

## **NOTA BREVE**

# **RUPTURAS Y CONTINUIDADES EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE PETER BERGER**

*Ruptures and continuities in the Sociology of the Religion of Peter Berger*

**DAMIÁN SETTON**

---

CEIL CONICET

Peter Berger construye un modelo de análisis sociológico de lo religioso que se inserta en el paradigma de su sociología del conocimiento, expuesta en obras anteriores (Berger y Pullberg, 1965; Berger y Luckmann, 2003), en las cuales administraba un conjunto de influencias que incluían a Durkheim, Weber, Marx, Schutz, Mircea Eliáde, Arnold Gehlen y George Herbert Mead, entre otros.

*El dosel sagrado* es, quizás, la obra fundamental de Berger en lo que respecta a la sociología de la religión, complementada con *The heretical imperative*. El primer capítulo de *El dosel sagrado* retoma la obra escrita junto a Luckmann, exponiendo la tesis de la construcción dialéctica de la sociedad (procesos de externalización, objetivación e internalización). La sociedad, como parte de la cultura no material, se define como el conjunto de significados humanos externalizados. Habitar la sociedad implica, entonces, habitar el universo de significados mediante el cual los individuos definen la realidad. Las instituciones, roles e identidades se le aparecen al individuo como realidades externas, objetivas, que imponen

sus pautas en ámbitos particulares de su vida. Así, la actividad humana es una construcción de mundos precarios que se sostienen en la conversación con los otros (los padres, maestros, burócratas del Estado, etc.). El mundo es un *nomos*, un orden significativo que permite a los individuos ordenar su experiencia. Se constituye de esquemas interpretativos que orientan la construcción de interpretaciones acerca de lo que ocurre. De ahí que la nomización, la construcción de significados, sea la principal actividad de una sociedad. La falta de significado se describe como una pesadilla latente (Berger, 1971).

La religión aparece en la exposición cuando el autor pretende dar cuenta de la naturalización (cosmización) del *nomos*. Mediante este proceso, el mundo socialmente construido aparece ante los individuos como sagrado, por ende, inmodificable. Ya Berger había señalado que la precariedad de los *nomoi* conllevaba la necesidad de la proyección de legitimaciones. Toda realidad social es precaria en la medida en que lo social se construye mediante procesos de legitimación y cuestionamiento de esa realidad. En efecto, el cuestionamiento de la realidad social es intrínseco al ser humano: son los niños los que preguntan por qué las cosas son como son. Pero los adultos también "olvidan" las legitimaciones, por lo que se torna preciso recordárselas. Aquí, la imagen que Berger ofrece de la construcción de lo social se torna oscura, casi "totalitaria":

Todo ejercicio de control social exige también legitimación por encima y más allá de la facticidad autolegitimadora de los ordenamientos institucionales, precisamente porque esta facticidad es puesta en tela de juicio por los renuentes a quienes se debe controlar. Cuanto más dura es esa resistencia y más drásticos los medios empleados para doblegarla, tanto más importante será disponer de legitimaciones adicionales [...] Hay que convencer a los niños, pero también a sus maestros. Los transgresores deben ser condenados con convicción, pero esta condena debe servir asimismo para justificar a sus jueces. (Berger, 1971: 46).

Si bien las legitimaciones no necesariamente tienen que ser religiosas, y de hecho no lo son en las sociedades modernas, Berger sostiene que, durante la mayor parte de la historia humana, estas han adquirido esta cualidad. En este sentido, la religión es definida como "el

