

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

FELIPE GUSTAVO KOCH BUTTELLI

PIERRE BOURDIEU E O CULTO CRISTÃO

Diálogo entre a sociologia de Pierre Bourdieu e o culto cristão: em busca de um conceito  
herético

São Leopoldo

2009

FELIPE GUSTAVO KOCH BUTTELLI

PIERRE BOURDIEU E O CULTO CRISTÃO

Diálogo entre a sociologia de Pierre Bourdieu e o culto cristão: em busca de um conceito herético

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de Mestre em  
Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Teologia Prática

Orientador: Oneide Bobsin

São Leopoldo

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B988p Buttelli, Felipe Gustavo Koch

Pierre Bourdieu e o culto cristão : diálogo entre a sociologia de Pierre Bourdieu e o culto cristão : em busca de um conceito herético / Felipe Gustavo Koch Buttelli ; orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2009.

148 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2009.

1. Bourdieu, Pierre (1930-2002). 2. Culto público. 3. Liturgia. 4. Sociologia cristã. 5. Poder (Ciências sociais). 6. Poder (Teologia cristã) I. Bobsin, Oneide. II. Título.

*Dedico este trabalho, como um “tijolinho”,  
na árdua tarefa de construção da vida,  
a quatro mulheres especiais:  
Inicialmente, à Cristina,  
minha parceira e companheira de estrada,  
com a qual compartilho a vida, responsabilidades,  
sonhos, alegrias, tristezas e a maior pérola que Deus nos deu,  
nossa filha Giovana, a quem agradeço pela luz de vida  
e pelo amor que transborda em meu coração.  
Às duas minha devoção e minha eterna gratidão  
pela paciência, pela espera sempre calorosa,  
pelos silêncios e pela confiança de saberem-se parte  
inseparável de mim mesmo.  
À minha mãe, Ursula,  
que me trouxe à vida,  
me ensinou a vivê-la e me proporcionou  
de todas as maneiras, com carinho e afeto,  
que trilhasse meu caminho,  
ainda que não soubéssemos aonde ele iria levar.  
E à minha mãe que escolhi, Ceres,  
por me permitir entrar em sua vida,  
em sua casa, em sua rotina, fazendo também  
parte da construção de minha vida, sempre  
de modo paciente e amoroso.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai, Tomaz, pela constante maiêutica  
e por me ensinar a arte de perguntar;

Aos meus irmãos, Patrícia, Eduardo e Adriana, por fazerem parte de mim;

Com muito carinho agradeço à minha avó e madrinha, Jenny Koch, e à minha avó, Norma  
Buttelli, por terem sempre me apoiado em meus projetos pessoais e profissionais;

Aos meus caros amigos, irmãos de outros pais, que me fazem sorrir e por comporem minha  
*communio*:

Felipe, Francisco, Henrique, Lázaro, Leoni, Rodrigo, Simone e Viviane;

Aos meus afilhados, Laura e Arthur, pela bênção de suas presenças em meu cotidiano;

Aos meus amigos que vão à batalha comigo:

Kathlen e Iuri, Alessandro, Ezequiel e Hélio, verdadeiros soldados a serviço do sonho de  
justiça;

À minha sempre orientadora, Profa. Adriane Luisa Rodolpho;

Aos mestres Nelson Kirst e Carlos F. R. Dreher;

Ao meu orientador Prof. Oneide Bobsin, por sua sempre perspicaz leitura e por mostrar-me  
o caminho nesta pesquisa;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq),  
por fomentar financeiramente esta pesquisa.

## RESUMO

Este trabalho procura pôr em diálogo a sociologia de Pierre Bourdieu e sua crítica às instituições, que simbolicamente propiciam e fomentam relações de dominação, e o culto cristão. No primeiro capítulo se procura agrupar diversos conceitos de Pierre Bourdieu em torno daquilo que se denominou gênese das relações de dominação. Após um pequeno esforço por aproximar Bourdieu e teologia, formula-se, a partir de elementos dispersos de sua obra, uma idéia do modo através do qual surgiriam e se reproduziriam relações sociais de dominação. As relações de gênero são apresentadas como exemplo onde se verifica a tese de Bourdieu. Posteriormente se aponta para as instituições que promovem este processo, indicadas no percurso pelo próprio Bourdieu: a família, a igreja, a escola e o Estado. O segundo capítulo traz uma aproximação à história de vida de Pierre Bourdieu. Consta-se que seu caráter parece aproximá-lo à teologia. A parte conclusiva deste capítulo reúne elementos da obra de Bourdieu que permanecem como um saldo crítico a ser contabilizado pela teologia. O terceiro capítulo aproxima aspectos da obra de Pierre Bourdieu ao culto cristão. Neste trajeto, faz-se uso do conceito de performance. Trata-se de uma tentativa de construir uma ponte, que coloque na mesma sintonia a reflexão crítica de Pierre Bourdieu e as discussões sobre o culto e a liturgia. O último capítulo concentra-se em reunir argumentos a favor de um culto que seja essencialmente contestador de uma ordem social baseada em relações de dominação. Busca-se oferecer uma idéia de culto que tome conscientemente seu aspecto sócio-político de construção da sociedade e o utilize com a finalidade de transformá-la em uma outra, livre de relações de dominação.

