

BOURDIEU E A RELIGIÃO: Aportes para (re)discussão do conceito de campo religioso¹.

NERIS, Wheriston Silva Neris
Licenciado em História Licenciatura Plena, membro do Grupo de
Pesquisa História e Religião e Mestrando em Ciências Sociais - PPGCS-UFMA
wheristonneris@yahoo.com.br

GP 2 - História das Religiões: desafios teóricos, metodológicos e historiográficos

O presente trabalho tem como objetivo problematizar o lugar da religião nos trabalhos sociológicos de Bourdieu e, de maneira mais precisa, as contribuições e os limites da concepção de campo religioso para o projeto de compreensão da dinâmica religiosa contemporânea. Organizamos o trabalho de maneira a propor três reflexões bem sucintas. A primeira diz respeito ao questionamento da forma de apropriação do legado weberiano por Bourdieu e, quem sabe, da defesa de um necessário reencontro com Weber; a segunda, se refere às relações entre campo religioso e campo do poder (um dos princípios metodológicos básicos na constituição do campo religioso) e a terceira, às limitações da noção de campo para pensar nossas especificidades sócio-históricas. Concebemos, por fim, que ao debruçar-se sobre a herança sociológica de Bourdieu é preciso aceitar o triplo de **pensar com Bourdieu**, o que implica uma apropriação séria de seu legado; **pensar contra Bourdieu**, o que significa uma avaliação rigorosa dos seus conceitos, e não simplesmente uma repetição sem fim e despropositada de seus tiques de linguagem, seu estilo de escrita e seus raciocínios pré-estabelecidos e, por fim, **pensar diferente de Bourdieu**, o que significa prolongar o seu pensamento de maneira crítica e liberando a imaginação sociológica.

Palavras-Chave: Campo Religioso; Religião; imaginação sociológica

Este texto nasceu do esforço de promover um debate acerca da concepção de campo religioso, como proposta por Pierre Bourdieu, procurando questionar não apenas o lugar da religião nos seus trabalhos sociológicos, como também, de maneira mais precisa, as contribuições e os limites da concepção de campo religioso para o projeto de compreensão da dinâmica religiosa contemporânea.

Para aqueles que vêm acompanhando um pouco dos debates sobre essa dinâmica na América Latina, especialmente no Brasil, é fácil reconhecer o emprego corrente nas

¹ Agradeço ao Grupo de Pesquisa História e Religião/UFMA, ao qual submeti este trabalho à apreciação, e pelas valiosas sugestões que foram dadas nessa oportunidade. Excusado dizer que a responsabilidade pelo texto final é única e exclusivamente do autor. Sem embargo, apesar de o interesse em promover essa (re)discussão ter se originado em um contexto bem preciso, quando do ciclo de debates sobre Bourdieu promovidos pelo já referido Grupo de Pesquisa, na qual desempenhava o papel de provocador, é necessário assinalar que ela não decorre de uma espécie de formalismo donde se justificaria – ingenuamente - a validade de uma reflexão somente pela coerência de suas inferências lógicas e pela sua generalidade. Trata-se, muito mais, de uma tentativa de alertar quanto aos usos e abusos de certas noções, conceitos e categorias usadas indiscriminadamente e sem a necessária reflexividade de que Bourdieu tanto havia alertado a importância. Para tanto, nos utilizamos do trabalho de vários pesquisadores a fim de orientar e subsidiar a (re)discussão pretendida.

discussões da noção de campo religioso. Empregada de maneira corrente e com segurança, como se correspondessem a coisas bem conhecidas e definidas, essa utilização vem sendo frequentemente nutrida por uma espécie de descaso com relação ao sentido com que a própria expressão é tomada.

Atribui-se, dessa forma, uma noção comum ao termo que, ao contrário do que um bom sistema de hábitos intelectuais poderia recomendar, acaba por evocar noções confusas, misturas indistintas de noções, dando margem a ambigüidades que, como diria Durkheim, “fazem com que se reúnam sob um mesmo nome, e numa mesma explicação, coisas efetivamente muito diferentes” (DURKHEIM, 1976, p. 407).

O estudo das “condições sociais da circulação internacional das idéias”, por exemplo, oferece um terreno privilegiado para colocarmos em questão as “operações de leitura” mediante as quais se aplicam categorias de percepção alheias a trabalhos oriundos de campos distintos, criando “oposições fictícias entre coisas semelhantes e falsas semelhanças entre coisas diferentes”. Conforme assinalou Bourdieu, o fato dos textos circularem sem seu contexto, de não importarem junto consigo o campo de produção dos quais são o produto e dos receptores, eles próprios inseridos em um campo de produção diferente, reinterpretem-nos em função da estrutura do campo da recepção é gerador de mal entendidos colossais (BOURDIEU, 2002).

Sem dúvida, o próprio Bourdieu já alertava sobre os riscos de apropriação de um conjunto de trabalhos, cujas condições de recepção quase sempre carecem do conhecimento do contexto do qual, através do qual e para o qual um certo número de conceitos relacionados foram construídos². No interior desse processo de repatriamento de produtos de exportação, submetido a graves perigos de ingenuidade e simplificação, encontra-se o núcleo do procedimento de generalização que tende a universalizar teorias parciais, construídas na pesquisa de objetos bem específicos e delimitados.