establecimiento, mediante la actividad humana [...] de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos" (Berger, 1971: 69). La religión implica la construcción de un universo de significado dentro del cual se recubren de sentido las situaciones marginales experimentadas por los individuos. Así, la religión se vincula con el problema más amplio de la legitimación y del mantenimiento del control social. Si bien Berger ofrece una definición sustantiva de lo religioso, la comprensión de este fenómeno conlleva una identificación de sus funciones. Históricamente, la religión tuvo la función de mantener el orden social, de legitimar los significados externalizados en la actividad humana revistiéndolos de sacralidad. Fue parte del proceso de naturalización de lo social, de las instituciones y los roles. Aquellas situaciones marginales que podrían cuestionar la realidad oficial son integradas al *nomos*. Pero esto requiere la formación de estructuras de plausibilidad dentro de las cuales se realice el conjunto de prácticas colectivas e interacciones confirmadoras de la realidad. Las estructuras de plausibilidad son esos espacios dentro de los cuales se dan por sentadas las definiciones de la realidad. De ahí que la investigación en sociología de la religión deba tener en cuenta cómo se reproducen estos espacios, es decir, el problema de la comunidad religiosa, problema interesante en un contexto como el actual, donde se comienzan a observar procesos de construcción de lo religioso por fuera de esos marcos.

El concepto de estructura de plausibilidad introduce una controvertida dicotomía, aquella que distingue entre situaciones de monopolio y de pluralismo. La religión goza de una situación monopólica cuando la totalidad de la sociedad funciona como su estructura de plausibilidad. Históricamente, esta dicotomía supone la diferenciación entre modernidad y premodernidad. De ahí la controversia, ya que es factible dudar acerca de si las sociedades premodernas se caracterizaban por una situación de monopolio religioso. Esta manera de concebir la diferencia entre modernidad y premodernidad se encuentra en la base de la sociología de la religión durkheimiana. No obstante, el mismo Berger complejiza estos conceptos al dar cuenta de las diferencias entre las construcciones letradas (oficiales) de lo religioso y las construcciones populares:

Una mezcla de innumerables elementos irracionales, similar a la que ya hemos señalado con respecto al hinduismo popular, se encuentra en la religiosidad de las masas de los países comúnmente llamados budistas (apelativo que, en propiedad, debería colocarse entre comillas, al igual, presumiblemente, que el de cristiano aplicado a la Edad Media occidental). (Berger, 1971: 88).

Sin embargo, esta cita aparece un tanto aislada del aparato conceptual general de Berger, en el cual la modernidad y la premodernidad son tratadas en términos dicotómicos. En su análisis de la diferencia entre premodernidad y modernidad, esta última se caracteriza en términos de ampliación de la gama de opciones abiertas a los individuos (Berger, 1979). Así, la modernidad se asocia con la pluralización de las creencias, instituciones (es decir, programas para la actividad humana), valores y visiones del mundo. El individuo premoderno vivía en un mundo previsible. Estaba destinado a encarnar determinado rol e identidad, a reproducir un determinado estilo de vida legitimado por la tradición, sin ambivalencias. El hombre moderno, por contraste, se encuentra sumergido en un mundo de opciones disponibles, pero en el cual las visiones del mundo no gozan de la objetividad de la que gozaban en el período premoderno, es decir, de la cualidad de estar dadas por sentado sin discusión. La pluralización, propia de la modernidad, conlleva la subjetivación y el debilitamiento de las realidades construidas, así como la crisis de las instituciones religiosas. En este contexto, la persona *debe* elegir entre diversas visiones del mundo disponibles. La elección se vuelve un imperativo y la certeza, que no puede proveer el mundo exterior, debe encontrarse en la interioridad de cada uno, en una subjetividad que se torna más reflexiva y compleja. El imperativo herético es, precisamente, el deber de elegir al cual se encuentra sometido el individuo moderno. Pero la actitud herética requiere de la existencia de una tradición. La herejía consiste en tomar determinados contenidos de esta tradición y construir una visión del mundo desviada respecto de esta tradición. La actitud herética supone lo que, hoy en día, algunos científicos han analizado con el concepto de *bricolage*. Podemos observar la centralidad que adquiere en la obra de Berger el concepto de individualización, entendido en dos dimensiones. Por un lado, la subjetivación da cuenta del modo de relacionarse con lo religioso. Por el

otro, da cuenta de los contenidos que asume un pensamiento religioso cuyas "'realidades' religiosas son 'traducidas' [...] de un marco de referencia de facticidades externas a la conciencia individual a un marco de referencia que las ubica *dentro* de la conciencia" (1971: 200). Los fenómenos religiosos ocurren en dentro del individuo, son propios de su biografía antes que de una historia que acontece en el mundo externo y objetivo.

