

La danza de tastoanes a través de la teoría social de Pierre Bourdieu.

Sofía de los Ángeles Acosta Villavicencio.

INTRODUCCIÓN

La óptica de la teoría bourdiana nos permite comprender e interpretar una práctica ritual del tipo de los Tastoanes desde varios ángulos. En este ensayo presentamos dos de ellos:

la celebración de la danza de Tastoanes como homologación de un campo o subespacio simbólico, y la danza de Tastoanes como estructura práctica de un sistema simbólico, dentro de la lógica particular del campo religioso.

Bourdieu previene sobre la interferencia que la observación del investigador puede generar en el análisis del rito, y de cómo los relatos e interpretaciones sobre los ritos afectan su significado. Seguido de esta breve toma de conciencia, se presentan los lineamientos más generales sobre lo que es la teoría sociológica de Bourdieu, de manera introductoria para el apartado en que se pretende homologar la celebración de la danza con un subespacio social y simbólico. En este apartado se desglosan las principales categorías que intervienen en la construcción del espacio social y en la teoría de los campos de Bourdieu.

La teoría de los campos y la categoría de *habitus* contribuyen al análisis del rito porque dinamizan las relaciones entre los agentes que intervienen en su realización. De manera que al considerar el rito la danza de Tastoanes como un campo o un subespacio social activa el motor de la relación que en cierto momento pudo parecer unívoca entre el espacio social más amplio de la comunidad que lo celebra y el propio rito como un reflejo de las características de la vida social de la comunidad –como se entiende con Durkheim cuando propone a la religión como imagen hipostasiada de la sociedad, y al rito como recurso cohesionador y transmisor de valores sociales, en tanto que es el culto de las representaciones religiosas.

Bourdieu contribuye, dentro del marco teórico que guía esta investigación, al análisis de la danza de Tastoanes por considerar la acción subjetiva de los agentes, a través del concepto de *habitus*; mientras Durkheim se mantiene en el nivel funcionalista del rito como una estructura objetiva y determinista de la acción social, por ello habla del hecho social y no de la acción, el hecho se construye como estructura, la acción la realizan los actores (Zalpa, 2003: 37). Bourdieu advierte que la atención exclusiva a las funciones suprime la lógica interna de los objetos culturales, su estructura como lenguajes propios de los grupos que los producen. Por lo que le reconoce a Max Weber la introducción de los agentes religiosos, pero resalta el hecho de que éstos operan en campos con sus propias estructuras y leyes (Bourdieu, 1994: 60).

De esta manera, la teoría de los campos de Bourdieu, así como la noción de *habitus* dan la oportunidad de dinamizar las relaciones entre los diferentes agentes involucrados: los Tastoanes, los organizadores, cofrades o mayordomos, la iglesia y el gobierno. Entonces se pueden interpretar como relaciones de poder la fuerza que cada uno ejerce en la celebración del rito para definir una posición dentro de este campo. Igualmente la noción de *habitus*, indisociable de los agentes integrantes del campo, funciona para orientar el significado de la danza en cuanto a un sentido exterior y para el exterior de la danza, y un sentido interno, individual y subjetivo para quienes la realizan. En una segunda parte es esencial hacer un repaso de las características del campo religioso, por ser la danza de Tastoanes, en principio, una práctica de religiosidad popular. La lógica particular que Bourdieu reconoce en el campo religioso es lo que nos lleva a comprender el desarrollo de la danza en cuanto a su génesis como estrategia de evangelización de parte de los agentes detentadores de la autoridad religiosa -la iglesia católica-, en la figura de las órdenes mendicantes durante la conquista de España y la colonia en la Nueva Galicia, que es el escenario de aparición de la danza de Tastoanes. Esta lógica conduce también a comprender tanto su pervivencia en el tiempo por los rasgos de adaptabilidad a los diversos contextos y prácticas 'religiosas' locales que la propia iglesia en su misión evangelizadora universal absorbe para ganar adeptos y acumular

el capital simbólico (la creencia), e institucionalizar a través de los ritos el orden social que les es conveniente para mantener su posición en el campo.

Por ello, dividimos en dos apartados este ensayo: I. El subespacio simbólico de la danza de Tastoanes: homologación de un espacio social; II. La danza de Tastoanes: estructura práctica del campo religioso.

Tomando como caso particular la danza de Tastoanes en Tonalá, atenderemos también a la metodología que el propio autor dictamina:

Toda mi empresa científica se inspira en efecto en la convicción de que no se puede asir la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como “caso particular de lo posible”, según las palabras de Bachelard, es decir como un caso de figura en el universo infinito de las configuraciones posibles. (Bourdieu, 2008: 25).

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPECTÁCULO EN TEORÍA.

Dentro de su obra Bourdieu plantea su posicionamiento respecto a las dificultades epistemológicas que enfrenta el científico social en el momento de determinar un objeto de estudio, sobre los riesgos y la responsabilidad que ello conlleva para la construcción del conocimiento y de la realidad.

La operación inaugural que constituye la práctica, el rito por ejemplo, en espectáculo, en representación susceptible de ser objeto de un relato, de una descripción, de un informe y, secundariamente, de una interpretación, produce una alteración esencial de la cual es necesario hacer la teoría bajo pena de registrar en la teoría los efectos del registro y de la teoría (Bourdieu, 1993: 120-121).

Esto constituye una alerta metodológica de lo que un investigador debe evitar al analizar un rito. Es necesario advertir la existencia de una construcción académica en torno al rito, y cómo esta construcción, relato ineludible de cualquiera de las descripciones en los libros y las etnografías sobre la danza de Tastoanes en este caso, conlleva implicaciones que contribuyen a su espectacularización. Y en cuanto al análisis de un grupo social, como son los Tastoanes de Tonalá, se debe evitar atribuirles condiciones esenciales cuando sean características mostradas en un momento y espacio determinados.

Bourdieu ubica esta reflexión a partir de los textos griegos antiguos; cómo éstos en su origen tenían de referente una práctica religiosa, eran ritos, prácticas rituales hechas para ser danzadas o actuadas y cómo bajo la mirada del observador se convierten en símbolos y cálculo lógico. Los estudiosos de estas prácticas rituales buscan descifrarlas, y al objetivarlas cometen el error de proyectar en ellas su relación con el objeto y las convierten en prácticas lógicas con funciones atribuidas en un discurso. Este error se comete por no analizar la relación de la etnología con su objeto (Bourdieu, 1993:118-119).

Cuando el rito –secuencia de prácticas reguladas- es contado cambia su sentido y abandona su praxis mimética y su lógica corporal para volverse un texto que se debe descifrar; entonces, cambia sus funciones: deja de producir efectos prácticos en problemas prácticos para generarlos en el plano intelectual (Bourdieu, 1993: 120). De esta manera, los movimientos del cuerpo, fundamentales en el ritual, no se describen como tales, sino como estados con un nuevo sentido inserto en el sistema de relaciones del relato en la cultura erudita (Bourdieu, 1993: 120-122).

Esta transmutación del rito tiene consecuencias en los agentes participantes de la tradición del rito, que con el paso del tiempo se vuelven también lectores y modifican su relación con la

práctica de manera inconsciente. Al mismo tiempo, el mundo en que sobreviven estas prácticas cambia cambiando el universo donde los agentes las aprehenden (Bourdieu, 1993:124).

A partir de esto se comprende que parte del proceso de espectacularización del rito la danza de los Tastoanes son los estudios intelectuales y académicos escritos sobre él. Al describirse el rito desde la óptica del investigador se vuelve algo más que un simple rito.

LA TEORÍA SOCIAL DE PIERRE BOURDIEU.

La teoría social de Bourdieu es una 'filosofía de la acción' relacional (Alonso, 2003: 2), donde lo "real es relacional", es decir que lo que existe son relaciones entre los individuos y los grupos (Bourdieu, 2008: 53). Es por tanto una teoría de las relaciones sociales, donde la sociedad, partiendo de Marx, es una estructura de clases y sus relaciones son relaciones de lucha, pero además incorpora para su análisis los sistemas simbólicos y las relaciones de poder (Canclini en Bourdieu, 1984: 14).

Dentro de este marco Bourdieu propone para explicar esta estructuración de la sociedad una teoría de los campos (Zalpa, 2003: 29). Las sociedades modernas reproducen su vida social en campos: económico, político, científico, artístico, religioso... El concepto de campo sirve para mediar entre lo social y el individuo, la estructura y la superestructura, mediación establecida a través de relaciones dinámicas y de tensión determinadas por el sistema simbólico correspondiente, en función de la apropiación del capital que detentará el poder (Bourdieu, 1984: 136).

Para llegar a este planteamiento, Bourdieu trata, desde sus primeros trabajos empíricos, el problema teórico de la relación entre las condiciones objetivas de la acción y su aprehensión subjetiva; busca una metodología que le permita aprehender las regularidades objetivas y la experiencia subjetiva de la acción, para poder enunciar a las relaciones sociales objetivas como poseedoras de un significado subjetivo (Zalpa, 2003: 29-30).

