

Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião?¹

Can Bourdieu contribute on the studies in Sciences of Religion?

Célia Arribas*

Resumo

Preocupado com as distintas formas de dominação simbólica que se manifestam nos diversos âmbitos do mundo social, Pierre Bourdieu dedicou-se em seus mais diversos estudos à análise das relações de poder e dominação. As noções de campo, *habitus* e capital atuam, desse modo, como conceitos críticos em seus estudos e podem ser um repositório importante no sentido de pensar as dinâmicas inerentes ao domínio religioso. Com vistas a aproveitar o arsenal desenvolvido por Bourdieu no âmbito mais geral de sua obra, buscaremos tracejar aqui um possível modelo bourdieusiano de análise da religião, a fim de vermos até que ponto Bourdieu pode contribuir para a produção de conhecimento na área das ciências da religião.

Palavras-chaves: *capital religioso, campo religioso, Pierre Bourdieu, Sociologia da Religião.*

Résumé

Préoccupé par les différentes formes de domination symbolique qui se manifestent dans les différentes sphères du monde social, Pierre Bourdieu s'est consacré dans ses différentes études à l'analyse des relations de pouvoir

¹ Recebido em 01/05/2012. Aprovado em 10/09/2012.

* Doutoranda em Sociologia e Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2008). E-mail para contato: celiarribas@yahoo.com.br

et de domination. Les notions de champ, *habitus* et capital agissent comme des concepts essentiels dans leurs études et ils peuvent être un référentiel important en vue d'examiner la dynamique inhérente du domaine religieux. Afin de profiter l'arsenal mis au point par Bourdieu dans le contexte plus large de son travail, on a pour objectif d'esquisser une possible modèle bourdiesienne de l'analyse de la religion pour voir dans quelle mesure Bourdieu peut contribuer avec la production de connaissance dans les sciences de la religion.

Mots-clés: *capital religieux, champ religieux, Pierre Bourdieu, Sociologie de la Religion.*

Introdução: Pierre Bourdieu e a Sociologia da Religião

Preocupado com as distintas formas de dominação simbólica que se manifestam nos diversos âmbitos que constituem o mundo social, Pierre Bourdieu dedicou-se em seus mais diversos estudos à análise das relações de poder, associado em sua obra à capacidade de controle das variações das condutas e dos limites *do* e *em* jogo nos diferentes campos sociais. Sua ânsia em assinalar os mecanismos de reprodução da dominação levou-o a desenvolver ferramentas heurísticas capazes de tornar conhecidos os fundamentos e a eficácia do poder simbólico. As noções de campo, *habitus* e capital atuam, desse modo, como conceitos críticos que estimulam uma sociologia do desvendamento e da desnaturalização das relações de poder e dominação. Ademais, são um repositório importante — e decerto já utilizado por alguns autores² — no sentido de pensar as dinâmicas inerentes ao domínio religioso, muito embora os estudos de Bourdieu nesta área tenham sido parcos, sobretudo quando comparados ao conjunto de sua obra. Entre artigos,

² A contribuição de Pierre Bourdieu para os estudos de religião vem sendo cotejada já há algum tempo por autores importantes das ciências sociais brasileira. Embora partindo de interesses diferentes, citamos aqui, a título de referência, dentre outros, os trabalhos de Almeida (2003), Almeida e Montero (2001), Campos (1997), Mariano (2005), Montero (1994, 2006, 2012), Oliveira (2003), Sanchis (1995, 1998, 1999) e Velho (1995).

palestras e trabalhos escritos em parceria, encontramos apenas seis textos sobre religião³.

Então de que maneira podemos aproveitar Pierre Bourdieu – se é que o podemos – para a produção de conhecimento na área das ciências da religião? Como o seu trabalho pode contribuir para as discussões teórico-metodológicas desenvolvidas nessa área, ou mais especificamente falando, na área de Sociologia da Religião?

Com vistas a aproveitar o arsenal desenvolvido por Bourdieu, buscaremos tracejar aqui um possível *modelo bourdieusiano* de análise da religião⁴. E quando falamos de arsenal, estamos nos referindo mais particularmente às noções de campo, de *habitus* e de capital, que postulam um sofisticado modelo de competição simbólica, de relações interpessoais e de escolhas “individuais” que, quando aplicadas à esfera religiosa, oferecem conveniente alternativa à teoria da *racional choice* e ao modelo das “economias religiosas”⁵. Nosso propósito, no entanto, não nos levará necessariamente a discorrer sobre a sua análise do campo religioso, ou sobre a sua Sociologia da Religião, propriamente dita. Para tentarmos responder às questões propostas, enveredaremos por um caminho,

³ Os escritos de religião de Bourdieu se resumem a esta lista: (1) “A dissolução do religioso” (Bourdieu, 2004a, p. 119-125); (2) “Sociólogos da crença e crenças de sociólogos” (Bourdieu, 2004a, p. 108-113); (3) “Gênese e estrutura do campo religioso” (Bourdieu, 2001, p. 27-78); (4) “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber” (Bourdieu, 2001, p. 79-98); (5) “Piété religieuse et dévotion artistique : fidèles et amateurs d’art à Santa Maria Novella” (Bourdieu, 1994); (6) “La saint famille” (Bourdieu; Saint-Martin, 1982).

⁴ Para os que se interessam pelo tema, ver, entre outros, os textos de Dianteill (2002 e 2003), Löwy e Dianteill (2005), Verter (2003) e Swartz (1996), autores que nos ajudaram sobremaneira a ampliar o nosso modo de enxergar as contribuições de Pierre Bourdieu para os estudos de religião.

⁵ Estamos nos referindo aqui ao que se convencionou chamar de o “novo paradigma” teórico da Sociologia da Religião (Warner, 1993), cujos expoentes são os sociólogos Rodney Stark, William Bainbridge, Roger Finke e o economista Laurence Iannaccone. *Racional Choice Theory, Supply Side Theory ou Market Place Theory*, seja qual for o nome utilizado para se referir à nova teoria – todas as três versões são aceitáveis – a questão central é que, através de insights básicos da teoria econômica, o novo paradigma, para explicar o fenômeno religioso, trabalha com duas noções fundamentais: “economia religiosa” e “mercado religioso”. Para mais informações, ver Frigerio (2000 e 2008), Mariano (2008) e Young (1997).

senão arriscado, ao menos inusitado. Ao invés de analisarmos os seus textos específicos sobre religião, como a boa lógica manda, iremos, na verdade, ignorá-los quase todos, pelo menos por enquanto. E tanto mais curioso é seguir tal caminho quanto mais se tem conhecimento de que toda a sua teoria começou justamente a partir da leitura crítica da Sociologia da Religião⁶. Vejamos.

