

BOURDIEU LEITOR DE WEBER: PISTAS PARA UMA GÊNESE DO CONCEITO DE CAMPO

Vinícius Manrique Cavalcanti²

RESUMO

Este ensaio trata da influência de Max Weber na formulação de um conceito central no referencial teórico de Pierre Bourdieu: o conceito de campo. Ferramenta central nos escritos do sociólogo francês, mostramos que este conceito é tributário da leitura que Bourdieu realizou dos escritos sobre sociologia da religião de Weber. Para realizar a exposição desse processo de herança sociológica, partimos do momento em que Bourdieu realiza, pela primeira vez, a sistematização do conceito no ensaio interpretativo de sociologia da religião de Weber. Do momento em que o conceito surge pela primeira vez até o momento em que é, pela primeira vez sistematizado, há um período de amadurecimento no qual a apropriação e a interpretação da obra de Weber foram, no mínimo, fundamentais. Procuramos, então, destrinchar como se deram a apropriação e a interpretação da obra de Weber, feitas por Bourdieu, para a formulação do conceito de campo.

Palavras-chave: Bourdieu. Weber. Campo. Conceito.

2. Mestrando do Programa de Pós- Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: vinicius.cavalcanti@yahoo.com.br

BOURDIEU READER OF WEBER: CLUES TO A GENESIS OF THE CONCEPT OF FIELD

ABSTRACT

This essay deals with the influence of Max Weber in the formulation of a central concept in the theoretical framework of Pierre Bourdieu: the concept of field. Central tool in the writings of the French sociologist, we show that this concept is a tributary of reading that made Bourdieu of Weber's writings on the sociology of religion. To accomplish the exposure of this process of sociological heritage, we start from the moment that Bourdieu held for the first time the concept in its first systematic form. From the moment that the term first appears until the moment it is first systematized, there is a period of maturation, in which the appropriation and interpretation of Weber's work was at least essential. We then try to unravel how was the appropriation and interpretation of Weber's work made by Bourdieu to the formulation of the concept of field.

Keywords: Bourdieu. Weber. Champ. Concept.

I. Introdução

É bastante patente a influência da obra de Max Weber na de Pierre Bourdieu. Procuramos, neste trabalho, delinear, especificamente, a contribuição do pensamento weberiano para a formulação de um conceito fundamental no aparato teórico bourdieusiano: o conceito de campo. A intenção aqui é, portanto, procurar traçar quais principais elementos do pensamento de Max Weber foram utilizados na formulação de um dos mais importantes conceitos de Bourdieu. Essa aproximação no intuito de compreender a gênese deste conceito é amplamente justificada pela centralidade que o conceito de campo possui no pensamento bourdieusiano. Ademais, como iremos explorar mais à frente, foram escassas as vezes em que o próprio Bourdieu se empenhou em realizar uma “arqueologia” do conceito de campo e mais raras ainda aquelas em que ele se propôs tentar expô-lo de maneira sistemática, no sentido de uma teoria geral dos campos. Assim, o presente trabalho pretende ser uma contribuição no propósito de esclarecer e fornecer pistas para localizar a origem deste conceito no que concerne à contribuição de Weber para isso.

Desse modo, num primeiro momento, seria necessário localizar os principais elementos do aparato conceitual weberiano que formam a base sobre a qual Bourdieu se apoiará para a elaboração do seu conceito-chave. Esta base são, sem dúvida, os escritos sobre “sociologia da religião” de Weber, apesar de este não ser propriamente um sociólogo da religião e de sua teoria não intentar, pura e simplesmente, um conhecimento do próprio fenômeno religioso, mas sim uma sociologia do racionalismo, como mais tarde haveremos de concordar com a tese de Pierucci (2005). De fato, é a partir da leitura do capítulo dedicado à sociologia da religião, no primeiro volume de *Economia e Sociedade*, que Bourdieu realiza a primeira elaboração clara e sistemática do seu conceito. Procuraremos, então, dar um panorama do que seria esta sociologia da religião e o que de fato é perseguido com ela.

O segundo ponto se voltará propriamente para a elaboração do conceito de campo em Bourdieu, procurando traçar a leitura que este fez da sociologia da religião de Weber, mostrando as rupturas e as interpretações que faz desta no intuito de elaborar o seu conceito. Situar a *intenção* de Bourdieu ao formular o conceito de campo, no sentido de revelar as contradições e os impasses dos quais o autor procurava se desvencilhar, é igualmente importante para compreender

esse processo de herança sociológica.

2. Sociologia da religião weberiana

Para uma adequada compreensão de certos autores, faz-se necessária uma constante remissão à história de constituição da sua própria obra, quando não da sua própria biografia pessoal. Max Weber está, sem dúvida, entre esses autores. Não realizar esse movimento de compreensão da obra de um modo mais hermenêutico – no sentido, minimamente, de tomar notícia da história da sua constituição – pode, no caso de Weber, levar a erros grosseiros e fatais.³

É certo que para a elaboração pela primeira vez, do conceito de campo em sua forma mais *sistemática*, Bourdieu parte basicamente do capítulo sobre a sociologia da religião, no primeiro volume de *Economia e Sociedade*, além de, minoritariamente, outros textos da mesma obra (Bourdieu, 2005b: 80). Há de se notar, porém, que o conceito de campo é claramente tributário da teoria da autonomização e da racionalização das esferas de valor de Weber⁴. Apesar de esse tema estar evidentemente presente na sua conceituação, é estranho o fato

