

Las dimensiones religiosas de la práctica política en Durkheim, Halbwachs y Bourdieu.

Eugenia Fraga.

Cita:

Eugenia Fraga (2017). *Las dimensiones religiosas de la práctica política en Durkheim, Halbwachs y Bourdieu. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/708>

XII JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UBA

22-25 de Agosto de 2017

MESA 16: Problemas y debates en la teoría sociológica clásica y contemporánea

Ponencia: Las dimensiones religiosas de las prácticas políticas en Durkheim, Halbwachs y Bourdieu

Autora: Eugenia Fraga

Correo electrónico: euge.fraga@hotmail.com

Institución: IIGG-FSOC-UBA

Resumen

Este trabajo surge de la preocupación por una cierta vacancia teórica. Si bien el problema del cruce entre los fenómenos religiosos y los políticos ha sido profundamente tratado desde disciplinas como la filosofía política, no puede decirse lo mismo respecto a la sociología. Nuestro objetivo en el presente trabajo será entonces traer al presente los aportes teóricos de ciertos autores canónicos de la disciplina sociológica, específicamente de los pertenecientes a la tradición francesa de pensamiento. Nos haremos eco de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs y Pierre Bourdieu para intentar construir una herramienta conceptual útil para la investigación en el área que aquí nos preocupa: el área de convergencia entre religión y política. Nuestro punto de partida es el de la presencia de elementos religiosos en la práctica política, y consideramos que dichos elementos son la performance ritual, la construcción de memoria y la manipulación simbólica.

I. Introducción del problema

Este trabajo surge de la preocupación por una cierta vacancia teórica. Si bien el problema del cruce entre la religión y la política ha sido profundamente tratado desde disciplinas como la filosofía política, no puede decirse lo mismo respecto a la sociología. Mejor dicho, si bien muchos de los grandes teóricos de la sociología reflexionaron sobre dicha cuestión, consideramos que sus aportes no son lo suficientemente tenidos en cuenta a la hora de realizar investigaciones sustantivas. Efectivamente, dentro de la investigación sociológica actual, se abordan como objeto tanto los fenómenos religiosos como los políticos, pero de manera aislada, dejando de lado los elementos que ambos comparten, y sobre los cuales, de hecho, ha corrido mucha y valiosa tinta. Nuestro objetivo en el presente trabajo será entonces traer al presente los aportes teóricos de ciertos autores canónicos de la disciplina sociológica, específicamente de los pertenecientes a la tradición francesa de pensamiento. Nos haremos eco de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs y Pierre Bourdieu para intentar construir una herramienta conceptual útil para la investigación en el área que aquí nos preocupa.

Para la realización de este trabajo partimos de ciertas premisas que a continuación haremos explícitas. En primer lugar, buscamos romper con la idea de que lo religioso y lo político puedan ser pensados en términos de esferas de acción autónomas. Como explica Bourdieu, a pesar del conocido diagnóstico moderno de la especialización y la diferenciación funcional, en la dinámica del mundo social "los límites mismos entre el campo religioso y los otros campos [...] han sido transformados" (1982: 103). En palabras de Halbwachs, en efecto, "existe una forma de pensamiento teológico que incide profundamente en el pensamiento laico", es decir que aún en la modernidad secularizada perviven ciertos elementos de una lógica de lo sagrado (2004: 241). Más aún, consideramos, de la mano de Durkheim, que la naturaleza religiosa es "un aspecto esencial y permanente de la humanidad", es decir, un elemento que por ello puede emerger en todos los ámbitos de la vida, incluso de la vida moderna, por ejemplo y para el presente caso, en el ámbito político (1993: 28).

