
“RELIGIÕES PÚBLICAS” OU RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA? PARA UMA CRÍTICA AO CONCEITO DE CAMPO RELIGIOSO DE PIERRE BOURDIEU

*Paula Montero*¹

Universidade de São Paulo – São Paulo
São Paulo – Brasil

Introdução

O consenso jurídico-político estabelecido nas últimas três décadas em torno das virtudes inerentes ao respeito às diferenças para a construção de uma sociedade mais justa e o modo como esse consenso reconfigura a pauta da demanda por direitos em uma democracia deliberativa colocaram a problemática do secularismo e da secularização² no centro da agenda acadêmica (Benhabib 1986; Casanova 1994; Taylor 1994; Bohman 1996; Brahm e Modood 2009). Isto porque, a partir dos anos 1980, em nome do pluralismo e dos direitos às diferenças, as mais diversas agências religiosas, entre outros agentes sociais, têm apresentado inédito ativismo nas arenas públicas, provocando os tribunais, manifestando-se nas ruas e ocupando diversos espaços nas agências governamentais. Ora, como se sabe, o pacto político clássico em torno do Estado laico construiu-se sobre o pressuposto da privatização das religiões, ou seja, da construção das religiões como um fenômeno de escolha ou convicção individual de foro íntimo. Sob a égide desse requisito implícito, muitos estudos sociológicos e antropológicos desenvolveram-se tomando como certa a distinção entre o religioso e o secular/profano (Weber 1982; Eliade 1992; Berger 2004; DaMatta 1991; Pierucci

1996; Prandi 1992). No entanto, o crescente ativismo das agências religiosas na cena pública tem tornado essa distinção cada vez mais inoperante e, por via de consequência, tem imposto a necessidade de uma leitura crítica do paradigma weberiano tácito da separação das esferas de valor, que ainda justifica sub-repticiamente o estudo das religiões como um campo relativamente autônomo.

Um dos críticos mais sistemáticos e que melhor retomou a obra de Weber sobre a autonomização das esferas de valor foi o sociólogo francês Pierre Bourdieu. Seu conceito de campo religioso é claramente caudatário da releitura dos escritos de Weber sobre religião que empreendeu em artigo publicado em 1971 (Bourdieu 1992b). Ao sistematizar uma teoria do campo religioso, contribuiu para atualizar a teoria weberiana da diferenciação das esferas, procurando conferir-lhe um caráter mais relacional e menos tipológico, por um lado, e uma organização estruturada em regras de poder, por outro.

Tendo em vista a forma naturalizada e impensada como o suposto da separação das esferas opera no debate contemporâneo sobre o secularismo e, de outra parte, o modo rotineiro como se utiliza a noção de campo religioso nos estudos sociológicos e antropológicos das religiões, nosso esforço neste trabalho terá um triplo objetivo: em primeiro lugar, empreender uma releitura da noção de campo em Bourdieu para demonstrar como sua relação crítica com o conceito weberiano de esfera contribui para uma reflexão contemporânea do secularismo que não postule uma necessária oposição e relação de exterioridade entre as esferas do secular e do religioso; em segundo lugar, estabelecer os limites do conceito de campo para a compreensão das “religiões públicas”. Moldado a partir de um trabalho analítico a respeito das dinâmicas do sagrado, o conceito de campo religioso não colocou em perspectiva a própria categoria “religião” que sustentou sua análise da “dissolução do campo”. As “religiões públicas” colocam o problema do tratamento do “público”, o que a redução implícita no conceito de campo religioso à figura do adepto ou fiel não contempla adequadamente. Por fim, partindo do suposto que o conceito de campo de Bourdieu presume, ainda que de maneira implícita, uma noção de público, uma vez que enfatiza a interação entre produtores de bens religiosos, especialistas e espectadores e/ou consumidores desses bens, objetivamos demonstrar como a análise do campo acaba por ficar reduzida às lutas entre os dois primeiros tipos de agentes. Procuraremos argumentar que, ao deixar irrefletida a posição daquele para quem se fala, a teoria do campo religioso não desenvolve a compreensão das dinâmicas contemporâneas de produção de publicidade, tão importantes para o entendimento das “religiões públicas”.

Assim, nosso argumento aponta na direção de reconhecer os avanços da teoria dos campos para um reposicionamento teórico mais adequado da questão do secularismo e de identificar seus limites para pensar o problema das religiões na vida pública. Propondo a superação do modelo da separação das esferas público/privado, deixado intocado pela compreensão bourdieusiana de público, procuraremos sugerir uma nova abordagem na qual as “religiões públicas” não sejam mais tomadas como a presença (indevida) das religiões na esfera pública, mas sim como diferentes formas

de produção de públicos e de publicidade pelos atores religiosos por meio de variadas tecnologias/artefatos de visibilidade.

1. As redefinições do religioso e do secular

As religiões não constituíram um tema central na obra de Pierre Bourdieu. Ainda assim, sua abordagem relacional, que as coloca no interior das lógicas de funcionamento das dinâmicas sociais, contribuiu para desnaturalizar a religião como um fenômeno empírico independente e autocontido e reposicionar o problema da oposição religioso/secular.

Embora lhe tenha dedicado alguns artigos, o tema específico do religioso é relativamente difícil de circunscrever na vasta obra bourdiesiana, uma vez que ele se articula com outros temas centrais, tais como, no plano mais sociológico, a teoria dos campos e, em uma abordagem mais antropológica, a análise do poder simbólico. Para as finalidades deste artigo, nos limitaremos a uma análise crítica de sua contribuição para uma nova definição do religioso a partir de sua teoria dos campos e para a reconfiguração do debate das relações entre o religioso e o secular, por um lado, e o público e o privado, por outro.

1.1. A dissolução do religioso

Em uma conferência pronunciada em Estrasburgo em 1982, aparentemente para um público interessado na comparação entre práticas médico-psicanalíticas e religiosas, Pierre Bourdieu propõe-se a operar uma mudança radical no modelo weberiano de esfera religiosa ao sugerir que ela constitui um “espaço no qual agentes [...] lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diversas maneiras de desempenhar o religioso” (1987:120). Segundo ele, a definição weberiana do religioso como monopólio clerical de gestão do sagrado teria se tornado demasiadamente estreita para dar conta do estágio contemporâneo desse campo. Isto porque, ao conjunto desses mais variados agentes, Weber dá o nome genérico de “clérigo” – tomando como referência o ideal típico do padre católico –, sem defini-los nem diferenciá-los, uma vez que o padre não é o mesmo que o profeta ou o feiticeiro. Ao fazê-lo, restringe a lógica do campo religioso a uma disputa pelos bens de salvação. Ora, para Bourdieu, toda a lógica contemporânea das lutas transformou-se fazendo emergir um novo campo, muito mais amplo e que incorpora inúmeros atores novos, no qual o que está em jogo seria a luta pelo controle da vida privada e da orientação da visão de mundo (1987:121). Nesse processo, o que se vê é a “dissolução do religioso em um campo mais amplo” (Bourdieu 1987:122) no qual está em disputa a definição das competências e dos cuidados dos corpos e das almas.

Entre as muitas razões para essa transformação, Bourdieu aponta para a ruptura do consenso histórico que representa a pessoa como composta de duas partes per-

feitamente distintas: um corpo e uma alma. Essa divisão autorizava uma percepção do religioso como relativo a uma competência específica e bem definida: a cura das almas. Esse trabalho delimitava perfeitamente a fronteira do religioso com relação ao mágico e ao médico, cuja competência se orientava para o cuidado dos corpos. As redefinições contemporâneas dessa divisão, impulsionadas inclusive por transformações no campo da medicina e da psiquiatria, no qual algumas especialidades passaram a formular uma percepção mais holística das doenças, ou, como observa Bourdieu, “passaram a pensar como sendo da ordem do corpo coisas que até então costumavam imputar-se à ordem da alma” (1987:122), desagregaram a definição anterior da fronteira dos fenômenos tidos como religiosos.