3. Para notícia da obra de Weber recorremos ao texto de Friedrich H. Tenbruck: *Max Webers Werk* – 1975. Mais popular é a tradução inglesa deste artigo, que data de 1980 e foi publicada no *British Journal of Sociology: The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*, que dá uma verdadeira virada nos estudos sobre Weber na metade da década de 70, ao retirar o foco de *Economia e Sociedade* como sendo a *Hauptwerk* weberiana. Também tomamos por base o livro de Antônio Flávio Pierucci sobre o conceito de desencantamento do mundo em Weber: *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

4. Naturalmente, são diversas as correntes de pensamento que tiveram influência sobre Bourdieu e, por conseguinte, sobre a formulação do seu conceito de campo. Vale lembrar que Bourdieu é tratado como um autor de “síntese” pela história da sociologia, de modo que é necessariamente difícil e contraditório dizer que tal ou qual autor ou corrente de pensamento foi o mais decisivo e determinante na sua obra. O que procuramos aqui é mostrar quais aspectos do pensamento weberiano tiveram maior peso na elaboração sistemática *inicial* do seu conceito de campo, procurando destrinchar os passos desse processo de “herança” sociológica. Nesse mesmo conceito, podemos entrever a influência importante de outras correntes de pensamento. Por exemplo, o aspecto das lutas e disputas que fazem parte da dinâmica dos campos não poderia deixar de remeter a Marx e, por conseguinte, aos economistas ingleses, apesar da noção de luta já estar fortemente presente na ontologia weberiana. Ou o diálogo com a tradição fenomenológica, principalmente na figura de Husserl, fundamental para a elaboração do conceito de *doxa* – basicamente o consenso que rege o campo em determinado momento histórico – que Bourdieu desenvolverá na sua maturidade intelectual, principalmente no livro *Meditações Pascalianas*.

de que Bourdieu, no artigo sobre a interpretação da teoria da religião de Max Weber, como veremos mais à frente, não faça referência explícita aos escritos em que essa teoria da autonomização está exposta de maneira mais madura e sistematizada na obra de Weber: a “*Consideração Intermediária*”⁵. Juntamente com os ensaios “*A psicologia social das religiões mundiais*”⁶, “*Ciência como vocação*”⁷ e a “*Introdução do autor*”⁸, esses trabalhos constituem o “quarteto de ouro” dos ensaios teórico-reflexivos de Weber (PIERUCCI, 2005: 90). É nesses escritos que se encontra o cerne da sua teoria da racionalização e da autonomização das esferas de valor.

O impulso que levou Weber a dedicar uma parte bastante considerável da sua obra ao estudo sistemático e histórico-comparativo das principais religiões mundiais não foi apenas o interesse estritamente sociológico pelo fenômeno religioso. O estudo das religiões serviu, antes, como um instrumento para compreender um fenômeno, religioso em sua origem, mas que se autonomiza em relação a ela e se transforma em um processo muito mais amplo.

O que Weber tem em vista, portanto, nos estudos comparativos de sociologia da religião, é o próprio processo de racionalização, em sua forma ocidental

5. “*Die Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*”. Escrito em 1913 e publicado, sem alterações, originalmente, em 1915, no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (revista dirigida por Weber e Sombart), entre os ensaios sobre as éticas religiosas da China e da Índia. Este escrito possui, na verdade, três versões, segundo Pierucci (2005: 137): a primeira, já referida, publicada no *Archiv* em 1915, uma segunda, e a terceira, como capítulo final do primeiro volume dos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião - 3 volumes - (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS) - 3 Bände -*, no qual aparece também a importantíssima segunda versão da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Apenas nas duas últimas versões é que Weber acrescenta o vocábulo ‘teoria’ ao título do ensaio. A tradução para o português ficou: “*Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*” (citado nas referências), enquanto uma tradução completa, ao pé da letra, seria: “*Consideração Intermediária: níveis e direções da rejeição religiosa do mundo.*” Ao longo deste trabalho vamos nos referir a este texto como “*Consideração intermediária*”, seu nome “original”.

6. Escrita em 1913, é, na verdade, uma introdução (“*Einleitung*”) a uma série de estudos publicados por Weber no *Archiv*, em outubro de 1915, sob o título de “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*” (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Aparece no Brasil na coletânea de escritos *Ensaio de Sociologia*.

7. “*Wissenschaft als Beruf*”. Conferência realizada em 1917, em Munique (publicada em 1919).

8. “*Vorbemerkung*” (“*Introdução do autor*”). Trata-se da introdução geral de Weber aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* (ERSR - GARS) (1920). Frequentemente publicada no Brasil como introdução à *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

específica. Pierucci destaca bem esse ponto no seu elucidativo passo a passo, do conceito de desencantamento do mundo na obra de Weber (PIERUCCI, 2005). Como anuncia Weber na *Consideração Intermediária*: “Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião deve e quer ser ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo” (WEBER apud PIERUCCI, 2005: 17 e ss). É, portanto, na intenção de rastrear em sua origem e desenvolvimento o processo de racionalização - em sua peculiar vertente ocidental - e o paralelo processo de desencantamento do mundo que Weber dedica boa parte do seu projeto intelectual ao estudo comparativo-sistemático das religiões mundiais⁹.

O estudo da esfera religiosa é privilegiado por Weber na sua busca obsessiva pela explicação da origem do racionalismo ocidental, pois é nessa esfera que se dá a produção do *sentido*, ou seja, é a esfera que propõe uma explicação racional - desde a sua origem, em contraposição à explicação *mágica* - sobre os problemas e males da existência e do mundo. Como esfera de produção de sentido, é, por conseguinte, a esfera que possui maior poder de manipulação, inculcação, alteração, numa palavra, de influência sobre a *conduta de vida individual*. A explicação mágica já disponibiliza uma explicação para a origem dos males do mundo, mas não da forma racional e *desencantada* que a explicação religiosa o faz: uma das diferenças fundamentais é o corpo de funcionários especializados de que esta dispõe. A explicação religiosa (teodiceia) - mais racional, portanto, em sua essência que a explicação mágica - vem atender, desta maneira, essencialmente, às demandas da necessidade de explicações sobre a *origem do mal do mundo e do sofrimento*¹⁰.

