

Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi

Sociology of Education and Culture Research Reports

Nr 23

Habitus och
religionstillhörighet
i Peru

Ulf Borelius

SEC, ILU, Uppsala Universitet
November 1998

Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi
(Sociology of Education and Culture)

Postadress SEC, ILU, Uppsala universitet
Box 2136, S-750 02 Uppsala

Telefon vx 08-4712444, int. +46 18 4712444
Telefax 018 4712400, int. +46 18 4712400
URL <http://www.skeptron.ilu.uu.se/broady/sec/>

Redaktör för denna rapportserie är Donald Broady

Ulf Borelius
Habitus och religionstillhörighet i Peru
Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi, nr 23
ISSN 1103-1115

© Ulf Borelius och Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi, 1998

Habitus och religionstillhörighet i Peru

ULF BORELIUS

Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet

Inledning

Katolska kyrkan i Peru, i likhet med kyrkan i många andra latinamerikanska länder, befinner sig i en reproduktionskris. Krisen är ett resultat av att den officiella katolska kyrkan har problem med att få sitt monopol på den religiösa auktoriteten att framstå som legitimt. Tecken på denna kris är kronisk prästbrist och framväxten av olika fraktioner inom den officiella katolicismen. Ett annat symptom är Vatikanens ökade intresse för den kyrkliga situationen i Peru, och Latinamerika i stort, vilket exempelvis resulterat i en massiv invandring av missionärer från främst de nordatlantiska staterna, en förnyelse av de kyrkliga strukturerna och flera påvebesök på kort tid.¹

Krisen har en längre historia på landsbygden än i staden, eftersom prästbristen alltid drabbat landsbygden värst och kyrkan där alltid har stött på aktivt motstånd mot sin strävan efter religiöst monopol. En majoritet av befolkningen på landsbygden, som till övervägande delen består av fattigbönder och jordlösa av indianskt ursprung, bekänner sig nämligen till en folklig och synkretistisk katolicism, som står i klar motsättning till den officiella katolicismen. I takt med de demografiska förändringarna – explosionsartad befolkningsökning och fattigbönders och jordlösas utvandring till städerna i kustregionen² – har den kyrkliga krisen också spridit sig till städerna. Situationen i städerna kompliceras dessutom av sekulariseringstendenser och framväxten av nya religiösa rörelser, vilka missionerar bland de stora grupperna av invandrade fattigbönder och jordlösa. Bland de nya religiösa rörelserna är pentecostalerna (ung. pingstvännen) en av de grupper som har haft de största framgångarna, även om deras framgångar i Peru inte har varit lika stora som i exempelvis Brasilien och Chile.³

I föreliggande paper undersöker jag orsakerna till varför många av de stora städernas fattiga – vilka till största delen utgörs av f.d. fattigbönder och jordlösa – konverterar från den folkliga katolicismen till pentecostalismen. Min teoretiska utgångspunkt är Bourdieus teori om habitus. En premis i studien är följaktligen att habitus är länkad till en social position, som innebär specifika ekonomiska och sociala villkor, vilka definierar och definieras av specifika objektiva möjligheter och begränsningar – dvs. en objektiv framtid.⁴ En annan premis är att religiös omvändelse är en produkt av strukturella homologier mellan konvertitens habitus och den religiösa rörelsens position inom det religiösa fältet, vilken avspeglas i rörelsens budskap och praktik. Det är denna strukturella kongruens som gör att konvertiten “känner sig hemma” hos exempelvis pentecostalerna.⁵

För att kunna förstå hur de till städerna invandrade fattigbönderna och jordlösa som byter religion till pentecostalismen skiljer sig från andra f.d. fattigbönder och jordlösa i samma situation, men som behåller sin ursprungliga religion, inleder jag paperet med ett avsnitt om den sociala bakgrunden till fattigbönders och jordlösas klasshabitus.⁶ Jag fortsätter med att beskriva de religiösa föreställningar

¹ Borelius, 1998.

² Peru kan indelas i tre geografiska regioner: kusten (huvudsakligen ökenartat område), sierran (de andinska bergsområdena) och selvan (djungelområdet i peruanska amazonas).

³ Jag har här valt att använda begreppet pentecostal i stället för pingstvän, eftersom man i de studier som jag refererar till nedan använder sig av det spanska uttrycket *las pentecostales* och det engelska *pentecostals* för att också beteckna sådana religiösa riktningar som knappast kan sägas vara vad vi på svenska menar med pingstvännen.

⁴ Bourdieu, 1979, p. vii, 92.

⁵ Jag har på annat håll gjort en utförligare beskrivning av förhållandet mellan habitus och social struktur, se Borelius 1998.

⁶ I sin habitusteori talar Bourdieu om två olika typer av habitus: individuell och klasshabitus. Det är viktigt att notera att Bourdieus klassbegrepp skiljer sig från det begrepp som används inom den marxistiska teorin. Medan Bourdieu konstruerar (teoretiska) klasser utifrån rummet av sociala positioner, som är ett mångdimensionellt rum, hävdar man inom marxistisk teori att klasser utgörs av reella grupper, som definieras av sitt förhållande till produktionsmedlen, dvs. enbart utifrån ekonomiska kriterier. En bourdieusk klass utgörs av agenter som innehar liknande positioner i det sociala rummet, vilket innebär att de lever under liknande sociala och ekonomiska villkor, och därför tenderar att utveckla nästintill

och föreställningar om tiden, framtiden, arbete och pengar som denna typ av klasshabitus ger upphov till. I det andra avsnittet redogör jag för de invandrade fattigböndernas och jordlösas sociala position i städerna, och den klasshabitus samt de religiösa föreställningar och föreställningar om tiden, framtiden, arbete och pengar, som en dylik habitus producerar. Jag jämför också den folkliga katolicismens position i det religiösa fältet med pentecostalismens. Sist i det andra avsnittet för jag en diskussion om orsakerna till varför vissa av städernas f.d. fattigbönder och jordlösa blir pentecostaler. Paperet avslutas med en sammanfattande diskussion om mina undersökningsresultat.

