

La teoria social de la religió de Pierre Bourdieu (1930-2002)

La teoría social de la religión de Pierre Bourdieu (1930-2002)

Pierre Bourdieu's social theory of religion (1930-2002)

Pere Negre Rigol

Sociòleg, exprofessor de la Universitat de Barcelona

Data de recepció de l'article: 10.01.2008

Data d'acceptació de l'article: 28.08.2008

Resum

Tot i que la teoria social de la religió de Bourdieu forma una part molt limitada en el conjunt de la seva obra, l'autor l'aborda a bastament mitjançant el seu paradigma constructivista. Aquest paradigma es basa en dos models heurístics, el dels camps de joc que configuren la geografia social i el de diversos tipus de capital, no només econòmic, sinó també educatiu, cultural, artístic, religiós, etc. Així, el capital simbòlic del llenguatge explica al·legòricament la gènesi i reproducció dels mites i dels ritus religiosos. Bourdieu se situa en un punt d'equilibri entre Marx, Durkheim i Weber, malgrat que s'inspira sobretot en aquest últim autor i, més concretament, en el seu tractat dels portadors de les religions. Així, redueix la religió a la institució i, finalment, a la jerarquia. Especialment, en la interpretació d'alguns fets aïllats dels quals deduiríem un cert desconeixement de l'Església catòlica, majoritària en el seu propi país. Al final es comenten sumàriament alguns reduccionismes de la seva teoria social, partint de la seva aplicació a la religió.

Paraules clau: sociologia de la religió, teoria social, Bourdieu.

Resumen

Aun cuando la teoría social de la religión de Bourdieu forma una parte muy limitada en el conjunto de su obra, el autor la aborda ampliamente mediante su paradigma constructivista. Este paradigma se basa en dos modelos heurísticos, el de los campos de juego que configuran la geografía social y el de varios tipos de capital, no sólo económico, sino también educativo, cultural, artístico, religioso, etc. Así, el capital simbólico del lenguaje explica alegóricamente la génesis y reproducción de los mitos y de los ritos religiosos. Bourdieu se sitúa en un punto de equilibrio entre Marx, Durkheim y Weber, pese a que se inspira sobre todo en este último autor y, más concretamente, en su tratado de los portadores de las religiones. Así, reduce la religión a su institución y, finalmente, a su jerarquía. Especialmente, en la interpretación de algunos hechos aislados de los que deduciríamos un cierto desconocimiento de la Iglesia católica, mayoritaria en su propio país. Al final se comentan sumariamente algunos reduccionismos de su teoría social, partiendo de su aplicación a la religión.

Palabras clave: sociología de la religión, teoría social, Bourdieu.

Abstract

Although the Bourdieu's social theory of religion is a very limited part in all his work, the author deals extensively by the constructivist paradigm. This paradigm is based on two heuristic models, the playing fields that shape the social geography and the various types of capital, not only economic but also educational, cultural, artistic, religious, etc. Thus, the symbolic capital of language allegorically explains the genesis and reproduction of myths and religious rites. Bourdieu is at an equilibrium point between Marx, Durkheim and Weber, although he relies mainly on the latter and, more specifically, on his treatise of bearers of religions. Thus, he reduces the religion to its institution, and ultimately to its hierarchy. Especially in the interpretation of some isolated facts from which we could deduct a misunderstanding of the Catholic Church, which has the majority in his own country. Finally, we briefly discuss some reductionism in his social theory, from its application to religion.

Key words: sociology of religion, social theory, Bourdieu.

Introducció

A primera vista, no sembla que Pierre Bourdieu sigui un referent per a una sociologia de la religió, malgrat que alguns sociòlegs hagin aplicat la seva teoria constructivista a aquesta disciplina. En més d'un centenar d'obres publicades per aquest autor —entre xerrades, ponències, lectures magistrals i entrevistes en diferents mitjans de comunicació, inclòs el cinema—, la religió només hi ocupa un espai marginal.¹ No obstant això, la seva sociologia està plena de metàfores i referències obliqües a la religió, amb termes com ara *consagració*, *transsubstanciament*, *transfiguració*, *mistificació*, etc. El mateix concepte d'*habitus* —central en la seva sociologia— té un origen religiós.²

Les dificultats d'una sociologia de la religió

Abans d'entrar en el tema que ens ocupa, potser sigui necessari referir-nos a un comunicat que Bourdieu va adreçar el 1982 al congrés de l'Associació Francesa de Sociologia Religiosa, amb aquest títol: «Sociòlegs de la creença i creences dels sociòlegs» (Bourdieu, 1987). El nostre autor hi qüestiona la possibilitat d'una sociologia de la religió. Segons Bourdieu, els sociòlegs de la religió, per més imparcials que intentin ser, no poden fer abstracció de la seva fe o de la seva descreença religiosa, sovint relacionades amb la seva adhesió o rebuig a l'Església. En ambdós casos, per a encarar *sine ira ac studio* («sense ira ni passió») la fe i les creences religioses, cal superar aquest doble obstacle, pràcticament insalvable, tal com s'esdevé en les discussions polítiques.

Si bé els creients que participen en una institució religiosa proporcionen una major informació, la seva visió «des de dintre» és tan interessada com la visió «des de fora» dels qui no comparteixen la seva fe. Els primers reaccionen amb les reticències pròpies de l'indígena quan és interrogat per l'antropòleg, i es nega a descobrir-li allò que pensa que no comprendrà. En aquest cas, intervé una resposta del creient que reprimeix i desfigura l'objecte a estudiar. Però això mateix li passa al descreient quan tracta d'objectivar la seva mirada subjectiva a les creences i la moral del mi-

1. El 2 de maig de 2001 s'estrenava un documental cinematogràfic sobre una entrevista a Pierre Bourdieu, mesclada amb escenes il·lustratives, titulada pel mateix Bourdieu *La sociologie est un sport de combat*.