Palavras-Chave: Pierre Bourdieu, culto cristão, liturgia, dominação, poder simbólico.

## **ABSTRACT**

This work tries to bring into dialogue the sociology of Pierre Bourdieu and his critique about the institutions, which symbolically provide and promote relations of domination, and Christian worship. The first chapter tries to group various concepts of Pierre Bourdieu around that what is called genesis of the relations of domination. After a small effort to approximate Bourdieu and theology, will be offered an idea, from scattered elements of his work, of the way in which social relations of domination arise and are reproduced. The relations of gender are presented as an example where will be verified the view of Bourdieu. After this, it will be pointed to the institutions that promote this process, indicated in his work: the family, church, school and State. The second chapter provides an approach to the life story of Pierre Bourdieu. It seems that his character bring him closer to theology. The concluding part of this chapter brings together elements of the work of Bourdieu that remain as a critical balance to be accounted for by theology. The third chapter brings aspects of the work of Pierre Bourdieu to Christian worship. In this way, the concept of performance is used. This is an attempt to build a bridge, which puts on the same line the critical reflection of Pierre Bourdieu and discussions on worship and liturgy. The final chapter focuses on gathering fundamentals for a worship that is essentially refuter of a social order based on relations of domination. Seeks to provide an idea of worship that consciously take its socio-political aspect of building the society and use it in order to transform it into another, free of relations of domination.

Key-Words : Pierre Bourdieu, Christian Worship, Liturgy, Domination, Symbolic Power.

*La transformación de una realidad no es tarea de un solo actor, por más fuerte, inteligente, creativo y visionario que sea. Ni solo los actores políticos y sociales, ni solo los técnicos e intelectuales pueden llevar a buen término esa transformación. Es un trabajo colectivo. Y no solo en el accionar, también en los análisis de esa realidad, y en las decisiones sobre los rumbos y énfasis del movimiento de transformación.*

*Cuentan que Miguel Ángel Buonarotti realizó su 'David' con serias limitaciones materiales. El pedazo de mármol sobre el que trabajó Miguel Ángel era uno que ya había sido empezado a trabajar por alguien más y tenía ya perforaciones. El talento del escultor consistió en hacer una figura que se ajustara a esos límites infranqueables y tan restringidos; de ahí la postura, la inclinación de la pieza final.*

*De la misma forma, el mundo que queremos transformar ya ha sido trabajado antes por la historia y tiene muchas horadaciones. Debemos encontrar el talento necesario para, con esos límites, transformarlo y hacer una figura simple y sencilla: un mundo nuevo. Vale de nuez. Salud y no olvidéis que la idea es también un cincel.*

Desde las montañas del sureste mexicano

**Sub Comandante Insurgente Marcos**



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I. BOURDIEU E O CONCEITO DE DOMINAÇÃO.....	14
1.1 INTRODUÇÃO A PIERRE BOURDIEU .....	14
1.1.1 Por que falar de Bourdieu? .....	15
1.1.2 Sobre as relações de dominação.....	19
1.1.3 Sobre o conceito de dominação.....	22
1.1.4 Um balanço sobre a dominação .....	27
1.2 CONCEITO DE DOMINAÇÃO DE BOURDIEU PARA CONSTRUÇÃO DO GÊNERO .....	28
1.2.1 Digressão I: Situando este estudo como de gênero .....	28
1.2.2 Digressão II: Instituições sociais, o que são? .....	31
1.2.3 A gênese das relações de dominação nas instituições .....	34
1.3 BALANÇO FINAL SOBRE AS RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO E O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES.....	46
II. BOURDIEU E A TEOLOGIA: UM ENCONTRO IMPOSSÍVEL?.....	48
2.1 BOURDIEU E A RIGIDEZ DO MUNDO.....	48
2.1.1 Sugerindo alguns questionamentos.....	48
2.1.2 Detalhes sobre a vida de Pierre Bourdieu .....	51
2.1.3 Detalhes sobre a obra de Bourdieu .....	56
2.1.4 Bourdieu por seus colegas.....	58
2.2 LEITURA ORIENTADA.....	60
2.2.1 Resultados da leitura supervisionada .....	60
2.2.2 Conceitos mais relevantes para a pesquisa proposta .....	67
2.2.3 Bourdieu e a teologia: mais um balanço .....	70
III. O QUE FAZER QUER DIZER? .....	75
3.1 ALGUNS CONCEITOS DE PERFORMANCE .....	76
3.1.1 A performance e a linguagem .....	77
3.1.2 A performance e a antropologia.....	78
3.1.3 Das condições sociais da eficácia da performance .....	82
3.2 A PERFORMANCE NO CULTO CRISTÃO .....	89
3.2.1 Justificativa desta reflexão .....	89
3.2.2 O culto cristão .....	89
3.2.3 Liturgia e performance .....	94
3.2.4 Prédica e performance.....	98