El concepto de campo se modifica de acuerdo al desarrollo de su teoría. Primeramente, aparece como determinado por las relaciones objetivas de los actores. Para disolver el enfrentamiento de esta posición objetivista (entre objetivismo y subjetivismo) distingue entre la teoría sociológica que interpreta la acción social y la lógica práctica empleada por los actores sociales en las prácticas. Entonces, la oposición aparecerá entre la estructura y las prácticas (determinismo y voluntarismo), ambos necesarios para entender el mundo social. Para resolver este nuevo enfrentamiento a través de una relación dialéctica entrambos introduce el término de *habitus* (Zalpa, 2003: 30-32). Por tanto, las categorías de *campo* y *habitus*, quedarán definidos como dos modos de la existencia social (Bourdieu, 1984: 70).

El propio Bourdieu llega a definir su teoría como un estructuralismo constructivista (*-Espacio social y poder simbólico-* 1987), dando a entender con ello que en el mundo social existen estructuras objetivas independientes de los agentes capaces de coaccionar sus prácticas, pero a su vez existe una doble génesis social, tanto de los *habitus* (esquemas de percepción, pensamiento y acción) como de los campos (clases sociales) (Zalpa, 2003: 33). Ambos mantienen una relación dialéctica: las prácticas al ser producto de disposiciones previas se construyen en lo concreto -a la vez multideterminado y transformador- y las estructuras objetivas son el fundamento de las representaciones subjetivas, y son estas representaciones las que tienden a transformar o conservar las estructuras. Por ello, su teoría se entiende también como un '*constructivismo dialéctico*' (Alonso, 2003: 4 y Zalpa, 2003: 34).

Dentro de la lógica de esta teoría Bourdieu explica la incorporación de las diferentes clases a la reproducción social a través del consumo, con un modelo de configuración de la cultura por la apropiación diferencial de un capital simbólico común (Canclini, 1984: 69). En el estudio del consumo, Bourdieu vuelve a introducir la materialidad del gusto, la acción, el cuerpo, la contingencia y el tiempo (Alonso, 2003: 26). La sociología de Bourdieu plantea, entonces, el problema de los comportamientos culturales y los estilos de vida; determinados por las condiciones

económicas y por el “capital cultural”, que conlleva el valor de las prácticas simbólicas (Alonso, 2003: 30).

I. EL SUBESPACIO SIMBÓLICO DE LA DANZA DE TASTOANES: HOMOLOGACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL.

La construcción del espacio social define clases de agentes que determinan su posición en el espacio de acuerdo a su práctica y a su forma de practicarla (Bourdieu: 2008). Por lo tanto, los siguientes cuestionamientos orientan este intento de homologación. Primero: ¿cómo analizar, desde la teoría de campos de Bourdieu, una práctica ritual –estructura simbólica- para conocer su sentido y significado? Porque al parecer las prácticas son parte de las dimensiones de análisis desprendidas de los agentes e integran los campos, junto al capital, las posiciones ostentadas y el juego de poderes de dominación establecido entre ellos. Así, la práctica es sólo un nodo en la red de relaciones de un determinado espacio social. Entonces, ¿cómo se puede analizar el espacio a partir del nodo? La respuesta está en la posibilidad de homologar ese modelo de construcción teórica del espacio y sus agentes con sus posiciones y posicionamientos en torno a la celebración de la danza de Tastoanes, y para ello enunciaremos las características de la teoría de campos y desglosaremos las categorías que implica.

Espacio social.

Para Bourdieu todas las sociedades se presentan como espacios sociales (Bourdieu, 1994: 48). El espacio social permite el enfoque que enmarca la creación simbólica de lo social (Alonso, 2003: 15) y se construye como una representación concreta y material organizadora de las prácticas y las representaciones de los agentes (Bourdieu, 2008: 34). Se comprende como un campo de fuerzas donde los agentes se enfrentan, en relaciones que los diferencian de acuerdo a sus medios y fines, contribuyendo a conservar o transformar su estructura (Bourdieu, 1994: 49). Así, las clases existen virtualmente en este espacio de diferencias como algo a hacerse (Bourdieu, 2008: 34). Los seres visibles (individuos o de grupos) existen y subsisten al ocupar posiciones relativas en este espacio de

relaciones, de acuerdo a sus disposiciones (*habitus*), siendo el espacio el principio fundamentador de estas diferencias en la objetividad (Bourdieu, 1994: 47-48 y 2008: 32). Los principios de diferenciación de los agentes en el espacio que Bourdieu reconoce como los más eficientes en las sociedades avanzadas son: el capital económico y el capital cultural. (Bourdieu, 2008: 30). Así, la estructura del espacio social se puede analizar según las formas del capital (Bourdieu, 2008: 9), definidas como las dimensiones fundamentales del espacio, cada una con un mecanismo de reproducción diferente, harán que el capital vaya al capital y que la estructura social tienda a perpetuarse (Bourdieu, 2008: 108).

Esta estructura del espacio social (espacio de relaciones objetivas entre posiciones) se aplica a los microcosmos productores de las obras culturales, campo literario, campo artístico, campo científico,... y según las relaciones de fuerzas específicas de cada campo, las luchas por su conservación o transformación, configurarían las estrategias de los productores, las formas de arte, las escuelas (Bourdieu, 1994: 60), esto es, los rasgos pertinentes que constituyen las diferencias significativas en los diferentes subespacios simbólicos (Bourdieu, 2008: 39).

Esta homologación de las características del campo social al microcosmos de la producción cultural, permite imaginar la posibilidad de interpretar la celebración de la danza de Tastoanes como un subespacio simbólico, con agentes definidos por sus diferentes posiciones y determinados por relaciones de tensión y de fuerza según sus intereses y participación del capital económico y cultural. Con ello se logran explicar las transformaciones y pervivencias de la celebración de un ritual de origen colonial, celebrado en antiguos pueblos de indios.

Este modelo teórico de Bourdieu permite argumentar la continuidad y el cambio en un rito como la danza de Tastoanes, porque al explicar la forma de la reproducción social que conlleva la perpetuación del orden establecido, refiere al cambio y al movimiento como aquello que asegura la permanencia de las estructuras, pues lo que se mantiene no son unas condiciones diferentes, sino la

diferencia de las condiciones (Bourdieu 1997: 13-26 en Alonso, 2003: 15). Con ello, se logra comprender la flexibilidad de rituales de este tipo y su adaptabilidad a los cambios sociales y del contexto para resignificar la práctica y conservarla.

Como parte de este ejercicio de imaginación se configuró esta tabla tomada de la elaborada por Bourdieu como representación gráfica del espacio social (Espacio Social y Espacio Simbólico, 1989 en Bourdieu, 2008), para presentar a los agentes que participan en la celebración de la danza de Tastoanes.

CELEBRACIÓN DANZA DE TASTOANES

CAPITAL GLOBAL +	
TASTOANES CAPITAL CULTURAL +	SANTO SANTIAGO CAPITAL CULTURAL -
CAPITAL ECONÓMICO - IGLESIA	CAPITAL ECONÓMICO + AYUNTAMIENTO
CAPITAL GLOBAL -	

Este gráfico nos permite comprender conceptualmente a la danza de Tastoanes como un subespacio social o un campo autónomo susceptible de interpretarse hacia el exterior como un

evento cultural, desde las agendas culturales de los ayuntamientos, y mantener un sentido al interior de la práctica que represente el significado último para quienes participan como Tastoanes. La posición de los agentes dentro del campo está indiferenciada, pues se espera determinar su posición con el análisis de los datos etnográficos.

Esta hipótesis sobre el sentido de la danza la vemos reflejada en las dos categorías de relaciones con la cultura reconocidas por Bourdieu:

Una que es sincera y otra que es interpretada porque apunta a obtener beneficios del alarde cultural, fingiendo sinceridad cuando busca la dominación y la reproducción cerrada del orden social. (Alonso, 2003: 29)

En el caso de esta última interpretamos la manipulación que la secretaría de cultura de Tonalá hace de la danza, pues a través del apoyo brindado a la celebración se va apropiando de ésta para presentarla como un evento más de su agenda.

Para comprender mejor el enfrentamiento de estos sentidos e intereses es necesario dilucidar sobre la dinámica de los campos autónomos, así como explicar las categorías que intervienen en ella.

Campo.

La noción de campo es importante porque sitúa en espacios concretos los intereses y las acciones de los agentes. Los campos son el propio espacio social, por eso refractan su forma de funcionamiento relacional. Un campo se constituye por dos elementos: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación desde las diferentes posiciones de los agentes involucrados, determinadas por la desigual distribución y composición del capital necesario para participar en posesión de la dominación del campo. Este espacio de fuerzas forma el campo, cuya estructura siempre está

en juego (Bourdieu, 1984: 136). El campo es definido por lo que está en juego y los intereses. El campo determina las propiedades de forma y contenido de los discursos, establecidas en las condiciones sociales de su producción (Bourdieu, 1984: 159).

