

## REFLEXIONES EN TORNO AL CAPITAL ESPIRITUAL EN LA SOCIOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

*Reflections on the spiritual capital in the sociology of religion*

GERMÁN ARRIAGA

Universidad Nacional de La Plata  
arriagagerman@gmail.com

Recibido: 6.10.15

Aceptado: 11.10.16

### Resumen

El aporte de Pierre Bourdieu al estudio científico de la religión en las ciencias sociales no se agota en sus estudios explícitos sobre religión. A pesar de la modesta contribución a dicho campo, en comparación con la prolífera obra dedicada al arte y educación, su teoría de la cultura ofrece un conjunto de herramientas conceptuales que pueden ser orientadas al análisis de las religiones. El objetivo del presente trabajo es entonces, encontrar la posibilidad de explorar la noción de “capital espiritual” en las ciencias sociales. Para ello, se introducen algunos de los autores y tradiciones en sociología que han apelado al “capital” como concepto teórico, ya que una posterior indagación de las posibilidades teóricas del capital espiritual exige detenerse como momento de análisis necesario para las tradiciones previas que apelaron al empleo del término. Luego, se prosigue con una sección que examina el desarrollo del “capital religioso”, centrándose en el trabajo de P. Bourdieu entendido como competencia por la gestión de los bienes de salvación hacia dentro de una economía de los bienes simbólicos. Finalmente se explora la innovadora noción de “capital espiritual” elaborada por Bradford Verter, que emplea el modelo bourdiano para comprender un espectro de fenómenos religiosos contemporáneos.

**Palabras clave:** religión, capital espiritual, campo religioso

**Abstract**

Pierre Bourdieu's contribution to the scientific study of religion in the social sciences is not exhausted by its explicit religious studies. Despite the modest contribution to this field, compared to the prolific work dedicated to art and education, his theory of culture provides a set of conceptual tools that can be oriented analysis religions. The aim of this paper is then to find the possibility to explore the notion of "spiritual capital" in the social sciences. Therefore, some of the authors and traditions in sociology who have appealed to the "capital" as a theoretical concept inquire, since a subsequent investigation of the theoretical possibilities of spiritual capital requires stopping and time of analysis required in previous traditions that appealed to use of the term. Then it continues with a section that examines the development of "religious capital", focusing on the work of P. Bourdieu understood as competition for property management of salvation into an economy of symbolic goods. Finally the innovative concept of "spiritual capital" developed by Bradford Verter employing the Bourdian model for understanding a spectrum of contemporary religious phenomena is explored. **Key Words:** religion, spiritual capital, religious field

## **INTRODUCCIÓN. EL PROBLEMA: LO “ESPIRITUAL” Y LO “RELIGIOSO”**

Las definiciones de aquello a lo que se alude como “espiritual” son muy variadas y encuentran poco consenso entre los académicos en ciencias sociales. Lo que se entiende por espiritual, sin embargo, alcanzó recientemente un piso de consenso que aunque vago e impreciso nos permite una introducción al problema: se encuentran asociados a lo espiritual las experiencias, la intimidad, lo personal, en contraposición con lo religioso, comúnmente asociado a una esfera institucional, a lo exterior, lo oficial o hierocrático (Heelas, 2002). De manera exponencial, la espiritualidad se asocia y se liga a la experiencia interior de los individuos y con ella, a las dimensiones subjetivas de las identidades sociales.

Recientes estudios e investigaciones de la sociología norteamericana señalan la presencia de dicha dimensión espiritual y subjetiva no solo en

las nuevas religiosidades de la Nueva Era, sino también en las iglesias cristianas (Heelas y Woodhead, 2005). Dichos trabajos dirigen su atención a las experiencias personales y al aspecto espiritual e íntimo como un desarrollo innovador de las religiones, un desarrollo notable particularmente en las mega-iglesias carismáticas y del pentecostalismo, orientadas a cubrir las demandas y necesidades espirituales de los fieles, vinculadas al “cuidado de sí mismo”.

En la actualidad se observa un renovado interés en la sociología por la espiritualidad, por una serie de interrogantes que actúan como disparadores y giran en torno al vínculo entre las nuevas formas de espiritualidad en las sociedades modernas y las instituciones religiosas tradicionales. ¿El auge de la espiritualidad viene acompañado por un declive de las religiones tradicionales? O por el contrario, ¿es una señal del refortalecimiento de la religión? ¿Es la espiritualidad una respuesta de las religiones a la creciente demanda de experiencias subjetivas? El proceso de secularización en occidente se encuentra signado por una manera diferente de vincularse con lo sagrado, y por ende, a las tradiciones religiosas de la modernidad. La sociología, en ese sentido, enfrenta el desafío de dar respuesta a estos interrogantes, al fenómeno de la espiritualidad en el marco de la secularización y la diversidad religiosa. Resta destacar la nota cultural posmoderna que nuclea las búsquedas espirituales interiores en dicho contexto, en contraposición al sistema organizado de creencias acotado a los márgenes religiosos institucionales. La presente perspectiva de análisis contempla aquellos enfoques dicotómicos que centran su atención sobre uno u otro aspecto, cuya cuestión ya no se reduce a un “cuidado del yo” más personal, espiritual o subjetivo, opuesto a las “verdades objetivas” de corte institucional, organizado o hierocrático. En el primer apartado, se introducen tradiciones y autores relevantes en las ciencias sociales y en la sociología, que han apelado al concepto de capital y capital social con diferentes acepciones, ya que una posterior indagación de los alcances heurísticos del capital espiritual, exige detenerse en las anteriores tradiciones que hicieron uso del término como momento de análisis previo. El artículo continúa con una sección que examina el capital religioso a partir del desarrollo teórico de Pierre Bourdieu, en relación con el capital espiritual

esbozado por Bradford Verter. Por último, se explora el capital espiritual desde dicho enfoque, y se señalan algunas reformulaciones con respecto al esquema de sociología de las religiones bourdiano, sobre aquellos puntos que la teoría ilumina para acercarse a un espectro de fenómenos religiosos contemporáneos. Verter considera que es en los trabajos de sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, donde pueden encontrarse las herramientas necesarias para armar a la sociología de las religiones con conceptos útiles, como el de "capital espiritual", que inspira las indagaciones de este trabajo. El capital espiritual entonces, se construye con y en contra de Bourdieu como herramienta delineada para el análisis de las nuevas formas de espiritualidad, por fuera de los márgenes de las religiones tradicionales. Se presenta de esta manera, una línea de investigación y algunas claves de lectura para comprender el capital espiritual desde una particular perspectiva en la teoría sociológica.

