económico de la Argentina, que históricamente se había asociado a un mejoramiento contiguo de las condiciones de vida de la población como resultado necesario de un modelo mercado-internista. Pues bien, era ese modelo el que había cambiado radicalmente, o mejor dicho, ya había comenzado cambiar desde 1976, pero aún, en ese momento, las reformas liberales convivían con el modelo anterior; a partir de 1990, luego de una galopante crisis hiper-inflacionaria, un zarpazo contundente del neoliberalismo le permitió dar su salto hacia adelante desembarazándose de los tozudos restos de un estado de semi-bienestar.

"Entre 1975 y 1990 el producto bruto industrial se contrajo 25 por ciento; el empleo industrial cayó 40 por ciento y la proporción de las remuneraciones de los asalariados en el ingreso nacional pasó de 45 a 32 por ciento. Estos procesos se tradujeron en el creciente empobrecimiento de la sociedad argentina, que comprendió a amplias franjas de asalariados y del sector cuentapropista, a la vez que se produjo un fuerte proceso de polarización en la distribución de los ingresos. La Argentina de los noventa no era sólo una sociedad empobrecida, sino caracterizada por una creciente desigualdad de las posiciones y las oportunidades. El nuevo modelo económico, aplicado a partir de los noventa, no sólo profundizó las tendencias anteriores sino que introdujo una creciente vulnerabilidad de las condiciones de vida de vastos sectores de la población, marcados por la precariedad laboral y el desempleo." Bayón y Saraví, (2002:63)

En 1996, sólo por tomar el año en que el padre Juan Carlos se radica en Solano, según un informe del proyecto PNUD ARG 97/037 que controlaba el desempeño del Plan Barrios Bonaerenses, los datos referidos a la desocupación en el conglomerado del conurbano indican un 21% de desocupación y 10% de subocupación demandante. De la población económicamente

plicable si se la contextualiza en su propio espacio de experimentación social. Un sacerdote, un grupo de desocupados y un grupo de activistas ingresaron al templo de la parroquia Nuestra Señora de las Lágrimas con intenciones de quedarse un buen tiempo. Decían tener suficientes razones para tomar tan drástica decisión, trataban de impedir que el sacerdote de la parroquia fuera expulsado por las autoridades de la diócesis. Días anteriores el obispo había emitido una carta circular donde expresaba un fuerte mandato de prohibición, pidiendo el cese de las asambleas barriales en interior del templo motorizadas por una pequeña agrupación de trabajadores desocupados. La orden cerraba con una amenaza de expulsión si el cura no se ceñía a ella. No obstante, la ocupación persistió hasta el 22 de junio de 2000, momento en que los beligerantes inquilinos de la parroquia fueron desalojados por la fuerza. Durante el segundo año de la toma los ocupantes de la parroquia organizaron un hogar de tránsito para seis familias sin techo y abrieron un comedor. Lo que allí sucedía se volvió noticia y comenzó a circular a través de medios alternativos de información dándose a conocer entre militantes barriales de la Zona Sur. Los activistas comenzarán a acercarse para solidarizarse y participar de algunas actividades que se organizaban en el predio de la parroquia para sostener la toma. Con el despliegue de las fuerzas policiales se daría fin a la ocupación, pero no a la acción colectiva de esta nueva alianza entre el párroco, catequistas cristianos y activistas barriales.

Esta crónica –metida como un mensaje en una botella y arrojada en el texto– nos introduce en una problemática fundamental. ¿Cómo podríamos explicar este acontecimiento (que en la cabeza de sus autores era la reparación de una injusticia, en la del obispo un acto de insubordinación inaceptable, en la del fiscal un hecho criminal) en términos de hecho social? Quizá, al pensarlo sociológicamente, es decir como objeto de una explicación en términos sociales, podríamos conseguir una mirada de conjunto, sustrayendo al acontecimiento de una versión aislacionista para relacionarlo con su contexto, ubicando a los agentes en el espacio social y por medio de él determinando las relaciones que establecieron entre ellos.

activa 31% tenía problemas de empleo. Del total de los hogares del conurbano 15% no tenía ingresos o ocupaba el lugar más bajo en la escala del ingreso familiar. En el barrio San Martín, un asentamiento establecido a principios de los ochenta, todos los datos se duplicaban, según informes de la secretaría de desarrollo social del municipio de Quilmes publicados en el Diario el Sol de esa localidad, a ello se sumaban la falta de infraestructura sanitaria como cloacas y agua corriente, que agravaban aún más la situación de los vecinos.