2. El concepte d'*habitus* o disposició permanent a una acció apareix, per primera vegada, el 1965 a propòsit de la fotografia com un art intermedi (Bourdieu *et al.*, 1965, traduït al castellà a *Un arte medio, ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2003), i, després, en el postfaci de Bourdieu a la traducció francesa d'*Architecture gothique et pensée scholastique* d'Erwin Panofsky (París, Éditions de Minuit, 1967, p. 133-167), on es pot constatar que aquest terme prové de la *Summa Theologiae* de Sant Tomàs d'Aquino.

litant religions. Perquè la descreença religiosa no és més que un altre tipus de creença, difícilment neutral, que sovint prové d'un cert rebuig de la religió o de l'Església. En definitiva, l'interès pràctic per a l'existència o la inexistència de l'objecte religions es converteix en el principal obstacle per a la seva comprensió objectiva.

Marx, Durkheim i Weber

La teoria social de la religió de Bourdieu es pot extreure de dos extensos articles: «Gènesi i estructura del camp religions» i «Una interpretació de la teoria de la religió segons Max Weber», ambdós publicats el 1971. En el primer d'aquests assajos, l'autor intenta situar-se en un punt equidistant entre Marx, Durkheim i Weber, si bé —sobretot en el segon treball— és Weber qui li aporta la principal inspiració.

De Durkheim n'extrau la pertinença de la sociologia de la religió a la sociologia del coneixement. De Marx reté la noció d'ideologia religiosa, concebuda per Bourdieu com una transfiguració de les relacions socials en relacions sobrenaturals. Finalment, com Weber, rebutja l'explicació monocausal de la teoria marxista, però per explicar la relació dels interessos immaterials manifestos de qualsevol pràctica social amb els interessos materials opta per termes tan enigmàtics i místicistes com una «transfiguració» o «transsubstanciació» que, mitjançant una «alquímia secreta», oculten i tradueixen el capital econòmic en altres tipus de capital social.

La llengua i el seu poder simbòlic com a origen de la religió

Segons Bourdieu, des d'un punt de vista formal, els mites i ritus religiosos tenen l'origen en la llengua i el cercle màgic que aquesta no pot evitar. El llenguatge i la seva naturalesa simbòlica està, doncs, en l'origen de la religió, i en propicia l'existència i la reproducció. Això respon al problema kantianista de l'objectivació de la llengua en la religió, l'art i la ciència. Concretament, la religió tindria les seves arrels en la capacitat metafòrica del llenguatge.

La sociologia ingènua —diu Bourdieu— només veu en el discurs religions una estupidesa primitiva o una forma elemental d'especulació metafísica, mentre que la teoria estructuralista de Lévi-Strauss l'explica per la redundància del llenguatge, com a mera tautologia.³ La sociologia reflexiva de Bourdieu evita ambdós extrems amb una reconstrucció teòrica de l'objecte d'estudi i, en aquest cas, de la religió.⁴

Per Bourdieu, el llenguatge religions és arbitrari i alhora sistemàtic. Les primitives categories totemiques de Durkheim són un exemple de la primera característica. Al contrari —afegeix Bourdieu—, en l'estructuralisme de Lévi-Strauss, les categories religioses es deriven sistemàticament de les regles lingüístiques del pensament. En aquest cas, es priva la religió del seu sentit històric, sense percebre, en cada època, l'ús, la competència i l'apropiació del llenguatge religions per part dels creients i les seves pràctiques religioses. I, malgrat això —afegeix Bourdieu—, cal tractar la religió

3. Claude Lévi-Strauss, fundador de l'antropologia estructuralista, basada en la lingüística de Ferdinand de Saussure, fou un dels més destacats intel·lectuals d'aquella època. Havia estudiat en la prestigiosa École Normale Supérieure, com Bourdieu, i en va ser catedràtic durant dècades. Ambdós científics socials coronaren la seva carrera a L'École de France, la màxima institució acadèmica francesa.

4. En *Le métier de sociologue* (Bourdieu *et al.*, 1968), Bourdieu, J. C. Chamboredon i J. C. Passeron se centren en la ruptura epistemològica amb la sociologia ingènua o immediata del sentit comú, per tal d'arribar a una sociologia reflexiva que construeix teòricament l'objecte d'investigació (vegeu-ne la traducció al castellà a *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, 2005). Així, el sociòleg no pot acceptar la definició del sentit comú d'«un problema social», sinó que l'ha de reconstruir teòricament com un «problema sociològic». Per posar un exemple, en l'estudi social de la criminalitat, el sociòleg no s'ha de preguntar per la infracció de la norma, sinó per l'origen social de les normes i la seva reproducció en qualsevol societat.

sistemàticament, com una llengua, o sigui, com un sistema de comunicació simbòlica amb el sagrat i com una percepció específica del món. El primer camí es iniciat per Durkheim en *Les formes elementals de la vida religiosa* (1912), quan considera la sociologia de la religió com una part de la sociologia del coneixement, la qual cosa li permet superar dos esculls: l'apriorisme i l'empiricisme.⁵

Tot i així —diu Bourdieu a propòsit de Durkheim—, tractar la religió com una llengua i una percepció del món no es pot reduir a la classificació dels seus mites, sinó que ha de desvetllar la seva lògica interna i superar els obstacles del seu coneixement immediat. Pel nostre autor, la religió és el treball de la llengua com «un procés de moralització i sistematització de les pràctiques socials».⁶

Llums i ombres de la sociologia de la religió de Durkheim

Segons Bourdieu, quan Durkheim descobreix la religió en les societats primitives, la percep únicament com quelcom donat d'antuvi (*estructura estructurada*) i no com el treball de la llengua que produeix els mites religiosos (*estructura estructurant*).

