

PIERRE BOURDIEU E A RELIGIÃO: SÍNTESE CRÍTICA DE UMA SÍNTESE CRÍTICA

ERWAN DIANTEILL*

A religião tem um estatuto paradoxal na obra de Pierre Bourdieu. Os artigos que abordam diretamente esse tema não são numerosos e nenhuma de suas obras importantes contempla esse assunto. Comparada à sociologia da arte, da cultura, da educação, do poder ou da miséria social, a sociologia das religiões ocupa, pois, um lugar marginal no *corpus*. Por outro lado, alguns dos conceitos mais importantes do “estruturalismo genético” provêm das ciências sociais das religiões. Herdado de Mauss e Durkheim, o conceito de *crença*, que atua em todo *campo*, é exemplar. Segundo o sociólogo, mesmo a elaboração desse último conceito é fruto do encontro entre as suas pesquisas sobre a sociologia da arte, iniciadas em meados de 1960, e “o comentário do capítulo consagrado à sociologia religiosa no *Wirtschaft und Gesellschaft*”, de Weber.

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar a contribuição de P. Bourdieu às ciências sociais das religiões, atentando fundamentalmente para as seguintes questões: é possível falar de “religião” em sociedades nas quais as religiões institucionais não existem ou em sociedades nas quais se encontram singularmente enfraquecidas? A noção de campo religioso continua pertinente em sociedades não segmentadas ou em sociedades cada vez mais secularizadas?

A leitura das obras de P. Bourdieu sugere respostas negativas a essas questões. A validade sociológica da noção de campo religioso é primeiramente limitada pela ausência de monopolização da produção simbólica em certas sociedades agrárias e, finalmente, pela crescente incerteza no que concerne aos limites do campo, devido, notadamente, à aparição de novas profissões especializadas no “trabalho simbólico” e à “disjunção” entre crença e obediência institucional. O campo religioso parece corresponder precisamente às religiões históricas ocidentais, notadamente o judaísmo e o catolicismo analisados em uma dialética entre relações internas e relações externas. Uma definição da “religião” centrada no “campo religioso”, isto é, nas lutas entre especialistas nas suas relações com a estrutura social global, certamente dificulta o estudo dos fenômenos religiosos que escapam amplamente ao controle dos cleros. É importante atentar para a “bricolagem” das crenças, a construção das linhagens de fiéis durante a modernidade, a organização em redes de amadores de esoterismo ou a organização não burocrática de certos pentecostismos como fatos que permitem relativizar o poder das instituições eclesiais.

ABSTRACT

PIERRE BOURDIEU AND THE RELIGION: CRITICAL SYNTHESIS OF A CRITICAL SYNTHESIS

The objective of the article is to present the contribution of P. Bourdieu to the social sciences of the religions, attempting fundamentally for the following subjects: is it possible to speak of “religion” in societies in the ones which the institutional religions they don't exist or in societies in the ones which do weak singularmente meet? Does the notion of religious field continue pertinent in not segmented societies or in societies more and more secularized?

The reading of P. Bourdieu's works suggests negative answers to those subjects. The sociological validity of the notion of religious field is limited firstly by the absence of monopolization of the symbolic production in certain agrarian societies and, finally, for the growing uncertainty in what concerns notably to the limits of the field, due, to the appearance of new professions specialized in the “symbolic work and to the “disjunction” between faith and institutional obedience. The religious field seems to correspond in fact to the western historical religions, notably the Judaism and the Catholicism analyzed in a dialética between internal relationships and external relationships. A definition of the “religion” centered in the “religious” field, that is, in the fights among specialists in its relationships with the global social structure, certainly hinders the study of the religious phenomena that you/they escape thoroughly to the control of the clergies. It is important to attempt for the “bricolage” of the faiths, the construction of the followers' lineages during the modernity, the organization in esoterismo amateurs' nets or the non bureaucratic organization of certain pentecostismos as facts that allow relativizar the power of the ecclesiastical institutions.

* Erwan Dianteill é sociólogo e membro do Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos (CEIFR) da École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris.

“Construí, diz ele, a noção de campo *contra* Weber e, ao mesmo tempo, *com* Weber, refletindo sobre a análise que ele propõe das relações entre padre, profeta e bruxo” (1987a, p. 33, p. 63). Outro exemplo: é na leitura do trabalho de Panofski sobre a arquitetura gótica e o pensamento escolástico que se forjou a definição de *habitus* (*Ibid.*, p. 23). Desse ponto de vista, a obra de P. Bourdieu é quase uma sociologia das religiões “generalizada”, na qual a religião apresenta, de modo paradigmático, propriedades comuns a todas as esferas de atividade simbólica.

O objetivo deste artigo, cujo título é uma forma de homenagear um pensamento que sempre se quis reflexivo, é apresentar a contribuição de P. Bourdieu às ciências sociais das religiões, percorrendo, ao mesmo tempo, sua obra de antropólogo e de sociólogo. Podemos falar

de “religião” em sociedades nas quais as religiões institucionais não existem ou em sociedades nas quais se encontram singularmente enfraquecidas? A noção de campo religioso continua pertinente em sociedades não segmentadas ou em sociedades cada vez mais secularizadas? Em outras palavras, o “religioso” limita-se ao campo religioso?

A leitura das obras de P. Bourdieu sugere respostas negativas a essas questões. A validade sociológica da noção de campo religioso é primeiramente limitada pela ausência de monopolização da produção simbólica em certas sociedades agrárias e, finalmente, pela crescente incerteza no que concerne aos limites do campo, devido, notadamente, à aparição de novas profissões especializadas no “trabalho simbólico” e à “disjunção” entre crença e obediência institucional. Nos trabalhos etnológicos de P. Bourdieu, podemos observar que o simbólico informa o conjunto da vida social, sem que a existência de uma instituição autônoma possa permitir falar de “campo religioso” (1980).