⁷ La tesis del riesgo empírico cuando las categorías nativas son puestas a funcionar en el

4. Entrar en juego: el *campo* de la protesta

Como sostiene Alicia Gutiérrez (1997), la construcción de un objeto de estudio desde la perspectiva de Bourdieu otorga una primacía metodológica al momento objetivo. Toda investigación se inicia por la delimitación del campo específico al que pertenecen las prácticas estudiadas. El campo es un concepto complejo que intenta captar las estructuras sociales objetivas externas. Se construye a partir de un corte sincrónico en un sistema de posiciones y de relaciones entre posiciones: “*se trata de espacios estructurados de posiciones, a las cuales están ligadas cierto número de propiedades que pueden ser analizadas independientemente de las características de quienes las ocupan*” (Gutiérrez Alicia, 1997: 37). Al campo lo definimos a partir de “lo que está en juego” y eso que está en juego es el capital, es decir, los recursos cuya posesión garantiza un poder sobre ese campo. La estructura de un campo es un *estado*, momento histórico del capital en juego acumulado en el curso de luchas anteriores, al mismo tiempo, esa estructura formada por la acumulación del capital específico en estado incorporado (*habitus*) orienta las *estrategias* de los agentes implicados. Un campo es un espacio de lucha, *luchas* destinadas a conservar o transformar el estado de fuerzas entre dominantes y dominados de ese campo, luchas que pueden ser tanto para transformar o conservar la estructura como para imponer una definición del juego. También dijimos que los agentes se encuentran implicados en el campo, esto quiere decir que mantienen un compromiso ontológico con el mismo. Están interesados en el juego y por tanto, a pesar de las diferencias que pueden enfrentarlos ninguno es indiferente al juego (*illusio*).

El capital es lo que está en juego en un determinado campo y su apropiación y reproducción permite a los agentes mantener o elevar su posición relativa en ese campo.

El capital [...] representa un poder respecto de un campo (en un momento dado) y, más precisamente, del producto acumulado del trabajo ya realizado (y en particular, del conjunto de los instrumentos de producción) y, al mismo tiempo, respecto de los mecanismos tendientes a asegurar la producción de una categoría particular de bienes y así de un conjunto de ingresos y beneficios. (Bourdieu, Pierre 1990: 281).

Hay muchas especies de capital, y su identificación depende del campo de prácticas sociales que se quiera estudiar. “*Las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado.*” (Bourdieu, 1990: 282).

Entonces, para definir un campo de acción colectiva se torna necesario determinar los recursos, poderes, o capitales por los que y mediante los

cuales se lucha, y a partir de allí ubicar a los agentes en el campo, siempre teniendo en cuenta la centralidad de la acción colectiva.

¿Cuál era el capital que se ponía en juego con la entrada de los feligreses rebeldes en el templo parroquial? No podría decirse que se trataba exclusivamente de querellas teológicas. La contienda tenía que ver con la definición simbólica de las prácticas cristianas que desplegadas desde el templo articulaban a la comunidad local. Lo que estaba en juego era la política de la iglesia frente a los vecinos de la parroquia y, sobre todo, quién tenía el derecho –y el poder– de definir las.

La ocupación de la parroquia se había iniciado cuando el obispo de la diócesis decidió la expulsión del sacerdote. Éste había llegado en el año 1996 y pretendía acompañar las primeras luchas que pequeños movimientos de trabajadores desocupados estaban realizando en la zona de Florencio Varela. Propició la formación de una organización de desocupados con feligreses del barrio y cultivó vínculos con otras organizaciones de desocupados, participando de los piquetes y marchas de protesta que realizaban esas organizaciones. La primera asamblea barrial para organizar las demandas de los desocupados del barrio fue convocada por un feligrés en el seno de una misa, y el cura dio todo su respaldo a la iniciativa. Debido a la participación del cura en los cortes de ruta, la diócesis le pidió que se rectifique y desista de organizar una asamblea de desocupados dentro de la iglesia. Durante los dos años que duró el conflicto el bispo no dejó de declarar que los ocupantes de La Lágrima, al desconocer su autoridad, emanada de las reglamentaciones oficiales del funcionamiento parroquial, estaban en abierta confrontación con la comunidad religiosa y debían ser expulsados de ella.

El obispo estaba facultado oficialmente por la posición ocupada en la estructura institucional de la iglesia a determinar este tipo de mandato. Pero la *entrada en juego* de una nueva alianza entre agentes subordinados del campo, militantes cristianos de base, el cura párroco y algunos activistas de izquierda, conmovió el campo político local e introdujo nuevas estrategias de subversión.

