SECCIÓN TEMÁTICA

PIERRE BOURDIEU Y LA RELIGIÓN: UNA INTRODUCCIÓN NECESARIA

Hugo José Suárez*
El Colegio de Michoacán

En 1971 Pierre Bourdieu publica dos artículos en los cuales aborda el tema religioso: "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1; y "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII. Inevitablemente, para una lectura general de su propuesta, se deben mencionar ambos documentos por su complementariedad y diálogo.

Los textos fueron traducidos a varias lenguas tanto en libros como en revistas especializadas. Cabe mencionar la temprana compilación brasilera *A economia das trocas simbólicas* (primera edición en 1974) –cuyo responsable tanto de la selección como presentación fue Sergio Miceli– que recoge ambas reflexiones al lado de otros trabajos que sitúan la propuesta bourdieuniana de sociología de la cultura. Por otro lado, si bien los artículos son ampliamente citados por investigadores castellano parlantes, y en varios lugares circularon traducciones informales, la publicación en esta lengua tuvo que esperar un par de décadas. La interpretación de Bourdieu sobre Weber fue publicada en 1999 en el texto *Intelectuales, política y poder*, que recoge reflexiones sobre la dominación simbólica y el campo científico, edición traducida y coordinada por Alicia Gutiérrez. Pero la dupla quedaba trunca, por lo que la publicación del artículo "Génesis y estructura" que ahora se presenta en *Relaciones* (traducción hecha nuevamente por Alicia Gutiérrez), viene a completar el enfoque global.

Ahora bien, ¿dónde se ubica la religión en el pensamiento de Bourdieu? Como es conocido, el autor desarrolló un cuerpo conceptual –alrededor de nociones fundamentales como campo, *habitus*, *ilusio*, capital,

* hugojosesuarez@yahoo.com hugojose@colmich.edu.mx

interés, estrategia, etcétera– con el cual ingresa a distintas dimensiones de la vida social. Analiza con el mismo dispositivo tanto el campo jurídico como el educativo, el literario como el científico, el político como el médico. La religión no escapa a esa entrada; propone, pues, la conformación del campo religioso.

Hay que señalar que los textos forman parte de los primeros esfuerzos de Bourdieu por presentar de manera más sistemática y aplicada su teoría. En los años sesenta, por un lado Bourdieu está preocupado por la rigurosidad epistemológica en sociología (particularmente con su libro clásico *El oficio del sociólogo*), y, por otro lado, sistematiza estudios empíricos –unos incluso etnográficos– sobre sus distintas experiencias de investigación: la vida social en Argelia (1963, 1964a), *El baile de los solteros* en contextos rurales franceses (2002), los usos sociales de la fotografía (1965), las formas populares de consumo del arte, la cultura estudiantil (1964b). En estos diferentes escritos, el autor utiliza sus conceptos en contextos muy diversos; de alguna manera su reflexión sobre la religión es un esfuerzo por formalizar su teoría de los campos.

Otro mérito es la estimulante relectura de Weber. Se debe recordar que el ambiente intelectual de la época, en lo que a la religión se refiere, estaba marcado tanto por una tendencia individualizante de la teoría weberiana –en cierta medida impulsada por Raymond Aron–,[1] como por una concepción subordinadora de las creencias a las condiciones materiales –cierto enfoque marxista–. Ante la opción por poner la atención al carisma personal de un portador de un discurso religioso, Bourdieu sugiere construir el sistema de relaciones al que pertenece:

> para terminar completamente con la representación del carisma como propiedad ligada a la naturaleza singular de un individuo, hay que determinar, en cada caso particular, las características sociológicamente pertinentes de una biografía singular que hacen que determinado individuo se encuentre *so-*

[1] En la reflexión de Aron, Weber pretende "demostrar que las conductas de los hombres en las diversas sociedades sólo son inteligibles en el marco de una concepción general que estos hombres se hacen de su existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esas visiones de mundo, hay que comprenderlas para comprender el comportamiento de los individuos y de los grupos, particularmente su comportamiento económico" (Aron 1967, 529-530).