Esse novo campo de lutas que tem como objeto redefinir as fronteiras entre o corpo e o espírito produz, por sua vez, um conjunto de novos agentes, entre os quais está o “clérigo”/padre, ele mesmo transformado em psicanalista, psicólogo ou assistente social e exercendo seu ofício de forma laicizada. Nesse processo, observa Bourdieu, redescobre-se que falar do corpo pode ser uma maneira de falar da alma. Os novos profissionais da cura psicossomática, tais como os trabalhadores sociais, professores de expressão corporal, mestres de esportes orientais e, sobretudo, psicanalistas, passam a disputar com o padre a produção das regras morais no seu próprio terreno: “redefinindo a saúde e a cura, as fronteiras entre ciência e a religião [...]” (Bourdieu 1987:125).

Muitas razões contribuíram, na visão de Bourdieu, para a derrocada do monopólio dos clérigos com relação ao controle dos quadros mentais coletivos sobre a vida espiritual. Não nos cabe estender aqui sobre sua (sumária) explicação desse longo processo; no entanto, é interessante sublinhar que, em sua conclusão, o autor faz duas afirmações que iluminam, a nosso ver, sua contribuição para uma renovação crítica do campo dos estudos da religião. Por um lado, ao concluir que o declínio do monopólio do padre sobre a dimensão espiritual das pessoas está associado ao movimento da privatização da família e psicologização da experiência, o autor está apontando para o caráter histórico e contextual da configuração dos campos e de seus agentes. Somente em um dado contexto histórico – no qual, no caso descrito pelo autor, o espiritual é concebido como claramente distinto do corporal – o clérigo e sua contraparte, o leigo, podem existir enquanto agentes de um determinado campo. Por outro lado, essas mesmas condições históricas permitiram construir o conceito abstrato de “religião” que sociólogos e antropólogos tomaram, acriticamente, como seu objeto de estudos.

Pierre Bourdieu não extrai, no entanto, todas as consequências teórico-metodológicas implícitas nos insights que traz à baila nessa conferência. Talvez, ele mesmo, preso ao referencial empiricista predominante na sociologia da religião dos anos 1980-1990, que tomava tacitamente a religião como um sistema mais ou menos organizado de crenças e práticas privadas, o fez concluir, em concordância com muitos outros autores de matiz weberiano, que “esta religião” estaria em vias de desaparecimento. Como se sabe, a literatura destas últimas duas décadas dedicou-se a demons-

trar o equívoco desse prognóstico, embora não tenha manifestado o mesmo empenho em examinar o que os atores vêm fazendo em nome da religião.

Ainda assim, a evocação da ideia de “dissolução do religioso” em função de uma nova compreensão das relações entre o espiritual e o corporal e, por via de consequência, entre o religioso e o secular, nos dá uma pista do modo como Bourdieu reformula o problema weberiano da distinção das esferas ao propor o conceito de *campo*.

1.2. Esfera versus campo religioso no espaço secular

Nos textos weberianos que tratam do tema da modernização, o foco da análise está centrado na separação das esferas secular/religiosa como resultado de um processo histórico de racionalização promovido pelas religiões de salvação. A configuração ética desse tipo de religião – que supõe uma ideia de deus transcendente, uma promessa de redenção e a ascese como caminho de salvação – promoveria a rejeição do mundo e, por via de consequência, segundo Weber (1982), a autonomia da religião com relação às esferas seculares da vida social. Esse tipo de religião que Weber define como “religião universal” emerge como forma distinta do mito e da magia, em função do processo intelectual de autonomização elaborado por um corpo de especialistas. Essa reelaboração doutrinal seria também coetânea à expulsão da moral e da política da esfera religiosa. Desse modo, autonomia religiosa e constituição da esfera religiosa são fenômenos equivalentes e historicamente contemporâneos, enquanto o secular é pensado como o resultado da retração do religioso para a sua esfera própria.

Ao abandonar a distinção secular/religioso como referência privilegiada da análise histórica da emergência dos diferentes campos, Bourdieu não precisa supor que sua autonomia seja o resultado do retraimento da religião para sua esfera própria, e nem que o religioso seja um fenômeno historicamente anterior ao político ou ao social. Muito pelo contrário, a emergência do religioso como um campo relativamente autônomo se dá por meio dos mesmos processos de diferenciação que favorecem o desenvolvimento de qualquer universo social, entre os quais estão os que levam ao surgimento de um corpo de especialistas cujo interesse maior seria o de produzir, difundir e controlar a circulação dos bens simbólicos que os fazem existir como agentes.

Nessa releitura de Weber, o processo de autonomização do religioso enquanto tal se dá paralela e concomitantemente às transformações dos campos econômicos e sociais, por meio de dinâmicas internas de complexificação de sua estrutura via divisão do trabalho intelectual, produção de um aparelho burocrático e diferenciação entre produção e consumo religioso (Bourdieu 1992a:37-41). Os campos produzem-se, portanto, historicamente, em função da dinâmica desencadeada por esses três grandes processos, e sua configuração dependerá apenas da multiplicidade de agentes em disputa que eles produzirem e de suas relações com outros campos, em particular o campo do poder do Estado. Desse modo, enquanto o conceito de esfera remete ao processo de autonomização do secular com relação ao religioso, o conceito de campo tem

como referência o processo de diferenciação das diversas competências, jurídicas, administrativas, intelectuais, políticas, etc., que na sua concorrência “inventam o Estado moderno” (Bourdieu 2014:407). Nesse sentido, o campo religioso pode ser considerado um campo entre outros, que disputam o espaço do poder. Nesse deslocamento me parece situar-se o avanço proposto pelo conceito de *campo* de Bourdieu.

Ao colocar todos os campos no mesmo espaço (secular) do poder, Bourdieu assume implicitamente que não há uma esfera própria para o religioso. De maneira semelhante a qualquer campo, o religioso ganha em complexidade e autonomia pela diversificação interna e adquire capacidade de influência na medida em que consegue pautar, ao mesmo tempo, o que está em jogo e as regras do jogo de outros campos. Ao alocar o religioso no mesmo espaço social de outros campos, o foco da análise de Bourdieu desloca-se, pois, do conteúdo das mensagens para as lógicas internas que organizam o seu funcionamento, uma vez que as características de uma mensagem religiosa ou sua forma estão diretamente relacionadas ao sistema de posições sociais dos agentes que têm interesse, em um dado momento, naquele tipo de mensagem (Bourdieu 1992a:48-51).

O conceito de campo enfatiza, portanto, a historicidade presente do próprio religioso, uma vez que “em cada época toda visão de mundo e dogmas dependem das condições sociais e das características dos diferentes grupos” (Bourdieu 1992a:52). Já o problema da diferenciação das esferas concebe a autonomização como o ponto de chegada do processo de racionalização da religião³. Além disso, a lógica do funcionamento do campo religioso é fundamentalmente política: ela dissimula a linguagem do poder e se organiza de maneira concorrencial. Assim, enquanto a noção de esfera é mais descritiva, ao designar o resultado histórico do trabalho intelectual das religiões universais, a noção de campo é mais relacional, ao colocar em confronto as várias posições e as definições de religião que delas derivam. Ademais, o conceito de campo supõe uma distinção analítica que está ausente no uso rotineiro da noção de esfera: Bourdieu diferencia as configurações históricas do campo religioso, isto é, suas relações com o campo do poder ou da ordem política estabelecida, de sua estrutura interna de poder ou autoridade – posições de produção, reprodução e distribuição de bens religiosos – cujas relações invariantes é possível descrever (Bourdieu 1992a:59, 70). Nesse sentido, pode-se dizer que a noção de campo propõe uma abordagem processual e relacional dos fenômenos religiosos, pensados como uma forma ou configuração contextualmente definida, enquanto o paradigma das esferas religiosa/secular sugere uma aproximação mais topológica e descritiva da religião tida implicitamente como fenômeno empírico autoevidente.