Las estrategias que un agente social desarrolla están condicionadas por la posesión del capital específico que pueda invertir en esas acciones y por el estado de fuerzas en ese campo. El obispo esgrimía tener una facultad “legítima” para ordenar el desalojo, y los ocupantes concretaron ciertas estrategias tendientes a des-legitimar esa facultad tratando de cambiar el eje en torno al que se definían la legitimidad de las prácticas en cuestión. Sin embargo, no hay que entender la noción de estrategia como un resultado del cálculo racional de los agentes, sino como las prácticas concretas que son producidas a partir del encuentro entre las disposiciones (*habitus*) del agente

y la estructura actual de la distribución del capital en juego. Bourdieu utiliza la noción de estrategia para "... designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen sin cesar en la práctica y que se define en el encuentro entre el habitus y una coyuntura particular del campo" (Bourdieu y Wacquant, 1997: 89).

Como señala Charles Tilly (2002), las demostraciones públicas son una estrategia fundamental en los procesos de desafíos a la autoridad. Para ello las personas movilizadas recurren a una gama de recursos que les permiten poner en movimiento a sus potenciales aliados en el espacio social. Las formas que adquieran esos recursos dependen de la competencia específica del campo de protesta, pero puede arriesgarse como hipótesis que: el capital social, entendido como redes de relaciones interpersonales que pueden ser movilizadas; el capital cultural, como una serie de saberes que permitirán construir un discurso convocante; y el capital simbólico, como reconocimiento y valoración de la legitimidad de las prácticas, son recursos relevantes para pensar los procesos de desafío popular a la autoridad.

5. Jugar en equipo: las relaciones sociales como un recurso

Veamos una interesante definición de capital social realizada por Alicia Gutiérrez. La definición de capital cultural la veremos en el apartado que abordamos la noción de habitus, creo que para comprender el funcionamiento del capital cultural lo mejor es entenderlo en su articulación con el habitus. La definición de capital simbólico la abordaremos en el apartado dedicado a la especificidad de lo político en contextos de acción colectiva contenciosa, creo que esta noción adquiere mayor coherencia siendo situada en los procesos de lucha política.

Bourdieu define el capital social como "conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos) sino que están unidos por lazos permanentes y útiles".

El capital social está ligado a un círculo de relaciones estables que son el producto de "estrategias de inversión social consciente o inconsciente orientadas hacia la institución o reproducción de relaciones sociales directamente utilizables, a corto o largo plazo". En otras palabras, sería el conjunto de relaciones sociales que un agente puede movilizar en un momento determinado (constituyen un enjeu, apuesta, algo que está en juego y por lo que se puede luchar).

Lazos permanentes y útiles, que se sostienen en intercambios materiales y simbólicos. (Gutiérrez, 2003: 2-3)

Por otra parte, para identificar el volumen y el tipo de capital social tenemos que añadir la dimensión histórica de las prácticas sociales. En ese sentido, el concepto de *trayectoria* nos ayuda a identificar la estructura y el volumen del capital que los ocupantes de la parroquia pusieron en juego y que era fruto de recorridos sociales, militantes e institucionales anteriores.

El sacerdote utilizó las relaciones interpersonales que había construido durante su estancia en el seminario de Florencio Varela. Un aliado fundamental del párroco a la hora de sostener las demostraciones públicas contra las pretensiones del obispado fue un grupo de jóvenes militantes cristianos y guevaristas, los que venían haciendo trabajo de base en un barrio de la localidad de Florencio Varela ubicada en el extremo sur del conurbano bonaerense. Primero habían tratado de organizar a los habitantes de las barriadas populares de la zona para protestar contra las altas tarifas de los servicios públicos privatizados. Luego, uno de los referentes políticos más importantes de la izquierda con inscripción en la militancia barrial en la zona de Varela, Roberto Martino, impulsó la propuesta de organizar a los desocupados de los barrios a través de la demanda de subsidios por desempleo. Mario y su hermana María se plegaron al trabajo del incipiente Movimiento Teresa Rodríguez fundado por Martino. El padre Juan Carlos alternaba con Mario siendo seminarista. Cuando Juan Carlos se ordenó, organizaron la fiesta en la casa de su hermano en Florencio Varela. En ese mismo momento al joven cura lo nombran párroco de uno de los templos católicos de San Francisco Solano. Ya desde antes, militaban juntos tratando de organizar a los vecinos para reclamar por el derecho a los servicios públicos, haciendo una especie de asesoramiento contra el abuso de las empresas privatizadas. Juan Carlos se muda a la parroquia, y él se queda trabajando en Varela. María, su hermana, se va a colaborar con Juan Carlos. Mario militaba en la juventud guevarista, organización que más tarde iría a crear uno de los primeros movimientos de trabajadores desocupados de la zona sur de Gran Buenos Aires.