II. Antecedentes

Nuestro punto de partida, como dijimos, es la afirmación de la existencia de elementos religiosos en la política. Tal como hemos mencionado, este punto de partida no es invención nuestra sino que, muy por el contrario, es quizás la presuposición básica de toda filosofía política moderna. En efecto, es en esa disciplina que se plantea por primera vez el carácter inherentemente religioso de la política. Ya en los comienzos de la filosofía se pone de relieve este cruce, de la mano de

autores como Thomas Hobbes (2007) y Jean-Jacques Rousseau (2005). En términos más contemporáneos, resulta ineludible la mención a filósofos como Antonio Gramsci (1981) y Hannah Arendt (1984). Incluso va tomando forma la "teología política" como subdisciplina de aquella, cuyo eje es, precisamente, la raíz religiosa de las lógicas políticas. La referencia a Carl Schmitt (2009) es aquí obligada. En forma simultánea, la historiografía ha venido analizando de qué modo, los actuales partidos políticos tienen sus orígenes en las sectas políticas de principios del siglo diecinueve, sectas generalmente de carácter secreto, clandestino y conspirativo por encontrarse prohibidas y fuera de la ley. Y estas sectas políticas, a su vez, tienen sus orígenes en las sectas protestantes y las sociedades masónicas de los siglos anteriores, es decir, en agrupaciones más o menos religiosas (Hobsbawm 1974).

Lo que nos interesa en el presente trabajo, sin embargo, es abordar esta misma preocupación pero desde un paradigma diferente: el de la sociología. Y específicamente, el de la sociología de cuño francés. Es por esta razón que no nos detendremos, en el presente trabajo, en la delimitación sistemática de una definición unívoca de la religión ni de la política, ya que ambas esferas de acción presentan fronteras maleables y superpuestas. Lo que intentaremos, en cambio, será ir viendo qué formas adoptan ambas esferas a partir del análisis minucioso de las perspectivas de los sociólogos franceses antes presentados.

III. Los aportes de la sociología

La sociología alemana tiene en su tradición a dos grandes teóricos que claramente pensaron la temática de la religión y de la política. En primer lugar, Karl Marx se preocupó por estas cuestiones de una manera singular, muy especialmente en su llamado período de juventud. Así, desde sus primeros escritos periodísticos, en los cuales intervino en favor de la secularización del estado moderno, pasando por textos fundamentales como *La cuestión judía* (2004), en donde establece la relación entre las adscripciones religiosas y la emancipación humana, o como los *Manuscritos económico-filosóficos* (2006), en donde da forma a su crítica a las formas tanto divinas (dios) como seculares (el estado) de la alienación, y llegando finalmente a *La sagrada familia* (1981) y *La ideología alemana* (1968), en donde su polémica con la concepción idealista, aquella que sacraliza las abstracciones del mundo, se vuelve más nítida, especialmente a partir de la definición de la teología como una ideología que imposibilita la transformación política del mundo material.

Por su lado, Max Weber dedicó su obra máxima, *Estudios sobre sociología de la religión* (1987), a desarrollar la idea de que las representaciones del mundo otorgadas por las diversas religiones son explicativas de la orientación de las acciones sociales de los sujetos. En este texto, el

autor analiza los vínculos entre la cosmovisión religiosa y la organización del sistema político de algunas de las civilizaciones históricas humanas, y es allí que cobra sentido una de sus tesis más conocidas, la de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1999), la cual afirma la singularidad de la organización económico-política moderna occidental como efecto, entre otras causas, de las particularidades de la religión monoteísta, cristiana, y muy especialmente puritana.

Sin embargo, en este trabajo nos concentraremos en la tradición francesa de la sociología. Aquí aparece como antecedente la obra de Claude Henri de Saint-Simon. Su obra más popular, *Catecismo político de los industriales* (1960), está escrita, justamente, como un catecismo, es decir que adopta un género discursivo estrictamente religioso y se lo apropia para hacer públicas sus ideas políticas. Además, en la última etapa de su vida, el autor llegó a postular su doctrina como *El nuevo cristianismo* (1981), y ésta fue heredada por los saintsimonianos, una secta religiosa a la vez que agrupación política e intelectual. Veremos ahora los aportes conceptuales de la sociología francesa a nuestra temática de estudio, poniendo especial énfasis en las lecturas actuales de E. Durkheim, M. Halbwachs y P. Bourdieu.