Como se constitui, então, o espaço institucional religioso a partir de um espaço social pouco diferenciado (1971a)? De fato, o campo religioso parece corresponder precisamente às religiões históricas ocidentais, notadamente o judaísmo e o catolicismo analisados em uma dialética entre relações internas e relações externas (Bourdieu e Saint-Martin, 1982), e podemos observar uma certa “dissolução do religioso” nas sociedades ocidentais contemporâneas (1987c). Retornaremos, na conclusão, ao paradoxo acima levantado cuja elucidação permite entrever os limites da sociologia das religiões de P. Bourdieu: por que, enquanto o estudo dos fatos religiosos origina os seus principais conceitos, ocupa este um espaço quantitativamente tão marginal em sua obra?

A gênese social do campo religioso

Segundo P. Bourdieu, existem três grandes teorias sociológicas da religião, representadas por

três nomes: Marx, Weber, Durkheim. Essas teorias parecem excluir-se mutuamente. Trata-se, portanto, de “situar-se no lugar geométrico das diferentes perspectivas, isto é, no ponto em que se deixam perceber, ao mesmo tempo, o que pode e o que não pode ser percebido a partir de cada ponto de vista” (1971a, p. 295). O que deve ser conservado, então, do pensamento das três perspectivas? A contribuição de Durkheim é explicitamente expressa por P. Bourdieu, enquanto a de Marx e a de Weber parecem ser distinguidas de maneira menos clara.

P. Bourdieu conserva de Durkheim, das *Formes élémentaires de la vie religieuse*, a idéia de que a sociologia da religião deve ser considerada como uma dimensão da sociologia do conhecimento. A religião é um instrumento de comunicação e um instrumento de conhecimento; ela possibilita um acordo entre o sentido dos signos e o sentido do mundo. Tem uma função de *integração lógica e social* das “representações coletivas” e, em particular, das “formas de classificação” religiosas (*Ibid.*, p. 297).

A contribuição weberiana à sociologia do campo religioso é decisiva, pois permite evitar a alternativa estéril entre o subjetivismo religioso e a redução marxista sem mediação (1971b, p. 1). De Weber provém, assim, a idéia de que a sociologia religiosa é uma dimensão da sociologia do poder; deve-se ligar o discurso mítico aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Existe uma gênese histórica dos grupos de especialistas religiosos, os cleros, o que constitui o fundamento da relativa autonomia do campo religioso. Esses profissionais da religião utilizam estratégias que visam monopolizar a imposição hierocrática e os bens de salvação. O campo religioso apresenta-se, portanto, como um sistema completo das relações objetivas de concorrência ou de transação entre as posições dos agentes religiosos [*Ibid.*, p.6].

Parece-nos, enfim, que P. Bourdieu conserva de Marx a noção de ideologia como “transfigu-

ração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas, portanto, na natureza das coisas e por ela justificadas” (1971a, p. 300). Nesta perspectiva, a religião assume uma função *política* de conservação da ordem social. Observamos como é difícil diferenciar as contribuições de Marx e de Weber na medida em que um e outro situam a sociologia da religião nos confins da sociologia econômica e da sociologia política.

Em *Le Sens Pratique*, a argumentação sobre a magia estão essencialmente mais próximos da problemática durkheimiana e, mais especificamente, da maussiana. Em “Genèse et structure du champ religieux”, Weber e Marx predominam.

O simbólico onipresente nas sociedades agrárias: *le sens pratique*

Em *Le Sens Pratique*, obra de síntese dos trabalhos antropológicos de P. Bourdieu, trata-se pouco de “religião”, mas muitas vezes de rituais, de magia, de instituições mágicas e de força ilocucionária, caso particular do poder simbólico (aliás, a palavra “religião” não consta no índice temático, assim como a palavra “símbolo” [1980, p. 469-475]). A sociedade Cabila, organizada em torno de trabalhos agrícolas e de um número limitado de atividades artesanais (como a tecelagem, atividade especificamente feminina), não conhece grupos autônomos de cleros, mas é integralmente estruturada pelo “demônio da analogia”, sistema de esquemas constituídos por oposições binárias cuja partição originária “opõe o masculino e o feminino, o seco e o úmido, o quente e o frio” (*ibid.*, p. 367). Próximo do estruturalismo de Lévi-Strauss na análise dos princípios lógicos que organizam “o pensamento selvagem” [Lévi-Strauss, 1962], P. Bourdieu distingue-se deste pela sua atenção crescente para as disposições incorporadas que geram práticas simbólicas *imperfeitamente* sistemáticas.

Segundo Bourdieu, podemos compreender em sua totalidade “todas as práticas e todos os símbolos rituais a partir de dois esquemas operatórios que, enquanto processos naturais cultural-

mente constituídos na e pela prática ritual, são inseparavelmente lógicos e biológicos como os processos naturais que visam reproduzir (no duplo sentido) quando são pensados dentro da lógica mágica: por um lado, a *reunião dos contrários separados*, que tem, como atualizações exemplares, o casamento, o labor ou o tempero do ferro e que engendra a vida como reunião realizada dos contrários, e, por outro lado, a *separação dos contrários reunificados*, destruição e execução, com, por exemplo, o sacrifício do boi e a colheita como um assassinato denegado” (1980, p. 366-367). Mas, se a lógica ritual requer a reunião ou a separação dos contrários, ela também impõe a aceitação social da transgressão que ela significa objetivamente.

A magia funciona, assim, como denegação coletiva de atos de transgressão necessária (junção do disjunto ou cisão do unido). Sem esses, os contrários separados permaneceriam estéreis. A transgressão permite a reprodução da ordem vital e a reprodução do grupo, mas ela é excessivamente perigosa e requer, portanto, uma estruturação coletiva, pública e prática, denegando o sentido objetivo do rito. Como essas exigências contrárias podem conciliar-se ritualmente? O sentido prático presente na magia legítima dos ritos de licitação tem, de fato, um *duplo sentido*: afirmação da unidade na separação dos contrários, afirmação da separação na sua unificação. A conciliação de princípios contraditórios só pode ser realizada através da autorização circularmente concedida ao grupo pelo próprio grupo no momento do ritual (1980, p. 385).