El recorrido previo de algunos ocupantes de la parroquia nos permite recortar una fotografía del espacio social en ese momento. Tres personas compartiendo una serie de relaciones sociales determinadas por su proximidad espacial, relación de parentesco, y las apuestas comunes en el campo de la militancia cristiana de base. Pero al mismo tiempo podemos detenernos en los rasgos diferenciales de cada una de las apuestas individuales. Juan Carlos invirtió sus esfuerzos para tallar en las estructuras institucionales de la iglesia realizando la carrera de seminarista, incorporando un capi-

tal cultural sancionado institucionalmente por la Iglesia Católica. Mario y María hicieron sus apuestas en el campo de la militancia barrial incorporando un saber no sancionado institucionalmente mediante títulos profesionales, pero vinculados, por un lado a la militancia de izquierda y, por otro, a las estructuras parroquiales de la diócesis de Quilmes.

Pero estas trayectorias individuales no podrían ser explicadas sin tener en cuenta la historia del campo que las facilitó.

Los barrios de San Francisco Solano y de Florencio Varela están atravesados por las diferentes líneas de acción que fue desarrollando la diócesis de Quilmes para afianzar sus relaciones con los habitantes pobres de la región. Entre 1976 y 1980 la diócesis de Quilmes creó las comunidades eclesiales de base. Estos grupos apoyaron *las tomas* de tierra del año 1981, de donde surgió el barrio en el que estaba implantado el templo de La Lágrima. A pesar de un intento de la diócesis por revivirlas a fines de la década de los ochenta las comunidades se habían extinguido o permanecían como retazo lánguido de la memoria. Hacia mediados de la década siguiente se realizó un ensayo para intensificar la militancia barrial de formación cristiana apelando a un trabajo de puertas abiertas con agrupaciones estudiantiles de orientación popular, pero rápidamente la diócesis se recostaría sobre los grupos carismáticos dándoles más protagonismo en detrimento de aquellos que tenían una orientación más definidamente política. La formación de los catequistas aliados al párroco se había producido entre principios y mediados de los noventa; la participación en seminarios sobre teología de la liberación y talleres de formación en el ámbito de la resolución de problemas sociales generados por la pobreza dieron lugar a un espacio de interacciones propicia. Sin embargo, en el momento de la toma de la parroquia la diócesis completaba su vuelco hacia la corriente carismática. Probablemente, la apertura inicial del campo parroquial a este tipo de actividades sociales comprometidas políticamente generó esas nuevas relaciones entre agentes y abonó el terreno para alianzas futuras. Alianzas que fueron activadas cuando la diócesis pretendió dar punto final e iniciar una nueva etapa con los carismáticos.

Sin duda, la identificación de un capital específico por el que se lucha, los recursos que los agentes invierten y como están condicionados éstos por sus trayectorias, nos acerca de un modo interesante al problema de la acción colectiva, sin embargo, no hemos alcanzado nuestro objetivo con el diseño del estado de cosas en un campo. Nos queda por descubrir la dimensión subjetiva de los agentes, no como mera confianza en lo representado desde el punto de vista del actor, sino como esquemas de percepción, apreciación

y acción incorporados a lo largo del tiempo. Nos queda, en fin, el problema del *habitus*, de cómo éste mediatiza las prácticas sociales.

6. Transacción y riesgo: El *habitus* en la protesta social

“Sin duda los agentes tienen una captación activa del mundo. Sin duda construyen su visión del mundo. Pero esa construcción se opera bajo coacciones estructurales.” (Bourdieu, 1988: 133).

Por esa coacción estructural el mundo tiende a ser percibido como evidente, los agentes se relacionan con el mundo de modo *dóxico*, porque las estructuras mentales son el producto de la interiorización de las estructuras del mundo. El *habitus* es el elemento mediador entre las estructuras y las prácticas y las representaciones de los agentes. “[Los *habitus*] ... son estructuras cognitivas y evaluativas que se adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social...” (Bourdieu, 1988: 134)

El *habitus* es experiencia incorporada y operante. Es lo que evita que los agentes yerren en sus acciones la mayor parte del tiempo. El *habitus* posee una doble función, por un lado vincula al campo de una manera inconsciente manteniendo al agente fuertemente interesado en lo que sucede (*illusio*) y, por otro, provee al agente de esquemas reguladores de su conducta (improvisación, apuesta, inversión). El saber que hacer en un momento dado, casi naturalmente, es posible porque el *habitus* le permite al agente anticipar lo que probablemente sucederá, en tanto es un cúmulo de experiencia social incorporada que aprehende el presente en el marco del pasado. Es lo que permite conducirse como si hubiese un plan sin que exista ese plan, según Bourdieu:

*Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizada por un director de orquesta.”* (Bourdieu, 1991: 92)

Pero al mismo tiempo, el *habitus* como sistema de referencia y grilla de preferencias es lo que permite discernir las afinidades electivas entre los individuos. Porque el *habitus* no es según el gusto individual, sino que es

experiencia social incorporada en cada uno de los individuos. De allí que se puedan armar grupos de acuerdo a sus preferencias similares. Pues éstas están condicionadas por la permanencia prolongada en una posición del espacio social. Es posible, según Bourdieu, establecer una probabilidad estadística: aquellos que estén ubicados en una posición cercana del espacio social estarán sometidos a los mismos condicionamientos sociales, y a iguales trayectorias, probablemente tengan experiencias sociales similares, y por ello, siempre en términos probables, poseerán *habitus* afines.

