

État d'âme, état de corps

Uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002)

ALFREDO TEIXEIRA*

As páginas de Pierre Bourdieu seleccionadas para as vulgatas da Sociologia da Religião resumem-se quase sempre ao seu artigo sobre o «campo religioso» e às suas notas críticas acerca da teoria da religião em M. Weber.¹ Não se renuncia aqui à centralidade desses dois textos. Antes, parte-se deles para chegar a outros substratos teóricos na obra do sociólogo francês, decisivos para compreensão das homologias estruturantes dos processos de construção simbólica dos processos sociais. Nesse contexto, a noção de campo religioso só ganha toda a sua eficácia se situada no terreno mais amplo de uma indagação acerca da crença enquanto adesão às regras de um campo sócio-simbólico². É essa integração conceptual que permite identificar o lugar paradoxal da sociologia da religião

* Centro de Estudos de Religiões e Culturas (UCP).

¹ Estão aqui em causa dois textos de Bourdieu que terão uma ampla posteridade: *Genèse et structure du champ religieux* (1971a, ver em particular as pp. 304-315), e ainda, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* (1971b). As edições noutras línguas têm constituído estes artigos como o cânone da sua teoria da religião: cf. Pierre Bourdieu (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie der Heilsgeschichte*. Konstanz: Universitätsverlag.

² Por vezes é usada a metáfora do «jogo» (as regras do jogo de um campo). Mas esta metáfora apela a um substrato interaccionista que não está presente nos pressupostos de Bourdieu – apesar das regras, o jogo não se compreende sem a singularidade do jogador. Ora, em Bourdieu, o que está em causa é precisamente a configuração de relações objectivas entre posições, independentemente do sujeito ou populações que as ocupam (cf. Bourdieu, 1992: 72). Algumas das tentativas de afinação deste conceito, pretendem abrir mais espaço à margem de manobra dos actores – o antropólogo J.-P. Olivier de Sardan propôs, complementarmente, o conceito de «arena» (cf. 1995: 78s)

de Bourdieu, lugar ao mesmo tempo central e periférico, como observou E. Dianteill (cf. 2002 e 2004).³ Periférico, por comparação às páginas dedicadas a outros domínios da sociologia, central porque remete para o carácter nuclear do conceito de *croyance*, relendo o vasto arquivo da teoria social, entre Durkheim e Mauss, entre Marx e Weber⁴. A partir desta perspectiva, pode dizer-se que se propõe neste ensaio como que uma leitura a partir das «últimas coisas»: do campo (*champ*) à crença (*croyance*). A metáfora que se enuncia no antetítulo deste ensaio transporta-nos para o centro desta articulação na teoria da religião de Bourdieu: o que se representa na cultura sob a forma mais espiritual ou imaterial (*état d'âme*) explica-se a partir da sua inscrição na materialidade social de uma estrutura (*état de corps*).

1. O campo religioso

Na obra de Bourdieu, «campo» é um conceito aberto, difícil de delimitar univocamente. Pode ser visto sob a metáfora do «mercado», contexto em que diversos actores, com capitais diversos concorrem no tocante à produção e circulação de bens simbólicos;⁵ mas também pode ser descrito como uma estrutura social diferenciada, com as suas instituições próprias, os seus especialistas – e respectiva hierarquização de posições –, a sua linguagem, estrutura que é interiorizada pelos actores; «campo» pode ser também um espaço social definido pelas relações de forças entre grupos sociais, num sentido mais próximo do sintagma *social field* usado na sociologia anglo-saxónica (cf. Olivier de Sardan, 1995: 178; Patte, 2005; Tarot, 2008: 428-431).

As propostas de Bourdieu quanto à morfologia do campo religioso – enquanto configuração de relações objectivas entre posições – são um antídoto eficaz para as hermenêuticas de religião que e a enclausuram num sistema, um quase fetiche, sem ter em consideração das relações entre o corpo dos significantes e significados e as suas formas de produção simbólica. Falamos da sua concentração no estudo da génese e estrutura do campo religioso, como

³ Subsistem perspectivas contrastantes quanto à centralidade ou marginalidade da sociologia da religião na obra de Bourdieu: cf. Swartz, 1996; Verter, 2003.

⁴ Shmuel Trigano caracterizou o projecto de Bourdieu enquanto empreendimento de síntese das sociologias da religião de Marx, Durkheim e Weber. É por isso que vê nestas páginas de sociologia da religião «le véritable laboratoire secret de sa pensée» (Trigano, 2001: 151).

⁵ A situação de concorrência quanto à legitimidade encontra-se presente numa das suas primeiras elaborações da noção de campo, neste caso, o campo intelectual (cf. Bourdieu, 1964; 1966). Encontra-se também patente nos primeiros itinerários da sua recepção, como é o caso deste estudo sobre a competição entre os diferentes especialistas da religião e da magia, na sociedade brasileira: cf. Tavares de Andrade, 1972.

resultado da divisão do trabalho religioso e das formas diversas de conservação, reprodução e manipulação do capital religioso. Neste espaço heurístico, a observação dos contornos específicos dos significantes e significados religiosos interessa sobretudo na medida em que eles são mobilizadores de uma determinada ordem social.⁶

Este traço encontrou nas propostas de Bourdieu um ponto de chegada. O sociólogo francês define a religião como um conjunto de bens simbólicos relativos à esfera do sagrado, mas centra a sua atenção, não no terreno dos significantes e significados, mas no conjunto de relações objectivas que se estabelecem entre as posições definidoras do campo religioso. O estudo, neste caso, não privilegia a dimensão semântica dos bens simbólicos religiosos, mas antes a luta pelo poder da sua definição, produção e reprodução que – diríamos que se interessa mais pela gramática do religioso. Numa linha weberiana, o trabalho religioso é visto como produção de respostas a uma categoria particular de necessidades (cf. Bourdieu, 1971b: 3, 7s)⁷. Na explicação de Weber, essa produção de sentido articula funções subjectivas e funções sociais. No caso de Bourdieu, estudar a génese do campo religioso é descobrir a génese do poder, do sistema que estrutura hierarquicamente o campo religioso. De Weber, Bourdieu retém o seu interesse pela religião enquanto forma de hierocracia, mas despreza a questão religiosa como teodiceia – na sua óptica, as teodiceias são sociodiceias (cf. Tarot, 2008: 435-437).⁸

Isto conduz à concentração do inquérito sócio-antropológico numa dicotomia de posições: especialistas e não-especialistas do sagrado (na formulação mais comum, na Europa, clérigos/leigos). Nesta via, os actores são objecto de um processo de imposição de um *habitus* que permite garantir a legitimação interna do campo religioso e o carácter necessário do sistema de significações partilhado. A religião, fornecendo uma visão coerente do mundo e da existência humana, produz os meios necessários à integração sistemática da conduta quotidiana, submetendo o «ser» ao «dever ser» (cf. Bourdieu, 1971b: 9).⁹

As teses de Bourdieu sobre o campo religioso mostram uma particular pertinência no estudo dos fenómenos de especialização do campo religioso, enquanto campo de luta pelo monopólio da gestão dos bens simbólicos relativos

⁶ Num sentido similar, vejam-se as observações de R. Iturra (cf. 2001: 43). Por vias diferentes, pode descobrir-se aqui a dicotomia entre sentido e função observada no estudo de Régis Debray (*faire sens/faire lien*): cf. Debray & Geffré, 2006: 35; Teixeira, 2008: 472s.