Todos los campos son históricos, relacionales y relativos, además de irreductibles unos con respecto de otros, aunque comparten una estructura formal (Alonso, 2003: 6). Sin embargo, cada campo tiene sus capitales o sus posiciones de fuerza específicos, sus propias reglas del juego, sus propios límites donde se manifiesta una lógica específica de funcionamiento dinámico que enfrenta a los agentes, quienes buscarán, a través de estrategias de lucha, obtener ganancias y mejores posiciones en el campo, y esto mantiene o altera al campo mismo (Zalpa, 2003: 28-36). Se puede hablar de varios campos, económico, político, científico, artístico y religioso. En cada campo los dominantes son los que expresan las fuerzas inmanentes del campo (Bourdieu, 1984: 73). Por ello aparecen relaciones de competencia y conflicto: se utilizan estrategias para obtener ganancias, mejorar las posiciones y para mantener o alterar el campo. Los límites entre los campos cambian constantemente y la producción de creencias –capital simbólico– es muy importante en esto (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 30).

Existen leyes generales de los campos: quienes tienen la posición dominante, poseen más capital específico, y se oponen a los recién llegados. Los de más antigüedad usan estrategias de conservación, cuyo objetivo es sacar provecho del capital acumulado progresivamente. Los recién llegados usan estrategias de subversión para la acumulación de capital específico; lo que supone una alteración en la tabla de valores, una redefinición de los principios de producción y de apreciación de los productos y una devaluación del capital de los dominantes (Bourdieu, 1984: 216-217 y Alonso, 2003: 6).

Por tanto, pensar el mundo en términos de campo es convertir la visión común del mundo social, pensada en términos de individuos, grupos e incluso relaciones entre éstos, en la de una red

o configuración de relaciones objetivas -de dominación, subordinación, homología, etc.- entre posiciones (Bourdieu, 1984: 71).

La especificidad de cada campo es lo que establece la relación entre la clase y la práctica (Bourdieu, 1988 en Alonso, 2003: 9). La clase recibe su valor y su eficacia de las leyes específicas de cada campo.

La lógica específica de cada campo determina aquellas disposiciones que tienen valor en ese mercado, que en relación con ese campo funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas. (Alonso, 2003: 9).

Por tanto, si se encuentra la lógica específica de la celebración de la danza de Tastoanes, comprendida como campo a partir de las características arriba explicitadas, se podrá definir el capital específico que está en juego y a partir de él explicar la danza como una práctica en términos bourdieanos. Para ello, buscaremos dentro de la lógica del campo religioso analogías y rasgos semejantes complementarios al funcionamiento de las prácticas rituales.

Capital.

El capital aparece en la teoría de los campos como principio de diferenciación y jerarquización entre los agentes, como *“instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos”* (Bourdieu, 1991: 109 en Alonso, 2003: 17), que se convierte en ‘energía social’ capaz de producir efectos en la competencia por la dominación del campo, y se presenta en dos formas de actuación: la económica y la cultural. Así, se habla de capital económico y capital cultural para definir las dimensiones del campo donde se cifran las posiciones sociales de los agentes y sus prácticas (Bourdieu, 2008: 9). A través de la definición de capital se puede comprender el concepto de estilo de vida porque se deriva de una teoría general del capital abarcadora de lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico.

El capital económico es reconocido como medio de apropiación material de recursos y se expresa a través del equivalente dinero, y la dimensión simbólica del capital se concreta en “*el capital cultural (titulaciones y credenciales), capital social (relaciones socialmente útiles) y el capital simbólico (sistema de conocimientos implícitos, signos, rituales y prácticas de honor que producen respetabilidad social)*” (Alonso, 2003: 18). Esta dimensión simbólica funciona en la apropiación de los recursos que definen el sentido de lo social; a través de sus tipos de capitales se define la distinción, y por tanto su esencia es la desigualdad, la dominación, la violencia simbólica y la imposición de los códigos de la legitimidad (Alonso, 2003: 17-18).

Los tipos de celebraciones o fiestas que enmarcan ritos como la danza de Tastoanes subordinan la dimensión del capital económico al del simbólico¹. La propia danza se puede comprender como uno de los tipos enunciados de capital simbólico: un ritual que produce respetabilidad social, transmitido por tradición, como un sistema de conocimiento implícito. El Tastoán recibe reconocimiento social, cierta distinción, y con ello acumula capital –prestigio- para participar ordinariamente en su comunidad.

Bourdieu reconoce tres formas del capital cultural: como estado incorporado, estado objetivado, estado institucionalizado. El estado institucionalizado le confiere al capital cultural sus propiedades originales como títulos y reconocimientos académicos. El estado objetivado son los bienes culturales: cuadros, libros; monumentos, etc., y es transmisible en su materialidad (Bourdieu, 1979: 1-3). El estado incorporado es el que más interesa por ser la forma de capital ligado al cuerpo, como disposición duradera del organismo. Proviene de la acumulación de capital cultural convertido en parte de la persona como un hábito. A través de esta forma de capital es como comprendemos el aprendizaje de la danza de Tastoanes en los niños de las comunidades donde se la practican. Es un aprendizaje mimético y corporal, que a través de la repetición vuelve un hábito la participación en el ritual:

...no puede ser transmitido *instantáneamente*... queda marcado por sus condiciones primitivas de adquisición;... y por ser objeto de una transmisión hereditaria siempre altamente encubierta y hasta invisible, está predispuesto a funcionar como capital simbólico (Bourdieu, 1979: 2).

Así, la reproducción de la distribución del capital cultural se da en las estrategias de las familias y en la lógica de la institución escolar (Bourdieu, 2008: 108). En el caso de la danza de Tastoanes se da como parte de la estrategia familiar. Sin embargo, vemos actualmente en el caso de la danza de Tastoanes en Tonalá cómo el poder político se apropia de ella y lo comprendemos como una estrategia más del capitalismo que en la forma del ayuntamiento –la secretaría de cultura de Tonalá específicamente- la usa para hacer dominar su lógica de mercado en un espacio social más amplio, en el campo del poder. Leemos en Bourdieu la estrategia:

Porque la dominación fundada en el capital cultural es mucho más estable, mucho más fuerte que una dominación fundada solamente en el capital económico (Bourdieu, 2008: 173).

Habitus.

Una condición del funcionamiento del campo es el *habitus* que identifica a los agentes propios de cada campo; es el oficio, el proceso a través del cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas, en un largo proceso de formación de hábitos y gustos (Bourdieu, 1984: 34 y Canclini, 1984: 76). El concepto proviene de la teología católica y refiere un saber inscrito en “*el espíritu y la voluntad*” (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 35).

Lo esencial en el *habitus* es su doble capacidad: la de producir prácticas susceptibles de clasificarse y la de diferenciar estas prácticas a través del gusto. La relación entre estas capacidades

construye la representación del mundo social, el espacio de los estilos de vida (Bourdieu 2000b: 192-194 en Alonso, 2003: 15). Aquí describimos más explícitamente esta dualidad:

I. El *habitus* es principio generador de prácticas distintas y distintivas: -“*lo que el obrero come y su manera de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, su opinión política y su manera de expresarla difieren del consumo y de las actividades correspondientes del industrial*” (Bourdieu, 2008: 33)-. A través de los *habitus* las relaciones sociales se reproducen como actos concretos, son matrices prácticas, oficios profundamente interiorizados capaces de ser transmitidos, como mecanismos inconscientes inscritos en nuestro cuerpo por el aprendizaje práctico, constituidos en su mayoría desde la infancia (Bourdieu, 2008: 66 y Zalpa, 2003: 32). Los *habitus* funcionan fuera de nosotros mismos, por esto implican una posición social objetivada, es decir hecha práctica, generadora de principios de percepción, de acción, de formas de sentir y de las prácticas individuales (Alonso, 2003, Bourdieu, 1984, 2008 y Canclini, 1984). Por tanto, son las expresiones de los sujetos. De esto se deriva que las acciones de los individuos no se explican como acciones racionales cuyas regularidades son producto de las leyes sociales de carácter universal, sino a partir de una razón práctica debida a estas representaciones de la realidad social, relativas a cada *habitus* (Bourdieu 1997 en Alonso, 2003: 4). Esta noción recuerda la existencia de un saber práctico con su propia lógica irreductible al conocimiento teórico (Bourdieu, 2008: 51).

II. Los *habitus* son también estructuras estructurantes y principios de clasificación, predispuestas a sistematizar las prácticas de cada persona y cada grupo garantizando su coherencia con el desarrollo social (Bourdieu, 1984 y 2008). Aunque escapa al determinismo de la estructura, pues introduce la vivencia subjetiva expresada en términos de elección, de gusto, de estrategia, permite al sujeto encontrar el principio de sus prácticas en la incorporación de las estructuras objetivas y no en la conciencia colectiva (Bourdieu 2000b: 161-172 en Alonso, 2003: 7).

En él se organizan las relaciones de sentido que constituyen el poder simbólico conocido por las acciones ideológicas. Recoge la interacción entre la historia social y la del individuo. La historia de cada hombre puede ser leída como una especificación de la historia colectiva de su grupo o clase, y como la historia de la participación en los hechos del campo (Bourdieu, 1984: 69).