Recentemente Afrânio Catani (2001) realizou um estudo acerca das formas de apropriação do trabalho de Pierre Bourdieu, no campo educacional brasileiro, através da análise de inúmeros periódicos. O que Catani apontou, através desse estudo, foi que os trabalhos de Bourdieu são submetidos com maior freqüência a duas formas de apropriação: as *apropriações incidentais* (quer dizer, formas auto-promotoras e rápidas

² De fato, Bourdieu (1994, p. 3-4) receava os mal-entendidos inerentes à comunicação interdisciplinar e internacional que, produzindo formalizações e deformações, expõe determinadas noções rigorosamente construídas (a exemplo das noções de capital cultural e capital simbólico), a formas de emprego distraídas e superficiais que tendem a destruir o poder de ruptura que as mesmas encerram.

de referência ao trabalho de Bourdieu) e as *apropriações conceituais tópicas* (utilização não sistemática de citações e conceitos do autor).

Com efeito, como o mesmo sugere, de maneira a desenvolver uma forma de apropriação mais recomendável do legado de Bourdieu, é preciso atenção ao seu modo de trabalho, a fim de que não realizemos uma operacionalização empobrecedora, nutrida de uma compreensão promovida fundamentalmente por mal-entendidos (a exemplo do encerramento do trabalho de Bourdieu na dicotomia reprodução/transformação muito em voga na passagem dos anos 80 aos anos 90). Constituindo, dessa forma, maneiras de apropriação reveladoras da utilização sistemática de noções e conceitos do autor, tais como campo, estratégia, habitus, etc. bem como a preocupação central com o *modus operandi* da teoria (construção do objeto, pensar relacional, objetivação do sujeito objetivante, etc.) (CATANI, 2001).

Como diria Bernard Lahire³ ao debruçar-se sobre a herança sociológica de Bourdieu é preciso aceitar o triplo de: pensar com Bourdieu, o que implica uma apropriação séria de seu legado; pensar contra Bourdieu, o que significa uma avaliação rigorosa dos seus conceitos, e não simplesmente uma repetição sem fim e despropositada de seus tiques de linguagem, seu estilo de escrita e seus raciocínios pré-estabelecidos e, por fim, pensar diferente de Bourdieu, o que significa prolongar o seu pensamento de maneira crítica, submetendo-o a novos objetos, fazendo-o ranger, como diria Foucault, e liberando a imaginação sociológica.

Sem dúvida, como prossegue, ainda que reconheçamos a pertinência de algumas propriedades do campo (autonomia relativa, interesse, libido, *illusio*, etc.) e estejamos de acordo com uma parte das exigências teóricas requeridas para construir esses microcosmos (modo de pensamento relacional ou estrutural), não devemos, de modo algum, acreditar que elas sejam o alfa e ômega da explicação sociológica para as configurações históricas que designam e, tampouco, que as mesmas tenham validade universal e indistinta.

De fato, é necessário questionar: quando utilizamos a noção de campo para analisar, por exemplo, aspectos da dinâmica religiosa brasileira, o contexto e universo social aos quais nos referimos se parecem com aqueles aos quais Bourdieu designa sob o termo campo? O que pode e o que não pode ser chamado de campo? Afinal de contas, o que é campo?

³ O sociólogo Bernard Lahire é professor da École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines e Diretor do Grupo de Pesquisa sobre Socialização (CNRS / Universidade de Lyon).

O CONCEITO DE CAMPO.

Segundo Bernard Lahire (2002b), os elementos fundamentais e relativamente invariantes da definição do campo que se pode extrair das diferentes obras e artigos do autor sobre a questão são os seguintes:

- Um campo é um microcosmo incluído no macrocosmo constituído pelo espaço social (nacional) global.
- Cada campo possui regras do jogo e desafios específicos, irredutíveis às regras do jogo ou aos desafios dos outros campos (o que faz “correr” um matemático – e a maneira como “corre” – nada tem a ver com o que faz “correr” – e a maneira como “corre” – um industrial ou um grande costureiro).
- Um campo é um “sistema” ou um “espaço” estruturado de posições.
- Esse espaço é um espaço de lutas entre os diferentes agentes que ocupam as diversas posições.
- As lutas dão-se em torno da apropriação de um capital específico do campo (o monopólio do capital específico legítimo) e/ou da redefinição daquele capital.
- O capital é desigualmente distribuído dentro do campo e existem, portanto, dominantes e dominados.
- A distribuição desigual do capital determina a estrutura do campo, que é, portanto, definida pelo estado de uma relação de força histórica entre as forças (agentes, instituições) em presença no campo.
- As estratégias dos agentes são compreendidas se as relacionarmos com suas posições no campo.
- Entre as estratégias invariantes, pode-se ressaltar a oposição entre as estratégias de conservação e as estratégias de subversão (o estado da relação de força existente). As primeiras são mais freqüentemente as dos dominantes e as segundas, as dos dominados (e, entre estes, mais particularmente, dos “últimos a chegar”). Essa oposição pode tomar a forma de um conflito entre “antigos” e “modernos”, “ortodoxos” e “heterodoxos”...
- Em luta uns contra os outros, os agentes de um campo têm pelo menos interesse em que o campo exista e, portanto, mantêm uma “cumplicidade objetiva” para além das lutas que os opõem.

