



Relaciones

Colegio de Michoacán

relacion@colmich.edu.mx

ISSN (Versión impresa): 0185-3929

MÉXICO

2006

Pierre Bourdieu

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO RELIGIOSO

Relaciones, otoño, año/vol. XXVII, número 108

Colegio de Michoacán

Zamora, México

pp. 29-83

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal



Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO RELIGIOSO

Pierre Bourdieu*

CENTRE DE SOCIOLOGIE EUROPÉENNE



l hombre, decía Wilhelm von Humboldt, aprehende los objetos principalmente –de hecho, se podría decir exclusivamente, ya que sus sentimientos y sus acciones dependen de sus percepciones–, como el lenguaje se los presenta. Según el mismo principio por el cual devana el lenguaje fuera de su propio ser, él mismo se enmaraña en sí; y cada lenguaje dibuja un círculo mágico alrededor del pueblo al que pertenece, un círculo del cual no se puede salir sino saltando en otro”.¹ Esta teoría del lenguaje como modo de conocimiento que Cassirer ha extendido a todas las “formas simbólicas” y, en particular, a los símbolos del rito y del mito, es decir, a la religión concebida como lenguaje, se aplica también a las teorías y, en particular, a las teorías de religión, como instrumentos de construcción de los hechos científicos: en efecto, todo pareciera indicar que la exclusión de las preguntas y de los principios que hacen posible las otras construcciones de los hechos religiosos forma parte de las condiciones de posibilidad implícitas de cada una de las grandes teorías de la religión (que, como veremos, pueden ser situadas por relación a tres posiciones simbolizadas por los nombres de Marx, Weber y Durkheim). Para salir de uno u otro de los círculos mágicos sin caer simplemente en otro, y sin condenarse a saltar indefinidamente de uno a otro, en resumen, para darse los medios para integrar en un sistema coherente sin sacrificar a la compilación escolar o a la amalgama

* Publicado en *Revue française de Sociologie*, XII, 1971, Centre d'Etudes Sociologiques, París, 1971, 295- 334. El artículo conserva el formato original en el que Pierre Bourdieu distingue en el texto principal otro texto subordinado con un tamaño de letra menor.

¹ W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, VI, 60, citado por E. Cassirer, en: “Sprache und Mythos”, *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, VI, 1925, reproducido en: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, 80.

ecléctica, los aportes de las diferentes teorías parciales y mutuamente exclusivas (aportes tan insuperables, en el estado actual, como las antinomias que las oponen), es necesario tratar de situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista.

Al tratar la religión como una lengua, es decir, a la vez, como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *medium simbólico*, a la vez *estructurado* (por lo tanto susceptible de un análisis estructural) y *estructurante*, como condición de posibilidad de esa forma primordial del consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir, la primera tradición procede de la intención objetiva o consciente de aportar una respuesta científica al problema kantiano del conocimiento planteado en su forma más general, aquella misma que le da Cassirer en su tentativa por restablecer la función que la lengua, el mito (o la religión), el arte y la ciencia cumplen en la construcción de los diferentes “dominios de objetividad”.² Esta intención teórica es totalmente explícita en Durkheim quien, al considerar la sociología de la religión como una dimensión de la sociología del conocimiento, intenta superar la oposición entre el apriorismo y el empirismo y encontrar en una “teoría sociológica del conocimiento”³ que no es otra cosa que una sociología de las formas simbólicas, el fundamento “positivo” y “empírico” del apriorismo kantiano.⁴

² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín, Bruno Cassirer 1923-1929; “Structuralism in Modern Linguistics”, *Word* I, (1945), pp. 99-120. Cassirer, que en 1922 había escrito un ensayo titulado “Die Begriffsform im mythischen Denken” (*Studien der Bibliothek Warburg*, Lipzig, I, 1922), retoma las tesis fundamentales de la Escuela durkheimiana (“el carácter fundamentalmente social del mito es indiscutible” -*An Essay on Man*, Nueva York, Doubleday and Co., 1956, 1ª edición Yale University Press, 1944, p. 107) y emplea el mismo concepto de “forma de clasificación” como un equivalente de su noción de “forma simbólica” (*The Myth of the State*, Nueva York, Doubleday and Co., 1955, 1ª edición Yale University Press, 1946, p. 16).

³ *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, p. 25. A continuación, las iniciales FEVR harán referencia a esta obra.

⁴ “Así renovada, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tomar los inconvenientes. Conserva todos los

No es raro que la deuda, no obstante muchas veces declarada, del estructuralismo etnológico respecto del durkheimismo, pase desapercibida y los filósofos puedan incluso maravillarse de su perspicacia cuando descubren la supervivencia de una problemática kantiana en trabajos que, como el capítulo de *La Pensée sauvage* consagrado a “la lógica de las clasificaciones totémicas”,⁵ son aún una respuesta, sin duda incomparablemente más elaborada, al problema durkheimiano, por tanto kantiano, de las “formas primitivas de clasificación”.⁶ Si esto es así, no es solamente porque los aportes fundamentales de la escuela durkheimiana están tan potentemente inhibidas por las censuras conjuntas del decoro espiritualista y del buen tono intelectual, que no pueden aparecer en la discusión distinguida sino bajo el disfraz más conveniente de la lingüística saussuriana;⁷ es también porque la contribución más decisiva de la ciencia estructuralista consiste en proporcionar los instrumentos teóricos y metodológicos que permiten realizar prácticamente la intención de descubrir la lógica immanente del mito o del rito: aunque ella se exprese ya en la *Philosophie der Mythologie* de Schelling, defensor de una interpreta-

principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo se inspira de este espíritu de positividad al que el apriorismo se esforzaba en satisfacer” (F.E.V.R., p. 27).

⁵ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pp. 48-99 ; E. Durkheim y M. Mauss, “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives”, in M. Mauss, *Œuvres*, París, Ed. de Minuit, 1969, t. II, pp. 13-195.

⁶ “Por eso reconozco particularmente a M. Ricœur el haber señalado el parentesco que podía existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en suma, de una transposición de la búsqueda kantiana en el dominio etnológico, con la diferencia de que, en lugar de utilizar la introspección o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad particular en la que la filosofía se encuentra ubicada, uno se traslada al límite: por la búsqueda de lo que puede haber allí de común entre la humanidad que nos aparece más alejada, y la manera como nuestro propio espíritu trabaja; intentando, pues, extraer propiedades fundamentales y coactivas para todo espíritu, cualquiera que sea”. C. Lévi-Strauss, “Réponses à quelques questions”, *Esprit* (11), noviembre de 1963, 628-653.

⁷ Sobre la relación entre Durkheim y Saussure, los dos padres fundadores, desigualmente reconocidos, del estructuralismo, véase W. Doroszewski, “Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim y F. de Saussure”, *Journal de Psychologie*, enero-abril de 1933, publicado nuevamente en E. Cassirer et. al., *Essai sur le langage*, París, Ed. de Minuit, 1969, 99-109.

ción “tautegórica” –por oposición a “alegórica”– del mito, esta intención hubiese quedado, sin duda, en el estado de piadoso deseo si, gracias al modelo de la lingüística estructural, el interés por el mito en tanto que *estructura estructurada* no hubiera superado el interés por el mito en tanto que *estructura estructurante*, es decir, en tanto que *principio de estructuración del mundo* (o “forma simbólica”, “forma primitiva de clasificación”, “mentalidad”). Pero si uno siempre está autorizado a dejar de lado, al menos a título provisorio, la cuestión de las funciones económicas y sociales de los sistemas míticos, rituales o religiosos sometidos al análisis, en la medida en que, al apelar a una interpretación “alegórica”, ellas obstaculizan la aplicación del método estructural, queda que esa decisión metodológica es cada vez más estéril y peligrosa a medida que uno se aleja de las producciones simbólicas de las sociedades menos diferenciadas o de las producciones simbólicas menos diferenciadas (como la lengua, ese producto del trabajo *anónimo y colectivo* de las generaciones sucesivas) de las sociedades divididas en clases.⁸

Por el solo hecho de que abre un campo ilimitado a un método que encontró en la fonología y en la “mitología” sus aplicaciones, a la vez, más fecundas y más rigurosas, sin interrogarse sobre las condiciones sociales de posibilidad de este privilegio metodológico, la semiología trata implícitamente todos los sistemas simbólicos como simples instrumentos de comunicación y de conocimiento (postulado que no es legítimo, en todo rigor, sino para el nivel fonológico de la lengua): por eso ella se expone a importar a todo objeto la teoría del consenso que está implicada en el primado conferido a la cuestión del sentido y que Durkheim enuncia explícitamente bajo la forma de una teoría de la función de *integración lógica y social* de las “representaciones colectivas” y, en particular, de las “formas de clasificación” religiosas.⁹

⁸ Es decir, que uno está en derecho de sospechar *a priori* de todas las tentativas por aplicar a los productos de la industria cultural y a las obras de arte erudito, métodos que no son sino la transposición más o menos mecánica del análisis lingüístico, haciendo abstracción de la posición de los productores en el campo de producción y de las funciones que cumplen estos objetos simbólicos para los productores y para las diferentes categorías de consumidores.

⁹ “Si, pues, en cada momento del tiempo, los hombres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la

Por el hecho de que los sistemas simbólicos obtienen su estructura, como se ve con evidencia en el caso de la religión, de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, y porque no pueden organizar el mundo natural y social sino recortando allí clases antagonistas, por el hecho de que, en una palabra, engendran el sentido y el consenso sobre el sentido por la lógica de la inclusión y de la exclusión, ellos están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción: estas “funciones sociales” (en el sentido durkheimiano o estructural-funcionalista del término) tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo –que el mito cumplía de manera socialmente diferenciada operando una *diacrisis*, a la vez, arbitraria y sistemática, en el universo de las cosas– se subordina a las funciones socialmente diferenciadas, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas.

La idea de que los sistemas simbólicos, religión, arte o incluso lengua, puedan hablar de poder y de política, es decir, de orden también, pero en otro sentido, no es menos extraña a aquellos que hacen de la sociología de los hechos simbólicos una dimensión de la sociología del conocimiento, que el interés por la estructura de esos sistemas, por su manera de decir lo que dicen –su sintaxis–, más bien que por lo que dicen –su temática– a aquellos que hacen de ella una dimensión de la sociología del poder. Y no podría ser de otro modo, porque cada una de las teorías no puede aprehender el aspecto que aprehende sino superando el obstáculo epistemológico que constituye para ella el equivalente en el orden de la sociología espontánea del aspecto que construye la teoría complementaria y opuesta. Así, la apariencia de inteligibilidad que procuraban, a muy poco costo, todas las interpretaciones “alegóricas” (o ex-

causa, del número, etc., todo acuerdo se volvería imposible entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida común. Por eso la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no tiene necesidad solamente de un suficiente *conformismo moral*; hay un mínimo de *conformismo lógico* del cual puede tampoco prescindir” (F.E.V.R., p. 24, subrayado mío).

ternas) del mito, sean astronómicas, metereológicas, psicológicas, psicoanalíticas, o incluso sociológicas, como la explicación por funciones universales pero vacías, a la manera de Mallinowski, o aún por funciones sociales, al menos ha contribuido, sin duda, a impedir la interpretación “tautegórica” o estructural que la impresión de incoherencia y de absurdidad apropiada para reforzar la propensión a no ver en ese discurso en apariencia arbitrario, sino una manifestación del *Urdummheit*, de la “estupidez primitiva”, o, mejor, una forma elemental de la especulación filosófica, una “ciencia campesina”, para hablar como Platón; y todo ocurre como si Lévi-Strauss no hubiera podido atravesar primero el espejo de las explicaciones “demasiado fáciles”, porque ingenuamente proyectivas, sino al precio de una duda radical, es decir, *hiperbólica* sobre toda lectura externa, que lo lleva a rechazar hasta el principio mismo de la relación entre las estructuras de los sistemas simbólicos y las estructuras sociales:

Los psicoanalistas, así como ciertos etnólogos, quieren sustituir las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras interpretaciones, tomadas de la sociología y de la psicología. Pero entonces las cosas devienen demasiado fáciles. Porque un sistema mitológico que haga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos explicará que, en tal sociedad, las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será tomada como un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales.¹⁰

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 229. Los textos admirables que Lévi-Strauss consagra al problema de la eficacia simbólica (*op. cit.*, cap. IX y X, pp. 183-226) permanecen como aislados en la obra, y el más significativo para nuestro propósito es el capítulo de *Tristes Tropiques* titulado “La leçon d’écriture”: “Es algo curioso la escritura. Pareciera que su aparición no hubiese podido omitir determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones debiesen ser sobre todo de naturaleza intelectual [...] Es necesario admitir que *la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la servidumbre*. El empleo de la escritura con fines desinteresados, con vistas a sacar de ella satisfacciones intelectuales y estéticas, es un resultado secundario cuando no se reduce, la mayoría de las veces, a un medio para reforzar, disimular, o justificar el otro” (C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, pp. 317-318, subrayado mío).

No es menos evidente que, planteando de entrada que las acciones mágicas o religiosas son *mundanas* (*diesseitig*) en su principio, y deben ser cumplidas “a fin de vivir largamente”,¹¹ Max Weber se prohibía aprehender el mensaje religioso tal como lo hacía Lévi-Strauss, es decir, como el producto de “operaciones intelectuales” (por oposición a “afectivas” o prácticas) e interrogarse sobre las funciones propiamente lógicas y gnosológicas de lo que considera como un conjunto cuasi sistemático de respuestas a cuestiones existenciales. Pero, al mismo tiempo, se da el medio de vincular el contenido del discurso mítico (e incluso su sintaxis) a los intereses religiosos de aquellos que lo producen, que lo difunden y que lo reciben, y, más profundamente, de construir el sistema de las creencias y de las prácticas religiosas como la expresión más o menos transfigurada de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas ubicados en competencia por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y de las diferentes clases interesadas en sus servicios. Es aquí donde Max Weber, que acuerda con Marx para establecer que la religión cumple una función de conservación del orden social, contribuyendo, para hablar con su propio lenguaje, a la “legitimación” del poder de los “dominantes” y a la “domesticación de los dominados”, proporciona el medio de escapar a la alternativa simplista de la cual sus análisis más inciertos son el producto, es decir, a la oposición entre la ilusión de la autonomía absoluta del discurso mítico o religioso y la teoría reductora que hace de él el reflejo directo de las estructuras sociales: poniendo plenamente en evidencia lo que las dos posiciones opuestas y complementarias tienen en común olvidar, a saber, el *trabajo religioso* que realizan los productores y los portavoces especializados, investidos del poder, institucional o no, de responder, a través de un tipo determinado de práctica o de discurso, a una categoría particular de las necesidades propias de ciertos grupos sociales, encuentra en la génesis histórica de un cuerpo de agentes especializados el fundamento de la autonomía relativa que la tradición marxista otorga –sin sacar de ello todas las consecuen-

¹¹ “A fin de que todo vaya bien para ti y de que vivas largo tiempo sobre la tierra” (según los términos de la promesa hecha a los que honran a sus padres) (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, T. I., p. 317. Citado en la continuación del artículo por W. u. G.).

cias— a la religión,¹² que conduce, al mismo tiempo, al corazón del sistema de producción de la ideología religiosa, es decir, al principio más específico (pero no último) de la *alquimia ideológica* por la cual se opera la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscritas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas.

