



No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxianas

On the way to a theory of religion in Bourdieu: Marxian uses

Emerson José Sena da Silveira*
Péricles Morais de Andrade Júnior**
Silvério Leal Pessoa***

Resumo

Este ensaio apresenta um mapeamento da apropriação da linguagem e dos conceitos basilares do método da economia política de Karl Marx (1818-1883) pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) para elaboração da sua Teoria da Religião. Bourdieu elabora uma teoria da religião a partir da imagem do campo como um “mercado” associado à sistematização religiosa e urbanização, a distinção entre trabalhos material e espiritual e ao fechamento na referência autárquica da produção do saber religioso. No mercado religioso proposto se constituem disputas pelo monopólio da produção e distribuição dos “bens simbólicos de salvação” através de agentes reconhecidos como legítimos para produzir, reproduzir, gerir e distribuir tais bens, com tensões internas ao campo religioso entre agentes especializados entre si e *versus* autoprodução leiga. Considerando a amplitude da questão, o artigo focaliza alguns conceitos basilares do arcabouço teórico alemão que foram apropriados na obra bourdieusiana. A análise do fenômeno religioso proposta por Bourdieu destaca-se pela adoção dos princípios da crítica filosófica e política da religião e pela elaboração metodológica do campo como um mercado religioso.

Palavras-chave: Bourdieu; teoria da religião; economia política.

Abstract

This essay presents an investigation concerning the use of language and basic concepts of Karl Marx's (1818-1883) method of political economy by French sociologist Pierre Bourdieu (1930-2002) in the elaboration of his Theory of Religion. Bourdieu elaborates a theory of religion based on the image of the field as a "market" associated with religious systematization and urbanization, with the distinction between material and spiritual works and with the closure in the autarkic reference of religious knowledge production. In the proposed religious market, there are struggles for the monopoly of production and distribution of "symbolic goods of salvation" by agents recognized as legitimate to produce, reproduce, manage and distribute such goods, followed by internal tensions in the religious field between specialized agents and lay self-production. Considering the extent of the question, the paper focuses on some basic concepts of the German theoretical framework present in Bourdieu's work. The analysis of the religious phenomenon proposed by Bourdieu is marked by the adoption of the principles of philosophical and political critique of religion and by the methodological elaboration of the field as a religious market.

Keywords: Bourdieu; theory of religion; political economy.

Artigo submetido em 6 de maio de 2019 e aprovado em 19 de agosto de 2019.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor da UFJF. País de origem: Brasil. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

** Doutor em Sociologia pela UFPE. Professor da UFS. País de origem: Brasil. E-mail: periclesmorais@hotmail.com

*** Doutor em Ciência da Religião pela UNICAP. Professor da UNICAP. País de origem: Brasil. E-mail: silverio@icloud.com

Introdução

A obra de Pierre Bourdieu (1930-2002)¹ tem sido exaustivamente recepcionada no Brasil, tendo um grande impacto junto aos estudos de religião. Entre 1968 e 1975 observou-se a publicação no mercado editorial brasileiro dos primeiros textos, respectivamente *A Reprodução* e a *Economia das Trocas Simbólicas*². A partir da década de 1990, Bourdieu tornou-se o autor mais citado nas Ciências Sociais e na Educação, sobretudo através dos livros citados e mais a obra *O Poder Simbólico*. Em seu projeto científico, o sociólogo francês buscou uma construção intelectual em constante oposição ao saber espontâneo, dando continuidade à *tradição durkheimiana* de erigir uma ciência do mundo social e também incorporando o de um corte epistemológico entre as representações do senso comum e a elaboração do discurso científico (VASCONCELOS, 2002). Vale ressaltar que as produções teóricas bourdieusianas recobrem muitos temas, tais como: a estrutura da desigualdade social e a reprodução do capital escolar, o gosto social e o processo de herança do capital cultural, a televisão e a dominação masculina, a teoria dos campos, o *habitus* e alguns aspectos da religião (campo e trabalho religioso, profissionais do sagrado). Nesse sentido, o presente artigo pretende dar conta de um recorte no amplo cabedal investigatório bourdieusiano, recaindo nossa atenção às teorizações do religioso, em especial, aprofundando as apropriações e reinvenções das ideias de Karl Marx (1818-1883), em especial da metodologia da economia política. Perguntamo-nos se haveria uma teoria da religião em Bourdieu. A partir de uma metodologia qualitativo-teórica, recorrendo aos textos bourdieusianos e aos seus analistas/comentadores, propomos como hipótese que, dentro da vasta obra de Bourdieu, a problemática da religião ocupa lugar central, ainda que sejam poucos os estudos e textos a ela dedicados. Em outras palavras, nossa hipótese é a de que há um conjunto de reflexões

¹ Pierre Bourdieu nasceu em Bearn (1930) e faleceu em Paris (2002). Estudou na École Normale Supérieure e foi professor de filosofia. Depois de um ano de ensino no Lyceé de Moulins, torna-se assistente na Faculdade de Letras de Argel e depois em Paris. Em 1961, ensina em Lille. Em 1964, torna-se diretor de estudos na *École Pratique des Hautes Études*. A partir de 1972, leciona em várias universidades estrangeiras: Princeton, Chicago, Harvard, Max Planck Institut de Berlim. Desde 1981 foi diretor da Revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* e Catedrático de Sociologia no Collège de France. Em 1982, foi nomeado professor no Collège de France (HESS, 2001, p. 168).

² Organizado pelo sociólogo brasileiro Sérgio Miceli.

bourdieusianas que estão bem próximas de uma teoria da religião, no sentido forte, ou seja, de um sistema profundo e articulado.