Eftersom det fortfarande saknas tillräckligt med empiriskt material om vilka det är som konverterar till de nya religiösa rörelserna i Peru (mitt avhandlingsprojekt går bl.a. ut på att åtgärda denna brist) för att kunna dra några säkerställda slutsatser, så kommer undersökningen att ha en explorativ och tentativ karaktär. På de punkter där det peruanska materialet inte räcker till kommer jag att föra ett resonemang utifrån tillgängligt material från andra latinamerikanska länder.⁷

Fattigbönders och jordlösas sociala position på landsbygden

Fattigbönderna och de jordlösa i Peru har alltid intagit en dominerad position, både före och efter 1969 års jordreform. Landsbygden i såväl kustregionen som i sierran dominerades fram till för bara 20 till 25 år sedan av systemet med haciendor, eller latifundier som de också kallas. En hacienda är ett storgods på minst 1.200 hektar, men många är på över 20.000 hektar.⁸ Ägaren till haciendan bodde oftast någon annanstans än på sin egen gård, i den regionala centralorten eller i Lima. Driften av haciendan överlämnades till lokala administratörer, dock var de viktigaste och strategiska besluten förbehållna storgodsägaren. Administratören var ofta en vanlig lantarbetare utan någon agronomutbildning, som hade storgodsägarens förtroende p.g.a. lång och trogen tjänst samt för att han kände till och respekterade de lokala traditionerna.⁹

För de vanliga lantarbetarna innebar haciendasystemet ett liv i stor fattigdom och nästintill livegenskap. Det var ett system som bl.a. byggde på symboliskt våld, men det var inte ovanligt att administratörerna tog till fysiskt våld för att upprätthålla ordningen. Lantarbetarens liv var i praktiken helt och hållet knutet till haciendan, från vaggan till graven (man döptes i haciendans kapell och begravdes på dess begravningsplats), och styrdes av storgodsägarens regler.

I utbyte mot en viss arbetsinsats (minst tre dagar i veckan) för haciendan fick lantarbetaren en bostad, ett litet stycke åkermark för sitt uppehälle och/eller betesrättigheter av haciendan. Huset som lantarbetaren bodde i ägdes av storgodsägaren och låg på haciendans område. Eventuellt byte eller förändring av bostaden krävde ofta storgodsägarens godkännande. Storgodsägaren kunde däremot efter eget gottfinnande flytta lantarbetaren från en bostad till en annan. Han kunde också besöka lantarbetarens hem som han behagade och göra husundersökningar och kontrollera besök.

Storgodsägaren kunde disponera sina lantarbetare som han ville, t.o.m. hyra ut dem till andra godsägare. Ofta bestämde han t.o.m. vad lantarbetaren skulle odla på sin åkermark. Traditionen och avtal bjöd ibland att en del av lantarbetarens skörd skulle skänkas till storgodsägaren, eller säljas till ett pris som denne bestämde. Ibland kunde lantarbetaren få ut en del av lönen i pengar som bara kunde realiseras i storgodsägarens affär, för övrigt ofta den enda affären i området. Några oförutsedda utgifter hade lantarbetaren sällan råd med, och var därför exempelvis i samband med religiösa fester, dop eller bröllop tvungen att låna pengar av storgodsägaren. Lantarbetaren var därför ofta knuten till haciendan genom skulder till ägaren. Storgodsägaren var sålunda inte bara storgodsägare och arbetsgivare, utan även hyresvärd, uppköpare, handelsman och kreditgivare/fordringsägare. Haciendan utgjorde med andra ord ett eget litet socialt universum.¹⁰

likadana habitus (därav begreppet klasshabitus), vilka i sin tur tenderar att producera nästintill likadana praktiker och representationer. (Bourdieu, 1984, pp. 229-234)

⁷ Jag använder mig främst av den peruanske teologen och socialantropologen Manuel Marzals studie av religioner bland de till stor-Lima invandrade fattigbönderna och jordlösa. Det är hittills den bästa undersökningen av den religiösa situationen i Peru, men tyvärr är den mer inriktad på att beskriva de olika religionernas särdrag än på att förklara orsakerna till varför folk byter religion.

⁸ Hudson, 1993, p. 74.

⁹ Feder, 1968, p. 86.

¹⁰ Hudson, 1993, pp. 102-103; Lindqvist, 1974, pp. 147-151; Feder, 1969, p. 86.

Haciendorna i kustregionen som odlade för export eller de stora urbana marknaderna var dock mer kommersialiserade, och förhållandena var ofta bättre än exempelvis i sierran. Där kunde man få anställning och få ut sin lön i reda pengar. Man kunde också få gå i skola och ibland fanns det t.o.m. fackföreningar, som förhandlade med haciendaägaren om arbetsvillkoren. Fattiga jordbruksarbetare från sierran, där de flesta fattigbönder och daglönare fanns, sökte ibland säsongarbete på dylika haciendor för att dryga ut sina inkomster.¹¹

För att få en ide om hur starkt koncentrerat ägandet av jorden i kustregionen och sierran var innan 1969 års jordreform trädde i kraft, kan nämnas att 80 procent av den odlingsbara marken i kustregionen ägdes av 1,7 procent av jordägarna. I sierran såg ägandet snarlikt ut: 1,3 procent av jordägarna ägde 75 procent av den produktiva jorden, medan 96 procent av jordägarna ägde 8,5 procent av all jordbruksmark.¹² Antalet jordlösa tycks ha varit omkring en halv miljon i slutet av 1960-talet.¹³

Haciendasystemet var inte den enda formen av jordbruk. Det kompletterades av två andra former: små familj jordbruk, s.k. minifundie, och kollektivjordbruk bland jordägande indianbyar. De flesta minifundierna finns, och har även tidigare funnits, i sierran. De producerar i första hand för det egna uppehållet, men i vissa fall – bl.a. beroende på tillgången på vatten och markens bördighet – även för marknaden. Minifundiernas avkastning minskar många gånger på grund av att de blir allt mindre genom arvsdelning och att jorden utarmas. Då många minifundier knappt kan producera tillräckligt för den egna överlevnaden tvingas familjemedlemmar att utvända till staden eller ta anställning någon annanstans, vilket innan jordreformen 1969 innebar att man helt eller delvis arbetade för den lokala haciendaägaren.¹⁴

Till skillnad från kustregionen och sierran, så tycks haciendasystemet inte ha funnits i selvan, åtminstone inte i någon större omfattning. Man försörjde sig i stället genom att jaga, fiska och samla, samt ibland med hjälp av svedj jordbruk. Vissa likheter med livet i de två andra geografiska regionerna finns emellertid, nämligen att livet för många var en kamp för överlevnaden.¹⁵

År 1969 påbörjade den dåvarande militärregimen en jordreform, vars främsta explicita syften var att höja de fattigas levnadsstandard och främja en snabb industrialisering av landet. De stora lantegendomarna exproprierades och omvandlades till kooperativ, med de tidigare anställda – tjänstemän, tekniker, lantarbetare – som delägare. Fördelarna med att bilda jordbrukskooperativ var att man kunde sprida ägandet samtidigt som man behöll stordriftsfördelarna. Regeringen betalade de gamla jordägarna med jordbruksobligationer och uppmuntrade dem att omvandla obligationerna till industriaktier. I realiteten lades dock kostnaden för exproprieringen på de nya ägarna, som fick en motsvarande skuld till regeringen. Detta innebar i praktiken att industrialiseringen skulle betalas av landets fattigbönder. Det medförde också att de tidigare arbetarna inte fick någon som helst makt över förvaltningen av det egna kooperativet, eftersom regeringens inflytande skulle stå i proportion till den skuld som respektive kooperativ hade till regeringen. Regeringens regler för de nya kooperativen bidrog också till att lantarbetarna stängdes ute från ett reellt inflytande, då dessa resulterade i att lantarbetarna proportionellt sett – i förhållande till övriga kategorier av tidigare anställda såsom tjänstemän och tekniker – blev underrepresenterade i kooperativens beslutande organ. Tjänstemän och tekniker kom således att dominera de nya kollektiven, och stod i motsättning till lantarbetarna. Det är därför inte så konstigt att många av lantarbetarna i stället för vinstandelar hellre ville ha en egen bit jord. Det skall också sägas att stora grupper av fattigbönder inte omfattades av jordreformen, vilka alltså även fortsättningsvis saknade tillräckligt med jord.¹⁶ Strömmen av fattigbönder och jordlösa till städerna fortsatte därför även efter jordreformen, och förstärktes under 1980-talet av kriget mellan regeringstrupper och de två gerillarörelserna Sendero Luminoso och MRTA.