As proposições teóricas de Pierre Bourdieu – não somente as que se referem aos estudos de religião, mas também suas análises da produção cultural de forma geral – foram bastante influenciadas pela leitura weberiana dos protagonistas do sagrado. “Construí, a noção de campo *contra* Weber e ao mesmo tempo *com* Weber, refletindo as análises que ele propõe das relações entre padre, profeta e feiticeiro” (Bourdieu, 2004a, p. 65). Mas vai um pouco mais além, ao introduzir em sua proposição teórica alguns elementos da economia (vocábulos, esquemas, técnicas). A microeconomia, nesse sentido, aparece para ele como um modelo explicativo de significativo peso para o exame e compreensão de alguns dos meandros das interações sociais⁷

⁶ Alguns dos seus conceitos mais importantes vieram, na verdade, das ciências da religião de forma mais geral. Herdeiro de Mauss e Durkheim, o conceito de crença, por exemplo, que é a energia propulsora de todo campo, é um exemplo disso. Mesmo a elaboração desse último conceito – o de campo –, como disse o próprio Bourdieu, surgiu do encontro entre as suas pesquisas de sociologia da arte, iniciadas lá pelos idos de 1960, “e o comentário do capítulo consagrado à sociologia religiosa em *Wirtschaft und Gesellschaft*”, de Weber (Bourdieu, 2004a, p. 35). Há também referências nesse sentido em outros locais da obra de Bourdieu (1998, p. 66 e 1996, p. 208). Além desses exemplos, podemos citar ainda mais três: a importante noção de *habitus*, que ele desenvolveu a partir da leitura crítica do trabalho de Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée escolastique*, originalmente de 1951 (Bourdieu, 2004a, p. 25; Bourdieu, 1998, p. 60). Bourdieu chegou inclusive a traduzir para o francês e fazer o posfácio desse livro em 1967, pela *Éditions de Minuit*. O segundo exemplo: a teoria do *poder simbólico* que surgiu das noções weberianas de carisma e legitimidade (Bourdieu, 2001). E o terceiro exemplo: a ideia de capital, muito próxima à ideia de “qualificação” religiosa de Weber, embora seja forçoso dizer que também há nela um forte componente da teoria marxista (Bourdieu, 2001, p. 39).

⁷ O uso feito por Bourdieu de analogias econômicas foi alvo de muitas discussões e de severas críticas. Para alguns sociólogos, como Caillé (1981) e Favereau (2001), por exemplo, Bourdieu teria se inspirado demasiadamente na economia neoclássica a ponto de ter sua visão considerada uma variante do “utilitarismo”, promovendo em suas análises uma espécie de redução da diversidade dos comportamentos humanos. Sobre esse assunto, ver Lebaron (2003).

— embora saliente constantemente que as chances de êxito da análise são tanto maiores quanto mais sujeitas estiverem as interações a uma operação frequente e completa de *retradução*, *siempre y cuando* de acordo com o quadro simbólico em que estão inseridas (Bourdieu, 1996a). Mas contrário a todas as espécies de reducionismo, a começar pelo economicismo puro que nada mais conhece além do interesse material e a busca da maximização do lucro monetário, Bourdieu apresenta a sua *teoria geral da economia dos campos* ressaltando que a sua eficácia só se revela desde que seja descrita e definida a *forma específica* de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e conceitos mais gerais. Daí sua proposta de tentar explicitar e explicar o jogo de linguagem que no campo se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, enfim, subtrair do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e de suas obras, sempre relacionalmente referidas. Donde assevera que as lutas que têm lugar entre especialistas possuem o poder simbólico como coisa em jogo, quer dizer, o que nelas está em jogo é o poder sobre um uso particular de categorias específicas de sinais e, deste modo, sobre a visão de mundo natural e social (Bourdieu, 1998, p. 7-17).

Profetas, sacerdotes, feiticeiros, magos, igrejas, seitas, oblatos, entre outras, são categorias que pululam de forma análoga e devidamente ressignificadas nas discussões de Bourdieu sobre os mais diversos domínios sociais, desde a política, a literatura, a educação, a arte, a intelectualidade, a elite até nos estudos sobre a moda, o esporte, a mídia etc. As contraposições entre “ortodoxia” e “heterodoxia”, a questão da crença e de sua produção, a consagração de determinados agentes e/ou instituições, os rituais sacrílegos, as heresias, a vocação etc, foram questões-chaves que pautaram de forma mais ou menos intensa os seus diversos trabalhos. Vale frisar ainda que foi o modelo de igreja hierocrática apresentado por Weber, com as correlatas e importantes noções de carisma e de legitimação, que sustentou as investigações de Bourdieu sobre a

natureza e o desenvolvimento do poder simbólico. Também foi esse o modelo que guiou as suas análises do domínio religioso, muito embora tal influência não tenha sido tão profícua quanto o foi nos demais estudos. Para termos uma ideia, em dois dos seus poucos textos sobre religião, Bourdieu (2001, p. 27-78; 79-98) conduziu suas análises quase que exclusivamente em termos organizacionais, enxergando as igrejas mais como instrumentos de opressão e de exploração, e as religiões como um sistema intrincado de coerção, ignorando a sua potencialidade criadora de disposições ou sua capacidade provedora de espécies fluidas de capital. A sua concepção do “campo religioso” pensada estritamente em termos institucionais, nesse sentido, não consegue atinar para o fato de que a religião pode preencher uma função social, ou mesmo simplesmente ter uma realidade qualquer fora da estrutura institucional na qual os interesses dos grupos são convertidos em interesses religiosos (Hervieu-Léger, 2008, p. 158-162). Com isso Bourdieu acabou comprometendo uma compreensão mais abrangente sobre os “protagonistas do sagrado” na medida em que não encara as suas variadas habilidades e competências de manipulação dos bens religiosos. Pois, conquanto tenha desenvolvido uma abordagem específica da subjetividade e das ações individuais em sua teoria do *habitus*, ele não a usou de forma significativa para contribuir ou para redirecionar os estudos sobre religião especificamente falando. Com esse uso das categorias, Bourdieu fez escorrer pelas mãos a fluidez de toda uma dinâmica específica do cenário de produção de bens religiosos, um espetáculo que envolve diversos atores, protagonistas, figurantes, contrarregras e espectadores numa intrincada trama – ou se preferir, drama – social.

1. Capital Religioso

Para entendermos o que Bourdieu estava querendo dizer com *retraduzir* as ações práticas ou os signos de acordo com um dado referencial de coordenadas simbólicas e sociais, elegendos –

para começar a nossa exposição – a noção de “capital religioso”, ou “capital espiritual”, como preferem alguns (Verter, 2003; Iannaccone e Klick, 2003; Finke, 2003).

Foram várias as definições que a noção de capital religioso/espiritual recebeu de diferentes autores. Iannaccone define capital espiritual como sendo um conjunto de “habilidades e experiências específicas referentes a determinada religião, incluindo o conhecimento religioso, a familiaridade com o ritual e com a doutrina da igreja, e a amizade entre os fiéis” (Iannaccone, 1990, p. 299). Segundo esse modelo, o capital religioso aparece como uma espécie de capital humano, uma *commodity* pessoal que pode ser acumulada pelos membros individuais do laicato. Ao considerar o capital religioso em termos de uma produção quase doméstica, ligada especificamente ao grupo religioso do qual o indivíduo faz parte, Iannaccone acaba por retratá-lo mais como uma força conservadora habilitada a explicar as condições de reprodução do que propriamente como uma força renovadora capaz de explicar a dinâmica da mobilidade religiosa. Sua definição está muito conectada à noção mais geral de capital social, segundo a qual o investimento, a acumulação e o lucro são elementos provenientes de uma rede de relações – uma *network*. Stark e Finke aceitam em parte essa definição, mas tentam ir além, propondo algumas alterações: primeiro, removem a ideia de amizade, relegando essa característica à noção mais geral de capital social – o que lhes possibilitou distinguir entre o que seria um capital específico à religião e um capital adquirido através de outras organizações/instituições; depois, adicionam um elemento novo: as experiências emocionais religiosas. Apesar de entenderem que o aprendizado de determinada religião tem um peso considerável, a ênfase dada por ambos os autores recai mais fortemente nas experiências subjetivas, capazes de formar os vínculos emocionais, aumentando significativamente a capacidade reprodutiva do capital espiritual. Dessa forma, a definição que adotam inclui duas partes: “capital religioso consiste no *grau de domínio* e [no grau] de *apego* a uma cultura religiosa particular”

[Finke e Stark, 2000, p. 120-121, grifos nossos]. O “grau de domínio” se refere ao conhecimento e à familiaridade que se tem, por exemplo, das liturgias, da doutrina, dos rituais, das preces, das escrituras, das músicas, dos tabus, dos preceitos, das obrigações etc. (como Iannaccone já havia dito), ao passo que por “grau de apego” devemos entender os níveis de envolvimento emocional adquirido através de experiências pessoais místicas.