Habiendo llegado a este punto, basta con reformular la pregunta durkheimiana acerca de las “funciones sociales” que la religión cumple para el “cuerpo social” en su conjunto, bajo la forma de la pregunta acerca de las *funciones políticas* que la religión cumple para las diferentes clases sociales de una formación social determinada, en virtud de su eficacia propiamente simbólica, para ser conducido a la raíz común de las dos tradiciones parciales y mutuamente excluyentes: si uno toma en serio, a la vez, la hipótesis durkheimiana de la génesis social de los esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción y el hecho de la división en clases, se está necesariamente conducido a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc.; o, más

¹² Aunque, evidentemente, uno pueda transponer al cuerpo de los especialistas religiosos lo que Engels escribe de los juristas profesionales en su carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890: “Ocurre lo mismo con el derecho: desde que la nueva división del trabajo deviene necesaria y crea *juristas profesionales*, se abre un dominio nuevo, autónomo, que, dependiendo al mismo tiempo de un modo general de la producción y del comercio, no posee por ello menos, él también, una capacidad particular de reacción sobre esos dominios. En un Estado moderno, es necesario no solamente que el derecho corresponda a la situación económica general y sea la expresión de ella, sino también que sea una *expresión sistemática* que no se infrinja desaires a sí misma, con sus contradicciones internas. Y para conseguir esto, él refleja cada vez menos fielmente las contradicciones económicas”. Y Engels describe a continuación el efecto de apriorización que resulta de la ilusión de la autonomía absoluta: “el jurista se imagina que opera por proposición *a priori*, mientras que eso no es sino reflejo de lo económico”; al hablar de la filosofía, observa una de las consecuencias de la profesionalización que está encaminada a reforzar, por un efecto circular, la ilusión de la autonomía absoluta: “En tanto que dominio determinado de la división del trabajo, la filosofía de cada época supone una documentación intelectual determinada que le ha sido transmitida por sus predecesores y de la cual se sirve como punto de partida”.

precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

1. EL PROGRESO DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO RELIGIOSO Y EL PROCESO DE MORALIZACIÓN Y DE SISTEMATIZACIÓN DE LAS PRÁCTICAS Y DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

1.1. El conjunto de las transformaciones tecnológicas, económicas y sociales que son correlativas del nacimiento y del desarrollo de las ciudades, y, en particular, del progreso de la división del trabajo y de la aparición de la separación del trabajo intelectual y del trabajo material, constituyen la condición común de dos procesos que no pueden cumplirse sino en una relación de interdependencia y de reforzamiento recíproco, sea la constitución de un campo religioso relativamente autónomo y el desarrollo de una necesidad de “moralización” y de “sistematización” de las creencias y de las prácticas religiosas.

La aparición y el desarrollo de las grandes religiones universales están asociados a la aparición y el desarrollo de la ciudad. La oposición entre la ciudad y el campo marca una ruptura fundamental en la historia de la religión, al mismo tiempo que una de las divisiones religiosas más importantes en toda sociedad afectada por tal oposición morfológica. Habiendo observado que “la gran división del trabajo material y del trabajo intelectual, es la separación de la ciudad y del campo”, Marx escribía en *La ideología alemana*: “La división del trabajo no deviene efectivamente división del trabajo sino a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual. A partir de ese momento, la conciencia puede verdaderamente imaginarse que es algo distinto a la conciencia de la praxis existente, que representa realmente algo sin representar algo real [...]. (Ella) deviene capaz de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría “pura”, teología, filosofía, moral, etcétera”.¹³ Apenas es neces-

¹³ K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande*, París, Editions sociales, 1968, 60.

rio recordar las características de la condición campesina que obstaculizan la “racionalización” de las prácticas y de las creencias religiosas, sea, entre otros rasgos, la subordinación al mundo natural que alienta “la idolatría de la naturaleza”,¹⁴ la estructura temporal del trabajo agrícola, actividad estacional, intrínsecamente rebelde al cálculo y a la racionalización,¹⁵ la dispersión espacial de la población rural, que hace difíciles los intercambios económicos y simbólicos y, por ello, la toma de conciencia de los intereses colectivos. Inversamente, las transformaciones económicas y sociales que son correlativas de la urbanización, se trate del desarrollo del comercio y, sobre todo, del artesanado, actividades profesionales relativamente independientes de las incertidumbres naturales y, al mismo tiempo, relativamente racionalizadas o racionalizables, o del desarrollo del individualismo intelectual y espiritual favorecido por la concentración de individuos arrancados de las tradiciones envolventes de las antiguas estructuras sociales, no pueden sino favorecer la “racionalización” y la “moralización” de las necesidades religiosas. “La existencia económica de la burguesía descansa, como lo observa Weber, en un trabajo más *continuo* (comparado con el carácter estacional del trabajo agrícola) y más *racional* (o al menos más racionalizados en el modo empírico) [...] Esto permite esencialmente prever y ‘comprender’ la relación entre fin, medios y éxito o fracaso”. A medida que desaparece “la relación inmediata con la realidad plástica y vital con las potencias naturales”, “esas potencias, al dejar de ser inmediatamente inteligibles, se transforman en problemas” y “la cuestión racionalista del ‘sentido’ de la existencia” comienza a plantearse, mientras que la experiencia religiosa se depura y las relaciones directas con el cliente introducen valores morales en la religiosidad del artesano”.¹⁶ Pero el mayor mérito de Max Weber es haber mostrado que en la medida, y solamente en la medida, en que favorece el desarrollo de un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación, la urbanización (con las transformaciones

¹⁴ K. Marx, *Principes d'une critique de l'Economie politique*, París, Gallimard, t. II, 260.

¹⁵ Cf. M. Weber, *W. u. G.*, p. 368 y II, p. 893 (la suerte del campesino está estrechamente ligada a la naturaleza, fuertemente dependiente de los procesos orgánicos y de los acontecimientos naturales y poco disponible, desde el punto de vista económico, para una sistematización racional”); K. Marx, *Le Capital*, II, 2ª sección, cap. VIII, en K. Marx, *Œuvres*, París, Gallimard, t. II, p. 655, (estructura temporal de la actividad productiva e imposibilidad de prever); *op. cit.*, III, 5ª sección, cap. XIX, p. 1273 (incertidumbre y contingencias).

¹⁶ *W. u. G.*, II, p. 893.

correlativas) contribuye a la “racionalización” y a la “moralización” de la religión. “Los procesos de ‘interiorización’ y de ‘racionalización’ de los fenómenos religiosos, y, en particular, la introducción de criterios y de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el ‘bien’ y penan el ‘mal’, salvaguardando también de este modo las aspiraciones éticas, y, en fin, el desarrollo del sentimiento del ‘pecado’ y el deseo de ‘redención’, son rasgos que, en regla general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, la mayor parte del tiempo en relación directa con el desarrollo de la ciudad. Sin que se trate, sin embargo, de una relación de dependencia unívoca: la racionalización de la religión tiene su propia normatividad sobre la cual las condiciones económicas no pueden actuar sino como ‘líneas de desarrollo’ (*Entwicklungswege*) y está ligada, sobre todo, al desarrollo de un cuerpo específicamente sacerdotal”.¹⁷ Si la religión de Yahvé ha sufrido una evolución “ético-racional” en una Palestina que, a pesar de sus grandes centros culturales, no ha conocido jamás un desarrollo urbano industrial comparable al de Egipto y al de la Mesopotamia, es porque, a diferencia de la *polis* mediterránea que jamás produjo una religión racionalizada por la influencia de Homero y, sobre todo, por la ausencia de un cuerpo sacerdotal hierocráticamente organizado y especialmente preparado para su función, la Antigua Palestina disponía de un clérigo ciudadano. Pero, más precisamente, si el culto de Yahvé ha podido triunfar sobre las tendencias al sincretismo, es porque la conjunción de los intereses de los sacerdotes citadinos y de los intereses religiosos de un tipo nuevo que la urbanización suscita entre los laicos, ha superado los obstáculos que se oponen comúnmente al progreso hacia el monoteísmo, sea, de una parte, “los fuertes intereses ideales y materiales del clérigo, interesado en el culto de los dioses particulares”, por lo tanto hostiles al proceso de “concentración” que hace desaparecer las pequeñas empresas de salvación y, por otra parte, “los intereses religiosos de los laicos por un objeto religioso próximo, susceptible de estar influenciado mágicamente”;¹⁸ las condiciones políticas que devienen cada vez más difíciles, los judíos que sólo pueden esperar una mejora futura de su suerte principalmente de su conformidad a los mandatos divinos, llegaron a juzgar como poco satisfactorias las diferentes formas tradicionales de culto y, particularmente, los oráculos a las respuestas ambiguas y enigmáticas, de manera que se hizo

¹⁷ W. u. G., II, p. 894.

¹⁸ W. u. G., II, p. 332.

sentir la necesidad de métodos más racionales para conocer la voluntad divina y de sacerdotes capaces de practicarlas; en ese caso, el conflicto entre esta demanda colectiva –que coincidía de hecho con el interés objetivo de los Levitas, ya que tendía a excluir todos los cultos concurrentes– y los intereses particulares de los sacerdotes de numerosos santuarios privados, encontró en la organización centralizada y jerarquizada del sacerdocio, una solución apropiada para preservar los derechos de todos los sacerdotes sin contradecir la instauración de un monopolio del culto a Yahvé en Jerusalén.

1.2. El proceso que conduce a la constitución de instancias específicamente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos y la evolución (relativamente autónoma por relación a las condiciones económicas) del sistema de esas instancias hacia una estructura más diferenciada y más compleja, *i. e.* hacia un campo religioso relativamente autónomo, se acompaña de un proceso de *sistematización y de moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas* que conduce del mito como (cuasi) sistema objetivamente sistemático a la ideología religiosa como (cuasi) sistema expresamente sistematizado y, paralelamente, del *tabú* y de la contaminación mágica al pecado, o del *mana*, de lo “numinoso” y del Dios castigador, arbitrario e imprevisible, al Dios justo y bueno, garante y protector del orden de la naturaleza y de la sociedad.

Extremadamente raro en las sociedades primitivas, el desarrollo de un verdadero monoteísmo (por oposición a la “monolatría”, que no es sino una forma de politeísmo), está ligado, según Paul Radin, a la aparición de un cuerpo de sacerdotes fuertemente organizado. Es decir, que el monoteísmo, totalmente ignorado en las sociedades cuya economía descansa en la recolección, la pesca y/o la caza, no se encuentra sino en las clases dominantes de las sociedades fundadas en una agricultura ya desarrollada y en una división en clases (ciertas sociedades del oeste africano, los polinesios, los indios Dakota y Winnebago) en las cuales los progresos de la división del trabajo se acompañan de una división correlativa de la división del trabajo de dominación y, en particular, de la divi-

¹⁹ P. Radin, *Primitive Religion, its Nature and Origine*, Nueva York, Dover Publications, 1957, 1ª edición, 1937.

sión del trabajo religioso¹⁹. Intentar comprender ese proceso de sistematización y de moralización como el efecto directo e inmediato de las transformaciones económicas y sociales, sería ignorar que la eficacia propia de esas transformaciones se limita a hacer posible, por una suerte de doble negación, *i. e.* por la supresión de las condiciones económicas negativas al desarrollo de los mitos, la constitución progresiva de un campo religioso relativamente autónomo y, por ello, la acción convergente (a pesar de la concurrencia que les opone) del cuerpo sacerdotal (con los intereses materiales y simbólicos que le son propios) y de las “fuerzas extrasacerdotales”, *i. e.* las exigencias religiosas de ciertas categorías de laicos y las revelaciones metafísicas o éticas del profeta.²⁰

Así, el proceso de moralización de nociones tales como *ate*, *time*, *aidos*, *phthonos*, etcétera, que se marca, fundamentalmente, por “la transferencia de la noción de pureza del orden mágico al orden moral”, *i. e.* por la transformación de la falta como mancha (*miasma*) en “pecado”, no es completamente inteligible, más que si se toma en cuenta, además de las transformaciones concomitantes de las estructuras económicas y sociales, las transformaciones de la estructura de las relaciones de producción simbólica que condujeron a la constitución de un verdadero campo intelectual en la Atenas del siglo V. El sacerdocio se relaciona con la racionalización de la religión: encuentra el principio de su legitimidad en una teoría erigida en dogma que garantiza, en retorno, su validez y su perpetuación. El trabajo de exégesis que le es impuesto por la confrontación o el enfrentamiento de tradiciones mítico-rituales diferentes, desde entonces yuxtapuestas en el mismo espacio urbano, o por la necesidad de conferir a ritos o a mitos devenidos oscuros un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios de su prédica y también a sus valores y a sus intereses propios de grupo letrado, tiende a sustituir la *sistematicidad objetiva* de las mitologías por la *coherencia intencional* de las teologías, incluso de las filosofías, que preparan, a través de ello, la transformación de la analogía sincrética que está en el fundamento del pensamiento mágico-mítico en analogía racional y consciente de sus principios o incluso, en silogismo.²¹ La autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárqui-

²⁰ Cf. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 (particularmente, el capítulo v) y sobre todo E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957, 1ª edición, 1951.

²¹ Cf. W. u. G., p. 323.

ca del saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasi acumulativa, en primer lugar destinada a los productores²²: de allí el gusto típicamente sacerdotal por la imitación transfiguradora y la infidelidad desconcertante, la polinomia deliberada y la ambigüedad buscada, el equívoco o la oscuridad metódica y la metáfora sistemática, en resumen, todos esos juegos con las palabras que se encuentran en todas las tradiciones letradas y de las cuales se puede encontrar el principio, con Jean Bollack, en la *alegoría*, entendida como el arte de pensar otra cosa con las mismas palabras, decir otra cosa con las mismas palabras o decir de otro modo las mismas cosas (“dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”).²³

1.3. En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuero de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuero deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión obje-

²² De modo tan marcado como pueda estar la ruptura entre los especialistas y los profanos, el campo religioso se distingue del campo intelectual propiamente dicho en que jamás puede consagrarse total y exclusivamente a una producción esotérica, *i. e.* destinada sólo a los productores, y debe siempre sacrificarse a las exigencias de los laicos. “El aedo conoce también la lengua de los dioses ‘que están siempre’, revela algunos términos, pero está obligado a traducir para los hombres que lo escuchan y de conformarse a su uso” (J. Bollack, *Empédocle*, I. *Introduction à l'ancien physique*, París, Ed. de Minuit, 1965, p. 286).

²³ Es necesario leer todo el capítulo titulado “La transposición” (*op. cit.*, pp. 277-310) donde Jean Bollack pone de relieve los principios de la interpretación y de la reinterpretación que Empédocles hace con los textos homéricos y que podrían caracterizar, sin duda, la relación que toda tradición letrada mantiene con su herencia: “Es en la *variación* donde se manifestaba mejor y más visiblemente el poder que se tenía sobre la lengua” (p. 284). “Del juego de letras hasta el nuevo empleo complejo de grupos enteros, la creación verbal se apoya en primer lugar sobre los elementos de la memoria [...] La variación es tanto más erudita cuanto es más ínfima y deja aparecer el texto imitado” (p. 285). Sobre la función de “la etimología sagrada” y del “juego de palabras” y sobre la búsqueda de un modo de expresión “polifónico” entre los escribas egipcios, se podrá consultar también la obra de Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancien Egypte* (París, Seuil, 1957, 123-133).

tiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o *profanos* en el doble sentido del término) desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal.