Toda a verdade da magia e da crença coletiva encontra-se enclausurada neste jogo da dupla verdade objetiva, nesse jogo duplo com a verdade, pelo qual o grupo, responsável por toda objetividade, de alguma forma “engana-se a si mesmo”, produzindo uma verdade que tem como único sentido e função negar uma verdade por todos conhecida e reconhecida, mentira que não enganaria ninguém caso os componentes desta sociedade não tivessem resolvido *se* enganar. No que diz respeito à colheita, a verdade social deve

ser denegada coletivamente sem ambigüidade: a colheita (*thamerga*) é um assassinato (*thamgerl* designa a garganta, a morte violenta, a vingança; e *amgar*, a foice) ao término do qual a terra, fecundada pelos labores, é despojada dos produtos que levou à maturação.

Os ritos licitatórios, que implicam uma continuidade (denegada) na vida social cabila, correspondem aos ritos propiciatórios. Sua lógica é a da “gestão” do antagonismo que ameaça a ordem social e natural. Eles possibilitam a transição entre os princípios opostos, em particular a passagem sem embate de um período do ano a outro. Trata-se da efeminização do masculino no outono, da masculinização do feminino na primavera, sendo o verão e o inverno símbolos puramente masculino e feminino.

Em *Le Sens Pratique*, o valor heurístico da distinção entre magia e religião é denegado, pois esta oposição é concebida como luta simbólica estranha aos interesses da sociedade cabila. O uso do termo “magia” visa, nas sociedades segmentadas, desqualificar as práticas simbólicas dos dominados, sendo o termo “religião” reservado aos dominantes. Essas categorias são inseparáveis da constituição de um campo religioso, com os interesses concorrentes entre padres, bruxos e profetas na Europa e no Oriente Próximo. Elas não são pertinentes nas sociedades pouco segmentadas (1980, p. 395).

A instituição de períodos ou de momentos lícitos (*lab'lat*), a designação de mandatários-protetores (famílias encarregadas de abrir os labores, casamento inaugural de primos paralelos) e a organização de grandes cerimônias coletivas, nas quais o grupo inteiro se autoriza efetivar a sua própria autoridade, são três aspectos da mesma operação que é constitutiva de todo e qualquer ritual legítimo (confundimos tudo ao identificar a distinção entre magia legítima e magia ilegítima com a distinção entre religião e magia, pois é nessa que as lutas sociais estão em jogo). A força ilocucionária, que atua em todos os rituais sociais, repousa sobre a autoridade circularmente autori-

zada que o grupo concede a si mesmo, na sua totalidade, ou a um dos seus membros quando se trata de um mandatário autorizado.

Nas análises precedentes, encontramos influências claramente maussianas. A magia contém um fundamento social, a *crença*, e uma eficácia social que lhe é associada. «Em definitivo, escreve M. Mauss, é sempre a sociedade que paga a si mesma com a falsa moeda do seu sonho. A síntese da causa e do efeito somente se dá na opinião pública. (...) Temos que considerar a magia como um sistema de induções *a priori*, operadas por grupos de indivíduos sob a pressão da necessidade» (1985 [1902], p. 119).

Por outro lado, para Mauss e Hubert a magia é “ao mesmo tempo um *opus operatum* segundo um ponto de vista mágico e um *opus inoperans* segundo um ponto de vista técnico” [1985 (1902), p. 135], idéia retomada e generalizada por P. Bourdieu (1980, p. 395) :

O caráter propriamente mágico dessa força, inteiramente social, nos escapa enquanto se dá apenas no mundo social, separa e une indivíduos ou grupos por meio de fronteiras ou de alianças (casamento) tão mágicas quanto aquelas que a faça ou o nó da magia instituem, transmutando o valor social das coisas (como a grife do estilista) ou das pessoas (como os diplomas). Inversamente, esse caráter mágico apresenta-se de forma evidente quando, por uma espécie de inocência, de confiança, de entrega imposta pela aflição e pela extrema angústia, os grupos tentam exercer o poder que eles mesmos se outorgam por meio de um desses círculos encontrados no princípio da magia realmente eficaz do coletivo, para além dos seus limites de validade, isto é, sobre aquilo que não depende deles, sobre o modo natural do qual dependem (...).

De forma geral, os trabalhos antropológicos de P. Bourdieu enfatizam as condições soci-

ais de eficácia do rito fora de um campo religioso que não se constitui na sociedade cabila. Não há, ao que parece, intermediários institucionalizados entre o grupo e ele mesmo: existem, por exemplo, famílias encarregadas de praticar a primeira ceifa durante as colheitas, mas esta função não é constante. Bem diferente é o papel social das instituições religiosas.

Constituição das instituições religiosas: “gênese e estrutura do campo religioso”

As “transformações tecnológicas, econômicas e sociais” associadas ao desenvolvimento urbano, como “os progressos da divisão do trabalho e o surgimento da separação do trabalho intelectual e do trabalho material” (1971a, p. 300-301), estão na origem de dois processos intimamente ligados, que poderíamos qualificar de subjetivo e de objetivo, a saber: por um lado, a constituição de um campo religioso, e, por outro, o processo de racionalização das crenças e dos ritos. Após Max Weber, P. Bourdieu lembra os obstáculos que se opõem à autonomização dos comportamentos religiosos pela condição camponesa, enquanto que a urbanização favorece, através de uma relativa independência frente às imprevisibilidades naturais que ela acarreta, a “racionalização” e a “moralização” das necessidades religiosas (Weber, 1971, alínea 7: “Ordres, classes et religion”). Além disso, a urbanização favorece o desenvolvimento de um corpo de profissionais dos bens de salvação. O clero citadino contribui para a interiorização da fé, a introdução de critérios éticos, do “bem” e do “mal” e da noção de “pecado”, pelo menos, no que diz respeito ao contexto judaico-cristão. Por outro lado, vale ressaltar que a dominação do monoteísmo na Palestina e particularmente em Jerusalém atribui-se à conjunção dos interesses do sacerdócio com o de certas categorias de laicos citadinos.