La segona fal·làcia de Durkheim consisteix en un evolucionisme lineal que explica les religions complexes a partir de les més simples i elementals.⁷ Descartada l'ambigüitat del concepte de «societat primitiva», Bourdieu parteix del criteri més realista segons el qual tota societat històrica, per més primitiva que sigui, està segmentada i el sistema polític que la integra i legitima remet a una divisió del treball social. D'aquesta manera, els conflictes religiosos amagaran als mateixos actors la dominació política que consagra la desigualtat social.

En definitiva, encara que Bourdieu critiqui aquestes mancances de Durkheim, reconeix el seu encert a relacionar l'origen social de les categories mentals del coneixement, mentre que Kant les dedueix *a priori* de la raó.

Marx i Weber

La crítica principal que se sol fer a Marx és la manca d'una articulació adequada entre la infraestructura econòmica i la superestructura ideològica, així com l'oblit de les institucions socials i de l'individu. Reduint-nos al primer cas, Bourdieu considera mecanicista l'explicació marxista de la ideologia —religiosa en aquest cas— i, per a relacionar aquestes dues dimensions socials, concep la religió com una subespècie del capital simbòlic, típic de la cultura. Però, en última instància, Bourdieu la interpreta com Weber, a partir del poder polític. Amb aquesta mediació, explicarà la funció integradora de la visió durkheimiana de la religió que legitima un ordre social concret.

A partir d'aquesta explicació, la religió serà el resultat d'una «transsubstanciació» o «transfiguració» que, mitjançant una «alquímia secreta», transforma en religions el poder que «consagra» l'estructura social mitjançant la institució religiosa, oposant la seva ortodòxia a l'heterodòxia de la

5. En *Les formes elementals de la vida religiosa* (Barcelona, Edicions 62, 1987), Durkheim pretén dos objectius: 1) explicar l'origen social de la religió i 2) fonamentar en la religió les primeres classificacions del món, la qual cosa pertany a la sociologia del coneixement.

6. Com veurem, aquesta definició de la religió es complementa amb aquesta altra: «la transfiguració de les relacions socials en sobrenaturals».

7. L'etnologia vuitcentista que serví de base als inicis dels primers treballs de la sociologia de la religió (Spencer, Durkheim, Mauss, etc.), d'acord amb la ideologia racionalista de la Il·lustració, va caure en un triple parany: 1) la confusió de la història social en un evolucionisme lineal i acumulatiu, 2) l'equiparació de les societats més primitives amb les estructuralment més simples, i 3) la identificació d'aquestes amb la definició essencial de la societat. Evans Pritchard criticà a fons aquesta triple reducció del «primitiu», «elemental» i «essencial» que encara forma part de l'imaginari del coneixement vulgar. La persona humana és un projecte (un ésser *in fieri*) i res no es dona a l'inici com a definitiu, sinó que la seva naturalesa és històrica i només el desplegament de la societat humana ens permet definir-la provisionalment en un moment donat (vegeu E. E. Evans Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1991).

religió popular. Bourdieu dóna l'exemple weberiana de la relació de la religió dels confucians amb les classes populars de la Xina i la victòria final dels sacerdots més lletrats budistes i taoistes.⁸

Sacerdots, profetes i sectaris

Partint de la legitimació carismàtica de la religió, un dels interessos de Weber és l'estudi dels seus portadors (mags, dervixos, endevins, sacerdots màgics, profetes, laics i virtuoses). Fidel a aquesta tradició, la tendència de Bourdieu és la de reduir a aquesta qüestió la teoria social de la religió, de manera que la seva gènesi històrica coincideix amb l'aparició dels funcionaris d'un cos sacerdotal que, en monopolitzar els símbols religiosos, desposseeix els laics de l'apropiació del saber religiós, i els redueix a un paper merament passiu. En el mercat religiós, els fidels intervenen només com a consumidors dels béns sacramentals, regulats pels qui n'exerceixen el domini exclusiu. Aquest monopoli, com tota dominació, és una «violència simbòlica» que compta amb la complicitat dels dominats.⁹

L'aparició del cos sacerdotal suposa un saber metafísic rudimentari amb un mínim de dogmes i ritus comuns sobre les condicions més fonamentals de l'existència, la qual cosa, en el cas del judaisme, correspondrà a l'oposició entre el fariseisme i la tradició profètica. El seu antecedent és la profecia màgica, els oracles dirigits als pastors seminòmades i la seva lluita contra el sacerdoti dels agricultors sedentaris. També es pot observar el mateix fenomen en l'oposició entre camperols sense terra i els grans propietaris rurals, o entre els artesans i els nobles ciutadans, com s'esdevé en el budisme japonès, en l'hinduisme i les seves nombroses sectes, relacionades amb les castes. O en la naturalesa híbrida del cristianisme, que barreja les tradicions jueves amb préstecs de l'humanisme grec i dels seus cultes iniciàtics, per a consagrar les diferències entre el servent, el guerrer, el noble, l'artesà i el comerciant.¹⁰ Aquest és l'efecte d'una doble aspiració (*double entente*), quan un missatge universal s'interpreta des d'unes condicions singulars d'existència. Així, en l'època medieval, les guerres de religió esclaten quan, fent de la necessitat virtut, l'expansió econòmica inclou les noves necessitats avaluades pel procés de moralització que du a terme la religió.

Segons Bourdieu, les teogonies, teodicees i cosmologies són productes dels sacerdots i la seva interpretació culta de la religió. Aquesta dinàmica conduirà a l'aparició de les grans religions històriques i la seva pretensió d'universalitat.

El carisma —segons Weber— és consubstancial a la religió, malgrat la seva intermitència en la història i la seva rutinització institucional.¹¹ Bourdieu aplica aquest concepte weberiana a les propietats simbòliques dels agents religiosos quan s'adhereixen a la ideologia carismàtica que els confeix un poder religiós. L'autor limita el seu abast al profeta i al sectari.