Em diversos momentos da sua trajetória intelectual investiu contra a divisão artificial entre teoria e empiria/concreto. Alguns pesquisadores cultivam a teoria por si, sem manterem relação com objetos empíricos, definidos e delimitados com rigor, enquanto outros, inversamente, desenvolviam uma pesquisa empírica sem integrá-la às questões teóricas. A teoria deveria constituir um programa de percepção e ação, um *habitus* científico intimamente ligado à construção de casos empíricos bem delimitados (MARTINS, 2002). Num texto denominado *Introdução à sociologia reflexiva*, tal posicionamento está evidente³. Segundo Bourdieu, o ápice da arte, em ciências sociais, está em ser-se capaz de pôr em jogo “coisas teóricas” importantes a respeito de objetos ditos “empíricos” muito precisos, frequentemente menores na aparência ou um pouco irrisórios. Em outras palavras, o que conta é a construção do objeto e a eficácia de um método de pensar que nunca se manifesta tão bem como na sua capacidade de constituir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos (BOURDIEU, 1998b).

Este texto não tem pretensões de esgotar tais questões. Mas, busca contribuir de alguma forma com o debate. Pretende apresentar uma introdução a apropriação da linguagem e dos conceitos basilares de Marx por Bourdieu na elaboração de uma teoria da religião. De certo modo, na obra de Bourdieu a teoria perde sua posição totalitária. Ele desenvolveu uma obra multiforme sobre numerosos terrenos, cuidando para que a elaboração teórica não fosse jamais totalmente afastada do trabalho de pesquisa. A “boa” Sociologia estaria marcada por uma relação contínua entre o referencial teórico e a pesquisa. Sua teoria científica constitui-se num programa de percepção e de ação só revelado no trabalho empírico em que se realiza. Construção provisória elaborada para o trabalho empírico e por meio dele, sua sociologia ganha menos com a polêmica teórica do que com a defrontação com novos objetos. Por esta razão, tomar

³ Este texto constitui-se numa introdução de um seminário na *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, publicado em outubro de 1987.

verdadeiramente o partido da ciência é optar, asceticamente, por dedicar mais tempo e mais esforços a pôr em ação os conhecimentos teóricos adquiridos investindo-os em pesquisas novas, em vez de acondicionar, de certo modo, para a venda, metendo-os em embrulho de metadiscurso, destinado menos a controlar o pensamento do que a mostrar e a valorizar a sua própria importância ou dele retirar diretamente benefícios (BOURDIEU, 1998a).

No conjunto da sua obra, esse pensador francês procurou ultrapassar as fronteiras disciplinares e divisões de áreas de conhecimento no interior das ciências sociais, de modo que sua influência se estendeu a várias disciplinas nas ciências humanas. Por outro lado, seu projeto sociológico é marcado pela variedade de objetos empíricos abordados. Em lugar da especialização temática, sua obra enfocou vários objetos: senso de honra, estruturas temporais e econômicas, categorias de percepção artística, gosto, classes sociais e estilos de vida, sistemas escolares, linguagem, entre outros. Nesses estudos Bourdieu buscou compreender, muitas vezes de forma microscópica e detalhada e a partir de procedimentos empíricos, não a essência da ação humana, mas a complexa relação entre os distintos espaços sociais em que se manifestam esses fenômenos e a inserção dos atores envolvidos na sua produção. Isto levou ao estabelecimento de uma unidade teórica de uma obra edificada a partir da construção de um sistema de conceitos derivados de um incessante confronto entre a teoria e o empírico, tais como *habitus*, *illusio*, campo, violência simbólica, *doxa*, capital cultural, que representam contribuições para a renovação da análise sociológica e, particularmente, instrumentos relevantes para enfrentar os complexos e intrincadas mediações que permeiam as relações entre ator e estrutura (MARTINS, 2002). O que ele chamou de “construtivismo estruturalista” sintetiza a originalidade de seu procedimento, particularmente no que se refere aos trabalhos que foram publicados desde o fim da década de 1970 (CORCUFF, 2001).

Enfim, o arcabouço teórico construído por Bourdieu procurou superar determinadas oposições canônicas que na sua ótica minam a ciência social por dentro, dualismos que comprometem uma adequada compreensão da prática

humana, tais como: separação entre análise do simbólico e do material, indivíduo e sociedade, métodos quantitativos e qualitativos. Na sua concepção, tais oposições não derivam de operações lógicas ou epistemológicas constitutivas da prática científica, mas de dois fatores: *disputas entre escolas e tradições de pensamento no interior da sociologia e as lutas de concorrência entre seus adeptos*, visando à conquista de posições de legitimação no campo científico (MARTINS, 2002).

Contra-pondo-se a esta visão, Bourdieu integrou na sua obra contribuições teóricas de autores clássicos e contemporâneos, vistos num certo sentido como antagônicos e inconciliáveis, retrabalhando-os e incorporando-os ao seu esquema explicativo. Isto diz respeito, sobretudo, a sua relação com a obra de Karl Marx (1818-1883). Ao elaborá-la, Bourdieu incorpora contribuições conceituais de Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920). Sobretudo em relação a Weber, suas análises da produção cultural foram bastante influenciadas pela leitura weberiana dos protagonistas do sagrado. O modelo de igreja hierocrática apresentado por Weber sustentou as investigações de Bourdieu sobre a natureza e o desenvolvimento do poder simbólico. Também foi esse o modelo que guiou as suas análises do domínio religioso (ARRIBAS, 2012). Vale ressaltar que não há uma apropriação simétrica desses três pensadores.

Vale frisar que os vínculos de Bourdieu com o pensamento marxiano se fazem mais evidentes na década de 1990, período em que o sociólogo francês ganhou destaque através de sua *sociologia pública*, com envolvimento direto com os sindicatos franceses, pela sensibilidade à realidade das classes sociais, do sofrimento social e da “miséria do mundo” capitalista (BRAGA; BURAWOY, 2009). Destacam-se na década de 1990 a publicação de várias obras do Bourdieu “engajado”, como *A Miséria do Mundo* (1993) e *Contra-fogos* (1998).