⁷ Acerca da recepção weberiana: cf. Pollak, 1988; Robbins, 2002: 317-320.

⁸ «J'ai construit la notion de champ à la fois *contre* Weber et *avec* Weber, en réfléchissant sur l'analyse qu'il propose des rapport entre prêtre, prophète et sorcier» (Bourdieu, 1987: 33).

⁹ Antes de Bourdieu, já Peter Berger tinha sublinhado que é a partir do «estatuto cósmico» que a religião lhes confere que as instituições e os papéis sociais adquirem uma evidência espontânea para os indivíduos (cf. 1971: 146).

ao sagrado. Esta perspectiva põe em evidência que a diferenciação interna do campo religioso transporta em si o conflito latente – que se pode manifestar, por exemplo, na luta de um grupo desprivilegiado pela definição alternativa do capital simbólico sedimentado no campo religioso. Neste esquema, o mesmo desenho teórico explica quer a institucionalização rotineira quer as reformas do campo religioso.¹⁰

Estamos numa zona de confluência onde ecoam teses diversas: as afirmações de Marx sobre a religião na sua função de conservação da ordem social (contribuindo para a legitimação do poder dos dominantes, e para a domesticação dos dominados); as reflexões de Durkheim sobre a génese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e acção; o interesse de Weber pela busca das correlações entre o conteúdo do discurso religioso e os interesses daqueles que os produzem, as conclusões de Lévi-Strauss sobre a mitologia como reflexo da estrutura social. No quadro desta herança, Bourdieu cruza as hipóteses acerca da subordinação das representações simbólicas à sua função social com a reflexão sobre a divisão do trabalho religioso, e o resultado é semelhante ao que antes se verificou no domínio das suas observações sobre o poder simbólico: uma definição da ideologia religiosa a partir do seu efeito alquímico, alquimia que consiste na operação de transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, o mesmo é dizer, na transmutação do arbitrário em necessário.

¹⁰ É necessário não perder de vista que os anos 70, no séc. XX, foram marcados pelo desenvolvimento dos discursos sociológicos e antropológicos sobre o conflito e o poder. Os diversos factores e mecanismos de controlo social ocupam grande parte da indagação. No terreno da antropologia, os trabalhos de Maurice Bloch procuraram mostrar que o político e o religioso repousam sobre a mesma matriz metafórica e sintáctica. Em concreto, Bloch procurou rebater as antropologias que viam a religião como actividade argumentativa; ou, à maneira de Geertz, a definiam como especulação sobre o lugar dos indivíduos humanos numa dada cultura; ou, ainda, como explicitação do lugar dos indivíduos numa determinada estrutura social. Na sua óptica, a religião é o último lugar onde se pode procurar a explicação, porque a explicação quando introduzida no campo religioso é imediatamente considerada sacrilégio. A religião é, para Bloch, uma forma extrema de autoridade (cf. 1972, 1974). É por isso que o autor dá uma particular atenção aos dispositivos rituais, que na sua óptica traduzem a ordem hierárquica institucionalizada, ou seja, a desigualdade legítima. Maurice Bloch defendeu este ponto de vista a partir dos seus estudos etnográficos realizados no centro de Madagáscar (cf. 1977). Estando o problema da violência no fulcro do funcionamento simbólico da religião, é importante a exploração que Ricœur faz do confronto possível entre Bloch e Girard (cf. Ricœur, 2000).

2. Crença e instituição

A autoridade e o lugar de enunciação

Nas suas observações sobre a eficácia do discurso ritual, Bourdieu explorou de forma ampla as correlações entre o facto discursivo e o facto social (cf. 1982: 93-101). Criticando o acento posto por Austin (cf. 1962) na força de elocução das expressões (*illocutionary force*), o sociólogo francês substituiu a «força» das palavras pelas «condições sociais» da sua utilização.¹¹ O mesmo é dizer, a autoridade não está no enunciado, mas no lugar de enunciação. Os estudos de Benveniste tinham já mostrado que a autoridade chega à linguagem a partir de fora.¹² Nesta perspectiva, os elementos retóricos do discurso autorizado contribuem para a representação da autoridade, mas não a explicam exaustivamente. O próprio acesso à linguagem autorizada é, em si, um dos elementos de participação na autoridade da instituição. À atenção dada por Austin aos actos de enunciação que, ultrapassando o registo descritivo ou afirmativo, têm o poder de executar uma acção, Bourdieu acrescenta o facto da posição social do locutor. Assim se descobre no regime de adequação recíproca entre locutor e discurso pronunciado a primeira característica dos enunciados que Austin qualificou de performativos. Ora, é aqui que a noção de crença se afigura crucial, para pensar a textura da eficácia simbólica. É que a palavra do porta-voz autorizado, só pode agir porque concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo, ou seja, ela depende inescapavelmente do crédito atribuído ao locutor¹³ – mesmo tratando-se de um leitor crítico de Weber, Bourdieu revela-se aqui um dos protagonistas da sua recepção.

¹¹ A obra em causa: *How to do Things with Words*. Acerca das relações entre Bourdieu e a filosofia anglo-americana: cf. Shusterman, 1995.

¹² Tal é patente, em Homero, naquele gesto instituidor em que o *skêptron* é entregue ao orador (cf. Benveniste, 1969b: 29-33): «Ce *skêptron* est chez Homère l'attribut du roi, des héros, des messagers, des juges, tous personnages qui, par nature et par occasion, sont revêtus d'autorité. On passe le *skêptron* à l'orateur avant qu'il commence son discours et pour lui permettre de parler avec autorité. Le *sceptre* en soi, est un bâton, le bâton du voyageur, du mendiant. Il devient auguste quand il est aux mains d'un personnage royal, tel le sceptre d'Agamemnon à propos duquel le poète énumère tous ceux qui se le sont transmis, en remontant jusqu'à Zeus. Ce sceptre divin était conservé en grande révérence et comme objet de culte à Chéronée, il restait sous la garde d'un prêtre qui en recevait la charge annuelle au cours d'une cérémonie, d'après Pausanias. Cependant on ne l'appelait par *skêptron*, mais *dôru*, litt. bois (Pausanias IX, 40, 11)» — Benveniste, 1969b: 30.

¹³ «Le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents et, par l'intermédiaire de leur travail, sur les choses mêmes, que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le *fondé de pouvoir*» (Bourdieu, 1982: 107, 109). Por oposição ao «impostor», que não é aquilo que os outros pensam que é, o mandatário legítimo, o porta-voz autorizado, é um objecto de crença garantido, certificado, conforme (cf. *ibid.* 132).