- Logo, os interesses sociais são sempre específicos de cada campo e não se reduzem ao interesse de tipo econômico.
- A cada campo corresponde um habitus (sistema de disposições incorporadas) próprio do campo (por exemplo o habitus da filologia ou o habitus do pugilismo). Apenas quem tiver incorporado o habitus próprio do campo tem condição de jogar o jogo e de acreditar n(a importância d)esse jogo.
- Cada agente do campo é caracterizado por sua trajetória social, seu habitus e sua posição no campo.
- Um campo possui uma autonomia relativa: as lutas que nele ocorrem têm uma lógica interna, mas o seu resultado nas lutas (econômicas, sociais, políticas...) externas ao campo pesa fortemente sobre a questão das relações de força internas.

A teoria dos campos, seguramente, continua uma larga tradição de reflexões sociológicas e antropológicas sobre o processo de diferenciação histórica das atividades e das funções sociais sobre a divisão do trabalho social, isto por que, como apontou Bourdieu, “la axiomática específica de cada campo especializado es la forma transformada (conforme as leis específicas del campo) de los principios fundamentales de la division del trabajo” (BOURDIEU, 2001, p. 97), Através desse conceito é possível perceber a tentativa de Bourdieu de constituir um ponto geométrico entre diferentes concepções sociológicas, especialmente as de Emile Durkheim (“regiões do mundo social”, “divisão do trabalho social”) e Max Weber (“esferas de atividade”, “legalidades próprias”) (LAHIRE, 2002a).

A apropriação realizada por Bourdieu de concepções da sociologia clássica de maneira a constituir o “projeto de uma teoria geral” que faça “avançar o conhecimento dos mecanismos universais dos campos que se especificam em função de variáveis secundárias” (BOURDIEU, 1983, p. 89) não nos impede, contudo, de reconhecer que a concepção de campo não pode ser utilizada de maneira indistinta como se esferas de atividade, universos sociais e/ou instituições como: família, escola, o universo profissional, a igreja, associação, o clube desportivo, o mundo da arte, da política, etc., funcionassem como universos equivalentes. Conforme sugere Lahire (2002a), alguns universos sociais dividem os atores em produtores, profissionais e em consumidores-

espectadores ou amadores, mas essa distinção não faz sentido para outros, a exemplo do universo familiar.

De fato, se percebermos bem, pode ser que um determinado universo social reúna uma ou outra propriedade do campo sem que possua todas as demais, o que não permitiria defini-lo como campo. Da mesma forma, é possível viver nesse universo sem ser totalmente possuído por ele, isto é, “sem entrar em concorrência, sem desenvolver estratégias de conquista do capital específico desse universo” (LAHIRE, 2002b, p. 49). Existe, ainda, uma variedade de exemplos através do qual se pode evidenciar que “grande parte dos indivíduos de nossas sociedades (as classes populares que, de saída, são excluídas do campo do poder)” estão literalmente fora do campo e afundados num vasto espaço social. Isso por que, como assinala Lahire (2002b, p. 50):

A teoria dos campos empenha muita energia para iluminar os grandes palcos em que ocorrem os desafios do poder, mas pouca para compreender os que montam esses palcos, instalam os cenários ou fabricam seus elementos, varrem o chão e os bastidores, xerocam documentos ou digitam cartas, etc.

Torna-se necessário considerar - ao contrário do que as fórmulas mais gerais podem levar a crer - que certas práticas não se inscrevem nos campos. Ou seja, existe uma grande quantidade de nossas atividades cotidianas (jogar futebol amador, jogar conversa fora, tomar cerveja, etc.) que não podem ser concebidas como campo, justamente por que não atendem ao conjunto de propriedades que lhe seriam específicas. E se reconhecermos essas dimensões, veremos que “La teoría de los campos muestra, entonces, poco interés para la vida fuera del escenario o fuera del campo de los agentes que luchan em el seno de um campo” (LAHIRE, 2002a, p. 12).

Ou seja, é possível afirmar que tal construção sociológica não leva em conta as diferentes passagens, operadas pelos agentes pertencentes a um campo, entre o campo no qual são produtores, para outros em que são apenas consumidores e as múltiplas situações que não podem ser referidas a um campo⁴.