Porém, a relação de Pierre Bourdieu com a obra de marxiana é anterior a década de 1990. A leitura dos textos bourdieusianos evidencia a princípio que alguns aspectos do pensamento marxiano foram incorporados. A presença desse pensamento está inscrita em seus volumosos trabalhos. Porém, a relação com a

obra de Marx e com o marxismo nunca foi algo fácil. Como destaca Michael Burawoy (2010), Bourdieu havia se digladiado com esta corrente de pensamento durante boa parte da sua vida. O sociólogo francês repudiava os traços de determinismo histórico de algumas ideias marxistas e desenvolveu concepções sofisticadas acerca das lutas de classe, focalizou a superestrutura em detrimento da economia. Em várias entrevistas Bourdieu negava sua filiação ao marxismo, mas, noutros momentos, se dizia marxista, para irritá-los, como destacou. Qual seria então a sua relação com o pensamento marxiano? Como se estabeleceu uma relação instrumental com a teoria marxiana? (BURAWOY, 2010).

Tentaremos responder essas questões a partir de uma análise da sua teoria da religião. Vale ressaltar que a religião não ocupa lugar central no conjunto da obra de Pierre Bourdieu, constituída por uma variedade de objetos empíricos, conforme destacamos. É difícil reduzi-la a alguma seara sociológica. Entretanto, sua obra tem sido recepcionada pelos pesquisadores do fenômeno religioso, tanto no âmbito das Ciências quanto da Sociologia da Religião, principalmente através da incorporação dos conceitos de campo, *habitus* e *trabalho religioso*. O principal texto que aborda o fenômeno religioso é “Gênese e estrutura do campo religioso”, publicado originalmente na *Revue Française de Sociologie* em 1971. No Brasil foi publicado ainda da década de 1970 no conhecido livro *A Economia das Trocas Simbólicas*, uma coletânea de textos organizados por Sérgio Miceli. Há também um texto menor intitulado “A dissolução do religioso”, que compõe a coletânea de conferências *Coisas Ditas*, publicada no Brasil em 1990.

Acreditamos que Bourdieu constrói suas considerações sobre a religião dando forte ênfase as teorias marxianas. Isso pode ser demonstrado a partir deste artigo, quando ele se restringe ao enfoque nas suas apropriações aos conceitos do *Método da Economia Política*⁴. Considerando a amplitude da questão, a pesquisa focaliza alguns conceitos basilares do arcabouço teórico marxiano que foram

⁴ Este método aparece no pensamento marxiano com duas nomenclaturas: materialismo histórico ou método da *economia política*. Adotaremos a segunda nomenclatura. A contribuição sistematizada do método proposto por Marx (2003) está presente em duas passagens da *Contribuição à crítica da Economia política*, particularmente no excerto do prefácio e na parte intitulada “O método da *Economia política*”.

apropriados na obra bourdieusiana à análise do fenômeno religioso, sobretudo pela adoção dos princípios da crítica filosófica e política da religião e pela elaboração metodológica do campo como um mercado religioso.

1 A absolutização do relativo e a legitimação do arbitrário

Ao elaborar o quadro teórico de uma reflexão sobre a teoria da religião Bourdieu primeiramente define os fenômenos religiosos como linguagem, sistema simbólico de comunicação e de dominação, força estruturante da sociedade, composta por elementos internos que formam uma totalidade coerente que constrói a experiência. Afinal, a religião não surge por geração espontânea, não é criada como um ato demiúrgico, *Exnihilonihilfit* (nada surge do nada). Ela está intimamente ligada ao homem e a sociedade, inseparável das teias simbólicas materiais da história, dos modos de produção da vida e da cultura. Mas, ela é completamente autônoma ou subordinada inteiramente à história, aos modos de produção e da cultura?

Como *ideologia*, a religião transfigura as instituições sociais em sobrenaturais. É preciso dar algumas palavras sobre o elemento ideológico, mas aprofundaremos o tema na seção quatro do presente artigo (MARX; ENGELS, 1998). No pensamento marxiano, há pelos menos duas acepções de ideologia: alienação, fruto do processo de expropriação do capitalismo e falsa consciência, quando os valores das classes dominantes, as que são postos como a medida do universal (MARX; ENGELS, 1998). É essa última acepção, que Bourdieu elaborou, concebendo o plano ideológico como o plano de dominação de um grupo de valores oriundo dos conflitos entre agentes, classes e instituições pelo capital material e simbólico. Esses valores são, portanto, estritamente parciais, arbitrários, relativos, contingentes e interessados que, por força da dominação, tornam-se hegemônicos e se transmutam em uma dimensão universal, necessária, total, real e absoluta.

Por essa ótica, a religião assume uma função ideológica, particularmente às funções práticas e políticas de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário. Essas só poderão cumprir tais sentidos na medida em que possam suprir uma lógica e gnosiologia consistentes em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo o que se define socialmente. A religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma oposição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 1998a).

Porém, o sociólogo francês amplia a discussão sobre *ideologia* a partir da elaboração do par conceitual poder-violência simbólica. Sua proposta busca analisar o poder onde ele se deixa ver menos, onde é mais ignorado e, portanto, mais invisível, pois só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que a ele estão sujeitos ou que o exercem. Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”. Enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social. Nessa definição do mundo social ocorre a luta simbólica entre as classes e frações de classes para imporem seus interesses e o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta diretamente nos conflitos simbólicos quotidianos e por procuração (por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica), e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 1998a).

O campo da produção simbólica é um microcosmo da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de reprodução que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção (BOURDIEU, 1998a). O poder simbólico constitui o dado pela enunciação, faz ver e faz crer, confirma ou transforma a visão de mundo e, deste

modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo (BOURDIEU, 1998b). O poder mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força, graças ao efeito específico de mobilização, só se for reconhecido, quer dizer, ignorando como arbitrário. Ele se define numa relação determinada entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a sua crença. Por fim, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legítima, das outras formas de poder (MICELI, 1998).