## I. EL CAPITAL COMO HERRAMIENTA TEÓRICA EN LA TRADICIÓN SOCIOLÓGICA

Durante las primeras décadas del siglo XX podemos encontrar múltiples referencias en las ciencias sociales del empleo del término "capital", sobre todo en el discurso de los científicos sociales. Gran parte de la interpretación del "capital" en las ciencias sociales encuentra su origen en los trabajos de Karl Marx, y los aportes conceptuales que provienen de *El Capital* y la crítica a la economía política<sup>1</sup>. Marx emplea el capital como una metáfora dinámica para la entidad fluida que toma valor material en virtud de su circulación (Guest, 2007), buscando con ello identificar los modos de producción característicos de la economía capitalista. Así, "el concepto de capital lo entendemos, no como una entidad física o financiera (...), sino como una estructura históricamente especificada de relaciones sociales" (Shaikh, 1990: 27) y podríamos agregar, relaciones sociales de producción en las cuales su finalidad consiste en la ganancia.

---

<sup>1</sup> Otro de los llamados padres de la sociología, Emile Durkheim hace mención a un "capital intelectual" y un "capital material" sin dar mayor detalle de ello, al presentar las categorías sociales y al finalizar la célebre Introducción de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1966: 22).

Las teorías sociológicas contemporáneas heredan dicha noción desde la economía política clásica de manera contradictoria y conflictiva. Es en este sentido, que en la perspectiva teórica y como parte fundamental del andamiaje conceptual de la sociología de Pierre Bourdieu, retiene el capital y sus componentes de poder:

El capital es trabajo acumulado (en su forma materializada o en su forma ‘incorporada’, encarnada) que, de resultar apropiado de forma privada, es decir, exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de la *energía social* bajo la forma de trabajo reificado o viviente (Bourdieu, 2000: 131)<sup>2</sup>.

Dicha energía social, dentro de una economía general de las prácticas, no se restringe a la razón económica, aunque sí son prácticas que conforman una economía (Bourdieu y Wacquant, 2008: 159). P. Bourdieu insiste en que el capital es una relación social, una energía social que existe y produce sus efectos en un campo determinado, y según el campo, las propiedades agregadas de la clase toman valor y eficacia (Bourdieu, 2012: 129). Las disposiciones y las propiedades objetivadas de los agentes tienen un valor según la lógica específica de cada campo, y es dicha lógica la que determina aquello que funciona como capital específico. El concepto de capital no denota una sustancia: no se posee, se tiene algo que da una cierta capacidad de influir en un campo, en un momento dado, modificando las relaciones del campo. Aquello que se tiene puede ser la disposición de bienes para el caso del capital económico, un vínculo relacional con la cultura legítima o con un estilo de vida, la posibilidad de relacionarse con un cierto grupo de agentes o la mirada apreciativa de los otros sobre el propio cuerpo (Martínez, 2007: 209).

El capital se presenta en tres especies: capital económico, capital cultural y capital social, a esta lista se agrega el capital simbólico que puede adoptar cualquiera de las tres formas. El capital social como suma de recursos, de los que se hace acreedor un individuo o grupo en virtud de poseer una red perdurable de relaciones de mutua familiaridad y reconocimiento (Bourdieu, 2000). En tanto el capital económico es el

---

<sup>2</sup> El énfasis es mío.

convertible en dinero directamente e institucionalizado en forma de derechos de propiedad, el capital cultural puede ser convertido bajo ciertas condiciones en capital económico. Asimismo, el capital cultural puede existir en tres estados: en estado incorporado, es decir en formas de disposiciones duraderas en el organismo; en estado objetivado, en forma de bienes culturales, y en estado institucionalizado. A su vez, el capital simbólico se presenta como una relación de reconocimiento y desconocimiento, cuyos agentes sociales perciben y aprecian un cierto capital, poniéndolo en juego. En tanto, el capital social se constituye “por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de *relaciones* más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos (...) recursos basados en la pertenencia a un grupo” (Bourdieu, 2000: 148). Desde esta perspectiva, el capital social se conforma por redes sociales y depende, para acreditarse, del volumen del capital social adquirido en las relaciones del individuo.

Sin embargo, como se mencionó, los usos de los términos “capital” y “capital social” no se encuentran reservados a las interpretaciones de las corrientes estructuralistas de la sociología, ni mucho menos al ámbito académico de las ciencias sociales. En la década de 1960, el economista Gary Becker (1964) utiliza el término “capital humano” para referirse a un conjunto de capacidades que los individuos adquieren mediante conocimientos generales y específicos, mediante la educación con miras a un desarrollo productivo, estableciendo en el camino una relación entre el crecimiento económico y la tarea educativa. Desde la sociología norteamericana y en estrecha relación con la sociología económica y los postulados de Becker, James Coleman (1998, 2000) introdujo la idea de capital social, realizando una formulación teórica sistemática sobre el concepto. Como parte de un esquema para comprender la acción social, alejándose del estructural-funcionalismo parsoniano, pretendió conciliar aquellas tradiciones sociológicas que explican la acción social y la conducta con referencia directa a las normas, reglas y estructuras (que denomina sociologismos) y las tradiciones que explican la acción social a partir de individuos motivados por el propio interés (economicismos). Coleman define al capital social como “una variedad de diferentes

entidades, con dos elementos en común: todas ellas consisten en algún aspecto de las estructuras sociales, y facilitan la realización de ciertas acciones para los actores —sean personas o actores corporativos— dentro de la estructura” (Coleman, 2000: 20), un capital social con carácter instrumental, un dispositivo amplio y difuso para aproximarse a las normas, confianza, reciprocidad y relaciones sociales. Putnam introduce en *Making Democracy Work* (1993), apropiándose de manera selectiva del concepto de capital social de Coleman. Como acervo comunitario, éste se concibe a partir de las normas de reciprocidad, confianza y redes de compromiso cívico; hacia dentro de las comunidades cívicas las redes de compromiso cívico, desde esta perspectiva, son redes sociales que conllevan beneficios sociales a sus participantes. Estos rasgos positivos en la teoría del capital social de Putnam no son azarosos, ya que observa una caída de la participación comunitaria en la cultura estadounidense y, su horizonte político, de carácter republicano, se orienta a valorar los elementos del capital social con rasgos positivos para el desarrollo económico y la democracia. Realiza una tipificación en formal e informal de las diversas formas que puede adquirir el capital social, según se ubique en estructuras formales con reglas y normas en las redes, y asociaciones o en contextos de informalidad, o bien, tenue o denso según la mayor o menor densidad en las interacciones. Diferencia, además, un capital social “vuelto hacia fuera”, en el cual las redes y asociaciones promueven el interés público o “vuelto hacia dentro”, en el que prima el interés privado de sus miembros. Por último, identifica una forma de capital social vinculante según si se comparten algunas propiedades socialmente relevantes de sus integrantes como raza, religión o clase (*bonding*) y el que une a personas heterogéneas tendiendo puentes (*bridging*), que identifica como el más importante, ya que refuerza y estimula la reciprocidad de grupos y la solidaridad (Putnam, 2003: 20).