El problema de la nomización constituye el eje de la sociología de la religión en Berger. Los capítulos 3 y 4 de *El dosel sagrado* indagan en este tema mediante una reflexión sobre la teodicea y sobre las relaciones entre religión y alienación. La teodicea consiste en la legitimación de los fenómenos anómicos, es un medio de dotación de significado y mantenimiento del orden social. Esta visión "funcional" de la religión implica que los problemas que intenta resolver persisten más allá de la persistencia, o no, de la religión. Ante la crisis de las definiciones religiosas de la realidad, otras construcciones de significado deberán cumplir la función previamente asignada a lo religioso, es decir, la de la nomización. Si cae la plausibilidad de la teodicea cristiana, deberán surgir otras teodiceas.

A la vez, la reflexión sobre la alienación y la reificación se ubica en la pregunta más general por el mantenimiento del nomos, en el cual este cobra realidad objetiva por el debilitamiento de la conciencia de la dialéctica externalización- objetivación- internalización. Esto significa que la conciencia alienada aprehende el mundo como objetivo y no como una creación humana. En este análisis, encontramos nuevamente una tensión entre premodernidad y modernidad. La institucionalización se analiza como una imposición de la estructura social sobre la acción, un estrechamiento de los horizontes posibles de acción, vinculado con la percepción del mundo como un destino. La percepción de vivir en un mundo donde no hay opciones se vincula a los procesos de reificación de roles e instituciones, cuyas acciones son percibidas como encarnaciones de roles que se presentan, ante las personas, como cosas, estructuras, que se les imponen: "La reificación minimiza el rango de reflexión y elección, automatiza la conducta en los canales socialmente prescriptos y fija la percepción del mundo como dado por sentado

(Berger y Pullberg, 1965: 208, traducción nuestra). Esto puede ocurrir en cualquier sociedad independientemente de su grado de "civilización" (palabra usada entre comillas por los mismos autores): "hay una continuidad estructural entre el hombre del siglo XX que se reifica a sí mismo como 'el representante de la corporación' [y] el hombre del siglo XII que se reifica a sí mismo como 'un señor [feudal] y un noble'" (Berger y Pullberg, 1965: 208).

No obstante, las sociedades primitivas expresarían una masificación de la reificación. Las sociedades se tornarían conscientes del proceso dialéctico de construcción de la realidad a medida que se desarrollan, del mismo modo que la conciencia alienada va comprendiendo esta dialéctica con el pasaje de la niñez a la adultez. En este sentido, la modernidad puede analizarse como parte del proceso de desinstitucionalización, de apertura del horizonte de acciones posibles. Esto se comprende al observar que, para Berger, la reificación no es un fenómeno necesario al ser humano sino una posibilidad que convive con la desreificación. Entre las tres constelaciones socio-históricas señaladas como posibles conductos de desreificación, nos interesa mencionar la constelación de contacto cultural, más que nada por sus afinidades con la modernidad y el incremento en los flujos de información, la circulación de significados, la urbanización y la construcción de ciudades multiculturales, etc.

En lo que respecta a la religión, esta es tratada por Berger como una fuente de alienación en la medida en que ofrece certidumbres subjetivas. Pero, a la vez, lo religioso podría constituir un insumo para un proceso de desreificación. Si la religión se trata en general como una fuerza que mantiene la realidad, al final de la primera parte de *El dosel sagrado* se retrata en su potencialidad desestructurante.

La segunda parte de *El dosel sagrado*, dedicada al análisis de lo religioso en la modernidad, contiene algunos de los elementos que Berger habría de rechazar en sus intervenciones de comienzos del siglo XXI, fundamentalmente, la teoría de la secularización. La secularización se entiende como "el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura" (Berger, 1971: 134). Supone un clivaje en la historia de la humanidad:

Quizás por primera vez en la historia las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad, no sólo para unos pocos intelectuales y otros individuos marginales, sino también para grandes masas de sociedades enteras. Esto inició una crisis aguda que no sólo afectó la nomización de las grandes instituciones sociales, sino también de las biografías individuales. En otras palabras, ha surgido un problema de "significación" para instituciones como el Estado o la economía y para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana" (Berger, 1971: 155).