Enquanto sistema simbólico, a religião constrói a experiência em termos de lógica em estado prático, como um sistema de questões indiscutíveis, delimitando o campo do que merecer ser discutido em oposição ao que está fora de discussão. Na condição de sistema simbólico, composto por elementos internos que foram uma totalidade coerente, a religião constrói a experiência, conferindo a ordem social caráter transcendente e inquestionável, naturalizando as estruturas simbólicas.

Na condição de *ideologia*, a religião para Pierre Bourdieu, assim como para os autores de *A Ideologia Alemã* (1845-1846) não pode ser analisada desconsiderando sua base social-econômica, a infraestrutura. Se Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) fizeram um enorme esforço para inverter a *ideologia*, negando sua autonomia da base real, Bourdieu (1998a) destaca que todas as *teodiceias* são sempre *sociodiceias*. Nenhuma sociedade aceita um sistema religioso estruturalmente divergente dela. Em alguns casos, a religião legitima as propriedades características de um estilo de vida singular e incultura um sistema de práticas e representações consagradas. Dessa forma, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um determinado grupo de leigos e de exercer o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social. Numa sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e

práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la (BOURDIEU, 1998a). Mas especificamente, ao abordar o papel da Igreja Católica, Bourdieu (1998a, p. 70) destaca-a enquanto instrumento de dominação:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva de sua eficácia; (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica. (BOURDIEU, 1998a, p. 70).

Nessa perspectiva, Bourdieu adota os princípios marxianos da crítica da religião, que situa o fenômeno religioso dentro do conjunto dos conflitos sociais presentes na sociedade alemã do século XIX (SILVA, 2010, p. 117). Ao adotar o conceito de ideologia para elaborar sua teoria da religião, Bourdieu adota a crítica filosófica e política da religião. Do ponto de vista filosófico, adota a perspectiva da religião enquanto *alienação*, na condição de deformações e diversos aspectos que intervêm na visão do mundo social que os atores foram entre si e que obscurece a percepção do mundo social, como legitimação da dominação e atravessada pelos conflitos de classes. Do ponto de vista político, Bourdieu assume a perspectiva marxiana de compreender a religião como meio empregado pela classe dominante para legitimar seu poder e impedir qualquer revolta dos dominados. Relações de poder fundamentais à análise dos fatos sociais, particularmente das relações de classes provindas da produção (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009).

2 O mercado de bens religiosos

O segundo traço da teoria da religião de Bourdieu é a imagem do campo como um “mercado”, o que implica sua tese mais destacada em relação à religião. Essa imagem está diretamente associada à ideia da constituição de um campo religioso em constante disputa. De certo modo, essa perspectiva está a meia distância entre o *subjetivismo* (que desconsidera a gênese social das condutas individuais) e o *estruturalismo* (que desconsidera a história e as determinações dos indivíduos). Bourdieu elabora sua teoria do campo religioso a partir da busca da interação entre agentes (indivíduos ou grupos) e as instituições, que encontram estruturas historicizadas que se impõem sobre os pensamentos e as ações. Em sua teoria do campo religioso, há uma herança estruturalista, sobretudo pela busca pelas tramas lógicas ou problemáticas que evidenciam a presença de uma estrutura subjacente ao real, aceitação da existência de estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes e a manutenção da noção de que o sentido das ações mais pessoais e mais transparentes não pertence ao sujeito que as perfaz, senão ao sistema completo de relações nas quais e pelos quais se realizam. Por outro lado, ocorreu umafastamento das ideias do *estruturalismo*, na medida em que argumenta que o sociólogo francês defende que as estruturas são produtos de uma gênese social dos esquemas de percepção, de pensamento e de ação, constituem e são constituídas continuamente (negação do determinismo e estabilidade das estruturas e rejeição da redução objetivista que nega a prática dos agentes e não se interessa senão pelas relações de coerção que elas impõem (THIRY-CHERQUES, 2006).

Nesse sentido, Bourdieu (2001) elabora seu quadro teórico próxima à uma teoria da religião a partir daquilo que o próprio denomina de *conhecimento praxiológico*, próximo a busca por uma *filosofia da ação*. Nessa perspectiva, busca estabelecer um conhecimento teórico considerando as relações dialéticas entre as estruturas e as disposições estruturadas, o que constitui um duplo processo de processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade. Dito de outro modo, o conhecimento praxiológico é o produto de uma dupla

translação teórica (BOURDIEU, 2001). Inverte-se o conhecimento objetivista, colocando a questão das condições de possibilidade dessa questão (condições teóricas e, também, sociais) e mostra que o conhecimento objetivista se define fundamentalmente, pela exclusão dessa questão.

Todos os agentes participantes de um campo adquirem um senso prático, que o orienta, o significante antecipado espontaneamente as suas tendências imanentes. O sentido prático pré-reconhece, lê no estado presente os futuros estados possíveis de que o campo é portador. Bourdieu (1998a) define alguns elementos constituintes do senso prático. Em primeiro lugar, a estratégia, que seria a: disposição ativa de linhas objetivamente orientadas que obedecem a regularidades e formam configurações coerentes e socialmente inteligíveis apesar de não seguirem qualquer regra consciente e visem objetivos premeditados como tal colocados por um estrategista. Em seguida o interesse, que implica em dar importância ao jogo social, perceber o que aí e é importante para os envolvidos, para os que estão nele. Participar, admitir, “estar em”, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos. É reconhecer o jogo e reconhecer os alvos. Por fim, a *Illusio*, que é a relação do agente com o campo. É estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou que vale a pena jogar. Demonstra que o agente possui espírito estruturado de acordo com as estruturas do mundo social no qual você está jogando, tudo lhe parecerá evidente e a própria questão de saber se o jogo vale a pena não é nem colocada (THIRY-CHERQUES, 2006).