¹¹ Hudson, 1993, p. 104; Lindqvist, 1974, p. 85.

¹² Hudson, 1993, pp. 74, 78.

¹³ Brundenius, 1972, p. 204.

¹⁴ Hudson, 1993, pp. 74-76; Mörner, 1960, p. 85.

¹⁵ Hudson, 1993, p. 78.

¹⁶ Brundenius, 1972, pp. 212-229; Lindqvist, 1974, pp. 84, 93, 95-97, 221.

Habitus och religiösa föreställningar

Fattigböndernas och de jordlösas position var och är en situation av underkastelse inte bara i förhållande till ekonomiska, sociala, politiska och religiösa makthavare, utan även i förhållande till elementära och okända naturkrafter. Sammantaget är det en situation som tenderar att producera dispositioner för en tro på mystiska och magiska krafter – ett försök att betvinga de andar som styr i och över naturkrafterna eller att köpa gudarnas godhet.¹⁷ De religiösa föreställningar som dessa människors klasshabitus genererar kan sammanfattas med uttrycket folklig katolicism. Denna synkretistiska religion förhåller sig till den officiella katolicismen som lantarbetaren förhåller sig till storgodsägaren, som ursprungsbefolkningen och mestiser förhåller sig till den vita eliten, som landsbygden förhåller sig till staden, som den muntliga traditionen förhåller sig till den skriftliga, som det känslomässiga förhåller sig till det förnuftiga och som den indianske religiöse specialisten (*pagon*) förhåller sig till det officiella katolska prästerskapet.

Den folkliga katolicismen har sina rötter i två olika religiösa traditioner: den officiella katolicismen och ursprungsbefolkningens religion. Detta förhållande avspeglas bl.a. i att de två viktigaste kulterna är den katolska helgonkulten och den indianska pachamamakulten.

Varje by har sitt eget skyddshelgon som firas en gång per år med en stor religiös fiesta med mat, dryck, dans, processioner etc. En av ceremonins funktioner är att öka sammanhållningen inom byn, samtidigt som man bekräftar sin distinktion i förhållande till andra byar. Skyddshelgonet blir på så sätt en religiös symbol som dels är ett uttryck för byns sammanhållning och självförståelse, dels bidrar till att skapa denna självförståelse och sammanhållning. En annan funktion är att klargöra den sociala hierarkin inom byn. Medan mirakel, t.ex. helande, inom den officiella katolicismen endast kan utföras av gud, och helgontillbedjan aldrig syftar till annat än att försöka påverka helgonen så att de för ens talan inför gud, så är det inom den folkliga katolicismen helgonen själva som utför mirakel, som ett svar på människors vädjan.¹⁸

Även pachamama (moder jord) firas en gång per år, i augusti då det nya jordbruksåret börjar. Firandet av pachamama är ett uttryck för fattigböndernas och de jordlösas förhållande till jorden, vilket präglas av respekt, vördnad och en känsla av intim samhörighet. Ritualen går i korthet ut på att man tackar jorden, vilken betraktas som en sakral verklighet, för dess gåvor och försöker blidka den med gengåvor, så att den även i fortsättningen skall föda sina barn (människorna). Dessutom delar man alltid med sig av sin dryck till pachamama, genom att rituellt offra en skvätt på marken innan man dricker upp den. Pachamama ger inte bara föda och skydd åt sina barn, utan kan också straffa dem om de kränker henne. Jorden är således något levande, som kan kommunicera med människorna.¹⁹

Den folkliga katolicismen har två religiösa specialister: en officiell katolsk präst och en s.k. pago. Medan prästen är en utomstående och välutbildad person, inte sällan en missionär från en annan världsdel, som kommer på besök kanske en gång per år eller ännu mer sällan, så är pagon lokalt förankrad och förhållandevis utbildad, ofta analfabet som de andra bönderna. Prästens uppgifter är direkt knutna till kyrkan, såsom utdelande av sakramenten etc. De flesta rituella uppgifterna inom den folkliga katolicismen utförs dock av pagon, vilken bl.a. talar med andarna som bor på bergstopparna, leder pachamamaceremonin, spår och utför helande. Generellt sett tycks det som om folk respekterar den katolske prästen, men något större förtroende för honom har de inte då han såväl religiöst som socialt och kulturellt är en "främling". Däremot verkar man ha ett stort förtroende för pagon.²⁰

Relationen mellan prästen och pagon karaktäriseras av spänningar och konkurrens. Prästen är i kraft av sitt större religiösa kapital, vilket i huvudsak är en funktion av att han är en auktoriserad representant för den officiella katolicismen, den dominerande parten av de två. Kraftmätningen mellan de religiösa specialisterna har funnits ända sedan spanjorna koloniserade landet. Nu som då strävar det katolska prästerskapet, såväl traditionalister som befrielsesteologiskt orienterade präster, efter att stärka sin religiösa makt genom att försöka rensa ut resterna av ursprungsbefolkningens

¹⁷ Bourdieu, 1991, p. 6; Weber, 1986, pp. 117-118.

¹⁸ Marzal, 1996, pp. 70-77.

¹⁹ Marzal, 1996, pp. 70-71, 77-80.

²⁰ Marzal, 1996, pp. 79, 82, 92.

religion, exempelvis pachamamaceremonierna. På senare tid har man även vänt sig mot skyddshelgonfestivalerna. Ursprungsbefolkningens, dvs. fattigböndernas och de jordlösas, svar på dessa angrepp har exempelvis tagit sig uttryck i religiösa föreställningar om anti-krist som varande prästens son och att djävulen ger sig tillkänna i missionärens predikningar.²¹

Inom den folkliga katolicismen tror man att gud uppenbarar sig i drömmar och att man kan känna hans närhet i kulterna på de heliga platserna och i livets svårigheter. Man offerar till andarna som bor på bergstopparna för att dessa inte skall straffa människorna. Onda andar lever på en mängd olika platser, och är kapabla att inte bara skada människor utan även döda dem.