IV. Religión y política en Durkheim

Émile Durkheim, en su texto de madurez *Las formas elementales de la vida religiosa* define a la religión como "un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y de ceremonias", y acto seguido, hace notar que "existen fenómenos religiosos que no dependen de ninguna religión determinada" (1993: 81). La política, por ejemplo, y como veremos, permite efectivamente ser pensada como fenómeno religioso, en un sentido muy particular. Las creencias religiosas, dice el autor, "son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios", es decir, son "el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común" (1993: 92). De aquí se desprende que, al menos en principio, cualquier colectividad puede hacer emerger en su seno elementos religiosos. En esta línea de análisis de lo grupal, Durkheim nos presenta dos nociones clave: la de tótem y la de efervescencia. Por un lado, el tótem "es ante todo un símbolo, una expresión material" de un determinado clan: "es su bandera, el signo por el que cada clan se diferencia de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva todo lo que forma parte del clan de alguna manera" (1993: 341-342). Por otro lado, la efervescencia colectiva es "esa acción reconfortante y vivificante de la sociedad", es la sensación grupal que surge en ciertas circunstancias especiales, tales como "una asamblea caldeada por una pasión común", (nótese que una asamblea es un acontecimiento típicamente político), en la que "nos volvemos susceptibles de sentimientos y actos de los que nos sentimos

incapaces cuando nos vemos reducidos a nuestras propias fuerzas" (1993: 347). Y es justamente en los momentos de efervescencia colectiva en donde aparece la relevante figura del orador. Como vemos, grupos, banderas, asambleas, oradores, pueden ser claramente identificados como elementos inherentes a la vida política. En efecto, sucede que "por influencia del entusiasmo general, cosas cuya naturaleza era totalmente laica (para nuestro caso, la política) fueron transformadas en algo sagrado" (1993: 353). En este sentido es que consideramos que lo religioso y lo político comparten una serie de puntos en los que vale la pena indagar.

En primer lugar, tanto los fenómenos políticos como los religiosos se apoyan en creencias. Para Durkheim, las creencias "son estados de opinión y consisten en representaciones [...] suponen una clasificación de las cosas reales o irreales, que se representan los hombres en dos clases o en dos géneros opuestos, generalmente designados por dos términos diferentes" (1993: 82). En segundo lugar, ambos fenómenos suponen ciertos modos de acción o rituales, a los que el autor define como "reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre" (1993: 88). En tercer lugar, como hemos visto, tanto la religión como la política son fenómenos eminentemente sociales, o mejor dicho, colectivos. Así, "todos los grupos políticos, económicos o confesionales procuran que tengan lugar periódicamente reuniones en las que sus adeptos puedan dar nueva vida a su fé común, manifestándola en comunidad. Para reforzar sentimientos que, abandonados a sí mismos, se apagarían, basta con aproximar y poner en relaciones más estrechas y activas a quienes los comparten" (1993: 348). En cuarto lugar, tanto la religión como la política dividen al mundo conocido y cognoscible en dos esferas contrapuestas, en un universo bipartito. "Es tanta esta heterogeneidad, que incluso degenera en antagonismo. Los dos mundos no sólo se conciben como separados, sino como hostiles y celosos rivales entre sí" (1993: 86). Finalmente, ambos tipos de fenómenos otorgan un lugar central a la figura del orador, al que el autor concibe como el grupo hecho hombre. Éste, al hablar a una multitud, al entrar así en comunión con ella, "siente en sí como una plétora desusada de fuerzas que le desbordan, que tienden a expandirse fuera, y a veces llega a tener la impresión de que está dominado por una fuerza moral que le supera y de la que no es más que un intérprete. A ese rasgo reconocible es a lo que se suele llamar el genio de la inspiración oratoria. Pero este crecimiento de fuerzas es muy real, y se lo debe al propio grupo al que se dirige. Los sentimientos que provoca con su palabra vuelven a él, pero crecidos, amplificadas, y refuerzan así su propio sentimiento. Las energías pasionales que pone en pie repercuten en él y aumentan su tono vital. Ya no es un simple individuo que habla: es un grupo encarnado y personificado" (1993: 348). Como podemos apreciar, la religión y la política son, desde esta perspectiva, y en tanto fenómenos de efervescencia y representación colectivas, más parecidos de lo que podría parecer a primera vista.