A partir da elaboração do *conhecimento praxiológico*, a teoria da religião de Bourdieu está associada à delimitação metodológica de compreendê-la a partir do par conceitual campo/habitus. A religião é compreendida enquanto um dos campos constituintes da ótica bourdieusiana da sociedade, analisada a partir de uma perspectiva pluridimensional, com diversos microcosmos ou espaços de relações objetivas, que possuem lógicas próprias, não reproduzidas e irreduzíveis às lógicas que regem outros campos. Os campos são definidos como espaços estruturados de posições que podem ser analisados, como no estruturalismo,

independente das características dos seus ocupantes. São espaços de relações objetivas entre indivíduos, coletividade ou instituições, que compõem pela dominação de um cabedal específico, estruturas dadas pelas relações de força entre os agentes e as instituições que lutam pela hegemonia no interior do campo. Todos campos vivem os conflitos entre os agentes que o dominam e os demais: ortodoxia x heterodoxia/dominantes x dominados. Cada campo cria seu próprio objeto e seu princípio de compreensão, com dominação não evidente, não explícita, sutil e violenta (simbólica) (BOURDIEU, 1996).

O campo religioso, assim como os demais, nessa perspectiva, é conflitual e agonístico, pois é também espaço de relações de força e de competição por bens e recursos escassos. É o lugar da coexistência de posições sociais, de pontos mutuamente exclusivos, e que, para seus ocupantes, definem o princípio fundante dos pontos de vistas. É uma esfera definida pela exclusão mútua, pela distinção das posições que o constitui como estrutura de justaposição das posições sociais. Enfim, é lugar distinto e distintivo que pode ser caracterizado pela posição relativa que ocupa em relação a outros lugares e pela distância que o separa deles (BOURDIEU, 2001).

Porém, a partir do conhecimento praxiológico o sociólogo francês elaborou sua ferramenta de captura da dialética entre o social como objetividade e o social como subjetividade: o *habitus*. Esse aprendizado passado e traço distintivo de um grupo é a ferramenta metodológica elaborada para captura da dialética entre o social como objetividade e o social como subjetividade. É o mediador entre o estímulo contextual e a resposta do agente. Desse modo, todo *habitus* está referido a um campo e é uma matriz que gera práticas, pois permite a produção de agentes dinâmicos, inculcados de disposições práticas que capacitam o indivíduo a intervir nos rumos históricos do mundo social e nele deixar marcas (BOURDIEU, 1996).

O campo só “funciona” na medida em que existem agentes compatíveis, só gera práticas efetivas no mundo social quando ativado por “gatilhos” contextuais. O *habitus* conforma e orienta a ação. É a partir dele que se compreende a relação do

agente com o campo, as maneiras particulares de entrar em relação com as esferas sociais, de entrar em relação com o mundo, pois ele estabelece o senso prático, o interesse, a naturalização da cultura através da internalização ou incorporação da estrutura social. Através desse conceito Bourdieu demonstra como no campo religioso o agente incorpora o sentido de um campo, percebe, sente, faz determinadas coisas, entender o mundo como “evidente”. Por que o agente religioso foi capaz de fazer o que fez? Ao longo de uma exposição prolongada (socialização) as circunstâncias similares, sua mente e seu corpo interiorizaram disposições cognitivas e práticas adequadas às exigências do jogo – “improvisação regrada”, um senso prático. Vale destacar que um *habitus* constitui um fator causal na produção de práticas religiosas observáveis, mas não é, ele próprio, diretamente observável, tendo de ser teoricamente reconstruído a partir dos seus efeitos empíricos. Os cenários religiosos presentes nos quais os *habitus* são ativados não se resumem às microssituações imediatas de ação, mas envolvem estruturas “trans-situacionais” que condicionam a própria microssituação (BOURDIEU, 2001).

Nessa perspectiva, o sociólogo francês afirma que a constituição do campo religioso está associada às transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao desenvolvimento das cidades e aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho em intelectual e manual. Isso implicaria ontologicamente a emergência de um campo religioso - portanto, de um *habitus* - relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas através das *ideologias religiosas* (BOURDIEU, 1998). Isso implica que quando os produtores de bens simbólicos são pouco a pouco dispensados a realizarem o trabalho material para se sustentarem, ou quando passam a ser reconhecidos socialmente como únicos habilitados a produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos, reside aí nesse processo o princípio da constituição de um campo religioso, na qual a teoria do religião bourdieusiana permitiria explicitar e explicar a produção e o consumo dos bens religiosos relacionando seus componentes internos, ou seja, seus diferentes agentes, organizações e mensagens religiosas, aos interesses externos dos grupos ou classes sociais (ARRIBA, 2012).

Ao incorporar a linguagem da Economia Política, obviamente Bourdieu adotou categoria trabalho, central na perspectiva sociológica marxiana. Em sua forma mais simples, na análise de Marx o processo de trabalho é aquele em que o mesmo é materializado ou objetificado em valores de uso. O trabalho é uma interação racional e transformadora da pessoa que labuta com o mundo natural, de tal modo que os elementos deste último são conscientemente modificados e com um propósito. Por isso, os elementos do processo de trabalho são três: 1) o trabalho em si, uma atividade produtiva com um objetivo; 2) o(s) objeto(s) sobre os quais o trabalho é realizado; 3) os meios que facilitam o processo de trabalho. O processo de trabalho é uma condição da existência humana, comum a todas as formas de sociedade humana: de um lado, o homem com seu trabalho, o elemento ativo; do outro, o elemento natural, o mundo inanimado, passivo (MARX, 2008).

Nesse sentido, as reflexões bourdieusianas sobre a religião, centram-se na definição do conceito de *trabalho religioso*. Bourdieu adota as teses marxianas da *economia política*, quando desmascara o trabalhador como mero instrumento de trabalho e o distancia de sua condição humana. É através desta categoria que Marx chega a conclusões acerca do *estranhamento* em sociedades de formações pré-capitalista e capitalistas (RANIERI, 2001). A divisão dos trabalhos manual e intelectual, tão cara a constituição das *ideologias* de acordo com Marx e Engels, é fundamental para Bourdieu ao estabelecer a constituição de especialistas religiosos, capazes de monopolizarem a produção e a gestão desses *bens simbólicos*. Essa autarquia religiosa detém exclusivamente a competência para produzir e reproduzir um *corpus* de conhecimentos secretos, o que implica também a desapropriação objetiva dos leigos, que são excluídos da produção do trabalho (religioso) por não possuírem *capital religioso* (trabalho simbólico acumulado). Do ponto de vista religioso, os indivíduos se diferenciam pela posse ou não desse capital, produto do *trabalho religioso acumulado* e do *trabalho religioso necessário*:

Este capital determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso, e em consequência, na divisão do trabalho político. (BOURDIEU, 1998a, p. 57).