Tron på ett liv i himmelen eller i helvetet är däremot inte särskilt utbredd. Gudomliga belöningar och straff är i stället något som delas ut här och nu, i detta livet. Lycka och misslyckande är således inte en fråga om egna prestationer utan om nåd och straff.

Förhållandet till de katolska sakramenten är minst sagt heterodoxt. Medan de flesta är döpta och låter döpa sina barn, så är det få som exempelvis går till bikt eller kommunion (nattvard) – också under påsken.

Eskatologiska föreställningar om att tiden skall upphöra inom en snar framtid, ofta år 2000, är vanliga. Det är en händelse som man tror kommer att föregås av många järkecken, såsom naturkatastrofer, passerande stjärnor och att vidunder föds. Man tror även att döden alltid förebådas av tecken, exempelvis speciella drömmar, underligt beteende bland djuren, märkliga händelser etc.²²

Den folkliga katolicismen kan sålunda sammanfattas med hjälp av följande centrala begrepp: helgon, moder jord, goda och onda andar, fiesta, mirakel och straff.²³

Habitus och förhållandet till tiden, framtiden, arbete och pengar

Fattigböndernas och de jordlösas klasshabitus genererar även en del andra föreställningar och praktiker som närmast kan beskrivas som "arkaiska", och som står i motsättning till den kapitalistiska moderniteten. Orsaken till att jag här berör detta är att de är av betydelse för förståelsen av dessa människors förhållande till moderniteten.

En utbredd föreställning är den om tiden som cyklisk. Denna föreställning har bl.a. sin orsak i att den agrara verksamheten ger upphov till erfarenheter av cykliska realiteter, såsom "sådd och skörd, torka och regn, befruktning och födelse"²⁴ samt det faktum att de flesta produkter förnyas inom loppet av en begränsad tidsrymd – oftast ett år²⁵. Framtiden finns alltid implicit i nuet och ter sig som "det kommande", såsom veteaxet redan finns i fröet eller lammet redan finns i den betäckta tackan. Denna tidsuppfattning och förhållande till framtiden står i skarp kontrast till en syn på tiden som kontinuerlig och framtiden som "ett fält av möjligheter som utforskas och behärskas av kalkylering"²⁶. De olika tidsuppfattningarna förhåller sig till varandra som den pre-kapitalistiska ekonomin förhåller sig till den kapitalistiska. I takt med att jordbruket i Peru dras in i en marknads- och kapitalistisk ekonomi, en process som påskyndades av jordreformen, förändras emellertid fattigböndernas och de jordlösas tidsuppfattning och förhållande till framtiden.

En annan typisk föreställning är den där man skiljer mellan det egna arbetet med jorden och de produkter som jorden ger. Detta framgår tydligt av de religiösa föreställningarna om pachamama. En lyckad skörd ses som en gåva eller ett mirakel från pachamama, medan en misskörd ses som ett straff. Det finns således inget direkt samband mellan den egna arbetsinsatsen och resultatet, eller mellan medel och mål, enligt dessa människor. Ansvaret för framtiden ligger med andra ord i pachamamas eller gudomliga händer. Detta förhållande till arbetet kan bäst beskrivas i termer av ett gåvosystem²⁷, vilket står i motsättning till den för den kapitalistiska ekonomin så nödvändiga rationella kalkylen.²⁸

²¹ Marzal, 1996, pp. 74, 77, 83-84.

²² Marzal, 1996, pp. 71, 81-84, 87-88, 90.

²³ Marzal, 1996, p. 71.

²⁴ Marzal, 1996, pp. 83, 85.

²⁵ Bourdieu, 1979, p. 10.

²⁶ Bourdieu, 1979, p. 8.

²⁷ Jfr. Mauss, 1972.

²⁸ Bourdieu, 1979, pp. 22-23.

Fattigbönderna och de jordlösa (på haciendorna) producerar främst för det egna uppehållet, men emellanåt är de tvungna att sälja produkter på marknaden för att få pengar till inköp av de mest rudimentära hjälpmedel. Denna sporadiska kontakt med penningekonomin innebär dock inte att de automatiskt tar till sig en kapitalistisk anda. Det finns nämligen två olika sätt att förhålla sig till pengar, vilka står i konflikt med varandra: 1. Det rationella användandet, där realiserandet av pengarna ingår i en långsiktig plan, att täcka angelägna behov och utgifter. 2. Det omedelbara omvandlandet av pengarna till verkliga varor, såsom möbler, arbetsredskap, mat och kläder.²⁹ De båda förhållningssätten gentemot pengar präglas av olika förhållanden till framtiden. Det förra präglas av en föreställning om framtiden som ett fält av möjligheter och det senare av en representation av framtiden som traditionsbestämd.

F.d. fattigbönders och jordlösas sociala position i städerna

Jag skall nu jämföra den sociala och religiösa situationen på landsbygden med den situation som väntar de utvandrande fattigbönderna och jordlösa i de stora städernas fattigområden, i de s.k. *pueblos jóvenes* och *barriadas*.

Under de senaste 40 åren har Perus befolkning ökat kraftigt, från något över 7 miljoner 1950 till drygt 21 miljoner 1989.³⁰ Parallellt med denna utveckling har fördelningen av populationen mellan landsbygden och städerna förändrats drastiskt. År 1961 bodde ungefär 47 procent av befolkningen i städer. 1990 var motsvarande siffra 70 procent. Av dessa 70 procent bodde 58 procent i Lima, huvudstaden. (Knappt en tredjedel av den totala befolkningen bor i Lima.) Förändringarna är till största delen orsakade av en omfattande migration: fattigbönders och jordlösas invandring till städerna, i synnerhet till Lima.

I städernas fattigområden (hälften av Limas befolkning bor i s.k. informella bostäder³¹) hittar vi därför stora grupper av 1:a, 2:a och 3:e generationens invandrare från landsbygden i kustregionen, selvan och, i synnerhet, sierran. Ett typiskt drag hos dessa invandrare är att de ofta behåller kontakten med hembyn och bildar föreningar på basis av ursprung, via vilka man kan bistå sin hemby med hjälp när så behövs.³² Då det finns stor brist på arbeten i städerna är dessa människor för sin överlevnad ofta hänvisade till en informell ekonomisk sektor, som domineras av ambulerande gatuhandel och diverse tjänster, såsom hemhjälp. Inkomsterna från denna typ av verksamhet är ofta mycket låga (under fattigdomsnivån) och osäkra. Det är därför en otrygg situation som de flesta av dessa människor lever i. Familjerna är ofta stora och för att kunna klara försörjningen måste barnen hjälpa till att arbeta, vars utbildning därför blir lidande. Undernäring är inte ovanligt. Boendet är många gånger undermåligt – inte sällan ett enkelt skjul av exempelvis bastmattor – och vid sjukdom har få råd med dyr sjukvård. Rinnande vatten och ett fungerande avloppssystem finns inte i många av dessa områden. Sammantaget är det en livssituation där infektionssjukdomar frodas och barnadödligheten är hög.³³