La desposesión objetiva no designa otra cosa que la relación objetiva que mantienen con el nuevo tipo de bienes de salvación nacido de la disociación del trabajo material y del trabajo simbólico y de los progresos de la división del trabajo religioso, los grupos o clases que ocupan una posición inferior en la estructura de la distribución de los bienes religiosos, estructura que se superpone, ella misma, a la estructura de la distribución de los instrumentos de producción religiosa, *i. e.* de la competencia o, para hablar como Max Weber, de la “cualificación” religiosa. Puede verse que la desposesión objetiva no implica necesariamente una “pauperización” religiosa, *i. e.* un proceso que apunta a acumular y a concentrar en las manos de un grupo particular, un capital religioso hasta entonces más igualmente distribuido entre todos los miembros de la sociedad.²⁴ Sin embargo, si es verdad que ese capital puede perpetuarse inalterado, tanto en su contenido como en su distribución, encontrándose, al mismo tiempo, objetivamente devaluado en y por la relación que lo une a las formas nuevas de capital, queda que esta devaluación puede desencadenar, más o menos rápidamente, el debilitamiento del capital tradicional y, por ello, la “pauperización” religiosa y la separación simbólica, que expresa y refuerza lo *secreto*, del saber *sagrado* y de la ignorancia profana.

1.3.1. Las diferentes formaciones sociales pueden estar distribuidas, en función del grado de desarrollo y de diferenciación de su aparato religioso, *i. e.* de las instancias objetivamente comisionadas para asegurar la producción, la reproducción, la conservación y la difusión de los bienes religiosos, según su distancia por relación a dos polos extremos, *el auto-*

²⁴ Durkheim definía las categorías sociales de pensamiento como “sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual”. Y comentaba en nota: “Por esta razón es legítimo comparar las categorías con herramientas; pues la herramienta, por su lado, es *capital material acumulado*. Por otra parte, entre las tres nociones de herramienta, de categoría y de institución, hay un estrecho parentesco” (F.E.V.R., 4ª edición, París, Presses Universitaires de France, 1960, p. 27 y núm. 1, subrayado mío).

consumo religioso por una parte, y la *monopolización completa* de la producción religiosa por especialistas, por otra parte.

1.3.1.1. A estos dos tipos extremos de estructura de la distribución del capital religioso corresponden: a) dos tipos opuestos de relaciones objetivas (y vividas) con los bienes religiosos y, en particular, de competencia religiosa, sea, por un lado, el *dominio práctico* de un conjunto de esquemas de pensamiento y de acción *objetivamente* sistemáticos, adquiridos en estado implícito por simple familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo, y puestos en práctica de modo prerreflexivo, y, por el otro, el *dominio erudito* de un corpus de normas y de saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada para reproducir el capital religioso a través de una acción pedagógica expresa; b) tipos netamente distintos de sistemas simbólicos, sean los *mitos* (o sistemas mítico-rituales) y las *ideologías religiosas* (teogonías, cosmogonías, teologías) que son el producto de una *reinterpretación letrada*, operada por referencia a nuevas funciones, funciones internas por una parte, correlativas de la existencia del campo de los agentes religiosos, funciones externas por otra parte, como las que nacen de la constitución de los Estados y del desarrollo de los antagonismos de clase y que dan su razón de ser a las grandes religiones con pretensión universal.

El rechazo ético del evolucionismo y de las ideologías racistas que son socialmente solidarias de él, sin ser de ningún modo inseparables lógicamente, conduce a ciertos etnólogos al etnocentrismo inverso que consiste en prestar a todas las sociedades, incluso las más “primitivas”, formas de capital cultural que no pueden constituirse sino en un nivel determinado del desarrollo de la división del trabajo. Las capas campesinas apelan a esta otra forma del error primitivista que es el error populista: al confundir la desposesión y la pauperización, uno se expone a tratar los fragmentos descontextualizados y reinterpretados de la cultura erudita del pasado como los vestigios preciosos de una cultura original.²⁵ Para escapar a estos errores basta, como lo sugieren los análisis de Max Weber (que parece desconocido para los etnólogos), con relacionar la es-

²⁵ Para una crítica de esta ilusión, véase L. Boltanski, *Prime éducation y morale de classe*, París, Moutton, 1969.

estructura del sistema de las prácticas y de las creencias religiosas con la división del trabajo religioso. Es lo que hace Durkheim, pero sin sacar ninguna consecuencia de ello, porque ese no es su objetivo, cuando distingue de las “religiones primitivas” las “religiones complejas” caracterizadas por el “choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los agrupamientos, la diversidad de los individuos”: “¿Se consideran religiones como las de Egipto, de la India o de la antigüedad clásica! Se trata de un enmarañamiento tupido de cultos múltiples, variables con las localidades, con los templos, con las generaciones, las dinastías, las invasiones, etcétera. *Las supersticiones populares están allí mezcladas con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están igualmente repartidos en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son experimentados de maneras diferentes.* Aquí son sacerdotes, allá, monjes, en otra parte laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etcétera”.²⁶ De hecho, es extremadamente raro que los etnólogos proporcionen informaciones sistemáticas sobre el universo completo de los agentes religiosos, sobre su reclutamiento y su formación, su posición y su función en la estructura social; no se plantean sino excepcionalmente la cuestión de la distribución de la competencia religiosa según el sexo, la edad, el rango social, la especialización técnica o tal o cual particularidad social, prohibiéndose, al mismo tiempo, interrogarse sobre la relación entre el domino práctico del sistema mítico que detentan los indígenas, en grados de excelencia diferentes, y el dominio erudito que el etnólogo puede darse al término de un análisis fundado en informaciones sistemáticamente recogidas por la observación armada y por la interrogación de informantes diferentes y elegidos *por su competencia particular*. Si se sabe, además, que hoy tienden a descartar, en nombre de una ideología ingenuamente antifuncionalista, la cuestión de las relaciones entre la estructura social y la estructura de las representaciones míticas o religiosas, se observa que no pueden plantear la cuestión (que sólo los estudios comparativos permitirían resolver) de la relación entre el grado de desarrollo del aparato religioso y la estructura o la temática del mensaje. En resumen, la tradición intelectual de su disciplina, la estructura relativamente poco diferenciada (incluso desde el punto de vista religioso) de las sociedades que estudia y el método idiográfico que utiliza, tienden a imponer al etnólogo la teoría de la religión que resume la definición durkheimiana de la Iglesia, diametralmente opuesta a la de

²⁶ F.E.V.R., p. 7, subrayado mío.

Max Weber: “El mago es a la magia lo que el sacerdote es a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia, como tampoco que una congregación religiosa consagrara a algún santo, a la sombra del claustro, hace un culto particular. Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los creyentes de la misma fe, los fieles, como los sacerdotes”.²⁷ De ello se deriva que, contrariamente a la ambición fundamental de Durkheim²⁸ que esperaba encontrar la verdad de las “religiones complejas” en “las religiones elementales”, los límites de validez del análisis durkheimiano de la religión y de todo método que hace de la sociología de la religión una simple dimensión de la “sociología del conocimiento” están implicados en la petición de principio por la cual se descarta la cuestión de las variaciones de la forma y del grado de diferenciación de la actividad productiva y, más directamente, de la forma y del grado de diferenciación del trabajo de producción simbólica y de las variaciones correlativas de las funciones y de la estructura del mensaje religioso.²⁹ Dado que,

²⁷ F.E.V.R., pp. 62-63. Durkheim observaba, sin embargo, en algunas páginas anteriores, que por todas partes uno encuentra, aunque más no sea de modo rudimentario, la división del trabajo religioso: “Sin duda, es raro que cada ceremonia no tenga su director en el momento en que se celebra; incluso en las sociedades más sumariamente organizadas, hay generalmente hombres que la importancia de su rol designa para ejercer una influencia directa sobre la vida religiosa (por ejemplo los jefes de los grupos locales en ciertas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones es todavía muy flotante” (F.E.V.R., p. 61, núm. 1).

²⁸ Y sin duda, más o menos confusamente, de todo etnólogo que tiene un interés profesional en rechazar la tesis de Marx según la cual las formas más complejas de la vida social encierran el principio de la comprensión de las formas más rudimentarias (“La anatomía del hombre es la llave de la anatomía del mono...”).

²⁹ Sobre este punto, se puede consultar la síntesis del debate entre Claude Lévi-Strauss y Paul Ricœur (*Esprit*, noviembre de 1963, pp. 628-653) donde se verá que la cuestión de la especificidad de las producciones del sacerdocio es escamoteada, tanto por el filósofo, preocupado por salvar la irreductibilidad bíblica (A), cuanto por el etnólogo, que, reconociendo explícitamente el *trabajo religioso de los especialistas* (B), la elimina de su análisis: (A) “por mi parte, estoy impactado porque todos los ejemplos sean tomados en el área geográfica que ha sido la del supuesto totemismo, y jamás en el pensamiento semítico, prehelénico o indoeuropeo [...] Me pregunto si el fondo mítico con el cual estamos conectados –fondo semítico (egipcio, babilónico, arameo, hebreo), fondo protohelénico, fondo indo-europeo– se presta tan fácilmente a la misma operación, o, más bien [...] ellos se prestan seguramente, ¿pero se prestan totalmente?” (p. 607) (B) “El Antiguo Testamento, que, ciertamente pone en práctica materiales míticos, los retoma en vistas de

como lo observa justamente Weber, la visión del mundo que proponen las grandes religiones universales es el producto de grupos bien definidos (teólogos puritanos, sabios confucianos, brahmanes hindúes, levitas judíos, etcétera) incluso de individuos (como los profetas) que hablan para grupos determinados, el análisis de la estructura interna del mensaje religioso no puede impunemente ignorar las funciones sociológicamente construidas que cumple, en primer lugar, para los grupos que lo producen, y, por otra parte, para los grupos que lo consumen. Así, la transformación del mensaje en el sentido de la moralización y de la racionalización puede, por ejemplo, resultar –al menos por una parte– del hecho de que el peso relativo de las funciones que se pueden llamar internas, crece a medida que el campo se autonomiza.

1.3.1.2. La oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de los gestores de lo sagrado, está en el origen de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano* y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado, se trate de una *profanación objetiva*, i. e. de la magia o de la brujería como religión dominada o de la *profanación intencional*, i. e. de la magia como antirreligión o religión invertida.

Por el hecho de que la religión, como todo sistema simbólico, está predispuesta a cumplir una función de asociación y de disociación o, mejor, de distinción, un sistema de prácticas y de creencias está destinado a aparecer como *magia* o como *brujería*, en el sentido de religión inferior, toda vez que ocupe una posición dominada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas, i. e. en el sistema de las relaciones entre los sistemas de prácticas y de las creencias

otros fines que el que fue originariamente el suyo. Sin ninguna duda, ciertos redactores los han deformado interpretándolos; esos mitos han sido sometidos pues, como dice muy bien Ricœur, a una operación intelectual. Sería necesario comenzar por un trabajo preliminar, que apunte a volver a encontrar el residuo mitológico y arcaico subyacente a la literatura bíblica, lo que, evidentemente, no puede ser la obra sino de un especialista” (p. 631) “Conocemos muchos mitos historizados por el mundo; es totalmente impactante, por ejemplo, que la mitología de los indios zunis del suroeste de Estados Unidos, haya sido ‘historizada’[...] por teologías indígenas, de una manera comparable a la de otras teologías a partir de los mitos de los ancestros de Israel” (p. 636).

propias de una formación social determinada. Es así como se designa comúnmente como magia, sea una religión inferior o antigua, por lo tanto *primitiva*, sea una religión inferior y contemporánea, por lo tanto *profana* (equivalente aquí a *vulgar*) y profanadora. Así, la aparición de una ideología religiosa tiene como efecto relegar al estado de magia o de brujería a los antiguos mitos y, como observa Weber, es la supresión de un culto, bajo la influencia de un poder político o eclesiástico, en beneficio de otra religión que, reduciendo los antiguos dioses al rango de demonios, ha dado nacimiento, la mayor parte del tiempo, a la oposición entre la religión y la magia.³⁰ Entonces, uno tiene derecho a preguntarse si cuando la tradición etnológica recurre a la oposición entre magia y religión para distinguir formaciones sociales dotadas de aparatos religiosos desigualmente desarrollados y de sistemas de representaciones religiosas desigualmente moralizados y sistematizados, ha roto realmente con ese sentido primero y primitivo. Por otra parte, el hecho de que, en el mismo seno de una formación social, la oposición entre la religión y la magia, entre lo sagrado y lo profano, entre la manipulación legítima y la manipulación profana de lo sagrado, disimula la oposición entre diferencias de competencias religiosas, ligadas a la estructura de la distribución del capital cultural, no se ve jamás tan bien como en la relación entre el confucionismo y la religiosidad de las clases populares chinas, relegadas al orden de la magia por el desprecio y el recelo de los letrados que elaboran el ritual refinado de la religión de Estado y que imponen la dominación y la legitimidad de sus doctrinas y de sus teorías sociales, a pesar de algunas victorias locales y provisionarias de los sacerdotes taoístas y budistas, cuyas doctrinas y prácticas están más próximas a los intereses religiosos de las masas.³¹ Dadas, por una parte, la relación que une el grado de sistematización y de moralización de la religión con el grado de desarrollo del aparato religioso y, por otra parte, la relación que une los progresos de la división del trabajo religioso con el progreso de la división del trabajo y de la urbanización, se comprende que la mayor parte de los autores tiendan a otorgar a la magia, características que son las de los sistemas de prácticas y de representaciones propias de las formaciones sociales menos desarrolladas económicamente o de las clases

³⁰ W. u. G., p. 335.

³¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920-1921, vol. I, pp. 276-536.

sociales más desfavorecidas de las sociedades divididas en clases.³² Si la mayor parte de los autores acuerdan en reconocer a las prácticas mágicas por el hecho de que apuntan a fines concretos y específicos, parciales e inmediatos (por oposición a los fines más abstractos, más generales y más lejanos, que serían los de la religión), que se inspiran en una intención de coerción o de manipulación de los poderes sobrenaturales (por oposición a las disposiciones propiciatorias y contemplativas de la “plegaria” por ejemplo) o que permanecen encerradas en el formalismo y el ritualismo del *do ut des*,³³ es porque todos esos rasgos, que encuentran su principio en condiciones de existencia dominadas por una urgencia económica que prohíbe toda toma de distancia por relación al presente y a las necesidades inmediatas, y poco favorables al desarrollo de competencias eruditas en materia de religión, tienen más posibilidades, evidentemente, de encontrarse en las sociedades o en las clases sociales más desposeídas desde el punto de vista económico y predispuestas, por ello, a ocupar una posición dominada en las relaciones de fuerzas materiales y simbólicas. Pero hay más: toda práctica o creencia dominada está destinada a aparecer como *profanadora* en la medida en que, por su existencia misma y en ausencia de toda intención de profanación, constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio; y, de hecho, la supervivencia es siempre una resistencia, *i. e.* la expresión de la negativa a dejarse desposeer de los instrumentos de producción religiosos. Por esta razón, la magia inspirada por una intención de profanación no es sino el límite, o, más exactamente, la verdad de la magia como profanación objetiva: “La magia, dice Durkheim, pone una suerte de placer profesional a profanar las cosas santas; en esos ritos, toma el reverso de las ceremonias religiosas”.³⁴ El brujo va hasta el fin de la lógica de contestación del monopolio cuando redobla

³² Sin duda, no hay formación social que, por débil que fuera el desarrollo del aparato religioso, ignore la oposición que establecía Durkheim, después de Robertson Smith, entre la religión institucionalmente establecida, expresión patente y legítima de las creencias y de los valores comunes del grupo, y de la magia como el conjunto de las creencias y de las prácticas características de los grupos o de las categorías dominadas (como las mujeres) o que ocupan *posiciones sociales estructuralmente ambiguas* (como el herrero o la vieja dama en las sociedades bereberes).

³³ W. u. G., pp. 368-369.

³⁴ F.E.V.R., pp. 59-60.

el sacrilegio que resulta de la puesta en relación de un agente profano con un objeto sagrado invirtiendo o caricaturizando las operaciones delicadas y complejas a las cuales deben dedicarse los detentadores del monopolio de los bienes religiosos para legitimar tal puesta en relación.

