

Teoría, acción e identidad religiosas en la sociología bourdiana de la religión.

GALLEGO, FERNANDO MARTÍN
Universidad de Buenos Aires

Resumen: El presente trabajo intenta, por un lado, analizar el problema de la relevancia que posee, al interior de la sociología bourdiana de la religión, la perspectiva del laico, esto es, la perspectiva de aquel actor religioso que es responsable -en última instancia- del proceso de moralización de la religión y, por otro, explicitar el papel de refuerzo y de naturalización de dicha perspectiva que cumple la propia teoría bourdiana.

Teoría, acción e identidad religiosas en la sociología bourdiana de la religión.

GALLEGO, FERNANDO MARTÍN
Universidad de Buenos Aires

Introducción.

La teoría bourdiana de los campos sociales se presenta en la actualidad como uno de los pocos ensayos de interpretación sociológico global del problema religioso. La intención del presente trabajo es, por un lado, tratar el problema de la relevancia que adquiere al interior de la sociología bourdiana de la religión, la perspectiva del laico, esto es, la perspectiva de aquel agente religioso responsable de la moralización de la religión, es decir, de la determinación del hecho religioso como problema de conciencia y, correlativamente, por otro, explicitar el papel de refuerzo y de naturalización de dicha perspectiva que cumple la propia teoría bourdiana. A este fin analizaremos sucesivamente y desde el marco teórico de la filosofía de la religión, en primer lugar, el problema de las relaciones entre las teorías (religiosas) y los problemas de sentido; en segundo lugar, el problema de las relaciones entre acciones religiosas e intereses “propriadamente” religiosos; y, finalmente, los problemas que se siguen de la determinación de la identidad de los actores religiosos desde la perspectiva del laico, esto es, desde la perspectiva del consumidor religioso.

Teoría religiosa y cuestiones de sentido.

En la teoría del campo religioso bourdiana, las teorías religiosas¹ operan de una doble manera: por una parte, en tanto visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia que en él se desarrolla (esto es, como sistematizaciones de las ideas religiosas y como representación de las prácticas) y, por otra, en tanto modelo para la educación de los cuerpos en un particular *habitus* religioso (esto es, como base para la sistematización y moralización de las prácticas).²

Dejando de lado el hecho de que esta concepción bourdiana no logra ver en los cuerpos otra cosa que su organización y que, en cierta forma, P. Bourdieu no logra ir más allá de una determinada concepción de la libertad en tanto y en cuanto no ve en la violencia ejercida sobre los cuerpos otra cosa distinta de la mera represión, el problema central para nosotros ahora es aquel que refiere a las particulares relaciones que se establecen, en la teoría bourdiana de la religión, entre las teorías y el sentido.

¹ Las teorías propiadamente religiosas se dividen a su vez en: a) mito como (cuasi) sistema objetivamente sistemático y b) ideología religiosa (teología) como (cuasi) sistema expresamente sistemático. Cf. BOURDIEU, P.: “Génesis y estructura del campo religioso” (GYEGR), en *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, 1971, trad. Laura Pizzi, p. 7.

² Cf. BOURDIEU, P.: “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber” (ITRMW), en BOURDIEU, P.: *Intelectuales, política y poder*, trad. Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 52.

P. Bourdieu tiende a pensar el problema del sentido bajo la forma general –y, supuestamente, originaria- de la significación.³ En otras palabras, para P. Bourdieu el sentido es, fundamentalmente, algo asignado por alguien (las teorías) a algo (las prácticas). De esta manera, si bien es posible decir que la posición de sentido del agente religioso deriva de a) “su posición en la división del trabajo de manipulación simbólica de los laicos” y b) de “su posición en la estructura objetiva de las relaciones de autoridad propiamente religiosas que definen el campo religioso”,⁴ también es posible afirmar que a través de este tratamiento posicional de los problemas del sentido, P. Bourdieu no logra ir más allá de aquella concepción en la cual la posición de sentido es una posición asignada teóricamente.

La intención de todo esto no es negar el hecho evidente de que existe una manipulación de los laicos por parte de los agentes religiosos, sino dejar en claro que esta manipulación es, cuanto menos, una doble manipulación en la que el laico, en tanto que consumidor religioso, sólo se somete a la dominación ejercida por un agente religioso, en tanto y en cuanto, éste reconoce, a su vez, a la perspectiva propia de los consumidores religiosos como única perspectiva religiosa legítima. De esta manera, si bien la manipulación de aquel que manipula es real, su realidad depende, en última instancia, de una manipulación anterior: aquella en la cual el manipulador se somete a una cierta condición impuesta por quienes van a ser manipulados y que establece como límites precisos de toda dominación al reclamo y a la preocupación.