Os dois processos precedentes, a saber, por um lado, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e caracterizado não só pela

produção, reprodução e difusão de bens e de serviços religiosos, mas também por uma crescente complexificação institucional, e, por outro lado, pelo processo de “moralização” das práticas e das representações religiosas, têm diversos correlatos. Passamos, assim, do mito à ideologia religiosa (monopolização da imposição hierocrática por um grupo de profissionais), do tabu ao pecado (transferência da noção de impureza da ordem mágica à ordem moral), do Deus punitivo ao Deus justo e bom (atribuição à divindade de qualidades cada vez mais “sociais”) (1971a, p. 303).

Por fim, a constituição de um campo religioso conduz ao despojamento do capital religioso dos laicos, o que beneficia o corpo de especialistas religiosos que, por sua vez, produz e reproduz um *corpus* deliberadamente organizado de saberes secretos. Podemos, assim, afirmar que as diferentes formações sociais situam-se entre dois pólos: o do autoconsumo religioso e o da total monopolização da produção religiosa por especialistas. Estas duas posições extremas caracterizam-se pela oposição entre um domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ações objetivamente sistemáticas, adquiridas por simples familiarização e um domínio sábio, ação pedagógica expressa e institucionalizada. Também são estruturadas por sistemas mítico-rituais e por ideologias religiosas que, por sua vez, são reinterpretadas letradas dos primeiros em função dos interesses internos ou externos ligados à constituição dos Estados e aos antagonismos de classes (1971a, p. 304-306).

Observamos que, mesmo quando se trata de sociedades pouco diferenciadas, P. Bourdieu propõe importar os métodos da sociologia para a etnologia: ela deve ultrapassar o culturalismo e conceber a religião como um fato social ligado a outros fatos sociais como, notadamente, a divisão do trabalho; a etnologia deve saber como trazer o discurso mítico ou religioso às suas condições sociais de produção, atentando, particularmente, à formação e às características dos agentes privilegiados da atividade mágico-religiosa. O

que não significa dizer que se devam suprimir as representações coletivas religiosas do campo de pesquisas; trata-se apenas de conceber sua *relativa* autonomia na estrutura social geral.

Enfim, a oposição entre sagrado e profano, bem como entre religião e magia (quando essa se apresenta como profanação objetiva, caracterizando a religião dominada que – na maioria das vezes – provém de um antigo estado do campo religioso, ou como profanação intencional, isto é, como religião invertida), provém da oposição entre os que monopolizam o sagrado e os laicos. Dito com outras palavras, podemos deduzir dos progressos da divisão do trabalho religioso e da história do campo religioso as distinções entre as categorias fundamentais do pensamento e da prática religiosa.

Essa gênese nos leva a considerar a estrutura e os interesses essencialmente *políticos* do campo religioso, quer se trate das lutas internas ou da relação mantida com o espaço social, relação que hoje constitui esse campo como estrutura *estruturante e estruturada em via de estruturação*.

Estrutura e desestruturação do campo religioso

A autonomização do campo religioso não implica uma independência absoluta frente às autoridades temporais, especialmente políticas. Na sociologia de P. Bourdieu, neste aspecto fortemente influenciada pelo marxismo, talvez até mesmo na sua versão althusseriana, práticas e representações religiosas contribuem, antes, para informar uma “visão de mundo” essencialmente conservadora, elas absolutizam o relativo e legitimam o arbitrário da dominação. Por outro lado, a partir da origem social dos religiosos e de sua trajetória na instituição, cujo exemplo é dado através da estrutura e da história contemporânea do “corpo” de bispos da Igreja católica francesa (Bourdieu e Saint-Martin, 1982), o sociólogo tenta explicar, ao mesmo tempo, a homogeneidade do episcopado e a divisão do trabalho religioso

no seu seio, a qual lhe permite atender à demanda religiosa. Enfim, alguns textos tratam da dissolução do campo religioso, cujas fronteiras, nas sociedades mais modernas, evidenciam-se de maneira cada vez menos óbvias.

Interesses religiosos e função social do religioso (relações internas, relações externas)

Existe um *interesse* propriamente religioso que podemos definir como o interesse que um grupo ou uma classe encontra num determinado tipo de prática ou de crença religiosa e, particularmente, na produção, reprodução, difusão e consumo de um determinado tipo de bens de salvação (entre os quais a própria mensagem religiosa). Esse grupo social procura a legitimação das propriedades simbólicas e materiais que o caracterizam na estrutura social. P. Bourdieu recusa toda explicação psicológica ou fenomenológica do fato religioso. Esse deve ser concebido “de maneira propriamente sociológica, isto é, como a expressão legitimadora de uma posição social” (1971a, pp. 311-312). Mais uma vez, encontramos aqui uma explícita inspiração marxista *seguida* durante os anos 1990 da afirmação segundo a qual a religião também ocupa um papel na legitimação da dominação dos homens sobre as mulheres. A Igreja, escreve ele sem nuance, é “habitada pelo profundo antifeminismo do clero” e ela “inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiar inteiramente dominada pelos valores patriarcais” (1980, p. 92-93). Acrescentamos que, em certos casos, a religião (ou melhor, a magia) também possibilita encontrar uma solução (ilusória) para a miséria social. “A esperança mágica é a visão do porvir daqueles que não têm porvir. O milenarismo revolucionário e a utopia mágica são a única projeção de futuro que se oferece a uma classe desprovida de futuro objetivo” (1977a, p. 90-91). De natureza distinta para os dominantes e para os dominados, o *interesse religioso* é o principal operador de homologia entre o campo religioso e a estrutura geral das relações sociais.