Assim, a autoridade depende, em primeira linha, das condições institucionais da sua produção e da sua recepção, e exige mais reconhecimento do que compreensão — ou, seguindo a antropologia do *crer* de Michel de Certeau, privilegia-se a coesão sobre a coerência. Esse reconhecimento é o pressuposto para o funcionamento válido e eficaz de um acto de autoridade. Dito de outra forma, as condições formais que determinam a conformidade de um acto autorizado escondem as condições sociais que produzem o reconhecimento desse acto enquanto tal. Só essas condições permitem o discurso soberano ou, segundo as observações de Legendre, a Soberania — ou seja, essa qualidade dos que podem falar em nome próprio, uma vez que são o lugar-tenente desse sujeito ideal que é a Referência instituidora — e só através das bocas autorizadas esse corpo ficcional pode falar ou adquirir o estatuto de corpo falante.¹⁴ Os estudos de Legendre permitem dar profundidade historiográfica a algumas das considerações de Bourdieu sobre os actos de palavra, na medida em que documentam, na história jurídica do Ocidente, o trabalho simbólico que coloca em cena a sociedade como corpo falante, corpo artificial dotado de palavra — liberal ou tirânico, nenhum sistema dispensa um modo instituído de distribuição da palavra (cf. Legendre, 1988: 28, 33-40).¹⁵

Assumem particular importância, na proposta de Bourdieu, aquilo a que chama os ritos de instituição (legitimação ou consagração), enquanto práticas de construção social da diferença – o traçado da linha social de separação, condição essencial para o reconhecimento das autoridades em geral e do locutor autorizado em particular¹⁶. Nesta ordem de ideias a posição social do locutor autorizado depende essencialmente da divisão da ordem social consagrada pelo rito, cujas propriedades essenciais são: a virtude de consagrar como natural um limite que é arbitrário, e a capacidade de comunicar uma determinada identidade. O fragmento seguinte é claro quanto à centralidade deste acto de comunicação da identidade:

¹⁴ Aqui nos encontramos perante o valor monumental das instituições (do latim *moneo*, fazer pensar, advertir), ou seja, a sua necessidade de cerimónias, adorações e comemorações (cf. Benveniste, 1969b: 255s).

¹⁵ Legendre refere-se em concreto à onnipresença da metáfora orgânica, na Idade Média, para falar das instituições enquanto dotadas de palavra. O Ocidente parece, pois ser, atravessado pela problemática do fundamento do dizer, inquietude que repousa em figuras mitológicas muito diversas e em identidades colectivas juridicamente constituídas como corpo. A leitura do estudo de Y. Labbé sobre o monoteísmo (*La Parole-Icône incréée*) ocidental é uma eloquente testemunha teológica desta discussão (cf. 1984).

¹⁶ A caracterização das propriedades dos ritos sociais enquanto ritos de instituição (cf. 1982: 121-134) é uma tentativa de generalização dos resultados do seu estudo sobre as escolas de elite (cf. 1981). É claro que essa generalização depende, epistemologicamente, do pressuposto segundo o qual há uma homologia fundamental entre os sistemas simbólicos, traduzida materialmente na estrutura que Bourdieu designa de «campo» (cf. 1971a, 1977b).

«A instituição de uma identidade, que pode ser um título de nobreza ou um estigma (*tu és um só...*), é a imposição de um nome, ou seja, de uma essência social. Instituir, conceder uma essência, uma competência, é impor um direito de ser que é um dever ser (ou de ser). É *significar* a alguém aquilo que é e significar-lhe que deve conduzir-se de acordo com isso [...]. Assim, o acto de instituição é um acto de comunicação, mas de um tipo particular: *significa* a alguém a sua identidade [...]. É por intermédio do efeito de atribuição estatutária (*noblesse oblige*) que o ritual de instituição produz os seus efeitos mais *reais*: aquele que está instituído sente-se impelido a estar conforme com a sua definição, à altura da sua função. O herdeiro designado (segundo um critério mais ou menos arbitrário) é reconhecido e tratado como tal por todo o grupo [...]. *Torna-te no que és*. Esta é a fórmula que subentende a magia performativa de todos os actos de instituição» (Bourdieu 1982: 125s, 127).

Podemos, pois, concluir que, neste quadro de análise, o rito instituidor é a *doxa* em acção, uma vez que a sua virtude fundamental é a de sacralizar uma ordem estabelecida, sancionar um regime de diferenças — sob a forma de um «sentido dos limites» —, dando-as a conhecer e provocando o seu reconhecimento. Daí o valor durável dos títulos sociais de crédito (ou seja, de crença): eles multiplicam, reproduzem no tempo o valor do seu portador. A eficácia deste trabalho de instituição das fronteiras e das diferenças depende dessa capacidade alquímica que faz das distinções sociais fronteiras naturais (físicas). Esta visão do rito não está longe das observações de Benveniste sobre o lexema *ritus* que apontam para a sua ligação aos itinerários de formação do campo jurídico ocidental: aí, *ritus* é uma variante do conceito geral de ordem, que inclui a ideia de solidariedade das partes que constituem um todo (cf. Benveniste, 1969b: 101).

Capital simbólico

Estas observações de Bourdieu dependem, em linha directa, da sua reflexão sobre as condições sociais de possibilidade da experiência dóxica, enquanto experiência da evidência da realidade social. Na esteira de Durkheim, para quem as formas de classificação são formas sociais, ou seja arbitrárias, e os símbolos são instrumentos políticos que tornam possível o consenso e a integração, Bourdieu propõe uma teoria das práticas na qual se sublinha, a traço grosso, que a raiz do poder simbólico se encontra na própria estrutura do campo social em que é produzido.¹⁷ Na perspectiva do sociólogo francês, só assim se explicaria

¹⁷ Acerca das relações de Bourdieu com a posteridade durheimiana: cf. Wacquant, 1995.

o facto de, por meio do poder simbólico, se colher dividendos semelhantes aos da força física ou da supremacia económica: a submissão. Mas esse poder só pode actuar se for «reconhecido», e para tal tem de sofrer um trabalho social de transfiguração, para que a violência seja dissimulada (cf. Bourdieu, 1977b; 1980: 191, 209-231).¹⁸

Interessa-nos, particularmente, estudar a forma como Bourdieu explica a transformação do poder em carisma, as relações de dominação e submissão em encantamento afectivo.¹⁹ Dada a sua pertinência, vale a pena determo-nos neste texto de Bourdieu:

«O capital simbólico é uma qualquer propriedade, força física, riqueza, valor guerreiro, que, percebida por agentes sociais dotados das categorias de percepção e de apreciação permitindo percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficaz, como uma verdadeira força mágica: uma propriedade que, por responder a *expectativas colectivas*, socialmente constituídas, a crenças, exerce uma espécie de acção à distância, sem contacto físico. Uma ordem é dada e obedecida: trata-se de um acto quase mágico. Mas só aparentemente é uma excepção à lei da conservação da energia social. Para que o acto simbólico exerça, sem dispêndio de energia visível, esta espécie de eficácia mágica, é preciso que um trabalho preliminar, muitas vezes invisível, e em todo o caso esquecido, tenha produzido, entre os que estão submetidos ao acto de imposição, de injunção, as disposições necessárias para que tenham o sentimento de ter de obedecer sem se porem sequer a questão da obediência. A violência simbólica é essa violência que extorque submissões que não são sequer percebidas como tais apoiando-se em *expectativas colectivas*, crenças socialmente inculcadas. Como a teoria da magia, a teoria da violência simbólica assenta numa teoria da crença ou, melhor, numa teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação que lhes permitirão perceber as injunções inscritas numa situação ou num discurso e obedecer-lhes» (Bourdieu, 1994: 189s).