9. Desse modo, não é *Economia e Sociedade* a obra principal de Weber, mas, sim, parece que se deve dar mais atenção aos seus *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* (GARS), à cuja edição e organização se dedicava quando da sua morte (1920). Nesse sentido, o texto de Friedrich H. Tenbruck - supracitado - contribui enormemente para apagar o erro, muito comum até a época, de considerar *Economia e Sociedade* como a *Hauptwerk* de Weber. *Economia e Sociedade* é, muito mais, um compêndio sistemático de sociologia - encharcado de conhecimento historiográfico -, o qual não necessariamente deve ser visto como obra principal e como centro de uma possível unidade temática da obra de Weber. Muito mais sentido tem, de fato, ver nos GARS a reunião dos esforços de uma vida inteira e entender a teoria de Weber na direção de uma teoria geral do processo de desencantamento do mundo.

10. Ver, a este respeito: Weber, 2002b: 191 e ss. Especialmente ilustrativo é o trecho: “Tratando o sofrimento como sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião

Apesar de Bourdieu não fazer, no texto que trataremos abaixo, referência explícita à teoria da autonomização das esferas de valor de Weber, este tópico é central para a gênese do conceito de campo. Neste texto intermediário (pois o ensaio “*Consideração Intermediária*” foi, de fato, publicado originalmente entre os ensaios sobre o confucionismo e sobre o hinduísmo na série de ensaios reunidos sob o título *Ética Econômica das Religiões Mundiais*), Weber desenvolve da melhor maneira a teoria da racionalização e da autonomização das esferas de valor. Em busca dos motivos que originaram as éticas religiosas de rejeição do mundo e de quais as possíveis direções que tomaram, Weber faz uma análise das tensões específicas de cada esfera de valor com as éticas religiosas das principais religiões mundiais.

O elemento básico que orienta essa empreitada é o fato de que as religiões de salvação, ou seja, “todas as religiões que prometem a seus fiéis a libertação do sofrimento” (WEBER, 2002b:229), estão em tensão com as ordens e valores do mundo ¹¹. Às diferentes éticas religiosas correspondem, segundo Weber, modos diferentes de busca de salvação. Esses tipos de busca podem ser classificados em dois, a saber, a busca mística pela salvação e a busca ascética pela salvação. Essa tipologia das buscas de salvação pelas vias mística ou ascética é fundamental na relação de maior ou menor rejeição das éticas religiosas com os valores específicos de cada esfera de valor, havendo de se considerar que essa tensão, assinala Weber, foi maior tanto mais as religiões foram verdadeiras religiões

atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral. Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o *direito* à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a ‘merecem’ e, acima de tudo, que a merecem em comparação com os outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, ‘legitimar-se’” (WEBER, 2002a: 192). O tópico da função da religião na legitimação das desigualdades sociais (explicação racional baseada em argumentos extraterrenos) já se insinua aqui em Weber; tópico que será bem caro a Bourdieu também na sua análise do campo religioso, como pontuamos mais à frente.

11. “Tomamos como certo o pressuposto de que uma grande fração, especialmente importante para o desenvolvimento histórico, de todos os casos de religiões proféticas e redentoras viveu não só num estado agudo como permanente de tensão em relação com o mundo e suas ordens” (Weber, 2002b: 229). E ainda, de forma mais reveladora: “A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente as suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. *A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis.* E é isso o que importa, aqui” (WEBER, 2002b: 231). Grifo nosso.

de salvação, assim como foi tanto maior quanto mais racional foi a ética em princípio “e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados interiores como meios de salvação” (WEBER, 2002b:229).

A chave para a compreensão do processo de autonomização das esferas de valor está, portanto, nessa tensão existente – que se torna cada vez mais aguda quanto mais o processo de racionalização avança – entre a ética religiosa e as esferas de valor. Assim formula Weber:

Na verdade, quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das coisas mundanas – no seu sentido mais amplo – tanto mais forte tornou-se a tensão, por parte da religião, pois a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento. Esta consequência é muito importante para a história da religião (WEBER, 2002b:230).

Aqui é retratado o processo de perda de espaço da ética religiosa na regulação e no direcionamento da conduta de vida individual, que ocorre cada vez de modo mais crescente e intenso com o advento da modernidade. O *pathos* da religião, que produzia a unidade das várias esferas da conduta de vida, é implodido, e o indivíduo moderno é obrigado a se ver defrontado com os diversos *ethos* das várias esferas de conduta da vida, os quais, como aponta Weber no ensaio em questão, não só não mais fazem referência ao *ethos* especificamente religioso, mas estão em constante e aguda tensão com ele. A exemplo do caso do aumento da tensão entre a esfera política e a esfera religiosa com o advento do Estado burocrático, o qual possui suas próprias leis de funcionamento e regulação e cujo fim último é a salvaguarda da distribuição interna e externa de poder (regido

basicamente pelo pragmatismo da *raison d'État*) - fim este que vai de encontro aos preceitos de qualquer religião universalista de salvação (WEBER, 2002b: 233).