Pero dado que P. Bourdieu tan sólo se limita a pensar el problema del reclamo del otro en tanto que acción sociológicamente inocente, esto es, como una acción absolutamente no funcional en el marco general de los procesos sociales de dominación, todo este problema de la doble manipulación permanece en la oscuridad. Esta es, en definitiva, la razón puede permitirle a P. Bourdieu enunciar lo siguiente: “Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión justifica el análisis sociológico, es porque los laicos [...] *esperan* razones de existir dentro de una posición social determinada, y de existir como existen, i.e. con todas las propiedades que les son socialmente atribuidas.”⁵ De esta manera, los laicos no sólo necesitan de una teoría religiosa que dé sentido a sus prácticas también religiosas, sino que adquieren además el derecho de reclamar aquella teoría que se merecen.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que “es solamente con el desarrollo de la burguesía urbana, [en tanto que esta es] llevada a interpretar la historia y la existencia humana, sobre todo como el producto del mérito o del desmérito de la persona más que como el efecto de la fortuna o del destino, que la religiosidad reviste el carácter intensamente personal que está considerado con demasiada frecuencia como perteneciente a la esencia de toda experiencia religiosa”,⁶ ¿qué tipo de análisis sociológico de la producción religiosa debemos suponer que está realizando P. Bourdieu? Por una parte, sin duda, un análisis sociológico orientado a cortar la relación funcional establecida entre cierto tipo de religión y la dominación del campo social articulada por la clase burguesa; pero, por otro, un análisis que no puede ir más allá de la enunciación de puras pretensiones revolucionarias en tanto y en cuanto se disuelve en el falso problema de la contraposición entre la religiosidad colectiva y la personal (esto es, en la contraposición entre el sentido social de la religión y su sentido subjetivo), y que, en el fondo, nunca llega a plantear el problema de la génesis del sentido en las prácticas. El problema no es la realidad de la experiencia religiosa propia de la burguesía urbana. Su experiencia es *muy* real. El problema es el valor de la realidad de esta particular experiencia religiosa o, en otras palabras, a qué precio se construye su realidad.

El problema reside –ya lo hemos dicho-, en la forma en que P. Bourdieu tiende a tratar los problemas de génesis de sentido, esto es, en su concepción del sentido como sentido donado a una práctica por una teoría. Decir que existe una dimensión de sentido incorporada en los cuerpos no soluciona el problema,⁷ sino que lo duplica al terminar remitiendo el sentido *incorporado* a una interiorización de la teoría. En verdad, la solución a este problema es muy diferente. En primer lugar, la

³ Cf. *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ GYEER, p. 15. La cursiva es nuestra.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. GUTIÉRREZ, A. B.: “La tarea y el compromiso del investigador social. Notas sobre P. Bourdieu.” en BOURDIEU, P.: *Intelectuales, política y poder*, trad. Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 7-19.

teorización no es sino una práctica social más. En segundo lugar, la significación no es la forma originaria de la génesis del sentido, ya que la forma originaria de la producción de sentido es su ser producido como derivado, esto es, como mero producto de consumo que sobreviene a la realización de las prácticas.

Desde esta perspectiva, la base del error de P. Bourdieu reside en no remitir las prácticas de donación de sentido articuladas por la sociología de la religión a su propia localización, esto es, a aquella en el cual esta asignación de sentido no es sino una operación política mediante la cual se pretende desplazar al resto de los actores religiosos de aquel lugar en el cual les es posible darse a sí mismos un sentido. Sólo desde esa particular concepción de las ciencias sociales que hace de estas una actividad científica fundamentalmente orientada a comprender el sentido de otras actividades, puede tornarse problemático el sentido en razón, fundamentalmente, del hecho de que éste se ve separado del lugar donde se produce y, correlativamente, todo el problema de la producción de sentido deviene problema de corrección en la asignación. De esta manera, en tanto el sentido sea tratado con relación a una teoría pensada como radicalmente diferente de la práctica, por una parte, el tema de la producción práctica del sentido quedará oculto y el problema de la producción de sentido devendrá un mero conflicto por establecer la corrección de una determinada asignación y, por otra, no se tenderá a otra cosa que a reforzar la situación de sometimiento de los cuerpos en tanto que se torna imposible ver en ellos algo diferente de una simple materia sometida a un determinado tipo de habituación religiosa, o mejor aún, una potencia que excede esta habituación, esto es, aquella que esconde el secreto de toda transformación religiosa. Por lo demás, una cosa es concebir a las teorías y a las prácticas religiosas como una mera preocupación por las cuestiones de sentido y otra, muy diferente por cierto, concebirlas como una ocupación en las cuestiones (prácticas) de la buena vida, esto es, como una potencia productiva orientada a hacer posible otras condiciones de vida más allá de las condiciones realmente dadas.