Torna-se claro que na raiz da noção de capital simbólico está uma teoria da crença. Trata-se da crença como submissão dóxica às injunções do mundo, «obtida quando as estruturas mentais daquele a quem a injunção se dirige

¹⁸ Noutro lugar se estudou o papel da dissimulação na economia da oferenda, segundo Bourdieu (cf. Teixeira, 2005: 43-50).

¹⁹ Seguindo a sugestiva expressão de Pierre Légendre (cf. 1974): *L'amour du censeur*.

concordam com as estruturas implicadas na injunção que lhe é dirigida»²⁰. Esta submissão traduz-se num efeito de ganho, uma vez que se responde de acordo com as expectativas colectivas e se reproduz a consciência comum de que se fez o que devia ser feito. Essas expectativas são o capital simbólico distribuído como senso comum por todos os membros do grupo, um *percipi*, um ser-percebido (*être-perçu*) (cf. Bourdieu, 1994: 191, 200) que traduz em categorias de percepção, categorias sociais, modos de praticar e representar a união e a separação, e estratégias de identificação dos grupos (no quadro de pensamento de Bourdieu são sempre produto da incorporação de estruturas objectivas). A estrutura de distribuição deste senso comum, ou capital simbólico, tende para a estabilidade (cf. Bourdieu, 1994: 189-191; 1992: 243). No quadro desta análise, uma determinada crise da economia dos bens simbólicos funda-se sempre na crise da crença, ou seja, na ruptura do acordo entre as estruturas mentais (categorias de percepção e de apreciação, sistemas de preferência) e as estruturas objectivas (cf. Bourdieu, 1994: 213).

Subjaz, neste itinerário, uma concepção de crença em que esta se define como adesão a um conjunto de práticas sociais, segundo as expectativas instituídas num determinado campo de relações objectivas – ou seja, segundo o senso comum. Já em *Le sens pratique* (cf. 1980: 111-115), Bourdieu apresentava a crença como *illusio*, no sentido de investimento num determinado sistema de relações e adesão aos seus pressupostos (*doxa*) – o sucesso do processo passa pela invisibilidade da estrutura. A crença, enquanto adesão indisputada, pré-reflexa, ou nativa, é o fermento da pertença a um campo e traduz aquela magia social em que a *doxa* esconde o não-dito da sua arbitrariedade no conhecimento comum do seu carácter originário (dir-se-ia, etiológico²¹). Neste sentido, não se trata de um acto de decisão por um conjunto dogmático, mas um acto de adesão imediata ao *habitus* que objectivamente define um campo²². Não é pois

²⁰ «Soumission doxique aux injonctions du monde qui est obtenue lorsque les structures mentales de celui à qui s'adresse l'injonction du monde qui est obtenue lorsque les structures engagées dans l'injonction qui lui est adressée» (Bourdieu, 1994: 190; cf. 212). Isto mesmo que Bourdieu chamou «senso comum», renovando a atenção dada por Marx e Weber as formas sociais em que se concretiza o domínio ideológico e as formas de policiamento do pensamento, aproxima-se daquilo que os juristas medievais chamaram *communis opinio* no curso das suas tentativas de pensar o institucional (cf. Legendre, 1988: 17s).

²¹ O termo não é usado por Bourdieu, mas o seu uso parece justo, a partir dos estudos de Paul Veyne sobre o funcionamento social dos mitos na Grécia (cf. Veyne, 1988).

²² O conceito de *habitus*, como conjunto de disposições incorporadas, conta-se entre os mais comentados, nas leituras de Bourdieu (cf. Pinto & Pereira, orgs., 2007; Sung-Min, 1999: 45-131; Bouveresse, 1995). A categoria dá corpo conceptual a uma tradição de reflexão que, no meio anglo-saxónico, ficou marcada, na linhagem de Wittgenstein, pela discussão sobre a regra e as convenções (cf. Hjort, ed., 1992). A sua ascendência é, no entanto, confessada pelo próprio Bourdieu. O conceito explicitou-se a partir da leitura e tradução de uma obra de Erwin Panofsky intitulado *Architecture*

um «estado de espírito» (*état d'âme*), mas um «estado de corpo» (*état de corps*), no sentido em que as disposições produzidas pelo sentido prático são como que disposições corporais.²³

O rito e a referência que o acredita

É neste quadro que os actos de autoridade são definidos como rituais de magia social, ou seja, actos que dependem do conjunto de condições sociais que produzem a disposição ao reconhecimento da autoridade (necessária) que é, em si, desconhecimento (da arbitrariedade do poder) – cf. 1982: 113. Os actos de magia social dependem, pois, de um *consensus omnium* pré-existente, que é a própria condição de eficácia (cf. *ibid.* 133). Estamos, assim, perante a circularidade hermenêutica que enreda o quadro interpretativo de Bourdieu; por um lado, o trabalho institucional depende da crença colectiva, por outro, a instituição reconhecida é, ela própria, a garantia da crença.

A «hipótese do Terceiro», como a colocou Legendre na sua antropologia do Direito, pode contribuir para a superação do impasse que se experimenta quando

gothique et pensée scolastique, de 1951. A homologia de estrutura que se descobre na filosofia medieval e na arquitectura gótica dependeria de uma cultura comum dos clérigos e arquitectos das catedrais por via de disposições assimiladas no processo de educação (cf. Bourdieu, 1987:23). Derek Robbins sublinhou o facto de Panofsky ser discípulo de Cassirer, sugerindo a presença da sua filosofia na forja teórica de Bourdieu. Note-se que, nesta época, a colecção que Bourdieu dirigia, *Le sens commun* (Éditions de Minuit) traduzia Cassirer (cf. Robbins, 2002, 315s).

²³ Como observa Charles Taylor: «C'est là une des manières dont les règles peuvent exister dans notre vie: en tant que *valeurs faites chair*. Ce n'est bien sûr pas la seule. Certaines règles sont bel et bien formulées. Mais elles sont en interaction étroite avec notre habitus. Normalement les deux se conviennent et se complètent. Bourdieu parle de l'*habitus* et des institutions comme *deux modes d'objectivation de l'histoire passée*. Les institutions sont en général le lieu des règles ou des normes expresses» (Taylor, 1995: 571s). As disposições corporais são particularmente identificáveis na configuração das posições de autoridade: «Mieux que les signes extérieurs au corps, comme les décorations, les uniformes, les galons, les insignes, etc., les signes incorporés, comme tout ce que l'on appelle les manières, manières de parler, — la démarche, la tenue, le maintien —, manières de manger, etc., et le goût, comme principe de la production de toutes les pratiques destinées, avec ou sans intention, à signifier et à signifier la position sociale, par le jeu des différences distinctives, sont destinés à fonctionner comme autant de rappels à l'ordre, par où se rappelle à ceux qui l'oublieraient, qui s'oublieraient, la place que leur assigne l'institution» (Bourdieu, 1982: 130). As disposições corporais podem exprimir, assim, o *habitus* religioso enquanto laço social. Observem-se as conclusões do estudo de Terry Rey sobre o sincretismo afro-católico: «Et comme les Congolais considèrent les missionnaires européens comme des *ngangas*, ou prêtres-guérisseurs, les cordes qu'ils portent sur leurs habits suscitent une confiance tout à fait exagérée dans leur pouvoir et répandent en conséquence la croyance dans le pouvoir suprême des cordes et dans l'acte de lier. L'*habitus* religieux congolais propose de croire dans ce lien car c'est lui qui concentre et assure le pouvoir à l'intérieur de ces objets rituels, en ce compris le corps humain» (Rey, 2005: 261).