2. EL INTERÉS PROPIAMENTE RELIGIOSO

2.1. En tanto que sistema simbólico estructurado que funciona como principio de estructuración que 1) construye la experiencia (al mismo tiempo que la expresa) en calidad de *lógica en estado práctico*, condición impensada de todo pensamiento, y de *problemática implícita*, –i. e. de sistema de cuestiones indiscutidas que delimitan el campo de lo que merece discusión por oposición a lo que está fuera de discusión, por lo tanto admitido sin discusión–, y que 2) gracias al efecto de *consagración* (o de legitimación) que ejerce el solo hecho de la *explicitación*, hace sufrir al sistema de las disposiciones respecto del mundo natural y del mundo social inculcadas por las condiciones de existencia, un *cambio de naturaleza*. Particularmente, transmutando el *ethos* como sistema de esquemas implícitos de acción y de apreciación en *ética*, como conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión está predispuesta a asumir una *función ideológica*, función *práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función *lógica y gnoseológica* y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadora por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase, i. e. todas las propiedades características de una manera entre otras de existir, por lo tanto *arbitrarias*, que le están objetivamente asociadas *en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social* (efecto de *consagración* como sacralización por la “naturalización” y la eternización).

2.1.1. La religión ejerce un efecto de consagración 1) convirtiendo en límites de derecho, por sus sanciones santificantes, los límites y las barreras económicas y políticas de hecho y, en particular, contribuyendo a la *manipulación simbólica de las aspiraciones* que tiende a asegurar el ajuste de las esperanzas vitales a las posibilidades objetivas, y 2) inculcando un

sistema de prácticas y de representaciones consagradas cuya estructura (estructurada) reproduce bajo una forma transfigurada, por lo tanto irreconocible, la estructura de las relaciones económicas y sociales en vigor en una formación social determinada y no puede producir la objetividad que produce (en tanto que estructura estructurante) sino produciendo el *desconocimiento de los límites* del conocimiento que hace posible, por lo tanto, aportando el reforzamiento simbólico de sus sanciones a los límites y a las barreras lógicas y gnoseológicas impuestas por un tipo determinado de condiciones materiales de existencia (efecto de conocimiento-desconocimiento).

Es necesario cuidarse de confundir el efecto de consagración que todo sistema de prácticas y de representaciones religiosas tiende a ejercer, de manera directa o inmediata, en el caso de la religiosidad de las clases dominantes, de manera indirecta, en el caso de la religiosidad de las clases dominadas, con el efecto de conocimiento-desconocimiento que todo sistema de prácticas y de representaciones religiosas ejerce necesariamente en tanto que imposición de problemática y que es, sin duda, la mediación más oculta por la cual se ejerce el efecto de consagración: los esquemas de pensamiento y de percepción que son constitutivos de la problemática religiosa no pueden producir la objetividad que producen sino produciendo el desconocimiento de los límites del conocimiento que hacen posible (*i. e.* la adhesión inmediata, bajo el modo de la creencia, al mundo de la tradición vivida como “mundo natural”) y de lo arbitrario de la problemática, sistema de cuestiones que no es puesto en cuestión. Así, no se puede asig-nar, a la vez, sin contradicción, a la religiosidad popular, una función mistificadora de desplazamiento de los conflictos políticos y ver en ciertos tipos de movimientos religiosos, como las herejías medievales, una forma disfrazada de la lucha de clases, a menos de tomar en cuenta, lo que Engels no hace, el efecto de conocimiento-desconocimiento, *i. e.* todo lo que deriva del hecho de que la lucha de clases no puede cumplirse, en un momento dado del tiempo, sino tomando la forma y tomando prestado el lenguaje (y no el “disfraz”) de la guerra de religión. En resumen, las guerras de religión no son ni las “violentas querellas teológicas” que uno ve allí la mayor parte del tiempo, ni los conflictos de “intereses materiales de clase” que Engels descubre allí, y son las dos cosas a la vez porque las categorías de pensamiento teológico son lo que hace imposible pensar y llevar a cabo la lucha de clases en tanto que tal, permitiendo pensarla y llevarla a cabo en tanto que guerra de religión. Del mismo modo que, en el

dominio práctico, la alquimia religiosa hace “de necesidad virtud”, o, según los términos de William James, “hace fácil y feliz lo que es inevitable”, en el dominio gnoseológico hace “de necesidad razón” transformando las barreras sociales que definen lo “impensable” en límites lógicos, eternos y necesarios. Así, por ejemplo, sería fácil demostrar que, como lo sugiere Paul Radin, la representación de la relación entre el hombre y las potencias sobrenaturales que proponen las diferentes religiones, *no puede superar los límites* impuestos por la lógica que rige el intercambio de bienes en el grupo o la clase considerada;³⁵ todo ocurre como si la representación “eucarística” del sacrificio, casi totalmente desconocida en las sociedades primitivas, donde los intercambios obedecen a la ley del don y del contra-don, e incluso en las clases campesinas que, como lo observa Weber, tienden a obedecer, en sus relaciones con el dios y con el sacerdote, a una “moral estrictamente formalista del *do ut des*”, no pudiera desarrollarse sino cuando las estructuras del intercambio económico vengán a transformarse, en particular con el desarrollo del comercio y del artesanado urbano, que, instaurando la relación con el *cliente*, hace posible la concepción de una moralización calculadora de las relaciones entre el hombre y la divinidad. Y se sabe el efecto de consagración que puede ejercer, en retorno, no solamente en el dominio práctico sino también en el dominio teórico, la transfiguración religiosa del ethos ascético de la clase burguesa naciente en una ética religiosa de la ascesis en el mundo.

2.2. Por el hecho de que el *interés religioso*, en lo que tiene de pertinente para la sociología, *i. e.* el interés que un grupo o una clase encuentra en un tipo determinado de práctica o de creencia religiosa y, en particular, en la producción, la reproducción la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación (entre los cuales se encuentra el mensaje religioso mismo), es función del reforzamiento que el poder de legitimación de lo arbitrario que encierra la religión considerada puede aportar a la fuerza material y simbólica susceptible de ser movilizadada por ese grupo o esa clase, legitimando las propiedades materiales o simbólicas asociadas a una posición determinada en la estructura social, la función genérica de legitimación no puede por definición cumplirse sin especificarse en función de los intereses religiosos asociados a las diferentes posiciones en la estructura social.

³⁵ P. Radin, *op. cit.*, pp. 182-183.

Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión es susceptible del análisis sociológico, es porque los laicos no esperan –o no solamente– justificaciones de existir capaces de arrancarlos de la angustia existencial de la contingencia y del desamparo, o incluso de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también y sobre todo justificaciones de existir en una posición social determinada y de existir como existen, *i. e.* con todas las propiedades que le están socialmente asociadas. La cuestión del origen del mal (*unde malum et quare?*) que, como lo recuerda Weber, no deviene una interrogación sobre el sentido de la existencia humana sino en las clases privilegiadas, siempre en la búsqueda de una “teodicea de su buena fortuna”, es fundamentalmente una interrogación social sobre las causas y las razones de las injusticias o de los privilegios sociales: las teodiceas son siempre *sociodiceas*.

A los que juzgarían reductora esta teoría de las funciones de la religión, bastará indicar que las variaciones de las funciones objetivamente conferidas a la religión por las diferentes clases sociales en diferentes sociedades y en diferentes épocas, designan como una expresión de *etnocentrismo* las teorías que ponen en primer plano las *funciones psicológicas* (o “personales”) de la religión: es solamente con el desarrollo de la burguesía urbana, inclinada a interpretar la historia y la existencia humana más bien como el producto del mérito o del demérito de la persona que como efecto de la fortuna o del destino, como la religiosidad reviste el carácter intensamente personal que es considerado con demasiada frecuencia como perteneciente a la esencia de toda experiencia religiosa. Basta pues con construir el hecho religioso de manera propiamente sociológica, *i. e.* como la expresión legitimadora de una posición social, para percibir las condiciones sociales de posibilidad, por lo tanto los límites, de los otros tipos de construcción, y en particular de la que se puede llamar fenomenológica y que, en su esfuerzo para someterse a la verdad vivida de la experiencia religiosa como experiencia personal, irreductible a sus funciones externas, omite operar una última “reducción”, la de las condiciones sociales que deben ser cumplidas para que esta experiencia vivida sea posible. Como la virtud según Aristóteles, la religiosidad personal (y, más generalmente, toda forma de vida interior) “quiere una cierta holgura”. La cuestión de la salvación personal o de la existencia del mal, de la angustia de la muerte o del sentido del sufrimiento y todas las interrogaciones situadas en las fronteras de la “psicología” y de la metafísica que son su forma secularizada y que producen y tratan, a través de métodos y con éxito diferente, los confesores y los predicadores, los psicólogos y los psico-

analistas, los novelistas y los consejeros conyugales, sin hablar de los semanarios femeninos, tienen por condición social de posibilidad un desarrollo del interés por los problemas de conciencia y un incremento de la sensibilidad a las miserias de la condición humana que no es en sí misma posible sino en un tipo determinado de condiciones materiales de existencia: la representación del paraíso como lugar de una felicidad individual mantiene con la esperanza milenarista de una subversión del orden social que habita la fe popular, la misma oposición que la revuelta “metafísica” contra la absurdidad de la existencia humana y contra las únicas “alienaciones” universales –las que la situación de privilegio no elimina jamás totalmente y que puede incluso redoblar desarrollando la actitud para expresarlas, para analizarlas y, por ello, para experimentarlas–, y la resignación de los desheredados frente al destino común de sufrimientos, de separaciones y de soledad. Todas esas oposiciones paralelas tienen por principio la oposición entre las condiciones materiales de existencia y las posiciones sociales donde se engendran esos dos tipos opuestos de representaciones transfiguradas del orden social y de su porvenir.

Si la representación del paraíso como lugar de una felicidad individual corresponde mejor hoy a las demandas religiosas de la pequeña burguesía que a las de las fracciones dominantes de la burguesía, tan propicias a la escatología cientista de un Teilhard de Chardin, como a la futurología de los planificadores prospectivistas, es porque, como lo observa Reinhold Niebuhr, el “milenarismo evolucionista ha expresado siempre la esperanza de las clases acomodadas y privilegiadas que se juzgan demasiado racionales como para aceptar la idea de una emergencia repentina del absoluto en la historia”, para quienes “el ideal está en la historia y camina hacia su triunfo final” e “identifican Dios y la naturaleza, lo real y lo ideal, no porque las concepciones dualistas de la religión clásica son demasiado irracionales para ellos, sino porque no sufren tanto como los desheredados las brutalidades de la sociedad contemporánea y no se hacen una imagen tan catastrófica de la historia”.³⁶

2.2.1. Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social, las funciones

³⁶ R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Nueva York, Charles Scribners's Sons, 1932, 62.

sociales que la religión cumple para un grupo o una clase se diferencian necesariamente en función de la posición que ese grupo o esa clase ocupan a) en la estructura de las relaciones de clase y b) en la división del trabajo religioso.

2.2.1.1. Las relaciones de *transacción* que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los especialistas y los laicos y las relaciones de *concurrentia* que oponen a los diferentes especialistas en el interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso y, por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa.

2.2.2. Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades materiales o simbólicas asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social y que, por tanto, depende estrechamente de esta posición, el mensaje religioso más capaz de satisfacer el interés religioso de un grupo determinado de laicos, por lo tanto, de ejercer sobre él el efecto propiamente simbólico de movilización que resulta del poder de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario es el que le aporta un (cuasi) sistema de justificación de las propiedades que le están objetivamente asociadas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social.

Esta proposición, que se deduce directamente de una definición propiamente sociológica de la función de la religión, encuentra su validación empírica en la armonía casi milagrosa que se observa siempre entre las formas que revisten las prácticas y las creencias religiosas en una sociedad dada en un momento dado del tiempo y los intereses propiamente religiosos de su clientela privilegiada en ese momento. Así, por ejemplo, “si la nobleza guerrera y todas las fuerzas feudales no están de ningún modo predispuestas a devenir portadoras de una ética religiosa racional”, es, como lo observa Weber, porque “conceptos tales como ‘falta’, ‘redención’, ‘humildad’, no solamente son extraños sino también antinómicos con el sentimiento de dignidad propio de todas las capas políticamente dominantes y, en particular, de la nobleza guerrera”.³⁷ Esta armonía es el resultado de una *recepción selectiva* que implica necesariamente una *reinterpretación*, cuyo principio no es otra cosa que la posición ocupada en la estructura social, en la medida en que los es-

³⁷ W. u. G., p. 371.

quemadas de percepción y de pensamiento que son la condición de la recepción y que también definen los límites de ella, son el producto de las condiciones de existencia asociadas a esta posición (*habitus* de clase o de grupo). Es decir, que la circulación del mensaje religioso implica necesariamente una reinterpretación que puede ser conscientemente operada por especialistas (*e. g.* la vulgarización religiosa en vistas de la evangelización) o efectuada inconscientemente por la sola virtud de las leyes de difusión cultural (*e. g.* la “vulgarización” que resulta de la divulgación) que es tanto mayor cuanto la distancia económica, social y cultural es más grande entre el grupo de los productores, el grupo de los difusores, y el grupo de los receptores. De ello se deriva que la forma que toma la estructura de los sistemas de prácticas y de creencias religiosas en un momento dado del tiempo (la religión histórica) puede estar muy alejada del contenido original del mensaje y no puede comprenderse completamente sino por referencia a la estructura completa de las relaciones de producción, de reproducción, de circulación y de apropiación del mensaje y a la historia de esta estructura.³⁸ Así, al término de su historia monumental de la enseñanza social de las iglesias cristianas, Ernst Troeltsch concluye que es extremadamente difícil “encontrar un punto invariable y absoluto en la ética cristiana” y ello porque, en cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristianos dependen de las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases, en la medida en que deben adaptarse a esas condiciones para dominarlas.³⁹ Del mismo modo que las

³⁸ Por esta razón, la tentativa de Max Weber para caracterizar las grandes religiones universales por los grupos profesionales o las clases que han jugado un rol determinante en su propagación tiene, sobre todo, un valor sugestivo en la medida en que indica el principio del estilo propio de cada uno de los grandes mensajes originales: “Si uno quiere caracterizar con una palabra a los grupos sociales que han sido los portadores y los propagadores de las religiones universales, se puede indicar, para el confucionismo, el burócrata ordenador del mundo, para el hinduismo, el mago ordenador del mundo, para el budismo, el monje mendigo errante por el mundo, para el islam, el guerrero conquistador del mundo, para el judaísmo, el comerciante que recorre el mundo, para el cristianismo, el compañero artesano itinerante: todos esos grupos que actúan no son como los portavoces de sus ‘intereses de clase’ profesionales o materiales, sino en tanto que *portadores ideológicos* (*ideologische Träger*) del tipo de ética o de doctrina de salvación *que armonizaba mejor con su posición social*”. (W. U. G., pp. 400-401, subrayado mío).

³⁹ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, t. I. in *Gesammelte Schriften von E. Troeltsch* (1922), reimpresión, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

creencias y las prácticas comúnmente designadas como cristianas (y que no tienen casi nada más en común que el nombre) deben su supervivencia en el curso del tiempo al hecho de que no dejan de cambiar a medida que cambian las funciones que cumplen para los grupos siempre renovados que las acogen, en la sincronía, las representaciones y las conductas religiosas que se reclaman de un único y mismo mensaje original, no deben su difusión en el espacio social sino al hecho de que reciben significaciones y funciones radicalmente diferentes en los diferentes grupos o clases: así, la unidad de fachada de la iglesia católica en el siglo XVIII no debe disimular la existencia de verdaderos cismas o herejías *internas* que permitan a la Iglesia dar a intereses y exigencias radicalmente diferentes, una respuesta en apariencia única (contribuyendo con ello a disimular las diferencias).