Por outro lado, a estratificação social proposta por Bourdieu aplica ao estudo do fenômeno religioso a teoria marxiana da exploração, constituída por conflitos entre assalariados e detentores do capital pela apropriação do valor oriundo do trabalho (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009). Na perspectiva marxiana, o cerne dessa questão está na divisão social do trabalho, que implicou na apropriação privada das fontes de produção e aparecimento das classes sociais. Com a divisão social do trabalho e a propriedade privada foi introduzido um estranhamento entre o trabalhador e o trabalho na medida em que o produto do trabalho pertence à outra pessoa que não o trabalhador. Em lugar de se realizar no trabalho, o homem se aliena. Em lugar de reconhecer-se em suas próprias criações, o ser humano se sente ameaçado por elas. Em lugar de libertar-se, acaba enrolado em novas opressões (MARX, 2008).

Essa desapropriação implicará em diferenças na distribuição dos bens religiosos, estrutura que superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa e de posse de capitais religiosos, constituindo, de acordo com o grau de desenvolvimento, de dois polos extremos: autoconsumo religioso e monopolização completa dessa produção por especialistas. Por outro lado, em sociedades divididas em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e reprodução da ordem social, ao contribuir para consagrá-la, sancioná-la ou santificá-la (BOURDIEU, 1998a).

Nessa perspectiva, enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento, a religião cumpre a função política de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra. Aqui Bourdieu retoma a crítica filosófica e política da religião de Marx e Engels. Nessa representação da sociedade se efetua a

luta simbólica entre as classes e frações de classes para imporem seus interesses no espaço das tomadas de posições ideológicas e sociais. Elas podem conduzir esta luta diretamente nos conflitos simbólicos quotidianos e por procuração, na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 1998b).

Entretanto, para além das lutas que sucedem no plano material tão evidentes ao *método da economia política*, astensões que se desenvolvem entre os diversos grupos sociais assume o caráter de um conflito entre os valores últimos que se materializam através de um estilo de vida baseado na usurpação do prestígio e na dominação que se exerce por intermédio das instituições que dividem entre si o trabalho de dominação simbólica (MICELI, 1998).

Assim como na esfera econômica, tratada por Marx da teoria da circulação da mercadoria, Bourdieu associou as estruturas objetivas entre a *demanda* e a *oferta* religiosa às diferentes instâncias compelidas a competir no *mercado religioso*. Nessa ótica, a dinâmica do sagrado é explicada através de elementos constituintes da análise marxiana da mercadoria. O conceito é usado por Marx (2008) para analisar formas que surgem com base na produção e na troca de mercadorias já bem desenvolvidas, mas que não propriamente mercadorias no sentido primitivo, isto é, produtos criados com propósitos de circularem em um sistema de trocas. A mercadoria capitalista é a forma que os produtos tomam quando essa produção é organizada por meio da troca por um comutador universal, o dinheiro, que consegue produzir a equivalência entre naturezas distintas e, assim, racionalizar a dominação do capital sobre o trabalho. Nesse sistema, uma vez criados, os produtos são propriedades de agentes particulares que têm o poder de dispor deles transferindo-os a outros agentes e, mais, a mercadoria torna-se um “ser vivo”, uma fonte de valoração, que impõe suas “vontades” aos homens, burgueses e assalariados (MARX, 2008).

Os conceitos básicos usados para descrever e estudar o capital, a mercadoria, o dinheiro e a compra, a venda e o valor, têm como pressuposto a análise da forma de produção de mercadorias. A análise da forma mercadoria é à base da teoria do

trabalho em Marx, sobretudo quando analisa suas condições de produção: 1) existência de divisão social do trabalho; 2) a propriedade privada dos meios de produção. O trabalho despendido na produção de mercadorias é o trabalho social. O produto não é consumido pelo seu produtor imediato, mas por alguma outra pessoa que obtém por meio da troca. Os produtores de mercadorias dependem de que outros produtores lhes forneçam, através da troca, os meios de produção e de subsistência que lhes são necessários. O trabalho que produz mercadorias pode ser como de um tipo particular, que produz um valor de uso particular ou abstratamente, como a fonte de valor em geral, como trabalho abstrato. Todo bem para ser mercadoria tem de apresentar uma utilidade para seu possuidor, deve responder a uma necessidade social (NETTO, 2008).

Mas enquanto Marx asseverava enfaticamente uma importante dicotomia entre infraestrutura material e superestrutura simbólica, o sociólogo francês aglutinou essas duas perspectivas ao postular que os interesses materiais e os interesses ideais são facetas de uma poderosa economia do poder. Uma visada bourdieusiana tenderia a tratar a competência, a preferência e o conhecimento religiosos como bens situacionalmente adquiridos dentro de uma economia simbólica mais ampla que envolve sempre lutas e disputas (ARRIBAS, 2012). Nessa perspectiva, na teoria bourdieusiana a prática religiosa é explicada através do encontro do *habitus* com o campo, levando o agente religioso a desenvolver um *senso prático*. A dinâmica religiosa se dá no interior de um campo, um segmento do social cujos agentes têm disposições específicas (*habitus*). O campo é delimitado pelos valores ou formas de capital. No campo religioso, como nos demais, são instituídas lutas pela distribuição ou *posse de capitais*, fundamentais à concorrência pelo “monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso, capaz de constituir uma visão política do mundo social” (BOURDIEU, 1998a).