Aunque el *habitus* es cercano a la noción de hábito se distingue de ésta, en que el hábito se comprende como algo repetitivo y automático, reproductor y no productor, y el *habitus* implica un capital con poder generador y transformador. Pues, aunque el *habitus* reproduce los condicionamientos sociales que lo producen, reproduce las condiciones sociales pero de manera imprevisible, sin pasar de manera lineal del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento del producto, y tiene capacidades asimiladoras y de adaptación al mundo y puede llegar a una transformación radical (Bourdieu, 1984: 155-156).

Podemos aplicar esta noción al estudio empírico de la danza de Tastoanes, en tanto se conciba a esta celebración como un espacio social de construcción histórica relativamente autónomo (Zalpa, 2003: 35).

El concepto de *habitus* da la posibilidad de comprender la participación de los Tastoanes en la danza como una práctica producto de la interiorización de un aprendizaje práctico e inconsciente, que deviene capital simbólico y cultural. Además, permite evitar la visión mecanicista de comprender a través de una relación biunívoca entre tradición y ritual, la participación de los Tastoanes en la danza, pues la noción de *habitus* evita la deducción de la práctica de principios generales, y la explica como respuestas particulares surgidas de la confrontación de un *habitus* y de las condiciones objetivas del contexto (Alonso, 2003: 5). A partir de esto, se puede justificar la variación del sentido de la participación en la danza diferenciándose según la comunidad y más aún según cada participante, por la implicación de las vivencias subjetivas en la determinación de su sentido. A su vez, la doble función de diferenciar las prácticas por una parte a través de la elección o

el gusto, y por otro la de unificarlas en un estilo común (Alonso, 2003: 16) permite comprender un sentido común de la práctica de los Tastoanes en la danza en tanto clase de agentes.

La idea de la intermediación del *habitus* entre la estructura y la práctica se desarrolla con la formulación de la teoría de campos, donde se comprende la estructura como el conjunto de relaciones entre posiciones desiguales en el campo y donde la práctica se vuelve la estrategia de lucha para mantener o transformar la composición de las posiciones, esto es, las relaciones en el campo. Por tanto, el esquema de mediación del *habitus* queda en la teoría de campos como: relaciones entre posiciones desiguales-*habitus*-estrategias (Zalpa, 2003: 32-35).

Dentro de este esquema al interpretar la celebración de la danza de Tastoanes como un campo específico, el *habitus* de los Tastoanes funciona como una estrategia de reproducción del rito, que representa un capital simbólico a través del cual obtienen prestigio social y afirman su posición en el campo del poder de su comunidad. Así: *estas estrategias dependen... del volumen actual y potencial del capital económico, cultural y social y de su peso relativo en la estructura patrimonial, simbólica o relacional*. Pero, también dependen de los cambios sociales que afectan la forma de transformación o herencia del patrimonio económico, cultural o social, y que modelan la reproducción de la estructura social en su conjunto, y por tanto la conservación o transformación del campo (Alonso, 2003: 10).

De esto se desprende la observación del impacto del cambio social en la práctica. En este caso se trata del impacto de la urbanización en una práctica ritual propia de comunidades con un origen rural e indio, esto es la transformación en la estructura y la interiorización de esas modificaciones en el *habitus* que se hacen perceptibles en la práctica. Por ejemplo, la estilización del vestuario y la máscara, la espectacularización de la representación, la multiplicación del personaje de Santiago, los medios de difusión y propaganda brindados por el ayuntamiento. Estas modificaciones se interpretan como estrategias de los *habitus*, como las probabilidades objetivas

inscritas en cada *habitus* que reflejan los capitales distribuidos, vividas por los agentes sociales –los participantes de la danza- como posibilidades subjetivas sustentadas en el sentido práctico del *habitus* (Alonso, 2003: 10).

Gusto.

El *habitus* en su función de clasificador de prácticas se vale del gusto para diferenciar y distinguir las prácticas de los agentes, y al sistematizarlas estructura sus posiciones en cada campo. Por tanto, el gusto es conocimiento selectivo y reconocimiento de un orden físico que está en el cuerpo y el cerebro, y encuentra su referente en el orden simbólico de las distinciones significantes. Los estilos de vida son productos sistemáticos de los *habitus* y el gusto es el operador práctico que los distingue. El gusto transforma las cosas en signos de distinción, y genera los referentes de oposición de las relaciones en un campo, transformando las prácticas enclasadadas en prácticas enclasantes (Alonso, 2003: 16).

A través del gusto clasificamos y somos clasificados; es el principio de la aptitud para la apropiación material y simbólica de objetos o prácticas, y de lo que se quiere mostrar a los otros, por lo que es fundamental en el mundo social representativo. El gusto une a quienes son producto de condiciones semejantes y los distingue de los demás (Bourdieu 1988: 53). Por esto usaremos el gusto como variable cualitativa para definir el sentido de la danza de Tastoanes, al cuestionar sobre lo que le gusta a cada Tastoán de la práctica.

Agentes, grupos y clases sociales.

Bourdieu usa el término de agentes, para designar a los individuos que ocupan una posición en un campo, enfatiza el término de agente en contraposición del de sujeto por el valor de ser activo implícito en su significado, especificando que la acción no es sólo la ejecución automática de la regla dentro del campo. Ejemplifica con las prácticas rituales explicando que en ellas los agentes sociales activan los principios de un *habitus* generativo, proveedor de un ‘sentido del juego’ libre de

cualquier regla. Por ello, también sustituye el término de regla por el de estrategia, para colocarlo desde el punto de vista de los agentes, sin la implicación de un cálculo racional o la orientación determinista hacia un fin. Para cubrir estas precisiones conceptuales utiliza la noción de *habitus* (Zalpa, 2003: 34-35).

Aquí analizamos cómo la categoría de agentes y clases de agentes, desde su propio *habitus*, contribuye a comprender al Tastoán como integrante de la celebración de la danza, interpretada como un campo o subespacio simbólico, y al grupo de Tastoanes como una clase de agentes. Los agentes quedan definidos por el campo donde participan, referidos a las relaciones establecidas en él y al *habitus* que ellos portan adecuado a las condiciones objetivas y estructurantes del campo. Por tanto, los agentes dotados de *habitus* tienen un sentido práctico adquirido a partir del gusto como principio de visión y de división, y cuentan con estructuras cognoscitivas y esquemas de acción orientados a percibir la situación y la respuesta que deben dar en consecuencia (Bourdieu, 2008: 116-117). Así, los agentes entran en un juego dialéctico por la transformación de su puesto en el campo, dado entre el ajuste de sus posiciones y la presión del campo -la estructura- sobre sus disposiciones (Bourdieu, 2009, 2010: 116).

Los agentes se mueven en el espacio social por intereses, que los lleva a unificarse en grupos sociales en busca de la dominación del campo. En esta búsqueda inconsciente es donde se implementan las estrategias del *habitus* en forma de acciones voluntarias. Esto hace aparecer a la búsqueda por la dominación como la construcción de intereses sociales que expresan la objetivación personal de las posiciones sociales (Alonso, 2003: 4-5).

La dominación en el campo no es el efecto directo de la acción ejercida por la clase dominante -conjunto de agentes investidos de poderes de coacción-, sino de un conjunto de acciones determinadas por la estructura del campo donde se ejerce la dominación y que somete a su vez a los dominantes a ejercer el dominio (Bourdieu, 1994: 51).

Los agentes sociales pueden caracterizarse en la relación de homología entre un conjunto de posiciones sociales y un conjunto de actividades o bienes. Esta relación es la fórmula para analizar el vínculo entre las posiciones sociales, los *habitus* y las elecciones tomadas en las prácticas. La fórmula permite identificar propiedades de los grupos de agentes sociales diferentes o idénticas relativas a sus posiciones en el espacio y al conjunto de prácticas posibles, y no esenciales ni perdurables.

Los grupos sociales unificados generan la condición de clase. La clase objetiva es el conjunto de agentes con condiciones de existencia análogas y condicionamientos homogéneos impuestos. Estas condiciones producen sistemas de disposiciones también homogéneos generadores de prácticas semejantes con propiedades comunes incorporadas culturalmente como *habitus de clase*. Bourdieu define el *habitus* de clase: “*como forma incorporada de la condición de clase y de los condicionamientos que esta condición impone*”. Además, distingue la clase objetiva de la clase movilizada, que son el conjunto de agentes reunidos con un proyecto de acción (Bourdieu 1988: 97-99).

La distinción es la base de la identidad social y refiere sólo la diferencia existente en la relación con otras propiedades (Bourdieu, 2008: 29-30). La relación de oposición de las condiciones en la estructura es el principio fundamental de estructuración de la práctica que expresa la necesidad y la libertad de cada clase y la diferencia constitutiva de su posición. El *habitus* aprehende estas diferencias de condición y las retiene bajo la forma de diferencias entre las prácticas, que llegan a percibirse como naturales (Alonso, 2003: 16).