Habitus och föreställningar om tiden, framtiden, arbete och pengar (i städerna)

Städernas undersysselsatta invandrare innehar en position som förhåller sig på samma sätt till de urbana industrikapitalisternas position som fattigböndernas och de jordlösas position förhåller sig till storgodsägarens. Denna dominerade och marginaliserade position, vilken präglas av strukturell arbetslöshet och en press att få ihop tillräckligt med ekonomiska resurser till det egna uppehållet, bidrar till att konservera många av de praktiker och föreställningar som har sitt ursprung och sin fulla betydelse i ett agrart för-modernt och för-kapitalistiskt samhälle.³⁴

Erfarenheter från Algeriet under 1950- och 1960-talet visar att just sådan ekonomisk verksamhet som de peruanska fattigbönderna och jordlösa tvingas till i städerna, främst olika typer av

²⁹ Bourdieu, 1979, pp. 12-13, 16-17.

³⁰ Hudson, 1993, p. 4; *Peru*, 1990, p. 4.

³¹ Hudson, 1993, p. 4.

³² Hudson, 1993, pp. 82-91.

³³ Hudson, 1993, pp. 133-134, 176; Cadorette, 1994, p. 179.

³⁴ Bourdieu, 1979, p. 41.

affärshandel och hantverk, är exempel på praktiker som av olika anledningar tillåter traditionella logiker, dvs. ett "arkaiskt" förhållande till tiden och kalkylering, att leva kvar.³⁵ Den nära kontakten med hembyn och andra invandrare med samma ursprung blir i denna situation en överlevnadsstrategi och en symbol för den bristande integrationen i den sociala och ekonomiska ordning, kännetecknad av kalkylering och rationalisering, som präglar den moderna staden. Man skulle kunna beskriva de undersysselsatta invandrarnas situation som att de fysiskt befinner sig i staden men mentalt är kvar i landsbygdens traditionalism. Det är dock en påtvingad traditionalism, i bemärkelsen att stadslivet erbjuder en möjlighet att tänka och handla annorlunda samtidigt som dessa människor tvingas inta en position där de strukturella förutsättningarna saknas för att de skall kunna utveckla de nödvändiga dispositionerna för att förverkliga denna möjlighet.³⁶

Habitus och religiösa föreställningar (i städerna)

Den position städernas invandrare innehar är en position utan vare sig ett minimum av materiell trygghet eller någon verklig framtid. Därför tenderar de att sätta sitt hopp till övernaturliga ingripanden i historien och magiska utopier.³⁷ Det är förklaringen till varför de flesta av de invandrade fattigbönderna och jordlösa fortsätter att praktisera en folklig katolicism, om än något förändrad ibland³⁸, men paradoxalt nog är det också en del av förklaringen till varför så många blir pentecostaler.³⁹

De pentecostaliska kyrkorna innehar en position i det religiösa fältet som, i förhållande till den officiella katolicismen, ligger nära den folkliga katolicismens, dvs. båda innehar en dominerad position. Denna positionella närhet kommer bl.a. till uttryck i de många likheter som trots allt finns mellan dessa religiösa traditioner: betoningen av de känslomässiga religiösa erfarenheterna och det extatiska, tron på mirakulösa övernaturliga ingripanden i historien (exempelvis att lycka och olycka i världen är ett resultat av belöning respektive straff från gud), föreställningen att världen inte bara befolkas av människor utan även av goda och onda andar samt att drömmar och syner kan vara gudomliga uppenbarelser, eskatologin (pentecostalerna talar visserligen inte om tidens snara slut, men tillskriver det andra millenniets slut en stor religiös betydelse), ritualismen, känslan av procession och det mirakulösa helandet (vilket med tanke på dessa människors position är nödvändigheten gjord till dygd, dvs. då de är för fattiga för att ha råd med läkarvård, ordinära läkemedel etc. sätter de sitt hopp och tro till mystiskt helande).⁴⁰

Det finns också en del andra överensstämmelser: De pentecostaliska pastorena, i likhet med pagon, har ofta samma ursprung som sina anhängare. De måste dock till skillnad från pagon vara läskunniga, men behöver å andra sidan inte ha bedrivit några akademiska studier, som prästerna inom den officiella katolicismen. Pentecostalismen präglas liksom den folkliga katolicismen av en låg grad av systematisering av budskapet, och har därför en förhållandevis enkel teologi. Detta får till följd att avståndet mellan det religiösa ledarskapet och anhängarna inom de båda religionerna är relativt litet och att de är förhållandevis demokratiska religiösa organisationer. På samtliga dessa punkter kontrasterar de skarpt mot den prästkontrollerade och -centrerade officiella katolicismens vita, högutbildade och delvis utländska prästerskap.⁴¹

Den positionella närheten i det religiösa fältet innebär dock på samma gång att det finns skillnader och spänningar mellan pentecostalerna och den folkliga katolicismen. Den stora skillnaden är att pentecostalismen inbegriper varken någon helgon- eller pachamamakult samt att den ställer etiska krav på nykterhet och skötsamhet. Pentecostalismen kan därför sägas vara en mer "rationaliserad" och "moraliserad" religion än den folkliga katolicismen.⁴² En förklaring till detta är de båda religionernas olika ursprung, vilket samtidigt säger något om deras olika förhållande till staden. De

³⁵ Bourdieu, 1979, pp. 55, 65-66.

³⁶ Bourdieu, 1979, p. 73.

³⁷ Bourdieu, 1979, pp. 69-70.

³⁸ Marzal, 1988a, p. 141.

³⁹ Se bl.a. Scott, 1985, p. 49 och Marzal, 1988b.

⁴⁰ Marzal, 1996, pp. 110-111; Bastian, 1993, p. 44; Scott, 1985, pp. 54-55.

⁴¹ Marzal, 1988a, pp. 160-161; Escobar, 1992, pp. 243, 248-249.

⁴² Bourdieu, 1991, pp. 6-7.

första pentecostaliska kyrkorna uppstod bland afro-amerikaner i Los Angeles, USA, vid sekelskiftet.⁴³ Pentecostalismen är således redan från början en urban religion, präglad av en dominerad position (de nordamerikanska afro-amerikanernas). Mycket tyder på att det är de specifika ekonomiska och sociala villkoren som karaktäriserar den moderna staden, som gjort den högre graden av rationalisering och moralisering möjlig, även om den religiösa rationaliseringen samtidigt naturligtvis har sin egen dynamik.⁴⁴ Den folkliga katolicismen däremot är en religion som har sina rötter i ett pre-kapitalistiskt jordbrukssamhälle, och utgör därför något av en främmande fågel i den moderna staden.