V. Religión y política en Halbwachs

Esta misma hipótesis se halla detrás de los estudios de Maurice Halbwachs, aunque este autor abordará la problemática a partir de la importancia otorgada a la noción de memoria y a la relación especialísima entre ésta y las colectividades. El autor, en su texto fundamental *Los marcos sociales de la memoria*, postula a la religión no como un fenómeno singular sino como un rasgo general de la naturaleza humana. En sus palabras, "el cristianismo fue la consagración de toda una civilización: respondía a muchos interrogantes, inquietudes y aspiraciones que, sin duda, forman parte de la naturaleza humana de cualquier época" (2004: 231). En este sentido, podemos pensar que, en el seno de una sociedad secularizada como la actual, un fenómeno como la política lleva consigo esta impronta religiosa. En efecto, tanto la doctrina política como la religiosa se fundan en dogmas. "El dogma, como el culto, no tiene edad: imita, en el mundo cambiante de la duración, la eternidad y la inmutabilidad de Dios" (2004: 226); "Los dogmáticos pretenden poseer y conservar el sentido y el conocimiento de la doctrina" (2004: 237). Pero además del dogma, la religión y la política, como habíamos visto, comparten la necesidad de cumplir con ciertos ritos. "Los ritos consisten en un conjunto de gestos, palabras, objetos litúrgicos, fijados en una forma material [...] reproducidos de modo permanente [...] que le aseguran la uniformidad a través del tiempo y del espacio" a una determinada creencia (2004: 256). Si pensamos detenidamente, comprenderemos que el dogma y el rito de Halbwachs son otras formas de hablar de la creencia y el ritual de Durkheim. Sin embargo, el tercer elemento que este último postula como común a la religión y la política difiere de los elementos postulados por su maestro. Tanto la religión como la política, en su desplegar de dogmas y ritos a través del tiempo, acaban constituyendo una tradición. "La autoridad de la tradición [...] proviene de que representa la memoria del grupo [...] y que, por medio de una cadena de nociones sólidamente establecidas y apropiadamente sistematizadas, puede reconstruir todo aquello que le interesa conservar" (2004: 238).

Emerge entonces finalmente el problema de la memoria. La memoria es el punto central que hace de la política un fenómeno análogo al de la religión. La memoria es definida por Halbwachs como el conjunto de "recuerdos colectivos presentes en los textos o transmitidos en las ceremonias" (2004: 239). "Si bien la memoria religiosa pretende desvincularse de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes de toda memoria colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye" (2004: 260). El autor no hablará ya de la figura del orador, sino de la figura del dogmático. Este cumple "el mismo rol que, en la memoria general, despliegan esas ideas o recuerdos colectivos, que se encuentran presentes en la conciencia o a su disposición inmediata, y que son testimonio de un acuerdo establecido, una vez o varias veces, entre los miembros de un grupo" (2004: 241). Vemos aquí cómo, nuevamente, los fenómenos de la memoria son siempre inherentemente colectivos,