Las trayectorias de los diferentes miembros del grupo que ocupó el templo, descrita en el apartado anterior, ilumina la complementariedad de los *habitus* producida en la rebelión de la feligresía. Quienes lideraban la toma poseían una larga experiencia que les permitía conocer la particular trama de relaciones sociales entretejida en torno a la actividad evangelizadora de la diócesis. Estaban subordinados, en tanto ocupaban los cargos más bajos de la estructura institucional, pero no eran recién llegados. Habían incorporado por la experimentación reiterada de una determinada posición social esquemas de apreciación y acción que no sólo los mantenía fuertemente unidos al campo, sino que también los capacitaba para encarar improvisaciones reguladas en cada una de las situaciones sociales que se iban generando por los propios recorridos que adoptaban los agentes implicados en el campo (Bourdieu, 1991).

Estas improvisaciones podían ir desde la redacción de un comunicado para contestar a los dichos de las autoridades de la diócesis, pasando por la organización de una manifestación o un piquete, hasta la escritura de una carta mediante un complejo estilo argumental salido de los claustros eclesiásticos.

Como se ha dicho, el *habitus* es un esquema de percepción, apreciación y acción, pero es también, como sugiere Bourdieu, un principio de visión y división. En un espacio social suele dominar un principio legítimo de visión y división (por clases, por etnias, por castas, por religión, etc.) que es instaurado por el estado de fuerzas de las luchas que suceden en ese espacio social. Ese principio dominante en la sociedad tiende a ser re-traducido en los diferentes campos de esa sociedad de acuerdo al principio de división propio de ese campo, funcionando como un prisma que refracta ese principio general. Sin embargo, esa traducción es reversible, en tanto no se limita a poner lo anterior en otros términos, sino que al traducirlo crea –modificando– otro nuevo principio de división dentro del campo.

Ahora bien, el *habitus* tiene que ser repuesto a cada momento porque los principios de visión y división son objeto de lucha. El *habitus* está, por decirlo así, aferrado a su actualización. Sólo adquiere plena realidad cuando es

remozado en el contexto. Y es en la práctica donde la legitimidad de esos principios se pone en riesgo.⁷ Esta hipótesis, nos reenvía a la especificidad de la lucha política –según Bourdieu–, y del mismo modo nos brinda una pista sobre la particularidad de la acción colectiva contenciosa, señalamos nosotros.⁸

Puede registrarse que los agentes implicados en los procesos de desafío a la autoridad ingresan en una etapa de fuerte elaboración de sus identidades –aquí tomadas como *habitus*–, por una doble situación, la necesidad de impugnar la legitimidad del discurso oficial cuando este tiende a ocultar y desapercibir “el valor de la lucha” –o *el merecimiento*, en términos de Charles Tilly–, por un lado, y también por la necesidad de construir esquemas de percepción, apreciación y acción para sostener momentos existenciales arriesgados generando pautas de conductas afines con ese estado de cosas. Ambas operaciones son fruto, a su vez, de la extrema tensión y riesgos a los que se somete su estatuto social.

Estas operaciones no se realizan en el vacío, están condicionadas por la experiencia social incorporada, pero dada la situación, las transacciones entre lo que “se hacía y se era en el pasado” y lo que “es y se hace en el presente” son inciertas e indeterminadas con respecto a lo que “se hará y se será en el futuro”. Por ello, parece, uno de los esfuerzos primordiales de los participantes en acciones colectivas, donde el riesgo es mayor que al asumido en la vida cotidiana, se pone al servicio de la construcción de un discurso que integre los tres momentos temporales de su vida social. Esos discursos se van construyendo a través de la instauración de un principio de visión y división que se pretende legítimo, como es el caso de esta carta escrita por el sacerdote de Las Lágrimas.

A Monseñor Roque:

Nos dirigimos a Usted para responderle la carta circular enviada a lo que “usted llama” Comunidad de Las Lágrimas.

contexto práctico ha sido tratada por Marshall Sahlins, en su libro *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook*, Gedisa, Barcelona, 1988.

⁸ Esta hipótesis ha sido trabajada por Craig Calhoun para analizar los efectos de una acción colectiva contenciosa que representaba un alto riesgo para la vida de los agentes sociales que la emprendían. Una síntesis del trabajo que Calhoun realizó investigando los procesos de acción colectiva de los estudiantes chinos durante las jornadas de protesta que convergieron en la masacre de la plaza de Tiamnamen se encuentra en: Calhoun Craig (1999): “El problema de la identidad en la acción colectiva”, *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Javier Auyero comp., UNQUI.