2. O limite dos campos e o problema das fronteiras

2.1. O problema das fronteiras: o religioso e o secular

Dissemos que em sua formulação da ideia de “religião” como uma forma estruturada por um campo de relações reside, a nosso ver, a contribuição de Bourdieu

para a dessubstancialização das esferas e para a superação da dissolução das fronteiras entre as esferas religiosa/secular como problema teórico-normativo.

Ainda assim, embora a formulação de Bourdieu do religioso como um campo de lutas e não como um lugar próprio represente, segundo entendemos, um avanço teórico importante, na sequência de seu argumento naquela mesma conferência o autor parece não conseguir liberar-se inteiramente da linguagem topológica e substancialista predominante nas Ciências Sociais que ele mesmo critica. Ao referir-se à “dissolução do religioso” em função das mudanças na configuração do campo e de suas lutas, Bourdieu concede que a redefinição das competências no interior do campo religioso, com a inclusão de “novos clérigos” como médicos, psicanalistas, etc., resulta na transformação dos limites entre o campo religioso e outros campos (1987:121). Ao introduzir o problema dos limites de um campo, o tema das fronteiras reaparece, assim, de maneira esquiva e mal formulada. Além disso, embora lance mão dessa imagem da “dissolução do religioso”, na continuidade de sua reflexão ele observa que, além das relações com outros campos, o que está em jogo nesse processo de mudança do campo religioso “é o confronto entre dois estágios dos limites desse campo”, que seriam muito nítidos no estágio anterior e fluidos, invisíveis no momento atual. Nessa formulação, a própria definição do religioso parece infensa às suas transformações no campo das lutas. Ainda que ampliado e “dissolvido”, Bourdieu circunscreve esse campo como propriamente religioso. Se médicos, psicanalistas, padres e mestres em expressão corporal disputam o terreno da saúde e do corpo, como afirmar, de antemão, que temos aí uma nova configuração do “campo religioso” e não um novo campo? A “dissolução do religioso” a que Bourdieu se refere parece não significar o desaparecimento do campo religioso enquanto tal, mas, apenas, uma expansão de seus limites. Embora, nas condições contemporâneas, a espécie de capital em disputa nesse campo não constitua mais os bens de salvação, e a natureza desses bens e a qualidade de agentes em disputa tenha mudado substancialmente, é possível fazer referência a um campo religioso sem uma requalificação crítica do conceito?

A seu favor pode-se dizer que, sendo como qualquer campo um espaço de lutas e permanecendo a definição de que a religião é um objeto contemporâneo de disputa entre diferentes agentes, o “campo religioso” pode ser considerado uma estrutura social ainda contemporânea capaz de produzir a necessidade das crenças que o sustentam enquanto tal (Bourdieu 1989a:69). No entanto, se isso é verdade, o conceito de “campo religioso” não dá conta de suas transformações ou suas “dissoluções”. Se considerarmos as poucas linhas dedicadas pelo autor da gênese dos campos ao problema do declínio dos campos, a “dissolução do religioso” aparentemente não implicaria no fim do “campo religioso”, já que, como a arte, a religião sabe tornar-se necessária e produzir seus referentes.

Ainda que possamos concordar com o autor com relação à permanência da necessidade social do religioso, sobretudo quando se tem como referência o papel das instituições religiosas, em particular da igreja católica, na formação do secular em sociedades como a brasileira (Montero 2011, 2012), devemos nos perguntar se o

conceito de *campo religioso* dá conta das transformações contemporâneas das sociedades seculares nas quais, em percepções secularistas, os agentes religiosos parecem estar em todo lugar⁴. Isto porque se, segundo a abordagem bourdieusiana, não haveria “religioso” antes e fora do campo de lutas que o define, a “dissolução do religioso” apontada pelo autor deveria levar consigo a “religião” como referente da constituição de um campo. Tal não parece ser o caso. Como enfrentar, pois, essa aparente contradição entre a necessidade social da religião e a dissolução do campo religioso conforme corretamente intuída por Bourdieu? Se o espiritual deixou de ser o objeto próprio do religioso, como traçar os limites desse campo?

Para respondermos a essa questão é preciso explorar um segundo eixo do problema da diferenciação das fronteiras que diz respeito ao âmbito das relações entre o público e o privado. Veremos a seguir que, ao trabalhar a questão da competição entre os campos, Bourdieu acaba por reduzir o conceito de público ao poder do Estado e, ao fazê-lo, torna o conceito de campo relativamente inoperante para trabalhar o problema que José Casanova (1994) nomeou como o fenômeno das “religiões públicas”⁵.

2.2. O problema das fronteiras: o privado e o público

A maior parte da obra de Bourdieu dedicou-se à compreensão da gênese dos diferentes campos e à decifração de suas lógicas internas de funcionamento. Apenas quando se volta para uma reflexão mais sistemática sobre o Estado, compilada em obra que reúne um conjunto de aulas proferidas entre 1989 e 1991 no Collège de France, a questão das relações entre os campos começa a emergir como problema. O Estado, também entendido como um campo resultante dos processos históricos de diferenciação, distingue-se pelo monopólio da capacidade de definir as lógicas de funcionamento de todos os campos. Nesse sentido, ele pode ser considerado um metacampo no interior do qual se desenvolvem as lutas entre os campos.

Em sua aula de novembro de 1991, Bourdieu coloca o problema histórico da formação do Estado moderno como um processo não linear que conduz “do privado ao público”. Esse lento e contraditório processo de diferenciação entre a pessoa do rei, com sua autoridade dinástica, e o governo real, via complexificação dos controles burocráticos e jurídicos, engendrou o “público” entendido pelo autor como “uma força de poder em que cada detentor de poder é controlador e controlado” (2014:405). Em sua tese geral sobre a gênese do Estado moderno como produto histórico da concorrência entre diferentes campos (jurídico, administrativo, intelectual, político, etc.), Bourdieu acaba por descrever a invenção não de uma instituição, mas de um novo espaço social que ele denomina “campo do poder” e que define como um “espaço diferenciado dentro do qual os detentores de poderes diferentes lutam para que seu poder seja o poder legítimo” (2014:407).

Em resposta a uma pergunta sobre a pertinência da oposição público/privado, Bourdieu observa que o “que se chama de privado é, em grande parte, habitado pelo

público, em especial a empresa”. E acrescenta: “poderia mesmo dizer mais: pensando bem, não há privado” (2014:401). Podemos concordar nas suas grandes linhas com essa observação de Bourdieu. Afinal, há mais de duas décadas movimentos sociais e a literatura feminista vêm tornando a intimidade e a sexualidade objetos da disputa pública. Mais recentemente, José Casanova (1994) dirime essa mesma oposição também para o campo das “crenças religiosas”, referindo-se aos movimentos que, em nome da religião, desafiam a autonomia e a legitimidade da separação das esferas público/privado. No entanto, parece-nos que o sentido da afirmação de Bourdieu aqui é outro. Quando afirma que “não há privado”, está de certo modo descartando a utilidade analítica da oposição conceitual. Em seu curso de novembro de 1991, Bourdieu procura especificar sua posição com relação ao tema: considera que o conceito de “espaço público” – “conceito detestável que nos vem da Alemanha”, observa ele com certa irritação – está demasiadamente habitado pelos “que falam muito, a torto e a direito, de democracia, de política, de Estado, etc.” (2014:401-402). Para ele, o conceito teria sido capturado pelos ideólogos e pelos que “usam a cátedra como tribuna”. Bourdieu prefere colocar-se, então, em um nível que considera mais teórico e abstrato, uma vez que lhe permite descrever, como dissemos acima, o longo processo histórico de transmutação do privado em público entre os séculos XII e XVIII.

Em sua proposta de um programa para uma história das ideias políticas e do Estado, Bourdieu menciona o nascimento de um “espaço público” como um dos elementos essenciais à formação do Estado-nação moderno (2014:401). Mas apenas enunciada a ideia, ele, imediatamente, se corrige: “tenho horror a essa expressão”, exclama um pouco horrorizado por tê-la proferida; ato contínuo, propõe outra formulação: “o aparecimento de um campo político específico”.