grupales. Es entonces cuando el autor afirma la pervivencia de lo religioso en los fenómenos colectivos de la sociedad actual. A pesar del proceso moderno de la secularización. "algo de esas religiones subsiste, fuera de 'la memoria' de la misma sociedad, que sólo conserva lo incorporado a sus actuales instituciones" (2004: 217). Lo religioso pervive en las instituciones modernas, conservando la necesidad de responder a aquellas inquietudes que antaño buscaba responder la religión. "Si la sociedad conserva [...] elementos de antiguos ritos y pasadas creencias, no es sólo para satisfacer a los grupos más retrógrados" (2004: 218). En efecto, esta pervivencia no significa conservadurismo, no implica un proyecto moderno inacabado, sino que es un rasgo constituyente de las sociedades actuales. Así, "las actividades intelectuales, morales y políticas [...] no reivindican su independencia: crecidas bajo la sombra del árbol cristiano, parece que hiciesen cuerpo con él y extrajesen la savia de sus raíces, [...] se edifican sobre tradiciones que no se distinguen entonces de la tradición cristiana. Desde muy temprano se acostumbró a revestirlas de formas y a expresarlas en un lenguaje propio de la Iglesia" (2004: 253). Es decir que ni siquiera las esferas que se consideran a sí mismas laicas y críticas, como la política para nuestro caso, pueden deslindarse del todo de la memoria religiosa, de la cual son herederas.

VI. Religión y política en Bourdieu

Un tercer pensador clave de la sociología francesa, Pierre Bourdieu, nos brinda una definición amplia de los campos religioso y político que nos resultan sumamente útiles. En un primer momento de su obra, cuyo texto paradigmático es *Génesis y estructura del campo religioso* (2006), el autor construye una teoría de campos estrictamente diferenciados a partir del capital singular que ponen en juego y de las reglas concretas con las que se debe jugar en cada uno de ellos. Aquí el eje de la explicación del espacio social tiene que ver con la irreductible diferencia que hace de los campos -por ejemplo, el religioso y el político- unidades separadas de análisis. Esta brecha analítica tiene que ver con las especificidades que cada uno de estos campos presenta en cuanto a instituciones, símbolos y prácticas. A su vez, esta diferenciación de esferas de valor es el producto más visible del proceso secularizador propio de las sociedades modernas, como lo pusieron de relieve casi todos los sociólogos clásicos y contemporáneos. Si bien la secularización es un hecho comprobable -y muy relevante- de nuestra realidad, consideramos este primer modelo bourdieano de análisis un tanto lineal, dado que la modernidad no es un proceso unívoco, unidireccionado ni con consecuencias coherentes.

Justamente, en textos posteriores como *La disolución de lo religioso*, el propio Bourdieu ofrece una revisión de sus postulaciones anteriores, por la cual en la realidad las esferas de acción del espacio social aparecen hibridadas. Así, por ejemplo, el campo religioso es abarcativamente

concebido como "el lugar de una lucha por la definición, es decir, de la delimitación de las competencias" (1982: 103). Es claro que esta misma definición podría ser la del campo político. De hecho, el autor sugiere la disolución de los límites conceptuales estrechos y su reemplazo por un espacio más amplio, el campo de la manipulación simbólica, cuyos agentes "tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social" (1982: 104). La personas que forman parte de esta lucha simbólica, entonces, "son profesionales de una forma de acción mágica que [...] hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos completamente reales, acciones" (1982: 104). Pero además, dada la existencia de este nuevo y amplio espacio de la manipulación simbólica, el mismo "se encuentra coloreado de moralismo y los no religiosos mismos ceden a menudo a la tentación de transformar los saberes positivos en discursos normativos" (1982: 105). Podríamos pensar entonces, por ejemplo, en un grupo político cualquiera que, al igual que cualquier grupo religioso, no sólo ejerciera efectos prácticos en sus adeptos, a través de esta 'magia' simbólica, sino que además teñiría sus discursos de una moral y una normativa que ayudarían a ejercer esos efectos. Como vemos, vuelven a aparecer los elementos de la creencia o el dogma, ahora conceptualizados como visiones del mundo, y los de los rituales, aquí conceptualizados como acción simbólica o acción mágica. Comprendemos entonces que, tanto en el plano de las ideas como en el de las prácticas, la religión y la política comparten rasgos fundamentales.