El profeta ha de comptar amb el carisma com a ideologia professional que correspon a la posició religiosa, i finalment política, que ocupa en la societat. En l'àmbit religiós, la seva eficàcia dependrà de la fe en la seva missió de predicar una ètica revelada, basada en la convicció i en el rebuig a tot interès temporal. Això significa que el seu discurs correspon a un missatge que relaciona la seva oratòria amb la seva conducta. En aquest context, Bourdieu introdueix la diferència entre la fe i la mala fe per a distingir l'autenticitat del profeta davant dels mags i endevins, en un joc de màscares en el qual el rebuig de l'interès temporal amaga les últimes motivacions sociopolítiques de la pràctica profètica. La bona fe, segons el nostre autor —i en això coincideix amb Sartre—, només es podria sostenir amb un coneixement subjectiu de la pròpia missió. En aquest marc, Bourdieu afegeix una cita de Marcel Mauss: «la societat es paga sempre amb la falsa moneda del seu somni».

8. Bourdieu mai no aclareix aquests termes metafòrics que posem entre cometes, amb els quals pretén oposar-se al mecanicisme marxista.

9. La violència simbòlica és un concepte original de Bourdieu que, descartant la violència física, es basa en una dominació acceptada implícitament com a legítima pels dominats, que contribueixen a la seva pròpia opressió.

10. Segons Weber, els artesans eren la classe principal de les primeres comunitats cristianes.

11. L'origen del concepte weberiana de carisma és religiós i prové de la seva lectura de Shom sobre la carta de sant Pau als romans (capítol 12, 4-8) i la segona carta als corintis (capítol 12, 1-11).

Bourdieu identifica els profetes i els sectaris pel seu desafiament comú a l'Església. La diferència entre els uns i els altres consisteix en el fet que la secta prescindeix de la mediació de l'Església i inicia un nou camí de salvació. Però, tant el profeta com el sectari, estan obligats a acumular un capital simbòlic per a respondre a la demanda religiosa d'una categoria determinada de laics.

Segons Weber i altres autors, a la llarga, les sectes necessiten un aparell organitzatiu per a la seva gestió, iniciant el camí que les convertirà en esglésies. Bourdieu interpreta aquest procés com la conservació i perpetuació del producte del seu treball, que coincideix amb la possessió d'un capital religiós acumulat al llarg del temps de la seva dissidència. Aquest canvi de les sectes en esglésies se situarà en el moment en què les noves tasques burocràtiques suposaran la codificació racional del missatge religiós en uns dogmes, en una litúrgia i en una formació professional que banalitzaran qualsevol tipus de contestació.

Bourdieu també es refereix indistintament als personatges profètics i sectaris com a empresaris independents de la salvació. Però això dependrà de la capacitat mobilitzadora del seu discurs. Els discursos sectaris i profètics són heteròclits i corresponen a determinats grups o classes socials, interessades a subvertir un ordre sacerdotal establert. No obstant això, el potencial de reforma dels profetes, a diferència dels sectaris, s'esdevé en el si de l'Església.

Bourdieu també interpreta la diferència weberiana entre els virtuoses i la resta dels laics com la possessió, pels primers, d'un saber religiós secret.

El procés de la religió

Segons Bourdieu, l'àmbit religiós, com el familiar, és l'escenari d'una economia premoderna, basada en el bescanvi de dons, aparentment gratuïts, que solament pot existir negant l'economia. La relació de l'home amb el sobrenatural no pot ultrapassar els límits i la lògica d'aquesta economia endarrerida i la seva perpetuació.

El pas del politeisme al monoteisme i la seva oposició a la idolatria culmina la transició de la màgia a la metafísica sacerdotal, la qual cosa respon a una agudització del conflicte entre el cos sacerdotal il·lustrat i la religiositat popular, com una forma de religió que redueix els antics déus al rang de dimonis. És quelcom que caracteritzarà la lluita de les esglésies contra la màgia de la religiositat popular, malgrat certes concessions, fetes amb la voluntat d'integrar les masses a la institució religiosa. En definitiva, la posició i el rang del cos sacerdotal produeix la despossessió dels laics i de la religiositat popular, malgrat que això no implicarà la seva eradicació.

L'interès pròpiament religiós

L'interès religiós del clergat respon a la necessitat de legitimar la seva propietat simbòlica d'un llenguatge sagrat, capaç de mobilitzar un grup de laics. Des d'aquesta perspectiva, Bourdieu parla de la possessió d'un poder simbòlic de dominació que legitima una arbitrarietat i absolutitza allò que és relatiu.¹²

El tema weberian sobre l'afinitat electiva entre els diversos estaments socials i el tipus de religiositat, l'interpreta Bourdieu com el sistema de representacions religioses que, en cada època, contribueix a la consagració i reproducció d'un ordre social, mitjançant la santificació d'una ètica de resignació i de renúncia. Això suposa unes tècniques de manipulació psicològica, com ara les idees de la salvació i de l'ascetisme, pròpies del monacat i les «sectes calvinistes».¹³

12. Bourdieu parla d'aquesta violència simbòlica a propòsit de tota dominació, fins i tot legítima.

13. Quant a aquesta ètica de resignació, Bourdieu sembla acceptar el concepte negatiu del cristianisme de Nietzsche que Weber rebutja. Pel que fa a l'ascetisme del monacat i de les sectes calvinistes, és evident la referència a *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (Barcelona, Edicions 62, 1994).

La religió i la modernitat

A aquest corpus central sobre la religió de 1971, Bourdieu hi afegirà diversos escrits per interpretar alguns fets religiosos en la societat moderna, mitjançant uns exemples que li serveixen com a excusa per a desenvolupar el seu paradigma teòric. Vegem-ne uns quants:

1. A *Choses dites*, Bourdieu resumeix un article anterior sobre el cas dels nous capellans que abandonen la cura de les ànimes per la cura dels cossos (Bourdieu, 1985).¹⁴

El camp religiós —segons l'interpreta l'autor francès— és paradoxal, perquè, encara que sistemàtic en la seva estructura, té límits porosos i poc definits, la qual cosa aboca a una confusió entre el camp religiós i l'àmbit secular. En el cas dels nous capellans que actuen com a consellers, envaint el camp de la medicina, de l'educació, de la psicoanàlisi o dels serveis socials, hi ha una transgressió dels límits propis de l'àmbit religiós a altres camps professionals. De retruc, aquest deixament de les funcions religioses del clero qüestiona la psicoanàlisi i el seu objectiu contrari: la cura de l'ànima (*psyche*) a través dels cossos. Aquest canvi de papers i la debilitat dels límits entre ambdós camps correspon a una lluita per definir el camp religiós i el camp professional, seguint l'oposició tradicional entre la ciència i la religió.