Sentimos dolor en los corazones por el maltrato que Usted nos está dando. Nos llama: "grupo minúsculo, mentes ofuscadas, violentos, burlescos, secuestradores, vandálicos; elementos motivados por el odio, y que hemos llevado la iglesia a las ruinas".

Su lenguaje es de la dictadura: violento y ofensivo. Usted nos hiere y condena. ¡Usted será responsable por la violencia que ya se está ejerciendo hacia nosotros por parte del poder: amenazas de muerte, insultos, golpes que le han dado a miembros de nuestra comunidad en reiteradas ocasiones! Usted y el "Padre" Cristian Moores están dando un mensaje que deja la puerta abierta para que esta violencia se materialice. (En el asentamiento de La Matera, incendiaron la casa de una familia por estar con el Padre Juan Carlos, se golpeó violentamente a tres miembros del M.T.D.)

La ruina de la iglesia no es causada por luchar contra los opresores. Es por el mal testimonio de los obispos corruptos, como Ogñañovich, Toledo, Colinos, Von Vernich, etc. Que han traicionado el proyecto de Jesús, que es la causa de los pobres. (sic)

Usted se queja de estar como peregrino por el desierto, Monseñor, la Iglesia que Usted administra es rica en bienes, los peregrinos son las miles de familias a las que les han sacado todo. Mientras exista una familia en la calle "*todo derecho de propiedad será ilegítimo*", "*en la necesidad, todos los bienes son comunes*" (Santo Tomás). ¿De quiénes son los bienes de la Iglesia? ¿De los Obispos? "*La avaricia distribuyó los derechos de propiedad*" (San Ambrosio). "*Todas las cosas que hay en el mundo deberían ser de uso común entre los hombres. Sin embargo, injustamente llamó éste a esto suyo; y aquel a lo otro, de donde se originó la división entre los mortales*" (Clemente Romano). "*¿Acaso, no eres ladrón? Lo que recibiste para administrar ¿no lo has convertido en propiedad tuya? Al que roba un vestido se lo llama ladrón y el que pudiendo no viste al desnudo ¿no merece igual denominación? Pues, el pan que tú retienes pertenece a los hambrientos, el vestido que guardas en tus armarios pertenece a los desnudos, los zapatos que pasan de moda en tus arcas son de los descalzos y el dinero que tienes en el banco es de los necesitados, de modo que has faltado a la justicia con todos aquellos a los que podías ayudar*" (San Basilio).

Monseñor Roque: no se equivoque, no es el odio lo que nos mueve. Es la causa del Evangelio. Y que muchos Obispos han abandonado.

+ Padre JUAN CARLOS PALAZZOLLO
Comunidad Parroquial LAS LÁGRIMAS

Podemos tomar la carta como un componente central en la estrategia de subversión de un campo. Los dominantes en un campo tienden a promover *estrategias ortodoxas* y los dominados que intentan tomar posición dentro de un campo a desarrollar *estrategias heterodoxas*. En este contraste es posible

observar el juego (articulación) que hacen la *illusio* y las *estrategias* como productos del sistema generador que es el *habitus*. En una lectura de la carta citada más arriba notamos que el redactor y el destinatario se hallan vinculados al campo por un interés específico –los servicios parroquiales y sociales que se realizan en el templo–, y plenamente involucrados por ese característico *habitus* religioso que hace suponer a las personas envueltas en él que en cada acto se juega una definición del bien y del mal. El obispo adopta la ortodoxia, lo que la opinión común sancionada mediante poder simbólico prescribe y que puede deducirse de un esfuerzo por conservar su posición frente a un acto de insubordinación, instaurando un principio de visión y división. (Las mentes ofuscadas y cargadas de odio, y la desviación de la verdadera práctica cristiana.) El sacerdote adopta la heterodoxia, pero manteniéndose en los límites de la recurrencia a una interpretación de los evangelios, para confrontar un principio de visión y división diferente pero relacionado con el primero. (Los seguidores de las enseñanzas de la iglesia –ellos–, frente a los que abandonaron ese camino: los obispos) La confrontación se lleva a cabo dentro de los márgenes del dogma y el sacerdote procura demostrar, mediante el recurso a los padres teólogos, la verdad y la justicia que encierran las mismas prácticas que el obispo ha condenado rozando la acusación de herejía. Pueden atisbarse detrás de las esforzadas oraciones del párroco los gestos que en un doble movimiento procuran escapar a ese estigma y retribuirlo como desafío a su contrincante. Al mismo tiempo, podemos ver como incluso las estrategias heterodoxas, o *las ideas herejes*, a igual que los heresiarcas, sólo toman cuerpo en el espacio en que se recortan; no es la finalidad de ellas destruir el campo, pues perderían su posibilidad de aplicación, sino de organizarlo de otro modo, poniendo abajo lo que está arriba, o para decirlo proféticamente, lo que se promete en el cielo buscarlo en la tierra.