Acciones, agentes e intereses propiamente religiosos.

El primer problema de la interpretación boudiana de M. Weber tiene su origen en una cierta concepción del agente religioso, que tiende a pensarlo no como función (de respuesta) religiosa, esto es, como expresión de una posible estrategia de la política religiosa, sino como universal colocado al servicio de la identificación de determinados sujetos o sustancias que pueblan el campo religioso.⁸ Desde esta perspectiva, la interpretación de P. Bourdieu se torna problemática no por su incorrección teórica, sino en tanto y en cuanto tiende a reproducir determinadas concepciones weberianas de la política en aquel lugar donde el mismo M. Weber había dejado una puerta abierta para pensarla de *otra* forma. En efecto, si bien M. Weber se posiciona generalmente frente a la política con una evidente intención clarificadora, esto es, con el objetivo -explícito o implícito- de esclarecer el juego político mediante el uso de los tipos ideales como principios regulativos de la división,⁹ en el caso de las cuestiones de política religiosa la implementación de esta intención no es del todo eficiente.

En efecto, más que como tipos ideales de la acción religiosa, lo agentes religiosos weberianos deberían ser considerados como funciones (de respuesta) religiosa, esto es, como formas generales bajo las cuales un productor religioso puede responder al reclamo realizado por un laico. Sólo de esta manera es posible subsanar el error que conlleva pensar a la política religiosa como política pura, esto es, como política no estratégica sino basada en principios. En sentido estricto, cada uno de los agentes religiosos usa las funciones (de respuesta) religiosa que *puede* utilizar, pasando de una o otra, en virtud de la resultante de un cierto análisis estratégico del campo religioso operado por su cuerpo propio en tanto y en cuanto este se resiste a verse definitivamente sometido a la habituación. En virtud de esto último todo llamado de atención destinado a habilitar un espacio para el tratamiento del problema de las supuestas identificaciones de los agentes religiosos con ciertas funciones (de respuesta) religiosa, no puede ser concebido de otra manera que como una estrategia distractiva operada al fin de hacer imposible el surgimiento de la dimensión estratégica propia de toda política religiosa.

⁸ Cf. ITRMW, p. 44.

⁹ Esta y no otra es la razón última del problema entre una oposición conceptual clara y una oposición real fluida de los tipos ideales en la teoría weberiana que P. Bourdieu se empeña en leer como una prescripción de prudencia metodológica. Cf. ITRMW, p. 44, n. 2.

Tres son, en efecto, las funciones weberianas (de respuesta) religiosa: I) la del mago, en tanto y en cuanto éste intenta responder en forma situada y localizada al reclamo del laico, esto es, en tanto intenta responder tan sólo a la relación particular planteada por el aquí y el ahora de su encuentro con el laico; II) la del sacerdote, en tanto y en cuanto éste intenta responder al reclamo del laico en una forma absolutamente no localizada y no situada, esto es, en tanto intenta responder al aquí y ahora de su encuentro con el laico pero pensando este encuentro como representación de la totalidad de situaciones posibles de encuentro y como ocasión en la cual se establece un lazo eterno entre el consumidor y el productor religiosos; y III) la del profeta, en tanto y en cuanto éste intenta responder al reclamo del laico en una forma localizada pero absolutamente no situada, esto es, en tanto intenta responder al aquí y ahora de su encuentro pero pensando este encuentro como una situación coyuntural que habilita la posibilidad de establecer un lazo eterno entre el consumidor y el productor religioso.

De esta manera, el mago se eleva desde una consideración para la cual no es otra cosa que un mero productor individual de religión, a una en la cual expresa una función estratégica (de respuesta) religiosa, aquella que es propia de los productores libres o liberados de los reclamos y los intereses de los consumidores religiosos.