A modernidade inaugura, portanto, um novo *politeísmo de valores*, no qual não mais somente os deuses puramente religiosos entram em confronto. Esse crescente processo de racionalização tem a ver com o desenvolvimento de um peculiar ethos racional, fenômeno típico do ocidente, e a localização da sua origem - que Weber, em seus escritos finais, remonta ao judaísmo antigo - e a explicação do seu desenvolvimento constituem o centro da empreitada final weberiana. Mas não cabe continuar explorando aqui esse ponto que pode se tornar tão amplo. O ponto que deve ser fixado é o do processo *crescente de racionalização e de autonomização das diversas esferas de conduta da vida*. Pois este é o tópico especialmente importante para a elaboração do conceito de campo de Bourdieu, especificamente no tocante à propriedade do campo que o leva à rejeição e à negação sublimada das demandas específicas dos outros campos - mormente, em se tratando do campo de produção cultural, à negação das demandas do campo político e econômico -, sendo o seu funcionamento e desenvolvimento geridos a partir de *leis próprias*. Nesse sentido, na análise da esfera estética - que, ao lado da esfera erótica, aquela que tende a possuir maior tensão com os valores das éticas religiosas de salvação -, Weber escreve o seguinte:

O desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida modifica essa situação [de uma relação harmoniosa da arte com a ética religiosa]. Nessas condições, a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona uma salvação das rotinas da vida, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático (WEBER, 2002b:234).

Nesta passagem brilhante, além da sedutora - e possível, pensamos - leitura da existência de um gérmen da teoria adorniana da arte como lócus reduzido de emancipação na sociedade administrada (no trecho “proporciona uma *salvação*”

das rotinas da vida e, especialmente, das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático”), podemos entrever claramente, também em gérmen, por assim dizer, boa parte da teoria sobre o processo de autonomização do campo artístico europeu no século XIX, como viria a ser formulado por Bourdieu no clássico artigo “*O Mercado de Bens Simbólicos*”¹², particularmente o trecho: “a arte torna-se um cosmo de valores *independentes*, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem *por si mesmos*”; ora, nada mais temos aqui do que uma das mais importantes propriedades do conceito de campo, como será formulado por Bourdieu.

3. Conceito de campo: a herança sociológica

Passamos, agora, a analisar propriamente a *leitura* que Bourdieu empreendeu da obra weberiana na formulação do seu conceito de campo. Aqui, a intenção é localizar em que aspectos Weber foi determinante na formulação do conceito – visto que este é também naturalmente tributário de outras tradições de pensamento sociológico – e, questão inseparável desta, quais as oposições e os dilemas que Bourdieu pretendeu superar com essa ferramenta teórica.

Acompanhando o processo de construção do conceito de campo, percebemos um amadurecimento entre a primeira vez em que o conceito aparece na obra de Bourdieu e a primeira vez em que surge em sua forma sistematizada, enquanto ferramenta teórica geral. Uma olhada na cronologia das obras ajuda a acompanhar melhor esse processo de amadurecimento. O conceito surge pela primeira vez no artigo “*Projet créateur et champ intellectuel*”¹³, texto concluído em 1965, que foi retocado e que no ano seguinte, aparece na *Les Temps Modernes* com o título invertido, como ficou mais conhecido: “*Champ intellectuel et projet créateur*”¹⁴. É publicado no México em 1967 e aparece no Brasil em 1968.

12. Texto publicado em 1971 – a versão mimeografada na qual se baseia a tradução brasileira é de 1970: “*Le Marché des Biens Symboliques*”. *L’année sociologique* (Paris), Ano 22 (TROISIÈME série), p. 49-126. Temos neste artigo o uso ostensivo do conceito de campo de modo bem desenvolvido, mas tomamos por base, para a nossa presente tentativa de realizar, na parte que cabe a Max Weber, a gênese do conceito de campo, a primeira vez em que o próprio Bourdieu utilizou o conceito de modo sistemático.

13. « *Projet créateur et champ intellectuel* ». Paris: Centre de Sociologie Européenne, 40 pgs., mimeografado, 1965.

14. « *Champ intellectuel et projet créateur* ». *Les Temps Modernes* (Paris), Ano 22, N.º. 246 (Edição

No entanto, a primeira vez em que o conceito de campo aparece em sua forma sistematizada é no ensaio de interpretação da sociologia da religião de Max Weber, publicado em 1971 nos *Archives Européennes de Sociologie*, intitulado “Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber”¹⁵. Ainda no mesmo ano, o campo religioso é objeto de longo artigo que sistematiza ainda mais o conceito: “*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*”, publicado na *Revue Française de Sociologie*.¹⁶ Como se vê, o conceito de campo não aparece pela primeira vez no artigo sobre a teoria da religião de Weber, mas é nele, vale salientar, que aparece pela primeira vez em sua forma mais *sistematizada*.

Entre 1965, quando aparece pela primeira vez, e 1971, quando recebe sua forma mais sistematizada e consagrada, o conceito de campo é utilizado por Bourdieu em seus artigos de maneira recorrente. Atemo-nos aqui ao artigo sobre a teoria da religião de Weber, de 1971, pelo fato de nele aparecer o conceito pela primeira vez em sua forma mais lúcida e sistemática, com suas propriedades peculiares (pensar relacional, homologia estrutural, lócus de disputa pelo monopólio do poder específico do campo, entre outras propriedades) e suas “intenções de uso”. De fato, não é por acaso que é ao artigo sobre a interpretação da teoria da religião de Max Weber que Bourdieu faz referência quando se trata de localizar onde o conceito foi elaborado rigorosamente pela primeira vez. Essa

Especial ‘Problèmes du Structuralisme’), pgs. 865-906, 1966. Primeira edição brasileira: “*Campo intelectual e projeto criador*”. IN: POUILLON, Jean (org.). Problemas do estruturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. Tivemos acesso à versão espanhola do texto: “*Campo intelectual y proyecto creador*”. IN: *Problemas del estructuralismo*. Siglo XXI: México, 1967. Este texto sobre a dinâmica de forças da vida intelectual europeia serviu, a bem dizer, como cartão de visitas de Bourdieu na América Latina, sendo de fato o primeiro texto do autor publicado no Brasil (1968). Servindo também de influência admitida para Sérgio Miceli – que, não curiosamente, defende, em 1978, sob orientação do próprio Bourdieu, sua tese sobre a vida intelectual no Brasil no período 1920-45, trabalho de envergadura e que foi um grande impulso para difusão do pensamento bourdieusiano no Brasil. Para mais sobre a recepção de Bourdieu no Brasil, ver artigo sobre a recepção e difusão do conceito de campo literário no Brasil: Frota e Passiani (2009: 23 e ss).