Essa rápida passagem registrada em seu curso de dezembro de 1991, se não esclarece sua crítica ao conceito, pelo menos indica por onde caminha sua formulação do problema. A noção de “público” está, em Bourdieu, estreitamente vinculada às instituições estatais. Não é, pois, por acaso que ao longo das 23 aulas ministradas no Collège de France entre 1989 e 1992 tenha mencionado a obra de Jürgen Habermas poucas vezes e, ainda assim, de modo subsidiário, sem fazer dele um interlocutor. Essa escolha teórica esclarece por que Bourdieu prefere a noção de “campo político” ao invés de “espaço público”. Os dois conceitos não são, evidentemente, equivalentes e tampouco respondem ao mesmo tipo de problema. Enquanto a noção de *campo político* coloca a questão da competição entre os campos e busca descrever a forma específica que adquire, em cada campo, o poder econômico e estatal, o conceito de *esfera pública* remete a uma ação que se desenvolve em um espaço social pensado como intermediário entre a intimidade e a esfera estatal. Essa concepção torna mais fluida e difícil de circunscrever a ação, uma vez que a produção de publicidade não pode ser referida, nos termos de Bourdieu, a nenhuma estrutura de determinação.

Ao tomar esse partido teórico, Bourdieu praticamente identifica a noção de “público” ao “oficial”, ao estatal. Sendo o foco central de seu interesse a passagem do

governo dinástico ao governo burocrático, que o autor descreve como um processo não linear de desprivatização do poder, seu esforço passa a ser o de demonstrar “a que ponto as sociedades diferenciadas são penetradas de um extremo a outro pela lógica estatal” (2014:401). Esse poder exerce-se como estrutura de determinação em todos os campos. Isto porque o Estado “repousa em um determinado número de pressupostos relativos à maneira de construir a realidade social [...] e está em condições de universalizar, nos limites de um território, essas categorias de percepção” (Bourdieu 2014:452-456). Esta noção de “público” também associa o “civil” ao Estado. Tomando como referência autores como Benedict Anderson (1983), faz do Estado o centro de uma “religião civil”. A fala pública é, portanto, exclusivamente o teatro do Estado que, em contraposição ao doméstico, é singular e invisível, se dá em espetáculo para existir por meio de uma liturgia cívica.

2.2.1. Os processos de diferenciação e a emergência do espaço social

Essa formulação parece-nos particularmente interessante porque, por um lado, obriga o autor a especificar um modo de abranger teoricamente o conjunto das relações entre os campos e, por outro, a alocar o processo da produção das diferenciações no eixo da oposição público/privado. Vejamos, pois, mais detalhadamente como o autor equaciona essas questões e suas principais implicações para o tema que aqui nos interessa, o problema das fronteiras entre os campos.

A formação de um espaço social unificado e relativamente homogêneo é concomitante, segundo Bourdieu, à formação do Estado. O autor descreve o desenvolvimento do Estado moderno como “um processo na direção de um grau de universalização superior (deslocalização, desparticularização, etc.) e, no mesmo movimento, como um progresso rumo à monopolização, à concentração do poder, portanto à constituição das condições de uma dominação central” (Bourdieu 2014:297-300). Desse modo, o Estado, constituindo-se, unifica e universaliza as relações sociais. Nesse sentido, os processos de diferenciação de campos relativamente autônomos e os processos de unificação são concomitantes. Por meio de artefatos burocráticos administrativos instaurados pelo Estado, os *campos* tornam-se, segundo o autor, os princípios privilegiados de construção de relações, em oposição, por exemplo, às genealogias controladas tradicionalmente por poderes locais.

Mas os campos são eles próprios dinâmicos, e sua lógica reproduz esse mesmo movimento de unificação, universalização e monopolização levando à produção de um espaço social unificado. As propriedades desse espaço e sua relação com os campos não foi um tema suficientemente desenvolvido na obra de Bourdieu. Ora um termo é tomado como equivalente do outro, ora eles se diferenciam, mas, neste caso, a lógica de funcionamento dos campos projeta-se sobre o espaço social.

Em seu artigo “Espaço social e gênese de classe”, Bourdieu (1989b) faz menção a esse espaço por oposição ao conceito de campo. Procurando não reduzir o espaço

social ao mundo econômico, o autor propõe, de maneira bastante genérica, que ele se estrutura por meio da multiplicidade de posições que os agentes mantêm nos mais diferentes campos. Embora sublinhando a multidimensionalidade do espaço social enquanto um “conjunto aberto de campos relativamente autônomos” (1989b:153), Bourdieu afirma sua subordinação mais ou menos direta ao campo econômico. Nesse sentido, se, como vimos acima, no campo político é a construção do Estado (nacional) moderno que produz o espaço social unificado, no campo social e cultural são as forças do mercado que, ao favorecer a unificação de diferentes campos, produzem esse espaço social global.

2.2.2. A competição entre os campos

A grande contribuição da teoria dos campos está, a nosso ver, em situar as práticas discursivas em um contexto empírico específico de interesses em conflito, posições de autoridade e estratégias simbólicas de legitimação. Bourdieu desloca a análise do sentido dos discursos de seu conteúdo e da intenção objetiva dos agentes em comunicar algo para a lógica menos evidente da estrutura de correlação de forças de um campo. Importa mais especificar as condições discursivas do que se ater apenas às declarações proferidas. Essa é pelo menos a crítica que o autor faz aos historiadores das ideias que estudam os discursos “como se tivessem caído do céu, como se constituíssem uma cultura” (Bourdieu 2014:408). Não é difícil estender essa crítica a uma antropologia da cultura ou da religião como decifração de uma cosmogonia e/ou cosmologia.

O problema coloca-se, no entanto, quando se tem por objeto não um campo específico, mas sim o próprio campo do poder entendido como o campo dos campos. Abordar esse espaço com os instrumentos metodológicos oferecidos pela teoria dos campos exigiria uma vida de dedicação tendo em vista a abrangência e complexidade da tarefa; ainda assim, essa totalidade não seria heurísticamente alcançada. A teoria dos campos avança quando abre mão do conceito de *sociedade* como instrumento privilegiado de interpretação das relações. Mas, a nosso ver, esse avanço obrigaria, em contrapartida, o abandono de uma teoria geral das relações entre os campos⁶. Com efeito, ao fazer do *campo do poder* o espaço geral no qual se movem todas as lutas, Bourdieu acaba por reduzir sua teoria geral do poder às estruturas estatais – objeto privilegiado da disputa entre os agentes situados nos diferentes campos. Nesse mesmo movimento faz desaparecer o *espaço social*, espaço que emerge no processo histórico de diferenciação da sociedade diante do Estado e da vida privada. Nesse sentido, a teoria do campo de poder não consegue dar conta do problema da “dissolução das fronteiras” dos campos nas suas lutas concorrenciais sem subsumir essas relações à esfera do Estado.

Em nosso entendimento, uma teoria da agência que leve em conta as transformações ocorridas nas dinâmicas das relações entre o religioso e o secular e entre o privado e o público precisaria ser capaz de descrever um conjunto mais ou menos

complexo de intermediações entre agentes posicionados em diferentes campos, ou posicionados em campos sobrepostos, considerando que as lógicas dessas relações não se desenvolvem em um campo cujas propriedades pudessem ser especificadas morfológicamente. Com efeito, torna-se cada vez mais claro para os observadores da cena contemporânea que a manifesta porosidade e instabilidade das fronteiras exige que se coloque as próprias fronteiras, até recentemente tomadas como referentes empíricos neutros, como parte do problema a ser investigado. Seria preciso, perguntar, por exemplo, a quem interessa sua produção e estabilização e como essas práticas são negociadas e se materializam em organizações, definições legais e discursos legitimados. Ainda assim, essas questões responderiam apenas ao entendimento da manutenção e reprodução da lógica interna de um campo. A “dissolução das fronteiras” remete à importância e densidade crescente que vem adquirindo esse espaço social de interlocução entre uma diversidade de agentes que costuma ser designado como *espaço público*, que, a nosso ver, não pode ser tratado como um campo e não é diretamente tributário do campo econômico e do *campo de poder* estatal conforme definido por Bourdieu. Como veremos a seguir, os limites do conceito de espaço público na obra de Bourdieu residem no fato de que ele está intimamente associado à emergência do aparato político-administrativo do Estado.