Nessas lutas, os agentes desenvolvem estratégias não conscientes, que se findam no *habitus*. No campo religioso, o *habitus* determina as posições e o conjunto de posições o determina. As ações religiosas são desenvolvidas na ordem,

num jogo de interesses, práticas necessárias, possíveis produtos da relação dialética entre uma situação (campo) e as disposições (*habitus*). Esse conhecimento é constituído por: 1) *estratégias*: disposição ativa de linhas objetivamente orientadas que obedecem a regularidades e formam configurações coerentes e socialmente inteligíveis apesar de não seguirem qualquer regra consciente e visem objetivos premeditados como tal colocados por um estrategista; 2) *interesse*: dar importância ao jogo social, perceber o que aí e é importante para os envolvidos, para os que estão nele. Participar, admitir, “estar em”, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos. É reconhecer o jogo e reconhecer os alvos; 3) *illusio*: é estar envolvido, é investir nos alvos que existem em certo jogo, por efeito da concorrência, e que apenas existem para as pessoas que, presas ao jogo e tendo as disposições para reconhecer os alvos que aí estão em jogo, estão prontas a morrer pelos alvos que, inversamente, parecem desprovidos de interesse do ponto de vista daquele que não está preso a este jogo, e que o deixa indiferente (THIRY-CHERQUES, 2006).

Todavia, é preciso notar que Bourdieu não puxou um dos mais intrigantes termos marxistas, o fetichismo da mercadoria. O termo fetichismo aparece na obra marxiana de modo progressivo e seu sentido mais trabalhado estão nos textos *Grundrisse, Para a Crítica da Economia Política e Capital (capítulo I)*. (FLECK, 2012).

Dinheiro, capital e mercadoria integram o fetichismo capitalista, pois são uma grande alquimia, ou seja, no seio do eixo que entrelaça solidamente relações e forças de produção, que são as encarnações do valor, que no capitalismo é valor de troca porque é produto do tempo de trabalho abstrato socialmente necessário despendido na produção dos objetos (mercadoria, dinheiro ou capital. Progressivamente separa-se da dimensão do valor de uso e ganha a qualidade mágica da auto multiplicação do capital, ou seja, ganha a dimensão da autonomia do sujeito vivo, pois são um objeto particular e vários outros (em potência), existem enquanto algo qualitativo no singular, porém são traduzíveis a uma pura quantidade (FLECK, 2012). A religião seria homóloga ao fetichismo da

mercadoria, com uma existência autônoma e heterônoma, simultaneamente, um caráter estranho e ambíguo de um sujeito e um objeto, uma dimensão com qualidade singular e abstrata e, ao mesmo tempo, traduzível em uma realidade imanente e concreta.

Conclusões

As ideias de Bourdieu sobre a religião estão bem estruturadas e sistematizadas, e constituem-se, primordialmente, pela adoção dos princípios da crítica filosófica e política da religião do *método da economia política*. Nessa perspectiva, evidencia-se a apropriação do conceito de *ideologia*. *Aideologia* aparece pela primeira vez a partir da crítica inicial da religião até o desvelamento das aparências econômicas mistificadas e dos princípios aparentemente libertários e igualitários do capitalismo. A interpretação de Marx e Engels do conceito procura mostrar a existência de um elo necessário entre formas invertidas de consciência e a existência material dos seres humanos. Há uma distorção do pensamento que nasce das contradições sociais. Em consequência disso, desde o início, a noção apresenta uma clara conotação negativa e crítica.

Na perspectiva de Marx e Engels (1998) a *ideologia* é possível através da *alienação*, como manifestação inicial da consciência. É a partir desse princípio que a ela será possível: as ideias serão tomadas como anteriores à *práxis*, como superiores e exteriores a ela, um poder espiritual autônomo que comanda a ação material dos seres humanos, emancipando-se do mundo e entregando-se à construção da teoria, da filosofia, da moral, etc.

Ao invés de parecerem que os pensadores estão distanciados do mundo material e por isso suas ideias revelam tal separação, o que aparece é que as ideias é que estão separadas do mundo e o explicam. As ideias não aparecem como produtos do pensamento de seres humanos determinados, mas como entidades autônomas descobertas. Essas podem parecer estar em contradições com as relações sociais existentes, com o mundo material dado, porém essa contradição

não se estabelece realmente entre as ideias e o mundo, mas é uma conseqüência do fato de que o mundo social é contraditório. Porém, como as contradições reais permanecem ocultas, parece que a contradição real é aquela entre as ideias e o mundo. Os esforços de Marx e Engels (1998) buscam desmascarar os processos ideológicos de dominação.

Ao contrário do que aparenta, a *ideologia* não é um processo subjetivo consciente, mas um fenômeno simultaneamente objetivo e subjetivo produzido pelas condições objetivas de existência social dos indivíduos. Na perspectiva marxiana o que torna a *ideologia* possível é a suposição de que as ideias existem entre si e por si mesmas desde toda a eternidade, a separação entre trabalho material e trabalho intelectual, ou seja, a separação entre trabalhadores e pensadores. O que torna objetivamente possível a *ideologia* é o fenômeno da alienação, isto é, o fato de que, no plano da experiência vivida e imediata, as condições reais de existência social dos seres humanos não lhes aparecem como produzidas por ele. Ela nasce para fazer com que os agentes creiam que suas vidas são o que são em decorrência da ação de certas entidades, que existem em si e por si e às quais é legítimo e legal que se submetam (LOWY, 2002).

Na perspectiva bourdieusiana a religião pode ser entendida a partir da linguagem do *método da economia política*. Compreendida a partir da constituição da metáfora do *mercado religioso*, com termos oriundos do mercado capitalista, sobretudo *bens* (bens religiosos ou de salvação) e *capitais* (religiosos ou sagrados). Na teoria de Bourdieu a religião é um trabalho simbólico e material que está posto em um gradiente que vai de um momento primitivo – o comunismo primitivo em que todos produzem e consomem bens religiosos – a um momento contemporâneo – a máxima expropriação entre produtores e consumidores de bens religiosos, com a formação do campo e do *habitus*.