2.2.2.1. En una sociedad dividida en clases, *la estructura de los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas* propias de los diferentes grupos o clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) contribuyendo a consagrarlo, *i. e.* a sancionarlo y a santificarlo, y ello porque, incluso cuando se presenta como oficialmente una e indivisible, se organiza en relación con dos posiciones polares, sean 1) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en tanto que dominantes; y 2) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominada) que tienden a imponer a los dominados un reconocimiento de la legitimidad de la dominación fundado en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la dominación (*e. g.* el estilo de vida y también la religiosidad de la clase dominante) contribuyendo al reforzamiento simbólico de la representación dominada del mundo político y del ethos de la *resignación* y del *renunciamiento* directamente inculcado por las condiciones de existencia, *i. e.* de la propensión a medir las esperanzas a las posibilidades inscritas en esas condiciones, por medio de técnicas de manipulación simbólica de las aspiraciones tan diferentes (aunque convergentes) como el desplazamiento de las aspiraciones y de los conflictos por la compensación y la transfiguración simbólica (promesa de salvación) o la transmutación del destino en elección (exaltación del ascetismo).

La estructura de los sistemas de representaciones y de prácticas puede encontrar un reforzamiento de su eficacia mistificadora en el hecho de que da las apariencias de la unidad, disimulando, bajo un mínimo de dogmas y de ritos comunes, interpretaciones radicalmente opuestas de las respuestas tradicionales a las preguntas más fundamentales de la existencia. No hay ninguna de las grandes religiones universales que no presente tal pluralidad de significaciones y de funciones, ya se trate del judaísmo que, como lo ha mostrado Louis Finklestein, conserva en la oposición entre la tradición farisaica y la tradición profética, los rasgos de las tensiones y de los conflictos económicos y culturales entre los pastores seminómades y los agricultores sedentarios, entre los grupos sin tierras y los grandes propietarios y entre los artesanos y los nobles ciudadanos⁴⁰, o del hinduismo, diversamente interpretado en los diferentes niveles de la jerarquía social, o del budismo japonés en las muy numerosas sectas, o, en fin, del cristianismo, híbrido formado con elementos tomados prestados de la tradición judaica, del humanismo griego y de diferentes cultos iniciáticos, que fue vehiculizado en primer lugar, como lo observa Weber, por artesanos itinerantes, para devenir, en su apogeo, en la religión del monje y del guerrero, del siervo y del noble, del artesano y del comerciante. La unidad aparente de esos sistemas profundamente diferentes es tanto más fácil de mantener que los mismos conceptos, las mismas prácticas tienden a tomar *sentidos opuestos* cuando sirven para expresar experiencias sociales radicalmente opuestas: basta pensar, por ejemplo, en la “resignación” que, para los unos, es la primera lección de la existencia, mientras que, para los otros, debe ser conquistada laboriosamente contra la revuelta ante las formas universales de lo inevitable. El efecto de *doble entendimiento* que se produce ineluctablemente y sin que sea necesario buscarlo explícitamente, todas las veces que un mensaje único es interpretado por referencia a condiciones de existencia opuestas, no es sin duda más que una de las mediaciones a través de las cuales se efectúa el efecto de imposición lógica que realiza toda religión.

2.3. Dado que una práctica o una ideología religiosa no puede, por definición, ejercer el efecto propiamente religioso de movilización que es correlativo al efecto de consagración, sino en la medida que el interés político que la determina y la sostiene permanezca disimulado tanto a

⁴⁰ L. Finklestein, *The Pharisees: The Sociological background of their Faith*, Nueva York, Harper and Bros., 1949, 2 vol.

los que la producen cuanto a los que la reciben, la *creencia* en la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas forma parte de las condiciones de la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas.

Sin pretender dar razón completamente de las relaciones entre la *creencia* y la *eficacia simbólica* de las prácticas o de las ideologías religiosas –lo que supondría que uno tome en cuenta las funciones y los efectos psicológicos o incluso psicosomáticos de la creencia,⁴¹ se podría solamente sugerir que la explicación de las prácticas y de las creencias religiosas por el interés religioso de los productores o de los consumidores puede dar cuenta de la creencia misma: basta para ello percibir que, dado que el principio mismo del efecto de consagración reside en el hecho de que la ideología y la práctica religiosa cumplen una función de conocimiento-desconocimiento, los especialistas religiosos deben necesariamente ocultarse y ocultar que sus luchas tienen como apuesta intereses políticos, porque la eficacia simbólica de la cual pueden disponer en esas luchas depende de ella y porque ellos tienen, pues, un interés político en ocultar y en ocultarse sus intereses políticos (o, en el lenguaje “indígena”, “temporales”).⁴² Por eso es necesario reservar el nombre de *carisma* para designar las propiedades simbólicas (antes que nada, la eficacia simbólica) que advienen a los agentes

⁴¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., cap. IX y X, pp. 183-226.

⁴² Bastará con relatar aquí la plegaria que una comunidad del Pendjab famosa por su piedad, dirige a su santo patrón:

“Un hombre afamado no puede cumplir tu culto.

Retoma tu rosario.

No pido sino el polvo de los pies del Santo.

Haz que no esté endeudado.

Te pido dos *seer* de harina,

Un cuarto de *seer* de manteca y de sal.

Te pido la mitad de un *seer* de *pulse*,

Que me alimentará dos veces por día.

Te pido un lecho de cuatro patas,

Un cojín y un colchón.

Te pido un taparrabo para mí

Y entonces tu esclavo te servirá con devoción.

Jamás he sido codicioso.

No amo nada más que tu nombre”

(P. Radin, op. cit., pp. 305-306).

religiosos en la medida en que adhieren a la ideología del carisma, *i. e. el poder simbólico que les confiere el hecho de creer en su propio poder simbólico*: si hay que negar al carisma el estatus de una teoría sociológica de la profecía, queda que toda teoría de la profecía debe hacer un lugar al carisma como *ideología profesional* del profeta, que es la condición de la eficacia específica de la profecía, en la medida en que sostiene la fe del profeta en su propia “misión”, al mismo tiempo que le proporciona los principios de su ética profesional, a saber, el rechazo proclamado de todos los intereses temporales. Y la ideología de la revelación, de la inspiración o de la misión no es la forma por excelencia de la ideología carismática sino porque la convicción del profeta contribuye a la operación de trastocamiento y de transfiguración que realiza el discurso profético imponiendo una representación de la génesis del discurso profético que hace descender del cielo lo que él proyecta desde la tierra. Pero esto no significa solamente que el que demanda ser creído por su palabra debe parecer creer en su palabra o que el que hace profesión de imponer la fe por sus discursos, debe manifestar en su discurso o en su conducta la fe que él tiene en su discurso o incluso que el poder de expresar o de imponer por el discurso o por la acción oratoria la fe en la verdad del discurso, contribuye en lo esencial al poder de persuasión del discurso. Sin duda, el principio de la relación entre el interés, la creencia y el poder simbólico, debe ser buscado en lo que Lévi-Strauss llama “el complejo shamánico”, *i. e.* en la dialéctica de la experiencia íntima y de la imagen social, circulación cuasi mágica de poderes en el curso de la cual el grupo produce y proyecta el poder simbólico que se ejercerá sobre él y al término de la cual se constituye, para el profeta como para sus sectarios, la experiencia del poder profético que forma toda la realidad de ese poder.⁴³ Pero, ¿cómo no ver, más profundamente, que la

⁴³ “Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos, sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero” (C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 198) Para darse una imagen más cercana a esta dialéctica, sería necesario analizar las relaciones objetivas y las interacciones que unen al pintor con su público *grosso modo* desde Duchamp y que encuentran su forma arquetípica hoy entre los sostenedores del arte pobre o del arte conceptual, conducidos a “vender” su *convicción* o su *sinceridad* en tanto que es la garantía única y última de su pretensión a decretar la pertenencia de un objeto cualquiera a la clase de las obras de arte o, lo que viene a ser lo mismo, a afirmar su pretensión al monopolio de la producción artística por el solo hecho de producir como *artistas*, *i. e. pensándose como artistas, dándose por artistas, un objeto deliberadamente cualquiera, y que no importa quien podría producir.*

dialéctica de la experiencia íntima y de la imagen social no es sino la cara visible de la *dialéctica de la fe y de la mala fe* (en el sentido de engaño a sí mismo, individual o colectivo) que está en el principio de los juegos de máscaras, de los juegos de espejo y de los juegos de máscaras ante el espejo, que apuntan a proporcionar a los individuos y a los grupos forzados a la inhibición interesada del interés temporal (económico, pero también sexual) los medios indirectos de una satisfacción espiritualmente irreprochable? La fuerza de inhibición no es jamás tan grande ni el trabajo de transfiguración tan importante como en esos dominios en que la función proclamada y la experiencia vivida contradicen pura y simplemente la verdad objetiva de la práctica. Y el éxito de la empresa, *i. e.* la fuerza de la creencia, es función del grado en el cual el grupo aporta su colaboración a la empresa individual de ocultamiento, por lo tanto, del interés que tiene en ver oculta la contradicción. Es decir, que el engaño a sí mismo que implica toda fe (y, más generalmente, toda ideología) no tiene posibilidad de éxito más que si la mala fe individual es mantenida y sostenida por la mala fe colectiva. “La sociedad, decía Mauss, se paga siempre a sí misma con la falsa moneda de su sueño”: la sociedad y sólo ella, porque solamente ella puede organizar *la falsa circulación de la falsa moneda* que, dando la ilusión de la objetividad, distingue la locura como creencia privada y la fe como creencia reconocida, *i. e.* como *ortodoxia*, opinión y creencia (*doxa*) derechas y, si se quiere, de derecha; aprehendiendo el mundo natural y el mundo social como requieren ser aprehendidos, es decir, como evidentes. Es en esta lógica que es necesario plantear la cuestión de las condiciones del éxito del profeta, que se sitúa precisamente en la frontera incierta de *lo anormal y de lo extraordinario*, y cuyas conductas excéntricas y extrañas pueden ser admiradas como *fuera de lo común* o despreciadas como *ajenas al sentido común*.⁴⁴

⁴⁴ Basta pensar en aquel profeta del que habla Evans-Pritchard, que vivía en el monte, comiendo excrementos humanos y animales y que corría del suelo a la cima de su establo, o en tal otro que pasaba todo el día gritando desde lo alto de la pirámide de tierra y de residuos que él mismo había edificado (E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1962, 1ª edición, 1956, pp. 305-307). Del mismo modo en *Le Judaïsme antique*, Max Weber describe a los profetas bíblicos, que descienden a la calle para cubrir de invectivas personales, de amenazas y de injurias a los altos dignatarios del judaísmo y que manifiestan todos los signos de la pasión más furiosa. Diversos estados patológicos precedían a estos momentos de alta inspiración: Ezequiel se golpeaba los riñones y pateaba el suelo; luego de una de sus visiones, permanece paralizado durante siete días;

3. FUNCIÓN PROPIA Y FUNCIONAMIENTO DEL CAMPO RELIGIOSO

En función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones, pueden recurrir al *capital religioso* en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un *habitus religioso*, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social. De otro lado (i), este capital religioso depende del Estado, en un momento dado del tiempo, de la estructura de las relaciones objetivas entre la *demanda religiosa* (o sea, los intereses religiosos de los diferentes grupos y clases de laicos) y la *oferta religiosa* (o sea los servicios religiosos de tendencia ortodoxa o herética) que las diferentes instancias son inclinadas a producir y a ofrecer en virtud de su posición en la estructura de las relaciones de fuerza religiosas (o sea, en función de su capital religioso) y, por otro lado (ii), este capital religioso determina tanto la naturaleza, la forma y la fuerza de las estrategias que estas instancias pueden colocar al servicio de la satisfacción de sus intereses religiosos, como las funciones que tales instancias cumplen en la división del trabajo religioso, y en consecuencia, en la división del trabajo político.⁴⁵

Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos. La naturaleza de esos bienes y de esos servicios dependen, a su turno, a través de la mediación de la posición de la instancia produc-

se sentía flotar en el aire. Jeremías era como un hombre ebrio. Muchos profetas conocían las alucinaciones visuales y auditivas: caían en estados de hipnosis y se lanzaban en discursos incontrolados.

⁴⁵ Sobre la distinción entre el nivel de las *interacciones* (donde se sitúa el análisis weberiano de las relaciones entre los especialistas) y el nivel de la estructura de las relaciones objetivas, véase P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de Sociologie*, II, (1971), 3-21-

tora en la estructura del campo religioso, del capital de autoridad del que dispone. Esta relación circular, o mejor, dialéctica (ya que el capital de autoridad que las diferentes instancias pueden comprometer en la concurrencia que les opone es el producto de las relaciones anteriores de concurrencia), está en el principio de la armonía que se observa entre los productos religiosos ofrecidos por el campo y la demanda de los laicos, al mismo tiempo que de la homología entre las posiciones de los productores en la estructura del campo y las posiciones en la estructura de las relaciones de clase de los consumidores de sus productos.

3.1. Por el hecho de que la posición de las instancias religiosas, instituciones o individuos, en la estructura de la distribución del capital religioso comanda todas sus estrategias, la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos y de la gestión de los bienes de salvación se organiza necesariamente alrededor de la oposición entre (i) *la Iglesia* que, en la medida en que llega a imponer el reconocimiento de su monopolio (*extra ecclesiam nulla salus*), tiende, para perpetuarse, a prohibir más o menos completamente la entrada en el mercado de nuevas empresas de salvación tales como las sectas o todas las formas de comunidad religiosa independientes, así como la búsqueda individual de salvación (*e. g.* por el ascetismo, la contemplación o la orgía) y a conquistar o a defender por ello un monopolio más o menos total de un *capital de gracia institucional o sacramental* (del cual es depositaria por delegación y que constituye un objeto de intercambio con los laicos y un instrumento de poder sobre los laicos) controlando el acceso a los medios de producción, de reproducción y de distinción de los bienes de salvación (*i. e.* asegurando el mantenimiento del orden en el cuerpo de los especialistas) y delegando al cuerpo de sacerdotes, funcionarios del culto intercambiables –y por ello cualesquiera bajo la relación del capital religioso–, el monopolio de la distribución institucional o sacramental, al mismo tiempo que una *autoridad* (o una *gracia*) *de función* (o de institución) adecuada para dispensarles de conquistar y de confirmar continuamente su autoridad y para ponerlos al abrigo de las consecuencias del fracaso de su acción religiosa, y (ii) *el profeta* (o el heresiarca) y su *secta* que discuten por su sola existencia, y, más precisamente, por su ambición de satisfacer ellos mismos sus propias necesidades religiosas, sin

la intermediación ni la intercesión de la Iglesia, la existencia misma de la Iglesia poniendo en cuestión el monopolio de los instrumentos de salvación y que deben realizar *la acumulación inicial del capital religioso* conquistando y reconquistando sin cesar una autoridad sometida a las fluctuaciones y a las intermitencias de la relación coyuntural entre la oferta de servicio religioso y la demanda religiosa de una categoría particular de laicos.