A teoria dos campos (talvez melhor definida como “teoria dos campos do poder”), por consequência, não constitui uma teoria geral e universal, como seu emprego indistinto poderia supor, mas uma teoria regional; bem regional do mundo

⁴ Para analisar as discussões em torno do conceito de habitus, seria necessário retomar aqui a contribuição das chamadas novas sociologias do homem plural que reconhecem o fato de que, contemporaneamente, os indivíduos são levados a se mover no interior de múltiplas cenas da vida cotidiana, através de lógicas de ação diversas, confrontados a experiências plurais e mobilizando então aspectos diferentes, às vezes contraditórios de sua própria pessoa. A este respeito ver, por exemplo: CORCUFF (2001) e LAHIRE (2005; 2002c).

social. As observações de Lahire (2002b, p. 50-51) a esse respeito são muito importantes; ele nos diz:

De fato, os campos correspondem bastante bem 1) às esferas das atividades profissionais (e/ou públicas), o que exclui as populações sem atividade profissional (entre elas uma maioria de mulheres); e, mais precisamente ainda, 2) às atividades profissionais e/ou públicas que comportam um mínimo (e até um máximo) de prestígio (capital simbólico) e, podem, portanto, organizar-se em espaços de concorrências e de lutas para a conquista desse prestígio específico (em oposição às profissões e ou atividades que não estão particularmente engajadas nas lutas dentro desses campos: pessoal administrativo de baixo escalão, [obreiros], pessoal de serviços, operários).

Como consequência, a teoria dos campos constitui uma maneira de responder a uma série de problemas científicos, servindo como uma espécie de fermento a imaginação sociológica, mas pode se tornar, em seu momento, um obstáculo para o conhecimento do mundo social.

Com efeito, é preciso desconfiar que o campo seja uma concepção relativamente esquelética, que não nos faz ver outra coisa senão espaços de posições, estratégias dos agentes em luta, relações de força (de dominação) e estruturas desiguais de distribuição dos capitais específicos. No interior desse esquema analítico, o que constituímos são agentes, aliás, postos (espaços estruturados de posições) “cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)” (BOURDIEU, 1983, p. 89). Como salienta MICELI (2003, p. 67): “Na verdade, confrontados a essas determinações, tais agentes não teriam muito a fazer, a dizer, ou a dizer como fazer de outro modo, em suma, de inventar um modo novo de ser ou de fazer ou mesmo de dizer”.

Tendo em vista essas observações iniciais, organizei o texto de maneira a propor três reflexões bem sucintas. A primeira diz respeito a um conjunto de questionamento da forma de apropriação do legado weberiano por Bourdieu e, quem sabe, da defesa de um necessário reencontro com Weber e com o próprio Bourdieu; a segunda, se refere às relações entre campo religioso e campo do poder, um dos princípios básicos na constituição do campo religioso, e a terceira, às limitações da noção de campo quando utilizada de forma operacionalizada e superficial para pensar nossas especificidades sócio-históricas.

CAMPO RELIGIOSO E SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO WEBERIANA.

Quando da publicação dos dois artigos nos quais aborda o tema religioso: “Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber” e “Gênese e estrutura do campo religioso”, ambos de 1971, Pierre Bourdieu se esforçava para apresentar de maneira mais sistemática e aplicada sua teoria dos campos. Segundo Sergio Miceli, a esse período, as reflexões de Bourdieu ainda eram caudatárias de algumas formulações Weberianas (MICELI, 2003).

Nesses artigos, Bourdieu pretende fazer avançar a teoria de Max Weber, apreendendo inclusive “a intenção profunda da análise weberiana” e submetendo-a a uma “ordenação metódica e sistemática”. A reformulação das análises weberianas se daria, ainda, por uma segunda e necessária ruptura que deveria

subordinar a análise das lógicas das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter (BOURDIEU, 2004, p. 82).

Se, como assinalou Bourdieu, seu empreendimento consistia em explicitar a insuficiência “dos instrumentos de pensamento de que dispunha Weber” e que “dificultavam a tomada de consciência completa e sistemática dos princípios que adotava” convém questionar: a interpretação de Bourdieu da teoria weberiana a faz avançar ou, ao contrário, tende a circunscrevê-la?

De fato, oposto a várias formas de reducionismo, Weber reconhece a autonomia dos diferentes registros da ação social, afirmando, inclusive, que cada um deles possui sua próprias leis, sua legalidade própria, conforme assinalou Gabriel Cohn (1979). Dessa forma, ele não concebe a questão da autonomia das diferentes maneiras de viver religiosamente e das variadas concepções religiosas, como simples reflexo de interesses materiais ou simbólicos de uma classe ou grupo. As influências devem, em certa forma, encontrar sua tradução na linguagem e nas ações especificamente religiosos.

Por outro lado, há que se reconhecer que Weber não encerra as esferas de atividade (econômica, religiosa, estética, intelectual) (WEBER, 1982) - esferas essas dotadas de relativa autonomia - em espaços-tempos relativamente autonomizados e especializados, dotados de mecanismos objetivados como o faz Bourdieu com a concepção de campo.