IV. ELEMENTOS CONTESTADORES NO CULTO CRISTÃO E LITURGIA: Em busca de um conceito de culto cristão herético .....	102
4.1 LITURGIA E CULTO CRISTÃO, MAIS UMA DEFINIÇÃO.....	104
4.1.1 Conceituação crítica do culto cristão .....	105
4.1.2 Conceituação querigmática do culto cristão .....	106
4.1.3 Conceituação política do culto cristão.....	109
4.1.4 Conceituação criativa do culto cristão.....	113
4.2 CULTO CRISTÃO COMO EVENTO SÓCIO-POLÍTICO DE TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE.....	117
4.3 EXEMPLOS DE CULTO CRISTÃO COMO ESPAÇO DE CONTESTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL.....	121
4.3.1 Culto cristão e a diaconia.....	121
4.3.2 A Eucaristia .....	127
4.3.3 Batismo .....	131
4.4 CONCLUSÃO: UM EXEMPLO DE POSSIBILIDADE DE UM CULTO CONTESTADOR E TRANSFORMADOR.....	135
CONCLUSÃO .....	139
REFERÊNCIAS .....	143

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é um exercício, para não dizer um jogo ou uma brincadeira. Exercício não no sentido de construção de uma dissertação ou de amadurecimento no universo da pesquisa ou acadêmico. Exercício no sentido de tentar trazer à discussão, pôr em diálogo, visualizar um debate produtivo entre duas grandezas, em princípio, de difícil conciliação: a sociologia de Pierre Bourdieu, ou aspectos dela, e a teologia, a partir da ciência litúrgica.

O fato de apresentar-se este trabalho como um exercício criativo não significa que seja aleatória esta discussão e que não seja pertinente, mas está muito mais vinculada a uma maneira própria do autor de conceber teologia, muito aos termos de Rubem Alves, em que teologia lida com a imaginação, com sonhos de transformação, com a visualização de algo novo, belo e bom.

Aos olhos do pesquisador, parece ser esta reflexão necessária para o percurso da teologia latino-americana da libertação, que acurou sua leitura e apresentou uma proposta epistemológica nova e autóctone em termos sistemáticos, mas poucas páginas reservou à leitura do culto cristão como evento central na vida da Igreja. Liturgia sempre foi vista muito mais sob aspectos formais. Uma pertinente preocupação deste fazer teológico foi a inculturação da liturgia em contexto latino-americano. Compactua-se, em terras latino-americanas, de muitas leituras da função exercida, em termos sociológicos e antropológicos, pelo culto cristão. Pode-se constatar, no entanto, uma carência em termos de uma ciência litúrgica da libertação. Esta até pode ser percebida, mas se for procurada, será visualizada de soslaio, intrincada com outras reflexões sobre culto cristão e liturgia.

Neste sentido, esta reflexão não avança na construção de uma “tese latino-americana” sobre o culto e liturgia. O mérito que se quer atingir com esta discussão é retornar o olhar do fazer acadêmico para a potencialidade libertadora do culto cristão e da liturgia. Em virtude disso, ainda faz uso, sobretudo por se tratar de uma dissertação, de autores estrangeiros, tal qual Pierre Bourdieu, e de consagradas leituras antropológicas sobre o papel dos rituais para a vida em sociedade. Neste aspecto, não apresenta algo novo. A novidade pode ser a leitura de Pierre Bourdieu pela teologia, exercício este que se pretende justificar durante a caminhada, segundo a pertinência de seus próprios argumentos e a capacidade de adaptá-los a uma reflexão teológica.

Do lado teológico, também não se cria uma nova leitura do papel e da potencialidade do culto cristão. Também não é isso que se procura atingir. A tarefa assumida é a de recolher partes deixadas pelo caminho, de algumas importantes obras da ciência litúrgica

que, por si só, já auxiliam a refletir sobre a potencialidade e os limites de um culto cristão que vise desconstruir relações sociais assimétricas.