Berger vincula el proceso de secularización con la modernidad y la industrialización. Son los sectores expuestos a la industrialización aquellos que desarrollan una conciencia secular, aquellos que se constituyen en portadores de una secularización que luego alcanzará a otros sectores. La occidentalización y la modernización implican la extensión de la secularización por fuera de su territorio de emergencia, por lo que la misma es, desde esta perspectiva, un fenómeno global. Una vez expuestas las definiciones, Berger indaga en los gérmenes de la secularización presentes en las tradiciones religiosas judía y cristiana, observando, en un seguimiento de Weber, cómo estas religiosidades contenían una potencia secularizadora basada en el desencantamiento del mundo y la racionalización ética, propios de la aversión hacia la magia en el judaísmo, la especialización institucional de lo religioso en el cristianismo y la producción de un Dios trascendente privado de mediadores en el judaísmo y el protestantismo.

La situación moderna se caracteriza por la pluralización del espacio religioso. La desvinculación de la institución religiosa respecto del poder político, propio de la situación de monopolio, produce un espacio en el cual las religiones se presentan como opciones disponibles para individuos que no están obligados a reproducirlas. Se trata de una situación que Berger caracteriza mediante la metáfora del mercado. Las religiones se tornan mercancías que los individuos pueden consumir o no, de acuerdo con sus preferencias y necesidades. Esto conlleva, por un lado, un proceso de secularización de los contenidos religiosos, ya que para resultar atractivos a individuos secularizados, deben presentarse como tales. Por el otro, conlleva un proceso de burocratización de las instituciones religiosas.

La teoría de la secularización fue abandonada por Berger a comienzos del siglo XXI (Berger, 2001). Habiendo afirmado que la misma no carecía, en la década del sesenta, de sustento empírico, la revitalización de lo religioso bajo la forma de movimientos "fundamentalistas" y ortodoxos (en especial el pentecostalismo y el islamismo), así como el proceso que Casanova (2000) denominó como desprivatización de lo religioso, pusieron en tela de juicio algunos de los elementos que habían constituido esa teoría en su expresión bergereana. En efecto, Berger había sido uno de los sostenedores de la equivalencia entre secularización y privatización de lo religioso, afirmando que la religión mantenía sus potencialidades de realidad en la esfera privada de los individuos. En la revisión que realiza Berger de sus propias teorías, sostiene que la secularización, si bien no resulta inexistente, no puede ser pensada como el paradigma de la expresión de lo religioso en la escala global. Aquí observamos un cambio que va de la afirmación de que la secularización y la privatización de lo religioso son fenómenos globales que se expresan junto a la globalización de la modernización occidental, a un reconocimiento de la diversidad de las relaciones entre religión y modernidad. Es así como el espacio de manifestación de los principales componentes de la secularización pueden encontrarse en Europa, pero no en los Estados Unidos. Berger observa la formación de una Euro-secularidad, lo que implica que los países que se van integrando, política y económicamente, a Europa, van siendo atravesados por la secularización (Berger, 2001).

Así, se plantea la ruptura de la correlación entre modernidad y secularización. La secularización es una situación de lo religioso entre otras, no la situación paradigmática. La teoría de la secularización sigue siendo plausible en Europa y en la "internacional secular", es decir, el espacio habitado por los intelectuales con alto grado de instrucción. Pero la secularización es la excepción, es lo que requiere explicación. A la vez, se pone en cuestión la relación entre pluralismo y secularización. Berger sostiene que los Estados Unidos poseen grados más altos de pluralismo, pero son menos seculares que Europa.

