

## Dossier

**Pierre Bourdieu. Intelectual del siglo xx**

## Précis

# El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical

**Renée de la Torre**

Ciesas Occidente

Hablar de la obra de Bourdieu no se reduce a los conceptos clave con que nos hizo ver y preguntarnos por relaciones que antes no percibíamos, o elogiar la riqueza de sus metodologías; al tiempo que era flexible para utilizar y combinar métodos micro o macro, cualitativos o cuantitativos, mantenía el rigor científico necesario para producir veracidad; si hablamos de su relevancia en el campo de las ciencias sociales es obligado referirnos a la sociología de Pierre Bourdieu, porque creó conceptos que permitían ver más allá de lo evidente: *habitus*, campo, violencia simbólica, mercado lingüístico, capital simbólico, etcétera. Sin embargo, lo más sobresaliente es su aportación de un principio generador de la estructura de la distribución de las formas de poder cultural: la economía política del significado.

Pierre Bourdieu generó una teoría social de la cultura que aspira a una explicación total basada en descubrir el principio generador de las diferencias sociales en distintos espacios y ámbitos especializados de la vida social. Su obra, no obstante su amplitud, las temáticas, los métodos y los diversos espacios culturales que estudió, en conjunto mantiene una coherencia interna que, pese al interés por la generalización, no cae en el reduccionismo.

Sabemos que esto no es suficiente para resaltar el valor de la obra de Bourdieu. Además del lugar importante que ocupa en el terreno teórico conceptual, promovió una relación epistemológica del conocimiento basada en la duda radical detrás de cada verdad universal existe una realidad históricamente estructurada que estructura mis modos de conocer. Desempeñó el compromiso político del intelectual con la denuncia de las injusticias del sistema económico y sus agudas críticas a la nueva izquierda neoconservadora. Impulsó una ética reflexiva permanente del oficio del sociólogo que reclama la objetivación de nuestros procesos de producción del conocimiento, y que no sólo busca atender las condiciones objetivas que constriñen su proyecto científico, sino también

las disposiciones subjetivas: sus ambiciones, sus temores, sus atrevimientos. Creó una sociología de la sociología, que "descansa en una objetivación de nuestro interés por objetivar" (1995: 196).

La teoría social de Bourdieu ha sido denominada constructivismo estructuralista, ya que permite entender la sociedad en tres movimientos: como estructura estructurada históricamente; como estructura capaz de estructurar las prácticas sociales y las relaciones de poder; como estructura abierta a las transformaciones, es decir, con capacidad de ser estructurable por las luchas de poder emprendidas por los actores sociales. Su teoría no puede ser calificada como objetivista, ni como subjetivista, porque trasciende esta división mediante la creación y utilización de dos conceptos clave: el campo especializado y el habitus. El primero es un campo de fuerzas que asegura la reproducción del poder, como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El campo es tanto reproducción como cambio. Por su parte, el habitus es el cuerpo y la mente humana socializada. Las estructuras objetivas no existen fuera de la conciencia y la voluntad de los agentes, y orientan sus prácticas y sus representaciones de acuerdo con las reglas del juego. El habitus funciona también subjetivizando, es decir, interiorizando la sociedad, según la posición particular del sujeto y su trayectoria autobiográfica.

Bourdieu puso a prueba y perfeccionó su modelo estudiando distintos campos especializados: la educación, la religión, el poder político, el intelectual, el estético. Así, fue creando no sólo una teoría general, sino también sociologías especializadas: del conocimiento, de la creencia, del gusto, del poder, de la lengua y el habla, de las letras, de las imágenes y del cuerpo. En este ensayo nos centraremos en su contribución a la sociología de las religiones.

### El campo religioso para hacer ciencia de la creencia

... ¿Hay una sociología de la creencia? Creo que es necesario reformular la pregunta: ¿La sociología de la religión tal como es practicada hoy, es decir, por productores que participan en grados diversos en el campo religioso, puede ser una verdadera sociología científica? Y respondo: difícilmente; es decir, a condición solamente de que se acompañe de una sociología científica del campo religioso (Bourdieu 1987: 93).