> *cialmente* predispuesto a expresar con fuerza y coherencia particular, las disposiciones éticas o políticas ya presentes, en un estado implícito, en todos los miembros de la clase o del grupo de sus destinatarios (Bourdieu 1971a, 16).

Bourdieu propone que una auténtica *interpretación* de Weber –a quien critica su excesiva importancia al carisma como fuerza creadora olvidando las condiciones sociales de la existencia de agentes religiosos– implica una ruptura fundamental: se debe

> *subordinar* el análisis de la *lógica de las interacciones* –que pueden establecerse entre agentes directamente en presencia– y, en particular, las estrategias que ellos se oponen, a la construcción de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que ellos ocupan en el *campo religioso*, estructura que determina la forma que pueden tomar sus interacciones y la representación que pueden tener de ella (Bourdieu 1971a, 5).

En la propuesta de Bourdieu, el campo religioso –como todo campo– se construye alrededor del *interés* –en este caso religioso– vinculado a la "necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social" (Bourdieu 1971b, 313); los laicos que participan en el campo, esperan que los agentes especializados satisfagan su *interés* realizando acciones y prácticas –mágicas o religiosas– "a fin de que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra" (Bourdieu 1971a, 5). El autor enfatiza la vinculación entre el interés religioso (y por tanto las exigencias mágicas) y

> la demanda propiamente *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana, y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles *justificaciones de existir* como existen: es decir, *en una posición social determinada* (Bourdieu 1971a, 9).

Los agentes del campo se dividen entre el cuerpo de especialistas que tienen "las competencias específicas" y los "saberes secretos" para ejercer su función –y por tanto un capital religioso valorado–, y los laicos que, al no tener estas competencias, se encuentran en una posición de

subordinación legitimando el ejercicio y la posición de los primeros. Pero al interior de los especialistas opera otra división que es la de sacerdotes, burocráticamente designados para el ejercicio de su rol institucional, y los profetas o brujos que se oponen al cuerpo de sacerdotes y ofrecen sus servicios fuera de la institución eclesial. El profeta, en tanto que "empresario independiente de salvación", que promueve, produce y distribuye "bienes de salvación de nuevo tipo", ofrece un discurso y práctica que busca "movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupo o clases determinadas de laicos" (Bourdieu 1971b, 321).

El campo exige a sus miembros un *habitus* religioso entendido como "principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobre natural" (Bourdieu 1971b, 319). Lo que está en juego al interior del campo es el control de la producción y reproducción del *habitus* y el monopolio de los bienes de salvación:

> La competencia por el poder religioso debe su especificidad […] al hecho de que se pone en juego el monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia (Bourdieu 1971a, 11).

La religión, en este sentido, juega un rol importante en la creación y sustento de esquemas de percepción, es decir, en la relación entre estructuras de poder y estructuras mentales. Resulta inevitable el nexo entre el campo religioso y el del poder, pues, explica Bourdieu, la religión, en su *función ideológica* entendida como "la práctica y política de hacer absoluto lo relativo y de la legitimación de lo arbitrario" (Bourdieu 1971b, 310), contribuye a la "imposición (disimulada) de principios de estructuración de percepción y de pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social" (Bourdieu 1971b, 300).

Así, una buena parte del esfuerzo del autor es vincular el aparato religioso con la formación social. No se trata, en ningún momento, de exiliar a lo religioso a un espacio sin interacción con las demás dimensiones

de la vida colectiva, sino de reforzar la relación e influencia de uno con el otro. La apuesta de la teoría del campo invita, antes que nada a "pensar en términos relacionales" (Bourdieu, Wacquant 1995, 64). El concepto de campo –religioso o cualquier otro– es un esfuerzo intelectual para dibujar un espacio social; su objetivo no es convertirse en una rígida camisa de fuerza que obligue a adecuar situaciones concretas a dispositivos conceptuales –como algunos críticos sostienen–; más bien debe "emplearse en una forma sistemáticamente empírica" (Bourdieu, Wacquant 1995, 63).