En términos generales, en materia de sociología de las religiones, las formulaciones del capital social en las ciencias sociales toman la conceptualización de “capital religioso”, como metáfora para hablar de las disposiciones, el conocimiento y experiencias específicas propias de los agentes religiosos inmersos en las relaciones sociales y la estructura social e histórica en la que se desenvuelven. Dentro de las corrientes

norteamericanas, se destacan los aportes de Iannaccone, Stark y Finke, colaboradores que discuten desde la teoría de la Elección Racional los presupuestos de la secularización. Según una interpretación alternativa, que pone en cuestión el argumento del agotamiento de la religión tanto en las sociedades como en la vida de los individuos (Frigerio,1998), Iannaccone define al capital religioso como las “habilidades y experiencias a la propia religión, incluyendo el conocimiento religioso, la familiaridad con el ritual de la iglesia y la doctrina, y la amistad con los compañeros de fe” (Iannaccone,1990: 299)<sup>3</sup> que producen recursos religiosos que las personas definen como valiosos y explican el comportamiento, mientras que Stark y Finke lo definen como “el grado de dominio y el apego a una cultura religiosa” (Stark y Finke, 2000: 120)<sup>4</sup>. Para estos autores el grado de dominio, vinculado al conocimiento, la cercanía y el apego para apreciar una religión, el componente emocional y las experiencias particulares de cada biografía de vida, son los que caracterizan al capital religioso. La formulación del capital religioso propuesta por Iannaccone en la década de 1990 se desprende de los análisis del capital humano y la interpretación de la teoría de la Acción Racional de Becker, en tanto la familiaridad, el conocimiento de las prácticas religiosas y los vínculos con los pares, permitirían una acumulación del capital religioso.

## 2. EL CAMPO DE LA CREENCIA: RELIGIÓN, EFICACIA SIMBÓLICA Y CAPITAL RELIGIOSO

El estructuralismo genético de P. Bourdieu es una construcción teórica fundada en una doble ontología de lo social, una relación de doble sentido, constituida ella misma por “dos realidades”, ancladas en los cuerpos y en las estructuras (Bourdieu, 1997: 8). Es una respuesta a la

---

<sup>3</sup> Iannaccone, I. R. (1990). Skills and experiences specific to one’s religion, include religious knowledge, familiarity with church ritual and doctrine, and friendships with fellow worshipers. (N. del T.)

<sup>4</sup> Stark, R. y Finke, R. (2000). Religious capital consists of the degree of mastery of and attachment to a particular religious culture. (N. del T.)

falsa dicotomía, según entiende el autor, entre el objetivismo y subjetivismo y ambos forman parte del análisis sociológico, como momentos necesarios para comprender y explicar el mundo social: el objetivismo de primer orden, que analiza el elemento objetivo, la estructura desde la exterioridad, y el subjetivismo que introduce la experiencia inmediata de los agentes como interiorización de la estructura para explicar las categorías de percepción y apreciación que estructuran la acción (Bourdieu y Wacquant, 2008). Son los fundamentos para explicar la realidad social, bajo los conceptos de *habitus* y campo, momentos parciales para superar la falsa dicotomía que los separa. En el campo como espacio de conflicto y competencia, los participantes se disponen como rivales por el monopolio sobre el capital eficaz en él, tomando el carácter de microcosmos sociales relativamente autónomos, que son espacios de relaciones objetivas con lógicas específicas (Bourdieu y Wacquant, 2008: 135). Asimismo, la configuración del campo y su estructura son determinadas por la distribución de los capitales y del estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores. Ofrece una analogía del juego para comprender el campo, con sus reglas propias, la apuesta, la competición entre jugadores, una inversión en el juego y la creencia en el mismo. A su vez, la inclusión en el campo conlleva una gradual e implícita “conversión” desde el *habitus* original hacia el *habitus* específico requerido para el ingreso al juego (Bourdieu, 1999: 26).

La sociología de las religiones en P. Bourdieu abarca un espacio acotado en su obra, sobretodo en comparación con el corpus teórico dedicado a la sociología de la cultura, al arte o la educación. Aunque dicha escasez resulte paradójica tomando en consideración que gran parte de su obra posee un sustrato común de conceptos religiosos, en particular en lo que se refiere a la construcción social de las creencias (Diantelli, 2002). Una de las razones para ello, puede ser adjudicada a la prudencia con que se debe acercarse a la religión como objeto sociológico según el propio P. Bourdieu, a las consecuencias epistemológicas de su teoría y a su manera de comprender el problema del subjetivismo y el objetivismo. A la pregunta formulada en el congreso de la Asociación francesa de sociología en 1982 acerca de si es posible una verdadera sociología

científica de la religión, responde que únicamente con la condición “de que se acompañe de una sociología científica del campo religioso” y añade “cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo cualquiera (religioso, universitario, etc.), y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo (...), en segundo lugar estar privado de una parte de la información útil” (Bourdieu, 2005: 93). Superar estos obstáculos, la del *insider* y sus “efectos de pertenencia” o la del observador externo, supone y exige realizar una “objetivación sin complacencia (...) de todos los lazos, de todas las formas de participación, de pertenencia subjetiva u objetiva, aún las más tenues” (Bourdieu, 2005: 96). En segundo término, la prudencia con que se aborda la religión desde la sociología en P. Bourdieu responde al contexto anticlerical francés al cual el autor, y la sociología francesa misma desde su nacimiento no se encuentran ajenos (Dianteuill y Löwy, 2009: 192).

En este orden, la cultura dominante, legitimada por el sistema escolar, adquiere el aspecto de algo sagrado que puede ser analizado a partir de las categorías de la religión en las ciencias sociales, y en particular, desde los enfoques clásicos de la sociología de la religión. En esta línea, la afirmación “la sociología de la cultura es la sociología de la religión de nuestros días” (Bourdieu 1993)<sup>5</sup>, hace referencia a la legitimidad de los productos culturales percibidos como “objetos sagrados”. Es en dicho sentido que David Swartz (1997) afirma que la sociología de la cultura de P. Bourdieu es tributaria de la sociología de la religión, Dianteuill lleva más lejos su planteo, al afirmar que la obra entera de Bourdieu puede ser leída como una generalizada sociología de la religión (Dianteuill, 2002: 5).

Encontramos una frecuencia en el empleo de terminología religiosa en P. Bourdieu, como “profano” o “ritual” en los análisis culturales. La noción de campo misma proviene de las investigaciones emprendidas sobre la esfera religiosa: “El concepto de *campo* es mucho más reciente: se desprende del encuentro entre las investigaciones de sociología del arte que comenzaba, (...) y el comentario del capítulo consagrado a la

---

<sup>5</sup> Bourdieu P. (1993). I think that the sociology of culture is the sociology of religion of our day. (N. del T.)

sociología religiosa en *Wirtschaft und Gesellschaft*” (Bourdieu, 2005: 33). La elaboración del concepto de campo se halla interrelacionada con las primeras indagaciones de P. Bourdieu en materia religiosa, ligado al enfoque weberiano: “construí la noción de campo a la vez *contra Weber y con Weber*, al reflexionar sobre el análisis que él propone de las relaciones entre sacerdote, profeta y hechicero” (Bourdieu, 2005: 57).