Bourdieu, por sua vez, de maneira semelhante a Marx — e aqui, por enquanto, não estamos nos referindo somente à noção de capital religioso ou espiritual —, definiu capital como consequência de um trabalho acumulado. Mas enquanto Marx asseverava enfaticamente uma importante dicotomia entre infraestrutura material e superestrutura simbólica (Marx, 1983, p. 45-78), Bourdieu aglutinou essas duas perspectivas ao postular que os interesses *materiais* e os interesses *ideais* são, ambos, facetas de uma mesma e larga economia do poder. Assim, além dos atributos mais comuns associados à noção de capital, tais como dinheiro e propriedade, outros tantos foram agregados a ela, dentre os quais as diversas habilidades, qualidades, competências de julgamento e apreciação, a educação, as relações sociais e familiares, os conhecimentos culturais, artísticos, técnicos etc. Todas essas são formas de capital que não são propriamente materiais, tampouco são consumíveis; são antes o resultado de uma *disposição* social dentro de uma economia simbólica e material mais ampla, na qual os diversos capitais se encontram desigualmente distribuídos, fator que os torna objeto de disputa nas lutas que se desenrolam nos mais diferentes campos sociais — lutas que o mais das vezes visam à imposição de “princípios de hierarquização”, em termos bourdieusianos, ou ao “poder de legitimação”, em termos weberianos. É nesse sentido que podemos afirmar que, diferentemente da noção de capital religioso/espiritual trabalhada por Iannaccone ou por Stark e Finke, uma visada bourdieusiana tenderia a tratar a competência, a preferência e o conhecimento religiosos como bens situacionalmente adquiridos dentro de uma economia

simbólica mais ampla que envolve sempre lutas e disputas (Bourdieu, 2001, p. 57).

Examinando de forma particular a concepção de *capital cultural* – exemplo que tomamos aqui como base para pensarmos um possível modelo de capital religioso –, Bourdieu nos ajuda a identificar três tipos, ou antes três estados, de capital cultural: o capital incorporado, o capital objetificado e o capital institucionalizado. Tendo como referência esses estados do capital cultural, podemos chegar então a três tipos de capital espiritual (Verter, 2003, p. 159). O primeiro deles se refere ao capital espiritual *incorporado* que corresponde aos conhecimentos, habilidades e disposições resultantes de um processo de socialização dentro do campo religioso, sendo a sua eficácia tanto maior quanto menos reconhecido esse capital se apresentar enquanto um produto adquirido através de um acúmulo primitivo. Assim como o capital cultural, o capital religioso é, a bem da verdade, progressivamente incorporado, fazendo parte do *habitus* dos indivíduos ou dos grupos de indivíduos, nada mais sendo do que um modo de apreensão, de apreciação e de orientação das ações no mundo – uma habilidade quase que “natural” no sentido de não ser percebida enquanto socialmente adquirida. Já o estado do capital espiritual *objetificado* toma forma através do tipo de consumo material e simbólico dos bens religiosos, um consumo tendencialmente adequado porque conscientemente granjeado. Trata-se de um saber específico e de um domínio consciente dos usos possíveis dos poderes relacionados a cada um dos bens sagrados (textos, rituais, liturgias, vestimentas, teologias, teodiceias, ideologias etc.), muito semelhante ao que Stark, Finke e Iannaccone entenderam por uma espécie de *commodity* pessoal. Vale frisar aqui que esse tipo de consumo consciente aparece estreitamente relacionado a determinado tipo de *habitus* religioso, que consistiria, segundo Bourdieu, num sistema de disposições socialmente adquiridos que trazem em seu bojo conhecimentos e habilidades que possibilitam desfrutar, neste caso, do bem religioso de forma devidamente

apropriada (Bourdieu, 2009, p. 86-107). E por último temos o capital espiritual *institucionalizado*, frequentemente associado ao poder simbólico das igrejas, seminários, escolas, mosteiros e demais organizações religiosas que exercem uma força legitimadora a um conjunto de crenças e de bens religiosos, instituições responsáveis também por promover a demanda por esses mesmos bens. Elas são incumbidas de conceder as qualificações necessárias a grupos seletos de agentes autorizados a reproduzi-las.

Como salienta Verter (2003, p. 160), embora pareça um ponto pacífico para todos os autores até aqui expostos o fato de as instituições terem papel importante como produtoras, reprodutoras e mantenedoras do capital religioso – sejam as organizações institucionais, como assinalaram Bourdieu, Finke e Stark, seja a instituição familiar, como afirmou Iannaccone e, em certa medida, afirmaria também Bourdieu – há, no entanto, formas de capital espiritual que são percebidas justamente porque são avaliadas por seu caráter extrainstitucional, ou seja, são bens religiosos que não dependem estritamente de instituições assentadas para serem produzidos e são geralmente destinados a um consumo de pequena escala ou ainda consumidos pelos próprios produtores⁸. Fazemos essa ressalva por dois motivos: primeiro porque tanto o modelo de capital espiritual decorrente da teoria das “economias religiosas” (representada aqui pelas concepções de Iannaccone, Stark e Finke) quanto, em parte, o próprio Bourdieu (em seus escritos *específicos* sobre religião) tenderam a enfatizar uma produção de larga escala orientada para um mercado aberto e livre para concorrência; segundo porque, principalmente em Bourdieu, no seu modelo de análise da religião, campo religioso confunde-se muito com campo das instituições religiosas, não existindo para ele uma dissociação

⁸ O estado complexo da espiritualidade contemporânea (ou do campo religioso), no qual os limites são muito tênues, não só em relação ao surgimento de teologias ecléticas, mas sobretudo em relação às fortes influências de novos tipos de terapias e da medicina, foge a um contexto ou a um modelo estritamente institucional. Sobre esse assunto, ver Hervieu-Léger (2008).

entre religião e suas manifestações institucionalizadas e especializadas.

Entretanto, se levarmos a cabo a nossa proposta de retirar dos trabalhos sobre cultura de Bourdieu as suas contribuições mais significativas para as análises do fenômeno religioso, iremos perceber que seus estudos sobre arte já previam e explicavam uma produção mais restrita, de pequena escala, elaborada por produtores e frequentemente para os próprios produtores, muitas vezes sem ligações com instituições estabelecidas ou reconhecidas. Nesse sentido, a diferença entre a arte média e as altas artes ou a arte de vanguarda equivaleria, em termos religiosos, à diferenciação entre uma teologia tradicional e uma teologia esotérica (Verter, 2003, p. 161).

Mas a pergunta ainda fica no ar: como tudo isso pode contribuir para os estudos de Sociologia da Religião? Precisemos, pois, o nosso olhar.