Det är således tydligt att närheten mellan den folkliga katolicismen och pentecostalismen i det religiösa fältet är en del av förklaringen till varför vissa av städernas invandrade fattigbönder och jordlösa konverterar till pentecostalismen. Men det är inte hela förklaringen.

Habitus och religionstillhörighet (i städerna)

Avslutningsvis skall jag försöka säga något om vilka fraktioner eller grupper av städernas fattiga människor som byter religion, från folklig katolicism till pentecostalism. Eftersom detta fortfarande är ett relativt outforskat område, är följande diskussion snarare ett sannolikhetsresonemang än en redovisning av säkerställda resultat.

Att byta religionstillhörighet och bli pentecostal innebär, som redan visats, att man slutar att engagera sig i helgon- och pachamamakulten. Då dessa kulturer är starkt förknippade med fattigböndernas och de jordlösas speciella förhållande till jorden, är det rimligt att misstänka att de som blir pentecostaler inte längre känner samma samhörighet med jorden. Den peruanske teologen och socialantropologen Manuel Marzal påstår, i överensstämmelse med detta, att de som konverterar ger upp sin quechua-/indianska identitet, vilket är den identitet som de flesta fattigbönder och jordlösa har.⁴⁵ Att inte längre se sig själv som quechua innebär i den peruanska kontexten att man anammar en mestizoidentitet, som är starkt förknippad med livet i staden. Pentecostalerna skulle i så fall avvika i förhållande till den egna gruppen av f.d. fattigbönder och jordlösa, genom att de har ett annorlunda förhållande till staden och, vilket hänger intimt samman med förhållandet till staden, jorden.

När man byter till pentecostalismen betyder det dessutom att man går från en religiös tradition präglad av en muntlig tradition till en annan kännetecknad av en skriftlig tradition. Inom den folkliga katolicismen finns ingen tradition av att läsa bibeln, eller någon annan religiös text. Pentecostalerna däremot uppmuntrar till eget läsande av bibeln, läskunnighet är dock inte något krav för medlemskap.

Mycket tyder på att läskunnigheten är större bland pentecostalerna än de folkliga katolikerna, även om analfabeter också återfinns bland pentecostalerna. Enligt en peruansk undersökning ökar sannolikheten för att man skall lämna den folkliga katolicismen, till förmån för någon annan religion, med låg ålder och stigande utbildningsnivå.⁴⁶ Unga och utbildade människor är m.a.o. de som främst byter religion. Om detta innebär att de som omvänder sig till pentecostalismen har en längre utbildning, är det rimligt att också anta att de är bättre anpassade till den ekonomiska och sociala ordning som präglar den moderna staden, eftersom skolan är ett av de främsta instrumenten för en inpräntning av en habitus som är anpassad till denna ordning.⁴⁷ Det skulle i sin tur kunna betyda att det åtminstone finns ett minimum av inre dispositionella förutsättningar för att kunna leva upp till den rationalisering av den egna livsstilen som ett medlemskap i en pentecostalsk kyrka innebär, i form av nykterhet och skötsamhet. Denna nya livsstil, tillsammans med det kollektiva sparandet i församlingen (tiondet), bidrar i så fall till att förstärka, snarare än att ge upphov till, inpräntandet av en habitus som är avpassad till ett ekonomiskt och socialt system som bygger på rationalisering och kalkylering.

Om mitt resonemang stämmer skulle det kunna tyda på att det främst är invandrare, eller barn till invandrare, med en livsbana som beskriver ett socialt uppåtgående som konverterar till pentecostalismen. Det är ett socialt uppåtgående som beror, om inte på ett större ekonomiskt kapital

⁴³ Martin, 1993, p. 29.

⁴⁴ Bourdieu, 1991, pp. 6-7.

⁴⁵ Marzal, 1996, p. 89.

⁴⁶ Marzal, 1988b, pp. 184-185.

⁴⁷ Bourdieu, 1979, pp. 34-35, 47.

så i varje fall på ett större utbildningskapital i jämförelse med dem som fortsätter att praktisera den traditionella religionen, samt på ett annat förhållande till staden, tiden och framtiden. Detta skulle i så fall kunna betyda att det trots de uppenbara likheterna i levnadsvillkor finns en del avgörande skillnader, även om de förmodligen är små, mellan dem som förblir den folkliga katolicismen trogna och dem som konverterar till pentecostalismen. Intressant nog finns det en undersökning från Brasilien som skulle kunna ge en viss bekräftelse åt min tankegång. Där kom man nämligen fram till att pentecostalerna karaktäriserades av samhällsgrupper som var socialt uppåtstående och som blev alltmer medelklasslika.⁴⁸

Undersökningar från andra håll i Latinamerika tyder på att kvinnor konverterar i högre grad än män, men några sådana tendenser går inte att urskilja i det peruanska material som jag har studerat.

Konklusioner

Det religiösa fältet i Peru har under de senaste decennierna utvecklats i riktning mot pluralism, och katolska kyrkans tidigare så självklara monopol på den religiösa auktoriteten är allvarligt hotat. En viktig bakgrund till denna utveckling är den reproduktionskris som sedan en tid tillbaka råder i katolska kyrkan.

De nya religiösa rörelserna, av vilka pentecostalerna är den religion som studerats i föreliggande studie, har sitt främsta utbredningsområde i de stora städernas fattigområden, där en stor del av befolkningen utgörs av invandrade f.d. fattigbönder och jordlösa av indianskt ursprung. Dessa grupper av invandrare kommer i huvudsak från landsbygdsområden i kustregionen och sierran, områden som socialt och ekonomiskt präglats av dominansförhållandet mellan storgodsägaren och fattigbönderna samt de jordlösa. Denna sociala motsättning hade sin religiösa motsvarighet i förhållandet mellan den dominerande officiella katolicismen och den dominerade folkliga katolicismen. Det fanns således en affinitet å ena sidan mellan storgodsägarnas habitus och den officiella katolska kyrkans position i det religiösa fältet och å andra sidan mellan fattigböndernas samt de jordlösas habitus och den folkliga katolicismens position, vilket förklarar de olika sociala gruppernas religionstillhörighet.

På grund av olika demografiska och ekonomiska orsaker har många fattigbönder och jordlösa utvandrat till de stora städerna, i synnerhet till Lima. I städerna hamnar de oftast i en position som är homolog med den position de innehade på landsbygden, dvs. en position som implicerar varken materiell trygghet eller någon objektiv framtid. De hamnar i en livssituation som kan beskrivas som ett liv på tröskeln till moderniteten. Moderniteten finns inom synhåll men är inte inom räckhåll eftersom de saknar de rätta positionella och dispositionella förutsättningarna. Invandrarna sätter därför sitt hopp, liksom de gjorde i sin tidigare position, till eskatologiska profetior och magi. Det förklarar varför de flesta fortsätter att praktisera den folkliga katolicismen, med allt vad det innebär av en känsla av intim samhörighet med jorden och ett "arkaiskt" förhållande till tiden och framtiden, vilket står i motsättning till ett modernt förhållande till staden, tiden och framtiden. Den strukturella homologin mellan habitus och den folkliga katolicismens position i det religiösa fältet, kvarstår således för stora grupper av fattigbönder och jordlösa även efter det att de utvandrat till staden.