El pequeño corpus teórico de trabajos explícitos sobre religión se encuentra constituido por un conjunto de textos en los cuales P. Bourdieu reflexiona simultáneamente sobre las prácticas y los agentes propiamente religiosos, el poder simbólico y el campo cultural: “*Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber*”, “*Génesis y estructura del campo religioso*” en 1971, “*El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual*” 1975, “*Los ritos como actos de institución*” 1981. “*La sagrada familia*” en 1982 un texto en coautoría con Monique de Saint-Martin sobre los obispos franceses, “*Sociólogos de la creencia y la creencia de los sociólogos*”. “*La disolución de lo religioso*” 1985. “*La risa de los obispos*” en *Razones prácticas* 1994. “*Consideraciones sobre la economía de la Iglesia*” 1994 y “*Piedad religiosa y devoción artística*” en el mismo año. El trabajo emprendido en 1971 explora las contribuciones weberianas a la sociología del campo religioso en tanto permitiría

Escapar de la alternativa simplista, (...) de la oposición entre la ilusión de la autonomía absoluta que lleva a concebir el mensaje religioso como surgimiento inspirado, y la teoría reductora que hace de él el reflejo directo de las condiciones económicas y sociales (Bourdieu, 2011: 43).

En otros términos, dicho trabajo le permite a P. Bourdieu abordar el mensaje religioso vinculado a sus condiciones sociales de producción, y además situar la aprehensión del mensaje religioso con respecto a quienes lo producen y el contenido que difunden<sup>6</sup>. El capítulo de

---

<sup>6</sup> Por otro lado, pero en la misma línea weberiana, P. Bourdieu discute con las corrientes antropológicas que comparten la concepción de un mensaje religioso con plena autonomía. Según el autor, el mensaje religioso no debería ser aprehendido “tal como lo hacía Levi-Strauss, es decir, como “operaciones intelectuales” [...] e interrogarse sobre las funciones propiamente lógicas y gnoscológicas de lo que considera un conjunto cuasisistemático de respuestas a cuestiones existenciales” (Bourdieu, 2010:48).

*Economía y sociedad* dedicado a la sociología de las religiones en Max Weber le otorga la clave para repensar el rol de los especialistas religiosos y sus estrategias para alcanzar la apropiación y monopolio de los bienes de salvación hierocrática, que constituyen el interés de quienes participan en el campo religioso. En resumen, la contribución fundamental de Max Weber al estudio de la sociología del campo religioso es el permitir enfocar los hechos religiosos en su autonomía relativa (Martínez, 2009: 16). P. Bourdieu reformula aquellas relaciones de los agentes religiosos descriptos por Max Weber, incorporando la estructura como nivel de análisis junto al de las interacciones, una exégesis crítica de la sociología de la religión weberiana:

La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento y, en particular, del mundo social, en la medida en que impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu, 2010: 49).

Se establece una homología estructural entre los intereses eclesiásticos, y los intereses políticos y económicos, la religión en este sentido, “ejerce un efecto de consagración” (Bourdieu, 2010: 61) y reproduce bajo una forma transfigurada la estructura de las relaciones sociales y económicas. Persiguiendo sus propios intereses, los especialistas de la producción simbólica (entre ellos los clérigos) sirven “a los intereses de los grupos exteriores al campo de producción” (Bourdieu, 2011: 69) lo que constituye el fundamento de la legitimación ideológica de las posiciones de clase, en tanto dominación simbólica. El capital religioso, en consonancia con su noción de capital, de cuño marxista, es trabajo religioso acumulado que circula en el mercado simbólico. La reproducción de ese trabajo religioso se enmarca dentro del trabajo de la organización burocrática, la Iglesia, de manera diaria, cotidiana y “ordinaria”.

La articulación de perspectivas teóricas “parciales y mutuamente excluyentes” como las de Marx, Weber y Durkheim le permite a P. Bourdieu situarse “en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no

puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista” (Bourdieu, 2010: 43). La intención es dar paso y permitir(se) una lectura de la religión como producción simbólica, trabajo religioso y alquimia ideológica: una génesis histórica de agentes especializados, con correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales mediada por los sistemas simbólicos, que simultáneamente es trabajo social de los especialistas religiosos y es también una ideología religiosa que contribuye a la imposición de visiones del mundo social. El campo religioso se configura entonces, como la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos, más los laicos desposeídos objetivamente del capital religioso (Bourdieu, 2010: 54). El hecho religioso en P. Bourdieu se construye como “expresión legitimadora de una posición social” (Bourdieu, 2010:62), esto es, una función de los intereses religiosos de los laicos (grupos o clases) en prácticas religiosas de consumo de los bienes de salvación, legitimando así una posición en la estructura social:

El capital religioso que, en función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, (...) puede comprometer en la concurrencia por el monopolio de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso como poder de modificar durablemente las representaciones y las prácticas de los laicos inculcando un *habitus* religioso, (...) depende del estado, en un momento dado del tiempo, de la estructura de las relaciones objetivas entre *la demanda religiosa* (i.e. los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos) y *la oferta religiosa* (i.e. los servicios religiosos más bien ortodoxos o más bien heréticos) (Bourdieu, 2010: 71).

La desposesión objetiva del capital religioso del laico solo es posible por el reconocimiento de la legitimidad de dicha desposesión, y por el desconocimiento mismo de la desposesión como tal. En relación con ello, la lectura en clave sociológica de la performatividad del lenguaje contenida en *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual*, le posibilita asociar a P. Bourdieu los ritos religiosos al sistema de relaciones sociales en el cual se encuentran inscriptos. La magia performativa del ritual, esto es, la eficacia simbólica del discurso religioso radica y es eficaz en tanto haya un portavoz autorizado que ejerza un acto autorizado, en una relación de reconocimiento y

desconocimiento: “La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla” (Bourdieu, 1985:77). La relación dóxica de los fieles con el ritual religioso es posible si la creencia ignora las condiciones sociales y otorga la investidura de autoridad al sacerdote. De esta manera, el capital simbólico, los bienes de salvación que detenta y monopoliza el sacerdote, actúan en el ritual delegándose autoridad.

La sociología del campo religioso, y en particular la noción misma de campo religioso ha sido objeto de múltiples críticas. La crítica más precisa tal vez viene de Hervieu-Léger (2005), que cuestiona la pertinencia del empleo de la noción de campo religioso en las ciencias sociales argumentando que es un elemento que disocia la religión de las manifestaciones institucionales obstaculizando el análisis mismo de la religión. La religión como sistema de significados se encontraría “enteramente absorbida por la cuestión de las determinaciones sociales de la división del trabajo religioso institucionalizado” (Hervieu-Léger, 2005: 185). El modelo bourdiano de religión es útil para el análisis de las religiones cristianas en las cuales las posiciones objetivas de los clérigos y los laicos se encuentran bien definidas, pero resulta de difícil aplicación en el judaísmo y el islam<sup>7</sup>.

El segundo punto es la cuestión que gira en torno a las funciones sociales de la religión. ¿Existe en dicho enfoque alguna función social por fuera de los intereses religiosos? Si los intereses del laico, desposeído objetivamente de la gestión de los bienes de salvación se articulan en torno a la legitimación de ciertas propiedades y condiciones de existencia, es decir de un orden social ¿Qué rol tiene la religión, además del de santificar al grupo, fracción o clase social dentro de la estructura institucional?

