

APORTES PARA (RE)DISCUSSÃO DA NOÇÃO DE CAMPO RELIGIOSO¹



Cidinalva Silva Câmara
Graduada em História Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão,
Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão
Wheriston Silva Neris
Graduado em História Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão,
Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão
e-mail: wheristonneris@yahoo.com.br

Resumo: Pretende-se realizar um debate sobre os usos e abusos da utilização operacionalizada da noção de campo religioso de Pierre Bourdieu, tratando de assinalar sua pertinência relativa e, ao mesmo tempo, de questionar as formas de mumificação a que tem sido submetida. Recorre-se a vários estudos que também se propõem a essa mesma tarefa dando, porém, maior destaque aos trabalhos de Bernard Lahire². Para aqueles que vêm acompanhando um pouco dos debates a respeito das transformações ocorridas no século XX decorrentes da intensificação das disputas entre inúmeras denominações religiosas, é fácil perceber o emprego corrente da noção de campo religioso como recurso explicativo para esse processo. Propõem-se três reflexões bem sucintas. A primeira refere-se a questões relativas à relação entre a noção de campo religioso e a Sociologia da Religião Weberiana; a segunda, às relações entre campo religioso e campo do poder; e por último, discute-se a historicização da noção de campo religioso, apontando alguns limites que devem ser considerados quando se trata de pensar especificidades de nossa configuração social.

Palavras-chave: Campo Religioso. Pierre Bourdieu. Teoria dos Campos.

Abstract: It is intended to carry through a debate on the uses and abuses of the use mechanics of the notion of religious field of Pierre Bourdieu, being treated to designate its relative relevancy e, at the same time, to question the plastered forms the one that has been submitted. One appeals some studies to it that also consider to this same task giving, however, greater has detached to the works of Bernard Lahire. To that they come following a little of the debates regarding the occurred transformations in century XX decurrently of the intensification of the disputes between innumerable religious denominations is easy to perceive the current job of the notion of religious field as clarifying resource for this process. Three reflections are considered well summarized. The first one mentions relative questions to it to the relation enters the notion of Religious Field and the Sociology of the Weberiana Religion; second, to the relations between religious field and field of the power, and finally, it is argued historicização of the notion of religious field pointing some limits that must be considered when it is treated to think proper questions of our social configuration.

Keywords: Religious field. Pierre Bourdieu. Theory of the Field.

1 Introdução

¹ Agradecemos ao Grupo de Pesquisa História e Religiões/UFMA, ao qual submetemos 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 dos autores.

² 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).

Apesar de não constituir um avanço com relação a resultados de pesquisas empíricas, veremos que este ensaio não procura assumir uma postura escolástica animada por um culto do “conceito pelo conceito”. Os autores dar-se-ão por satisfeitos se os leitores não o virem como um texto teórico, propriamente falando. Sua intenção provocativa, resulta do reconhecimento de que não se pode pretender a pertinência universal de conceitos e de que o conhecimento científico avança menos pelo enfrentamento teórico do que pelo confronto de categorias e conceitos com objetos empíricos novos.

Indo de encontro às formas de generalização de achados científicos, pretende-se aqui promover um debate sobre os usos e abusos da utilização operacionalizada da noção de campo religioso, tratando não somente de assinalar sua pertinência relativa como também questionar as formas de mumificação a que tem sido submetida.

De maneira a subsidiar essa análise, recorreremos aos trabalhos de vários autores entre os quais se fará notar os estudos de Hugo José Suarez (2006), Renée de la Torre (1996; 2002), Sérgio Miceli (2003) e com maior evidência os de Bernard Lahire (2002a; 2002b; 2002c; 2005). A presença marcante deste último autor certamente não deixará de ser notada pelo leitor. De fato, na impossibilidade de efetuar uma comparação sistemática entre as sociologias de Bernard Lahire e Pierre Bourdieu, o que exigiria um exercício aprofundado de encadeamento social e conceitual das bases e fissuras que vinculam os trabalhos de um e outro autor, será possível notar certa afinidade dos autores com o modo de tratamento realizado pelo primeiro em relação ao legado do segundo. Sobretudo porque pensamos ter encontrado em seus trabalhos um esforço sistemático de revisão da obra de Bourdieu superando as antinomias entre “a ignorância e o desdém de um lado, a adoração ingênua de outro”.