3. Espaço Público e a dissolução das fronteiras

Não cabe retomarmos aqui as profundas transformações que, nas últimas três décadas, após as primeiras formulações da teoria dos campos por Bourdieu na década de 1970, colocaram a questão do público e da publicidade na pauta da reflexão sobre os fenômenos sociais e, em particular, dos estudos sobre o religioso (Habermas 2003, 2006; Casanova 1994; Portier 2012). No caso brasileiro, notemos apenas que os processos sociais e políticos que levaram à aceitação do pluralismo religioso como norma contribuíram para engendrar um espaço social novo no qual, por um lado, o entendimento do que é religioso se estendeu para as mais variadas formas de prática social e, por outro, cada agência religiosa passa a existir não mais em si mesma, mas uma em relação à outra de modo que sua autonomia e autocentramento cedem lugar à necessidade de justificação de suas práticas e exposição pública da força coletiva que lhe dá sustentação (Costa 1997; Giumbelli 2002, 2004, 2008; Montero 2006, 2013, 2014).

Por inúmeras razões que seriam demasiadamente vastas para detalhar aqui, as transformações das sociedades contemporâneas e de sua cena política não permitem mais sustentar a visão minimalista e tão pouco diferenciada de Bourdieu sobre o espaço público⁷. Somente para mencionar as mais evidentes e amplamente conhecidas, chamaria a atenção para a contínua emergência de particularismos no “espaço público” e para o consenso existente em parte da literatura de que a representação pública das diferenças culturais e religiosas é também o momento de sua constituição: esse entendimento altera profundamente o modo de conceber as fronteiras entre

o privado e o público como uma estrutura, inspirado no modelo de Hannah Arendt, que separa espaços de qualidade distinta e opostos (necessidade versus liberdade; invisibilidade versus visibilidade, etc.). Por outro lado, a enorme expansão de ferramentas legais e políticas desde os anos 1980 destinadas a proteger direitos culturais e de minorias dá razão a Bourdieu quanto ao poder de produção e canonização que as categorias estatais dispõe. Mas, em contrapartida, esse processo engendra a formação de inúmeros novos agentes sociais, situados em múltiplos campos muitas vezes de maneira sobreposta e circunstancial, que disputam entre si a expressão e articulação de performances e discursos sobre as diferenças. O entendimento do “público” como emanção do “oficial” ou da “palavra estatal” não é mais capaz de descrever a complexidade desses processos de articulação e de invenção dos agentes e da correlativa expansão de uma “esfera pública” que vai ganhando densidade crescente como espaço de fundamentação e justificação das escolhas. Finalmente, se estamos de acordo com Bourdieu quanto à íntima relação entre “público” e “publicidade”, a exigência de visibilidade não se circunscreve apenas aos atos do Estado, mas, ao contrário, se torna condição mesma de existência dos agentes na esfera social. Já é fato amplamente reconhecido que as ferramentas de publicidade cresceram em complexidade, eficácia e acessibilidade, tornando-se o modo padrão no qual circulam as relações em todos os campos⁸. Como sugere Sérgio Costa (1997:181), os atores parecem estar em permanente concorrência por um recurso escasso: a atenção pública.

Nessas novas circunstâncias nas quais as questões relativas à *publicidade*⁹ parecem ter tomado a frente com relação às questões relativas à *secularização*, torna-se necessário desenvolver instrumentos analíticos para uma etnografia não apenas do Estado, como propunha Bourdieu, mas sobretudo das dinâmicas da publicidade. Na década de 1990, autores como Daniel Cefaï, Louis Quéré e Boltanski¹⁰, inspirados nos trabalhos de Habermas, introduzem na reflexão das ciências sociais francesas problemas relativos à moralidade e ao espaço público. Como uma questão se transforma em “problema público”? Quais constelações de argumentos têm maior poder persuasivo na formação da opinião pública? Quais os processos que levam à assimilação de um problema pelo sistema político? Essas são algumas das novas questões que, segundo esses autores, poderiam orientar uma investigação sobre os modos de produção de visibilidade nas sociedades contemporâneas. No que diz respeito aos temas que aqui nos interessam, elas nos servem de guia para a compreensão das disputas em torno da imposição de novas definições da laicidade¹¹ e da religião como problemas públicos na cena brasileira contemporânea.

Nessa nova maneira de organizar o problema, os “campos”, suas fronteiras e a lógica de suas estruturas e configurações cedem centralidade à investigação das dinâmicas de transformação e formulações das questões públicas, às formas de apresentação dos posicionamentos dos agentes e suas estratégias de persuasão acerca de um “problema público”. Ao colocar as dinâmicas de publicidade como questão a ser investigada, torna-se possível perceber que a “dissolução das fronteiras” é o modo

próprio da ação, uma vez que os atores não apenas transitam, conectam e sobrepõem habilidades e repertórios referentes a distintos campos, como também redesenham e negociam continuamente suas fronteiras quando se trata de definir as configurações de uma questão pública. E, ao fazê-lo, alteram o próprio sentido do que pode ser compreendido como religioso. Bourdieu, é verdade, havia antecipado esse entendimento quando, em sua crítica à Weber, conclui que a disputa entre os agentes religiosos não é apenas pelo monopólio dos bens de salvação, mas, ao contrário, tem por objeto: “uma *definição* do religioso e das *maneiras* de desempenhar o papel religioso” (Bourdieu 1987:120, grifo nosso). No entanto, ao somente substituir o objeto da gestão – o corpo e a alma no lugar dos bens de salvação –, as disputas pela definição ficam restritas às relações de poder entre os antigos/novos agentes, enquanto os que devem ser convencidos dessas novas definições e maneiras de fazer são reduzidos a consumidores em um mercado de bens simbólicos. E mais ainda, esses “consumidores” não parecem ter vontade própria, uma vez que são, eles mesmos, cúmplices da ilusão inerente a todo campo. Com efeito, ao definir a “crença” como “constitutiva do pertencimento a um campo” e, ademais, como um “estado do corpo” (e não da alma), Bourdieu (2011:112-114) privilegia as dinâmicas de inculcação do simbólico descritas como um tipo de “persuasão clandestina de uma pedagogia implícita”. A “eficácia simbólica” dos rituais, nesse sentido, residiria em sua capacidade pedagógica de ordenar pensamentos e sugerir sentimentos “extorquindo” a submissão à ordem estabelecida. Fica claro nestas passagens que, se as formas simbólicas não são diretamente determinadas pelo poder econômico, elas o são pelo poder dos agentes que detêm o monopólio das posições consagradas. Nesta formulação, o público reduz-se ao objeto da imposição das “crenças”.

3.1. As religiões na vida pública

Quando nos colocamos o problema das religiões na vida pública, as formulações de Bourdieu perdem, pois, grande parte de sua potência analítica. Ao subsumir o público ao oficial e/ou ao mercado como demonstramos acima, a teoria dos campos e de sua luta concorrencial pelo poder do Estado torna-se inoperante para enfrentar essa questão. Desse ponto de vista, o problema da dissolução das fronteiras não foi suficientemente equacionado. Se, na perspectiva das relações secular/religioso, a questão das fronteiras foi resolvida por Bourdieu ao supor que todos os campos se movem no mesmo espaço de poder tornando as distinções entre religião e política, ou entre o secular e o religioso, inoperantes, uma vez que “tudo é secular”, na perspectiva das relações público/privado supor que “tudo é público/oficial” não permite compreender o que fazem os atores publicamente em nome da religião.