se promove a redução das relações de crença e de crédito que se traduzem no rito a um modo de comunicação dual entre a instituição autorizada e a disposição crente (cf. Legendre, 1988: 403-407). As referências medievais fornecidas pelo autor permitem enunciar a hipótese de que não há gesto ritual que não seja referido: a ritualidade só é praticável na relação com a «referência» que a acredita. Esta relação exprime-se na teatralidade própria do rito, em particular nas diversas montagens do «em nome de» (ou «no nome de») — este é, aliás, o ponto em que se articulam ritos e mitologias, uma vez que estas pretendem superar o não-dito da ritualidade, fixando as origens e os efeitos do «em nome de». Esta observação permite supor que é a relação com a Referência que confere ao rito o poder de classificar. Ou seja, é o seu valor emblemático — representação do Emblema absoluto — que o torna eficaz face ao perigo social da indiferenciação (no sentido girardiano), uma vez que nele se representam as diferenças, as hierarquias, as genealogias, etc. (cf. Girard, 1972: 179; 1978: 32-34). No caso das Igrejas latinas, a ordem ritual canónica traduz-se numa encenação do Emblema absoluto, da Soberania, de que a figura do Pontífice romano é a encarnação mais sublime. Daí a importância das manobras jurídicas que excluem a parte maldita da ritualidade (ilegal) — é que a ritualidade não pode ser fechada nos códigos da semiótica, ela tem que ser olhada sob o ângulo político, ou seja, como representação do poder. Às manobras jurídicas é necessário juntar as práticas de erudição que dizem os «porquês» das coisas rituais e que acabam por fazer parte da própria ordem cénica do rito.

Nesta ordem de ideias, é necessário acrescentar uma outra observação à tese de que a legalidade ou legitimidade das palavras rituais do «representante» dependem, como observa Bourdieu da posição social, ou seja da estrutura de um campo: é que o indivíduo e a instância social em causa não têm uma relação dual; a crença, que aí se traduz em efeito social, supõe a existência do elemento terceiro (Deus, o Estado, a Família, a Empresa, a Casa, o Partido, etc.), que funda a autenticidade e autoridade daquele discurso ou daquele gesto. Assim se revelam fundamentais as observações de Michel de Certeau, quanto ao funcionamento do crer: a legitimidade da crença constrói-se na referência a uma alteridade recebida que é enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe (cf. Certeau, 1981; 1983). Esse trabalho social de credibilização do locutor, através das relações estabelecidas com o Outro recebido, poderia ser descrito, prolongando a conceptualidade de Pierre Legendre, como um trabalho de «emblematização» do sujeito.²⁴

²⁴ Aproxime-se esta metáfora da etimologia: «emblema», aquilo que é aplicado, embutido, encrostado, incorporado, no ferro ou na madeira (cf. Legendre, 1999: 25, 51s, 55). O argumento emblemático é particularmente discernível no âmbito do discurso fundador, cujo estatuto não é o da demonstração, mas o da palavra-emblema, ou seja, a palavra articulada para ser vista (cf. 1988:

Tal trabalho social pode ser resumido numa das fórmulas centrais dos estudos de Kantorowicz, reunidos em «The King's Two Bodies» (1957): *dignitas non moritur* (a dignidade – ou seja, a função – não morre), emblema que resume o sentido de perenidade das instituições, que permite o desdobramento institucional do sujeito («os dois corpos do rei»), o soberano e a sua função, unidos numa espécie de matrimónio místico. Estes estudos têm o mérito de pôr em destaque a necessidade da narrativa mitológica no habitat institucional, elemento que permite essa divisão do monarca: por um lado, o seu corpo real, por outro, o corpo de ficção, em razão do qual o rei acede ao estatuto de representação legal da estrutura.²⁵ O dossier reunido por Kantorowicz em torno da máxima escolástica que visava o Imperador e o Papa – *omnia iura habet in scrinio pectoris sui* («tem todos os direitos no arquivo do seu peito») – é um bom exemplo deste trabalho de ficção que está na base das montagens institucionais. Entre as várias glosas, Kantorowicz refere aquela que esclarece que a máxima se refere à corte de doutores sábios por cuja boca fala o mestre do Direito (cf. 1957: 24s, 153s). A Alteridade surge, assim, na ficção, no território do fantástico (cf. Certeau, 1981; 1983).

Bourdieu mostrou-se bem menos sensível a este trabalho de imaginação política que está na génese das construções dogmáticas na Europa ocidental. Mas é necessário dizer que, este movimento de redução da crença à modalidade de adesão às regras de um campo, proposta por Bourdieu, revela virtualidades no domínio do estudo da dimensão instituidora da crença, e previne-nos contra os excessos da onto-teologia do poder. Mas também é certo que as propostas de Bourdieu podem enclausurar a investigação na definição do campo religioso como conjunto de práticas de dominação e sujeição consentidas (isto é, expressão do consenso), sem instrumentos heurísticos para uma leitura do que se passa nas zonas intersticiais dos campos sociais, nos terrenos da incerteza ou nas margens da negociação entre instituições e actores sociais.

3. O sentido teórico

O conceito de «magia social» adapta-se bem aos pressupostos epistemológicos de Bourdieu, que tem uma visão determinística dos factos sociais. Na esteira de certa herança durkheimiana, o todo tem uma clara preponderância

224). Esta metáfora aproxima-se de uma outra, a do «sujeito monumental», ou seja, o sujeito reescrito pelas instituições enquanto sua própria representação (cf. 1999: 45).

²⁵ Kantorowicz desenvolve este tema no Cap. VII da obra citada. Ver também o comentário de Legendre em *Leçons II* (1983: 19). Legendre desenvolveu estes pressupostos nas suas lições sobre «os dois corpos do pai» (cf. 1988, 280).

sobre as partes; o mesmo é dizer que as forças sociais — traduzidas em imperativos, valores, interditos, paixões, usos e costumes ou, numa palavra, *doxa*, se seguirmos o léxico de Bourdieu — imprimem o sentido das acções dos indivíduos. A própria capacidade de resistência e transgressão do indivíduo implica, segundo os pressupostos de Bourdieu, a anterior aquisição de um *habitus* — só essa incorporação permite jogar com os próprios limites.²⁶ Neste sentido parece difícil acompanhar Bourdieu, até ao fim, na sua tentativa de substituir o conceito weberiano de «carisma» pelo de «capital simbólico». Se este é eficaz quando se pretende encontrar um quadro interpretativo para algumas das operações institucionais, em particular as de delegação (ou representação) e consagração, parece insuficiente — porque nivelador da pluralidade das formas de legitimação social da autoridade —, quando se procura um lugar onde seja possível pensar o sentido teórico dos indivíduos no terreno da adesão a um sistema de convicções ou a um magistério que resolve os enigmas com que se confrontam.²⁷