---

<sup>7</sup> Para los análisis en las ciencias sociales dedicados a la religión en América Latina, el término “campo religioso” suele ser empleado sin mayores precisiones y problematización como instrumento de análisis. Funciona como una forma de “comodín lingüístico”, como preámbulo previo al objeto de estudio (Martínez, 2013:91).

El tercer punto, es el de las dificultades que se presentan cuando nos aproximarnos a las “producciones religiosas de la modernidad” (Hervieu-Léger, 2005) es decir, a aquellas expresiones religiosas que escapan a las vías institucionales de las religiones tradicionales. Si la modernidad secular se caracteriza por una producción de bienes simbólicos que escapan a la regulación de las tradicionales instituciones religiosas, poco de atractivo posee un enfoque analítico que justamente centra su atención sobre un campo religioso institucionalizado y especializado. Sin embargo, P. Bourdieu reserva el concepto de campo religioso para aquellas sociedades segmentadas con una producción simbólica acotada a espacios institucionales. Para el caso de la religión contemporánea, es por un lado monopolizada por productores religiosos, y por otro demandada por laicos, separación que la ubica en la distinción entre lo sagrado y lo profano; sin embargo para las sociedades agrarias, como la cabila, no se refiere en los mismos términos. De lo mencionado más arriba, se desprende el escollo que se presenta para la sociología de las religiones de P. Bourdieu, al subsumir toda la actividad religiosa de las sociedades modernas en el trabajo social de las religiones históricas, que justamente parecen estar dentro del proceso de la secularización.

Aunque según P. Bourdieu no se encuentra ajeno a ello, estamos en presencia de una “disolución de lo religioso” caracterizada por “una redefinición de los límites del campo religioso, al acompañarse la disolución de lo religioso en un campo más amplio de una pérdida del monopolio de la cura de almas en sentido antiguo, por lo menos al nivel de la clientela burguesa” (Bourdieu, 1996: 104). Los límites del campo religioso, sus fronteras, se encuentran más difusas a partir de la incorporación de nuevos agentes profanos al juego de la cura de almas: aquellos psicoanalistas, psicólogos, trabajadores sociales, que dirigen su práctica hacia una acción de manipulación simbólica, en tanto ellos, como los clérigos, ejercen su acción con miras a manipular las “visiones del mundo” y el cuidado del cuerpo (Bourdieu, 1996: 104). Son límites que, aunque en principio se encuentran bien definidos, (liturgia, ortodoxia y rituales sociales cotidianos) encuentran una permeabilidad cuando se dirige la atención analítica a la percepción del mundo que los agentes estructuran y a la mirada sobre la construcción de las disímiles

realidades sociales a imponer. Se suman también los agentes religiosos reconvertidos en sociólogos o psicólogos que invisibilizan los límites del campo religioso y dificultan los parámetros de “entrada” y “salida” del campo. De ello se desprende que el campo religioso se diluye en un campo de manipulación simbólica más amplio, con una reconfiguración de la división del trabajo social y nuevos clérigos que atienden la cura del cuerpo sustentados por la “ciencia” e incluso dominando a los clérigos tradicionales (Bourdieu, 2006: 106). En relación con ello, la teoría de los campos del autor ofrece una caja de herramientas para comprender las fronteras del campo religioso: “los límites del campo están donde los efectos del campo cesan” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 138) y solamente se pueden sopesar sus efectos a partir del análisis de la constitución y dinámica del campo, quiénes forman parte de dicho campo y quiénes no, qué agentes rivalizan entre sí, y el capital específico cuya distribución constituye la estructura misma del campo: “todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyas fronteras son *confines dinámicos* que son objetos de luchas dentro del campo mismo” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 142). Se sigue que, el campo se conforma a partir de un trabajo minucioso de investigación empírica, dilucidando sus reglas, regularidades y las lógicas específicas de los subcampos. Para el campo religioso en cuestión, dichos confines dinámicos diluidos en un campo de manipulación más amplio, permiten la entrada de los “nuevos clérigos”, quienes comparten una lucha por la imposición del juego legítimo de lo religioso.

Los tempranos estudios de 1971 esbozan un trabajo de exégesis crítica de la sociología de la religión de Max Weber, y en simultáneo construye una explicación de la religión en sus propios términos, es decir “campo” y “capital religioso”. En el transcurso, desarrolla la génesis de la diferenciación social de los procesos religiosos en sociedades poco diferenciadas, y en aquellas sociedades con un campo religioso relativamente autónomo y consolidado. La conceptualización del campo religioso en Bourdieu limita el funcionamiento del capital religioso, restringiéndolo al ámbito del trabajo acumulado por los especialistas religiosos (Bourdieu, 2010: 70-71). El capital religioso depende de la estructura de relaciones objetivas entre la demanda religiosa, es decir, los

intereses de los grupos o clases y de la oferta religiosa que la instancia productora puede ofrecer. La Iglesia gestiona el depósito de capital religioso, asegurando el monopolio, la producción y reproducción del mercado simbólico en el cual circula, en un doble trabajo de reproducción de los especialistas y los servicios religiosos. Siguiendo a Verter (2003), el capital religioso circula en un circuito cerrado producido, acumulado y reconocido dentro del campo religioso en cuestión, en función de la estructura de distribución de ese capital de autoridad religiosa. Bourdieu no considera la dinámica del campo religioso en contextos que no están definidos por una estructura institucional eclesiástica de autoridad. En este orden, la acumulación del capital religioso se encuentra reservada a quienes lo producen, y el laico no acumula ni sostiene capital religioso alguno, aunque se ajuste a un *habitus* religioso en tanto "principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural" (Bourdieu, 2010: 70).

### **3. APROXIMACIONES SOBRE EL CAPITAL ESPIRITUAL**

Encontramos una confusión generalizada al emplear los términos capital religioso y capital espiritual en las ciencias sociales. Algunos autores han centrado allí su atención; Iannaccone y Klick (2003) mencionan al respecto que se emplean ambos términos como sinónimos, de forma intercambiable sin dar precisiones sobre su significado. Por otra parte, Hammerli (2011), destaca las dificultades que mellan el análisis de las religiones al no lograr distinguir el capital religioso y el capital espiritual de otras formas de capital en la práctica religiosa. Por otra parte, el éxito del empleo del capital social en diversos contextos conlleva el surgimiento del término capital espiritual, entendido en líneas generales, como recursos que los creyentes pueden acumular en virtud de su participación en las comunidades religiosas (Finke, 2003, Guest, 2007, Baker y Skinner, 2006, Baker, 2009). Siguiendo a Wood (2009) este autor denomina "paradigma de la sociología de la espiritualidad" a los estudios que señalan un declive de la religión y un simultáneo ascenso de la

espiritualidad, ya que observan un cambio en la naturaleza de lo sagrado, en la cual la "espiritualidad" se trasladaría desde la autoridad externa tradicional hacia una autoridad ejercida de forma individual, sin dar cuenta de las posiciones estructurales en el campo religioso. A diferencia del punto de vista aquí expuesto, estos estudios sociológicos prestan poca atención a los contextos sociales sobre los que los discursos religiosos se producen, reproducen y funcionan. De esta manera, el objeto del presente apartado es explorar uno de los desarrollos contemporáneos del capital espiritual, una aproximación que permita precisar los alcances analíticos y problemas del concepto desde dicha perspectiva. Para aclarar el concepto, Bradford Verter propone enmarcar el capital espiritual dentro de la teoría sociológica, y en el camino, otorgarle coherencia y precisión analítica. Este autor propone una reformulación y redefinición del modelo de P. Bourdieu del capital religioso, desde un enfoque netamente vinculado a este último y en un esfuerzo por superar las limitaciones del enfoque bourdieano en religión. Verter encuentra un punto de partida en algunos escritos tardíos del autor, desarrollando una teoría multidimensional que contempla en primera instancia, la desregulación del mercado religioso:

Así, si el capital religioso es concebido a la Bourdieu posee algo que es producido y acumulado dentro del marco de la institución hierocrática, el capital espiritual puede ser considerado como una mercancía más ampliamente difundida, gobernada por más complejos patrones de producción, distribución, intercambio y consumo (Verter, 2003: 158) <sup>8</sup>.

La clave de lectura para comprender el capital espiritual desde este enfoque se encuentra en P. Bourdieu, quien se constituye como punto de partida con la distinción analítica de un capital religioso específico, ya señalado anteriormente. En un esfuerzo teórico innovador, Verter trabaja *con Bourdieu y a la vez en su contra*, para elaborar una herramienta teórica capaz de sortear las dificultades y limitaciones de la sociología de

---

<sup>8</sup> Verter, B. (2003). Thus, if religious capital is conceived à la Bourdieu as something that is produced and accumulated within a hierocratic institutional framework, spiritual capital may be regarded as a more widely diffused commodity, governed by more complex patterns of production, distribution, exchange, and consumption. (N. del T.)

la religión de esto último. En efecto, el desafío consiste en traspasar las restricciones propias de su enfoque, aplicándolo a su vez a las múltiples realidades religiosas de la modernidad:

Este modelo trata a la religión como institución, pero no como una disposición, como un intrincado sistema de coerción, pero no como una especie líquida de capital. En definitiva, se emplean categorías que son demasiado rígidas para dar cuenta de las fluideces del mercado espiritual de hoy (Verter, 2003: 151).

Verter busca distanciarse de los exponentes de la teoría de la elección racional (Stark y Finke, 2000) al afirmar que el capital espiritual no opera en el marco de un “mercado libre”, y se encuentra estructurado en el campo religioso, y ello es así porque “los competidores no disfrutaban de iguales ventajas” (Verter, 2003: 158). La posición se encuentra vinculada tanto al capital que se posee como al proceso por el cual ese capital se distribuye, en otros términos, el capital no es acumulado, ni distribuido de forma individual, ya que la distribución está asociada a la estructura del campo en cuestión. Siguiendo la clasificación de las formas del capital cultural en P. Bourdieu (2000), Verter la emplea para distinguir las formas en que el capital espiritual puede ser identificado: en un estado *incorporado*, que se refiere a las disposiciones, el conocimiento, habilidades y gustos en el campo religioso. Resultado de la educación y de los procesos de socialización, el capital espiritual al igual que el capital cultural se encuentra incorporado como *habitus*, como el modo de interiorización de las estructuras, generador de esquemas prácticos de percepción y construcción del mundo social. Son prácticas que incorporan el “interés” en el juego, como interés socialmente construido y como un arbitrario cultural socialmente naturalizado en un campo determinado (Bourdieu, 2012). En el estado *objetivado*, el capital espiritual toma la forma de bienes materiales y simbólicos, tales como objetos sagrados, textos exegéticos y vestimentas rituales, es decir todos aquellos objetos incluidos en la liturgia, así como también las teologías, ideologías y teodiceas. Aunque no basta solo con la apropiación de un objeto simbólico, es necesario el conocimiento técnico y las habilidades para hacerlo efectivo, en otras palabras, una correcta apropiación del objeto simbólico demanda del capital incorporado los requisitos para su eficacia.

Por último, el capital espiritual se encuentra en un estado *institucionalizado*, bajo el formato de las organizaciones religiosas como iglesias y seminarios que ejercitan un continuo poder con miras a legitimar el monopolio sobre el acceso a los bienes de salvación mediante los productores autorizados.

Ya que es claro que las instituciones religiosas juegan un rol central en P. Bourdieu, hay ciertas formas del capital espiritual en Verter que son valorizadas específicamente porque son percibidas como extrainstitucionales (Verter, 2003:160). El eje de esta diferenciación se encuentra nuevamente en P. Bourdieu, esta vez entre las escalas de producción:

El campo de producción propiamente dicho debe su estructura a la oposición [...] entre, por una parte, *el campo de producción restringida* como sistema que produce bienes simbólicos (e instrumentos de apropiación de estos bienes) objetivamente destinados (al menos a corto plazo) a un público de productores de bienes simbólicos que producen, también ellos, para productores de bienes simbólicos y, por otra parte, *el campo de la gran producción simbólica* específicamente organizada con vistas a la producción de bienes simbólicos destinados a no productores (“el gran público”) que pueden pertenecer a las fracciones no intelectuales de la clase dominante (“el público cultivado”) o a otras clases sociales. A diferencia del sistema de la gran producción, que obedece a la ley de la competencia con el propósito de conquistar un mercado tan vasto como sea posible, el campo de producción restringida tiende a producir sus normas de producción y los criterios de evaluación de sus productos, y obedece a la ley fundamental de la competencia por el reconocimiento propiamente cultural otorgado por el grupo de pares, que son, a la vez, clientes privilegiados y competidores (Bourdieu, 2010: 90).

De acuerdo con el planteo de Verter, la diferencia entre las escalas de producción de P. Bourdieu ofrece un modelo alternativo de competición religiosa, al articulado por los exponentes identificados con la teoría de la Elección Racional (Finke, Iannaccone, Stark). Este es el núcleo central de toda su empresa: tanto esta teoría como la de P. Bourdieu centran su atención sobre la religión en el campo de la gran producción simbólica aunque con obvias diferencias, uno es un mercado abierto, otro estructurado. Por otra parte, los trabajos de arte se orientan hacia el

campo de la producción restringida y es aquí el lugar donde, según Verter, puede ser localizado el capital espiritual. Siguiendo dicho planteo, las diferencias entre el campo de producción restringida y el campo de la gran producción corresponden a las diferencias entre el arte medio y arte alto, lo que en términos religiosos corresponde a la diferenciación entre teología tradicional y esoterismo. Estas últimas representan dos polos de un espectro más amplio del capital espiritual.

En esta línea, la estructura del capital espiritual dentro del campo de producción cultural no es homóloga a la estructura del capital espiritual en otros campos; los diferentes principios de jerarquización de los campos conducen a disímiles escalas de valor de capital espiritual, por ejemplo entre grupos con análogos estatus sociales. Aquello que se tiene en estima como capital espiritual puede estar sujeto a variaciones subculturales ya que los bienes culturales son, como los religiosos, producidos, apropiados y recibidos en contextos sociales específicos (Verter, 2003: 161).