Com efeito, a formulação do problema da “dissolução das fronteiras” entre o religioso e o secular nos permite perceber que as disputas envolvendo agentes situados nos campos religioso, político ou estatal não desafiam o processo de secularização

como pretende grande parte da literatura que trata desse tema, mas, ao contrário, iluminam os processos de construção do próprio secular. Já a formulação do mesmo problema da “dissolução das fronteiras” entre o privado e o público não nos oferece instrumentos para que possamos compreender os processos de produção da publicidade. É insuficiente, a nosso ver, retomar neste nível as proposições weberianas da diferenciação das esferas, como propõe Casanova, que, embora discordando das posições que descrevem as “religiões públicas” como uma ameaça ao processo de diferenciação das fronteiras, ainda considera essa tese teoricamente útil e defensável (1994:7). Acompanhando o insight de Bourdieu de que “tudo é público”, seria preciso desenvolver uma reflexão teórica adequada para pensar os processos de produção de publicidade como algo distinto (embora relacionado) das instituições estatais. Trata-se de perguntar como o que se convencionou chamar de “religiões públicas” vem transformando nossa própria compreensão do público e do religioso e o que essa publicização significa em termos de mudança de nossa concepção de ordem social democrática. Em trabalho anterior (Montero 2015), visando superar o problema teórico das fronteiras, lançamos mão do conceito de *controvérsias públicas*, trabalhado entre outros por Luc Boltanski (2002), para pensar a importância dos agenciamentos religiosos nos processos de formação do pluralismo na sociedade brasileira e nas dinâmicas que envolvem o aprendizado do exercício da opinião.

3.2. As “religiões públicas” e a produção da publicidade

Colocar a questão da religião pública em termos das suas dinâmicas de publicização implica em nos perguntarmos sobre o público cuja atenção se quer capturar. Bourdieu (1983:174-180) foi um dos primeiros a se colocar essa questão em seu texto “A opinião pública não existe”, de 1980. Em sua crítica aos pressupostos implícitos nas pesquisas de opinião – todos têm opinião; todas as opiniões têm valor; há consenso sobre as questões que devem ser colocadas –, o autor considera uma ilusão supor que a “opinião pública” pode ser capturada por meio de porcentagens e que esta seria a somatória das opiniões individuais. Para Bourdieu, a ideia de “opinião pública” é um artefato cuja função é legitimar um sistema de forças já dado. As pesquisas de opinião, ao colocarem perguntas que as pessoas interrogadas não se põem, importam as problemáticas que interessam às pessoas que detêm o poder e precisam ser informadas. Do ponto de vista da prática, ao contrário, as opiniões não são para Bourdieu nem individuais e nem isoladas: as pessoas tomam uma posição em função do lugar que ocupam em determinados campos. E mais, a “opinião” só ganha visibilidade na medida em que tem força, ou seja, capacidade de mobilização: são os grupos de pressão que forjam as opiniões.

Embora possamos concordar com Bourdieu que os processos de visibilização resultam, em grande parte, da capacidade de mobilização dos diferentes grupos e que a “opinião pública” é construída nas e pelas dinâmicas de correlação de forças, o

autor acaba por reduzir os processos de produção de legitimidade à simples dissimulação, e a publicidade “ao lugar da ilusão que é preciso desconstruir”, como sugere Daniel Cefaï (1996:50). Para este último, ao contrário, a publicidade deve ser o próprio objeto da investigação, “seu ponto de partida e de chegada” (Cefaï 1996:50). Esse nos parece um caminho interessante para compreender como os agentes sociais em interação ao mesmo tempo produzem as religiões como fenômenos públicos e configuram o próprio espaço público.

A definição de “religião pública” proposta por José Casanova (1994) permanece, a nosso ver, tributária da problemática weberiana da distinção das esferas de valor. Para ele, as religiões se “desprivatizam” em dois sentidos: tornaram-se objeto da atenção de vários públicos, tais como a mídia, os políticos, os cientistas sociais, etc., e colocaram-se na arena pública enquanto forças de contestação moral e política. A própria ideia de que as religiões se desprivatizam (ainda que entre aspas) dá por suposto, senão que a religião esteve em algum momento fora da vida pública, ao menos que na oposição público/privado as esferas são distintas, estáveis, autônomas e fechadas em si mesmas.

Vimos como as contribuições críticas de Bourdieu nos ajudam a pensar o secular como produto do trabalho e das disputas religiosas. Ainda assim, essas contribuições não foram suficientes para deslocar o debate do secularismo a ponto de superar o suposto operativo de que as religiões saíram de seu espaço próprio. Isto porque se, como indicamos acima, Bourdieu alargou a noção de campo religioso não fez o mesmo trabalho reflexivo com os conceitos de religião¹² e de público. Se reformularmos, entretanto, a noção de “religiões públicas”, isto é, se as tomarmos não simplesmente como as religiões na esfera pública, mas sim como um dos modos de fazer o público, estaremos diante de um problema novo.

Essa abordagem exigiria desenvolver um esforço analítico que ampliasse a noção de “público” que a teoria dos campos reduziu ao lugar do poder (luta entre agentes religiosos) e do mercado (fiéis). Não é o caso de empreendermos aqui esse programa. Entendemos, no entanto, que é promissor o caminho de tomar a “religião pública” como um fenômeno distinto da “religião”: nessa perspectiva, esses fenômenos nem se superpõem inteiramente, nem dizem respeito aos mesmos fatos. Tomando como referência a abordagem de autores como Cefaï (1996) e Quéré (2003), trata-se de considerar o próprio processo de produção de publicização das religiões como problema teórico, sugerindo que nesse processo se constrói, ao mesmo tempo, a religião como fenômeno público e a arena na qual ela se performatiza – mídia, rua, tribunal, academia, etc.

Com base nessa abordagem, as “religiões” perdem sua condição de objetos empíricos pré-construídos, ou sistemas unificados de significação a partir dos quais se podem deduzir as práticas dos agentes nas arenas públicas: nada seria mais simplificador do que tratar o agente a partir da fórmula “eles creem que”, na qual o ator é representado como o portador de uma visão unitária e consensual de uma cosmologia religiosa. A própria teoria dos campos acaba por considerar pré-constituídos os

grupos de pressão portadores das “opiniões”, tais como classes, sindicatos, sociedade civil, lideranças religiosas, etc. Já na abordagem aqui proposta, os atores coletivos não preexistem às narrativas e performances que tornam públicos determinados temas. Ao contrário, a própria atividade coletiva de colocar em cena certos confrontos constroem determinados atores como “religiosos” e a religião como “pública”. Como bem observa Cefaï, “as práticas dos atores coletivos não são simples realização de uma disposição ou programas pré-estabelecidos” (1996:51), conforme sugere Bourdieu, poderíamos concluir. Por essa mesma razão, as dinâmicas de produção das religiões públicas “não podem ser restituídas por uma análise dos conteúdos dos discursos” como se eles pudessem revelar o “núcleo último de significação” da ação. Trata-se, pois, de compreender a “religião pública” como o resultado das dinâmicas de publicização colocadas em ação pelos atores na disputa pela atenção pública.

Considerações finais

Esses rápidos apontamentos já são, a nosso ver, suficientes para que possamos perceber a dupla deficiência da teoria dos campos de Bourdieu para o entendimento das “religiões públicas”. Apesar do conceito de campo sugerir a interação triádica entre produtores de bens religiosos, especialistas e espectadores e/ou consumidores desses bens, vimos que, na prática, a análise se resume às relações entre as lógicas institucionais de consagração e inculcação que constituem os agentes e as lutas concorrenciais entre os especialistas. A posição do público fica reduzida a esse coletivo impensado e preexistente, dotado de substância empiricamente estável e circunscrita, que reúne o conjunto dos adeptos/consumidores em uma ecklesia/mercado.