Relativamente autônomo em relação à estrutura social, o campo religioso é, de fato, estruturado por interesses internos e por interesses externos. As posições de poderes no campo resultam do confronto entre a “*demanda religiosa* (i.e. os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de laicos) e a *oferta religiosa* (i.e. os serviços religiosos mais ortodoxos ou heréticos)” (1971a, p. 319). A posição de poder que ocupa uma instância religiosa no campo depende do poder do grupo social que a apóia. Esse apoio, numa relação dialética, depende, por sua vez, da posição do grupo dos produtores no campo. Essa relação explica a homologia de estrutura observada entre a estrutura social e o campo religioso: por exemplo, os dominantes do campo religioso fundam o seu domínio sobre o das classes dominantes na estrutura social, enquanto os profetas apóiam-se sobre os grupos dominados para modificar o estado da relação de forças no campo. Assim, a ação do profeta é, ao mesmo tempo, um estímulo à reestruturação do campo religioso e da estrutura social. Portanto, parece que o “funcionamento” do campo religioso é o produto de uma concorrência interna entre diferentes instâncias (sendo as principais a Igreja, os profetas, as seitas e os bruxos) relacionadas com as linhas de força da estrutura social.

Examinamos um caso particular estudado por P. Bourdieu: o grupo de bispos franceses no final dos anos 1970.

Origem social dos bispos e efeitos sobre a organização da Igreja Católica

O trabalho em conjunto de P. Bourdieu e Monique de Saint-Martin (1982) explora um número limitado de dimensões abertas pelos artigos de 1971. Trata-se essencialmente de compreender o processo que leva o conjunto de bispos a denegar toda e qualquer diferenciação interna correspondente à sua origem social. Ultrapassando a imagem de homogeneidade produzida pelo corpo de profissionais, podemos associar a classe social de origem à posição ocupada na instituição eclesiás-

tica, contanto que se levem em consideração as deformações estruturais, visto que “as mesmas disposições podem levar a decisões diferentes, quando não opostas, em diferentes estados do campo, o que tem por efeito enfraquecer e até anular a relação estatística com a classe de origem.” Dito com outras palavras, não há relação mecânica entre a origem social e a posição no seio da Igreja.

Nessas condições, a análise revela esses dois grupos no corpo episcopal: por um lado, os “oblatos”, que, dedicados e devotos à Igreja desde suas infâncias, investem totalmente numa instituição à qual tudo devem, estão dispostos a tudo dar em nome da instituição que tudo lhes deu e sem ou fora da qual nada seriam. Por outro lado, os bispos que, ordenados mais tardiamente, já possuíam, antes de ingressar na Igreja, além de um capital social herdado, um importante capital escolar, mantendo assim uma relação mais distante, menos apegada e menos direcionada para as coisas temporais com respeito à instituição, às suas hierarquias, aos seus interesses” (1982, p. 4-5). As posições adotadas por esses dois grupos apenas são inteligíveis quando levamos em consideração a evolução histórica. O mesmo *habitus* “aristocrático” que caracteriza os “herdeiros”, que outrora teria definido um papel de bispo hierático e solene, pode hoje levar a evitar alguns postos demasiado comuns, a aceitar bispados “missionários” ou a procurar o estatuto de teólogo. A oposição entre as duas categorias é formal e não substancial: “os antagonistas (...) podem trocar, de boa fé, suas posições: quando um deles, muitas vezes o dominante, que tem o privilégio da ousadia, vem a trocar de posição, o outro somente poderá manter a oposição modificando o seu lugar” (*ibid.*, p. 16).

Como situa-se o corpo dos bispos “no campo do poder religioso e, em maior escala, no campo do poder simbólico” (*ibid.*, p. 22)? De certa forma, os bispos encontram-se “entre dois fogos”: por um lado, eles se opõem ao poder político central dos organismos eclesiásticos, pouco interessados em prestar atenção às realidades locais, por outro, se opõem aos teólogos e religiosos orienta-

dos para “o poder simbólico central (...) pouco preocupados com as coisas temporais que inquietam os ‘responsáveis’” (*ibid.*, p. 28). Assumindo esta posição mediana na Igreja Católica, os bispos podem preencher plenamente o trabalho de unificação que lhes é atribuído. Sua coesão é reforçada por disposições comuns (são todos homens, muitas vezes provenientes de famílias numerosas e nascidos em pequenas aldeias) e por uma formação homogeneizante. Assim, o episcopado é um campo de concorrência, mas de *fraca tensão*” (*ibid.*, p. 31).

O ajuste entre a oferta e a demanda religiosa não é o produto de uma transação, como podia pensá-lo Max Weber, mas o efeito de uma homologia involuntária de estrutura, “cada clero produzindo, em função de sua trajetória e de sua posição, um produto mais ou menos ajustado à demanda de uma categoria particular de laicos” (*ibid.*, p. 34). A Igreja, enquanto campo, caracteriza-se pela unidade e pela diversidade. De fato, essa aparente contradição resulta numa grande capacidade de adaptação: ela permite à Igreja

“tratar o mais homogeneamente possível uma clientela distribuída (diferentemente segundo as épocas) entre as classes sociais, as faixas etárias e as classes sexuais ou tratar o mais diferenciadamente possível os clientes que, mesmo distinguindo-se sob vários aspectos, têm em comum o fato de serem católicos” (*ibid.*, p. 35).

Essa capacidade de tratar diferentes demandas sob as aparências da unidade é reforçada pelo caráter intrinsecamente polissêmico do discurso religioso, que, por trás de um sentido único, esconde uma pluralidade de significações relacionadas com diferentes posições sociais, reforçando assim a confusão subjetiva de limites sociais objetivos. O discurso religioso tende a negar os conflitos sociais e, quando não o consegue, contenta-se em eufemizá-los. P. Bourdieu chega a afirmar que os procedimentos discursivos do *duplo sentido* e do *eufemismo* são

profundamente característicos do discurso religioso na sua “universalidade” (*ibid.*, p. 46).