Quan es parla dels nous sacerdots, sorgeix evidentment el seu contrast amb els capellans tradicionals. Bourdieu destaca la relació d'aquests amb un ritual, cada cop més màgic i, paradoxalment, més intel·lectualitzat, que erosiona el sentit de la religió. En aquest context, qüestiona la concepció de Weber sobre la funció religiosa dels portadors de la gràcia sacramental com un tipus ideal, inspirat en el sacerdoci catòlic, universalitzant un cas particular.

La tesi central de l'article és que, mentre que la religió se secularitza, la psicoanàlisi es revela com una pseudociència normativa que absorbeix la funció religiosa de la moralització social.

2. En l'epígraf al capítol 6 de *Raisons pratiques*, dedicat a l'economia dels béns simbòlics i titulat «El riure dels bisbes», Bourdieu (1994a) es refereix al llenguatge típic dels bisbes quan parlen de la pastoral en termes d'una empresa, tot afegint, amb un somriure, «no som societats... totalment com les altres empreses: no produïm res i no venem res».¹⁵

Aquest eufemisme, aplicat al treball dels sagristans, a les tasques de neteja de les esglésies i a altres feines al voltant de la celebració del culte, suposa la transfiguració de l'economia de l'Església en un intercanvi de dons, com ara el que té lloc entre l'ofrena dels fidels i els serveis religiosos. L'autor retorna al cas paradigmàtic dels sagristans que reben una remuneració comparable a un sou, per més que l'Església no el considera en aquest sentit: «el sagristà no exerceix un "ofici"; du a terme un servei diví».¹⁶ En el supòsit que els sagristans formessin un sindicat, es posaria en evidència aquesta eufemització del llenguatge dels bisbes.

Segons Bourdieu, la naturalesa de la separació de la institució religiosa de l'Estat obliga l'Església a finançar-se amb l'ajut dels fidels. Els emoluments que rep el capellà s'equiparen al salari mínim interprofessional. Això dona la imatge de pobresa i austeritat d'un clergat dedicat a una tasca espiritual. També, en aquest cas, el bescanvi de dons oculta la vertadera economia de l'Església.

3. En el mateix text, Bourdieu afegeix altres exemples més profans, com el d'una empresa turística que organitza peregrinacions a Palestina i a altres llocs sagrats, i aprofita l'ocasió per a donar a conèixer altres espais profans. El doble llenguatge que relaciona la religió amb aquestes i altres activitats seculares serveix també per a ocultar l'economia de l'Església, en un mercat religiós concebut com un intercanvi de béns simbòlics. Bourdieu compara aquesta economia premoderna de l'Església amb el bescanvi de prestacions mútues i tasques que es fan a la llar. Termes com *pare, germà*, etc., contribueixen a concebre l'Església com una gran família.

14. Vegeu-ne la traducció a Bourdieu, «La disolución de lo religioso», a *Cosas dichas*, 1996, p. 102-107.

15. Traduït a Bourdieu, *Razones prácticas*, «La risa de los obispos», 1999, p. 188.

16. Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 189.

4. En l'actualitat, l'art religiós, a més de ser venerat devotament pels creients, s'ha convertit en objecte de turisme cultural. En un article titulat «Piété religieuse et devotion artistique» (Bourdieu, 1994c), el nostre autor ens invita a visitar la basílica florentina de Santa Maria Novella. Gràcies al seu coneixement de la història de l'art, recorrem les seves naus amb una explicació detallada arran de cada estàtua, cada pintura, cada vitrall i, en definitiva, cada obra d'art que s'hi pot contemplar. Com en altres temples famosos, s'hi registra la devoció popular dels creients i els seus ritus, com la pregària de genolls, els exvots i altres pràctiques màgiques que recorden els temps de lluita dels iconoclastes contra les imatges religioses.

Aquestes pràctiques devotes dutes a terme sota la força imperiosa d'una tradició no són alienes a la contemplació artística dels que visiten aquests santuaris amb fins exclusivament culturals, de manera que ambdós interessos es contagien. D'aquí el títol paradoxal d'aquesta publicació («Pietat religiosa i devoció artística»). Perquè el principal interès de l'article és la coexistència de dos camps socials diferents —el religiós i l'artístic—, cada un amb la seva lògica, els seus objectius i els seus límits, mesclats, en un món en el qual el sagrat es va extingint i va sent substituït pel profà.

Conclusions

Per raons d'espai, resumim telegràficament i sense matisos algunes de les crítiques més freqüents al nostre autor.

1. L'ORIGEN LINGÜÍSTIC DE LA RELIGIÓ I LA SEVA REPRODUCCIÓ SOCIAL

Des d'un punt de vista formal, Bourdieu l'encerta quan descobreix l'origen de la religió en la naturalesa simbòlica del llenguatge i les seves analogies, com a productores dels mites i ritus religiosos. Des d'un punt de vista més concret, els principals referents de la sociologia de la religió de Bourdieu són Marx, Durkheim i Weber i, més específicament, el tractat d'aquest últim autor sobre els personatges sagrats o portadors de les religions.