VII. Conclusiones

Luego de este recorrido consideramos que podemos arribar a una conclusión parcial y abierta: sugerimos que existen ciertos ejes que recorren la producción de la teoría social -especialmente de cuño francés- respecto al cruce entre religión y política, y que por ello constituyen elementos ineludibles a la hora de estudiar dichos fenómenos. Nos referimos específicamente a la *performance* ritual, la construcción de memoria y la manipulación simbólica. A manera de conclusión, quisiéramos terminar de dar forma conceptual a cada uno de estos tres ejes, emergentes de la sistematización de los distintos conceptos trabajados previamente.

En cuanto al eje sobre la *performance* ritual, consideramos que la práctica política permite ser pensada con las categorías de la sociología de la religión de Durkheim. Así, podemos concebir a las agrupaciones políticas como colectividades que se mantienen unidas por una fe y un rito comunes. Las asambleas, por ejemplo, constituyen congregaciones laicas que funcionan revitalizando los sentimientos colectivos, porque hacen surgir pasiones y eferescencias que unen a

los individuos en un todo que los excede. El espacio de estas congregaciones está plagado de banderas de diferenciación y marcas de personalidad que podríamos denominar "tótems": los afiches, las banderas, los murales son la expresión material del clan mismo. A su vez, esta atmósfera especial permite la emergencia de la figura del orador, semejante en mucho a la de un guía religioso. La manipulación de símbolos aquí relatada no es un mero lastre de la antigüedad, sino que forma parte constitutiva de la política moderna. La existencia de un comportamiento simbólico, socialmente legitimado y repetitivo -por ejemplo, el ritual asambleario- ayuda a definir y difundir los símbolos de los que hace uso toda comunidad. Estos símbolos o tótems, a su vez, permiten modelar las percepciones y construir solidaridad entre los miembros de la comunidad. En definitiva, las asambleas funcionan reproduciendo el orden de las agrupaciones partidarias que participan de ellas. La *performance* ritual ayuda a dotar de sacralidad y misticismo al poder -el de los oradores, o el de la doctrina misma-, a través de la generación de emociones y encantamientos que convencen de la equiparación del propio grupo al bien y los "otros" al mal.

También en términos durkheimianos, la emoción y la afectividad reinante en los rituales políticos permite construir lazos de pertenencia e identificación entre sus participantes. Y ese mismo nivel de afectividad es el que rodea a ciertas figuras políticas, que se conciben no ya como miembros comunes de una agrupación sino como verdaderos líderes carismáticos. Esta aura emotiva es la que se conoce como dramaturgia de los cultos. Sin embargo, los rituales también tienen su lado rutinario: son la repetición, el hábito y la costumbre los que hacen emerger y mantienen fuerte a la fe y las creencias. Por otro lado, resulta de suma utilidad aclarar el hecho de que los rituales no se dan en el vacío, sino que se localizan en espacios devenidos territorios míticos. La transformación es operada a partir de los frecuentes rituales y los emblemas marcadores de la identidad del grupo. En este marco, las identidades colectivas son puestas en escena como diferencias espectacularizadas y constantemente remarcadas. Se hace mención todo el tiempo de las fronteras entre "nosotros" y "ellos", tanto en el discurso como a partir del uso de íconos simbólicos. Estos procesos identificatorios tienen dos consecuencias importantes: por un lado, dado el rasgo rutinario de los rituales políticos, generan cierta "guionización" de las identidades; por otro lado, dado que la identificación se apoya en antagonismos, pueden pensarse a estos procesos en clave de guerra y en clave religiosa.