2. Campo Religioso

Pautando-nos nos achados bourdieusianos de *As regras da arte* (Bourdieu, 1996a, p. 244-252), se imaginarmos o meio religioso — ou seja, as diversas religiões, os seus produtores, reprodutores, consumidores, as suas instituições, organizações, regras, leis, protagonistas etc. — funcionando como se fosse uma espécie de *campo de forças* similar ao que ocorre na Física, passaremos a compreendê-lo então como um composto de vários pontos (que seriam as instituições, os agentes etc.) que se relacionam e interagem de acordo com um sistema de coordenadas. Além da necessidade de possuir um determinado número de características, esses “pontos” precisam obedecer a uma dada lei de transformação para que se trate, efetivamente, de vetores de força. Os *campos* são classificados por simetrias de espaço-tempo ou por simetrias internas, isto é, em conformidade, forma e posição relativa entre as partes dispostas em cada lado de uma linha divisória, de um plano médio, de um

centro ou de um eixo. A teoria dos campos na Física refere-se usualmente à construção da dinâmica de um campo, isto é, à especificação de como um campo muda com o tempo. Frequentemente isso é feito em se desenhando num espaço de coordenadas as relações entre os componentes do campo, focando, sobretudo, os efeitos reativos de cada ação promovida pelos seus elementos. A cada ação, uma reação é desencadeada por todos os demais constituintes, na medida em que, por estarem de alguma forma conectados, todos eles agem e reagem sempre de maneira relacional. O grau de autonomia do campo pode ser medido pela capacidade ou pela importância do efeito de *refração* que a sua lógica específica impõe às influências ou aos comandos externos a ele. Isso significa dizer que, como na Física, ou mais especificamente falando, na óptica, que usa geralmente o exemplo do prisma, as transfigurações por que passam esses comandos – a luz, no caso – são modificações da forma ou da direção que, ao passar através de uma interface que separa dois meios (o prisma), têm, em cada um deles, diferentes características de propagação.

Ao transpor essas indicações de Bourdieu da Física para a Sociologia – lembrando que se trata antes de tudo de um exercício de analogia –, veremos, por exemplo, que as imposições dos poderes temporais nos ajudam a entender como representações políticas ou situações de classe ou de *status* são retraduzidas de acordo com uma linguagem e um conteúdo todo ele religioso. A metáfora mecânica da *refração*, muito embora com suas imperfeições, nos auxilia por ora a eliminar o modelo, mais impróprio ainda, do *reflexo*. Assim, para além dos usos e empréstimos da economia, o que nos parece igualmente interessantes são os usos e empréstimos da Física

como inspiradora de um ponto de vista preñado de possibilidades de análise, como nos ensinou Bourdieu⁹.

Mas embora os elementos de cada campo ajam e reajam sempre uns em relação aos outros, as suas relações nunca são tão pacíficas ou harmônicas quanto faz crer uma apreciação mais apressada. Um dos elementos principais da teoria dos campos de Bourdieu, muito inspirada em Weber — para quem fazer sociologia era praticamente fazer sociologia da dominação (Cohn, 2002, p. 31) —, consiste justamente nas disputas pelo poder de hierarquização. Desse modo, as lutas internas que opõem os extremos de um espectro muito mais amplo, isto é, as lutas entre os defensores da teologia esotérica — “arte pura”, de pequena escala — e os defensores da teologia tradicional — a “arte burguesa” ou “comercial”, de larga escala — poderiam ser encaradas como lutas pela *definição*, no sentido próprio do termo: cada um visa impor os limites do campo mais favoráveis aos seus interesses ou, o que dá no mesmo, a definição das condições da vinculação verdadeira ao campo. As disputas de definição ou de classificação têm como aposta fronteiras, e com isso, hierarquias. O aumento do volume da população dos produtores é uma das mediações principais através das quais as mudanças externas afetam as relações de força no seio do campo: as grandes alterações nascem da irrupção de recém-chegados, que, como resultado do seu número ou de sua qualificação social, introduzem inovações em matéria de produtos ou técnicas de produção, e tendem a impor ou pretendem impor um novo modo de avaliação dos produtos. Isso não significa, entretanto, que a hierarquização dos capitais em um campo não possa influenciar outros. As interações são inevitáveis, não apenas porque os grupos ocupam posições homólogas e conseguem desenvolver ligações estratégicas, mas também, e mais importante, porque os indivíduos habitam vários

⁹ Para entender a questão através de exemplos mais concretos, aconselhamos a leitura de *As regras da arte*, sobretudo o capítulo segundo (Bourdieu, 1996a, p. 63-199), ou ainda o estudo da origem social do clero católico e como ela se transfigura, se retraduz, se refrata — de acordo com as regras próprias de hierarquização da igreja católica — nas diferentes posições e funções que o clero vai desempenhar dentro da igreja (Bourdieu e Saint-Martin, 1982).

campos ao mesmo tempo. A espécie de indivíduo tido como *homo religiosus* também pode ser visto como *homo academicus*, *homo politicus*, *homo ludens*, *homo aestheticus* e assim por diante. A mudança de referencial nas disposições dos indivíduos (no *habitus*), que determinam quais posições ele provavelmente vai tomar em um campo particular, é o produto agregado de um conjunto múltiplo de informações. Olhando para os diversos campos, é como se tivéssemos a impressão de estarmos olhando para um arquipélago – ilhas independentes dispersas em um mar comum, mas que se sobrepõem frequentemente. Por isso, as forças que afetam as variações de capital dentro do campo religioso, por exemplo, são o produto das dinâmicas tanto *internas* (ao campo) quanto *inter-relacionais* (entre os diferentes campos).

3. Disposição e trabalho religioso

E por que não utilizar então a noção de capital para explicar as produções, reproduções e os produtores de bens religiosos? Uma espécie de “disposição espiritual” ou de “disposição religiosa” apareceria assim enquanto marca ou resultado de trajetórias particulares mergulhadas em relações e condições sociais determinadas. Nesse sentido, as preferências, competências, conhecimentos, faculdades, tudo o que já falamos a respeito dos capitais mais gerais e da noção de *habitus* poderia ser entendido como qualidades ou empreendimentos valiosos dentro de uma economia de bens de salvação. Essas habilidades seriam adquiridas ou através do acúmulo primitivo e/ou através do acúmulo pelo trabalho, ou mais especificamente, através do acúmulo do *trabalho religioso*. Poderíamos então considerar o capital religioso como uma forma particular de capital cultural dentro de uma economia mais vasta (como nos indica o quadro a seguir). O capital religioso dependeria assim do

estado, em um dado momento do tempo, da estrutura das relações objetivas entre a *demanda religiosa* (ou seja, os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos) e a *oferta*

religiosa [ou seja, os serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética] que as diferentes instâncias são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de forças religiosas (Bourdieu, 2001, p. 57).

Esse tipo de capital conseguiria, portanto, determinar “a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias [ou agentes produtores] podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos” (Idem).