Así, la preocupación por pensar la política religiosa como una política no estratégica, adquiere una nueva dimensión, aquella en la cual esta concepción de la política contribuye a ocultar: a) que el mago es el tipo ideal que expresa más puramente la producción religiosa liberada; b) que el sacerdote no es otra cosa que un profeta que oculta su origen recurriendo al uso sistemático de las profecías de origen; c) que el profeta no es otra cosa que un productor religioso con aspiraciones de sacerdote; y d) que la verdadera oposición en la teoría weberiana nunca fue la oposición entre el sacerdote y el profeta, sino la oposición entre el binomio profeta-sacerdote, por un lado, y el mago, por otro.

Gracias a esto un cierto olvido bourdiano adquiere todo su sentido. En efecto, en un artículo recientemente publicado en español¹⁰ y, más específicamente, en el cuadro en el que P. Boudieu intenta resumir la totalidad de las relaciones objetivas de transacción y de concurrencia que es posible observar al interior del campo entre los diversos tipos de actores religiosos, el sociólogo francés, misteriosamente, olvida explicitar las relaciones que ligán al mago con el profeta. De esta manera, la función productiva del mago y las relaciones que esta función establece -o puede establecer- con el binomio profeta-sacerdote quedan ocultas bajo el problema de las acciones de resistencia que los sacerdotes pueden -y deben- articular, fundamentalmente mediante la destrucción y la excomunión, frente a la potencia corrosiva del mago.

Pero la teoría bourdiana del campo religioso no sólo deja como efecto la ocultación total del mago en tanto que función (de respuesta) religiosa, sino que hace todo lo posible por empujarlo al fracaso. En efecto, dice P. Bourdieu al respecto del problema del interés "propriadamente" religioso: "El campo religioso tiene por función específica la de satisfacer un tipo particular de interés: i.e. el *interés religioso* que lleva a los laicos a esperar de ciertas categorías de agentes que realicen "acciones mágicas o religiosas"". ¹¹ Es en virtud de esta definición como el mago pierde todo su derecho a existir en el campo religioso.

En cierta manera, todo esto no hace otra cosa que poner en evidencia el hecho de que la teoría bourdiana del campo religioso no es sino una inmensa naturalización del reclamo religioso de los laicos, orientada a eliminar cualquier función (de respuesta) religiosa propriadamente productiva, esto es, orientada a eliminar cualquier respuesta productiva que no se encuentre determinada a satisfacer los reclamos de los consumidores religiosos. De esta manera, en virtud de una doble determinación (determinación primaria del interés "propriadamente" religioso como reclamo del laico y determinación secundaria del campo religioso como espacio de satisfacción de los intereses "propriadamente" religiosos), la teoría bourdiana de la religión tiende a colocar a la totalidad del capital simbólico acumulado por la actividad científica al servicio de la visión propriadamente laica del campo religioso, esto es, al servicio de aquella visión que tienen de las cuestiones religiosas los consumidores de religión.

¹⁰ ITRWM, p. 43-63.

¹¹ ITRMW, p. 47.

Es debido a esto que consideramos que si bien para P. Bourdieu “el profeta se opone al cuerpo sacerdotal como lo discontinuo a lo continuo”,¹² esto es, como aquello que aspira a la legalidad se opone a lo legalmente establecido, el mago se opone al binomio profeta-sacerdote como la verdadera producción se opone a todas las perspectivas derivadas de la primacía del consumo. De esta manera, el mago se diferencia del binomio profeta-sacerdote por su modo de acción religiosa en tanto y en cuanto este modo de acción es un modo ni totalmente orientado a fines, ni totalmente regulado por el interés. En función de esto se impone la necesidad de que la tríada de los agentes religiosos weberianos (mago, profeta y sacerdote) sea relevada por una nueva tríada de actores religiosos (la del mago, el profeta-sacerdote y el laico) que logre poner en evidencia el nudo de la operación política articulada por la teoría bourdiana del campo religioso pero desde una nueva perspectiva en la cual las figuras del mago, del profeta-sacerdote y del laico se presenten, no como nuevas funciones (de respuesta) religiosas, sino como perspectivas posibles de la producción religiosa, a saber: el mago como perspectiva pura del productor; el profeta-sacerdote como perspectiva productiva del consumidor y el laico como perspectiva pura del consumidor.