É verdade, porém, que ao abordar um tema como o que nos propomos, de forma questionadora, provocativa mesmo, sempre se corre o risco de fomentar uma reflexão que seja vista como questionável e/ou problemática aos olhos daqueles que detestam e ignoram a obra de Bourdieu e daqueles que estão sempre prontos a idolatrá-la — com o que ficaremos bastante satisfeitos. Recorreremos, por conseguinte, a algumas sondagens seletivas; procuramos, tanto quanto possível, não cair nas armadilhas redutoras que se expressam ou pela defesa dos conceitos-chave que compõem o núcleo da sociologia de Bourdieu (*habitus*, *campo*, *espaço social*, *violência simbólica* etc.), ou pela sua recusa total.

Para aqueles que vêm acompanhando um pouco dos debates a respeito das transformações ocorridas no século XX decorrentes da intensificação das disputas entre inúmeras denominações religiosas, bem como pelo enfraquecimento da religiosidade institucionalizada em detrimento de uma crescente subjetivização dos sistemas de crenças e das experiências religiosas de caráter emocional (MARIZ & MACHADO, 1998), é fácil perceber o emprego corrente da noção de campo religioso como recurso explicativo para esse processo. Empregadas de maneira corrente e com segurança, como se correspondessem a coisas bem conhecidas e definidas, essas utilizações, entretanto, vêm sendo freqüentemente nutridas 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 Pierre Bourdieu (2002), o fato de os textos circularem sem seu contexto, de não importarem junto consigo o campo de produção dos quais são o produto, e de os receptores, eles próprios inseridos em um campo de produção diferente, reinterpretarem-nos em função da estrutura do campo da recepção, é gerador de mal entendidos colossais.

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 certo número de conceitos relacionados foram construídos³. No interior desse processo de repatriamento de produtos de exportação, submetido a graves perigos de ingenuidade e simplificação, encontra-se o núcleo do

³ De fato, Bourdieu (1996, 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) as formas de emprego distraídas e superficiais que tendem a destruir o poder de ruptura que as mesmas encerram.

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. Através desse estudo, Catani apontou como os trabalhos de Bourdieu são submetidos com maior frequência a duas formas de apropriação: as apropriações incidentais (formas rápidas e descontextualizadas de referência aos trabalhos de Bourdieu) e as apropriações conceituais tópicas (utilização não sistemática de citações e conceitos do autor). 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).

Torna-se necessário, por conseguinte, desenvolver 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 assevera Bernard Lahire, ao debruçar-se sobre a herança sociológica de Bourdieu, é preciso aceitar o tripé 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 (LAHIRE, 2002a).

De fato, é necessário questionar: quando utilizamos a noção de campo para analisar, por exemplo, aspectos da dinâmica religiosa no Brasil, o contexto e o universo sociais aos quais nos referimos se parecem com aqueles aos quais Bourdieu designa sob o termo campo? A introdução mecânica da noção de campo não significaria, às vezes, corroborar com a idéia de uma categoria universal que não confere suficiente atenção às descontinuidades? Afinal de contas, a que se refere Bourdieu quando fala em campo?

2 A noção 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, irreduzíveis 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 frequentemente, 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 na importância desse 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 porque, 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 que integraria 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 (a exemplo da 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 (2002c), alguns universos sociais dividem os atores em produtores, profissionais e em consumidores-espectadores ou amadores, mas essa distinção não faz sentido para outros. 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, e isso não nos 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 porque, 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, beber cerveja etc.) que não podem ser concebidas como campo, em razão de não atenderem ao conjunto de propriedades que lhe seriam específicas. E se reconhecemos 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 en el seno de un campo” (LAHIRE, 2002a, p. 12).

Em outras palavras, 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 conseqüência, não constitui uma teoria geral e universal, como seu emprego indistinto poderia supor, mas uma teoria regional, bem regional, do mundo social. As observações de Lahire (2002b, p. 50-51) a esse respeito são muito importantes; ele nos diz:

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).

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, propondo um programa original e complexo de pesquisa, servindo como uma espécie de fermento à imaginação sociológica, mas pode se tornar, em seu momento, em um obstáculo para o conhecimento do mundo social.