Ao introduzir a noção de *trabalho religioso*, Bourdieu logrou superar um dilema que rondava as análises sobre religião, um dilema entre uma concepção idealista que vê a religião como fruto da ação de pessoas cuja criatividade lhes permitem intuir o transcendente, e uma concepção materialista que reduz a religião a um reflexo, mais ou menos mistificado, das estruturas sociais ou dos interesses econômicos de um grupo. Mais que isso, Bourdieu conseguiu abrir um caminho para a solução de um antigo problema sociológico: definir as condições de possibilidade da autonomia da religião, ou do campo religioso. Há, pois, trabalho religioso quando agentes sociais produzem e objetivam práticas, crenças e discursos revestidos de sagrado e assim atendem a uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social¹⁰. Quando os produtores de bens simbólicos são pouco a pouco dispensados do trabalho material para se sustentarem, ou quando passam a ser reconhecidos socialmente como únicos habilitados a produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos, reside aí neste processo o princípio da constituição de um *campo religioso*. Este, por sua vez, compreende o conjunto das relações que os agentes e instituições religiosas mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos. Portanto, uma vez constituído um campo, ele passará a ser movido pela busca do completo domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes especializados, no mais das vezes visando à situação de monopólio. A tendência à autonomia completa do campo religioso é contrabalançada

¹⁰ A respeito de classe social e religião, ver o artigo de McCloud (2007).

pela reação dos grupos ou classes desprivilegiadas que buscam em agentes marginalizados pelas instituições dominantes sua fonte de sentido. São essas relações e tensões que definiriam a dinâmica do campo religioso como um campo de forças. Assim, a teoria do campo religioso permitiria explicitar e explicar a produção e o consumo dos bens religiosos relacionando seus componentes internos, ou seja, seus diferentes agentes, organizações e mensagens religiosas, aos interesses externos dos grupos ou classes sociais. Dessa forma, utilizar o conceito de campo nos obrigaria a pensá-lo como um composto de várias dimensões cuja integração nunca está dada *a priori*. Cada campo abrange grupos, agentes e instituições que dele participam em função de processos que determinam seus limites, sua conformação e suas relações com os demais campos, o que nos possibilita, enfim, pensar estratégias simbólicas de apresentação e de representação de si como parte fundamental da análise da conformação de grupos e agentes sociais, principalmente através da produção dos agentes especializados.

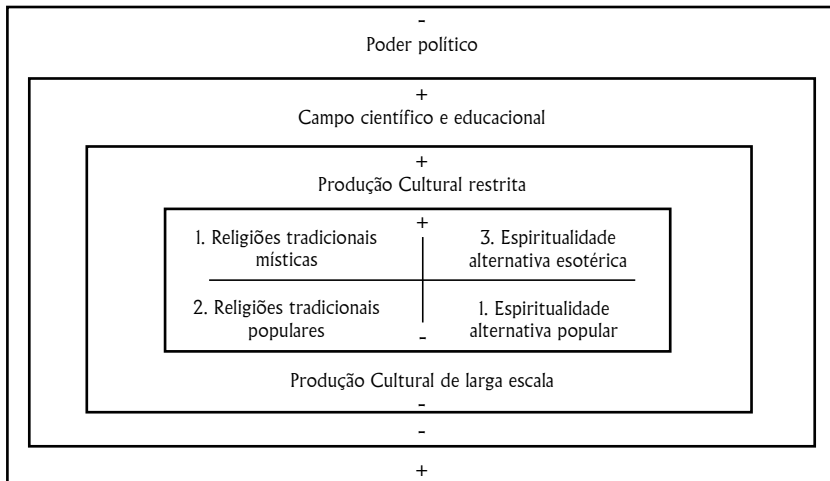
4. O caso brasileiro

Buscando fazer um exercício intelectual despretenso, se pensarmos, por exemplo, no caso brasileiro, ao relacionarmos (1) a ideia weberiana de sistematização e de racionalização das esferas, no caso a religiosa, (2) as noções de campo, *habitus* e trabalho religioso de Bourdieu e (3) parte das ideias do “novo paradigma” da Sociologia da Religião, o processo de pluralização confessional brasileiro parece ficar mais claro. Se analisarmos sociologicamente a emergência das religiões no início do século XX, veremos que ela coincide, por um lado, com a secularização do Estado brasileiro, com o início de uma sociedade urbana, industrial e de classes, e com a consolidação de uma economia de mercado interno e, por outro, com uma economia religiosa de mercado com o declínio do monopólio da igreja católica. Os momentos de transição por que passou a sociedade brasileira

no último século, com o surgimento de novas ideologias políticas, sociais e econômicas, tendem também a modificar o próprio campo de produção religiosa. E nesse movimento maior de transformações, utilizando a linguagem econômica, em uma situação de mercado concorrencial, para se administrar o sagrado torna-se necessário centralizar as decisões. Mas para se chegar a um nível tal de institucionalização, as próprias religiões tiveram dentro delas e entre elas inúmeros embates, travados, sobretudo, pelos diferentes “protagonistas do sagrado” que defendiam posições diversas – lembrando (e ressaltando) que institucionalização e hierarquização caminham lado a lado.

As indicações de Verter servem-nos de inspiração, pelo menos de saída, para futuras e/ou possíveis análises do campo religioso brasileiro. Logo abaixo propomos uma interpretação a partir dos seus achados (Verter, 2003, p. 161), tentando visualizar o exemplo do Brasil a partir de um recorte mais específico, apenas a título de exemplo: as relações entre igreja católica e religiões mediúnicas (kardecismo e umbanda).

O campo do capital espiritual dentro do campo de produção cultural dentro do campo do poder



1. Religiões tradicionais místicas: igreja católica – teologia, sacerdócio
2. Religiões tradicionais populares: igreja católica – santos, rezas, procissões
3. Espiritualidade alternativa esotérica: espiritismo kardecista – magnetismo, águas fluidificadas, cromoterapia, chacras, elementos new age, física quântica
4. Espiritualidade alternativa popular: umbanda – mesinhas, benzimentos, banhos, simpatias

A heterogeneidade do campo religioso brasileiro implicaria, portanto, segundo o ponto de vista aqui exposto, uma relação de forças. Se focalizarmos não apenas as expressões culturais, isto é, os rituais, signos, tabus etc., mas também e, principalmente, tomarmos como ponto de análise a produção intelectual – as prédicas, os sermões, as pastorais, os livros, os artigos, os panfletos – a questão da análise do campo religioso poderia se tornar mais abrangente e precisa. Os “protagonistas do sagrado”¹¹ ou também entendidos como os “os especialistas religiosos” (ou “especialistas do sagrado”), ou ainda os “intelectuais da religião” – denominações que em parte coincidem com as categorias tipográficas de Weber – têm papel fundamental na criação das próprias religiões, ou se se preferir, da oferta religiosa. Mas embora todas essas terminologias nos orientem como ponto de partida, talvez pequem por sua generalização excessiva ou pela falta de uma precisão mais exata, justamente por não conseguirem dar conta, ou melhor, por não nos ajudarem a discernir os afazeres [*métiers*] incontestavelmente diferentes (com pesos sociais também incontestavelmente diferentes) dos diversos agentes que compõem o campo religioso brasileiro (produtores, mais precisamente) – elementos de um “clericato” cuja função é a de *criar* ou *manter* (eis sempre a tensão) as teodiceias que, para nós sociólogos, tendem a ser consideradas como sociodiceias. O que estamos querendo dizer com isso é que quando lançamos vistas para toda uma dinâmica do campo religioso brasileiro sendo formado, estruturado e expandido, percebemos que por detrás das diversas organizações religiosas nascentes e por detrás dos diversos segmentos religiosos se proliferando, há na retaguarda desse adensamento do campo um batalhão de trabalhadores com qualificações diversas, logo com funções e pesos sociais também diversos, que agem, interagem e lutam em favor de suas crenças, dogmas e instituições. Definilos simplesmente como “especialistas religiosos”, “protagonistas

¹¹ O termo “sagrado” é utilizado aqui em sentido *lato* e não no seu sentido literal, isto é, segundo a literatura sociológica, mais particularmente a definição elaborada por Durkheim (1996, p. 19-20).

do sagrado” ou “intelectuais da religião” talvez esconda o fato de haver uma série de diferenciações entre eles — às vezes tênues, outras vezes nem tanto — em termos de qualidades, competências, habilidades, ou se se preferir, de disposições e de *habitus*. Esses especialistas, como quaisquer outros especialistas ou agentes sociais, existem num meio social. Também são eles o produto de processos de socialização. Seus “conhecimentos” foram adquiridos socialmente, precisam de amparo social e são consequentemente vulneráveis às pressões sociais (Berger, 1973, p. 22). Chamar a atenção para esse aspecto significa, no fundo, que estamos nos defrontando com um processo importante, porém pouco estudado, de *refração* das coordenadas sociais, ou em outras palavras, com uma operação de reconversão, de transmutação de capitais culturais e sociais em capital espiritual ou religioso.