Essa transfiguração das relações de forças, essencialmente econômicas, pelos agentes religiosos dominantes, é ilustrada pelo episcopado quando administra as reivindicações profissionais de laicos trabalhando para a Igreja no limite do benevolente e do assalariado. A economia da Igreja é denegada pela hierarquia enquanto economia regida por leis econômicas, isto é, fundada no preço, no salário, na oferta e na demanda. “O riso dos bispos”, quando estão expostos a um discurso que trata a Igreja como sendo uma sociedade comercial, é significativo da “verdade da empresa religiosa, que consiste em ter duas verdades : a verdade econômica e a verdade religiosa que a denega” (1994a, p. 204). A hilaridade episcopal é um efeito do desvelamento daquilo que lhes aparece como uma perfeita incongruência (mas que não é sem fundamento, visto que podemos considerar, do ponto de vista do mercado de trabalho, que a “cadereira” – mulher que aluga cadeiras nos jardins públicos – é uma empregada doméstica sem salário).

Afinal, P. Bourdieu concebe a Igreja como um conjunto de mecanismos e de processos de legitimação das posições sociais, apresentando-se sob uma forma objetivada, seja ela material (edifícios, trajes, instrumentos litúrgicos etc.) ou sócio-tecnológica (direito canônico, liturgia, teologia etc). No estado incorporado, ela é consubstanciada aos *habitus* católicos gerados pela família cristã e consagrados pelos ritos da instituição, que agregam e, ao mesmo tempo, separam. “E, finalmente, ela apenas existe enquanto Igreja viva, isto é, ativa e capaz de assegurar a sua própria reprodução, através da relação existente entre os seus dois modos de encarnação (...)” (Bourdieu e Saint-Martin, 1982, p. 51).

Por uma dissolução do campo religioso?

Sem mencionar o evolucionismo no sentido clássico do termo, a sociologia das religiões de P.

Bourdieu caracteriza-se, contudo, por uma grande atenção dada aos processos históricos de constituição das instituições religiosas. Esses não se realizam independentemente das mudanças gerais que afetam a estrutura social, notadamente dos progressos da divisão do trabalho social e da urbanização. P. Bourdieu não utiliza o conceito de “campo religioso” para as sociedades agrárias, como a sociedade cabila, em decorrência, segundo ele, da falta de instituições e de profissionais especializados. Podemos, então, falar de “religião” quando não existe “campo religioso”? Não podemos falar da atividade simbólica nos mesmos termos para sociedades agrárias pouco diferenciadas, onde o “demônio da analogia” informa e unifica todas as dimensões da estrutura social, e para sociedades muito segmentadas, onde a produção simbólica concentra-se em espaços institucionais específicos e relativamente autônomos, cujo campo religioso se constitui como um dos principais.

Entretanto, as sociedades modernas, que se caracterizam por um alto grau de divisão do trabalho social, também são aquelas onde as religiões históricas, particularmente o catolicismo, parecem estar em declínio. Presenciamos, aqui, uma “dissolução do religioso” (1987c, p. 117-123).

“(…) Assistimos a uma redefinição dos limites do campo religioso, a dissolução do religioso num campo mais amplo acompanhado de uma perda do monopólio da cura das almas no sentido antigo, pelo menos no que concerne à clientela burguesa” (Bourdieu, 1985, p. 257).

Os limites do campo religioso não são mais claramente definidos: certas profissões profanas, psicólogos, analistas ou conselheiros conjugais, substituem os cleros nas suas funções terapêuticas. Assim, “o campo religioso encontrou-se dissolvido num campo de manipulação simbólica mais amplo” (Bourdieu, 1985, p. 259). Num diálogo mantido com Jacques Maître, autor de várias obras de psicopatologia social aplicada a indivíduos for-

temente implicados no catolicismo, P. Bourdieu declara que “é possível que a psicanálise ocupe hoje, na consciência comum, uma função bastante análoga àquilo que era a religião para os personagens estudados por J. Maître” (Bourdieu e Maître, 1994, p. XVI).

Por outro lado, a recusa de uma cega obediência às prescrições dos cleros provém, em parte, da elevação do nível de instrução que leva menos à rejeição de uma “postura” religiosa que de uma delegação espiritual. Portanto, essa denegação (relativa) da legitimidade concedida à instituição católica contribui para o desenvolvimento de seitas autônomas, para a formação de “agrupamentos de pequenos profetas carismáticos”, e, em termos gerais, para a disjunção entre a ortodoxia cultural e as práticas e crenças efetivas. Desta maneira, a legitimidade da palavra religiosa da instituição concorre com novas formas de legitimidade e novas profissões que, muitas vezes, apóiam-se sobre um discurso pseudocientífico, como, por exemplo, os astrólogos, os numerólogos ou os grafólogos. O clero religioso, antigo dominante, passa a ser dominado “por cleros que fazem proveito da ciência para impor valores e verdades nem mais nem menos científicas em relação às autoridades religiosas do passado” (1987c, p. 123).

A emergência de um sentimento estético frente às representações que, na sua origem, procuram suscitar a fé é também um índice da regressão da “crença religiosa” em relação à “crença estética”. Num mesmo lugar (a igreja Santa Maria Novella observada pelo sociólogo em 1982), justapõem-se práticas que, ao mesmo tempo, remetem à museografia e à devoção e que atestam a heterogeneidade dos objetivos do público pela “admiração” de uma Virgem ao Rosário ou de uma Apresentação no Templo. No entanto, o uso devocional das estátuas e dos quadros não desapareceu completamente, mas ele se concentra nas obras cujas características são as menos formais, as que “ocupam uma função expressiva de representação dos seus referentes” (1994c, p. 73).

Salientamos, enfim, que para o sociólogo crítico a “dissolução do religioso” não significa uma regressão a um estado indiferenciado da atividade simbólica. Os “novos agentes simbólicos” que se encontram fora da instituição religiosa coexistem com uma instituição católica que tende a tornar-se “uma Igreja sem fiéis” (1994b, p. 216), mas, apesar de muitas vezes se oporem a esta, eles também contribuem para a evolução das posições da mesma, como o demonstra, por exemplo, a influência da psicanálise sobre o pensamento religioso moderno. A atividade simbólica presente às margens do campo religioso engendra uma certa confusão quanto aos seus limites, mas, nem por isso, significa o seu desaparecimento¹.