Las clases sociales se diferencian a través de esta relación de distinción, objetivada en los bienes culturales, y activada mediante los instrumentos de apropiación económicos y culturales. Las prácticas de consumo y las representaciones y aspiraciones inducidas por ellas son la base de la

construcción social de la identidad expresada en el estilo de vida; así, la consciencia de clase se fundamenta en la identidad del individuo como perteneciente a un grupo (Alonso, 2003: 17-20).

Esta fórmula de caracterización de grupos de agentes y clases sociales, y la forma de distinguirse para crear su identidad sirve como marco conceptual para identificar al grupo de Tastoanes dentro de la cultura y clases populares. Lo que se busca con esta fórmula bourdiana es encontrar ciertos rasgos de identidad de este grupo o clase de Tastoanes a través de su apropiación cultural de bienes de origen industrial y moderno, y de sus prácticas de consumo urbanas en la relación de oposición con la práctica del ritual por ser de origen antiguo, rural e indígena. A través del hallazgo de esta oposición se podrá detallar la resignificación de la práctica ritual adquirida al interior de la clase.

Para sostener este objetivo importa la forma como Bourdieu define a las clases populares en su obra. Las clases populares quedan vinculadas al grupo primario, con preferencias por lo concreto, lo material, lo espontáneo, la inmediatez, la facilidad, lo convencional y lo masivo, y sus referentes se ciernen al entorno más directo y sus emociones son fuertes y simples (Alonso, 2003: 32).

La cultura popular puede tener funciones instrumentales y expresivas que salgan de las luchas por la distinción, la diferenciación y la subordinación (Alonso, 2003: 30), por lo que la lógica del *habitus* y del consumo permiten situar la potencialidad transformadora de las clases populares en el conflicto político entre lo hegemónico y lo subalterno (Canclini, 1984: 78).

La crítica hecha a Bourdieu respecto a esta conceptualización de las culturas populares es que la clase popular queda siempre despreciada, pues el único valor de referencia es la cultura dominante. La cultura dominante percibida en términos de capital ejerce siempre violencia simbólica sobre ella, suprimiéndole todo valor propio. Bourdieu cae así en el dominocentrismo, remitiéndose sólo a

explicar prácticas de distanciamiento social con categorías rígidas y homogéneas que no logran generar explicaciones sociohistóricas (Passeron 1991 en Alonso, 2003: 32-33).

Para el estudio de los fenómenos sociales Bourdieu sugiere analizar el conjunto de variables que conforman una clase en sus prácticas, como referencia a la ocupación de una posición en un campo determinado. Sugiere no tomar sólo la profesión, pues puede enmascarar otros factores de construcción de clase. Se deben identificar distancias entre los grupos, como: el género, la edad, los estudios seguidos, las funciones ejercidas, la etnia, el origen social, la cultura, las relaciones, etc. (Alonso, 2003: 8 y Bourdieu, 2009, 2010:128).

Los criterios de definición de clase de Bourdieu contribuyen a clasificar a los Tastoanes como grupo social. Metodológicamente se implementarán los rasgos y propiedades distinguidos por Bourdieu según las distancias clasificatorias. Tentativamente se logra identificar en un primer nivel como clase objetiva a los Tastoanes dentro de las clases populares, con la finalidad de estructurar la apropiación y el consumo que hacen de lo moderno, industrial y urbano para mantener vivo el rito. Y en un segundo nivel se puede comprender al grupo de Tastoanes como clase movilizadora cuya acción se remite a la perpetuación del rito, y con esto se logra reconocer una intención de sentido que moviliza al grupo, y que es el tema de esta investigación.

Para facilitar estos objetivos, a través del enclasmiento por niveles del grupo de Tastoanes de Tonalá, la categoría de apropiación resulta esencial. La apropiación refiere el consumo de bienes de cualquier tipo, incluyendo los culturales, requiere de un tiempo determinado y de unas habilidades adquiridas durante ese tiempo (Alonso, 2003: 7). Los sujetos sociales disponen de medios de apropiación: culturales y económicos, determinantes de su forma de relacionarse con los bienes apropiados (Bourdieu 1995: 213-255).

El registro de los datos etnográficos sobre estas formas de apropiación son aquellas representaciones provenientes del consumo de bienes que la clase de Tastoanes resignifica en la práctica ritual de la danza.

II. LA DANZA DE TASTOANES: ESTRUCTURA PRÁCTICA DEL CAMPO RELIGIOSO.

El campo religioso es un espacio particular del espacio social relativamente autónomo, por tanto se corresponde con las características definidas de la teoría de los campos arriba descritas y por el dinamismo dialéctico que las caracteriza. Del análisis de Bourdieu sobre el campo religioso es importante la lógica particular de este campo, pues ayuda a enmarcar teóricamente una práctica ritual como la danza de Tastoanes, y contribuye a comprender su continuidad y cambio en el tiempo. Abajo explicaremos el funcionamiento particular de este campo e iremos asociando los rasgos de la danza que se explican a partir de él.

Bourdieu trata el campo religioso específicamente en dos textos de 1971: *Génesis y Estructura del Campo Religioso* y *El episcopado francés en el campo del poder* junto a Monique de Saint-Martin- dedicado este último a la problemática de la iglesia católica-. En estos textos interpreta lo simbólico en términos de la teoría de la ideología de acuerdo con la teoría marxista. Así, el campo religioso es expresión de las relaciones de clase y de la ideología, enmascarada, de esas relaciones (Zalpa, 2003: 43).

El espacio religioso es relativamente autónomo y la producción de creencias, que genera, se piensa en términos de trabajo social. La noción de *habitus* ayuda, en el sentido que construye la idea de trabajo social como trabajo religioso. Esta idea es la clave de la génesis, la productividad de los agentes y el estado de fuerzas del campo. Así, la génesis y productividad del campo basado en la división del trabajo social permite comprender la movilidad de la definición de lo religioso y de la división sagrado/profano, resultante de un acto de consagración. El interés religioso aparece como una especificación del *habitus*, y logra permear el conflicto de las relaciones sociales atravesadas

por intereses económicos y simbólicos (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 15-19). Las relaciones del campo se estructuran en términos de creencias religiosas, ubicadas en posiciones desiguales, que buscan mantener o transformar la composición del campo y son determinadas por el peso de cada religión en la definición de la realidad. Las estrategias usadas para este fin son estrategias de construcción de significado, por ser un campo fundamentado en lo simbólico. La lucha entre los agentes, como en cualquier otro campo, es por conservar o transformar las relaciones de fuerza dentro del campo a través de la imposición de la definición legítima de lo religioso y de la visión del mundo que conlleva, en particular, del mundo social, cuyo capital es la creencia social. Por ello, las posiciones objetivas en el campo basan su objetividad en las creencias (Zalpa, 2003: 43-45). El análisis del campo religioso implica la indagación sobre los procesos de producción de creencias: culturales, políticas y religiosas, en las sociedades complejizadas por la división del trabajo social, que genera especializaciones de agentes e intereses. En estas sociedades la forma y grado de diferenciación entre las creencias supone una diferenciación de la función social de la religión y de su contenido: el mensaje que proclama. En las sociedades de mayor complejidad la autonomía del campo religioso es mayor. La función ideológica de la religión en estas sociedades complejas requiere la reelaboración continua del mensaje religioso, soportada en el hecho de que las prácticas y creencias religiosas son reinterpretadas de manera particular por los diferentes agentes, según el lugar de cada uno en la estructura social (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 21).

Este hecho se observa al pasar de una comunidad rural a una urbana. En el caso de las comunidades donde se observa aún la danza de Tastoanes, calificadas como periurbanas, resulta perceptible el proceso de autonomización del campo religioso que se corresponde con la secularización de las prácticas rituales, como es el caso específico de Tonalá, donde la iglesia católica celebra la fiesta patronal del Santo Santiago con los ritos clericales: misas, procesiones, rosarios y bendiciones, completamente independiente de la práctica ritual de los Tastoanes, más apoyada por el ayuntamiento de este municipio.

La fiesta o ceremonia religiosa es una acción simbólica de segundo orden, con el uso de símbolos religiosos para reforzar la eficacia simbólica de la iglesia revitalizando la creencia colectiva en ella. A través de las fiestas patronales la iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, contribuyendo a la conservación del orden religioso, porque su función es el mantenimiento del orden simbólico por su posición en la estructura del campo religioso (Bourdieu, 2009, 2010: 82-84). En las fiestas patronales en México se observa esta correspondencia entre política y religión a través del sistema de cargos o mayordomías, quienes se encargan de llevar a cabo las fiestas en su conjunto, recibiendo por ello prestigio social y poder político². La asociación directa de ambos campos, el religioso y el político, se puede percibir aún en los pueblos que mantienen su orden político asociado a la iglesia. Esta es una de las características perdidas con la urbanización; el caso de Tonalá, cabecera municipal, llega incluso a secularizar la danza de Tastoanes -práctica de religiosidad popular- para volverla folclor y evento cultural.