Com efeito, é preciso notar que o campo seja uma concepção 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. Assim, 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 Sérgio 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, organizamos o texto de maneira a propor três reflexões bem sucintas. A primeira diz respeito a algumas questões relativas à relação entre a noção de campo religioso e a Sociologia da Religião Weberiana; a segunda se refere às relações entre campo religioso e campo do poder; e a terceira discute a historicização da noção de campo religioso apontando alguns limites que devem ser levados em consideração quando se trata de pensar especificidades de nossa configuração social.

3 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 esforçava-se para apresentar de maneira mais sistemática e aplicada sua teoria dos campos.

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 dar-se-ia, 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).

De fato, o empreendimento de Bourdieu 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” orientado pelo que chamou posteriormente de filosofia da ação disposicional⁵; filosofia essa condensada em um núcleo de conceitos como habitus, campo e capital.

Da maneira como é apresentada por Bourdieu, a teoria dos campos é defendida simultaneamente através da idéia de acúmulo dos pontos de vista teóricos do passado e da superação dos mesmos. Mas, em que medida a proposta por Bourdieu faz alcançar a “intenção profunda da análise weberiana”? Aliás, de forma geral, os universos sociais e as esferas de atividade que Weber tem em mente correspondem àqueles aos quais Bourdieu designa como campo? De que maneira Weber constrói o seu enfoque sobre as religiões?

Contrário a várias formas de reducionismo, Weber reconhecia a autonomia dos diferentes registros da ação social, afirmando, inclusive, que cada um deles possui suas próprias leis, sua legalidade própria (COHN, 1979). Dessa forma, ele não concebia a questão da autonomia das diferentes maneiras de viver religiosamente e das variadas concepções religiosas como simples reflexos de interesses materiais ou simbólicos de uma classe ou grupo. As influências deveriam, em certa forma, encontrar sua tradução na linguagem e nas ações especificamente religiosas.

Assim sendo, Weber não analisava as esferas de atividade (econômica, religiosa, estética, intelectual — esferas essas dotadas de relativa autonomia), os registros de ação e as dimensões da vida social como espaços-tempos dotados de mecanismos objetivados como o

⁵ De acordo com Bourdieu (1996b, p. 9-10), um dos princípios fundamentais do modelo universal que tentou construir “a partir do caso específico da França” seria, em primeiro lugar, uma filosofia da ação relacional e, em segundo, uma filosofia da ação disposicional cujo enfoque recai sobre “as potencialidades inscritas no corpo dos agentes e na estrutura das situações nas quais eles atuam, ou mais precisamente, em sua relação”.

faz Bourdieu com a concepção de campo. Por outro lado, é necessário reconhecer que os universos aos quais Weber se refere quando analisa os processos de diferenciação e autonomização são bem mais amplos do que aqueles os quais Bourdieu designa de campo. Assim, “Max Weber habla tanto de ‘vínculos sociales y mentales de la familia, de la posesión, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos’ [...] como de esferas” (LAHIRE, 2002a)

Ao considerar que se trata de escalas de observação distintas, perceberemos que, na relação entre os trabalhos de Weber e Bourdieu, não existe exatamente uma superação cumulativa que introjeta nas análises do primeiro a nobreza intelectual do segundo. Constatando “a variação dos efeitos de conhecimento segundo o destaque do objeto adotado”, estaremos aptos a reconhecer que “quando se deixa de colocar numa relação polêmica com as diferentes maneiras de construir os fatos sociais (posição que leva a dizer, por exemplo, que o objeto dos outros é ‘reductor’) descobrem-se os efeitos de conhecimento próprios a cada modo de construção e se toma bastante consciência do caráter construído de todo objeto científico” (LAHIRE, 2002, p. 206)

Comparando as análises de Bourdieu e de Max Weber, Lahire (2002a) questiona: em que medida a idéia de diferenciação e autonomização dos campos não produz a ilusão da separação absoluta de distintas atividades, ainda que essa separação, claramente observável em certo nível de análise, possa ser menos nítida em outros? 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.?