No obstante, ciertos elementos presentes en la teoría de la secularización podrían relativizar esta misma afirmación. Berger había sostenido, en los

años sesenta y setenta, que ciertas formas de lo religioso eran más propicias a una situación secular que otras. Eran las teologías más propensas a aceptar el subjetivismo, es decir, a dialogar con la modernidad, las que tenían mayores chances de sobrevivir, mientras que las ortodoxias, con su énfasis en la objetivación de lo religioso, se encontraban en una situación defensiva (Berger, 1971). Los avances de esta segunda perspectiva habían podido observarse en períodos de crisis del liberalismo burgués, en especial tras la primera guerra mundial en Europa y con la crisis del 1930 en los Estados Unidos. Pero la recuperación económica en Alemania a partir de 1948 había puesto a la ortodoxia nuevamente a la defensiva, generando las condiciones de un nuevo emerger de las teologías liberales. De este modo, se afirma una correlación entre la revitalización de las ortodoxias (de las teologías centradas en la objetivación) y las crisis del liberalismo burgués. Esta perspectiva es central en el análisis de Kepel (1995) sobre la revitalización de las ortodoxias cristianas, judías y musulmanas. Kepel sostiene que la crisis del ideal del progreso, propio de la década del sesenta, había generado el terreno propicio para la revitalización de este tipo de religiosidad. La crisis del petróleo, sostiene Kepel, inaugura una etapa de crisis de un determinado paradigma de crecimiento económico y social, generando una nueva necesidad de fuentes proveedoras de sentido. De este modo, la perspectiva que correlaciona las crisis con la revitalización de las ortodoxias podría explicar la revitalización de lo religioso que ha llevado a Berger a poner en cuestión esta misma teoría.

Las relaciones entre religión y modernidad lo llevan a volver a Weber, en sintonía con estudios sobre el crecimiento económico en el este de Asia, donde puede encontrar relaciones entre cultura y economía, tal como habían sido planteadas por Weber. Aquí, se afirma que la ética post confuciana podría ser un factor explicativo en el desarrollo económico de esa región. Es posible encontrar equivalentes funcionales de la ética protestante (otros ascetismos intramundanos). El tema de la ética protestante recorre el pensamiento de Berger, como podemos observar también en un artículo bastante anterior escrito junto a su esposa (Berger y Berger, 1971, 15 de febrero). Allí, el matrimonio Berger nos recuerda el pasado conservador de la sociología, no porque hagan referencia a la

etapa formativa de la disciplina, sino por enmarcarse en esta misma sensibilidad, más allá de las obvias diferencias espacio temporales. El objeto de ataque del artículo es la "cultura juvenil" de los sesenta y los ideales de revolución cultural. Acusan a esta generación de jóvenes de clase media alta de rechazar la tecnología y los mismos fundamentos de las sociedades industrializadas. Si estos sectores rechazan el mundo, queda un espacio disponible para la realización de la circulación de élites. Este espacio será ocupado por jóvenes provenientes de las clases media baja y de la clase trabajadora blanca. En este sentido, nos recuerdan que quienes pueden mantener el control de la sociedad tecnologizada son aquellos que retengan lo esencial de la vieja ética protestante.

Más allá de estos posicionamientos, no creemos poder afirmar que la sociología de Berger sea estrictamente conservadora o carezca de potencialidad crítica, pero este es un tema para discutir en otra oportunidad. En definitiva, su sociología de la religión se nos presenta con rupturas importantes, como el mencionado abandono de la teoría de la secularización, pero también con continuidades. En efecto, más allá de sus replanteos teóricos, Berger no deja de señalar que el paradigma de la sociología del conocimiento dentro del cual desarrolló su sociología de la religión continúa manteniendo su validez (Berger, 2001).

## BIBLIOGRAFÍA.

- Berger, P. y Pullberg, S. (1965). Reification and the sociological critique of consciousness. *History and theory*, 4(2), 196-211.
- Berger, P. y Berger, B. (1971, 15 de febrero). The bluing of America. *The New York Times*, op-ed page.
- Berger, P. (1971) [1967]. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu
- Berger, P. (1979). *The heretical imperative*. Anchor Books: Nueva York.
- Berger, P. (2001). Reflections on the sociology of religion today. *Sociology of religion*, 62(4), 443-454.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003) [1966]. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.

Kepell, G. (1995). *La Revancha de Dios*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.