La religión concebida como lenguaje se compone de formas simbólicas: el rito y el mito, y es implementada como instrumento de comunicación y conocimiento, como medio estructurado y estructurante, por producir acuerdos sobre el sentido de los signos y del mundo (Bourdieu, 2009, 2010: 43-44). Como sistema simbólico la religión construye la experiencia y produce un efecto de consagración o legitimación, convirtiendo en límites de derecho los límites económicos y políticos e inculcando un sistema de prácticas y representaciones consagradas que reproducen la estructura de las relaciones económicas y sociales de un espacio social determinado. Como ideología la religión adquiere la función práctica y política de absolutizar lo relativo y legitimar lo arbitrario, a través del interés religioso, que es el interés de un grupo en una práctica o creencia religiosa, para legitimar las propiedades materiales o simbólicas asociadas a su posición en la estructura social. Así, el hecho religioso se construye como expresión legitimadora de una posición social (Bourdieu, 2009, 2010: 61-63).

El campo religioso en su análisis puede revelar diferentes niveles que responden a perfiles religiosos diferentes donde cada tipo de experiencia y práctica se diferencia de acuerdo a las condiciones de existencia y al grado de educación de cada clase (Bourdieu, 2009, 2010: 79). De esta manera, la división del trabajo religioso genera un sistema de creencias y prácticas diferenciadas, que por su posición en las estructuras de las relaciones de fuerza simbólicas permite ver el juego de subordinación dado entre las diferentes creencias o religiones a partir de la lucha por imponer una religión legítima y unos agentes legítimos. La religión dominada, como la magia o la brujería, aparecerá como una religión inferior. Los agentes ubicados en este estado de la religión son considerados como profanadores de lo sagrado; pues en el origen de la oposición entre sagrado y profano está la oposición entre los agentes monopolizadores de la gestión de lo sagrado y los laicos definidos como profanos (Bourdieu, 2009, 2010: 58). Con la determinación de esta oposición de agentes y clases de agentes comprendemos la posición asignada a la danza de Tastoanes como una práctica de religiosidad popular, poblada de ritos mágicos y por lo tanto una religión inferior, muchas veces proscrita y criticada por los detentadores de la autoridad religiosa, dominadores en el campo religioso. En esta posición ha pervivido la danza de Tastoanes hasta que el campo del poder y el interés económico han transformado las condiciones de dominación: la magia se vuelve exótica en el mercado, y lo popular y lo local adquieren valor de mercancía. Debido a esto se apoya y se promueve la realización de la práctica ritual, pero cargada aún más hacia lo profano en un proceso de secularización. La transformación de las relaciones de producción del espacio social, el capitalismo y su lógica de mercado, ha incidido en la secularización del rito de danza de Tastoanes modificando su sentido original de religiosidad popular y su significado personal, vinculado al interés religioso intercambiándolo por un interés de prestigio personal y de experiencia estética y sensorial³.

La lógica particular del campo religioso es su articulación a partir de un sistema simbólico -la religión- obedeciendo al funcionamiento de la división del trabajo social, cuyas relaciones guardan un sentido ideológico. Este sentido o función ideológica reelabora continuamente el mensaje

religioso, según las diversas interpretaciones de las prácticas y creencias hechas por los agentes del campo, respondiendo a su lugar en la estructura social. Esto expresa una gran adaptabilidad de las prácticas y creencias religiosas en respuesta a los diversos agentes dentro del campo. Por eso, las clases populares pueden imponerle a la iglesia la ritualización de sus prácticas y la canonización de sus creencias, como: las *“fiestas litúrgicas folclorizadas, como las “rogativas”, ritos paganos integrados en la liturgia común, santos investidos de propiedades y de funciones mágicas”* (Bourdieu, 2009, 2010: 80). Este es el caso de la danza de Tastoanes en su sentido original: una práctica ritual pagana –danza indígena guerrera- usada como estrategia de evangelización, que ha pervivido como práctica popular y como demanda ‘profana’ ante la que los clérigos han debido hacer concesiones, y muchas veces a pesar suyo. Un ejemplo concreto de estas concesiones es la bendición que el sacerdote hace de la estatua del Santo Santiago ecuestre, en la que recibe más ofrendas el caballo que el Santo, y ante la que los fieles se inclinan para ser impuestos por ella y conseguir con ello la gracia y los favores del Santo -o del caballo-. Así, el sacerdote investido de autoridad religiosa vincula la creencia popular a la jerarquía eclesiástica. La iglesia produce una oferta de bienes y servicios diferenciados en respuesta a cada tipo de perfil, lo que relativiza la homogeneidad del mensaje y de la liturgia (Bourdieu, 2009, 2010: 88 y 133). Entonces, la unidad del mensaje religioso es negociada por un cuerpo de especialistas que buscan mantener la apariencia de unidad de la religión. Esta apariencia es lograda sólo por el trabajo religioso de unificación constantemente renovado por los agentes autorizados. En este trabajo de renovación los rituales, los símbolos, la disciplina y el reconocimiento de la autoridad son más importantes que la uniformidad en la creencia (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 22).

Lo que está en juego... es la definición de las prácticas y los agentes a ser aceptados y consagrados, por eso agentes y prácticas fluyen y se transforman (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 23).

La adaptabilidad y flexibilidad mostrado por el campo religioso de la iglesia católica, en este caso, se explica por su misión ecuménica y visión universalista. Por ello redefine sus preceptos de religión universal en función de las costumbres locales; mientras que la religión agraria, se reinterpreta en el lenguaje de la religión universal, sincretizándose. Existe siempre un intento de absorber las prácticas y ritos agrarios e indígenas sin reconocerlos propiamente. Esto ha generado formas y prácticas de religiosidad popular sincrética o aculturadas, como la danza de Tastoanes.

En esta lógica particular del campo religioso encontramos la justificación de las transformaciones de la danza de Tastoanes en el tiempo y a la vez la de su continuidad. Bourdieu advierte que la forma de la estructura de los sistemas de prácticas y creencias religiosas puede alejarse tanto del mensaje original hasta poder comprenderse sólo por la referencia a la historia de la estructura completa de producción del mensaje (Bourdieu, 2009, 2010: 65). Esta referenciación resulta esencial en la danza de Tastoanes, pues la forma que ha adquirido el rito necesita para su comprensión la referencia a su carácter histórico, como estrategia de evangelización y colonización de los indios infieles y bárbaros llamados chichimecas. A través de la historia de evangelización y coloniaje comprendemos la figura del guerrero Tastoán enfrentado al conquistador encarnado en la figura de Santiago. En la práctica actual de la danza, en algunos lugares, el personaje del Santo se multiplica para cubrir las necesidades objetivas de enfrentar a una muy numerosa tropa de Tastoanes, mientras que en otras comunidades el cargo de Santiago es el de mayor prestigio y unicidad. Este segundo caso corresponde a los pueblos donde las sociedades son menos diferenciadas porque el alcance de la urbanización es aún menor, como es el caso de Nextipac e Ixcatán en el municipio de Zapopan. Bourdieu ha explicado la diferencia de los procesos religiosos en estos dos tipos de sociedades, y cómo los cambios sociales, como la urbanización, la migración y la escolarización transforman la relación de las clases sociales con los servicios religiosos (Bourdieu, 2009, 2010: 134).

La oposición entre el campo y la ciudad define una ruptura esencial en la historia de la religión y una división religiosa en la sociedad (Bourdieu, 2009, 2010: 49). Por una parte, la subordinación al mundo natural del campesino alienta la idolatría de la naturaleza, las relaciones que establecen con el dios y el sacerdote obedecen a una 'moral formalista del *do ut des*' (doy y me das), y obstaculiza la racionalización de las prácticas y las creencias religiosas. Por eso, a la religiosidad popular se le asigna una función de desplazamiento de los conflictos políticos y una forma disfrazada de lucha de clases (Bourdieu, 2009, 2010: 61). Y, por la otra parte la urbanización con sus transformaciones económicas y sociales, el desarrollo del comercio y del artesanado, actividades independientes de los ciclos de la naturaleza y racionales, favorecen el desarrollo del individualismo e independizan al individuo de las tradiciones totalizantes y racionaliza sus relaciones y moraliza su relación con dios (Bourdieu, 2009, 2010: 50 y 62).

El desarrollo de la ciudad y del trabajo industrial introduce criterios e imperativos éticos, transfigurando a los dioses en potencias éticas que recompensan el bien y penan el mal desarrollando el sentimiento de pecado y el deseo de redención (Bourdieu, 2009, 2010: 50-51). Este proceso de sistematización y moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas conduce a la constitución de instancias capacitadas para la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos que conllevan la autonomización del campo religioso (Bourdieu, 2009, 2010: 52).