Många invandrare konverterar dock till pentecostalismen. På ytan kan det tyckas som om konvertiterna inte skiljer sig från dem som förblir folkligt katolska, eftersom de har samma bakgrund och lever under samma villkor. Men det finns mycket som tyder på att konvertiterna i själva verket utgör en socialt uppåtstående grupp bland invandrarna. Dels för att de präglas av ett annat förhållande till staden. Dels för att de har ett något större utbildningskapital, dvs. lite högre utbildningsnivå, vilket förmodligen innebär att de också börjat utveckla ett modernt förhållande till tiden och framtiden. Förklaringen till att de konverterar just till pentecostalismen ligger i att den intar en dominerad position i det religiösa fältet som, i förhållande till den officiella katolska kyrkans dominerande position, ligger nära den folkliga katolicismens, och därför har många drag som påminner om densamma. Samtidigt särskiljer sig pentecostalismen från den folkliga katolicismen genom sitt förhållande till staden och den skrivna traditionen samt i sina krav på en rationalisering av medlemmarnas livsstil. Sammantaget är pentecostalismen en religion som "passar" dem med en

⁴⁸ Cook, 1982, p. 247.

habitus som är strukturerad i en dominerad position utan någon verklig framtid, och som på grund av sitt innehav av en viss mängd utbildningskapital samtidigt börjat utveckla dispositioner gentemot staden, tiden och framtiden, vilka är typiska för människor i moderniteten.

I sammanhanget kan nämnas att den evangeliska väckelsen bland städernas fattiga har sin motsvarighet i en katolskt-karismatisk väckelse bland den urbana vita eliten. Den vita eliten har en klasshabitus som gör det otänkbart att de skulle kunna bli pentecostaler, på grund av en inkongruens mellan deras klasshabitus och pentecostalernas dominerade position inom det religiösa fältet. Däremot föreligger inga strukturella hinder mot att de skulle kunna bli engagerade i någon av den officiell katolicismens fraktioner.

Referenser

- Bastian, Jean-Pierre
1993 "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective" (*Latin American Research Review*, vol. 28, no. 2, pp. 33-61).
- Borelius, Ulf
1998 *Tillit och habitus*. Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi, nr 24, 1998.
under utgivn. "Befrielsesteologin i det transnationella katolska fältet. Exemplet Peru." (i: Broady, Donald [red.] *Kulturens fält*. Göteborg: Daidalos, under utgivn.)
- Bourdieu, Pierre
1979 *Algeria 1960*. Cambridge m.fl.: Cambridge University Press
1984 "Social Space and the Genesis of 'Classes'." (i: Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press 1992, pp. 229-251)
1991 "Genesis and Structure of the Religious Field" (*Comparative Social Research*, vol. 13, pp. 1-44).
- Brass, Tom
1986 "Cargos and Conflicts: The Fiesta System and Capitalist Development in Eastern Peru" (*The Journal of Peasant Studies*, vol. 13, no. 3, pp. 45-62).
- Brundenius, Claes
1972 *Imperialismens ansikte*. 400 år av underutveckling i Peru. Stockholm: Bokförlaget Prisma
- Cadorette, Curt
1994 "The Deconstruction of Peru: Social Chaos as Ecclesial Kairos" (*Missiology: An International Review*, vol. XXII, no. 2, pp. 177-186).
- Carrasco, Pedro E.
1992 "Baptist Societies and Corporatist Mentalities in Latin America: Inculturation of a Democratic Religious Tradition" (*Social Compass*, vol. 39, no. 3, pp. 435-463).
- Cook, Guillermo
1982 "Book Summary: Os deuses do povo, by Carlos Rodrigues Brandão, Rio: Editora Brasiliense 1980" (*Missiology: An International Review*, vol. X, no. 2, pp. 245-256).
- Earle, Duncan
1992 "Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism: Religious Conversion in a Mayan Village" (*Social Compass*, vol. 39, no. 3, pp. 377-388).
- Escobar, Samuel
1988 "Mission and Renewal in Latin-American Catholicism" (*Evangelical Review of Theology*, vol. 12, pp. 369-378).
1992 "Mission in Latin America: An Evangelical Perspective" (*Missiology: An International Review*, vol. XX, no. 2, pp. 241-253).
- Feder, Ernest
1968 "Latifundia and Agricultural Labour in Latin America." (i: Shanin, Teodor [ed.], *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. 1971, pp. 83-97)
- Hudson, Rex (ed.) (Federal Research Division, Library of Congress)
1993 *Peru: a country study*. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office
- Kanagy, Conrad L.
1990 "The Formation and Development of a Protestant Conversion Movement among the Highland Quichua of Ecuador" (*Sociological Analysis*, vol. 50, no. 2, pp. 205-217).
- Lewellen, Ted C.
1979 "Deviant Religion and Cultural Evolution: The Aymara Case" (*Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, no. 3, pp. 243-251).
- Lindqvist, Sven
1974 *Jordens gryning*. Jord och makt i Sydamerika. Andra delen. Stockholm: Bonniers
- Lönnroth, Ami
1994 "Väckelsevåg över Latinamerika" (*Svenska Dagbladet*, 20 februari).
- Martin, David
1992 "Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress" (*Social Compass*, vol. 39, no. 1, pp. 9-14).
1993 *Tongues of Fire*. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford m.fl.: Blackwell
- Marzal, Manuel
1988a "Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima. El caso de una Parroquia del Agustino" (*América Indígena*, vol. XLVIII, núm. 1, pp. 139-164).