Por la autonomía del campo religioso como mercado de bienes de salvación, se puede ver en las diferentes *configuraciones* históricamente realizadas de la estructura de las relaciones entre las diferentes instancias en concurrencia por la legitimidad religiosa, otros tantos *momentos de un sistema de transformaciones* y procurar desprender la estructura de las *relaciones invariantes* que se observan entre las propiedades asociadas a los grupos de especialistas que ocupan posiciones homólogas en campos diferentes, sin ignorar que es solamente en el interior de cada configuración histórica donde las relaciones entre las diferentes instancias podrían ser caracterizadas de manera exhaustiva y precisa.

3.1.1. La gestión del depósito de capital religioso (o sagrado) que es el producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la *conservación* o la *restauración* del mercado simbólico en el que circula, no pueden estar asegurados sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, *i. e. ordinaria*, que es necesaria para asegurar su propia reproducción, reproduciendo los productores de bienes de salvación y de servicios religiosos, *i. e.* el cuerpo de sacerdotes, y el mercado ofrecido a esos bienes, *i. e.* los laicos (por oposición a los infieles y a los heréticos) como consumidores dotados de un mínimo de competencia religiosa (*habitus religioso*) necesario para experimentar la necesidad específica de sus productos.

3.1.2. Producto de la institucionalización y de la burocratización de la secta profética (con todos los efectos de “banalización” correlativos), la Iglesia, que presenta muchas de las características de una burocracia (delimitación explícita de los dominios de competencia y jerarquización reglamentada de las funciones, con la racionalización correlativa de las remuneraciones, de las “nominaciones”, de las “promociones” y de

las “carreras”, codificación de las reglas que regulan la actividad profesional y la vida extraprofesional, racionalización de los instrumentos de trabajo, tales como el dogma y la liturgia, y de la formación profesional, etcétera) se opone objetivamente a la secta como la organización ordinaria (banal y banalizante) a la acción extraordinaria de contestación del orden ordinario.

Toda secta exitosa tiende a devenir Iglesia, depositaria y guardiana de una ortodoxia, identificada con sus jerarquías y con sus dogmas, y destinada, por ello, a suscitar una nueva reforma.

3.2. La fuerza de la que dispone el profeta, empresario independiente de salvación, que pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo, y apropiados para devaluar a los antiguos, en la ausencia de todo capital inicial y de toda otra caución o garantía que su “persona”, depende de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupos o clases determinadas de laicos, gracias al efecto de consagración que ejerce el solo hecho de la simbolización y de la explicitación, y para contribuir a la subversión del orden simbólico establecido (*i. e.* sacerdotal) y al ordenamiento simbólico de la subversión de ese orden, *i. e.* a la desacralización de lo sagrado (*i. e.* de lo arbitrario “naturalizado”) y a la sacralización del sacrilegio (*i. e.* de la transgresión revolucionaria).

3.2.1. El profeta y el brujo, que tienen en común oponerse al cuerpo de sacerdotes en tanto empresarios independientes que ejercen su oficio fuera de toda institución, por lo tanto sin protección ni caución institucionales, se distinguen por las posiciones diferentes que ocupan en la división del trabajo religioso y en las que se expresan las ambiciones muy diferentes que deben a orígenes sociales y a formaciones muy diferentes: mientras que el profeta afirma su pretensión al ejercicio legítimo del poder religioso, entregándose a las actividades a través de las cuales el cuerpo sacerdotal afirma la especificidad de su práctica y la irreductibilidad de su competencia, por lo tanto, la legitimidad de su monopolio (*e. g.* la sistematización), *i. e.* produciendo y profesando una doctrina explícitamente sistematizada, apropiada para dar un sentido unitario a la vida y al mundo y para proporcionar, por ello, el medio de realizar la in-

tegración sistemática de la conducta cotidiana alrededor de principios éticos, *i. e.* prácticos, el brujo responde poco a poco a demandas parciales e inmediatas, usando el discurso como una técnica de cura (del cuerpo) entre otras y no como un instrumento de poder simbólico, *i. e.* de predicción o de “cura de almas”.

Basta con poner en relación las características más universalmente atestiguadas del profeta, sea la renuncia al beneficio (o, para hablar como Weber, el rechazo a “la utilización económica del don de gracia como fuente de ingresos”⁴⁶) y la ambición de ejercer un verdadero poder religioso, *i. e.* de imponer y de inculcar una doctrina erudita, expresada en una lengua erudita e inserta en toda una tradición esotérica, con las características correspondientes, pero estrictamente invertidas, que definen al brujo, sea la sumisión al interés material y la obediencia al encargo (correlativa a una renuncia a ejercer una dominación espiritual), para percibir que el profeta debe, de alguna manera, legitimar su ambición de poder propiamente religioso a través de una inhibición más absoluta del interés temporal –*i. e.* en primer lugar político– del cual el ascetismo y todas las pruebas físicas son otra manifestación, mientras que el brujo puede abiertamente alquilar sus servicios contra remuneración material, *i. e.* instalarse específicamente en la relación de vendedor a cliente, que es la verdad objetiva de toda relación entre especialistas religiosos y laicos. Y puede pues preguntarse si el desinterés no tiene una función interesada en tanto que componente de la inversión inicial exigida por toda empresa profética. El brujo, al contrario, está ligado al campesino, el hombre de la *fides implicita*, que predispone poco, como lo observa Weber, a acoger las sistematizaciones del profeta, pero que no es exclusiva del recurso al brujo, único para utilizar sin intención de proselitismo y sin reserva mental el *sermo rusticus* y para proporcionar así una expresión a lo que no tiene nombre en ninguna lengua erudita.

3.3. Por el hecho de que la conservación del monopolio de un poder simbólico tal como la autoridad religiosa depende de la aptitud de la institución que lo detenta para hacer reconocer a los que están excluidos de él, la legitimidad de su exclusión, *i. e.* para hacerles desconocer lo arbitrario de la monopolización de un poder y de una competencia accesibles al primero que llega, la contestación profética (o herética) de la Igle-

⁴⁶ W. u. G., pp. 181 y 347.

sia amenaza la existencia misma de la institución eclesiástica desde el momento en que pone en cuestión no solamente la aptitud del cuerpo sacerdotal para cumplir su función proclamada (en nombre del rechazo de la “gracia institucional”) sino también la razón de ser del sacerdocio (en nombre del principio del “sacerdocio universal”) y, cuando las relaciones de fuerza están a favor de la Iglesia, ella no puede terminarse sino a través de la supresión del profeta (o de la secta), a través de la violencia física o simbólica (excomunión), a menos que la sumisión del profeta (o del reformador), *i. e.* el reconocimiento de la legitimidad del monopolio eclesiástico (y de la jerarquía que lo garantiza), no autorice la anexión por la canonización (*e. g.* San Francisco de Asís).

3.3.1. Forma particular de la lucha por el monopolio que se observa cuando la Iglesia detenta un monopolio total de los instrumentos de salvación, la oposición entre la ortodoxia y la herejía (homóloga de la oposición entre la Iglesia y el profeta) se despliega según un proceso casi constante: el conflicto por la autoridad propiamente religiosa entre los especialistas (conflicto teológico) y/o el conflicto por el poder en el interior de la Iglesia conduce a una contestación de la jerarquía eclesiástica que toma la forma de una herejía cuando, a favor de una situación de crisis, la contestación de la monopolización del monopolio eclesiástico por una fracción del clérigo reúne los intereses anticlericales de una fracción de los laicos y conduce a una contestación del monopolio en tanto que tal.

La concentración del capital religioso jamás ha sido, sin duda, más fuerte que en la Europa medieval: la Iglesia, organizada según una jerarquía compleja, utiliza un lenguaje casi desconocido para el pueblo y detenta el monopolio del acceso a los instrumentos de culto, textos sagrados y, sobre todo, *sacramentos*; al relegar al monje al segundo rango en la jerarquía de las *órdenes*, hace del sacerdote debidamente acreditado, el instrumento indispensable de salvación y confiere a la jerarquía el poder de santificación. Haciendo depender la salvación de la recepción de los sacramentos y de la profesión de fe más que de la obediencia a las reglas morales, alienta esta forma de ritualismo popular que es la búsqueda de las indulgencias: “el vulgo de los siglos XI al XV tuvo plena confianza en la bendición del sacerdote para la remisión de los pecados, sea que se trate de absolución en el sentido sacramental del término, sea que se trate de la absolución dada a los difuntos, de las indulgencias otorgadas bajo ciertas condicio-

nes y que condonan la pena, de los peregrinajes emprendidos para obtener las “grandes indulgencias”, de los jubileos romanos, de las *confessionalia* que otorgan a ciertos fieles favores espirituales en el uso de la confesión”.⁴⁷ En tal situación, el campo religioso es coextensivo al campo de las relaciones de concurrencia que se establecen en el interior mismo de la Iglesia. Los conflictos por la conquista de la autoridad espiritual que se instauran en el subcampo relativamente autónomo de los eruditos (teólogos) que producen *para otros eruditos* e inclinados, por la búsqueda propiamente intelectual de la *distinción*, a tomas de posición cismáticas en el dominio de la doctrina y del dogma, están destinados por su naturaleza a permanecer circunscriptos al mundo “universitario”, y la transformación de lo que llamaremos los cismas clericales en herejías populares es quizás siempre más aparente que real,⁴⁸ en la medida en que, incluso en los casos más favorables a la tesis de la difusión (e. g. John Wyclif y los lolardos, Jean Huss y los husitas, etcétera), sin duda, en realidad tiene que ver con una mezcla de invención simultánea y de reinterpretación deformante, acompañadas de una búsqueda de las autoridades y de las cauciones eruditas. Todo lleva a suponer que es en la medida, y sólo en la medida, en que la estructura de las relaciones de concurrencia por el poder en el interior de la Iglesia le ofrece la posibilidad de articularse con un conflicto “litúrgico” y eclesiástico, i. e. un conflicto por el poder sobre los instrumentos de salvación, que el cisma clerical tiene posibilidades de devenir una herejía popular;⁴⁹ si las ideologías religiosas (e incluso

⁴⁷ E. Delaruelle, “Dévotion populaire et hérésie au Moyen Age”, in J. Le Goff (editor), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e-XVIII^e siècles*, París-La Haya, Mouton, 1968, 152

⁴⁸ Cf. H. Grundmann, “Hérésies savants et hérésies populaires au Moyen Age”, in J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 209-210, 218.

⁴⁹ Greenslade ha visto muy bien el peso determinante que retoman las “disputas litúrgicas” en los cismas de la Iglesia primitiva (Cf. S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, New York, Harper and Bros., 1953, 37-124). Entre los factores explicativos de la aparición de las herejías, es necesario tomar en cuenta las propiedades estructurales de la burocracia sacerdotal, y, en particular, su mayor o menor aptitud para reformarse o para acoger y tolerar en su seno a los grupos reformadores: así, se pueden distinguir en la historia de la Iglesia cristiana de la Edad Media, periodos durante los cuales las tendencias “heréticas” pueden realizarse al mismo tiempo que aniquilarse con la creación de nuevas órdenes religiosas (sea *grosso modo* hasta comienzos del siglo XIII) y periodos durante los cuales esas tendencias no pueden tomar la forma más que del rechazo explícito de la orden eclesiástica, en razón de la prohibición de fundar órdenes nuevas (Cf. G.

secularizadas) que, en estados muy diferentes del campo ideológico, se designan como heréticas (en el sentido en que apuntan a discutir el orden religioso que la “jerarquía” eclesiástica apunta a mantener) presentan tantos *temas invariantes* (e. g. rechazo de la gracia institucional, predicación de los laicos y sacerdocio universal, autogestión directa de las empresas de salvación –considerando a los eclesiásticos “permanentes” como simples “servidores” de la comunidad–, “libertad de conciencia”, i. e. derecho de cada individuo a la autodeterminación religiosa, en nombre de la igualdad de las cualificaciones religiosas, etcétera), es porque siempre tienen por principio generador una contestación más o menos radical de la jerarquía sacerdotal que puede exasperarse en una denuncia de lo arbitrario de una autoridad religiosa no fundada en la santidad de sus detentadores, e incluso, en una condena radical del monopolio eclesiástico en tanto que tal; es también porque, inicialmente producidas-reproducidas por las necesidades de la lucha interna contra la jerarquía eclesiástica (a diferencia de la mayor parte de las ideologías puramente “teológicas”, que obedecen a otras funciones y, por ello, están acantonadas en el mundo de los clérigos) estaban predispuestas a expresar-inspirar, al precio de una radicalización, los intereses religiosos de las categorías de laicos más inclinados a discutir la legitimidad del monopolio eclesiástico de los instrumentos de salvación. En ese caso como en otra parte, la cuestión del *primer comienzo* o, si se prefiere, del heresiarca y de los sectarios, está casi desprovista de sentido y no terminaríamos de enumerar los errores que engendra este falso problema. De hecho, el propio subcampo teológico es un campo de concurrencia y puede formularse la hipótesis de que las ideologías producidas por las necesidades de esta concurrencia están más o menos predispuestas a ser retomadas y utilizadas en otras luchas (e. g. las luchas por el poder en la Iglesia) según la función social que cumplen para productores que ocupan posiciones diferentes en ese campo. Además, toda ideología investida de una eficacia histórica es el *producto del trabajo colectivo* de todos aquellos a quienes expresa, inspira, legitima y moviliza, y los diferentes momentos del proceso de circulación-reinvención son otros primeros comienzos. Tal modelo permite com-

Leff, in J. Le Goff, *op. cit.*, p. 103 y 220-221). Prolongando una sugerencia de Jean Le Goff, uno puede preguntarse si las variaciones de la frecuencia de la herejía no mantienen una relación con fenómenos morfológicos tales como las fluctuaciones del volumen del cuerpo de los clérigos y de la aptitud correlativa de la Iglesia para dirigir las herejías, ofreciéndoles una evasión mística en su propio seno.

prender el rol atribuido a los grupos situados en el punto de Arquímedes, donde se articula el conflicto entre especialistas religiosos situados en posiciones opuestas (dominantes y dominados) de la estructura del aparato religioso y el conflicto externo entre los clérigos y los laicos, *i. e.* los miembros del bajo clero, todavía en las órdenes o que han dejado los hábitos, que ocupan una posición dominada en el aparato de dominación simbólica. El rol atribuido al bajo clero (y, más generalmente, a la *intelligentsia* proletarioide) en los movimientos heréticos, podría explicarse por el hecho de que ocupan, en la jerarquía del aparato eclesiástico de dominación simbólica, una posición dominada, que presenta ciertas analogías, en razón de la homología de posición, con la de las clases dominadas y que, así ubicados *como voladizos* en la estructura social, disponen de un poder de crítica que les permite dar a su revuelta una formulación (cuasi) sistemática y servir así de portavoz a las clases dominadas. Es fácil el pasaje de la denuncia de la Iglesia mundana y de las costumbres corruptas del clero, y sobre todo de los altos dignatarios de la Iglesia, a la discusión del sacerdote como distribuidor autorizado de la gracia sacramental y a las reivindicaciones extremistas de una democracia total del “don de la gracia”: supresión de los intermediarios con la sustitución, por la expiación voluntaria, de la confesión y de las compensaciones que la Iglesia, detentadora del monopolio del sacramento de penitencia, era la única que tenía el derecho de imponer al pecador; supresión de los intermediarios, también, con el rechazo de los comentadores y de los comentarios, de los “símbolos eclesiásticos obligatorios, considerados como fuentes de interpretación”,⁵⁰ y la voluntad de volver a la letra misma de la fuente sagrada y de no reconocer otra autoridad que el *preceptum evangelicum*; denuncia del monopolio sacerdotal y rechazo de la gracia de institución en nombre de la igual distribución del don de gracia que se afirma tanto en la búsqueda de una experiencia directa de Dios como en la exaltación de la inspiración divina capaz de permitir a la inocencia, incluso a la *stultitia* de los humildes y de los “pobres cristianos”, profesar los secretos de la fe mejor que los eclesiásticos corruptos.⁵¹

⁵⁰ L. Kolakovski, *Chrétiens sans église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au xvii^e siècle*, París, Gallimard, 1969, 306.