A partir de la doble crítica a l'objectivisme de l'antropologia estructuralista de Lévi-Strauss i al subjectivisme de la fenomenologia de la consciència, des de Hegel a Sartre, Bourdieu rescata la contribució d'ambdues escoles, tot evitant els seus errors, mitjançant una nova articulació del subjecte social amb el resultat objectiu de les seves pràctiques. Conseqüent amb aquesta articulació, Bourdieu destacarà dos extrems: l'objectivisme de la «teoria de l'acció racional» i el subjectivisme del «constructivisme fenomenològic».¹⁷

Aquesta síntesi dialèctica es resol mitjançant el recurs heurístic a un doble model: *a)* la comparació de la societat amb un mapa social configurat per diversos «camps de joc» i *b)* la metàfora del «capital social», en totes les seves variants (capital lingüístic, educatiu, cultural, artístic, religiós, etc.).

La finalitat del joc és d'escalar els millors llocs d'una estructura jeràrquica de posicions que esperen ser ocupades pels qui entren a jugar i competeixen pels millors llocs. Seguint les regles del joc que configuren la seva estructura vertical (estructura estructurada), les pràctiques socials dels actors contribueixen a reproduir-la (estructura estructurant).

El model del capital econòmic, concebut com a capital social, suposa que, per a jugar en un camp social, cal invertir-hi el tipus de capital idoni al camp de joc en qüestió.¹⁸

17. La teoria de l'acció racional, inspirada en la raó instrumental de Weber, prové d'Anthony Down i fou desenvolupada per autors com Mancur Olson, Kenneth Arrow i James M. Ruchanan i pels marxistes analítics, com John Rowme i Jon Eister. Pel que fa a la fenomenologia, cal considerar aquest mètode iniciat per Husserl com l'estudi de la realitat tal com apareix en la consciència.

18. El capital simbòlic provinent de la llengua és una subespècie del capital cultural que s'aplica a la religió. La millor interpretació cultural que coneixem de la religió és la de l'antropòleg Clifford Geertz, *La interpretació de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, capítol 4: «La religión como sistema cultural», p. 87-117.

Res no es pot objectar a una modelització de la realitat que destaquï una o diverses de les seves dimensions. El perill s'esdevé d'una aplicació exhaustiva dels models a la realitat, sense tenir en compte —ni que sigui implícitament— l'horitzó de la seva complexitat social.

La principal crítica a Bourdieu provindria, precisament, d'aquesta extralimitació, del recurs a contínues paradoxes literàries i a un estil feixuc i reiteratiu que en dificulta la lectura, tot ocultant, a primera vista, els seus reduccionismes, tal com els hi atribueix, entre d'altres, Jeffrey Alexander.¹⁹

2. UNA SOCIOLOGIA CONFLICTIVISTA

Per altra banda, és evident que el model del joc al qual es refereix Bourdieu és el tipus de joc competitiu, en el qual els jugadors pretenen ocupar els millors llocs amb una lluita agonística. Aquesta limitació del joc a la seva competitivitat oblidaria les relacions més horitzontals i espontànies que se solen practicar en la vida quotidiana. De manera que la teoria sociològica de Bourdieu es reduiria a una sociologia del conflicte.

Així, el model econòmic de Bourdieu, aplicat a la religió, suposa un mercat d'intercanvis d'una oferta monopolista dels béns de salvació, per part d'un cos sacerdotal, mitjançant la inculcació d'un *habitus* o disposició permanent religiosa a aquells que desposseeix del capital religiós per reduir-los a mers consumidors dels béns sobrenaturals. És a dir, que en l'intercanvi d'aquest tipus de mercat no hi hauria una transacció entre diverses quantitats de capital —el del clero i el del laic—, la qual cosa seria una contradicció. Efectivament, Bourdieu equipara aquest mercat religiós a un continu, els dos pols del qual són l'autoconsum de l'oferta i la privació absoluta de la demanda dels qui participen passivament d'aquest mercat. I no es tracta de dos casos límit o de dos tipus ideals, a l'estil de Weber, perquè Bourdieu concep la possibilitat d'una etapa de secularització, en la qual seria possible l'existència d'una jerarquia religiosa sense fidels, que viuria gràcies a les seves obres temporals (educació, serveis socials, *counseling*, etc.), anul·lant la demanda religiosa dels fidels. Aquest extrem s'esdevindria de la tendència de la sociologia de la religió de Bourdieu a una triple reducció:

- a) de la religiositat a la religió,
- b) de la religió a l'Església
- c) i d'aquesta a la seva jerarquia.

Si això fos cert, el conflicte religiós se situaria dins de la cúpula eclesiàstica. Però, en l'actualitat, els grans conflictes s'esdevenen sobretot entre el laïcat i l'estructura piramidal de l'Església catòlica, a la qual Bourdieu es refereix quasi únicament. Efectivament, molts d'aquells fidels que Weber qualificaria de virtuoses es reuneixen avui en comunitats de base i grups contestataris que plantegen un major pluralisme en el si de l'Església, per no esmentar altres reivindicacions, com ara la supressió de l'Estat vaticà i els seus nuncis apostòlics (en realitat ambaixadors) o dels cardenals —anomenats «prínceps de l'Església»—, i altres qüestions debatudes, com la d'una democràcia a l'interior de l'Església, l'admissió als sagraments dels divorciats i homosexuals o l'ordenació sacerdotal de dones i homes casats —tal com, en aquest darrer cas, s'esdevé en la mateixa Església catòlica de ritus oriental.²⁰

Per altra banda, augmenta el nombre de cristians que abandonen l'Església i privatitzen la seva fe, practicant-la amb el seguiment d'una moral personal tot i que religiosament motivada. És a dir, un *believing without belonging*.

19. Vegeu Jeffrey Alexander, *La reduction: Critique de Bourdieu*, París, Humanités, 2000.

20. A l'Església catòlica de ritus orientals (maronita, siríaca, caldea, armènia, melquita, etc.) els seminaristes es poden casar abans de ser ordenats capellans i, per tant, seria erroni dir que l'Església catòlica imposa a «tots» els capellans el celibat.