Conclusão: dignidade e indignidade da religião como objeto da ciência social

O poder simbólico, por certo, não se limita ao domínio religioso, mas talvez atue nele de forma mais evidente que em outros campos de atividade social, e é provavelmente por este motivo que uma boa parte da arquitetura conceitual da sociologia de P. Bourdieu se construiu por meio do estudo da religião. Com efeito, o poder simbólico é aquilo que possibilita constituir o dado pela enunciação, “evidenciar e fazer acreditar, confirmar ou transformar a visão do mundo e, consequentemente, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo”. Trata-se de “um poder quase mágico que permite obter o equivalente àquilo que se obtém através da força (física ou econômica). Esse poder só pode atuar quando é reconhecido, isto é, desconhecido como sendo arbitrário” (Bourdieu, 1977b, p. 410). Nessa perspectiva, a religião apresenta-se, portanto, como uma atividade essencialmente simbólica, como uma forma simbólica, isto é, como um conjunto de práticas e de representações (nesse caso, de ritos e de crenças) cuja eficácia não é da ordem material (como, por exemplo, a força física). O simbólico compreende a linguagem, mas a ela não se reduz; também designa a função conotativa dos signos, lingüísticos ou não.

O poder do símbolo repousa sobre aquilo que não diz explicitamente, sobre aquilo que supõe sem explicitá-lo abertamente. Ele induz a uma relação de significação socialmente fundada; ou seja, o poder simbólico não se constitui fora das relações de forças características da estrutura social na sua totalidade. Se o símbolo possui uma eficácia própria, ela não deixa de estar menos relacionada à gênese e à estrutura do espaço social. Mais especificamente no que diz respeito ao poder simbólico da linguagem, o poder simbólico necessita “da crença na legitimidade das palavras e naquele que as pronuncia, crença que não cabe às palavras produzir” (Bourdieu, 1977b, p. 411). Dito com outras palavras, o poder simbólico não se basta a si mesmo, mas encontra o seu fundamento nas relações gerais de dominação, podendo apresentar-se como uma “sublimação”.

Entre eficácia própria e dependência ideológica, entre ordem *sui generis* e *superestrutura* (ou *supraestrutura*), o fato religioso não é, nessa perspectiva, nem puramente ideal, nem simples reflexo mais ou menos distorcido da estrutura social. O segredo dessa dependência/independência do poder simbólico religioso encontra-se nessa instância intermediária, cuja análise constitui o centro da sociologia religiosa de P. Bourdieu: a noção de *campo religioso*. A noção de *habitus* completa a precedente no sentido em que associa ao campo específico um tipo de interesse específico, irreduzível aos interesses dos outros campos, notadamente ao interesse econômico. “Para que um campo funcione, algo deve estar em jogo e com pessoas prontas para jogar o jogo, dotadas do *habitus* que implica o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes ao jogo, ao que está em jogo, etc.” (1984a, p. 114). Um *interesse* especificamente religioso está, portanto, associado ao campo religioso, que dá um perfeito exemplo desta “liberdade condicional” característica das instâncias secundárias presentes nos mecanismos de dominação (onde o econômico, o político e o mediático parecem ocupar as posições centrais, pelo menos no que concerne às sociedades industriais).

Portanto, para P. Bourdieu, o campo religioso não deve ser concebido como uma realidade imutável: existe uma gênese estrutural do campo religioso relacionada às transformações da estrutura social, e, segundo ele, assistimos a uma dissolução do religioso nas sociedades ou em fase de secularização. Enquanto toda instituição religiosa tende a se apresentar como uma realidade a-histórica, sempre idêntica a si mesma ao longo do tempo e em todo e qualquer lugar, há de se fazer um exame histórico dos processos de constituição das crenças, dos ritos e das instituições.

Podemos, então, nos perguntar por que a sociologia das religiões, que forneceu a P. Bourdieu uma grande parte de sua arquitetura conceitual e que constitui, tendo ele consciência disso mais do que qualquer outro, o coração da sociologia de Durkheim, de Weber e de uma parte não negligenciável de Marx, tem, em termos quantitativos, uma importância tão limitada na sua obra.

Esse distanciamento provém de uma incerteza fundamental quanto às condições de possibilidades do estudo científico da religião. Para P. Bourdieu, a religião é, de fato, um objeto sociológico praticamente impossível. Essa “gênese” epistemológica nunca se manifestou de forma tão evidente quanto no colóquio anual da Associação Francesa de Sociologia das Religiões, no mês de dezembro de 1982, durante o qual o sociólogo questionou publicamente a validade científica da sociologia das religiões quando praticada por “produtores que, em diversos graus, participam do campo religioso” [1987b, p. 156]. Para um sociólogo das religiões, ter convicções religiosas constitui um obstáculo praticamente insuperável para o trabalho científico. Mas existe um segundo obstáculo, um tanto quanto perigoso: a total ausência de afinidade com o objeto. Segundo P. Bourdieu, todo sociólogo da religião confronta-se com uma contradição quase insolúvel:

“quando *fazemos parte*, diz ele, participamos da crença inerente a um campo qualquer que

seja (religioso, universitário, etc.) e, quando *não fazemos parte*, estamos, antes, sujeitos a omitir a inscrição da crença no modelo (...) e, depois, a nos privar de uma parte da informação útil” (1987b, p. 156).

O primeiro obstáculo, isto é, o fato de pertercer, de uma forma ou de outra, à instituição religiosa, pode levar a adotar um ponto de vista religioso sobre a religião, a praticar mais uma sociologia religiosa do que uma sociologia das religiões. Para evitar isso (o que é “difícil”, mas não impossível, segundo P. Bourdieu), deve-se praticar “uma objetivação sem complacência (...) de todos os vínculos, de todas as formas de participação, de toda pertença objetiva ou subjetiva, até mesmo as mais tênues” (*ibid.*, p. 160). O segundo obstáculo (*não fazer parte*) não é cientificamente menos perigoso. O risco consiste em afundar no positivismo, abordando a religião exclusivamente do ponto de vista exterior, “como uma coisa”, sem perceber a força do caráter subjetivo da atividade religiosa e, particularmente, a adesão incondicional a verdades reveladas.