⁵¹ La contestación de la jerarquía establecida que, con el montanismo, va hasta el rechazo del principio mismo de orden y de autoridad, conduce a las herejías de la Iglesia primitiva a temas ideológicos totalmente vecinos de los de las herejías medievales (Cf. S. L. Greenslade, *op. cit.*).

3.4. La lógica del funcionamiento de la Iglesia, la práctica sacerdotal y, al mismo tiempo, la forma y el contenido del mensaje que impone e inculca, son la resultante de la acción conjugada de *coacciones internas* que son inherentes al funcionamiento de una burocracia que reivindica con un éxito más o menos total, el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos, y de la gestión de los bienes de salvación como *el imperativo de la economía del carisma*, que impone confiar el ejercicio del sacerdocio, actividad necesariamente “banal” por cotidiana y repetitiva, a funcionarios del culto intercambiables y dotados de una cualificación profesional homogénea, adquirida a través de un aprendizaje específico, y de instrumentos homogéneos, apropiados para sostener una acción homogénea y homogeneizante, y de *fuerzas externas* que revisten pesos desiguales según la coyuntura histórica, sea (i) los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos capaces de imponer a la Iglesia *concesiones* y *compromisos* más o menos importantes según el peso relativo (a) de la fuerza que pueden poner al servicio de las virtualidades heréticas encerradas en sus desviaciones por relación a las normas tradicionales (y que el cuerpo sacerdotal enfrenta directamente en la cura de las almas) y (b) del poder de coerción implicado en el monopolio de los bienes de salvación, (ii) la concurrencia del profeta (o de la secta) y del brujo que, movilizandando esas virtualidades heréticas, debilitan otro tanto el poder de la Iglesia.

Es decir, que no hay otra interpretación adecuada del mensaje en tal o cual de sus formas históricas que la que pone en relación el sistema de relaciones constitutivas de ese mensaje con el sistema de las relaciones entre las fuerzas materiales y simbólicas que constituyen el campo religioso correspondiente. El valor explicativo de los diferentes factores varía según las situaciones históricas y puede proponerse que las oposiciones que se establecen entre las potencias sobrenaturales (*e. g.* la oposición entre dioses y demonios) reproducen en una lógica propiamente religiosa las oposiciones entre los diferentes tipos de acción religiosa, *i. e.* las relaciones de fuerza que se establecen en el campo religioso entre diferentes categorías de especialistas (*e. g.* la oposición entre especialistas dominantes y especialistas dominados). Los intereses del cuerpo sacerdotal pueden así expresarse en la ideología religiosa que producen o reproducen: “Del mismo modo que los sacerdotes brahmanes han monopolizado la capacidad de rezar eficazmente, *i. e.* la influencia mágica, eficaz sobre los dioses, ese Dios (Brahma, “señor de la plegaria”) monopoliza la disposición respecto a esta eficacia y, en

consecuencia, el poder sobre el aspecto más importante de la acción religiosa".⁵² La lógica del mercado de los bienes religiosos es tal que todo reforzamiento del monopolio de la Iglesia, *i. e.* toda extensión o todo incremento del poder temporal y espiritual del cuerpo sacerdotal sobre los laicos (*e. g.* evangelización), debe ser pagado con un redoblamiento de las concesiones otorgadas, tanto en el orden del dogma como en el orden de la liturgia, a las representaciones de los laicos así conquistados. Al tratar de dar razón a las propiedades de los bienes religiosos (u hoy, de los bienes culturales) ofrecidos en el mercado, el valor explicativo de los factores ligados al campo de producción propiamente dicho, tiende a decrecer en beneficio de los factores ligados a los consumidores, a medida que el área de difusión y de circulación de sus productos se incrementa, *i. e.*, en una sociedad dividida en clases, se diversifica socialmente. De ello se deriva que cuando la Iglesia detenta un monopolio de hecho casi perfecto, como en la Europa medieval, bajo las apariencias de la unidad que pueden dar los invariantes de la liturgia, se disimula la diversificación expresa de las técnicas de predicción y de cura de las almas y la diversidad expresa de las experiencias religiosas, que se distribuyen desde el fideísmo místico hasta el ritualismo mágico. Del mismo modo, el juego de las reinterpretaciones y de las transacciones ha hecho del Islam norafricano una totalidad compleja donde no se sabría, sin arbitrariedad, distinguir lo que es propiamente islámico y lo que tiende al fondo local: la religiosidad de los burgueses citadinos ("tradicionalistas" u "occidentalizados"), conscientes de pertenecer a una religión universal, se opone en todo punto al ritualismo de los campesinos, ignorantes de las sutilezas del dogma y de la teología y el Islam se presenta como un conjunto jerarquizado donde el análisis puede aislar diferentes "niveles", devoción animista y ritos agrarios, culto de los santos y morabutismo, práctica reglada por la religión, derecho, dogma y esoterismo místico. El análisis diferencial descubriría sin duda tipos extremadamente diferentes de *perfiles religiosos* (por analogía con la noción bachelardiana de "perfil epistemológico"), *i. e.* modos de integración jerárquica muy diferentes de esos diferentes niveles, cuya importancia relativa en cada tipo de experiencia y de práctica varía según las condiciones de existencia y el grado de educación característicos del grupo o de la clase considerada.⁵³

⁵² W. u. G., p. 421.

⁵³ Cf. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, París, Presses Universitaires de France, 1ª edición 1958, tercera edición 1970, 101-103.

3.4.1. La concurrencia del brujo, pequeño empresario independiente, alquilado eventualmente por particulares y que ejerce su oficio a tiempo parcial y contra remuneración, sin estar específicamente preparado y sin caución institucional (y, la mayoría de las veces, de manera clandestina), se conjuga con la demanda de los grupos o clases inferiores (en particular de los campesinos) que proporcionan su clientela al brujo, para imponer a la Iglesia la “ritualización” de la práctica religiosa y la *canonización* de las creencias populares.

El *Manuel de Folklore français contemporain* de Arnold Van Gennep, está lleno de ejemplos de esos intercambios entre la cultura campesina y la cultura eclesiástica –“fiestas litúrgicas folklorizadas”, como las “rogativas”, ritos paganos integrados en la liturgia común, santos investidos de propiedades y de funciones mágicas, etcétera– que son la marca de las concesiones que los clérigos deben otorgar a las demandas profanas, aunque más no fuese para separar de las solicitudes concurrentes de la brujería, los clientes que un “aggiornamento” les concedería.⁵⁴ Del mismo modo, el Islam toma su fuerza y su forma en el hecho de que se ha acomodado a las aspiraciones de los aldeanos, al mismo tiempo que los asimilaba al precio de transacciones incesantes: mientras que la religión agraria se reinterpreta constantemente en el lenguaje de la religión universal, los preceptos de la religión universal se redefinen en función de las costumbres locales. La tendencia de la ortodoxia a considerar los derechos y las costumbres vernáculos (bereberes por ejemplo) o los cultos agrarios como supervivencias y desviaciones está siempre contrabalanceada por el esfuerzo más o menos metódico para absorber esas formas de religiosidad o de derecho sin reconocerlas.⁵⁵

3.4.2. A la inversa, la concurrencia del profeta (o de la secta) se conjuga con la crítica intelectualista de ciertas categorías de laicos para reforzar la tendencia de la burocracia sacerdotal a someter la liturgia tanto como el dogma a una “sistematización casuístico-racional” y a una “banalización”, destinadas a hacer de ellas instrumentos de lucha simbólica

⁵⁴ Cf. J. Le Goff, “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, in L. Bergeron (ed.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, París, Mouton, 1967, 21-32.

⁵⁵ Cf. P. Bourdieu, *ibid.*

homogéneos (“banalizados”), *coherentes, distintivos* y fijos (“canonizados”) y por ello, susceptibles de ser adquiridos y utilizados por cualquiera, pero solamente al término de un aprendizaje específico, por lo tanto inaccesibles al primero que llega (función de legitimación del monopolio religioso otorgada a la educación).

Prueba de que las necesidades de la defensa contra la profecía concurrente (o la herejía) y contra el intelectualismo laico contribuyen a favorecer la producción de instrumentos “banalizados” de la práctica religiosa, la producción de los escritos canónicos se acelera cuando el contenido de la tradición se encuentra amenazado.⁵⁶ Es también la preocupación por definir la originalidad de la comunidad en relación con las doctrinas concurrentes la que conduce a valorizar los *signos distintivos* y las *doctrinas discriminantes*, a la vez, para luchar contra el indiferentismo y para hacer difícil el pasaje a la religión concurrente.⁵⁷ Por otra parte, la “sistematización casuístico-racional” y la “banalización” constituyen las condiciones fundamentales del funcionamiento de una burocracia de la gestión de los bienes de salvación por el hecho de que permiten a agentes *cualesquiera* (i. e. intercambiables) ejercer de manera continua la actividad sacerdotal proporcionándoles los instrumentos prácticos que les son indispensables para cumplir su función al menor costo (para ellos mismos) y al menor riesgo (para la institución), sobre todo cuando les es necesario “tomar posición (en la predicación o la cura de las almas) sobre problemas que no han sido resueltos en la revelación”⁵⁸ —el breviario, el sermonario o el catecismo juegan a la vez un rol de un recordatorio y de un parapeto, destinado a asegurar la economía de la improvisación, al mismo tiempo que a prohibirla—. En fin, para los refinamientos y las complicaciones que aporta al fondo cultural primario, la sistematización sacerdotal tiene por efecto mantener a los laicos a distancia (es una de las funciones de toda *teología esotérica*),⁵⁹ convencerlos de que esta actividad supone una “cualificación” especial, “un don de gracia”, inaccesible al común de la gente, y persuadirlos de abandonar la gestión de sus asuntos religiosos a la casta dirigente, única en condiciones de adquirir la competencia necesaria para devenir un *teórico religioso*.⁶⁰

⁵⁶ W. u. G., p. 361.

⁵⁷ W. u. G., p. 362.

⁵⁸ W. u. G., p. 366.

⁵⁹ P. Radin, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁰ P. Radin, *op. cit.*, p. 37.

4. PODER POLÍTICO Y PODER RELIGIOSO

Por el hecho de que la autoridad propiamente religiosa y la fuerza temporal que las diferentes instancias religiosas pueden comprometer en su lucha por la legitimidad religiosa, no es jamás independiente del peso de los laicos que movilizan en la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases y que, en consecuencia, la estructura de las relaciones objetivas entre las instancias que ocupan posiciones diferentes en las relaciones de producción, de reproducción y de distribución de bienes religiosos tiende a reproducir la estructura de las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases, *pero bajo la forma transfigurada y disfrazada* de un campo de relaciones de fuerza entre instancias en lucha por el mantenimiento o por la subversión del orden simbólico, la estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder comanda, en cada coyuntura, la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso que cumple una función externa de legitimación del orden establecido en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político, mientras que la subversión simbólica del orden simbólico no puede afectar el orden político sino cuando acompaña una subversión política de ese orden.

4.1. La Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, *i. e.* al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico, *i. e.* (i) imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas y adecuadas por ello para dar a esas estructuras la legitimación suprema que es la “naturalización”, instaurando y restaurando el acuerdo sobre el ordenamiento del mundo a través de la imposición y la inculcación de esquemas de pensamiento comunes y de la afirmación o la reafirmación solemne de este acuerdo en la fiesta o la ceremonia religiosa, acción simbólica de segundo orden, que utiliza la eficacia simbólica de los símbolos religiosos para reforzar su eficacia simbólica reforzando la creencia colectiva en su eficacia; (ii) comprometiendo la autoridad propiamente religiosa de la que dispone para combatir sobre el terreno propiamente simbólico las tentativas proféticas o heréticas de subversión del orden simbólico.

Sin duda, no es por un efecto del azar que dos de las fuentes más importantes de la filosofía escolástica manifiesten, de manera ideal-típica, en su propio título, la homología entre las estructuras políticas, cosmológicas y eclesiásticas que la Iglesia tiene por función inculcar: estas dos obras, atribuidas a Denys el Areopagita, *Sur la hiérarchie céleste* y *Sur la hiérarchie ecclésiastique*, encierran una filosofía emanantista que establece una estricta correspondencia entre la jerarquía de los valores y la jerarquía de los seres haciendo del Universo el resultado de un proceso de degradación desde lo Uno, lo Absoluto, hasta la materia, pasando por los arcángeles, los ángeles, los serafines y los querubines, el hombre y la naturaleza orgánica. Este sistema simbólico, donde la cosmología aristotélica se integra sin dificultad, con su “primer motor inmóvil”, que transmite su movimiento a las esferas celestes más altas, de donde desciende, por grados sucesivos, hasta el mundo sublunar del devenir y de la corrupción, parece predisposto por cierta armonía preestablecida para expresar la estructura “emanatista” del mundo eclesiástico y del mundo político: cada una de las jerarquías –papa, cardenales, arzobispos, obispos, bajo clero, emperador, príncipes, duques y otros vasallos–, siendo una imagen fiel de todas las otras, no es, en última instancia, sino un aspecto del orden cósmico establecido por Dios, por lo tanto eterno e inmutable. Instaurando una correspondencia tan perfecta entre los diferentes órdenes, a la manera del mito que reduce la diversidad del mundo a series de oposiciones simples y jerarquizadas, ellas mismas reductibles las unas a las otras, alto y bajo, derecha e izquierda, masculino y femenino, seco y húmedo, la ideología religiosa produce esta forma elemental de la experiencia de la necesidad lógica que engendra el pensamiento analógico unificando universos separados. La contribución más específica de la Iglesia (y más generalmente, de la religión) al mantenimiento del orden simbólico consiste menos en la transmutación al orden de la mística⁶¹ que en la *transmutación al orden de la lógica* que hace sufrir al orden político por el solo hecho de la *unificación* de los diferentes órdenes: el efecto de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario se encuentra producido no solamente por la instauración de una correspondencia entre la jerarquía cosmológica y la jerarquía social o eclesiástica sino también y sobre todo por la imposición de un modo de pensamiento jerárquico que,

⁶¹ “El sistema social está de alguna manera transferido en el plano de la mística, donde funciona como un sistema de valores sociales ubicado al abrigo de toda crítica y de toda revisión” (M. J. Fortes y E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, p. 16).

reconociendo la existencia de puntos privilegiados tanto en el espacio cósmico como en el espacio político, “naturaliza” (Aristóteles habla de “lugares naturales”) las relaciones de orden. “La disciplina lógica, decía Durkheim, es un caso particular de la disciplina social”.⁶² Inculcar, a través de la educación implícita y explícita, el respeto de disciplinas “lógicas” tales como las que sostienen el sistema mítico-ritual o la ideología religiosa o la liturgia, y, más precisamente, imponer las observancias rituales que, vividas como la condición de la salvaguarda del orden cósmico y de la subsistencia del grupo (el cataclismo natural juega en ciertos contextos el rol que la revolución política juega en otros), tienden de hecho (una de las funciones principales del rito es la de hacer posible la reunión de principios mitológicamente separados, como lo masculino y lo femenino, el agua y el fuego, etcétera) a perpetuar las relaciones fundamentales del orden social, es transmutar la transgresión de las barreras sociales en sacrilegio que encierra su propia sanción, cuando no es hacer impensable la idea misma de la transgresión de fronteras tan perfectamente “naturalizadas” (porque interiorizadas como principios de estructuración del mundo) que no pueden ser abolidas sino al precio de una revolución simbólica (e. g. la revolución copernicana y galilea de un lado, maquiavélica del otro) correlativa de una profunda transformación política (e. g. el derrumbamiento progresivo del orden feudal). En resumen, no solamente porque las tipologías cosmológicas son siempre topologías políticas “naturalizadas”, sino también porque, como lo testimonian, el lugar que todas las educaciones aristocráticas hacen al aprendizaje de la etiqueta y de las maneras, la inculcación del *respeto de las formas*, incluso y sobre todo bajo las especies del formalismo y del ritualismo mágicos, imposición arbitraria de un orden arbitrario, constituye uno de los medios más eficaces para obtener el reconocimiento –desconocimiento de las prohibiciones y de las normas que garantizan el orden social–, una institución que, como la Iglesia, se encuentra investida de una función de mantenimiento del orden simbólico por su posición en la estructura del campo religioso, contribuye siempre, por añadidura, al mantenimiento del orden político.