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 evidenciar as torções de significado produzidas pela leitura de Bourdieu dos trabalhos de Weber. Como sugeriu Loic J. D. Wacquant quando analisou os traços distintivos da escola francesa de sociologia através das “bases e fissuras” entre Durkheim e Bourdieu, é preciso salientar que a arquitetura do edifício científico que construiu Bourdieu é simultaneamente próxima e fortemente diferente da casa materna weberiana. O que requer uma análise bem mais aprofundada.

* * *

Seguramente, por outro lado, um dos pontos mais interessantes da interpretação de Bourdieu está na crítica à concepção weberiana de Carisma, realizada de maneira a “terminar completamente com a representação do carisma como propriedade ligada à natureza singular de um indivíduo”. Isso o faz, como aponta, a partir da localização disposicional das condições de produção e reprodução da palavra profética, extraordinária e descontínua.

Como assinala, tendo em vista o 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).

Conforme Bourdieu, 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 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.

Em outras palavras, o interesse de Bourdieu (2004, p. 43) tende realmente a submeter a análise da estrutura interna da mensagem religiosa às funções sociologicamente construídas que ela cumpriria: “primeiro em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem”. O importante, por conseguinte, não é a natureza da mensagem religiosa, mas a sua capacidade de atendimento de uma demanda específica, tanto religiosa como especificamente ideológica. Isto é, as condições de sucesso da profecia dependem do grau de homologia entre o campo da produção e o da recepção. Condições essas limitadas,

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).

portanto, pela correspondência não intencional entre as demandas dos leigos (regulada pelo domínio do código inscrito na mensagem e do reconhecimento da autoridade do seu portavoz, fundamento de valor da profecia) e a mensagem da profecia.

Contudo, se concebermos que um determinado produto ou discurso não tem, em absoluto, um valor que preexista à sua apropriação (não dependendo exclusivamente de condições específicas de apropriação condicionadas pelo que Bourdieu chamou de capital cultural), reconheceremos que a teoria dos campos nos deixa absolutamente desprovidos de ferramentas analíticas para compreender os discursos e as obras como práticas simbólicas significativas.

Com efeito, na teoria dos campos, o significado da mensagem religiosa, da profecia e do discurso religioso, por exemplo, deve ser revelado em relação à posição e às estratégias dos produtores/especialistas da mensagem religiosa em luta pela apropriação do capital específico do campo religioso. Assim sendo, na medida em que os indicadores das posições objetivas no campo e das tomadas de posição estiverem construídos, o esquema analítico parece deixar pouco espaço para nos introduzirmos nas obras e nos discursos.

Depois de realizado todo o procedimento arquitetônico recomendado (localização dos microcosmos no campo do poder; construção 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 descrever as homologias existentes entre o espaço dos produtores e o espaço dos consumidores.

Caberia então questionar: tal procedimento significaria uma maneira de ignorar um conjunto amplo de trabalhos da sociologia e da história da recepção (ou da apropriação) que tem apontado as contribuições heurísticas do enfoque sobre as formas múltiplas de apropriação da mensagem, das mais legítimas às mais excêntricas, incongruentes e não conformes ao estabelecido? No interior desse esquema analítico, o que constituiríamos seria “agentes sem discurso”, como afirmou Lahire (2002a)? A questão fica em aberto.

4 Campo religioso e campo do poder

Outro ponto importante diz respeito às relações entre o campo religioso e o campo do poder. Esse é um aspecto importantíssimo do modelo de análise proposto por Bourdieu.

Como nos diz, a proposta de uma ciência dos campos de produção de bens culturais (religião, literatura, artes etc.) pressupõe algumas operações necessárias.

Primeiramente, é necessário reconstruir o “espaço social” entendido enquanto espaço multidimensional em que os agentes, grupos e instituições são definidos pelas suas posições relativas neste espaço. Mas quais seriam os princípios para construção do espaço social? Como aponta Bourdieu (2007, p. 135):

Pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores das diferentes variáveis correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto de suas posses.

Contudo, a localização de cada um dos agentes e grupos de agentes em uma região precisa do espaço social configura somente um momento histórico do campo de forças (produto acumulado do trabalho passado) que requer ainda uma historicização das diferentes posições assumidas pelos mesmos em relação aos diferentes campos, quer dizer, a construção da trajetória social como série de posições historicamente ocupadas no espaço social.