- 1988b *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. El caso de El Agustino. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
- 1996 "The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru." (i: Marzal, Manuel et al, *The Indian Face of God in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1996, pp. 67-118)
- Mauss, Marcel
1972 *Gåvan*. Argos: Uppsala
- Maust, John
1982 "Charismatic Trend Turns Many Peruvians to the Bible" (*Christianity Today*, vol. 26, pp. 58-62). (Nyhetsartikel.)
- Muratorio, Blanca
1980 "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecuador" (*The Journal of Peasant Studies*, vol. 8, no. 1, pp. 37-60).
- Mörner, Magnus
1960 *Leve revolutionen*. Tradition och dynamik i latinamerikanskt samhällsliv. Stockholm: Natur och kultur
- Peru*. Länder i fickformat. Stockholm: Utrikespolitiska institutet 1990
- Rodrigues Brandão, Carlos
1979 "Religion et idéologie religieuse à Monte Mor" (*Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 47, no. 1, pp. 91-121).
- Saint Martin, Monique de
1984 "Quelques Questions à propos du pentecôtisme au Brésil" (*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 52-53, pp. 111-114).
- Sallnow, Michael J.
1983 "Manorial Labour and Religious Ideology in the Central Andes: A Working Hypothesis" (*Bulletin of Latin American Research*, vol. 2, no. 2, pp. 39-56).
- Scott, Kenneth D.
1985 "Latin America: Peruvian New Religious Movements" (*Missiology: An International Review*, vol. XIII, no. 1, pp. 45-59).
- Spoerer, Sergio
1986 "Las transformaciones del campo religioso en America Latina: Un ensayo de interpretacion" (*Revista Paraguaya de Sociología*, año 23, No. 67, pp. 29-37).
- Weber, Max
1986 "Världsreligionernas ekonomiska etik" (i: Weber, Max, *Kapitalismens uppkomst*. Urval och förord av Hans L. Zetterberg. Stockholm: Ratio 1986, pp. 95-142)

Skeptronhäften

(Skeptron Occasional Papers)

ISSN 0284-0731

1. Anna Lena Lindberg, ”Men Gud förbarme sig, hvilket Publikum!” *Om konstpedagogikens rötter i Sverige*, 1987
2. Francine Muel-Dreyfus, *Folkskollärare och socialarbetare. Metodologiska kommentarer till den historiska sociologin*, 1987
3. Theresa Martinet, *En provensalsk bondkvinna och hennes män. Ett exempel på småborgerlig ackumulation*, 1987
4. Anna-Maja Johannesson, *Lärarnas villkor i de första decenniernas folkskola (1850—1880)*, 1989
5. Ronny Ambjörnsson, *The Honest and Diligent Worker*, 1991
6. Collège de France, *Förslag till framtidens utbildning*, 1992
7. Ulf P. Lundgrens skrifter 1966—1991. *En bibliografi*, utg. D. Broady & Boel Englund, 1992
8. Eva Trotzig, ”qvinnan bär hemmets trefnad på spetsen af sin synål.” *Kvinnlig skolslöjd i Stockholms folkskolor decennierna runt 1900*, 1992
9. Gisèle Sapiro, *Collective biographies and the theory of “literary field”*, 1996
10. Monique Pinçon-Charlot/Michel Pinçon, *Considérations sur l’enquête sociologique dans les beaux quartiers*, 1996
11. Andersson, Barbro/Englund, Boel/Heyman, Ingrid/Peterson, Bo/Peurell, Erik, *Recherches sur les champs de production culturelle. Travaux récent ou en cours*, 1996
12. Jesper Svenbro, *Vägra läsa, vägra skriva. Attityder till det skrivna ordet i antikens Grekland*, 1997
13. Ann-Catherine Wagner, *Les stratégies transnationales en France*, 1997
14. Sandro Campana Wadman, *Det biologiska och det sociala. Marc Augé om sjukdom och andra olyckor*, 1997
15. Donald Broady, *Kapitalbegreppet som utbildningssociologiskt verktyg*, 1998

Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi

(Sociology of Education and Culture Research Reports)

ISSN 1103-1115

1. Donald Broady & Mikael Palme, *Högskolan som fält och studenternas livsbanor*, 1992
2. Mikael Palme, *En “trygg” uppväxtmiljö*, 1992
3. Stig Elofsson, *Vad blev barnen? Rekryteringsstudier*, 1992
4. Annika Ullman, *De plåtslagarna! De plåtslagarna!*, 1992
5. Annika Ullman, *Humaniora som personlighetsfördjupning?*, 1992
6. Donald Broady, *Läsestycken för samhällsvetare*, 1994
7. Boel Englund, *Språk, argumentation och vetenskaplig verksamhet*, 1994
8. Kerstin Skog Östlin, *Fädernas kyrka i Sveriges television*, 1994
9. Mikael Palme, *Valet till gymnasiet*, 1994
10. Mikael Palme, *Gymnasieskolans sociala struktur i Stockholmsregionen före 1991 års skolreform*, 1994
11. Mikael Börjesson, *Det naturliga valet. En studie i studenters utbildningsval och livsstilar*, 1996
12. Richard Palmer, *Socio-Economic Spaces of Transnationally Connected Business Professionals*, 1996
13. Ingrid Heyman, ”...det är utbildningen som gjort att vi kommit någonstans”. *Studier av tre elitgymnasier med internationalisering på programmet*, 1997
14. Elisabeth Hultqvist *“Jag tycker det är för slapt”. Om pedagogiken på det individuella programmet*, 1998
15. Mikael Börjesson, *Kampen om det “internationella”. En kartläggning av transnationella strategier vid högskolor och universitet i Stockholm*, 1998
16. Mikael Palme, *The Meaning of School. Repetition and Drop Out in the Mozambican Primary School*, 1998.
17. Mikael Palme, *Final Report and Recommendations from the Evaluation of Teaching Materials for Lower Primary Education in Mozambique. I. General Issues*, 1998
18. Kenneth Hyltenstam & Christopher Stroud, *Final Report and Recommendations from the Evaluation of Teaching Materials for Lower Primary Education in Mozambique. II. Language Issues*, 1998
19. Wiggo Kilborn, *Final Report and Recommendations from the Evaluation of Teaching Materials for Lower Primary Education in Mozambique. III. Mathematics*, 1998
20. Ulla Alfredsson & Calisto Linha, *Where God lives. Introduction to a Study of the Independent Protestant Churches in the Maputo Area*, 1998
21. Kenneth Hyltenstam & Christopher Stroud, *Proposals for Revised Language Curricula for Mozambican Primary Schools. A Discussion Document*, 1998
22. Donald Broady et al, *Formering för offentlighet. En kollektivbiografi över Stockholmskvinnor 1880—1920. Forskningsplan*, 1998
23. Ulf Borelius, *Habitus och religionstillhörighet i Peru*, 1998
24. Ulf Borelius, *Tillit och habitus*, 1998

Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi
(Sociology of Education and Culture)

Prof. D. Broady

Postal address	ILU, Uppsala universitet Box 2136, SE-750 02 Uppsala, Sweden
Phone switchboard	018 4712500, int. +46 18 4712500
Fax	018 4712400, int. +46 18 4712400
URL	http://www.skeptron.ilu.uu.se/broadly/sec/
Publications	Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi (Sociology of Education and Culture Research Reports), ISSN 1103-1115 Skeptronhäften (Skeptron Occasional Papers), ISSN 0284-0731
Distribution	ILU, Uppsala universitet, Box 2136, SE-750 02 Uppsala, Sweden Phone 018 4712401, fax 018 4712400, e-mail Dep.Teach@ilu.uu.se