Afirmar então que existem diferenciações entre os especialistas do sagrado significa dizer que eles têm qualificações distintas no manejo das atividades religiosas — uns são mais hábeis, outros menos —, ou seja, que há aí uma distribuição desigual de capitais. Ocorre que para além dessa primeira apreciação, relevante, a questão decorrente é a seguinte: como dissociar *função* de *status*, em particular função intelectual de *status* “clerical”?

De acordo com a nossa proposta de “aproveitar” Bourdieu para os estudos de religião, se tomarmos então como foco de análise os profissionais religiosos, poderemos ver, por exemplo, a existência de diferentes agentes: “sacerdotes” (padres, arcebispos, cardeais, pastores, presbíteros — geralmente de instituições religiosas consolidadas), “magos/feiticeiros” (geralmente de religiões marginalizadas), “escritores” (intelectuais menores?), “escreventes” (pensemos aqui nos médiuns), “empresários/administradores/burocratas” (sobretudo de religiões em vias de institucionalização) — algumas das categorias com as quais podemos trabalhar, muito embora careça *ainda*, e *muito*, de definições e delimitações mais precisas (que certamente virão

com uma pesquisa mais acurada]. A intenção é antes a de atentar para a pluralidade de tipos de (1) recrutamento, de (2) formação, de (3) escritas, de (4) legitimidade, de (5) posições na estrutura institucional, de (6) ações e de (7) funções que podem se desenvolver dentro do campo religioso brasileiro¹².

Para darmos conta dessa diversidade, seria conveniente, por um lado e a partir da porta sociológica, acessarmos as biografias de alguns dos agentes religiosos mais relevantes, isto é, partir de um ponto de vista que leva em consideração as coordenadas sociais desses indivíduos, observando com atenção o modo como elas orientaram as suas ações religiosas – estamos pensando aqui nas coordenadas de classe, *status*, idade, sexo, formação escolar, local de nascimento, tipos de capitais, disposições sociais, *habitus* etc.; e, por outro lado, analisarmos como em cada organização ou segmento religioso se dá o processo de legitimação e de hierarquização de seus porta-vozes. A ideia seria traçar paralelos entre trajetórias socialmente percorridas e o conjunto das crenças abraçadas, criadas ou defendidas, vendo aí quais seriam as possíveis afinidades eletivas em operação. Interessante seria também compreendermos as motivações e as ações religiosamente orientadas neste mundo (com vistas, ou não, ao mundo de além-túmulo) ¹³. Porque o que se leva em consideração nesse tipo de análise são as relações nas quais um certo tipo de visão de mundo influencia as ações e a vida

¹² As nossas reflexões incipientes nos levam a destacar, por exemplo, uma importante diferença entre os protagonistas católicos e os protagonistas kardecistas ou umbandistas: ser, na igreja católica, é *ser-ordenado*. Por isso, ocupar um lugar na ordem hierárquica, que não é uma ordem de mérito, pessoal ou funcional, mas sim uma ordem de *status*, tem um significado muito importante e particular para esse segmento religioso. Já no kardecismo, ou mesmo na umbanda, os protagonistas do sagrado conseguem um lugar nas instituições ou o seu reconhecimento entre os pares através de méritos pessoais, carisma, dons ou dotes, sejam ligados às suas posições sociais, sejam às suas obras sociais, sejam às suas “capacidades espirituais” (mediunidade, por exemplo).

¹³ Na medida em que para o sociólogo, como nos ensinou Weber, importa menos dominarmos todo um conteúdo doutrinal, de interesse do teólogo – ainda que a sua análise seja fundamental para a compreensão do sentido das ações dos agentes religiosos [Weber, 2004, p. 26] –, do que propriamente os efeitos práticos da vida religiosa, isto é, os efeitos sociais que a apropriação subjetiva de um sistema de crenças está particularmente disposta a suscitar.

material daqueles que lhe são adeptos, a ponto de criar um campo relativamente autônomo com regras próprias e dinâmica específica.

A partir de então, estaremos propensos a pensar em nossas [futuras] investigações que o modelo do “clero” talvez seja exportável aos outros segmentos religiosos que não estritamente o católico (pelo menos enquanto um modelo de inspiração inicial), ainda que com certas ressalvas que devem ser *necessariamente* matizadas e levadas em consideração¹⁴. Se assim o for, é forçoso dizer que o papel desempenhado pelo “clero” não se encarna propriamente no indivíduo, nem propriamente em uma função (de ensino ou burocrática, por exemplo), mas em ambos e também na instituição que ele representa. A *mensagem religiosa* nesse sentido contaria, socialmente, tanto quanto a sua forma — forma institucional (já estabelecida ou em vias de estabelecer-se) pela qual está circunscrito um corpo de verdades comumente aceito¹⁵. Se em todas as instituições com funções eclesiásticas (ou com funções análogas às funções eclesiásticas) a semântica é subordinada a uma pragmática (subordinação assegurada frequentemente pelas “autoridades” reguladoras do discurso estabelecido), fica incumbido à sociologia dos protagonistas do sagrado buscar uma reflexão sobre a análise complementar dos *produtos e suas significações materiais e simbólicas*, sem ignorar o fato de que a eficácia do produto oferecido pelos “virtuosos do sentido” aparece, salvo raras exceções, dependente da oferta ou das obrigações institucionais. A satisfação de pertencer

¹⁴ O uso dos termos “clero”, “clérigo”, “eclesiásticos” e derivações, que aparentemente podem parecer inconvenientes, pois não pretenderemos sempre analisar um corpo de especialistas dedicados a uma igreja institucionalmente constituída, pode trazer, por outro lado, alguma vantagem. Isso porque a intenção aqui é descentrar ou despregar esses termos, ligados originalmente à memória da instituição eclesiástica, cujo maior expoente no Brasil é a igreja católica, para lhes dar um ar mais genérico, mas nem por isso menos preciso, aos protagonistas ou às formas institucionais mais recentes que foram ocupando seus espaços no campo religioso brasileiro.

¹⁵ Assim se explica que dentro da igreja se lê pouco a Bíblia ou que pelo menos o seu acesso é indireto, ou que no caso do kardecismo, se leia pouco Kardec. Para isso basta ver a lista de livros mais vendidos no espiritismo. Como ponto de partida aos interessados, consultar Franzolim (2008).

ou de ocupar esse ou aquele lugar¹⁶, real ou ideal, dentro da “*Eclésia*” ou do campo religioso também aparece como forte candidata à eficácia desses produtos, os bens de salvação. Nesse sentido, o campo social em questão tem como uma de suas características instituições ou agrupamentos (não necessariamente institucionalizados) que se comportam mais ou menos enquanto contra-sociedades que estimulam ou propiciam o devotamento esperado dos especialistas do sagrado e a contrapartida desse devotamento, a saber, a autoridade a ele conferida.