En *Cosas dichas*, Bourdieu (1987) admite que el estudio de la religión es una de las empresas más difíciles, porque "cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo" (*Ibid.*, p. 93). Para Bourdieu, el problema de estudiar la religión reside en que se va a abordar el espacio social especializado en la creencia, pero no cualquier creencia, sino la que se tiene en lo sagrado, en lo divino, en lo superior, en lo trascendental, en lo universal e invariable.

Toda religión legitima su fundación y su obra como parte de un proyecto de salvación de la humanidad que proviene de la voluntad divina, que trasciende al hombre, a las instituciones, a la sociedad, a la historia y al mundo pasajero. Su obra descansa sobre la nobleza de sus fines, el resguardo de lo sagrado y el destino hacia el más allá. La religión no admite el cuestionamiento de lo sagrado, ni de las estrategias y fines que persigue, porque, como decía Durkheim, lo sagrado y lo profano "no pueden aproximarse entre sí y conservar su propia naturaleza al mismo tiempo" (Durkheim 1961: 40). Pero, a la vez, es la misma creencia en lo sobrenatural, en lo sagrado y en lo divino la que enmascara a la institución: a los intereses ligados a su reproducción. Aquí entra el papel del sociólogo, quien tiene que aplicar la duda radical al campo de la creencia radical, no desde fuera,

sino en la tensión entre la experiencia religiosa y la sociología analítica. Sin embargo, Bourdieu también alerta sobre la pobreza de los estudios sociológicos que desean analizar la religión sin darle valor a las creencias religiosas y a las experiencias sobrecogedoras que ellas producen.

Los dos señalamientos son dignos de atención, sobre todo porque para quienes participan del campo religioso la sociología de la religión poco puede aportar a su conocimiento; proponen que es la creencia misma el único camino para entender el valor de lo religioso, cuya naturaleza es sobrehumana y no histórica, y que rebasa la vía racional que los investigadores utilizan como acceso al conocimiento de la realidad religiosa. Lo religioso no puede ser aprehendido sólo por los hechos concretos y materiales sin considerar el peso de la vivencia de la fe como una actividad constructora de la realidad social; tampoco su estudio puede dejar de cuestionar lo que enmascaran los dogmas y las creencias, pues éstos se construyen en condiciones sociohistóricas precisas y son determinantes de la estructura de poder simbólico y de la distribución desigual de competencias simbólicas. Lograr este equilibrio es un gran reto para el estudioso de la religión. Bourdieu propone sortear este dilema con el concepto de campo religioso.

Éste tiene el gran mérito de combinar las tres corrientes sociológicas más importantes para el estudio de la sociedad moderna. Tres paradigmas de las ciencias sociales que habían sido opuestas y demarcaban modos diferenciados de situarse en el espacio académico del estudio de la sociedad: Durkheim, Weber y Marx. De Emile Durkheim retoma la dimensión sociológica del conocimiento, referido a las representaciones colectivas a través de sistemas de clasificación religiosa derivadas del principio de división categorial: sagrado/profano (Bourdieu 1971: 296). De Max Weber incorpora la noción de lo religioso como sistema de creencias, especialmente en torno a la tensión histórica entre la burocracia (cuerpo sacerdotal) y el carisma (líderes proféticos). Los sistemas de creencia son atendidos como la expresión de estrategias que provienen de diferentes grupos de especialistas que se sitúan en concurrencia del monopolio de la gestión de bienes de salvación y que están al servicio de intereses provenientes de distintas clases sociales. De Karl Marx toma las condiciones materiales en que se constituye, institucionaliza y racionaliza la religión y a partir de las cuales la cultura se analiza dentro de una economía política de lo simbólico. Marx le permite a Bourdieu atender las relaciones disimétricas, o de fuerzas, tanto entre sujetos con posiciones diferentes al interior de los espacios de poder (la división de clases entre cuerpo sacerdotal y laicos) como entre los campos especializados. Una de las nociones heredadas del marxismo es el concepto de capital, pero lo rescata de su base económica, para llevar la lógica del mercado al estudio de la cultura y la política. De ahí que Bourdieu nos habla de capital cultural, capital lingüístico y capital simbólico. El capital tiene un valor determinado conforme al mercado particular en que se desarrolla (que puede ser atendido como una situación ritual o comunicativa). La concepción de mercado propuesta por Bourdieu se contrapone a la de libre mercado; para él, éste se sujeta a "monopolios y relaciones objetivas de fuerza que hacen que todos los productores y todos los productos no sean iguales" (Bourdieu 1980: 7), sino que compiten en desigualdad de circunstancias.