De fato, levando-se em conta os questionamentos levantados por Bernard Lahire (2002a) e relacionando-se a análise de Bourdieu à de Max Weber, é possível questionar: será se a idéia de diferenciação e autonomização dos campos não produz, às vezes, a

ilusão da separação absoluta de distintas atividades, donde não se poderiam perceber inclusive os condicionamento mútuos, as correspondências e as “afinidades eletivas” (a exemplo das relações entre religião e economia tão longamente analisadas por Weber)? Por exemplo, no caso do universo econômico em nossas sociedades, não seria mais interessante tomá-lo como sendo um universo indistinto dos outros? Em se tratando do campo religioso, a teoria de campo de Bourdieu não tenderia a encerrar o religioso em um campo que exclui sua presença em outros campos sociais como o político, o científico, artístico, etc. ?⁵

Sem embargo, muito mais do que oferecer uma espécie de veredicto acerca da apropriação realizada por Bourdieu da Teoria da Religião de Weber, projeto esse questionável por diversos motivos, importa recolocar a necessidade de um (re)encontro mais direto com Weber donde se poderia não somente estabelecer novas formas de diálogo com o referido autor, como também relativizar algumas críticas reproduzidas com extrema facilidade e certa ingenuidade pelos mais incautos.

Por outro lado, Bourdieu realiza ainda uma crítica à concepção weberiana de Carisma de maneira a “terminar completamente com a representação do carisma como propriedade ligada à natureza singular de um indivíduo”. Isso o faz, a partir da localização disposicional das condições de produção e reprodução da palavra profética, extraordinária e descontínua.

Esse talvez seja um dos pontos mais interessantes da interpretação de Bourdieu. Como assinala, tendo em vista ao modo de exercício da ação religiosa, “A profecia opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário (...) ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal”, mas, para realizar-se, a profecia tem de morrer enquanto tal a fim de “fundar uma ‘comunidade’ capaz de perpetuar-se numa instituição apta a exercer uma ação de imposição e de inculcação duradoura e contínua (relação entre profecia de origem e o corpo sacerdotal)” (BOURDIEU, 2004, p. 89-90).

Sem embargo, o campo religioso se divide entre especialistas e leigos e, dentre os primeiros, entre sacerdotes (burocraticamente designados para exercer suas funções institucionais) e os bruxos e profetas, que oferecem seus serviços fora da instituição eclesial. Analisados como construção típico-ideal, os profetas são “empresários

⁵ Interessa assinalar, como fizera Thomas F. Ó Dea (1969), o fato de que, para Weber, as religiões não somente oferecem sentidos e significados para a existência - respostas que se tornam parte da cultura estabelecida e das estruturas institucionais de uma sociedade – como também influem de maneira mais íntima nas atitudes práticas dos homens com relação às várias atividades da vida diária.

independentes de salvação”, cujo sucesso da produção e distribuição de “bens de salvação de novo tipo” depende diretamente de sua capacidade de “mobilizar os interesses religiosos virtualmente heréticos de grupo ou classes determinadas de leigos”⁶. Assim sendo, a coerência lógica do discurso profético não depende exatamente (praticamente nada) de sua mensagem, e sim de avaliações práticas, ou seja, da coincidência dos seus princípios com o habitus (esquemas de percepção e ação incorporadas) de seus destinatários.

O importante para Bourdieu, portanto, não é a natureza da mensagem religiosa, mas a sua capacidade de atendimento de uma demanda específica, tanto religiosa como especificamente ideológica. Isto é, constituindo um dos campos de produção de bens culturais⁷, as condições de sucesso da profecia dependem do grau de homologia entre o campo da produção e o da recepção. Condições essas limitadas, portanto, pela correspondência direta entre as demandas dos leigos e a mensagem da profecia, de maneira que não há espaço algum para as formas plurais e produtivas de apropriação do discurso religioso.

Em outras palavras, isso significa uma maneira magnífica de ignorar um conjunto amplo de trabalhos da sociologia e da história da recepção (ou da apropriação), entre os quais os trabalhos de Roger Chartier, que tem apontado que o estabelecimento dessas homologias, na realidade, são arbitrárias e questionáveis (LAHIRE, 2002a).

De fato, se concebermos que um determinado produto ou discurso não tem, em absoluto, um valor que preexista à sua apropriação, (não dependo exclusivamente de condições específicas de apropriação reguladas pelo que Bourdieu chamou de capital cultural), reconheceremos que a teoria dos campos nos deixa absolutamente desprovidos de ferramentas analíticas para compreender as obras e os discursos como práticas simbólicas significativas. Depois de realizado todo o procedimento arquitetônico recomendado (localização dos microcosmos no campo do poder; construção de da tipologia estrutural/das posições e análises das trajetórias) (WACQUANT, 2005), resta ao exausto pesquisador selecionar os discursos que correspondem à estrutura das relações objetivas construídas, e com isso, conferir pouco espaço às contribuições importantíssimas oriundas do campo da teoria do discurso.

⁶ Como assinala, “O profeta traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos, aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente” (BOURDIEU, 2004, p. 92).

⁷ Segundo Bourdieu (1983), “nos campos de produção de bens culturais, religião, literatura, artes, a subversão herética reivindica o retorno às fontes, à origem, à verdade, ao jogo, contra a banalização e degradação que sofreu”.

CAMPO RELIGIOSO E CAMPO DO PODER.