La teoría de Bourdieu sobre la religión ha suscitado tanto simpatías como distancias analíticas.[2] Hervieu-Léger, por ejemplo, cuestiona el concentrar lo religioso en un campo excluyendo su presencia en otros campos sociales como el político, científico, artístico, etcétera. Este enfoque, continúa la autora, sería peligroso si el análisis aísla el proceso religioso del todo social y reduce "la religión a una función única: la de consagrar, sancionando y santificando, el orden social como estructura de relaciones establecidas entre los grupos y clases" (Hervieu-Léger 1993, 161): su utilidad entonces se restringe al estudio de las religiones institucionales (particularmente el modelo católico) pero pierde eficacia para analizar religiones como el judaísmo o el Islam que tienen otra forma de relación entre sacerdotes y laicos (Hervieu-Léger 1993, 159-162).

En dirección contraria, Jean Pierre Hiernaux se inspira en la lectura que hace Bourdieu de Weber para su propia teoría. Así, la problematización del objeto religioso toma en cuenta el *trabajo religioso* como una "producción de respuestas" a *necesidades* de determinados grupos sociales a través de un tipo de prácticas o discurso; estas necesidades se vinculan con la formación de "disposiciones psicoafectivas", es decir, levanta el problema de "la producción de sentido articulando las funciones subjetivas y las funciones sociales". Este acercamiento, sugiere Hiernaux, conduce a la "construcción de una coherencia general del universo percibido y/o concebido con una articulación con la relación del Sí, una producción del Sí, comprometida e involucrada con ultimidades decisivas" (Hiernaux 1996, 27).[3]

---

[2] Véase la interesante crítica de De la Torre a la propuesta de Bourdieu (2002).

[3] Véase, entre otros, el artículo publicado en este volumen del mismo autor y Suárez 2003.

Pensando desde la experiencia latinoamericana, es evidente que se debe realizar una relectura a la lectura de Bourdieu. Por un lado, el propio autor afirma que la concentración de capital religioso y el "monopolio de hecho casi perfecto" sucedió en el catolicismo medieval (Bourdieu 1971b, 326). En sentido contrario a lo sucedido en Europa, en América Latina las formas de administración de los bienes de salvación han estado marcadas por figuras para eclesiales que –de manera abierta o disimulada, con tensiones o acuerdos–, han cuestionado la legitimidad de los agentes burocráticamente designados para tal función al interior del catolicismo. Por ejemplo las mayordomías en México[4] o los "prestes" en Bolivia dibujan un campo religioso compuesto no sólo por sacerdotes, profetas, magos y laicos sino, además y preponderantemente, por agentes intermedios de manipulación de lo sagrado, con amplios grados de autonomía y legitimidad tanto frente los consumidores como frente a autoridades burocráticas. Por otro lado, el modelo teórico de Bourdieu puede encontrar dificultades para explicar formas religiosas cuya principal característica no es la pertenencia a un determinado campo sino que más bien se concentran en *experiencias* esporádicas y transitorias, sin exigencia de continuidad regular ni adscripción militante, con pocos grados de vinculación institucional; por ejemplo el *New Age*, las devociones angélicas, etcétera.

Sin embargo, el enfoque del campo religioso puede servir de manera remarcable para pensar, entre otros, el vínculo entre religión y política que Latinoamérica vivió de manera intensa desde los primeros años del catolicismo hasta nuestros días. En efecto, cuando propone Bourdieu que las autoridades religiosas al controlar y mantener el orden simbólico, imponen "bajo la forma transfigurada y disfrazada" un orden social y legitiman el orden político (Bourdieu 1971b, 328), es difícil no pensar en la historia de la colonización y el rol de la Iglesia; en las reivindica-

[4] En un interesante artículo, Rangel Silva (2004) cuenta cómo en los siglos XVII y XVIII sucedieron en Guanajuato conflictos entre cofradías indígenas que luchaban contra la institución parroquial por el control de un lugar de culto con grados de autonomía. Véase también la caracterización general hecha por De la Peña (2004) sobre la diversidad del campo religioso mexicano.

ciones de la teología de la liberación en los años sesenta; o en las nuevas afinidades entre el conservadurismo católico y los partidos políticos de derecha en el escenario contemporáneo.