Ora, os rituais de “consagração” nas sociedades pluralistas exigem uma concepção, ao mesmo tempo, abrangente e fragmentada de públicos e uma atenção voltada para os processos de produção de publicidade. Ao reduzir o espectador ao consumidor, ou ao economizar a análise das formas distintas de ação dos agentes constituídos pelos modos de inculcação e dos públicos para os quais se quer falar, a teoria do campo religioso não desenvolve a compreensão das dinâmicas contemporâneas de produção de publicidade, tão importantes na “consagração” das estruturas de plausibilidade em um mundo pluralista.

Postular o problema das “religiões públicas” nos faz ver que, mais do que um conjunto de “fiéis” que creem, estamos cada vez mais diante de diferentes formas de organização e coordenação de audiências tão bem caracterizadas, por exemplo, pelo designativo “Show da Fé”, programa da Igreja Internacional da Graça de Deus sob a liderança do missionário R. R. Soares, exibido todas as noites na Rede Bandeirantes de televisão. Essa abordagem adverbial (Quéré 2003)¹³ da ação privilegia o que se faz “em público”, e não “o público” como um coletivo. Como decorrência, trata-se de propor um entendimento do “espaço público” como o resultado de uma ação organizada coletivamente – um debate, uma manifestação, um culto, um show – tendo em

vista um público. Essas diferentes formas de publicização requerem atores diferentes e formas de organização específicas; elas também supõem diferentes formas de público. Nesse sentido, embora codificado em função das regras do contexto que produz a cena, o “espaço público” não é nem estruturado, nem singular, nem homogêneo. Ele só pode ser compreendido como o resultado daquilo que as diferentes formas de público fazem quando são agenciadas enquanto tal pela ação coletiva.

Esse modo de formular o problema do público nos permite pensar o tema do secularismo¹⁴ a partir de uma nova perspectiva que não toma o princípio da separação das esferas como modelo normativo de uma democracia secular. A partir da perspectiva na qual o espaço público não preexiste às interpelações de diferentes audiências, é ocioso se colocar como questões a irrupção do religioso no espaço público ou procurar medir o grau de secularismo de uma sociedade por meio de um sofisticado sistema de mensuração de índices de presença/ausência de ícones religiosos nos espaços coletivos: crucifixos nas paredes de prédios públicos, ensino religioso, monumentos em espaços urbanos, etc. Na verdade, as operações estatísticas tendem a naturalizar as fronteiras religiosas a partir de uma narrativa demográfica. A própria sugestão de José Casanova (1994:7), que propõe “repensar a questão das mudanças nas fronteiras entre as esferas e o papel estrutural da religião nessas diferenciações e no desafio às próprias fronteiras”, não leva em conta as inúmeras e complexas formas de agenciamentos que envolvem, constantemente, a produção ao mesmo tempo de “religiões públicas” e de novos secularismos. Quando observamos, por exemplo, o leque das práticas de inúmeros atores que se apresentam na arena pública em nome da religião, vemos que, para além dos cultos, elas estão imbricadas com agentes governamentais, políticos, intelectuais, personagens midiáticos e profissionais de toda sorte, tais como médicos, advogados, psicólogos, etc. Nessa articulação reticular não há como identificar o “adepto” ao ator, nem tomar uma igreja como uma comunidade unificada e definitivamente constituída; tampouco há como separar a parte de influência de cada domínio, ou falar da ingerência de um domínio sobre o outro. Um ato ou objeto torna-se público não apenas porque está localizado em um local público, mas porque sua presença naquele local coloca em movimento, para um público, um conjunto de dinâmicas argumentativas e críticas que redimensionam a sua importância política. Tomando como foco a observação dos processos de produção de publicidade, talvez caiba, no entanto, compreender quais as redes de publicidade que as ações coletivas religiosas fazem emergir e as linguagens que as fazem funcionar no sentido de gerenciar as relações entre as pessoas e os domínios sociais mais institucionalizados.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Benedict. (1983), *Imagined Communities: reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. (2012), "Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão". In: L. B. L. Araújo, M. B. Martinez e T. S. Pereira (org.). *Esfera Pública e Secularismo. Ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: Faperj.
- ASAD, Talal. (2003), *Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- BENHABIB, Sheila. (1986), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- BERGER, Peter. (2004), *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus.
- BHARGAVA, Rajev (org.). (1998), *Secularism and its critics*. Delhi: Oxford University Press.
- BOHMAN, James. (1996), *Public Deliberation Pluralism. Complexity and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BOLTANSKI, Luc. (2002), "Nécessité et justification". *Révue Économique*, vol. 53, n° 2: 275-289.
- BOURDIEU, Pierre. (1983), "A Opinião Pública não existe". In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- _____. (1987), "A dissolução do religioso". In: _____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1989a), "A gênese dos conceitos de habitus e campo". In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- _____. (1989b), "Espaço Social e Gênese de classes". In: _____. *O poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- _____. (1992a), "Gênese e estrutura do campo religioso". In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 3ª ed.
- _____. (1992b), "Uma interpretação da teoria de Max Weber". In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 3ª ed.
- _____. (1992c), *Réponses*. Paris: Seuil.
- _____. (2011), "A crença e o corpo". In: _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2014), *Sobre o Estado*. São Paulo: Cia das Letras.
- BRAHM, Geoffrey and MODOOD, Tariq. (2009), *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CALHOUN, Craig et al. (org.). (2010), *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- CASANOVA, José. (1994), *Public religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CEFAÏ, Daniel. (1996), "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques". *Réseaux*, vol. 14, n° 75: 43-66.
- COSTA, Sérgio. (1997). "Contextos da construção da esfera pública no Brasil". *Novos Estudos do Cebrap*, n° 47: 179-192.
- DAMATTA, Roberto. (1991), *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- DESCOMBES, Vincent. (1992), "Les individus collectifs". In: C. Deschamps. *Philosophie et Anthropologie*. Paris: Éditions Centre Pompidou.
- ELIADE, Mircea. (1992), *O Sagrado e o Profano: A essência da Religião*. São Paulo: Martins Fontes.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O Fim da Religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- _____. (2004), "Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios". *Estudos Avançados*, vol. 18, n° 52 : 47-62.
- _____. (2008), "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, vol. 28, n° 2: 80-101.
- HABERMAS, Jurgen. (2003), *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2006), "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n° 1: 1-25.

- _____. (2012), *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes.
- MONTERO, Paula. (2006), “Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil”. *Novos Estudos do CE- BRAP*, n° 74: 47-65.
- _____. (2011), “O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil”. *Boletim CEDES*, PUC-RJ, vol. 4: 1-9.
- _____. (2012), “Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como dis- curso”. *Religião e Sociedade*, vol. 32, n° 1 : 167-183.
- _____. (2013), “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. *Cultura y Religión*, vol. 7, n° 2: 13-31.
- _____. (2014), “Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil”. In: B. E. Schmidt (org.). *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Saint David: University of Wales Trinity.
- _____. (org.). (2015), *Religiões e Controvérsias Públicas. Experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome/Ed. Unicamp.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. (1996), “Liberdade de culto na sociedade de serviços”. *Novos Estudos do Cebrap*, n° 44: 3-11.
- PORTIER, Philippe. (2012), *La Régulation Étatique du Croire dans le Pays d'Europe de l'Ouest*. Rio de Janeiro: UFJF.
- PRANDI, Reginaldo. (1992), “Perto da magia, longe da política”. *Novos Estudos do Cebrap*, n° 34: 81-91.
- QUÉRÉ, Louis. (2003), “Le Publique comme Forme et Modalité de l'expérience”. In: D. Cefaï et D. Pasquier (dir.). *Le Sens du Public*. Paris: PUF.
- TAYLOR, Charles. (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2010), *Uma era secular*. Porto Alegre: Unisinos.
- WEBER, Max. (1982), “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara.