Lo interesante es que a pesar de las mezclas duras que podría provocar la articulación de estas macroteorías sociales, el resultado no es un *Frankestein*, sino un complejo sistema de pensamiento que nos permite atender en interacción constante las estructuras de los sistemas simbólicos y las estructuras sociales; las posiciones que reproducen el poder y las trayectorias que lo transforman, lo que de subjetivo hay en las estructuras sociales y lo que de objetivo hay en cada sujeto.

## Iglesia y sociedad: la lucha por el monopolio de las creencias

Una de las preocupaciones de Bourdieu era descubrir las concurrencias entre el sistema de poder simbólico propio de las iglesias y las estructuras simbólicas de la sociedad, para abordar el papel que las iglesias cumplen como legitimadoras del principio político de división de clases de la sociedad. Esto se expresa de manera clara en el siguiente planteamiento:

Si se toma con seriedad la hipótesis de Durkheim de la génesis social de esquemas de pensamiento, percepción, de apreciación y acción y el hecho de la división de clases, esto conduce necesariamente a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente dichas, las estructuras de poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece en la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, arte, religión, etc.; o más precisamente de la religión que contribuye a la imposición (disimulada) de principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y en particular del mundo social dentro de la medida donde ella impone un sistema de prácticas y de representaciones dentro de la estructura, objetivamente fundada sobre el principio de división política, que se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (1971b: 300).

Para Bourdieu, siguiendo con la propuesta de Weber, el modelo de campo religioso es producto del progreso del capitalismo y de la modernidad, cuyos rasgos principales son imponer en el mundo una división del trabajo, que trae consigo la separación de esferas autónomas de actividades intelectuales y del trabajo material. Entre estas dos esferas se da una relación de interdependencia y reforzamiento recíproco, cuyo resultado es la constitución de un campo religioso (relativamente autónomo) que favorece el desarrollo interno de la racionalización del sistema religioso; es decir, la imposición de un cuerpo burocrático sacerdotal que despoja a los laicos del acceso a la gestión de los saberes de salvación. Cuando Bourdieu nos habla de la tendencia a la racionalización del sistema religioso nos introduce en dos orientaciones:

- a) La primera se refiere a la sistematización de las creencias y prácticas religiosas mediante el monopolio de la gestión de bienes de salvación, que se traduce en la formación de un cuerpo específicamente sacerdotal: campo religioso.
- b) La segunda se desprende de la necesidad de "moralización" de la religión, que contribuye a la racionalización de los mitos (de un dios castigador, arbitrario e imprevisible, se ha pasado a la imagen de un dios bueno, garante y protector del orden de la naturaleza y de la sociedad (1971b: 303) y de las teodiceas de la religión: "las teodiceas son hoy en día sociodiceas" (1971b: 312).

El campo religioso para Bourdieu es un aparato de dominación simbólica. El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación (pensemos cómo los sacerdotes han gestionado la exclusividad de la consagración, la comunión, la interpretación bíblica, los santos oleos, la confesión, etcétera). Este monopolio es ejercido por un cuerpo sacerdotal de especialistas, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano. Mientras que la gestión de salvación ejercida por los clérigos adquiere la competencia de la

producción de lo sagrado, la incursión de los laicos en la gestión e intermediación de la salvación es reconocida como prácticas profanas o heréticas. El campo religioso se mantiene en este doble juego de distribución de los bienes religiosos que, por un lado, realiza la manipulación legítima de la distribución de las competencias de lo sagrado reservada al cuerpo sacerdotal; y por otro, ejerce la manipulación profana o profanadora de lo religioso adecuada para desautorizar a los laicos, a quienes se les señala como generadores de las prácticas heréticas.