Pero el potencial analítico de la propuesta no se agota en los vínculos con la política. También sigue siendo útil acudir a estas categorías para analizar la emergencia de nuevos agentes que al interior del campo religioso comienzan a discutir la legitimidad de los especialistas institucionales. Estos nuevos discursos responden a las necesidades simbólicas inmediatas de un colectivo de creyentes que ya no encuentra en las Iglesias tradicionales las respuestas que necesitan para su vida cotidiana. Tal es el caso el incremento de las prácticas de magia, adivinación, tarot o múltiples servicios que ofrecen certezas a una población que vive en un proceso social marcado por la generalización de la inseguridad y la incertidumbre.

Finalmente, este enfoque conceptual permitiría analizar el fenómeno de la transformación del campo mediático que, luego de la crisis del monopolio del sentido vivida en las últimas décadas por parte de las principales instituciones tradicionales (Iglesia, escuela, partidos políticos), pretende convertirse en un espacio de producción de sentidos y construcción de disposiciones –diríamos de regulación de los *habitus* religiosos– con iniciativas como el "descubrimiento" y divulgación del Evangelio según Judas por National Geographic o la promoción de películas como El Código da Vinci. En este caso circulan intereses entre el campo religioso y el mediático y se abre un nuevo campo de competencia.

Pero más allá de las afinidades o distancias que genera la propuesta teórica, es evidente que el escenario religioso hoy se ha transformado considerablemente en los últimos años, y han surgido nuevas expresiones que obligan a los cientistas sociales a afinar conceptos para explicar otras problemáticas. En esta tarea que nunca acaba, volver a los clásicos y hacerlos trabajar a nuestro lado, suele ser una de las mejores recomendaciones. ¿Tiene sentido publicar un artículo a 35 años de su aparición original? A nuestro entender, la propuesta de Bourdieu sobre el campo religioso sigue ofreciendo horizontes inexplorados y no se han agotado sus posibilidades analíticas. Así, no deja de ser una herramienta central para comprender el quehacer en el mundo de las creencias en la realidad contemporánea. Pero como siempre, el lector tendrá la última palabra.

Referencias bibliográficas

Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Ed. Gallimard, 1967.

Bourdieu, Pierre, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, París, Ed. Points Essais, 2002.

——, "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1999, 43-63.

——, (con Wacquant), *Respuestas, por una antropología reflexiva*, México, Ed. Grijalbo, 1995.

——, *A economia das trocas simbólicas*, Sao Paulo, Ed. Perspectiva, 1992 [1974].

——, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1, 1971a.

——, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, xii. 1971b.

——, (con Chamboredon y Passeron), *Le métier de sociologue*, París, Ed. Mouton-Bordas, 1968.

——, *Le déracinement*, París, Ed. Minuit, 1964a.

——, (con Passeron), *Les héritiers, les étudiants et la culture*, París, Ed Minuit, 1964b.

——, (con Boltanski, Castel, Chamboredon), *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Ed. Minuit, 1965.

——, *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Ed. Mouton, 1963.

——, *Sociologie d'Algérie*, París, puf, 1957.

De la Peña, Guillermo, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", en *Relaciones*, núm. 100, vol. xxv, otoño, 2004.

De la Torre, Renée, "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical", en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 24, 2002, 45-50.

Hervieu-Léger, Danièle, *La Religion pour Mémoire*, París, Ed. Cerf, 1993.

Hiernaux, Jean Pierre, "Symboliques sociales et 'religion'. Rétrospectives et prospectives autour de l'objet", en Liliane Voyé (ed.), *Figures des Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, París-Bruselas, Ed. De Boeck Université, 1996.

Rangel Silva, José Alfredo, "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos xvii y xviii", en Patricia Moctezuma, Juan Carlos Ruiz y Jorge Uzeta (coord.), *Guanajuato: aportaciones recientes para su*

estudio, Guanajuato y San Luis Potosí, Ed. Universidad de Guanajuato y El Colegio de San Luis, 2004.

SUÁREZ, Hugo José, *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, La Paz, Ed. Muela del Diablo, 2003.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 21 de septiembre de 2006
FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 13 de octubre de 2006