7. El principio de legitimidad y la acción colectiva contenciosa

Las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo... (Bourdieu, 1988: 137).

En el juego conflictivo de las estrategias prácticas y discursivas de diversos agentes en un campo social estamos frente a la corporización del nudo temático que Bourdieu señala como la especificidad de lo político: la relación compleja entre la materialidad de las prácticas y la perspectiva de

los agentes. Los contendientes han ingresado en un teatro de conflagraciones. La conexión entre la acción y la representación de la acción pasa a ser objeto y medio de lucha. Si las relaciones entre lo simbólico y lo material que se establecen en este momento podrían ser fotografiadas, con el fin de distinguir las relaciones causales, reconoceríamos, al primer intento, que es imposible postular una relación de determinación en uno u otro sentido. El espacio social, además de ser un espacio de posiciones, es, según sostiene Bourdieu, un espacio que funciona como sistema simbólico, según la lógica del sistema simbólico. Las diferencias objetivas funcionan como distinciones simbólicas. El espacio social es, por definición, un espacio percibido, y si bien esta percepción puede tener grados de profundidad, no hay más allá de la percepción. La representación de objetos sociales es constitutiva de los mismos, y no sobreañadida, de allí el carácter abierto de dichos objetos, en tanto la percepción depende de la pluralidad de los puntos de vista que son, a su vez, fruto de la multiplicidad de posiciones objetivas. Ahora bien, si por definición la lógica abstracta de lo social es una lógica abierta, no lo es así en términos concretos, es decir históricos, porque a cada momento de la historia de un campo le corresponde la primacía de uno de esos puntos de vista sobre los otros, dominio garantizado por el ejercicio del poder simbólico. Estamos en el terreno de la lucha por el capital simbólico.

[...] la forma percibida y reconocible como legítima de las diferentes especies de capital [...] El capital simbólico no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural. (Bourdieu, 1990: 282).

La detentación de esa especie de capital obliga a su detentador a sostener su valor. El dominio siempre está en estado de restauración, debe ser mantenido, reproducido.

La dominación de un agente en un campo social descansa en la posición dominante que puede describirse de manera objetiva de acuerdo al volumen y a la composición de su capital. Si miramos en el caso del obispo podríamos señalar, como indicadores de esas propiedades objetivas, su jerarquía en el sistema institucional, el poder de decisión que esa institución le otorga por sobre los párrocos locales, las relaciones que puede tejer, en tanto autoridad de la iglesia, con otras autoridades políticas y/o judiciales, es decir un capital social reproducido a partir de su posición en una institución que al mismo tiempo ocupa una posición dominante en el campo de las organizaciones de la sociedad. No obstante, si discurremos en la línea de la especificidad de lo político, podríamos argumentar que si bien este agente

puede ubicarse en una posición dominante en el campo la dominación efectiva sobre los dominados se garantiza en el ejercicio de la violencia simbólica. Es decir, el puesto sólo se asegura cuando el agente puede naturalizar su posición. Y esta naturalización se concreta con el ejercicio del poder simbólico, haciendo que los dominados acepten la dominación sin sentirse dominados. La violencia simbólica es una forma *eufemizada* de la violencia, que tiene como fin que un agente reconozca la legitimidad de la posición ocupada por otro agente.

En los procesos de acción colectiva contenciosa los principios de legitimidad son puestos en entredicho. Cuando se abordan este tipo de fenómenos sociales no se está tratando únicamente con operaciones de desplazamiento físico. La movilización física, la exposición del cuerpo y las operaciones necesarias que los organizadores deben hacer para lograrlo son una parte fundamental de estos procesos, la otra parte hay que mirarla en los desplazamientos simbólicos objeto también del esfuerzo de las personas comprometidas en la lucha. La ocupación de la parroquia no era únicamente una lucha por el espacio territorial, era, además, una disputa por la valencia moral de las prácticas parroquiales. La carta que citamos puede verse como una acción por representación en la lucha simbólica por la percepción del mundo social, destinada a hacer ver y hacer valer cierta realidad, una manifestación que tiene como objetivo volver visible a un grupo. Tratando de imponer una nueva construcción de la realidad social, la carta rechaza la visión *criminal* de la protesta por medio de la inversión de los términos del discurso oficial.