Outro ponto importante é o nexa “inevitável” entre o campo religioso e o campo do poder. Como aponta Bourdieu, a religião, em sua função ideológica, é entendida como “a prática e política de fazer absoluto o relativo e da legitimação do arbitrário” contribuindo assim à “imposição dissimulada de princípios de estruturação de percepção e de pensamento do mundo e, em particular, do mundo social” (BOURDIEU, 2004a).

Assim sendo, boa parte do esforço do autor se concentra em vincular o aparato religioso com a formação social, demonstrando que a “estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas” tende a assumir a função de instrumento de imposição e legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra, para a “domesticação dos dominados”. É por isso que Bourdieu enfatiza que “el campo de las tomas de posición ideológicas reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las posiciones sociales” (BOURDIEU, 2001, p. 94).

Essa transfiguração, essa alquimia religiosa, como assinala, faz com que o campo religioso não somente cumpra funções de atendimento de demandas estritamente religiosas, correspondendo aos interesses por ações e práticas mágicas, mas esteja vinculado a demandas propriamente ideológicas, donde a “necessidade de legitimação das propriedades associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2004b). A demanda ideológica corresponde, por conseguinte:

a espera de que uma mensagem sistemática seja capaz de dar sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir como existem, isto é, em uma posição social determinada (BOURDIEU, 2004b, p. 85-86).

Como afirmou em certa oportunidade Daniele Hervieu-Lerger, a concepção de campo é perigosa justamente por que isola o religioso do todo social e reduz “a religião a uma função única: o de consagrar, sancionando e santificando, a ordem social como estrutura de relações estabelecidas entre os grupos e classes” (LÉRGER apud SUAREZ, 2006). Se como aponta a autora, a utilidade do conceito de campo religioso se restringe ao estudo de relações institucionais, particularmente o modelo católico⁸, é difícil não pensar na história de nossa própria colonização sem ser tentado a aplicá-lo ao nosso

⁸ Donde perderia sua eficácia para analisar religiões como o Judaísmo ou o Islamismo que tem outra forma de relação entre os sacerdotes e os laicos

caso – o que necessitaria de alguns cuidados⁹. Sem falar nos riscos advindo de uma sedimentação dos posicionamentos católicos em um conservadorismo constituído como um a priori que tornaria impossível conceber a existência histórica de movimentos como o da Teologia da Libertação, por exemplo.

ALGUNS LIMITES DO CONCEITO DE CAMPO.

De fato, o próprio Bourdieu reconheceu que o monopólio a concentração do capital religioso, “nunca foi talvez tão forte como na Europa medieval” (BOURDIEU, 2004, p. 62). Em vista disso, como bem apontou Hugo José Suarez (2006, p. 24),

Em sentido contrario a lo sucedido em Europa, em América Latina las formas de administracion de los biens de salvación han estado marcadas por figuras para eclesiales que – de manera abierta o disimulada, com tensiones o acuerdos – han cuestionado la legitimidad de los agentes burocraticamente designados para tal función al interior del catolicismo.

Outrossim, como prossegue SUAREZ (2006), àquilo que designamos com certa imprecisão de campo religioso corresponde, em nosso contexto, a uma categoria ampla, não somente de sacerdotes, profetas, magos, e laicos, mas preponderantemente de agentes intermediários de manipulação do sagrado, com amplos graus de autonomia e legitimidade tanto frente aos consumidores como frente às autoridades burocráticas. Avançando um pouco mais, afirma que:

Por outro lado, el modelo teórico de Bourdieu puede encontrar dificultades par explicar formas religiosas cuya principal característica no es la pertenencia a un determinado campo sino que más bien se concentran en experiencias esporádicas y transitórias, sin exigência de continuidad regular ni adscripcion militante, con pocos grados de vinculación institucional; por exemplo el New Age, las devociones angélicas, etcétera (SUAREZ, 2006, p. 24).

Para Renée de la Torre (2002), por outro lado, a prioridade dada à reprodução das relações de poder (tanto internas da ordem religiosa como da estrutura de classes da sociedade) faz da proposta analítica de Bourdieu limitada por que não atenta de maneira mais ampla às alterações da dita ordem religiosa e da própria sociedade. Entre elas, o referido autor destaca:

⁹ Os problemas relativos à utilização indistinta da noção de campo como sinônimo de um conjunto de disputas, como se a existência destas pudesse, por si só, justificar a sua utilização conceitual, tiveram somente uma abordagem tímida em meu trabalho monográfico (NERIS, 2007), mas fundamental para a construção deste trabalho.

- O desenvolvimento de um tipo de “catolicismo eclético” no qual a heresia é substituída pela heterodoxia¹⁰.
- O papel historicamente detido pelas formas de religiosidade popular como prática que resiste e negocia com a ordem dogmática e sacerdotal.
- O papel dos movimentos religiosos na transformação das relações de poder tanto no interior do catolicismo (a exemplo das experiências das comunidades de base) como nos modelos de gestão dos do sagrado em algumas denominações protestantes e nos movimentos de renovação carismática.
- A disseminação do religioso nas práticas seculares da sociedade, nem tampouco entender a realocização do religioso fora das igrejas.