Pero los trabas no cesan de emerger, ya que P. Bourdieu vuelve a intentar encadenar la producción religiosa al yugo del laico colocándola en una relación directa con el problema de la evaluación social del éxito de una determinada empresa religiosa. Desde esta perspectiva, la producción liberada del mago carece de sentido en tanto y en cuanto el éxito de una determinada empresa religiosa productiva no es otra cosa que una función derivada de su capacidad para satisfacer las expectativas de los laicos y, por ende, sus reclamos o, al menos, de la capacidad de estos para auto-convencerse de que dicha empresa se encuentra orientada a satisfacer sus propios requerimientos. Pero todo esto no es otra cosa que el último intento de la perspectiva del consumidor por sostener como representación única del campo. Ya lo hemos dicho, el sentido de una práctica deriva de su propia realización. Si la producción religiosa liberada carece de sentido para los consumidores, peor para ellos.

Queda así en evidencia, por una parte, a) el hecho de que la síntesis operada por el pensamiento bourdiano entre el interés “propiamente” laico y la acción productiva del resto de los actores es una síntesis necesaria tan sólo en la perspectiva de los consumidores religiosos, en tanto y en cuanto son estos quienes no quieren o no pueden enfrentarse a la posibilidad de que su necesidad no sea satisfecha; y b) que, si bien el poder del profeta-sacerdote deriva de su alianza con el laico,¹³ con develar esta situación aún no se ha introducido ningún tipo de cambio pensable al interior de las leyes políticas que regulan el campo religioso, ya que con esto no se hace otra cosa que poner en evidencia el hecho patente de que la producción religiosa del binomio profeta-sacerdote se encuentra regulada, en definitiva, por los laicos, esto es la, por la perspectiva propia de los consumidores.

La identidad religiosa y la perspectiva del consumidor.

La identidad es efecto resultante del encuentro de una mirada con una práctica que no encuentra su definición en otro lugar más que en aquel en que su producción se lleva a cabo. Ahora bien, en tanto y en cuanto la mirada es siempre una mirada ajena al mismo proceso de producción, es posible decir que la identidad religiosa no es otra cosa que un efecto derivado del encuentro de un cierto proceso productivo con algo que no participa de él. De esta manera, el problema central de la identidad religiosa reside principalmente en el hecho de que la mayor parte de las veces esta otra mirada que produce la identidad del productor religioso es la mirada propia de un otro que espera, esto es, la mirada de un consumidor que no sólo no participa de la producción sino que *espera* algo de ella. Esta es la razón por la cual la casi totalidad de las teorías derivadas de la perspectiva del consumidor, en tanto que teorías articuladas en torno a una determinada concepción de la identidad del productor religioso, nunca han logrado ser otra cosa más que meras sistematizaciones o (cuasi) sistematizaciones de las múltiples esperas del laico y, en definitiva, un saber destinado a optimizar y garantizar la producción de aquello que es esperado pero que debe ser realizado desde unas condiciones externas al proceso mismo de producción religiosa, esto es, bajo las condiciones impuestas por el laico.

¹² ITRMW, p. 52.

¹³ Cf. ITRMW, p. 55.

Se sigue de aquí una de las limitaciones fundamentales de la teoría bourdiana del campo religioso: al someter las condiciones de visibilidad del campo religioso a de los intereses propiamente laicos y, por tanto, al determinar como mirada privilegiada a aquella mirada que espera un producto que consumir, la teoría bourdiana no puede pensar la identidad religiosa del productor sino como transfigurada, esto es, como sometida, en primer lugar, a una inversión axiológica de la relación primaria existente entre el producto y la producción y, en segundo, a una nueva relación entre el producto y la producción que tiende a pensar ambos términos bajo la forma general de la oposición, esto es, como elementos que se excluyen el uno al otro.

De esta manera, mientras que, por una parte, la teoría bourdiana de la religión contribuye a tornar imposible el pensamiento de una producción religiosa más allá del trabajo religioso, esto es, de la existencia de una producción religiosa no necesariamente orientada a satisfacer las demandas de los laicos, mediante una naturalización de la mirada del consumidor que refuerza, en primer término, la moralización de lo religioso y, en segundo, el devenir sacerdote-profeta del mago; por otra, el mismo P. Bourdieu, en tanto que intelectual, opera al interior del campo religioso mismo como un “portador ideológico”¹⁴ de los intereses propiamente laicos, esto es, de los intereses de los consumidores religiosos.

¹⁴ Cf. ITRMW, p. 50.