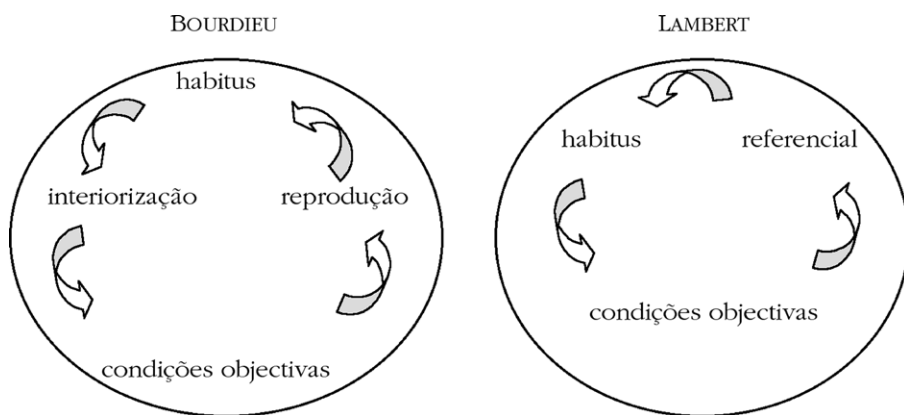
A hipótese interpretativa de Bourdieu limita extraordinariamente a possibilidade de compreender os actos de instituição cujo crédito advém da capacidade de resposta aos enigmas do mundo. O estudo de Paul Veyne mostrou que o mito se tornou cada vez menos um saber difuso captado por alguns mais hábeis e passou cada vez mais a ser controlado pelos grandes espíritos junto dos quais se busca instrução (cf. 1983, 41s). Nasce, assim, outro tipo de herói, aquele que desvenda enigmas. A física e a metafísica nascentes são isso mesmo, tentativas de encontrar a chave do mundo. Ora uma chave não é uma explicação. A chave faz esquecer o enigma, toma o seu lugar. Uma explicação procura-se e demonstra-se; a chave de um enigma adivinha-se e depois de descoberta age instantaneamente sem necessitar dos utensílios da argumentação. O decifrador é acreditado, pois, pela eficácia da sua palavra, ou seja, pelo facto de produzir uma chave para o enigma e vencer assim a arbitrariedade; a linhagem que lhe sucede desenha-se nos limites do discipulado e o saber que aqui se institui é o do comentário.

Como observou Yves Lambert no seu célebre estudo sobre a religião numa localidade da Bretanha (cf. 1985, 411-421), o ponto de vista bourdieusiano

²⁶ Na análise de Bourdieu, esta capacidade lúdica perante os limites é particularmente visível em algumas das práticas dos indivíduos que, num grupo, são «consagrados»: «Un des privilèges de la consécration réside dans le fait qu'en conférant aux consacrés une essence indiscutable et indélébile, elle autorise des transgressions autrement interdites: celui qui est sûr de son identité culturelle peut jouer avec la règle du jeu culturel, il peut jouer avec le feu» (Bourdieu, 1982: 131). Dir-se-ia que as oportunidades de invenção se reduzem ao virtuosismo daqueles que conseguem praticar as regras de um campo na vertigem da fronteira.

²⁷ Seguindo as observações de Raymond Boudon, poder-se-ia acrescentar que é necessário prestar atenção às «boas razões» (*bonnes raisons*) que levam os indivíduos a adoptar certos comportamentos (cf. 1992: 25).

reduz o senso comum a um sentido prático, redução que se traduz num sistema de relações circulares entre o *habitus* e as condições objectivas, uma vez que aquele resulta da interiorização destas e se constitui como mecanismo da sua reprodução. Este engenho teórico apresenta-se muito limitado para perceber as mudanças – a não ser o que nelas se diz de desfasamento entre o *habitus* e as estruturas –, reduz as representações à sua função legitimadora, e confina o sentido à objectividade inscrita nas estruturas. Assim, Lambert propôs que a este olhar centrado num sentido prático se junte a perspectiva de um «sentido teórico»: se aquele se define por essa dominação prática assegurada pelo *habitus*, este diz respeito ao domínio simbólico que permite o «referencial», conceito que o autor toma da linguística para designar aquilo que surge sob a forma de sistema de referências (religião, ideologia, ética, etc.) – ou seja, o sentido das referências e do seu uso (uma arte de pensar, de dizer e de julgar).²⁸ O referencial é, assim, para o *habitus* o que o sistema de referência é para um sistema de disposições. Nesta proposta de Lambert, a cultura pode definir-se como o conjunto dos objectivos e dos meios de «positivização», incluindo, num sentido lato, os elementos materiais, e designando, num sentido estrito, os elementos simbólicos (em particular, os sistemas de normas e de referência). Podemos visualizar esquematicamente as diferenças fundamentais entre Bourdieu e Lambert – Quadro 1 (cf. Lambert, 1985: 411).



Quadro 1: Bourdieu e Lambert — quadro comparativo

²⁸ Está sintonizado com esta perspectiva um dos títulos dos textos de Frei Bento Domingues — «Artes de ser católico em Portugal» — reunidos em «A religião dos Portugueses» (cf. 1988).

O esquema da circularidade entre o *habitus* e as estruturas objectivas pode revelar-se eficaz na interpretação de sociedades muito estáveis, mas revela-se ineficaz no quadro da análise de sociedades complexas, onde o paradigma do pluralismo e da mudança tem uma acentuada preponderância, sustentado pela expansão dos *media*, pelas políticas de generalização do acesso à instrução, pela emergência continuada de saberes e saber-fazer novos, e pelo aumento e diversificação de elites intelectuais. Só assim se pode compreender que, no caso destas sociedades, condições objectivas idênticas sejam vividas de formas diversas, ou seja, segundo modalidades de aquisição subjectiva diferentes. Sublinhe-se que o senso teórico não é apenas constituído pelos intelectuais, ele encontra-se disseminado em ditos, narrativas, exemplos recebidos, e juízos feitos, ligado à vida corrente. Estas são formas de racionalização em que intervêm permanentemente referenciais (cf. Lambert, 1985: 411s)

Aquilo que parece ser a intenção de Lambert não é a negação da importância das práticas, mas sim de um sistema em que o totalitarismo das práticas reduz à função de as acompanhar no registo da legitimação todo um conjunto de estratégias deliberadas, actos reflectidos, que só podem ser interpretados se, pelo menos, se atribuir igual importância aos sistemas de referências enquanto instrumentos de construção da realidade. Assim o senso comum é constituído por um senso teórico e um senso prático que podem jogar papéis distintos em diferentes momentos históricos. Num período de fundação ou de crise, os referenciais poderão ter a primazia, como, ao invés, essa primazia pode ser dada ao *habitus* nos períodos orgânicos, isto é, nos períodos de desenvolvimento do corpo institucional.