En las poblaciones 'periurbanas' que mantienen el rito de la danza se observa un proceso creciente de autonomización del campo religioso, que va desde la asociación de la iglesia y sus prácticas en el control del gobierno civil hasta la secularización de prácticas rituales de origen religioso popular, como la danza de Tastoanes, para funcionar como espectáculos mercantilizados:

Los rituales tradicionales se "intelectualizan" y reducen la "coherción mágica" al nivel de la comprensión y los clérigos tradicionales de las religiones sólo conservan

el poder sobre los “rituales sociales”. Lo religioso y el campo religioso se transforman, redefinen sus límites, sus modos, sus agentes, sus legitimaciones, sus sistemas de validación. (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 37)

La privatización de la vida, hace que los controles colectivos por parte de la iglesia sean menores, pues genera nuevas posibilidades de construcción simbólica de forma personal. Por eso, las prácticas mágicas con un formalismo y ritualismo enfocado en fines concretos y específicos se encuentran en medios sociales dominados por la urgencia económica, que mantiene a sus clases sociales atadas a las necesidades inmediatas, predispuestas a ocupar una posición de dominadas en las relaciones de fuerza materiales y simbólicas (Bourdieu, 2009, 2010: 59-60). Esta explicación clarifica el rito de la manda asociada a la danza de Tastoanes en casi todas las localidades donde se realiza. Los fieles del Santo se dirigen en fila a donde se ubica el representante de Santiago, casi siempre ubicado en el atrio del templo, para hacerse golpear ligera o fuertemente por su espada, como pago o petición de algún favor casi siempre relacionado con la salud de alguna parte del cuerpo, donde la espada los ha de golpear. Las comunidades que mantienen este rito son las menos urbanizadas y de una locación más alejada del centro urbano de Guadalajara; de nuevo Nextipac e Ixcatán en el municipio de Zapopan. Este hecho confirma que la estructura de los sistemas de prácticas religiosas propias de las diferentes clases sociales contribuye a la reproducción del orden social consagrándolo (Bourdieu, 2009, 2010: 66).

La estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder dirige la configuración de la estructura de las relaciones del campo religioso, cumpliendo la función externa de legitimación del orden establecido en tanto el orden simbólico contribuye al mantenimiento del orden político. Esto se explica porque la autoridad religiosa en su lucha por la legitimidad religiosa no es independiente de los laicos que movilizan la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases sociales, bajo la forma disfrazada de un campo de lucha por el mantenimiento o subversión del orden simbólico (Bourdieu, 2009, 2010: 81-84).

Así, el campo religioso se define por una lucha entablada entre los agentes acerca de lo que es religión y del modo de ejercer la autoridad religiosa. (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 36). Por esto, la práctica ritual de la danza de Tastoanes dentro del campo religioso funciona también como capital simbólico. La danza ha posibilitado el cuestionamiento de la autoridad religiosa al ser la representación del enfrentamiento vivo de los Tastoanes contra la figura que simboliza el mensaje religioso: el Santo, y también a través de sus características que no responden a la moral religiosa de la iglesia católica, como son el consumo de alcohol y enervantes, el vestuario de bestias salvajes bajo el que se les permite cierto bandolerismo y pillaje, la exposición de los cuerpos a golpes y heridas. Por ello, en el desarrollo histórico de la danza se ha llegado a prohibir o por lo menos a reprobar su celebración por parte de la autoridad religiosa, que en este caso es el sacerdote del pueblo (Nájera Ramírez, 1988: 23).

La celebración de la danza de Tastoanes desapareció de la ciudad de Guadalajara a finales del siglo XIX a la par que se potenció el crecimiento urbano de la ciudad, y el campo religioso en consecuencia debió autonomizarse y especializarse en su producción y oferta de bienes religiosos. Y aunque al parecer interfirieron voluntades personales (Jáuregui: 2002) en su erradicación, confío en la afirmación de Bourdieu sobre la esencia de los cambios en el campo religioso:

Es decir, aunque las intenciones individuales o concertadas y los agentes tengan allí también su parte, lo esencial de los cambios que pueden observarse en el campo religioso no es jamás reducible al efecto de una política consciente y concertada... (Bourdieu, 2009, 2010:134)

Con la urbanización de las comunidades que celebran la danza de Tastoanes se especializan las relaciones de los agentes del campo religioso y del político disociando sus intereses sobre el valor de las prácticas rituales populares; de manera que pueden ser absorbidas por el sistema

capitalista de consumo y hacerlas aparecer como mercancías. Con ello, se ve modificado el ritual; por ejemplo, se altera el *tempo* del ritual y se moviliza el espacio sagrado de presentación, para hacerlo consumible... Muestra de esto es observar una jugada de Tastoanes en el llamado Festival de la Chirimía, organizado por el gobierno de Guadalajara a través de su dirección de culturas populares, presentado en las principales plazas de la ciudad; como fue el caso en junio de 2010 en Plaza Fundadores en Guadalajara y en la Plaza de las Américas en Zapopan.

Este desarrollo de la danza de Tastoanes se entiende en la contemplación del campo religioso como reproductor de las propiedades del campo de la lucha de clases, que ofrece a cada clase un organismo y agentes propios. Y por tanto, su oposición principal coincide con la oposición entre los dominados, de poder estructuralmente local, y los dominantes con atributos de los tecnócratas (Bourdieu, 2009, 2010: 127-128).

Este análisis del campo religioso permite comprender las tensiones de un espacio social autónomo que traspasa todo el mundo social clasificándolo a través de su función simbólica, inscrita en: *los cuerpos, en las vestimentas, los modales y los gustos*, y estableciendo distinciones y jerarquías que organizan la dominación, para en la diferencia, dar un sentido subjetivo, una 'razón de ser' y estimular la inversión de energías (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 27).

Así, encontramos en la función simbólica del campo religioso el sentido de la permanencia de las prácticas rituales como la danza de Tastoanes, ya que quienes participan quieren obtener y mantener cierto reconocimiento social, mientras se va dejando de lado el significado original del ritual basado en la creencia religiosa. A través de esta función de distinción se logra enmarcar el sentido original de esta práctica religiosa como una estrategia de evangelización con un sentido de dominación y coloniaje. Sin embargo, ese sentido de dominación se fue erradicando de la práctica hasta ser rechazada y suprimida por las propias autoridades religiosas, para transformarse en un sentido que busca el reconocimiento social de los agentes involucrados y de un orden social

comunitario en un medio dominador -como son las condiciones de urbanización a las que se ha sometido a estas comunidades- que busca imponerle sus propias relaciones de fuerza material y simbólica. Con esto, también corroboramos como el campo religioso, a su vez, es producto del mundo social (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 24-27).

La religión se iguala a la política en tanto es expresión de capital simbólico: construcción y manipulación de la creencia incorporada (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 30). Por tanto, el capital religioso es capital simbólico por antonomasia e indeterminado, sólo puede estabilizarse por el trabajo de institucionalización (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 24), y es capaz de inculcar un *habitus* religioso a los laicos conforme a las normas de una representación religiosa del mundo (Bourdieu, 2009, 2010:70). El capital de autoridad religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos que ella pueda movilizar ofreciendo bienes y servicios religiosos (Bourdieu, 2009, 2010:71).

El depósito de capital religioso es producto del trabajo religioso acumulado y necesario para asegurar la perpetuación de ese capital y la conservación del mercado simbólico donde circula. Este trabajo sólo puede asegurarlo la iglesia, por ser un aparato de tipo burocrático capaz de ejercer la acción continua (Bourdieu, 2009, 2010: 72). La iglesia almacena el capital religioso institucional y por ello se erige en autoridad sobre la legitimidad de los mensajes y prácticas, y de toda autoridad del conjunto de sistemas simbólicos y políticos (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 23).

Las reglas del campo religioso tienen la particularidad de estar vinculadas al carácter específicamente simbólico del capital, por lo que el interés del campo no depende del cálculo racional, se mantiene por no arriesgar la creencia que sustenta al campo y a los agentes en sus posiciones (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 34). Así, la relación entre el interés, la creencia y el poder simbólico del campo debe buscarse en la dialéctica de la experiencia íntima y de la imagen social (Bourdieu, 2009, 2010: 69).

En esta lógica particular del campo religioso encontramos también la justificación de buscar el sentido de la danza de Tastoanes tanto en la experiencia íntima y subjetiva de sus participantes, lo que se definió como sentido interno, y en su imagen social, es decir en su funcionamiento externo que la hace aparecer como un espectáculo folklorizado para el consumo turístico.

EL RITO: ESTRUCTURA PRÁCTICA EN LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS.

Un sistema simbólico, como la religión, funciona como principio de estructuración que construye la experiencia en estado práctico y por su efecto de consagración o legitimación genera un cambio de naturaleza en las disposiciones, inculcadas por las condiciones de existencia, respecto del mundo natural y social (Bourdieu, 2009, 2010: 61).

Los ritos son entonces la actualización práctica de estos principios de estructuración, divisores del mundo social y natural en clases antagónicas. Por tanto, llevan a cabo, ejecutan, las funciones sociales de inclusión y exclusión, de distinción e integración que estructuran a los sistemas simbólicos. Estas funciones tienden a transformarse en funciones políticas que recubren las divisiones sociales en clases antagonistas (Bourdieu, 2009, 2010: 46).