Verter incorpora al análisis aquello que entiende como debilidades en el sistema teórico de P. Bourdieu, a saber: la interacción entre los campos dentro del campo del poder, tanto por los vínculos y estrategias que pueden realizar los grupos que ocupan posiciones análogas entre los campos (Swartz, 1997) como por los individuos que habitan en múltiples campos. Dicho de otra manera, porque la jerarquización del capital en un campo también puede influenciar otro campo contiguo:

Un espécimen individual de *homo academicus* también puede ser visto como un ejemplar de *homo religiosus*, *homo esteticus*, *homo politicus*, *homo ludens*, *homo eroticus*, *homo numismaticus*, y así sucesivamente. El marco cambiante de las disposiciones del individuo (o habitus), que determina cuál es la posición que él o ella va a tomar en un campo en particular, es el producto agregado de múltiples entradas (Verter, 2003: 163)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Verter B. (2003). An individual specimen of *homo academicus* may also be viewed as a specimen of *homo religiosus*, *homo aestheticus*, *homo politicus*, *homo ludens*, *homo eroticus*, *homo numismaticus*, and so on. The shifting framework of an individual's dispositions (or habitus), which determines what position he or she will take in a particular field, is the aggregated product of multiples inputs. (N. del T.)

Porque los agentes habitan múltiples campos simultáneamente, los cambios en un campo pueden afectar a otro. La relación entre campos dentro del campo de poder tampoco es ignorada por el propio P. Bourdieu, aunque la imposibilidad de presentar leyes transhistóricas que aborden dicha relación responde a la complejidad de las interrelaciones y a sus dinámicas empíricas particulares, obligando al investigador al análisis de cada caso histórico por separado (Bourdieu y Wacquant, 2008: 148).

Basta pensar en la dinámica de cambio de aquello que se encuentra en juego en el campo científico con la génesis del paradigma de la selección natural darwiniana, la teología natural y su incidencia en el capital simbólico del campo de la religión, o bien, en la participación activa de miembros del clero en procesos parlamentarios y su interrelación con el campo político. Además, el valor del capital espiritual se encuentra dado no solo por los especialistas religiosos, sino también por los laicos, argumento por el cual la autonomía del campo religioso se encuentra cuestionada: “el capital espiritual puede ser moneda válida en campos distintos del religioso, y los laicos pueden ejercer un poder espiritual en virtud de un capital material o simbólico acumulado en otro campo” (Verter, 2003: 164)<sup>10</sup>.

En síntesis, el desarrollo de la noción de capital espiritual propuesto por Verter sugiere repensar las religiones en las ciencias sociales desde un esquema bourdiano. No obstante, también se constituye en una invitación al distanciamiento de este modelo: en lo que concierne a la sociología de las religiones en P. Bourdieu, hay que destacar ciertos aspectos. Primero, toma distancia y descarta el esquema presente en Bourdieu, constituido por el especialista religioso-laico que el autor ubica en el origen de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Los especialistas religiosos “inculcan” un *habitus* religioso a los laicos, pero la posibilidad de producción, competencia y concurso de los bienes de salvación queda reservada a la Iglesia. En segundo lugar, se discute la

---

<sup>10</sup> Verter B. (2003). Spiritual capital may be valid currency in fields other than religion, and laypeople may exercise spiritual power by virtue of the material or symbolic capital they have accumulated in another field. (N. del T.)

estructuración del capital espiritual en el campo cultural: la jerarquización del capital espiritual es diferente en campos como el de la ciencia, la educación, el deporte, etc. Según Verter estas subculturas son más complejas de lo que pensaba P. Bourdieu en términos de fracciones de clase. Por último, ejerce una crítica sobre la autonomía de los campos a partir de la articulación del capital espiritual dentro de una dinámica de cambio:

El funcionamiento de los campos es simultáneamente independiente e interdependiente. (...) Los campos se pueden aislar por el bien de análisis, pero no hay que perder de vista la complejidad más grande (Verter, 2003: 170)<sup>11</sup>.

La independencia de los campos observada por el mismo P. Bourdieu oscurecería los puntos o “intersecciones” en los que los campos se superponen tanto por sus miembros como por su contenido (Bourdieu, 1999: 25).

## REFLEXIONES FINALES

La invitación de Bradford Verter para abordar el capital espiritual desde la teoría sociológica constituye, simultáneamente, una invitación a reevaluar los alcances del esquema de Pierre Bourdieu en materia religiosa y en las ciencias sociales. En el trabajo de sistematización *con* Bourdieu, reconceptualiza un modelo que se presenta como opción viable y alternativa al de la teoría de la Elección Racional. La noción de capital espiritual contempla a la religión como arena de conflicto y competencia, e incorpora a los laicos y creyentes al juego religioso; un juego que traspasa las fronteras institucionales y abarca un ámbito privado permeado por manifestaciones religiosas.

Sin embargo, también lo lleva a teorizar la religión *en contra* del modelo de Bourdieu: la noción de capital espiritual focaliza la atención en los

---

<sup>11</sup> Verter B. (2003). The functioning of fields is simultaneously independent and interdependent. [...] Fields may be isolated for the sake of analysis, but one must not lose sight of the larger complexity. (N. del T.)

fenómenos religiosos contemporáneos que no necesariamente se encuentran circunscriptos a la esfera institucional de las religiones tradicionales. Los tempranos trabajos de Pierre Bourdieu abocados a la sociología de la religión, publicados en 1971 retoman los planteos weberianos en torno a la tríada sacerdote-profeta-mago, que desestima e incorpora la agencia de los laicos. La función social de la religión en P. Bourdieu queda acotada a los márgenes de las instancias religiosas institucionalizadas con relación al comercio de legitimación con los laicos. Por otro lado, se abre el interrogante, ya planteado por Bradford Verter, acerca de las posibilidades y condiciones por las cuales los consumidores del campo cultural pueden asumir funciones intelectuales, que P. Bourdieu reserva únicamente para los productores especializados. La posibilidad de valorización del capital espiritual en ámbitos de la realidad social no necesariamente religiosos, redirige la atención hacia las producciones religiosas que trascienden las fronteras de las religiones tradicionales institucionalizadas. Se presenta como una herramienta útil para el análisis de las conversiones de los individuos entre las cristianamente catalogadas “religiones populares”, a partir de las disposiciones y socialización, en fin, de un *habitus* religioso inscripto en las biografías. Asimismo, puede ser puesto en práctica para comprender las inversiones del capital espiritual y su relación con las estrategias de mantenimiento o reposicionamiento de los agentes en un campo, y a la inversa, las apuestas de las especies del capital para adquirir un nuevo capital espiritual.