A crença terá de ser definida, então, como adesão tanto prática quanto teórica, ou seja, como *illusio* mas também como *realitas*. Neste quadro, é possível discernir porque é que, por exemplo, uma crença religiosa precede um campo religioso, perceber o carácter biface das crenças (representação e referência²⁹) — enquanto representações (o pecado como desobediência a Deus) e como referências (o pecado como suporte da noção de falta) — e a natureza da evidência social, que se encontra precisamente na forte congruência entre um *habitus*, um referencial e um campo. Esta congruência era bem patente na «civilização paroquial»:

«A relação com o sagrado era construída a partir do modelo de relação com toda a autoridade, a relação com Deus era tão só uma representação limite, e os esquemas eram materializados em todas as maneiras de ser e agir face ao

²⁹ Esse carácter biface está bem patente, a título de exemplo, na ideia de pecado como desobediência a Deus (representação) e no conceito de pecado como suporte da noção de falta (referência).

sagrado. Mais ainda, a atitude de aceitação da sua condição era reforçada pelas referências religiosas acerca da autoridade, da propriedade, da compensação futura, da comunalização paroquial, em harmonia com a realidade de uma ordem social hierarquizada, estável e interpessoal» (Lambert, 1985: 415).

Esta congruência assentava no trabalho simbólico dos clérigos, no carácter ambivalente e polissémico de certos significados religiosos (sacrifício, salvação, graça, etc.) que permitia a persecução de tarefas de interesse profano sob a aparência de *habitus* religiosos. A grande mutação na morfologia histórica do religioso na Europa pode ser vista, assim, como um processo de erosão dessa, outrora forte, congruência entre *habitus* religioso, referencial religioso e o contexto objectivo (cf. Lambert, 1985: 415s). A dinâmica de mudança actualiza-se nesse registo de adequação do catolicismo às modalidades de «positivização» cognitivas, materiais, afectivas, éticas, sociais e políticas. Neste trânsito, as crenças tornam-se em muitos casos referentes, suportes simbólicos cristalizadoras de outros conteúdos. A adesão às crenças fica em parte reduzida a uma adesão aos princípios e aos valores que eles representavam, como se de uma roupagem se tratasse. Nas reestruturações subsequentes conjugam-se, de forma silenciosa ou declarada, o senso prático e o senso teórico.

Epílogo

Pierre Bourdieu pode apresentar-se como uma via original de compromisso com a tradição que antes se apelidou de, *lato sensu*, estruturalista, procurando aí encontrar, no entanto uma valorização das estratégias dos actores. O desafio maior que Bourdieu parece ter agarrado diz respeito ao ajuste das práticas às estruturas sem ignorar os desníveis entre elas. Sociólogo da educação, como o foi, encontrou uma via para responder a essa problemática na «aquisição»: estamos pois no terreno das relações entre as estruturas e as disposições. Essa génese implica uma interiorização das estruturas (por via da aquisição) e uma exteriorização do adquirido (*habitus*). Ou seja, as práticas exprimem o adquirido e respondem às situações, manifestando a estrutura, mas essa resposta só pode dizer-se adequada se nesse processo de interiorização-exteriorização a estrutura permaneceu estável, caso contrário as práticas ficam desniveladas. É por isso que Michel de Certeau observava que, na chave bourdieusiana, apenas as estruturas, mudando, se podem tornar princípio de mobilidade social — o adquirido não goza de movimento próprio³⁰. Esse princípio aproximava-se de

³⁰ As páginas de Certeau sobre *Esquisse d'une théorie de la pratique* constituem certamente uma das leituras mais lúcidas do fulcro da epistemologia bourdieusiana (cf. 1990: 82-96).

um axioma antropológico de longa posteridade segundo qual as sociedades primitivas ou camponesas são o exemplo mais acabado dessa imobilidade, e por isso elas podem ser explicadas pelas estruturas (cujos atributos fundamentais se resumem na coerência, na estabilidade, na inconsciência e na territorialidade). Avisa ainda Certeau, essa estabilidade tem um preço, a invisibilidade da estrutura. É assim que Certeau vê o salto bourdieusiano de uma etnologia dos Cabilas para a coerência da teoria sociológica: da multiplicidade astuciosa das operações passa-se para o mármore imóvel de uma circularidade teórica que assim é descrita; das estruturas passa-se ao *habitus*; deste às estratégias que se ajustam às conjunturas, que não serão mais do que estados particulares das estruturas. Assim se passa de um modelo construído (a estrutura) a uma realidade suposta (o *habitus*) e daí a uma interpretação dos factos observados (estratégias e conjunturas). O *habitus* enquanto exteriorização do adquirido torna-se, de facto, como já antes se mostrou, o lugar-charneira da proposta bourdieusiana, mas também, na observação de Michel de Certeau, um lugar dogmático no sentido em que o dogma é a afirmação de um real que o discurso exige para ser totalizante. Esse fascínio-repulsão que Certeau mantém perante Bourdieu assenta nesse paradoxo que se exhibe, por um lado, numa extraordinária capacidade de exame das práticas e, por outro, na sua redução, por meio da lei da reprodução, a uma realidade mística, o *habitus*.

Pelo facto da sua noção de «campo religioso» ser condicionada por uma sociologia do conflito e da dominação, ela parece tão só explicar o conflito sócio-religioso nas sociedades altamente diferenciadas, pois só aí o campo religioso pode ser definido com a objectividade que estas teorias da violência simbólica procuram. No caso de Bourdieu, não pode deixar de se sublinhar que as suas propostas estão demasiado vinculadas à oposição clérigo/leigo (produtores/clientes), tal como essa dicotomia que constitui no campo religioso cristão (embora com diferenças assinaláveis dentro de si), distinção que não tem o mesmo carácter formal, por exemplo, no judaísmo e no islamismo. A noção de «campo religioso» é tributária das sociedades em que há uma luta pelo monopólio da produção simbólica e condições favoráveis para a emergência de produtores especializados. Na sua própria etnografia, parece haver margem de manobra para pensar que a religião pode articular-se de forma diferente no espaço social, permitindo a afirmação de que o «campo religioso» é apenas uma das suas modalidades de configuração.³¹

Tão importante é saber se esse papel dos produtores especializados pode resumir-se exaustivamente numa sociologia do conflito. É necessário pensar

³¹ Na linha destas observações críticas: cf. Hervieu-Léger, 1993a: 161s; Dianteill, 2004: 66s; Dianteill & Löwy, 2005: 167.

esse itinerário de especialização social na lógica do trabalho social de produção de sentido. Bourdieu não retira todas as consequências das observações que faz sobre as condições de sucesso do «profeta», sucesso que não pode reduzir-se às suas qualidades comunicativas ou à sua posição na estrutura, terá de ser explicado em razão da sua adequação às representações e sentimentos («necessidades»). Ora esse é o contexto em que se promovem formas de transacção de crédito não redutíveis à geografia das injunções sociais ou aos itinerários do conflito.

Maiores podem ser as objecções quando se observa a religião no quadro dos efeitos sociais da modernidade – cuja a experiência pode ser descrita sob a figura da dissolução do campo religioso (Tarot, 2008: 448-450).³² Esse é um contexto em que uma parte significativa da produção e da circulação dos bens simbólicos escapa ao monopólio regulador das instituições e onde o campo religioso pode interiorizar, segundo a sua criatividade própria, o *pathos* da espiritualização centrada na celebração das escolhas individuais.