De fato, em relação às “muitas faces do catolicismo brasileiro contemporâneo” (TEIXEIRA, 2005) e aos desafios interpostos à sua análise, valeria a pena acompanhar a lúcida visão de Pierre Sanchis para quem a identidade católica no Brasil envolve “mecanismos de fagocitose” que se traduzem em uma roupagem singularmente plural. Donde seria possível afirmar, inclusive, que “há religiões demais nessa religião” (SANCHIS, 1992).

Da mesma forma, na visão de Carlos Brandão (2004), quando observada de perto, vemos como o catolicismo se abre e se permite diversificar, “de modo a oferecer em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática de fé existentes também fora do catolicismo”. Assim sendo, ao contrário do fiel protestante que “precisa ser para participar”, o fiel católico pode sem grandes problemas “participar sem ser”, estabelecendo um quadro amplo e plural de maneiras de exercer sua vinculação religiosa¹¹.

OBSERVAÇÕES FINAIS.

¹⁰ Conforme Renée de La Torre (2002), “Tratar-se-á de uma prática que, sem abandonar formalmente a religião institucional, se situa nos interstícios entre o dogma e a exploração de novas vias de experimentação do sagrado”.

¹¹ Conforme o antropólogo Carlos Steil (2004, p.12), é necessário aventar ainda a possibilidade de “tradições religiosas assumirem configurações que as permitem conviver, na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos significados no interior da própria tradição”.

Essas observações não significam desmerecer por completo a teoria dos campos. Pelo contrário, o que se busca é aceitar ao desafio posto ao conceito, e às análises inspiradas em tal modelo de “lograr uma reconstrução circunstanciada, atenta e colada aos idiomatismos e esquisitises da cultura interna sob exame, da história social de um dado domínio da atividade cultural” (MICELI, 2003, p. 78).

Levando-se em conta, por exemplo, a publicação em 2002 da tabulação avançada do censo de 2000, é possível perceber um pouco do “desafio de enfrentar teoricamente a modernidade religiosa brasileira em plena hipermodernidade global” (PIERUCCI, 2006, p. 120). Tendo em vista que um dos fenômenos mais salientes na sociedade brasileira atualmente é justamente a perda do significado institucional da religião, o que não deve de forma alguma ser confundido com a decadência do religioso (na realidade o processo é exatamente o inverso)¹², parece salutar não somente estabelecermos novas formas de diálogo com outros autores, como também nos voltarmos para outras formas de apropriação do legado de Bourdieu.

Conforme assinalou Lahire (2002b), nesse grande manancial sociológico, construído ao longo de mais de quarenta anos de pesquisas, encontra-se um corpus rico de textos dificilmente agrupáveis em um nome de autor que, supostamente, garantiria a coerência e a unidade do conjunto (daí a afirmação de que a “Sociologia de Bourdieu não existe!”). Esse enorme tesouro comum é o resultado de um enorme investimento coletivo donde podemos “encontrar esquemas interpretativos múltiplos extraídos do conjunto do patrimônio internacional das obras de ciências sociais e humanas”. Convém destacar, por conseguinte, que:

Para pensar dado fato, dado mecanismo, dado processo, esse autor sempre recorreu a muito mais que os simples conceitos de campo, habitus, capital, dominação, etc., aos quais o reduzem com demasiada frequência. Não somente sua reflexão e seus estudos sobre os campos, os capitais (e mais particularmente sobre o capital cultural), o habitus e o sentido prático, os modos de dominação, a legitimidade, a violência simbólica, os fenômenos de delegação ou de representação, os ritos de instituição, a reprodução social pelo sistema escolar ou pelo mercado de bens simbólicos não se resumem a algumas fórmulas simplificadoras (incapazes de apreender os pontos de contradição ou de ruptura que podem estar na base de novas reflexões) (...) mais ainda, felizmente, o seu raciocínio sociológico ultrapassa amplamente o uso dos conceitos correntes (LAHIRE, 2002b, p. 39-40).

¹² Conforme assinala Geertz: “Ainda que muitas vezes tenha sido, historicamente a estrutura cultural mais enraizada na localidade de origem e a mais marcada, em sua expressão, pelas condições locais, a religião tornou-se, cada vez mais – torna-se cada vez mais – um objeto flutuante, desprovido de toda ancoragem social em uma tradição pregnante ou em instituições estabelecidas. Em lugar e no lugar da comunidade solidária agregada por representações coletivas (o sonho de Durkheim), apareceu a rede simmeliana, difusa e privada de centro, conectada por afiliações genéricas, multidirecional e abstrata. A religião não se enfraqueceu enquanto força social, pelo contrário. Parece ter-se reforçado no período recente, só que mudou – e muda cada vez mais – de forma”. (Geertz Apud PIERUCCI, 2006, p. 126).