15. « *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* ». Archives Européennes de Sociologie. XII, 1, 1971. Edição brasileira: “*Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber*”. IN: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva. A primeira edição desta coletânea brasileira é de 1974.

16. « *Genèse et structure du champ religieux* ». Revue Française de Sociologie. 12-3, pp. 295-334, 1971. Edição brasileira: “*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*”. In: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva.

é mais uma prova cabal de que Weber foi o autor mais importante na formação do conceito de campo. O próprio Bourdieu, em artigo de 1985, dá notícia da gênese do conceito:

Para construir realmente a noção de campo, foi preciso passar para além da primeira tentativa de análise do ‘campo intelectual’ [o artigo de 1966] como universo relativamente autônomo de relações específicas: com efeito, as relações imediatamente visíveis entre os agentes envolvidos na vida intelectual – sobretudo as interações entre os autores e os editores – tinham disfarçado as relações objetivas entre as posições ocupadas por esses agentes, que determinam a forma de tais interações. Foi assim que a primeira elaboração rigorosa da noção saiu de uma leitura do capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* consagrado à sociologia religiosa, leitura que, dominada pela referência ao campo intelectual, nada tinha de comentário escolar. Com efeito, mediante uma crítica da visão interacionista das relações entre os agentes religiosos proposta por Weber que implicava uma crítica retrospectiva da minha representação inicial do campo intelectual, eu propunha uma construção do campo religioso como estrutura de relações objetivas que pudesse explicar a forma concreta das interações que Max Weber descrevia em forma de uma tipologia realista. Nada mais restava a fazer do que pôr a funcionar o instrumento de pensamento assim elaborado para descobrir, aplicando-o a domínios diferentes, não só as propriedades específicas de cada campo – alta costura, literatura, filosofia, política, etc. – mas também as invariantes reveladas pela comparação dos diferentes universos tratados como “casos particulares do possível” (BOURDIEU, 2007b: 65-6)¹⁷.

17. “*The genesis of the concepts of Habitus and Field*”. Sociocriticism (Pittsburgh, Montpellier), Theories and Perspectives II, nº 2, dezembro de 1985, pp. 11-24. Edição em português: “*A gênese dos conceitos de habitus e de campo*”. In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Ao que tudo indica, é então somente no artigo de 1971 que Bourdieu se dá conta de que pode aplicar essa ferramenta teórica, descoberta na análise da vida intelectual francesa e europeia, às outras esferas - para falar com Weber - da realidade social: é a partir daí, portanto, que a *noção* de campo se transforma em *conceito geral*, com propriedades gerais específicas, apesar de todas as dificuldades de generalização, como apontaremos mais à frente¹⁸. No artigo de 1971 - “*Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber*” -, com o conceito pela primeira vez sistematizado, vemos que Bourdieu se baseia em alguns capítulos de *Economia e Sociedade* para realizar a sua interpretação, mormente no capítulo V do primeiro volume, dedicado à sociologia da religião. Como notamos acima, é curioso que, sendo o conceito de campo tão tributário da teoria weberiana da autonomização das esferas de valor, Bourdieu não faça referência, neste ensaio, aos principais textos teóricos de Weber sobre o assunto, a exemplo da famosa “*Consideração Intermediária*” (*Die Zwischenbetrachtung*). No entanto, sabemos que esse ensaio, juntamente com o “*A Psicologia Social das Religiões Mundiais*” (“*Einleitung*”), constitui peça central para a compreensão da teoria weberiana da racionalização e da autonomização das esferas de valor. Investigamos agora, propriamente, a relação do conceito em sua forma sistematizada com a teoria weberiana exposta nos ensaios sobre sociologia da religião supracitados.

Observando como surge o conceito - agora realizado na cabeça do autor como ferramenta teórica geral para investigação do mundo social -, vale

18. Já em sua primeira aparição, a noção de campo surge bem encorpada e com muitas das propriedades que mais tarde formarão a base do conceito: “Irreductible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos, el *campo intelectual*, a la manera de un campo magnético, constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo. Por otra parte, cada uno de ellos está determinado por su pertenencia a este campo: en efecto, debe a la posición particular que ocupa en él *propiedades de posición* irreductibles a las propiedades intrínsecas y, en particular, un tipo determinado de participación en el *campo cultural*, como sistema de las relaciones entre los temas y los problemas y, por ello, un tipo determinado de *inconsciente cultural*, al mismo tiempo que está intrínsecamente dotado de lo que se llamará un *peso funcional*, porque su “masa” propia, es decir, su poder (o mejor dicho, su autoridad) en el campo no puede definirse independientemente de su posición en él” (BOURDIEU, 1967: 135). Vale notar que já neste artigo se encontram referências à sociologia da religião de Weber e a outros conceitos caros a esse autor - mais uma prova de que já as ideias para o uso primeiro do conceito de campo foram tributárias de interpretação da obra de Weber.

a pena citar a passagem em que ele aparece pela primeira vez, em sua forma sistematizada, no texto de 1971. Após apontar, de acordo como o seu programa inicial, que não seria muito difícil realizar uma leitura interacionista dos escritos teóricos de Weber, Bourdieu escreve:

“Todavia, a fim de eliminar totalmente as dificuldades encontradas por Max Weber, é necessário operar uma segunda ruptura e subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possuem ter (BOURDIEU, 2005b: 82).”