Por último, el capital espiritual contiene una potencialidad heurística, que puede ser empleada en las investigaciones empíricas de la sociología de las religiones en América Latina, sobre todo aquellos estudios que tienen por objeto el análisis de las religiosidades contemporáneas en un campo religioso acotado para hablar de las creencias y prácticas religiosas difusas, que recubren participaciones intermitentes e individuales de sus fieles (Gutiérrez, 2010). Repensar el concepto de capital religioso, bajo la reformulación propuesta del capital espiritual con una impronta bourdiana, permite como fue señalado, potenciar sus alcances heurísticos para el análisis de las religiosidades contemporáneas. En este orden, para el trabajo empírico de las ciencias sociales de la religión en la Argentina y

América Latina se presenta como alternativa teórica viable para el estudio de las nuevas "espiritualidades" en tanto posiciona las creencias como capital cultural susceptible de ser apropiado, acumulado y puesto en juego mediante diversas estrategias. Es por ello que contribuye a los estudios de la región dedicados a las indagaciones acerca del rol de los actores laicos provenientes de múltiples adscripciones religiosas en los procesos de legitimación social y las interrelaciones entre el campo religioso y el campo político. Particularmente en el caso argentino, la diversidad religiosa es un tema relativamente poco abordado, en comparación con la recurrente centralidad con que las producciones académicas orientan sus investigaciones al catolicismo como religión legítima, predominante y como actor hegemónico en el campo religioso. La multiplicidad de grupos religiosos, espirituales y terapéuticos que atraviesan el espacio social argentino, exigen un esfuerzo de reconceptualización y precisión de los instrumentos teóricos con los cuales miramos las prácticas religiosas y comprendemos los comportamientos de los actores sociales.

Por otra parte, aunque excede los propósitos de este trabajo, si consideramos seriamente la desinstitucionalización e individuación de las creencias (Esquivel, 2010) como un proceso vigente por el cual las prácticas religiosas operan sobre un sustrato empírico polisémico, entonces podemos abordar las "espiritualidades" como un capital espiritual estructuralmente distribuido, no necesariamente excluyente del modo de "ser católico", dentro de una economía del mercado religioso regulada. Para captar así la complejidad y dinámica del campo de las creencias en la Argentina se debe situar a las espiritualidades en un plano no necesariamente contrapuesto al de la institucionalidad religiosa (bien pueden articularse, convivir o entrar en competencia con el catolicismo), ni concebirlas como mutuamente excluyentes (una experiencia individual, mística y novedosa contraria a la tradicional externalidad religiosa) ya que son dos caras de la misma moneda. Comprender las particularidades dentro de la diversidad de grupos autorrepresentados como encarnaciones de la espiritualidad presenta un desafío a los analistas de las ciencias sociales para la constante reflexión epistemológica: el circuito de la Nueva Era, el neo hinduismo de la

organización Sai Baba, Sri Ravi Shankar, Luis Palau o el Arte de Vivir constituyen visiones del mundo heterogéneas y conflictivas, pero tienen en común el ser formas de religiosidades presentes en el escenario argentino, con creencias, prácticas y adscripciones propias.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baker, C. (2009). Blurred encounters? Religious literacy, spiritual capital and language (105-122), en Dinham, A. et al (eds). *Faith in the public realm. Controversies, policies and practices*. Bristol: Policy Press.
- Baker, C. y Skinner, H. (2006). *Faith in action: the dynamic connection between spiritual and religious capital*. Manchester: The William Temple Foundation's Research Project.
- Becker, G. (1964). *Human Capital*, New York: Columbia University Press for the National Bureau of Economic Research.
- Bourdieu, P. (1985). El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual (67-78), en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: AKAL. Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (1993). Haute Couture and Haute Culture (132-139), en *Sociology in Question*. London: Sage.
- \_\_\_\_\_ (1994). Piedad religiosa y devoción artística. Fieles y amateurs del arte en Santa María Novella, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 105, 71-74.
- \_\_\_\_\_ (1997). Consideraciones sobre la economía de la Iglesia (199-201), en *Razones Prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclé de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (2005). Sociólogos de la creencia y la creencia de los sociólogos (93-98), en *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2010). *La eficacia simbólica: Religión y Política*. Buenos Aires: Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2011). Una interpretación de la sociología de la religión de Max Weber (43-65), en *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- \_\_\_\_\_ (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Coleman, J. (1988). Social Capital in the creation of Human Capital, *American Journal of Sociology*, 94, 95-120. The University of Chicago, USA.
- Coleman, J. (2000). *Foundations of social theory*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

- Dianteill, I. (2002). Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique, *Archives des Sciences Sociales des religions*, 47 (118), 5-19.
- Dianteill, I. y Löwy, M. (2009). *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Durkheim, E. (1966). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Esquivel, J.C. (2010). Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina: individuación y des-institucionalización en los umbrales del siglo XXI, *Sociedad y religión*, 20 (32-33), 60-80.
- Finke, R. (2003). Spiritual capital: definitions, applications, and new frontiers. *Templeton Foundation* [Online]. Disponible en: [http://www.metanexus.net/spiritual\\_capital/pdf/finke.pdf](http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/finke.pdf).
- Frigerio, A. (1998). Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: Una interpretación desde la oferta, en *XXII Encontro Annual da ANPOCS*. Caxambu.
- Guest, M. J. (2007). In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource (181-200), en Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Gutiérrez, D. (2010). De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción (9-45), en *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Hammerli, M. (2011). Religion and Spirituality between Capital and Gift. *Religion and Theology*, 1 (18), 195-210.
- Heelas, P. (2002). The Spiritual Revolution: From 'Religion' to 'Spirituality', (357-377) en Woodhead, L., Fletcher, P., Kawanami, H. y Smith, D. (eds) *Religions in The Modern World*. London: Routledge.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (con B. Seel, B. Szerszynski y K. Tusting) (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder. Verter, B. (2003). Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu, *Sociological Theory*, 21 (2), 150-174.
- Iannaccone, L. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach, *Journal for the Scientific Study of Religion* (29), 297-314.
- Iannaccone, L. y Klick, J. (2003). Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review, en *Spiritual Capital Planning Meeting*, Cambridge, MA, October 9-10.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_ (2009). Introducción. Religión y creencias en la obra sociológica de Pierre Bourdieu (9-40), en *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos,

- \_\_\_\_\_ (2013). En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina, (87-107) en Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. (coords.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos.
- Montemaggi, F.L.S. (2010). Misunderstanding faith: when 'capital' does not fit the 'spiritual', *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 5 (5), 179-192.
- \_\_\_\_\_ (2011). The Enchanting Dream of 'Spiritual Capital', *Implicit Religion*, 14.1 (2011), 67-86.
- Putnam, R.D. (con Robert Leonardi y Raffaella Nanetti) (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey: Pirncenton.
- Putnam, R.D. (ed.) (2003). *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores.
- Shaikh, A. (1990). *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Sharot, S. (2002). Beyond Christianity: a critique of the Rational Choice Theory of religion from a Weberian and comparative religions perspective, *Sociology of Religion* 63, 427-454.
- Stark, R. y Finkle, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Swartz, D. (1997). *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wood, M. (2009). The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the «Sociology of Spirituality» Paradigm, *Social Compass* 56 (2), 237-248.