3. UNA SOCIOLOGIA DE LES INSTITUCIONS SOCIALS

Ja hem vist com, dels extensos treballs de Weber sobre les grans religions universals i els seus antecedents històrics, el sociòleg alemany dedica alguns paràgrafs als seus portadors. La teoria social de la religió de Bourdieu no solament privilegia aquests actors religiosos, sinó que, pràcticament, s'hi redueix. Per altra banda, quan parla del camí de la màgia a la religió, aquesta última sorgeix amb l'aparició històrica de la ciutat on hi habitarà un nou cos sacerdotal. Així, l'origen de la religió coincideix amb la seva institucionalització religiosa urbana, i relega a la màgia la religiositat rural o popular, mentre que Weber no veu solució de continuïtat entre ambdues. Segons aquest raonament, les «religions màgiques» del passat es transformen a l'estil d'una església màgica i una religiositat esotèrica, com les poques que han sobreviscut a l'eclosió de les sectes o nous moviments religiosos d'un passat recent (Església de la Cienciologia o Dianètica, Església per a la Unificació del pastor Moon, etc.). Quant a la imatge institucional i jeràrquica de la religió que Bourdieu, com tants altres, atribueix al catolicisme, es contradiu etimològicament amb l'origen històric de la *ecclesia*, paraula que, entre els primers cristians, es referia a l'«assemblea» dels creients i que s'ha recuperat —almenys verbalment— en la nova definició de l'Església catòlica postconciliar com a «Poble de Déu».²¹

Si s'ha criticat Bourdieu per la reducció de la seva sociologia a una sociologia de les institucions, almenys pel que fa a la religió, hem constatat aquest extrem.

4. UNA ECONOMITZACIÓ DE LA RELIGIÓ?

Aquesta crítica procedeix, precisament, d'alguns sociòlegs de la religió que consideren que Bourdieu extralimita la metàfora del capital econòmic i de tot un seguit de termes pertinents a l'economia, com mercat, inversió, empresa, competència, etc., aplicats a tot l'espai social i, per tant, també a la religió. El resultat és un reduccionisme economicista i utilitarista, tot i que molt més sofisticat que la teoria de l'elecció racional que, d'altra banda, rebutja el nostre autor. També es pot qualificar d'economicisme la interpretació que fa Bourdieu del tractat weberian sobre l'afinitat electiva o tendència dels diferents estaments religiosos a un tipus específic de religiositat, concebuda enigmàticament com una «transfiguració» o «transsubstanciació» de les relacions del poder que legitima l'estructura de la desigualtat de les classes socials, basades, en últim terme, en les seves oportunitats econòmiques.

La metàfora del capital econòmic no només s'aplicaria al camp religiós, sinó a tota la geografia social, exceptuant, paradoxalment, el camp de l'economia. Efectivament, com és possible aplicar a l'economia la metàfora de si mateixa? O els conceptes provinents de l'analogia del joc, com *illusio* o creença il·lusòria, a un àmbit social com el de l'economia, on els interessos materials apareixen nuament? Malgrat que l'economia no pugui explicar per si mateixa els interessos específics d'altres camps socials sense la mediació d'altres tipus de capital social, com el polític, que legitima ocultament l'estructura de les classes socials, aquestes s'explicaran últimament per la seva posició en l'estructura econòmica si no es vol caure en un cercle viciós o en una *regressio ad infinitum*.²² Dit altrament, l'autonomia relativa que Bourdieu atribueix a qualsevol camp social esdevé absoluta tractant-se del camp econòmic. I, si bé fou exemplar l'actuació de l'últim Bourdieu quan, baixant de la càtedra al carrer, participà de les manifestacions —fins i tot parlant per megàfon a les multi-

21. Ens referim a l'últim concili ecumènic del Vaticà II (1963-1965).

22. En *La filosofia del dinero* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976), Georg Simmel diu paradoxalment que la «naturalitat del diner» és la d'un mitjà tan abstracte que, pel fet de servir per a tot, no serveix per a res (en concret). És a dir, el diner val per a comprar qualsevol mercaderia sense imposar-li per si mateix cap finalitat concreta. Parlar d'interessos econòmics com a explicació última dels fenòmens no és explicar res, perquè els interessos econòmics estan supeditats a altres finalitats (materials, educatives, culturals, científiques, etc.) però mai merament al diner com a finalitat última.

tuds enutjades—, aquesta crítica participativa als efectes locals de l'economia global neoconservadora i neoliberal es relaciona amb el rebuig de la ideologia d'un sistema econòmic concret, però en cap cas de l'economia com a tal.

D'altra banda, el concepte d'«autonomia relativa» dels camps socials (exceptuant l'autonomia econòmica, que hem qualificat d'absoluta «en última instància»), prové de la interpretació estructuralista del marxisme de Louis Althusser, el qual Bourdieu creu superar.²³ Però la similitud entre ambdós autors, a més del préstec de Bourdieu d'aquest concepte, s'estendria a la resta de la seva sociologia constructivista, a més a més qualificada d'estructuralista, terme que s'aplicà a la interpretació del marxisme d'Althusser. I, si bé la gran majoria dels conceptes bourdieurians són de collita pròpia, l'esquelet teòric d'un i altre autor seria pràcticament el mateix.

5. UNA SOCIOLOGIA POLÍTICA DE LA DOMINACIÓ COM A VIOLÈNCIA SIMBÒLICA

Bourdieu concep la dominació —un terme que Weber equipara a l'autoritat legítima— com una violència simbòlica que —descartant la violència física— s'esdevé quan els dominats, en sotmetre's als dominants, contribueixen a la seva pròpia opressió. Efectivament, Bourdieu ens presenta la dominació sense adjectivar-la, com un poder que legitima l'arbitrarietat i relativitza l'absolut. Més encara, afirma que la delegació de tot poder, inclòs el poder polític, crea el grup que representa pel sol fet de parlar en el seu nom.²⁴ Es pot parlar dels portadors d'una religió com a delegats d'un cos sacerdotal que neguen en fer-se els seus representants? La sociologia institucional i conflictivista de Bourdieu està ben lluny d'explicar aquests i altres fenòmens.