A partir da adoção da teoria do mercado religioso, Bourdieu incorpora a perspectiva de Marx de que toda religião, em cada caso concreto, existe e funciona num “modo de produção societal concreto e determinado”. Dito de outro modo,

toda religião é uma realidade socialmente, não existe e nem age abstratamente e genericamente, mas numa sociedade concreta e particular, localizada no tempo e no espaço, com uma população e recursos limitados e estruturados de uma maneira peculiar. Assim, qualquer religião que possa existir no mundo se constitui num “sistema específico de organização” de um dado grupo humano em relação com os recursos materiais em vista das necessidades do próprio grupo, o que para Marx significa que toda religião está situada num modo de produção específico e que a forma como um povo se organiza em torno dos recursos materiais acessíveis a ele para produzir os bens destinados à manutenção e reprodução de sua vida, essa forma de organização social da produção, insistimos, condiciona a ação de quaisquer religiões que nasçam em seu seio (SILVA, 2010).

No mercado religioso proposto se constituem disputam pelo monopólio da produção e distribuição dos “bens simbólicos de salvação” através de agentes reconhecidos como legítimos para produzir, reproduzir, gerir e distribuir tais bens, com tensões internas ao campo religioso entre agentes especializados entre si e *versus* auto-produção leiga. Nesse *mercado do sagrado* evidencia-se esforços de desapropriação dos leigos do capital religioso, lutas pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para obtenção da hegemonia e distinção entre manipulação legítima (religião) e manipulação profana e profanadora (magia e feitiçaria).

Ao incorporar a linguagem da *economia política*, as mercadorias na teoria marxiana são substituídas por bens religiosos na teoria bourdieusiana. A dinâmica do sagrado é explicada através de elementos constituintes do mercado capitalista, tais como: produção, reprodução, oferta, demanda e consumo de bens religiosos; concorrência pelo monopólio da gestão dos bens; posse, concentração e depósito de capitais religiosos.

Ao chegarmos ao final desse longo trajeto teórico, mostramos que a reflexão bourdieusiana é importante para as Ciências da Religião. Reelaborando as contribuições seminais de Karl Marx, Bourdieu mostrou que as estruturas

materiais e as estruturas simbólicas estão fortemente vinculadas e sustentam a dimensão do religioso nas sociedades humanas.

Por último, fazemos uma observação crítica ao esboço de teoria da religião que Bourdieu realizou, a partir das contribuições de Marx. Apesar de ter avançado a análise da religião trazendo uma releitura dos conceitos marxianos, noções centrais ficaram à margem, dentre eles, o de fetichismo da mercadoria, uma rica contribuição teórica ainda pouco explorada nos estudos de religião, a exceção de Walter Benjamin (2009). Basicamente ele aponta para um processo no qual o mundo dos mortos (mercadoria, dinheiro, capital) adquire vida, se torna sujeito, e o restante, se tornam objetos submissas a vontade dos novos vivos. Na sociedade ocidental moderna, atravessada, impregnada e estruturada em torno ao modo de produção capitalista, e por ele, a religião não pode ser entendida sem que se compreenda bem os laços que a atam aos trilhos das relações capitalistas que produzem profundas transformações no mundo das materialidades concretas (mercados, objetos, capital) e no mundo subjetivo (sensibilidades, sentimentos, afetos).

REFERÊNCIAS

- ARRIBAS, Célia. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião? **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998a.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

- BOURDIEU, Pierre. Gosto de classe e estilo de vida. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1994. p. 82-121.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998b.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- BRAGA, Ruy; BURAWOY, Michael. **Por uma sociologia pública**. São Paulo: Alameda, 2009.
- BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.
- CORCUFF, Philippe. Das estruturas sociais às interações. *In*: CORCUFF, Philippe. **Novas sociologias**: construções da realidade social. Bauru-SP: EDUSC, 2001. p. 33-86.
- ENCREVÉ, Pierre; LANGRAVE, Rose-Marie. **Trabalhar com Pierre Bourdieu**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2005.
- FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. **Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141-158, ago. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/26206>. Acesso em: 06 maio 2019.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 17-42.
- HESS, Remi. BOURDIEU, Pierre. *In*: HUISMAN, Denis (org.). **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 168.
- LOWY, Michael. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. 15. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- MARTINS, Carlos Benedito. Notas sobre a noção de prática em Pierre Bourdieu. **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 62, p. 163-181, mar. 2002.
- MARTINS, Carlos Benedito. Resenha: réponses: pour une anthropologie reflexive, de Pierre Bourdieu, com Loic Wacquant. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 26, ano 9, p. 179-181, out. 1994.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. v. 1.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 2. 22. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b. v. 2.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 2. 22. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008c. v. 3.

MARX, Karl. O método da economia política. *In*: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 246-258.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MICELI, Sérgio. A sociologia faz sentido. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 9-16.

MICELI, Sérgio. Introdução: a emoção raciocinada. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Esboço de autoanálise**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

MICELI, Sérgio. Introdução: a força do sentido. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998a. p. VII-LXI.

MICELI, Sérgio. Introdução: a força do sentido. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. VII-LXI.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.

PETERS, Gabriel. **Algumas propriedades do habitus**. Disponível em: <http://quecazzo.blogspot.com.br>. Acesso em: 11 maio 2016.

PETERS, Gabriel. **Introdução ao habitus**. 2016. Disponível em: <http://quecazzo.blogspot.com.br>. Acesso em: 11 maio 2016.

PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.

SILVA, Romero Júnior Venâncio. **Crítica da religião em Marx**: 1840-1846. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Recife, 2010.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **RAP**, Rio de Janeiro, n. 40, v. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006.

VASCONCELOS, Maria Drosila. Pierre Bourdieu: a herança sociológica. **Educação & Sociedade**, Campinas, ano 23, n. 78, abr. 2002.