Nesse ponto, percebemos o centro do movimento da leitura (interpretação) que Bourdieu faz da dinâmica dos agentes religiosos como tratado por Weber. Esse movimento vai no sentido de acentuar o caráter *relacional*, no sentido de *disputas* e *lutas*, na dinâmica desses agentes, sublinhando as disputas pelo poder específico do campo em questão (religioso) nas suas ações e discursos sobre algo que quer ser *natural* (esfera do sagrado e extramundano) e, principalmente, o fato de que esses agentes estão situados num espaço *estruturado* em certa medida por eles (o campo) - no sentido de composição e ações -, mas que *estrutura* e determina suas interações e as representações que delas esses agentes venham ter. Esse é um ponto fundamental no conceito de campo de Bourdieu. A introdução desse elemento mais relacional na leitura bourdieusiana da dinâmica dos agentes religiosos fica mais bem esclarecida num outro ponto da interpretação de Bourdieu. Há um fator crucial que este critica em Weber e que aponta de maneira decisiva para como Bourdieu vai entender a dinâmica dos agentes da esfera religiosa de modo mais relacional e, portanto, de maneira mais sociológica. Esse ponto se refere à crítica bourdieusiana do conceito de carisma em Weber¹⁹.

19. Esta crítica é feita explicitamente em Bourdieu (2005b: 92 e ss). Miceli (2005: LIII e ss) faz referência a ela em seu comentário.

Em Weber, o carisma, peça central na sua teoria, surge como uma relação vivida (no sentido de *Erlebnis*) do público com o personagem carismático. Segundo ele, “por ‘carisma’ deve-se entender uma qualidade *considerada como* extraordinária [...] que é atribuída a uma pessoa. Esta é *considerada como* dotada de forças ou de propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou, pelo menos, excepcionais” (WEBER *apud* BOURDIEU, 2005b: 92. Grifos de Bourdieu).²⁰ A crítica vai no sentido de que o conceito teria sido *naturalizado* por Weber, tornando-se um puro ato de reconhecimento (BOURDIEU, 2005b: 92).

Bourdieu, no intuito de apontar o duplo aspecto existente na aparição da figura carismática - tomando Durkheim de empréstimo -, pensa que é necessário entender este conceito de modo mais *relacional*. Ele se preocupa em salientar, desse modo, a necessidade de se pensar o profeta (figura carismática) tendo como foco a sua relação com os leigos (aos quais é direcionada a mensagem religiosa) e o corpo de sacerdotes (contra o qual o profeta se opõe) – com a devida ênfase nas disputas que aí se travam -, visto que, caso assim não se faça, “não se poderá resolver o problema da *acumulação inicial do capital de poder simbólico* que Max Weber resolvia pela invocação (paradoxal, em Weber) da natureza” (BOURDIEU, 2005b:93). Apesar de Weber não substantivar o carisma – afinal, para ele, o importante é como o líder carismático é *reconhecido* pelos adeptos (dominados carismáticos) -, a questão que Bourdieu parece querer resolver em Weber é a do *surgimento* desse líder carismático (o problema da acumulação inicial do capital de poder simbólico), que parece ficar mais bem elucidada quando esse líder é situado no campo do qual emerge e contra o qual se constitui. De fato, a compreensão da vida social como *luta* já é central na ontologia weberiana, disso não há dúvida. O que Bourdieu faz é se esforçar por mostrar a dinâmica dessas lutas, situando-as no espaço social específico no qual

20. Nesse ponto, é ilustrativo colocar a formulação completa do conceito de carisma: “Debe entenderse por ‘carisma’ la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionado mágicamente em su origen, lo mismo se si trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera em posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas – o por lo menos específicamente extracotidianas e no asequibles a cualquier outro -, o como enviados del dios, o como exemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guia o líder. El modo como habría de valorarse ‘objetivamente’ la cualidad en cuestión, sea desde um ponto de vista ético, estético u outro cualquiera, es cosa en todo lo indiferente en lo que atañe nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora por ‘los dominados’ carismáticos, por los ‘adeptos’” (WEBER, 1974:193).

elas ocorrem – o campo, espécie de espaço onipresente no qual todo agente deve necessariamente se situar (e ser situado), mesmo que por referência negativa a ele -, deixando claro, assim, o caráter relacional - portanto social - de toda agência humana.

Dessa maneira, torna-se claro o ponto fundamental da análise bourdieusiana, e chave para a compreensão adequada do seu conceito de campo, qual seja o da relação dos agentes com o campo: o agente *institui* uma posição no campo ao entrar nele, mas que só pode surgir dentro do campo *porque* havia um *campo (pré)disposto* – em forma de aspirações, representações e sentimentos que existem de modo implícito ou inconsciente - ao surgimento daquela posição.²¹

O elemento central, portanto, para a compreensão da leitura que Bourdieu realiza de Weber em sua primeira sistematização do conceito de campo, consiste numa série de críticas feitas à teoria da religião de Weber (para Bourdieu, interacionista), procurando ressaltar as disputas e oposições que permeiam a concorrência pelo poder religioso, apenas esboçado em Weber. Pois se Weber é taxado de interacionista por não possuir os instrumentos de pensamento para que pudesse formular de modo sistemático os princípios que adotava, é também nele próprio, segundo Bourdieu, que se pode encontrar a chave para fugir das duas explicações opostas e reducionistas para a elucidação do fenômeno religioso: por um lado, o entendimento da mensagem religiosa como aparecimento sagrado e, por outro, o seu entendimento como reflexo direto das condições sociais e econômicas (BOURDIEU, 2005a:81). É por isso que Weber é o “escolhido” na leitura de Bourdieu para sistematizar o seu conceito, pois nele já se encontravam, à sua maneira, os elementos para a síntese entre explicações polarizadas que o conceito de campo pretende operar.