Com esse modelo em mente, talvez fique mais claro visualizarmos que a regulação da produção religiosa se dá na luta contra as heresias. Os “prelados-teólogos” jogam um jogo duplo: de enunciação doutrinal, certamente, mas também de definição e de consolidação do lugar de enunciação legítima [podemos pensar aqui na posição da igreja católica ou daqueles que já se firmaram em suas instituições ou segmentos religiosos enquanto porta-vozes legítimos]. Ao contrário, os “heréticos” não podem ser percebidos senão de duas maneiras: enquanto desviantes em matéria doutrinal, mas mais ainda, desviantes em matéria “eclesiástica” [podemos pensar aqui o caso das religiões mediúnicas em relação à igreja católica, ou também nos (neo) pentecostais em relação aos protestantes históricos]. Vale a pena frisar que essa maneira de perceber a dinâmica do campo religioso tem uma vantagem importante: ela permite dar conta não somente das disputas entre religiões, mas também das disputas entre facções de uma mesma confissão religiosa¹⁷. O ofício “clerical” aparece assim sob dois prismas na medida em que toda decisão, consagrada segundo o princípio da fé, confirma institucionalmente a instância de enunciação, dissimulando o poder de decidir através da repetição proclamada da *tradição*. Dessa forma, o âmbito da produção religiosa, no qual os

¹⁶ A instituição do tipo eclesiástica oferece no mais das vezes menos “sentido” do que “segurança” afetiva – quanto às preocupações existenciais supostamente universais dos problemas de origem e de destinação.

¹⁷ Um exemplo do que estamos falando, particularmente com relação ao espiritismo, pode ser encontrado em Arribas (2010).

protagonistas do sagrado são os grandes *experts*, tem uma dupla face: uma semântica, por certo, e outra pragmática [cujos efeitos são sentidos no mundo].

Agora, se o nosso objetivo for, por exemplo, o de compreender o sentido das ações dos protagonistas do sagrado, seria interessante atentarmos para pelo menos três fatores que compõem o campo religioso: (1) a produção da crença; (2) a adesão à crença; e (3) a legitimidade da crença – respectivamente: saber, poder e valor – não nos esquecendo de que essas indicações estão partindo da leitura da obra de Bourdieu de maneira geral. Ao contrário do que se possa imaginar, não se trata de entrar na psicologia, na mente desses protagonistas, de entender o indivíduo e suas aspirações mais íntimas¹⁸. A questão que nos toca de forma particular é a de entender sociologicamente as suas ações, os seus comportamentos, sejam esses comportamentos por eles relatados, sejam por nós observados. Eis a questão da sociologia compreensiva e da sociologia histórica¹⁹.

Mas, se buscarmos focalizar e nuançar as diversas formas de pertencimento, de tomadas de posição e de funções concernentes à dinâmica própria do campo religioso brasileiro, seria interessante levantarmos alguns questionamentos relevantes com relação aos protagonistas do sagrado: (1) como e quando se dá a consciência de si enquanto um “clérigo”/um homem predestinado/vocacionado; (2) como fica para ele, se é que ele atina sobre isso, a consciência da autoridade que lhe confere a instituição [pensemos não só, mas sobretudo, no caso da igreja católica] ou que ele confere à instituição [aqui entrariam os casos dos médiuns do kardecismo e da umbanda, por exemplo]; e, por último, (3) como ela se apresenta, se é que ela existe para ele,

¹⁸ O sentido subjetivo não é aqui buscado no sentido psicológico e sim a partir de um contexto ou de uma “conexão de sentido”, como diria Max Weber [2000, p. 6] – expressão que seria melhor traduzida por “contexto de sentido” segundo o original alemão *Sinnzusammenhanges*.

¹⁹ Trata-se de um exercício de reconstrução histórica entre subjetividade e objetividade das experiências – o que as motivam e quais são suas consequências –, exercício que tende a conduzir paulatinamente a uma construção causal adequada e pertinente entre atividade simbólica e atividade material.

a consciência da função normativa que ele cumpre ou pretende cumprir (podemos pensar a título de ilustração no caso das igrejas evangélicas).

Se começarmos nosso exame a partir do primeiro ponto, o da consciência de si, não poderemos nos esquecer de que a descrição dessa consciência designada provisoriamente aqui de “clerical” não pode ser aceita assim sem mais, de barato. Isso porque ao ser proclamada, ela sempre o é de uma forma bastante peculiar: mostrando sua face “desinteressada” – como já nos ensinou Bourdieu em *As Regras da Arte* (1996a). O desconhecimento das condições sociais que propiciam maior ou menor legitimidade ao discurso religioso ou mítico tem uma função bem específica: dar ao poder do saber religioso uma pretensão sobrenatural que o torna pretensamente autônomo frente às determinações sociais. Os “eclesiásticos” dão a impressão de terem entrado para a “igreja”, ou de terem escolhido esta ou aquela religião, por um apelo de singela vocação²⁰. A separação entre *saber* e *poder* no sentido específico encarado aqui, isto é, referente ao âmbito do discurso dos agentes religiosos, é uma ilusão da qual devemos tentar escapar, sem cair, no entanto, na armadilha que encara esses discursos como puro reflexo das condições econômico-sociais à qual esses agentes estão expostos. Assim, explicar as ações religiosamente orientadas tomando como base essa proposição nos leva a encarar esses atores enquanto trabalhadores de um determinado tipo de saber cuja área de lidimidade pauta-se no poder de tornar sempre desconhecida a sua origem.

Já as duas últimas questões, por sua vez, nos ajudam a não nos mantermos fechados a uma definição muito estreita dos protagonistas do sagrado – definição que comprometeria uma

²⁰ Erving Goffman vai mais além ao afirmar diretamente que “nos Estados Unidos [os eclesiásticos, ao decidirem entrar na igreja] procuram esconder seu interesse em subir socialmente, e na Inglaterra esconder seu interesse de não baixar demasiadamente. E, ainda, os eclesiásticos querem dar a impressão de terem escolhido a sua atual congregação pelo que lhes podem oferecer espiritualmente, e não, como de fato acontece, porque os presbíteros lhes oferecem uma boa casa ou o pagamento integral de suas despesas correntes” (Goffman, 2005, p. 50).

explicação nuançada do poder “clerical”. Uma análise sociológica que queira avançar nesse sentido não pode economizar fôlego na hora da reflexão crítica sobre o que exprime, entre outras coisas, o “eu só sou um instrumento de Deus”, ou “essa é a minha vocação”, ou ainda “essa é a missão que me foi confiada”, que acompanha a descoberta imprevista da impossível inocência do *saber*. Essa maneira de encarar a questão corresponde à revelação desencantadora da não separação do *poder* e do *saber* – se de fato levarmos adiante as contribuições de Bourdieu no que se referem à noção de *habitus* e capital, que jamais dissociaria os saberes (habilidades, competências, enfim, os diferentes tipos de capital) da posse do poder (de ditar ou estabelecer as regras e os tipos de reconhecimento). Dizemos desencantadora (no sentido de desilusão) porque ela acaba por desfazer uma visão mítica/sacralizada das ações desses agentes, mas sem se privar, no entanto, de lhes “salvar” da pecha de manipuladores ou corruptores de que frequentemente são vítimas. Pierre Bourdieu diz nesse sentido, transpondo sua análise dos grandes seminários e escolas francesas (que, aliás, foi inspirada pela dinâmica própria das religiões), que

a eficácia simbólica deve seu caráter mágico de exceção aparente ao fato de que ela não se exerce senão com a colaboração das disposições sobre as quais ela se exerce. É assim que a empresa de consagração, isto é, de confirmação e ratificação, sanciona e santifica a *seleção* como *eleição* (Bourdieu, 1981, p. 30, grifos nossos).