Bibliografia

- ADDI, Lahouari (2002). *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- AUSTIN, John Langshaw (1962). *How to do Things with Words*. Oxford University Press.
- BENVENISTE, Émile (1969a). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: I. Économie, parenté, société* Paris: Minuit. ____ (1969b). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: II. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Minuit.
- BERGER, Peter L. (1971). *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturel*. Trad. de l'anglais. Paris: Centurion.
- BLOCH, Maurice (1972). The Past in the Present in the Present. *Man* 2, 278-291. ____ (1974). Symbols, Song, Dance and the Features of Articulation. Is Religion an extreme form of authority? *Archives Européennes de Sociologie* 15, 55-81.
- BOUDON, Raymond (1992). *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1964). *Les Héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Minuit. ____ & Jean-Claude Passeron (1966). *L'Amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*. Paris: Minuit ____ (1971a). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie* 12, 295-334. ____ (1971b). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie* 1, 3-21. ____ (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz. ____ (1977a). La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 13, 3-43. ____ (1977b). Sur le pouvoir symbolique. *Annales, E.S.C* 3,

³² São escassas as tentativas de utilização dos instrumentos conceptuais de Bourdieu no terreno fluído da religiosidade em contexto de modernidade radicalizada – cf. Wood, 2009.

- 405-111. ____ (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit. ____ (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit. ____ (1981). Épreuve scolaire et consécration sociale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 39, 3-70. ____ (1982). *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard. ____ (1987). *Choses dites*. Paris: Minuit. ____ (1989). *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit. ____ (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil. ____ (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil. ____ (1994). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- BOUVERESSE, Jacques (1995). Règles, dispositions et habitus. *Critique* 51, 572-594.
- CERTEAU, Michel (1974). *Le christianisme éclaté*. En collaboration avec Jean-Marie Domenach. Paris: Seuil. ____ (1977). L'Eglise catholique: la fin de la période postconciliaire. In: *Universalia* 1977, Paris, 141-144. ____ (1981). *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica. ____ (1983). L'institution du croire. Note de travail. *Recherches de Science Religieuse* 71, 61-80. ____ (1985a). Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances. In: Herman Parret & Hans-George Rupert, dir., *Exigences et perspectives de la sémiotique*. Mélanges A. J. Greimas, t. II. Amsterdam: John Benjamins, 689-707. ____ (1985b). Le croyable ou l'institution du croire. *Semiotica* 54: 1-2, 251-266. ____ (1987a). *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil. ____ (1987b) *La Fable mystique: 1. XVI^e-XVII^e*. Paris: Gallimard [1982]. ____ (1990). *L'Invention du quotidien: I. Arts de faire*. Paris: Gallimard [1980]. ____ (1991). *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer [1966].
- DEBRAY, Régis & Claude GEFFRÉ (2006). *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*. Paris: Bayard.
- DELSAUT, Yvette & Marie-Christine RIVIÈRE (2002). *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*. Paris: Le Temps des Cerises.
- DIANTEILL, Erwan (2002). Pierre Bourdieu et la religion: synthèse critique d'une synthèse critique. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 118, 5-19. ____ (2004). Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: a Central and Peripheral Concern. In: David L. Schwartz & Vera L. Zolberg, ed., *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 65-85.
- DIANTEILL, Erwan & Michel LÖWY (2005). *Sociologies et religion. Approches dissidentes*. Paris: PUF.
- DOMINGUES, Bento (1988). *A religião dos portugueses*. Porto, Lisboa: Figueirinhas.
- GEERTZ, Clifford (1966). Religion as a cultural system. In: M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1-46. ____ (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset. ____ (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- HJORT, Mette, ed. (1992). *Rules and Conventions*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- HONG, Sung-Min (1999). *Habitus, corps, domination: sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris: L'Harmattan.
- ITURRA, Raul (2001). *A religião como teoria da reprodução social*. Fim de Século. ____ (2002). *A Economia deriva da Religião. Ensaio de antropologia do económico*. Porto: Afrontamento.
- KANTOROWICZ, Ernst (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.
- LABBÉ, Yves (1984). La Parole-Icône incréée. Essai de théologie trinitaire selon l'ordre du langage. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68, 321-352.
- LAMBERT, Yves (1985). *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf.
- LEGENDRE, Pierre (1974). *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. Paris: Seuil. ____ (1983). *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard. ____ (1988). *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris: Fayard. ____ (1999). *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*. Paris: Fayard.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (1995). *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Éd. Karthala.
- PATTE, Yves (2005). Le champ: réalité sociale ou outil méthodologique? *Recherches Européennes en Sociologie des Médias*. URL: <http://www.sociomedia-europe.com/document.php?id=162>. Consultado a 19-01-2010.
- PINTO, José Madureira & Virgílio Borges PEREIRA, orgs.(2007). *Pierre Bourdieu: a teoria da prática e a construção da Sociologia em Portugal*. Porto: Afrontamento.
- POLLAK, Michaël (1998). La place de Max Weber dans le champ intellectuel français. *Droit et Société* 9, 195-210.
- REY, Terry (2005). Habitus et hybridité: une interprétation du syncrétisme dans la religion afro-catholique d'après Bourdieu. *Social Compass* 52:4, 453-462.
- RICŒUR, Paul (2000). A Religião e a Violência. *Revista Portuguesa de Filosofia* 56, 25-35.
- ROBBINS, Derek (2002). Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965-75. *Journal of Classical Sociology* 2:3, 299-328.
- SHUSTERMAN, Richard (1995). Bourdieu et la philosophie anglo-américaine. *Critique* 51, 595-609.
- SWARTZ, David (1996). Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion* 57, 71-85.
- TAROT, Camille (2008). *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*. Paris: La Découverte.
- TAVARES DE ANDRADE, José Maria (1972). Le champ de la religiosité: projet d'analyse de la religiosité populaire au Brésil. *Social Compass* 19:4, 599-611.
- TAYLOR, Charles (1995). Suivre une règle. *Critique* 51, 554-572
- TEIXEIRA, Alfredo (2004). «Não sabemos já donde a luz mana». *Ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas. ____ (2005). «Entre a exigência e a ternura»: uma antropologia do habitat institucional católico. Lisboa: Paulinas. ____ (2006). «Os índios do interior»: a instituição do crer e a folclorização do religioso segundo Michel de Certeau. *Didaskalia*, 36:2,

- 165-193. ____ (2008). A exterioridade de Deus: uma aproximação à teoria da religião de Régis Debray. *Didaskalia* 38:2, 455-481.
- TRIGANO, Shmuel (2001). *Qu'est-ce que la religion?* Paris: Flammarion.
- VERTER, Bradford (2003). Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21:2, 150-174.
- VEYNE, Paul (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil.
- WACQUANT, Loïc (1995). Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures. *Critique* 51, 646-660.
- WEBER, Max (1971). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. Tübingen: J.C.B. Mohr [1920].
____ (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr [1921]
- WOOD, Matthew (2009). The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the «Sociology of Spirituality» Paradigm. *Social Compass* 56:2, 237-248.