O movimento que Bourdieu faz, então, é o de situar esses agentes num campo -estrutura estruturada e estruturante - e de direcionar interações, que

21. “O profeta traz, ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele, embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente.” (BOURDIEU, 2005b:92). E ainda: “E, para acabar de vez com a representação do carisma como uma propriedade ligada à natureza de um indivíduo singular, seria necessário, ainda, determinar, em cada caso particular, as características sociologicamente pertinentes de uma biografia particular que fazem com que um determinado indivíduo se encontre *socialmente* predisposto a sentir e a exprimir, com uma força e coerência particulares, disposições éticas ou políticas, já presentes, de modo implícito, em todos os membros da classe ou grupo de seus destinatários” (BOURDIEU, 2005b: 93-4).

pareciam dispersas em Weber, no sentido de *desvelar os interesses* (muitas vezes inconscientes e que são específicos para cada campo, como o interesse religioso para o caso em questão) dos agentes no jogo de disputas pelo monopólio do poder legítimo de modificar em bases duradouras a visão de mundo e a prática dos leigos.

Justamente por se tratar da esfera da produção do sentido da vida, da explicação das mazelas do mundo e do sofrimento, essas explicações devem estar, ao máximo, aparentemente calcadas na mais simples naturalidade dos fatos. A negação que o campo religioso permanentemente realiza dos determinantes propriamente socioeconômicos – a exemplo da sua função específica de legitimação social, já farejada e bem exposta por Weber – é levada a um grau mais elevado por Bourdieu: “Na medida em que os interesses religiosos têm por princípio a necessidade de justificar a existência numa dada posição social, eles são diretamente determinados pela posição social” (BOURDIEU, 2005a:86).

Aqui, chegamos a uma característica crucial para o conceito em questão, a saber, aquela que diz respeito à especificidade das disputas que ocorrem em cada campo: o campo religioso deve sua especificidade ao fato de que busca o monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras a prática e a visão de mundo dos leigos, realizando o inculcamento de um *habitus* religioso particular (BOURDIEU, 2005b:88). Devido ao seu caráter empírico-operacional, vale dizer, intuitivo, cada campo possui propriedades específicas que não são observadas nos outros campos que compõem o mundo social. Daí a dificuldade na generalização do conceito, no sentido de uma teoria geral dos campos. Essas especificidades dizem respeito ao *interesse*, como dito, propriamente peculiar ao campo, como o interesse religioso em questão, que leva os leigos a “esperar de certas categorias de agentes que realizem ‘ações mágicas ou religiosas’, ações fundamentalmente ‘mundanas’ e práticas, realizadas ‘a fim de que tudo corra bem para ti e para que vivas muito bem na terra’” (BOURDIEU, 2005b: 81-2)²².

22. Ou, formulado de maneira mais geral: “Um campo se define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (cada categoria de interesses implica indiferença em relação a outros interesses, a outros investimentos, destinados assim a serem percebidos como absurdos, insensatos, ou nobres, desinteressados)” (BOURDIEU, 1983:120).

Uma propriedade que deve se apresentar em todos os campos é a de autonomia relativa – pelo menos em relação às condições econômicas. Para que se possa falar de um campo religioso, por exemplo, é necessário que se observem algumas condições. A principal delas é a ocorrência de um processo de sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas, correspondente ao processo de “constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos” (BOURDIEU, 2005a:37). Trata-se da necessidade de constituição de um verdadeiro *corpus* de funcionários especializados e na produção e difusão das mensagens religiosas.

Em outra característica fundamental do campo, central para o entendimento da sua lógica, a influência weberiana é novamente essencial e se faz notável. Esta é uma definição que pode ser estendida a todos os campos e que é claramente tributária da definição weberiana de Estado. Trata-se da definição do campo como lócus da luta pelo monopólio do poder legítimo específico ao campo (que está ligado ao interesse específico vigente no campo). Nesse sentido, a definição da dinâmica da concorrência pelo poder religioso no campo religioso não deixa dúvidas de que o conceito é uma herança weberiana:

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2005b:88).

A definição de Estado de Weber foi, portanto, condição *sine qua non* para a elaboração bourdieusiana de uma das propriedades gerais do campo. Isso porque, como aponta Miceli, tanto para Weber quanto para Bourdieu, “a violência e a força constituem a última *ratio* do sistema de dominação, o que não impede a ênfase concedida por ambos à problemática do simbolismo de que se reveste

toda e qualquer dominação” (MICELI, 2005: LI). Colocar a ênfase nas disputas de doação de sentido - as quais, em suma, caracterizam a dinâmica dos campos, disputas estas que não ocorrem somente no plano material, do mercado, mas sim em todas as esferas em que o poder simbólico está envolvido - é, de fato, apropriar-se e levar a um grau mais elevado uma sociologia da cultura weberiana para a qual “a cultura de uma sociedade deve ser construída como resultado da hegemonia de um grupo e dos conflitos entre as forças mestras no curso de seu desenvolvimento histórico” (MICELI, 2005:LII).