4.1.1. La relación de homología que se establece entre la posición de la Iglesia en la estructura del campo religioso y la posición de las fracciones

⁶² F. E. V. R., p. 24, n.

dominantes de las clases dominantes en el campo del poder y en la estructura de las relaciones de clase y que hace que la Iglesia contribuya a la conservación del orden político contribuyendo a la conservación del orden religioso, no excluye las tensiones y los conflictos entre el poder religioso que, a pesar de la complementariedad parcial de sus funciones en la división del trabajo de dominación, pueden entrar en concurrencia y que, en el curso de la historia, han encontrado (al precio de compromisos tácitos o de concordatos explícitos fundados en todos los casos en el intercambio de la fuerza temporal contra la autoridad espiritual) diferentes tipos de equilibrios situados entre los dos polos constituidos por la hierocracia o gobierno temporal de los sacerdotes y el césaropapismo o subordinación total del poder sacerdotal al poder secular.

Todo inclina a suponer que la estructura de las relaciones entre el campo del poder y el campo religioso comanda la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso. Así, Max Weber muestra, en *Le Judaïsme antique*, que según el tipo de poder político y según el tipo de relaciones entre las instancias religiosas y las instancias políticas, pueden darse diversas soluciones a la relación antagonista entre el sacerdocio y la profecía: en los grandes imperios burocráticos como Egipto y Roma, la profecía es simplemente excluida de un campo religioso estrictamente controlado por la policía religiosa de una religión de Estado. A la inversa, en Israel, el sacerdocio no podía contar con una monarquía demasiado débil como para suprimir de manera definitiva la profecía, que encontraba un apoyo entre los notables y que tenía detrás de ella una larga tradición. En Grecia, se encuentra una solución intermedia: el hecho de que la profecía se dejara ejercer con libertad, aunque solamente en un lugar circunscripto, el templo de Delfos, manifiesta la necesidad de negociar "democráticamente" con las demandas de ciertos grupos de laicos. A estos diferentes tipos de estructura de la relación entre las instancias del campo religioso corresponden, por otra parte, diferencias en la forma de la profecía.

4.2. La aptitud para formular y para nombrar lo que los sistemas simbólicos en vigor rechazan en lo informado o lo innombrable, y para desplazar así la frontera de lo pensado y de lo impensado, de lo posible y de lo imposible, de lo pensable y de lo impensable, aptitud que es correlativa de un alto linaje asociado a una posición de *voladizo* en la estructura del campo religioso y en la estructura de las relaciones de clase,

constituye el capital inicial que permite al profeta ejercer una acción movilizadora sobre una fracción suficientemente poderosa de los laicos, simbolizando a través de su discurso y de su conducta extraordinarias, lo que los sistemas simbólicos ordinarios son estructuralmente incapaces de expresar, y, en particular, las situaciones extraordinarias.

El éxito del profeta permanece incomprensible mientras uno se encierre en los límites del campo religioso, salvo que se invoque un poder milagroso, *i. e.* una *creación ex nihilo de capital religioso*, lo que hace Max Weber en algunas de sus formulaciones de la teoría del carisma. De hecho, del mismo modo que el sacerdote se relaciona con el orden ordinario, el profeta es el hombre de las situaciones de crisis, donde el orden establecido cambia radicalmente y donde el porvenir entero está suspendido. El discurso profético tiene más posibilidades de aparecer en los periodos de crisis abierta o larvada que afectan, sea a sociedades enteras, sea a ciertas clases, *i. e.* en los periodos donde las transformaciones económicas o morfológicas determinan, en tal o cual parte de la sociedad, la caída, el debilitamiento o la obsolescencia de las tradiciones o de los sistemas simbólicos que proporcionaban los principios de la visión del mundo y de la conducta de la vida. Así, como lo observaba Max Weber, “la creación de un poder carismático [...] es siempre el producto de situaciones exteriores e inhabituales” o de una “excitación común a un grupo de hombres, suscitada por algo extraordinario”.⁶³ Del mismo modo, Marcel Mauss observaba: “carestías, guerras, suscitan a los profetas, a las herejías; contactos violentos hacen mella incluso en la repartición de la población, en la naturaleza de la población, en los mestizajes de sociedades enteras (es el caso de la colonización), hacen surgir forzosa y precisamente nuevas ideas y nuevas tradiciones [...] No hay que confundir estas causas colectivas, orgánicas, con la acción de los individuos que son allí más los intérpretes que los amos. No hay pues que oponer la invención individual y la costumbre colectiva. Constancia y rutina pueden ser cosa de los individuos, innovación y revolución pueden ser obra de los grupos, de las sectas, de los individuos que actúan por y para los grupos”.⁶⁴ Wilson D. Wallis observa que los mesías surgen en los periodos de crisis, en relación con una aspiración profunda al cambio político, y que “cuando la prosperidad nacional refulge, la

⁶³ W. u. G., II, p. 442.

⁶⁴ M. Mauss, *Œuvres*, III, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, París, Ed. de Minuit, pp. 333-334.

esperanza mesiánica se desvanece”.⁶⁵ Finalmente, del mismo modo, Evans-Pritchard observa que, como la mayor parte de los profetas hebreos, el profeta está ligado a la *guerra*: “la principal función social de los principales profetas del pasado era dirigir las incursiones sobre el ganado de los dinka y los combates contra los diferentes grupos extranjeros del norte”.⁶⁶ Para terminar completamente con la representación del carisma como propiedad asociada a la naturaleza de un individuo singular, sería necesario todavía determinar, en cada caso particular, las características sociológicamente pertinentes de una biografía singular que hacen que tal individuo se encuentre *socialmente* predispuesto a experimentar y a expresar con una fuerza y una coherencia particulares, disposiciones éticas o políticas ya presentes, en estado implícito, entre todos los miembros de la clase o del grupo de sus destinatarios. Sería necesario analizar en particular los factores que predisponen a las categorías y a los grupos estructuralmente ambiguos, defectuosos o bastardos (términos elegidos por su virtud evocadora), que ocupan lugares de gran tensión estructural, posiciones de voladizos y de puntos de Arquímedes (e. g. los herreros en muchas sociedades primitivas, la intelligentsia proletarioide en los movimientos milenaristas o, en un nivel psicociológico, los individuos con estatus fuertemente descristalizado) , a cumplir la función que les incumbe tanto en el estado normal del funcionamiento de las sociedades (manipulación de las fuerzas peligrosas e incontroladas) como en las situaciones de crisis (formulación de lo informulado). En resumen, el profeta es menos el hombre “extraordinario” del que hablaba Weber, que el hombre de las situaciones extraordinarias, aquellas de las que los guardianes del orden ordinario no tienen nada que decir, y con razón, ya que el lenguaje del que disponen para pensarlas es sólo el del exorcismo. Porque lleva a cabo, en su persona y en su discurso como palabras ejemplares, el encuentro de un significante y de un significado que le preexistía, pero solamente en estado potencial e implícito, él puede movilizar a los grupos o a las clases que reconocen su lenguaje porque se reconocen en él, las capas aristocráticas y principescas, por ejemplo, en el caso de Zaratustra, de Mahoma y de los profetas indios, las clases medias, ciudadinas o campesinas, en el caso de los profetas de Israel. El hecho de que el análisis científico revele que el discurso profético no aporta casi nada que no esté encerrado

⁶⁵ W. D. Wallis, *Messiahs, Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs, 1943, p. 182.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 45.

en la tradición anterior, sea sacerdotal, sea sectaria, no excluye de ningún modo que él haya podido producir la ilusión de la novedad radical, por ejemplo *vulgarizando* para un público nuevo un mensaje esotérico. La crisis del lenguaje ordinario apela o autoriza el lenguaje de crisis y la crítica del lenguaje ordinario: la revelación, *i. e.* el hecho de decir lo que va a ser o a decir lo que era impensable porque era indecible, necesita de esos momentos donde todo puede ser dicho porque todo puede arribar. Tal coyuntura es la que evoca C. Vasoli, para dar cuenta de la aparición de una secta florentina a fines del siglo xv; “Después de 1480 sobre todo, se encuentran rastros numerosos y frecuentes de una fuerte sensibilidad escatológica, expectativas difusas de acontecimientos místicos, prodigios terroríficos, signos precursores y apariciones misteriosas que anuncian grandes conmociones en las cosas humanas y divinas, en la vida eclesiástica, y en el destino venidero de toda la cristiandad. No es rara la invocación de un gran reformador, e incluso es cada vez más viva e insistente, para que venga a purificar y renovar la Iglesia, purgarla de todos sus pecados y reconducirla a sus orígenes divinos, a la pureza sin tacha de la experiencia evangélica [...] No nos asombremos que, en este ambiente, reaparezcan también tesis netamente proféticas”.⁶⁷ El profeta que tiene éxito es el que tiene éxito para decir lo que hay que decir, en una de esas situaciones que parecen apelar y rechazar al lenguaje, porque imponen el descubrimiento de la inadecuación de todas las claves de desciframiento disponibles. Pero más profundamente, el ejercicio mismo de la función profética no es concebible sino en sociedades que, al escapar a la simple reproducción, han entrado, si se puede decir, en la historia: a medida en que uno se aleja de las sociedades más indiferenciadas y más capaces de dominar su propio devenir ritualizándolo (ritos agrarios y ritos de pasaje), los profetas, inventores del futuro escatológico y, por ello, de la *historia* como movimiento hacia el futuro, que son en sí mismos los productos de la historia, *i. e.* de la ruptura del tiempo cíclico que introduce la crisis, vienen a ocupar el lugar hasta entonces concedido a los mecanismos sociales de *ritualización de la crisis*, *i. e.* de ejercicio controlado de la crisis, que suponen una división del trabajo religioso que confiere roles *complementarios* a los responsables del orden ordinario, brahmanes en la India o flámines en Roma, y a los promotores del desorden sagrado, Luperco y Gandharva. Y de paso, no puede dejarse de percibir que la estilización que

⁶⁷ C. Vasoli, “Une secte hérétique florentine à la fin du xv^e siècle, les ‘oints’”, en J. Le Goff, *op. cit.*, p. 259.

opera el mito presenta bajo una forma paradigmática la oposición entre los dos poderes antagonistas, entre la *celeritas* y la *gravitas*, principio de toda una serie de oposiciones secundarias tales como la oposición entre lo discontinuo y lo continuo, entre la creación y la conservación, la mística y la religión: “los brahmanes y también los flámines con la jerarquía sacerdotal que abren, representan la religión *permanente y constantemente pública* en la cual encuentra lugar –con excepción de un solo día– *toda la vida de la sociedad y de todos sus miembros*. Los lupercos y también el grupo de hombres entre los cuales Gandharva parece ser la transposición mítica, constituyen precisamente esta excepción; salen de una religión que no es pública ni accesible sino en una *aparición efímera* [...]. Flámines y brahmanes aseguran el *orden sagrado*, Luperco y Gandharva son los agentes de un *desorden no menos sagrado*; de las dos religiones que representan, una es *estática, reglada, calma*, la otra es *dinámica, libre, violenta*; es justamente a causa de esta naturaleza que la segunda no puede dominar sino *en un tiempo muy corto*, el tiempo de *purificar* y también de *reanimar*, de ‘*recrear*’ *tumultuosamente* la primera”.⁶⁸ Basta agregar que los flámines son bebedores y músicos, mientras que los brahmanes se abstienen de licores embriagantes e ignoran el canto, la danza y la música: “*nada original, nada que resulte de la inspiración y de la fantasía*”;⁶⁹ que “la velocidad (rapidez extrema, aparición y desaparición súbitas, toma inmediata, etcétera) es el comportamiento, el ‘ritmo’ que mejor conviene a la actividad de esas sociedades *violentas, improvisadoras, creadoras*”, mientras que la religión pública “requiere un comportamiento majestuoso, *un ritmo lento*”;⁷⁰ que los lupercos y los flámines se oponen también como *juniors* y *seniors*, como livianos y pesados (*gurú*); que los flámines “aseguran el curso *regular* de una fecundidad *continua*, sin interrupción, sin accidente”, pero, capaces “de prolongar la vida y la fecundidad” por sus sacrificios, no pueden “*reanimarlas*”, mientras que los milagros de los lupercos, “al reparar un accidente, reestablecen una fecundidad interrumpida”;⁷¹ y en fin, que “es porque son ‘*excesivos*’ que los lupercos y los gandharva pueden crear, mientras que los flámines y los brahmanes, no siendo sino ‘*exactos*’ no pueden sino mantener”.⁷²

⁶⁸ G. Dumézil, *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, París, Gallimard, 1948, pp. 39-40, subrayado mío.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 45.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 47.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 52.

⁷² *Op. cit.*, p. 53.

4.2.1. La relación que se establece entre la revolución política y la revolución simbólica no es simétrica.

Aunque sin duda no hay revolución simbólica que no suponga una revolución política, la revolución política no basta, por sí, para producir la revolución simbólica que es necesaria para darle un lenguaje adecuado, condición de un pleno cumplimiento: “La tradición de todas las generaciones muertas pesa de una manera muy fuerte sobre el cerebro de los vivientes. E incluso cuando parecen ocupados en transformarse, ellos y las cosas, en crear algo totalmente nuevo, es precisamente en esas épocas de crisis revolucionaria cuando evocan temerosamente los espíritus del pasado, adoptan sus nombres, sus consignas, sus trajes, para aparecer sobre la nueva escena de la historia bajo un disfraz respetable y con ese lenguaje prestado”.⁷³ Durante tanto tiempo como la crisis no haya encontrado su profeta, los esquemas con los cuales se piensa el mundo invertido son todavía el producto del mundo a invertir. El profeta es el que puede contribuir a realizar la coincidencia de la revolución consigo misma, operando la revolución simbólica que requiere la revolución política. Pero si es verdad que la revolución política no encuentra su cumplimiento sino en la revolución simbólica que la hace existir plenamente, dándole los medios de pensarse en su verdad, *i. e.* como inaudita, impensable e innombrable según todas las claves antiguas, en lugar de tomarse por una o la otra de las revoluciones del pasado; si es verdad pues que toda revolución política requiere esta revolución de los sistemas simbólicos que la tradición metafísica designa con el nombre de *metanoia*, queda que la conversión de los espíritus como revolución en pensamiento no es una revolución sino en los espíritus anticipadamente convertidos de los profetas religiosos que, como no pueden pensar los límites de su poder, *i. e.* de su pensamiento del poder, no pueden dar los medios de pensar este impensable que es la crisis, sin imponer al mismo tiempo este impensado que es la significación política de la crisis, haciéndose así culpables, sin saberlo ni quererlo, del *robo de pensamiento* que se les hace.

Traducción de Alicia B. Gutiérrez
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

⁷³ K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, París, Ed. Sociales, 1963, p. 13.