6. UNA SOCIOLOGIA DE L'INCONSCIENT?

Quan Bourdieu es refereix a la repressió d'uns interessos implícits en d'altres d'explícits, apunta a un estat de la consciència dels actors socials. En l'exemple del somriure dels bisbes quan comparen la pastoral de l'Església amb una empresa i alhora neguen aquesta afirmació, Bourdieu rebutja el cinisme d'aquests, però no la seva ironia. Aquest equívoc no l'explica l'autor mitjançant una teoria de la consciència, ja sigui la psicoanàlisi, el conductisme, la psicologia genètica o evolutiva. Aquest buit s'omple únicament amb una de les seves paradoxes. Es tracta —diu Bourdieu— d'un «coneixement del desconeixement», equivalent a un «desconeixement del coneixement». Però aquesta contradicció literària no aclareix el procés psicològic de la inconsciència a la plena consciència. La tasca sociològica de desvetllar els vertaders interessos, eufemísticament amagats, sense una explicació clara d'aquest procés subjectiu obre tota una sèrie d'interrogants.

Si l'objectiu últim de la sociologia és el de revelar els determinismes socials per tal d'alliberar-nos de les seves constriccions, la *illusio* i les meres ficcions lúdiques de la vida social només portarien a la fi de la societat i aquest nihilisme social convertiria tota la vida en una comèdia o en «la faula explicada per un boig».

Una reflexió final

De la mateixa manera que en els estudis de sociologia de l'educació de Bourdieu, a cavall entre finals de la dècada dels 60 i inici dels anys 70, no donà excessiva importància a la rebel·lió cultural del Maig del 68 francès i la seva repercussió mundial, la seva sociologia de la religió passa per alt

23. Vegeu L. Althusser, *Para leer «El capital»*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1987.

24. Vegeu Bourdieu, «La delegación y el fetichismo político», a *Cosas dichas*, 1996, p. 158-172.

els canvis religiosos que, en la segona meitat del segle passat, fins i tot limitats a l'Església catòlica francesa, van ser de fort calat. Com la redefinició del concepte tradicional de missió, aplicat al seu propi país —la famosa *mission française*—, que va possibilitar la primera experiència dels capellans obrers.²⁵ O el potencial intel·lectual i renovador dels millors teòlegs francesos i, especialment, d'aquells que —vetats per Roma— van ser escollits per Joan XXIII com a consultors de l'últim concili ecumènic Vaticà II. Tot i la involució actual de l'Església catòlica en alguns països, encara es mantenen vius els seus fruits, com l'opció preferencial pels pobres, la teologia de l'alliberament, la teologia negra i la teologia de la inculturació o encarnació del missatge religiós en cultures tan diferents i diverses com les de l'Àfrica, de l'Àsia o dels indígenes de l'Amèrica Llatina.²⁶

Pel que fa a l'actualització posterior al seu tractat sistemàtic de la religió, dels dos articles del 1971, l'objectiu de Bourdieu és, com sempre, assenyalar algunes paradoxes per a aprofundir en el seu paradigma sociològic. Però, com ja s'ha assenyalat, els exemples escollits són excessivament casuístics, per no dir anodins. Malgrat algunes referències al judaisme i al protestantisme, aquests es redueixen a l'Església catòlica francesa, molt poc representativa de la involució de la jerarquia catòlica d'altres països. Però fins i tot els casos que comenta fan tota la impressió d'un desconeixement de l'esmentada Església i suposen el risc d'entrar en un camp aparentment poc familiar. Resta, però, la solidesa i la profunditat de la primera etapa de més interès per a la religió, a partir de la seva lectura original de Marx, Durkheim i Weber, a partir d'un paradigma que ha suposat un canvi de perspectiva de les ciències socials. Com se sol dir, «qui res no canvia mai no erra».

Bibliografia de Pierre Bourdieu sobre la religió

- BOURDIEU, P. (1971a). «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, p. 295-334.
- (1971b). «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber». *Archives Européennes de Sociologie*, núm. 12, p. 3-21.
- (1984). «La délégation et le fétichisme politique». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 52, núm. 52-53, p. 49-55. [Reproduït en un capítol de *Choses dites*, París, Éditions de Minuit, 1987, i traduït al castellà a *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 158-172.]
- (1985). «Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique». A: VINCENT, G. [et al.]. *Les nouveaux clercs*. Ginebra: Labor et Fides. [Resumit i traduït al castellà a *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 102-107.]
- (1987). «Sociologues de la croyance et croyance des sociologues». *Archives des Sciences Sociales*, núm. 63/1. [Resumit i traduït al castellà a *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 93-97.]
- (1994a). «Le rire des évêques». A: *Raisons pratiques*, París, Seuil. [Traduït al castellà a *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 186-198.]
- (1994b). «Propos sur l'économie de l'Église». A: BOURDIEU, P. *Raisons pratiques*. París: Seuil. [Traduït a *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 199-201.]
- (1994c). «Piété religieuse et dévotion artistique». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 105, p. 71-74.
- BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, L.; CASTEL, R.; CHAMBOREDON, J. C.; LAGNEAU, G.; SCHNAPPER, D. (1965). *Un art moyen: Essai sur les usages sociaux de la photographie*. París: Éditions de Minuit. [Traduït al castellà a *Un arte medio, ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2003.]
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. (1968). *Le métier de sociologue*. París: Mouton & Bordas. [Traduït al castellà a *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, 2005.]
- BOURDIEU, P.; SAINT MARTIN, M. de (1982). «La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 44-45, p. 2-53.

25. H. Godin i Y. Daniel, *La France pays de mission?*, París, Cerf, 1943.

26. Dur a terme aquest objectiu suposa una reencarnació en l'alteritat d'una cultura aliena a la nostra.