Configurado o espaço, é possível visualizar como cada uma das posições e tomadas de posição elucida mudanças na própria configuração, permitindo pensar a posição de cada agente ou grupo de agentes em todos os espaços de jogos possíveis. Em se tratando do campo religioso, tal procedimento permitiria explicitar qual a posição assumida pela religião no campo de poder e sua evolução no decorrer do tempo. Conforme esclarece Bourdieu (1996a, p. 244), “O campo do poder é o espaço das relações de força entre os agentes ou instituições que têm em comum possuir o capital necessário para ocupar posições dominantes nos diferentes campos (econômico ou cultural, respectivamente)”.

Em seguida, é necessário analisar a estrutura interna do campo religioso e a estrutura de relações objetivas entre as posições que ocupam os grupos colocados em situação de concorrência pela legitimidade religiosa e, por último, analisar a trajetória dos ocupantes dessas posições. Assim sendo, quando se trata de questionar acerca da posição assumida pelo campo religioso no campo de poder, não se trata de uma mera questão. Ela só adquire sentido efetivo quando localizada dentro da proposta de um sistema conceitual articulado e bastante complexo.

Para Bourdieu, efetivamente, a religião não ocupa senão uma posição dominada no campo do poder. Daí sua função eminentemente ideológica, entendida enquanto “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 concentra-se 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 tomadas 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 demandas⁷ 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-lhe 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 porque isola o religioso do todo social e reduz “a religião a uma função única: a 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, convém questionar: deveríamos deduzir da

⁷ Conforme Bourdieu (2001, p.87), “As demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as *demandas de legitimação* da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, e as *demandas de compensação* próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação)”.

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

leitura da “Gênese e Estrutura...” e do “Apêndice..” nos quais Bourdieu esforça-se para afirmar que a religião só reproduz a estrutura social ou, ao invés disso, considerar neles uma tentativa de demonstração da validade de aplicação de um sistema conceitual à religião?

A leitura de outros trabalhos indicaria que nada estaria mais equivocado que a primeira concepção. Mas, em se tratando da proposta de um modelo universal de análise construído a partir do caso específico da França, faria sentido referir-se à existência mecânica de um campo religioso desde os primórdios de nossa colonização? Ainda que se reconheça que há em Bourdieu uma proposta de descontinuidade, como bem explicitou Roger Chartier (2002, p. 166-167), a noção de campo não estaria limitada a uma realidade historicamente definida pela diversificação, multiplicação e autonomização das esferas de atividades cujo processo seria bastante distinto do caso brasileiro?

A questão feita por José Murilo de Carvalho a Roger Chartier corresponde muito bem ao que procuramos questionar neste trabalho. Vale a pena reproduzi-la:

Nesse sentido, eu pergunto se a idéia de campo não é parte de uma sociologia da cultura mais ampla, mas cujo uso se restringe especificamente à modernidade. Por exemplo, eu creio que, no caso brasileiro, o uso da idéia de campo para o nosso século XIX é problemático, porque uma das características principais desse século no Brasil é a indiferença entre esferas, entre o campo intelectual, o campo artístico e o campo político, por exemplo. Então, nesse sentido, creio que o conceito é rico, mas tem a limitação definida pela sua própria historicidade. Não sei se concorda com esta observação (CHARTIER, 2002, p. 166).

A questão fica em aberto. A ela, gostaríamos apenas de acrescentar a que segue: qual a pertinência do recurso à noção de campo quando tratamos de universos sociais caracterizados pela relativa indiferença entre esferas (entre os campos intelectual, artístico, religioso, político etc) e nos quais as relações sociais parecem mais fortemente determinadas pelas interações entre pessoas do que propriamente por mecanismos objetivados e institucionalizados como na atualidade, por exemplo?

5 A historicidade da noção de campo

De fato, o próprio Bourdieu reconheceu que o monopólio da 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 burocráticamente designados para tal función al interior del catolicismo.