Últimas considerações: o poder religioso

De acordo com o que vimos até aqui, podemos desenhar o seguinte quadro: o poder simbólico – que não se limita certamente ao poder religioso – se exerce no domínio religioso mais claramente do que em outros campos de atividade social, provavelmente porque uma boa parte de sua arquitetura conceitual baseia-se no poder quase mágico de enunciação de fazer ver e

de fazer crer, de confirmar e de transformar a visão de mundo e, por isso, a própria ação sobre o mundo (Bourdieu, 2004a, p. 123). Esse poder só se exerce enquanto é reconhecido, quer dizer, desconhecido como arbitrário. A religião aparece, nessa perspectiva, como uma atividade essencialmente simbólica, como um conjunto de práticas e de representações cuja eficácia não é de ordem material. O simbólico compreende a linguagem, mas não se reduz a ela; ele designa também a função cognitiva dos signos, linguísticos ou não. O poder do símbolo repousa sobre aquilo que ele não diz explicitamente, naquilo que ele supõe sem explicar abertamente. Ele conduz a uma relação de sentido socialmente fundado, o que significa dizer que o poder simbólico não se constitui fora das relações de forças características da estrutura social em sua totalidade (Bourdieu, 1998).

Pensando então em todas essas apreciações expostas neste texto de maneira bastante provisória, apenas com o fim de irmos calçando possíveis análises, arriscamos dizer que esse saber não consiste simplesmente em pura gratuidade intelectual; não seria um intelectualismo puro (como o seria entre os filósofos, por exemplo), mas sim um intelectualismo como meio para atingir a experimentação com o divino, com a fé, de chegar ao sentido do mundo; seria um intelectualismo que se pautaria por uma espécie de relação de ajuda aos problemas da vida (sejam eles problemas materiais ou ideais). Essa relação de ajuda seria, pois, um dos traços básicos, senão o traço básico que determinaria o “clericato”. E ela emergiria sobre um fundo de probabilidade, isto é, de afinidade eletiva entre mensagem e situação social de classe ou de *status*, e seria tanto mais reconfortante quanto mais esse saber fosse garantido pela instituição, ou fosse garantido pelo devotamento ou pela bagagem intelectual do seu portavoz. Esse saber integraria assim uma dimensão impessoal e pessoal, dimensões necessárias para a sua consagração e que são

parcialmente independentes de suas qualidades morais²¹. Por isso que considerar as formas mais antigas da constituição do saber (poder simbólico) – nomeadamente as formas *eclesiásticas* – ajuda-nos a ver mais facilmente como, de maneira aparentemente espontânea, o saber está a serviço do poder, sobretudo o de normatização da vida cotidiana. É de convir que a questão se mostra quase que insolúvel: o saber serve o poder ou o poder se serve do saber? Independentemente da resposta, o que parece estar em curso aí é uma espécie de transubstanciação que se dá graças a uma operação de transfiguração simbólica de um *ethos*, resultante de uma formação educacional e social, em uma aptidão, ou, propositadamente, em uma vocação. A análise sociológica dos trabalhadores do sagrado deveria então levar em conta não só as metamorfoses de postos e função pelas quais esses agentes estão ou estiveram sujeitos a passar ao longo das distintas fases de um mesmo campo religioso, mas também as diferentes atividades exercidas segundo as posições ocupadas no espaço social, com vistas a evitar tanto quanto possível um nivelamento das diversas categorias de trabalhadores.

Em tempo, gostaríamos de elucidar, uma vez mais, que os apontamentos até aqui apresentados nada mais são do que uma tentativa de refletir criticamente sobre as possíveis contribuições que as diferentes obras de Pierre Bourdieu de uma forma geral podem render para os estudos específicos de religião, sobretudo a partir da chave de interpretação sociológica. Se de um lado, como vimos, as suas análises sobre o fenômeno religioso apresentam algumas limitações na medida em que chegamo mais das vezes a ignorar ou reduzir a fluidez, o movimento, ou se preferir, a dinâmica do campo religioso, é de convir, por outro lado, que seus trabalhos que abarcam temas outros que não a religião conseguem suprir, senão total, pelo menos parcialmente algumas das deficiências

²¹ O “clero” não seria avaliado única e/ou primeiramente pelas suas qualidades morais (como o seria o “profeta”, ou aquele que traz uma nova mensagem); ele não é propriamente um modelo de vida a imitar, embora suas qualidades religiosas sejam apreciadas também a partir de suas qualidades morais. A questão é que podemos até fazer graça com alguns de seus defeitos, desde que ele esteja sempre disposto a responder às demandas religiosas.

apontadas na sua sociologia da religião. É nesse sentido que o presente artigo buscou trabalhar e é nesse sentido também que esperamos ter contribuído para fomentar futuras discussões.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *Revista São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, São Paulo, 2001, p. 17-35.

ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das Possessões. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André Dozon; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, 2003.

ARRIBAS, Célia. *Afinal, espiritismo é religião?* São Paulo: Alameda/FAPESP, 2010.

BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOURDIEU, Pierre ; SAINT-MARTIN, Monique. La saint famille. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 44, n.1, 1982.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso; Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. Épreuve scolaire et consécration scolaire. *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, n. 39, 1981.

_____. Piété religieuse et dévotion artistique : fidèles et amateurs d'art à Santa Maria Novella. *Actes de La Recherches en Sciences Sociales*, vol. 105, 1994.

_____. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

_____. *Razões práticas*. Campinas: Papyrus, 1996b.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004a.

_____. *A produção da crença*. São Paulo: Zouk, 2004b.

- _____. *O senso prático*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- CAILLÉ, Alain. La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?. In: *Sociologie du travail*. 23/3, 1981.
- CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo e Mercado*. São Paulo: Vozes, 1997.
- COHN, Gabriel (org.). *Weber*. São Paulo: Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, 2002.
- DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu et la religion: synthèse critique d'une synthèse critique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.118 (abril-junho), 5-19, 2002.
- _____. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: a Central and Peripheral Concern. *Theory and Society*, n. 32, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FAVEREAU, Olivier. L'économie du sociologue ou: penser (l'ortodoxie) à partir de Pierre Bourdieu. In: LAHIRE, Bernard (org.). *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 2001.
- FINKE, Roger e STARK, Rodney. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- FINKE, Roger. *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*. Penn State University, Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 10-11, 2003.
- FRANZOLIM, Ivan. *Análise do mercado editorial espírita*. São Paulo: Mythos, 2008.
- FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, vol. 20, n.2, 2008.
- _____. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma. *BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n.50, 2000.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 2008.

IANNACONE, Laurence. Religious practice: A human capital approach. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 1990.

_____; KLICK, Jonathan. Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review. Preliminary draft, prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, Cambridge, MA, October 9-10, 2003.

LEBARON, Frédéric. Pierre Bourdieu: Economic Models against Economicism. *Theory and Society*, vol. 32, n. 5/6, 2003.

LÖWY, Michael ; DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu (1930-2002), explorateur du champ religieux. In : _____(orgs.). *Sociologies et Religions. Approches dissidentes*. Paris: PUF, 2005.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, vol. 20, n.2, 2008.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, vol. I, 1983.

McCLOUD, Sean. Putting some Class into Religious Studies: Resurrecting an Important Concept. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, n. 4, 2007.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 9, n.26, São Paulo, out. 1994.

_____. O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. Boletim CEDES – outubro/dezembro, 2011.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1), 2012.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. (org.) *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Cehila, 1995.

_____. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1998.

_____. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 2, Rio de Janeiro, 1999, p. 55-72.

SWARTZ, David. Bridging the Study of Cultural and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion*, vol. 57, n.1, 1996.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera*. Recriação do Mundo. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1995.

VERTER, Bradford. Social Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, vol. 21, n. 2, 2003.

WARNER, Stephen. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98, 1993.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, vol. I, 2000.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. Nova Iorque: Routledge, 1997.