Mais tarde, no resultado de um amplo estudo - realizado na década de sessenta, na França, e que resultou na elaboração da *Distinção: crítica social do julgamento do gosto*, essa, sim, talvez a *Hauptwerk* de Bourdieu²³ - sobre a relação entre os gostos e as preferências dos indivíduos (nos mais variados domínios da cultura, como vestiário, lazer, cinema, música, teatro, esportes, etc.) e sua posição no espaço social, Bourdieu introduz um novo elemento na caracterização do conceito de campo, de modo que essa luta pelo poder específico, no âmbito dos campos de produção cultural, é entendida cada vez mais em termos de uma luta pela *distinção*, cuja lógica dialética é um dos princípios de funcionamento do campo.

Na pesquisa da qual *A distinção* é resultado, a visão dos campos como espaços sociais relativamente autônomos regidos por leis próprias, mas que são *estruturalmente homólogos* uns aos outros, é bem presente. Nesse sentido, Bourdieu entende que toda formação social se estrutura através de uma série de campos organizados hierarquicamente (campo político, econômico, cultural, intelectual, campo da produção cultural), cada um deles definido como um espaço estruturado com suas próprias leis, seu funcionamento e suas relações de força. Cada campo é *relativamente* autônomo, mas estruturalmente homólogo aos outros. Sua estrutura, em dado momento, é determinada pelas relações entre as posições que os agentes nela ocupam. O conceito deve ser entendido, portanto,

23. « *La Distinction: critique sociale du jugement* », foi publicado em 1979 em Paris (Les Editions de Minuit). A primeira tradução brasileira apareceu com atraso, apenas em 2006 (pela EDUSP, Editora Zouk). A maior parte dos escritos de Bourdieu vinha sendo publicada em forma de artigos, principalmente após a fundação da sua revista em 1975 (a *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*). Este livro é considerado a obra principal de Bourdieu, pois reúne os esforços de anos de pesquisa realizadas com a ajuda de sua equipe na França, com amplo material empírico. Conceitos que vinham sendo utilizados em seus estudos, tais como *habitus*, campo e capital, adquirem neste livro forma mais geral e madura.

como um conceito dinâmico, na medida em que mudanças na posição de um dos agentes provoca, necessariamente, uma mudança na sua estrutura. Pode-se claramente observar, no tratamento da realidade social a partir de esferas que se autonomizam, mas que se relacionam e vivem em tensão umas com as outras, como feito por Weber, uma teoria do mundo social inter-relacionado com espaços menores que são relativamente autônomos e regidos por leis próprias, como detalhamos acima. Essa é uma maneira de “costurar” a realidade sem cair nos reducionismos que se colocam entre a explicação ingênua de um fenômeno e a sua submissão direta às determinações econômicas e sociais.

Devido à sua natureza prático-operacional, tendo surgido primariamente da necessidade prática de dar uma direção à pesquisa (BOURDIEU, 2007b:64), o conceito de campo deve ser utilizado na análise particular, caso a caso, explica Bourdieu (1983:119 e ss)²⁴. Mas isso não leva à impossibilidade de se tentar formular uma teoria geral dos campos, tarefa que o próprio Bourdieu deixou incompleta. É pelo fato de que o campo deve parte de suas propriedades ao confronto de suas propriedades gerais com cada realidade específica que se colocam os obstáculos à formulação de uma teoria geral. As variáveis específicas a cada campo, a exemplo do interesse e do capital específicos, além das variáveis nacionais, devem ser levadas em consideração. A conexão com o conceito de tipos ideais de Weber não poderia deixar de ser lembrada e esboçada, o qual possui também propriedades gerais, mas que só se torna válido no confronto com a realidade social a ser pesquisada - ponto que poderia ser explorado em outro trabalho.

4. Conclusão

Seria necessário acompanhar a evolução da obra de Bourdieu, praticamente texto a texto, para que se pudesse realizar uma espécie de arqueologia mais percuciente e uma análise da progressiva “evolução” do conceito de campo, um dos grandes legados de Bourdieu para a sociologia contemporânea. Isso serviria como uma contribuição para a formulação de uma teoria geral dos campos.

24. Um dos poucos lugares onde há um esboço de uma teoria geral dos campos em Bourdieu é no seu artigo “*Algumas propriedades dos campos*”, palestra feita em 1976 na *École Normale Supérieure* para um grupo de filólogos e historiadores da literatura.

Empreitada que, como vimos, o próprio Bourdieu se escusou de fazer. Aqui, delimitamos o primeiro momento em que o conceito aparece formulado em sua maneira mais sistematizada, procurando mostrar como a leitura que Bourdieu fez da obra de Weber teve aí seu peso. De uma noção relativamente densa e intuitiva, como o era no artigo de 1966 sobre o campo intelectual europeu, para a primeira formulação propriamente sistemática do conceito, no artigo de 1971 sobre a sociologia da religião de Weber, houve um bom período de gestação, no qual o amadurecimento da apropriação e a interpretação da obra de Weber tiveram papel determinante.

Recebido em março de 2012.

Aprovado em maio de 2012.

5. Referências

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento do gosto**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.

_____. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo”. In: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005a;

_____. “Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

_____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. “Algumas propriedades dos campos”. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. “Campo intelectual e projeto criador”. In: POUILLON, Jean (Org.) **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. “Campo intelectual y proyecto creador”. In: BOURDIEU, P. **Problemas del estructuralismo**. Siglo XXI: México, 1967.

FROTA, Wander N. e PASSIANI, E. Entre caminhos e fronteiras: a gênese do conceito de “campo literário” em Pierre Bourdieu e a sua recepção no Brasil. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº. 34. Brasília, julho-dezembro de 2009, pp. 11-41.

MICELI, Sérgio. “Introdução. A Força do Sentido”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

TENBRUCK, Friedrich. **The problem of thematic unity in the works of Max Weber**. *British Journal of sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Vol. 31, Nº 3, set, 1980.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix Editora, 2004.

_____. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002a.

_____. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002b.

_____. **Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.