Ora, há uma certa afinidade entre essa segunda postura e as ciências sociais “republicanas”. Durante as lutas anticlericais no início do século XX, a sociologia francesa se constituiu copiosamente contra o domínio intelectual da religião e singularmente contra a influência católica no seio da universidade. De um certo modo, ser sociólogo requeria necessariamente “não fazer parte”. P. Bourdieu não escapou dessa forma de anticlericalismo. Na conclusão do colóquio sobre “os novos cleros”, podemos ler, por exemplo, esta declaração sem ambigüidade:

“A interrogação sobre os ‘novos cleros’ talvez tivesse alcançado o seu objetivo caso pudesse levar a estabelecer os fundamentos de um novo anticlericalismo” [1985, p. 261].

Podemos observar que esta frase conclusiva não foi retomada na segunda versão do tex-

to publicado em *Choses dites* (1987). Seguramente, este “arrependimento” evidencia um certo mal-estar que o próprio P. Bourdieu tentou retificar durante uma entrevista com Jacques Maître [1994, p. XV].

Tive que descobrir, em minha própria mente, todas as mutilações que já tinha herdado de uma tradição laica, reforçada pelos implícitos pressupostos da minha ciência. Existem temas que não abordamos, e quando o fazemos é com a maior prudência. Há maneiras de abordar certos temas que são pouco perigosas, e, em definitivo, acabamos por aceitar as mutilações que a própria ciência teve que aceitar para se constituir. Por meio de uma adesão implícita – ligada ao ingresso na profissão –, tendemos a suspender ou a pôr entre parênteses tudo aquilo que é da ordem dos objetos tradicionais da religião e da metafísica. Há uma espécie de recalçamento tacitamente exigido do profissional.

Não “fazendo parte”, por desconfiança metodológica e por cultura laica, P. Bourdieu certamente não demonstrava “interesse” pelo fato religioso, o que o punha numa situação pouco favorável para estudá-lo sociologicamente. Dentro da perspectiva da sociologia crítica e reflexiva, já vimos, a incredulidade é, cientificamente falando, tão prejudicial quanto “a fraqueza de crer”, visto que dificulta toda e qualquer restituição do sentido das “adesões” religiosas. Primeira vítima dessa aporia, P. Bourdieu, conseqüentemente, investiu de maneira muito limitada na sociologia das religiões, além de considerar o poder religioso amplamente assimilado pela Igreja Católica, como um poder em declínio e cuja crítica é sem interesse, inversamente, por exemplo, da dominação masculina ou do poder televisivo. Dito de outra forma, P. Bourdieu não manifestava nenhuma propensão para a atividade religiosa (como então conhecemos o seu gosto pela arte e pela literatura, e, obviamente, pela pedagogia), mas esse distanciamento foi reforçado pela idéia de que a religião não tem mais o domínio social que tinha na época de Weber ou Durkheim, eles que fize-

ram da religião o objeto central de sua sociologia. No entanto, P. Bourdieu não chegava a ter *interesses negativos* pela religião (como, por exemplo, na última parte de sua obra, quando fez duras críticas à mídia ou à “Nobreza de Estado”, cujo poder é concebido como bem real). É por esse motivo que, frente às contradições metodológicas dificilmente solucionáveis, penetrado por uma cultura laica que associa a religião ao poder da Igreja Católica, convencido de que esta constitui uma força social em declínio, P. Bourdieu, na sua obra, apenas concedeu um lugar marginal ao estudo dos fatos religiosos.

Concluindo, podemos observar que a leitura comparativa dos seus trabalhos antropológicos e sociológicos sugere a existência de uma divisão entre as sociedades agrárias sem instituição religiosa² e as sociedades diferenciadas onde a religião seria, então, inteiramente monopolizada pela Igreja, antes de desaparecer junto com ela. Ora, se a Igreja Católica não tem mais o poder político e econômico que já teve, significa isso dizer que as crenças e as práticas *religiosas* desapareceram das sociedades modernas? Não há nada menos certo. Uma definição da “religião” centrada no “campo religioso”, isto é, nas lutas entre especialistas nas suas relações com a estrutura social global, certamente dificulta o estudo dos fenômenos religiosos que escapam amplamente ao controle dos cleros, ainda que fossem estes “novos cleros”. Esse erro de perspectiva poderia ter sido evitado caso concedesse um maior espaço ao fato religioso fora da instituição, *inclusive nas sociedades diferenciadas*. Se, por exemplo, atentarmos para a “bricolagem” das crenças ou para a construção das linhagens de fiéis durante a modernidade, para a organização em redes de amadores de esoterismo ou para a organização não-burocrática de certos pentecostismos, podemos evitar reduzir o estudo dos fatos religiosos à simples constatação da perda do poder das instituições eclesiásticas.

Tradução: Fabien Pascal Lins
Revisão Técnica: Leonardo Zingano

Notas

- 1 Não se deve confundir essa atividade simbólica de substituição religiosa com o poder simbólico “fora do campo religioso”, notadamente o do Estado enquanto banco central simbólico [1989] que se apóia em ritos de instituição [1982]. Portanto, a magia social não se limita ao campo religioso, como o demonstra, por exemplo, a força puramente simbólica das “marcas” e das “grifes” na alta costura [1984].
- 2 Se a sociologia das religiões de P. Bourdieu centra-

se no catolicismo, sua antropologia cabila reduz de maneira significativa o papel do islã. O estruturalismo, que caracteriza amplamente seus primeiros trabalhos, se interessa antes pelos sistemas simbólicos e não pelas instituições religiosas. Acrescentamos que, ao longo dos anos 1950 e 1960, durante a descolonização da África do Norte, o islã era visto como uma força social em declínio. Como o catolicismo, a ideologia laica considerava, então, a religião muçulmana como um arcaísmo condenado pela modernidade.