En cuanto al eje de la construcción de la memoria, consideramos de mucha utilidad, a la hora de explicarlo, a los estudios de Halbwachs. Podemos decir que las agrupaciones políticas construyen su memoria como continuidad con el pasado, muy especialmente mediante las llamadas formas de exposición partidarias. Es en los procedimientos de visibilización más o menos pública que se recompone la memoria colectiva como producción social. Es en ellos, justamente, que la representación de sí que tiene el grupo se expone como metáfora discursiva del pasado, a la que se

le endosa un uso político. Y es en la construcción de esa historia partidaria que se instala el mito portador de la identidad colectiva, o lo que puede denominarse una instrumentalización de la historia con fines políticos. Podemos decir que la cosmovisión de las agrupaciones políticas constituye una forma de creencia. Una creencia cuya fuerza viene dada por su autojustificación en un linaje creyente, constituido por la tradición partidaria que antecede a la agrupación. Al hacerse eco de nombres y hechos del pasado, las agrupaciones invocan su autoridad como apoyo del propio creer. De este modo, y mediante esta práctica, se moviliza toda una memoria colectiva, una cadena de memoria grupal que se construye al enunciarse como continuidad de ese pasado. Estas características pueden entenderse como manifestaciones subrepticias de la religión en la esfera política, ya que es en el ámbito religioso en el cual surgieron, históricamente hablando. Y es por esto mismo que podemos entender a la política como una verdadera "religión por analogía".

En cuanto al eje sobre la manipulación simbólica, consideramos de especial relevancia los trabajos llevados a cabo por Bourdieu. La práctica política, al igual que la religiosa, se despliega como una lucha por la definición de una cosmovisión legítima. La competencia, los capitales, el interés, las reglas, los juegos, las estrategias, son elementos que ambos tipos de prácticas comparten, y que nos demuestran la radical modernidad de estos campos. La manipulación simbólica, es decir, el trabajo de producción del mundo a partir de la producción de discursos sobre el mismo, es la función específica que hermana a la religión y la política. Por fuera de las definiciones de sentido común sobre ellas, la religión también precisa legitimidad, y la política también requiere de fe. Los agentes religiosos y políticos modelan la percepción del mundo, y por medio de un efecto teórico, producto de su capital simbólico, modelan del mismo modo y en el mismo movimiento al mundo mismo. Tanto la religión como la política, en tanto campos modernos, y a pesar de lo paradójico que puede sonar, son esferas de acción mágica. También en contra del diagnóstico de la diferenciación funcional extrema de los campos, Bourdieu sostiene que en ambos, el religioso y el político, existen elementos moralistas, tanto en el nivel de los discursos como en el de las prácticas concretas. Tanto un dogma religioso como una doctrina política constituyen, justamente, dogmas y doctrinas, es decir, discursos normativos orientadores de prácticas. En definitiva, vemos que la religión no puede eludir su dimensión política -en tanto implica luchas por la legitimidad-, y, del mismo modo, la política no puede eludir su dimensión religiosa -en tanto concibe al mundo a su imagen y semejanza-. Religión y política son dos formas de poder simbólico, a la vez que dos formas de accionar mágico.

VIII. Bibliografía

- Arendt, Hannah. 1984. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter. 1973. *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27 (108): 29-83.
- Bourdieu, Pierre. 1982. "La disolución de lo religioso". Pp. 101-106 en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Durkheim, Émile. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Cuadernos de cárcel*. México: Era.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hobbes, Thomas. 2007. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric. 1974. *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1968. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Marx, Karl. 1981. *La sagrada familia*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl. 2004. *La cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, Karl. 2006. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Rousseau, Jean Jacques. 2005. *El contrato social*. Madrid: Edaf.
- Saint-Simon, Claude Henri. 1960. *Catecismo de los industriales*. Madrid: Aguilar.
- Saint-Simon, Claude Henri. 1981. *El nuevo cristianismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología política I y II*. Buenos Aires: Trotta.
- Weber, Max. 1987. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, Max. 1999. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.