Bourdieu nos señala tres formas de prácticas heréticas: a) las contestatarias del orden religioso propuesto por la jerarquía; b) la autogestión directa de las prácticas de salvación; y c) la libertad de conciencia o derecho de cada individuo a la autodeterminación religiosa (1971: 324-325).

Si la sociedad moderna está marcada por la división de clases, el modelo de campo religioso reproduce la legitimación de la división de clases a su interior. Por ello, Bourdieu plantea que dicho campo contribuye a la estructuración de un *habitus* (entendido como estructura interiorizada de las estructuras sociales que guían los modos a partir de los cuales los sujetos perciben, conocen, valoran y actúan sobre la realidad) que ve como natural la perpetuación y reproducción de un orden social dividido por relaciones de clase: dominantes y dominados. El modelo de campo religioso adoptado por la Iglesia permite la justificación de una estructura de dominio, que legitima la existencia de los dominantes y que, a la vez, impone el reconocimiento de la dominación en el proceso de desconocimiento de las capacidades de dominio de los dominados (es decir, los laicos), lo cual fortalece un *ethos* de la resignación ante un mundo que no puede escapar de un orden representado por dominantes y dominados.

### Cuando la posmodernidad nos alcance: críticas al modelo de campo religioso

Pierre Bourdieu publicó su teoría del campo religioso en 1971. Desde principio de los noventa, distintos sociólogos de la religión comienzan a observar que la fe católica en Europa ha perdido el monopolio de este tipo de creencias. Sin embargo, en contra de las tesis secularistas que pronosticaban el abandono o la disminución de lo religioso frente al avance de la modernidad capitalista, lo que se puso en relieve fue que la religiosidad se volvía cada vez más difusa, más subjetivizada y menos institucional. Por su parte, la Iglesia católica se hacía cada vez más tolerante frente a la heterodoxia creyente y practicante (Mardones 2001; Aranguren 1994; Poulat 1994; Hervieu-Leger 1999). Hoy, se dice que las iglesias han perdido el monopolio de las cosmovisiones. Se pone en tela de juicio la utilidad de estudiarlas, y se hace un llamado a analizar los procesos a partir de los cuales se están reconfigurando las creencias religiosas (Hervieu-Léger 1996).

En este nuevo contexto, han surgido las principales críticas a la propuesta de campo religioso de Bourdieu. Una de ellas señala que ésta es un modelo sobre "la religión" que se limita al modelo de Iglesia del catolicismo occidental (*Cfr.* Hervieu-Léger 1993: 160). De tal manera, su noción de campo religioso no es aplicable a otro tipo de denominaciones y fenómenos de esta naturaleza cada vez más presentes en el marco de la diversificación religiosa, pues está producido desde y para el modelo del sistema religioso católico.

Otra de las críticas actuales que se le hace a dicho concepto es que reduce la función de lo religioso a una única referida a la consagración del orden social en cuanto estructura de relaciones estables entre grupos y clases sociales (Hervieu-Léger 1993: 161). En este sentido, la prioridad dada a la reproducción de las relaciones de poder (tanto internas del orden religioso como de la estructura de

clases de la sociedad) hace de su propuesta un modelo que deja de lado los procesos de transformación de dicho orden religioso y de la sociedad:

a) El paso a la heterodoxia dentro de la Iglesia, entendido por los buscadores espirituales que, sin abandonar las grandes instituciones de la religión, se sitúan en los intersticios entre el dogma y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado. Su práctica no se da en una posición de exterioridad a la comunidad católica, sino que la atraviesa, pues pueden ser católicos que aunque no comparten las orientaciones de la Iglesia ni se separan ni se dejan expulsar de ella, tenemos una variedad de heterodoxias que sobrepasan las posiciones tradicionales de los creyentes en la institución: indiferentes, creyentes sin iglesia, creyentes a mi manera, creyentes a la carta, buscadores espirituales. Aranguren nos indica que la novedad de la segunda mitad de este siglo ha sido sustituir la herejía por la heterodoxia:

La herejía implicaba la ruptura y más pronto o más tarde su extinción o cisma. La heterodoxia, efecto y causa de la *Crisis del catolicismo*, es para parafrasear otro título de libro *Le catholicisme éclaté*. El catolicismo ya no es uno, sino varios, y con tensiones internas por supuesto, pero sin excomuniones; quienes se ven a sí mismo en el umbral mitad dentro mitad fuera ya, del catolicismo y del cristianismo, en el poscatolicismo (Aranguren 1994: 33).

b) El papel que históricamente ha tenido la religiosidad popular como práctica que se resiste al orden dogmático y sacerdotal, donde se viven permanentemente los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión; se negocian y confrontan de manera constante las relaciones de poder, de dominación y resistencia, tanto entre la iglesia oficial y los creyentes como entre las relaciones de clase.

c) El papel de los movimientos religiosos en la transformación de las relaciones de poder, tanto al interior del catolicismo (un buen ejemplo son las experiencias de Comunidades de Base en América central y en algunas regiones latinoamericanas) como las transformaciones a los modelos de gestión de lo sagrado en algunas denominaciones protestantes y en los movimientos de renovación carismática, en los que los laicos han reconquistado el poder carismático y tienen mayor acceso a la gestión de los secretos de salvación.

d) El modelo de campo religioso no permite aprehender la diseminación de lo religioso en las prácticas seculares de la sociedad en la modernidad tardía ni tampoco acceder a entender la relocalización de lo religioso fuera de las iglesias; por ejemplo, en la nueva nebulosa esotérica, en la religiosidad civil, en los rituales masivos como el rock y el fútbol, en los rituales y cultos alrededor del cuerpo, etcétera (Séguy 1989: 178 y Hervieu-Léger 1993: 96).

En oposición a estas críticas, una de las grandes ausencias de estas teorías sociológicas de la religiosidad es que no atienden las lógicas internas mediante las cuales funcionan las iglesias, ni la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad y las de poder propias de las instituciones y de los campos especializados. En estas dos tensiones se revela como necesario abrir la discusión del nuevo panorama de lo religioso, en la que se consideren los procesos de desinstitucionalización de lo religioso y los de resistencia institucional.

A pesar de las críticas que señalan los límites del modelo de campo religioso para la comprensión de la religión contemporánea, el concepto sigue teniendo utilidad. Si la sociología de la religión no sólo se hubiera preocupado exclusivamente por el avance de la modernidad capitalista y sus efectos secularizantes que pronosticaban o incluso daban por un hecho la muerte de la religión, y si hubiera atendido también los procesos por los cuales las religiones reaccionan a la modernidad (ya sea para adaptarse a los cambios o para reconquistar y sacralizar los espacios secularizados por la modernidad), no les hubiera sorprendido que hoy la religiosidad esté vigente.

### Referencias bibliográficas

Aranguren, José Luis (1994) "La religión hoy", en Díaz Salazar, Giner y Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.

Bourdieu, Pierre (1971a) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives europeennes de sociologie*, enero, París, pp. 3-21.

\_\_\_\_\_ (1971b) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, XII, París, pp. 295-334.

\_\_\_\_\_ (1980) *Le sens pratique*. París: les éditions Minuit.

\_\_\_\_\_ (1983) *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

\_\_\_\_\_ (1985) *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal.

\_\_\_\_\_ (1987) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_ (1990) *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-Conaculta.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Durkheim, Emile (1961) "Los fundamentos sociales de la religión", en Robertson Ronald (1980). *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hervieu-Léger (1993) *La religion pour mémoire*. París: les éditions du cerf.

\_\_\_\_\_ (1999) *La religion en mouvement*. París: Flammarion

Mardones, José María (s.f.) "Cambio de creencia y reconfiguración de la religión. La situación española", *Ciencias Religiosas. Las Migraciones Religiosas*, núm. 6, año 2, Univa, pp. 33-41.

Séguy, Jean (1989) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*. París: Cerf.

Poulat (1994) *L'ère postchrétienne*. París: Flammarion.

Weber, Max (1987) *Ensayos de sociología de la religión*, tomo I. Madrid: Taurus.