A través de los discursos y sobretodo de las prácticas los agentes en los campos mantienen o transforman su posición en el campo, pero es a través de la práctica ritual como se consagran e instituyen estas posiciones que devienen en un orden social diferenciado en clases y jerarquías. En el campo religioso esto implica a la autoridad religiosa –la iglesia- como acumuladora del capital simbólico y dominadora del campo. El rito es la expresión de un sentido práctico, no de una idea, de orientación en el mundo social, donde se produce la alquimia simbólica que construye lo sagrado (Lorente, 2008: 2-3 y Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 26).

Los rituales: implican *signos, vestimentas, movimientos y maneras de marcar los cuerpos*; constituyen un lenguaje que habla en niveles más profundos que la palabra. Los rituales expresan o muestran en su lenguaje el orden social existente sacralizado y naturalizado por la imposición de las jerarquías que los clérigos quieren reproducir. Por ello, su intervención resulta más poderosa que el apoyo declarado a un grupo político determinado (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 24). De esto estaban conscientes los conquistadores cuando apoyaron la empresa de evangelización de América, y los evangelizadores, sobre todo los franciscanos, que aprovecharon la cultura ritualista de los indígenas para usar este lenguaje en la imposición de un nuevo orden social, jerarquizado a favor de ellos, sacralizado y naturalizado. La práctica ritual, así como la creencia, funcionan en la lucha por la legitimación y por eso hace posible la permanencia de la dominación. (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 34)

Las prácticas, ritos y creencias dominadas constituyen una contestación objetiva del monopolio de la iglesia o del sistema simbólico dominante: *la supervivencia es siempre una resistencia*, la negativa a dejarse desposeer de los instrumentos de producción (Bourdieu, 2009, 2010: 60). Esto sucede en algunas comunidades donde sobrevive la danza de Tastoanes; resisten los embates de la urbanización y la homogeneización que supone su sistema capitalista de consumo, y se reafirman a través de sus prácticas simbólicas y de la reproducción de su orden social y político frente a las nuevas amenazas de dominación y de manipulación de sus recursos y su territorio.

Para un análisis práctico de las condiciones de eficacia del rito Bourdieu propone⁴ como dimensiones: *agente, lugar, momento, tempo, comportamiento, lenguaje, vestimenta, instrumento* (Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 26).

Estas dimensiones de análisis las vemos desarrolladas en la propuesta de Christoph Wulf en su análisis performático del ritual (Wulf, 2008), y son las que se proponen para el análisis de datos recabados en el trabajo de campo sobre la danza de Tastoanes.

CONCLUSIÓN.

La teoría sociológica de Bourdieu parte de la concepción del mundo social como un espacio social donde los sujetos son definidos como agentes con una posición en él según su oficio definido como capital. La relación entre el espacio y los agentes es dialéctica, éstos construyen el espacio y a su vez son construidos por él.

Aquí el sujeto es un sujeto social que se construye en los contextos concretos y en las razones prácticas (Alonso, 2003: 2).

El oficio o capital de los agentes se determina a partir de las disposiciones propias del individuo, y con él se contribuye a la estructuración del espacio social a partir de una lógica de reproducción, misma que permite a las instituciones del mundo social formar a los individuos en el oficio (Jiménez, 2008: 7-8 en Bourdieu, 2008). Este dinamismo dialéctico que Bourdieu reconoce en el mundo social lo conduce a definir su teoría como un estructuralismo constructivista (Bourdieu en Zalpa, 2003: 33). El mundo se vuelve un espacio, esto es una superestructura compuesta por subespacios sociales o campos especiales identificados según diversos sistemas simbólicos: campo económico, del arte, de la política, de los negocios, de la religión... (Zalpa, 2003: 28). Así, la vida social parece un juego de reproducción dialéctico de estructuras estructurantes, que Bourdieu explica a partir de dos núcleos conceptuales: la noción de campo y la de *habitus*, usadas para explicar la relación entre lo social y el individuo a través de relaciones dinámicas y de tensión (Bourdieu, 1984:136).

Las características de este modelo asociadas a la visión funcionalista del rito de Durkheim, donde se concentran las representaciones religiosas que traducen el estado y morfología de la vida social de la comunidad, permiten analizar la danza de Tastoanes como un subespacio de reproducción de lo social, esto es como un campo en sí mismo, donde instituciones como la familia, las mayordomías o

cofradías y la propia iglesia son detentoras de la formación y de la reproducción del capital asociado a esta práctica: la tradición y el prestigio social, y donde a su vez se puede percibir dentro del 'juego' la transformación de los agentes de acuerdo a los intereses de su capital en juego y a las relaciones de fuerza y tensión entre ellos. Como ejemplo del cambio de posición e interés de los agentes se puede tomar al gobierno cívico-político, en la figura del ayuntamiento. Tradicionalmente los cargos asociados con los ritos y fiestas patronales, se otorgan a personas con prestigio social y la función del cargo lo acrecienta dirimiéndolo en las posibilidades de acceder a puestos de dirección política dentro de la comunidad. Como característica de la urbanización de las sociedades rurales, está la disociación del poder político del eclesiástico y comunitario. Este hecho construye el nuevo perfil de uno de los agentes que contribuyen a la reproducción del rito, en este caso la danza de Tastoanes, que se traduce en una modificación del objetivo de la reproducción, que puede ser su transformación en espectáculo para su venta al turismo, o como justificación de la agenda cultural del ayuntamiento. Prueba del nuevo perfil es el secretario de cultura de Tonalá que no es oriundo de la localidad.

Así nos explica Bourdieu:

...la posición ocupada en el espacio social, es decir, en la estructura de la distribución de los diferentes tipos de capital, que son también armas, dirige las representaciones de ese espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo. (Bourdieu, 2008: 38)

Dentro de la teoría de campos también se puede identificar a la danza de Tastoanes, como una estructura práctica del sistema simbólico dentro del campo religioso. La identificación de este doble rostro de la danza de Tastoanes bajo la luz de la teoría bourdiana: el de ser campo, y práctica simbólica, permite comprender la continuidad y el cambio de este rito de religiosidad popular

dentro de un contexto de cambio social, como es la urbanización de comunidades rurales y contribuye a percibir su sentido y destino.

BIBLIOGRAFÍA:

ALONSO, Luis Enrique (2003) *El estructuralismo genético y los estilos de vida: consumo, distinción y capital simbólico en la obra de Pierre Bourdieu*. En: http://www.unavarra.es/puresoc/es/c_textos.htm .

BOURDIEU, P. (1979) *Los tres estados del capital cultural*. Tomado de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30 de noviembre de 1979. Traducción de Mónica Landesmann. Texto extraído de: Bourdieu, Pierre, "Los Tres Estados del Capital Cultural", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, México, núm. 5, pp. 11-17.

----- (1984) *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo/CONACULTA.

----- (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

----- (1991) *La lógica de la práctica en El sentido práctico*. Madrid: Taurus, pp. 137-165.

----- (1993) *Cosas dichas. Lectura, lectores, letrados y literatura*. MÉXICO: GEDISA.

----- (1994) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

----- (2008) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.

----- (2009, 2010) *La eficacia simbólica. Religión y Política. Génesis y estructura del campo religioso. La sagrada familia. El episcopado francés en el campo del poder. P. Bourdieu y Monique de Saint-Martin*. Introducción: *Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*. Ana Teresa Martínez. Argentina: Biblos.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1984) *Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular*. Nueva Sociedad no.71, marzo- abril de 1984, pp. 69-78.

JÁUREGUI, Jesús (2002) *La disputa por los Tastoanes a fines del siglo XIX*. México: Secretaría de Cultura de Jalisco.

LORENTE FERNÁNDEZ, David (2008) *Una Discusión sobre el estudio del Ritual como "Espejo" privilegiado de la Cultura*. IBEROFORUM Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Año III, No 6. Julio a diciembre de 2008. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum, pp.1-14.

NÁJERA RAMÍREZ, Olga (1988) *Ideology and Social Process in La Fiesta de los Tastoanes*. Ph. D. Dissertation. The University of Texas at Austin.

SMITH, Waldemar (1981) *Sistema de fiestas y cambio económico*. México: FCE.

WULF, Cristoph (2008) *Antropología: Historia, Cultura, Filosofía. Traducción del alemán: Daniel Barreto González*. España: Anthropos y México: Universidad Autónoma Metropolitana.

ZALPA, Genaro (2003) *El concepto de campo y el campo religioso*, en Hernández Madrid, Miguel J. y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.) (2003) *Religión y Cultura*. México: El Colegio de Michoacán y CONACYT.

¹ Esto se ve ampliamente analizado en el texto de Waldemar Smith: *Sistema de fiestas y cambio económico*, donde analiza el sistema de fiestas como un caso de consumo no productivo (Smith, 1981: 12).

² Véase Waldemar R. Smith (1981) *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: FCE.

³ Esta reflexión puede formar parte de la hipótesis del trabajo de investigación.

⁴ Esta propuesta la formula en el texto: *El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual* para analizar las reacciones de los fieles frente a la reforma litúrgica posconciliar (Ana Teresa Martínez en Bourdieu, 2009, 2010: 26)