8. El cierre (provisorio): *Lo que está en juego*

En un ejercicio de aplicación, en clave de micro-sociología bourdeana, *Los Herejes...* trató de explorar y ensayar articulaciones conceptuales útiles para el análisis de protestas sociales que implican un fuerte desafío a la autoridad. La toma de la Parroquia Nuestra Señora de las Lágrimas es una de ellas y, además, se trata de un episodio enmarcado en el proceso más general de emergencia de las organizaciones *piqueteras* en la escena social de la Argentina contemporánea. A lo largo del trabajo intenté mostrar una articulación posible entre los conceptos de Pierre Bourdieu y una situación concreta de desafío a la autoridad. La información de campo plasmada en el texto pretendía otorgar un ejemplo para pensar aquellos conceptos socialmente situados. En ningún momento quería agotar todos los problemas que pueden surgir, tanto del acontecimiento citado como de las categorías utilizadas.

El primer corolario de esta reflexión en torno a la acción colectiva contenciosa es que debemos pensarla como práctica social. Con esto quiero decir que en este tipo de fenómenos existe una colusión de recursos y disposiciones que condicionan la toma de posición de los agentes en el espacio social. Lejos de considerarlas alineaciones automáticas a la posición estructural o iniciativas irracionales fruto de la escasa información de los agentes, estas tomas de posición deben ser entendidas como estrategias que poseen una economía, una lógica particular.

El segundo corolario es que, la *sociología de la práctica* de Pierre Bourdieu no parece decirnos mucho si intentamos hacer con ella las preguntas que clásicamente hacen las teorías de la acción colectiva, no obstante se trata de pensar la acción colectiva como *estrategias jugadas* en campos específicos que bien miradas iluminan zonas más amplias de la acción social. Las categorías de Bourdieu tal cual el uso que les hemos dado no nos pueden decir mucho acerca de las condiciones estructurales y las relaciones que establecen los movimientos sociales con la sociedad global y el sistema político en general, tampoco nos permiten hablar de las regularidades que se instauran en determinados períodos de protesta, que por cierto existen (los lectores habrán adivinado que detrás del acontecimiento narrado había un movimiento de trabajadores desocupados en germen). Indudablemente los conceptos de *repertorio* y de *oportunidad política* propios de las teorías de la acción colectiva centradas en el proceso político, o la misma categoría de *movimiento social* desarrolladas por Alain Touraine y Alberto Melucci, resultan más útiles para empresas del estilo.

Sin embargo, lo que sí podemos ver a través de las lentes conceptuales bourdeanas es la complejidad de lo social en los episodios de protesta donde se dinamiza un fuerte desafío a la autoridad, y donde se establecen múltiples cruces entre la lucha por la supervivencia, los órdenes disciplinarios, las aspiraciones colectivas, los idearios comunitarios y transformadores, la asunción de riesgos personales y un largo etcétera. En fin, cuando lo que está en juego es la *existencia social* de determinados grupos, sus ideas y sus prácticas. La concepción bourdeana de lo social repone la competencia específica de los actores en el uso de recursos sociales y en la re-formulación de idearios colectivos en procesos dinámicos de lucha contra oponentes definidos y en condiciones contextuales particulares. Los sujetos no son idiotas estructurales, *saben lo que hacen*, de allí el carácter estratégico de su acción, pero *el modo de hacerlo* está inmerso en una lógica social que lo incluye y lo condiciona, la cual puede ser reconstruida prometedoramente a partir de conceptos de teoría de la práctica. ¿Por qué razón los manifestantes ocupan tanto tiempo y gastan tantos esfuerzos en definir que quieren, como

lo quieren, contra quienes se oponen, contra quienes no? ¿Por qué consideran que es justo lo que pretenden vinculándolo a tradiciones culturales para ellos primordiales, si sólo se trataría de aliviar el reflejo de un estómago espasmódico? Sin duda el *modo* parece una cuestión relevante, medular, un plexo moral ineludible, una cuestión política central, que adquiere todo su peso en la movilización social. Espero que en el fraseo de este escrito esa cuestión, que nunca tiene un cierre definitivo, haya sido tratada con suficiente intensidad.

Bibliografía

- Bourdieu Pierre (1990), "Espacio social y génesis de las clases", en: *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.
- Bourdieu Pierre (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu Pierre (1988), "Espacio social y poder simbólico", en: *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- Bourdieu Pierre y Loic Waquant (1997), *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México.
- Gutiérrez B. Alicia (1997), *Pierre Bourdieu- Las prácticas sociales*, Editorial Universitaria Universidad Nacional de Misiones, Posadas
- Gutiérrez B. Alicia (2003), "La construcción social de la pobreza", *Revista Andaluza de Ciencias Sociales n°2/2003*. La definición de capital social desde la mirada de Bourdieu Alicia Gutiérrez la extrae de "Le capitel social. Notes provisoires", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°31.