Notas

- ¹ Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Cebrap. Este trabalho é parte do desenvolvimento do Projeto “Religião, Direito e Secularismo” (15/02497-5) financiado pela Fapesp, a quem agradecemos o apoio. Agradeço também os comentários e as críticas de meus colegas do grupo que me ajudaram a organizar a versão final deste texto.
- ² Inspirada na releitura que Casanova (1994) faz do trabalho de Weber, procuraremos, neste texto, trabalhar com as distinções entre as categorias “secularização”, “secular” e “secularismos”. No uso que faremos dessas categorias, o primeiro termo refere-se ao *processo* social e histórico da diferenciação das esferas e privatização da religião. “Secular” faz referência aqui à presunção da existência de um *domínio* da vida social que se opõe enquanto tal ao religioso. Finalmente, estamos usando a noção de “secularismos” para designar as diferentes teorias e concepções sobre os distintos processos de secularização e formas de uma sociedade se apresentar como secular.
- ³ Na leitura de J. Habermas, que privilegia a compreensão dos impulsos de racionalidade investigados por Weber, a teoria weberiana distingue três níveis de racionalização: a societal, que implica na autonomização da economia e do Estado moderno; a cultural, que leva à autonomização do direito e da moral; e, finalmente, a pessoal, que, via condução metódica da vida, absorve o racionalismo cognitivo e ético. Esses processos têm início no interior dos sistemas religiosos e desembocam na autonomização e diferenciação das três esferas de valor: cognitivos, expressivos e morais. A diferenciação das esferas de valor resulta, por sua parte, do desencantamento das imagens do mundo. Nesse sentido, para Weber o racionalismo ocidental é *precedido* por uma racionalização religiosa (Habermas 2012:209-305).

- ⁴ Embora se possa dizer que, de uma forma geral, a religião, ou as igrejas católicas e protestantes em particular, sempre teve uma presença pública, do ponto de vista empírico, o crescente interesse pelo tema está em parte relacionado ao que Araújo descreve como uma particular “estridência e eficácia dos discursos religiosos nas controvérsias morais e políticas atuais” (2012:7). Além disso, a cristalização constitucional recente de uma agenda política multiculturalista em muitos países, inclusive no Brasil, tem sido acompanhada pela emergência de novos extremismos e de lutas antirreligiosas como o “novo ateísmo”. Do ponto de vista teórico, está em debate a própria natureza do projeto secularizador que implica na separação dos poderes religioso e secular, na instauração do pluralismo religioso e da tolerância como forma de convivência entre visões de mundo incompatíveis entre si.
- ⁵ A expressão “religiões públicas” aparece na obra de José Casanova já em 1994. Em sua crítica ao paradigma da modernidade e às teorias da secularização que reservaram um papel marginal às tradições religiosas, o autor observa que a década de 1980 assistiu ao que ele chamou de “desprivatização das religiões” (1994:3-6).
- ⁶ Em entrevista concedida a Loïc J. D. Wacquant e publicada no volume *Réponses* em 1992, Bourdieu trata o Estado como um conjunto de campos (burocráticos ou administrativos) em disputa e reconhece a impossibilidade de se propor uma teoria geral, trans-histórica, da relação entre os campos (1992c:71-87).
- ⁷ Embora Bourdieu em algumas passagens mencione a proposição de uma “antropologia do espaço público” que permita compreender a “estrutura de um espaço em que o público e o privado se opõem, e que a praça pública se opõe à casa e também ao palácio”, não nos oferece elementos para que se possa compreender essa “praça” a não ser fragmentada nas interações estruturadas dos agentes em campos específicos ou na forma do campo de poder do Estado (2014:38).
- ⁸ Um exemplo disso para o caso brasileiro são as diversas tecnologias de produção de publicidade constantemente utilizadas e aprimoradas pelas igrejas evangélicas, dentre as quais a Igreja Universal do Reino de Deus, que se destaca por ter constituído uma densa rede de intervenção via televisão, mídias de inter-relacionamento, caminhadas, mobilizações em espaços públicos, venda e publicidade de produtos, etc.
- ⁹ Disputas relativas aos processos de legitimação e reconhecimento das estruturas de plausibilidade em um mundo pluralista.
- ¹⁰ Pierre Bourdieu foi diretor de estudos da École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS) em 1964 e ali formou três gerações de pesquisadores. Boltanski colaborou diretamente com ele no Centre Européen de Sociologie ligado ao Collège de France. Em 1984, participa da fundação do Grupo de Sociologia e Moral na EHESS.
- ¹¹ Estamos usando este termo no sentido da doutrina política liberal que supõe, ao mesmo tempo, a neutralidade do Estado diante das religiões e a oferta de garantias jurídicas à expressão pública das opiniões e crenças.
- ¹² Se a religião não foi ela mesma um tema central na obra de Bourdieu, o autor apoiou sua teoria das dinâmicas culturais nas sociedades ocidentais modernas nas teorias clássicas da magia e religião. Uma rápida incursão em seus textos sobre o funcionamento dos campos de bens simbólicos mostra uma sistemática apropriação das categorias dos estudos antropológicos da religião, tais como mito, rito, eficácia simbólica, consagração, magia, crença, fé, heresia, etc., para caracterizar um conjunto de dinâmicas de poder – no campo da moda, dos estilos de vida, da arte e da religião entre tantos outros – que não se impõem pela lógica econômica do mercado. O modelo implícito subjacente a esse uso é, evidentemente, a religião católica.
- ¹³ O autor está se referindo aqui à filosofia da ação de autores como V. Descombes (1992). Para a semântica adverbial da ação, o sujeito é apenas um complemento do verbo. Como os advérbios, ele complementa o verbo precisando uma modalidade de ação.
- ¹⁴ O tema do secularismo já vem sendo trabalhado por uma vasta literatura em grande parte dominada por abordagens historiográficas, jurídicas ou da filosofia política e sociologia (Taylor 2010; Calhoun et al. 2010; Bhargava 1998). No campo da antropologia, pode-se dizer que o grande inspirador e

crítico das abordagens demasiadamente centradas nos modelos euro-americanos é Talal Asad (2003), que propõe uma análise comparada das diferentes formações do secular. Essa antropologia do secular tem-se desenvolvido majoritariamente em países onde a questão muçulmana é premente. No Brasil, a antropologia/sociologia das religiões ainda não se ocupou do secular como um claro objeto/campo de pesquisa.

Recebido em outubro de 2015.

Aprovado em abril de 2016.

Paula Montero (pmontero@usp.br)

Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Cebrap. Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo.

Resumo:

“Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu

Este artigo propõe uma releitura crítica da contribuição de Pierre Bourdieu para o campo de estudo das religiões. Demonstraremos inicialmente como o conceito de campo alargou a noção clássica de religião. Em seguida, evidenciaremos por que a dimensão estrutural subjacente ao conceito não consegue dar conta de muitas das dimensões do secularismo contemporâneo, em particular o modo como a esfera pública vem sendo modelada pela presença pública das religiões. Finalmente, partindo da contribuição de autores pós-bourdiesianos para uma definição pragmatista da arena pública, tais como Daniel Cefaï e outros, sugerimos deslocar o olhar sobre as religiões em suas relações com o poder, perguntando-nos não tanto o que as religiões fazem na esfera pública, mas, sobretudo, o que a publicidade faz da religião.

Palavras-chave: secularismo, separação das esferas, religiões públicas, campo religioso.

Abstract:

“Public Religions” or religions in the Public Sphere? A criticism on Pierre Bourdieu concept of religious field

This article proposes a critical analysis of Pierre Bourdieu's contribution to the field of religious studies. First, we will demonstrate how the concept of *field* enabled a new understanding of the classical notion of religion. Subsequently, taking contemporary secularism as a reference, we will examine the analytical inaccuracy of this concept to give a full comprehension of the presence of religions in the public scene. Finally, taking into account some contributions of the French pragmatic theory for a definition of a public arena, this article proposes a new approach to the classical problem of religion and power relations. We assume that what religions do in the public sphere transform the collective understanding of what counts as religion.

Keywords: secularism, separation of spheres, public religions, religious sphere.