Outrossim, como prossegue SUAREZ (2006), aquilo que designamos com certa imprecisão de campo religioso corresponde, em nosso contexto, a uma categoria ampla, não somente de sacerdotes, profetas, magos e leigos, 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. É justamente com base nessa concepção que afirma:

Por outro lado, el modelo teórico de Bourdieu puede encontrar dificultades para explicar formas religiosas cuya principal característica no es la pertenencia a un determinado campo sino que más bien se concentran en experiencias esporádicas y transitorias, sin exigencia de continuidad regular ni adscripción militante, con pocos grados de vinculación institucional; por ejemplo 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 porque não atenta de maneira mais ampla às alterações da dita ordem religiosa e da própria sociedade. Entre elas, o referido autor destaca:

- O desenvolvimento de um tipo de “catolicismo eclético” no qual a heresia é substituída pela heterodoxia⁹.
- 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 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 realocação do religioso fora das igrejas.

De fato, em relação às muitas faces do catolicismo brasileiro contemporâneo 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

⁹ Conforme Renée de La Torre (2002), trata-se de uma prática que, sem abandonar formalmente a religião institucional, situa-se nos interstícios entre o dogma e a exploração de novas vias de experimentação do sagrado.

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 religiosa¹⁰.

6 Observações Finais

Queremos, pois, alertar que as observações realizadas não significam um desmerecimento da teoria dos campos. Pelo contrário, o que se busca é aceitar o desafio posto ao conceito e às análises inspiradas em tal modelo de “lograr uma reconstrução circunstanciada, atenta e colada aos idiomatismos e esquisitices 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)¹¹, 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.

¹⁰ 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”.

¹¹ 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).

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).

É justamente no sentido de realizarmos um prolongamento crítico do legado de Pierre Bourdieu que concordamos 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 especificidades¹². Por outro lado, Chartier (2002, p. 168) recorda que existem “outros conceitos fundamentais para Bourdieu que podem suportar a descontinuidade histórica. Quanto ao conceito de campo, não [lhe] parece ser assim”.

A nós, como também ao leitor, cabe a difícil tarefa de variar experimentalmente as construções científicas observando sempre os efeitos de conhecimento constatáveis segundo o confronto com objetos empiricamente novos. Se formos felizes em nossa provocação, o leitor reconhecerá, por fim, que aqueles que mais dominam o instrumental teórico de Bourdieu e as ferramentas de análise que construiu não são exatamente aqueles que mais o citam (o que não nos exclui), mas aqueles que colocam em funcionamento esse sistema conceitual que usam. Então, mãos à obra !

REFERÊNCIAS

¹² Um dos exemplos dessa tentativa pode ser encontrado no trabalho de Ariel Wilkis (2004) a respeito da noção de estratégia.

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, 2001. pp. 63-85.

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

BOURDIEU, Pierre. **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.

_____. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário,** trad. Maria Lucia Machado, São Paulo, Campanhia das Letras, 1996a.

_____. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação.** Campinas, São Paulo, SP: Papyrus, 1996b.

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

_____. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos.** São Paulo, Zouk, 2002.

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

_____. **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.

_____. **O poder Simbólico.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

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).

CHARTIER, Roger. **Pierre Bourdieu e a História.** (debate com José Sérgio Leite Lopes). Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp. 139-182.

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.

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.

_____. **Reprodução ou prolongamentos críticos?.** Educação e Sociedade, ano XXIII, n.º 78, Abril/2002c.

_____. **Patrimônios Individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual.** Sociologia, problemas e práticas, n.º 49, 2005, pp. 11-42.

MARIZ, C. & MACHADO, M. das D. C. 1998 “**Mudanças recentes no campo religioso brasileiro**”. *Antropolítica*, Niterói, n. 5 (2º semestre), pp. 21-43.

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): 1996, pp 85-113,

SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: Modernidade e Tradição.** São Paulo, Loyola, 1992, p. 33.

SETTON, Maria da Graça Jacinto. **Um novo capital cultural: predisposições e disposições a cultura informal nos segmentos com baixa escolaridade.** Educ. Soc., Campinas, vol. 26, n.º 90, jan/abr. 2005, pp. 77-105.

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, setembro/novembro, 2005, p. 14-23.

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. **Durkheim e Bourdieu: A base comum e as fissuras.** Novos Estudos CEBRAP, n.º 48, 1997, pp. 29-48.

_____. **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.