É justamente no sentido de realizarmos um prolongamento crítico do legado de Pierre Bourdieu que concordo com Bernard Lahire, quando assinala a idéia de que alguns investigadores podem perfeitamente constituir, a partir de um fragmento dos mesmos elementos ou componentes de base do conceito de campo, conceitos diferentes do de campo para apreender nossas especificidades¹³. O que significa que ainda temos muito por fazer...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CATANI, Afrânio. **As apropriações da obra de Pierre Bourdieu no campo educacional brasileiro através de periódicos da área.** Revista Brasileira de Educação, mai-ago, n.º 17, São Paulo, Brasil, pp. 63-85.

CORCUFF, Philippe. **As novas sociologias: construções da realidade social.** Bauru, SP: EDUSC, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **As condições sociais de circulação internacional de idéias.** Revista Enfoques, Rio de Janeiro, v.01, n.º01, 2002.

_____. **Algumas propriedades dos campos.** In: BOURDIEU, P. Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **À propôs de la famille comme categorie réalisée.** Actes de la recherche, 100, diciembre, pp. 32-36.

_____. **Gênese e Estrutura do Campo Religioso.** In: Bourdieu, Pierre. Sérgio Micelli (org.), 5 ed. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2004a.

_____. **Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber.** In: Bourdieu, Pierre. Sérgio Micelli (org.), 5 ed. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2004b.

_____. **Poder, derecho y classes sociales.** 2ª Ed. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Fronteira da Fé – Alguns sistemas de Sentido, Crenças e Religiões no Brasil de Hoje.** In: Estudos Avançados, v.º 18, n.º 52, 2004 (Dossiê Religiões).

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber.** São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico.** Os pensadores: textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1976, v.13, p. 373-411.

¹³ Um dos exemplos dessa tentativa pode ser encontrada no trabalho de Ariel Wilkis (2004) a respeito da noção de estratégia.

- FONSECA, Andréa Lisset Pérez. **Novas trilhas do sagrado: o rastro do religioso na contemporaneidade**. Sociedade e Cultura, jan-jun, año/vol. 9, n.º 001, UFG, 2006, pp. 39-49.
- HERVIEU-LÉRGER, Daniele. **Catolicismo: a configuração da memória**. Revista de Estudos de Religião – REVER. N.º 02, Ano:2005, pp. 87-107. ISSN 1677-1222.
- LAHIRE, Bernard. **Campo, fuera de campo, contracampo**. Colección Pedagógica Universitária, n.º 37-38, enero-junio, 2002a, p.1-37.
- _____. **Homem Plural. Os determinantes da ação**. Petrópolis, Vozes, 2002b.
- _____. **Patrimônios Individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual**. Sociologia, problemas e práticas, n.º 49, 2005, pp. 11-42.
- _____. **Reprodução ou prolongamentos críticos?**. Educação e Sociedade, ano XXIII, n.º 78, Abril/2002c.
- MICELI, Sérgio. **Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura**. Revista tempo social, abril, 2003, p. 63-79.
- NERIS, Wheriston Silva. **A civilização católica: o movimento reformador católico através da educação e da imprensa na São Luis oitocentista**. Monografia de conclusão do curso de Graduação em História/UFMA, 2007, p 104.
- Ó DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. São Paulo: Pioneira, 1969.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente: uma aula**. Novos estudos, n.º 75, jul. 2006, pp. 111-127.
- POLLAK, Michael. **Max Weber: elementos para uma biografia sociointelectual (parte II)**. Maná, 2 (2): pp. 85-113, 1996.
- SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. São Paulo, Loyola, 1992, p. 33.
- STEIL, Carlos Alberto. **Renovação Carismática Católica: Porta de entrada ou saída do catolicismo?**, in: Religião e Sociedade, v.º 24, n.º 01, 2004.
- SUAREZ, Hugo José. **Pierre Bourdieu y la religion: una introducción necesaria**. Relaciones, otoño, año/vol. XXVII, número 108, Zamora, México, 2006, pp. 19-27.
- TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo contemporâneo**. Revista USP, São Paulo, n.º 67, p. 14-23, setembro/novembro, 2005.
- TORRE, Renée de la. **El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical**. Revista Universidad de Guadalajara, num. 27, 2002, p. 45-50.

_____. **El pendulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional.** Estudios sobre las culturas contemporâneas, junio, año/vol. II, número 003, Colima, México, 1996, pp. 87-107.

VASCONCELLOS, Maria Drosila. **Pierre Bourdieu: a herança sociológica.** Educação & Sociedade, ano XXIII, n.º 78, Abril/2002.

WACQUANT, Loïc. **Mapear o campo artístico.** Sociologia, Problemas E Práticas, n.º 48, 2005, pp. 117-123.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** (Organização de H.H.Gerth e C. Wright Mills). Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1982.

_____. **WEBER: Sociologia.** COHN, Gabriel, (org.); FLORESTAN, Fernandes (coord.). (Coleção Grandes Cientistas Sociais) São Paulo: Ática, 1997.

WILKIS, Ariel. **Apuntes sobre la noción de estratégia em Pierre Bourdieu.** Revista Argentina de Sociologia, noviembre-diciembre, año/vol. 2, número 003, Consejo de Profesionales en Sociologia, Buenos Aires, Argentina, 2004.