Assim, percebe-se que o trabalho é dividido em dois blocos, imaginados em quatro capítulos. O primeiro bloco é uma aproximação à obra e à vida de Pierre Bourdieu. No primeiro capítulo *Bourdieu e o conceito de dominação*, duas opções são feitas. Se procura agrupar diversos conceitos de Pierre Bourdieu em torno daquilo que se denominou gênese das relações de dominação. Após um pequeno esforço por aproximar Bourdieu e teologia, articula-se, de maneira a reunir elementos dispersos de sua obra, uma idéia do modo através do qual surgiriam e se reproduziriam relações sociais de dominação. A segunda opção feita neste capítulo é a escolha por um vetor, um exemplo em que se verificaria como surgem as relações de dominação. Este exemplo concerne às relações de gênero. Esta opção foi feita com a finalidade de facilitar uma visualização de conceitos, em certa medida, bastante abstratos. Assim, se compreende o conceito de dominação de Bourdieu, se verifica sua existência na construção de relações de dominação de gênero e se aponta para as instituições que promovem este processo, indicadas no percurso pelo próprio Bourdieu: a família, a igreja, a escola e o Estado.

O segundo capítulo, intitulado *Bourdieu e a teologia: um encontro impossível?*, traz uma aproximação à história de vida de Pierre Bourdieu. O grande foco dado à leitura de aspectos de sua vida e obra é a impressão, ao menos aos olhos deste pesquisador, de que a vida de Bourdieu e seus trabalhos acadêmicos apontam para um homem profundamente engajado pela libertação do povo sofrido. Este seu caráter parece ser um indício muito interessante de que Pierre Bourdieu poderia ser um exímio teólogo da libertação, permanecendo aqui o pesquisador com sua mania de brincar e imaginar. A parte conclusiva deste capítulo tenta reunir, trazendo resultados de uma leitura orientada, elementos da obra de Bourdieu que permanecem como um saldo crítico a ser contabilizado pela teologia.

O segundo bloco, paulatinamente se transforma em uma reflexão mais teológica. O terceiro capítulo, *O que fazer quer dizer?*, trata de aproximar aspectos da obra de Pierre Bourdieu ao culto cristão. Neste trajeto, faz uso do conceito de performance. Performance é, a rigor, conceito da antropologia. No entanto, Bourdieu, em uma de suas obras que, talvez, fale mais diretamente à ciência litúrgica, faz uso deste conceito para descrever o tipo de evento comunicativo, que caracterizou-se neste trabalho como sendo o culto cristão. Trata-se de uma tentativa de construir uma ponte, que coloca na mesma sintonia a reflexão crítica de Pierre Bourdieu e a teologia, especificamente nas discussões sobre o culto e a liturgia.

As discussões apresentadas no terceiro capítulo não tratam de concordar ou discordar das críticas de Pierre Bourdieu, mas de compreender que, paralelamente à visão teológica positiva de culto cristão, permanecem seus efeitos colaterais, já que se trata de um espaço de interação social entre seres humanos.

O último capítulo concentra-se mais em reunir argumentos a favor de um culto que seja essencialmente contestador de uma ordem social baseada em relações de dominação. Em *Elementos contestadores no culto cristão e liturgia: em busca de um conceito de culto cristão transformador*, trata-se de, coletando contribuições da própria ciência litúrgica, oferecer uma idéia de culto que tome conscientemente seu aspecto sócio-político de construção da sociedade e o utilize com a finalidade de transformá-la em uma outra sociedade, livre de relações de dominação, de opressão, de sofrimento e injustiças. O grande empenho deste capítulo consiste em demonstrar que a própria teologia, a história da fé cristã, e o Evangelho fornecem elementos suficientes para este postulado. Algumas pesquisas em liturgia são refletidas, buscando nelas a característica libertadora que vem da própria ação de Deus, no encontro com seu povo, em torno à mesa, em meio à comunidade de seus seguidores e seguidoras.

Por fim, o interesse do trabalho é trazer à discussão os elementos mencionados, sem a finalidade de apresentar uma tese pronta ou uma resposta a Bourdieu. À medida que suas críticas são pertinentes, o desafio à teologia e, sobretudo, à prática cultural da igreja permanecerá, sendo responsabilidade da teologia visualizar caminhos para que o culto cumpra com sua vocação de ser ensaio e degustação do reino de Deus.

## I. BOURDIEU E O CONCEITO DE DOMINAÇÃO

### 1.1 INTRODUÇÃO A PIERRE BOURDIEU

O presente capítulo e o subsequente abordarão conceitos de Pierre Bourdieu que possibilitem a que, num segundo momento deste trabalho, possa-se incursionar uma aproximação ao tema da liturgia e do culto cristão. Por ser esta uma pesquisa no âmbito da teologia, reconhecendo uma possível limitação no trânsito dentro das ciências sociais, se resguardou este espaço para que conceitos que parecem interessantes possam ser esmiuçados, retornar em outro momento, i. é, venham a tornar-se presentes na leitura e no decorrer da pesquisa. Com isso, visa-se instrumentalizar tanto o pesquisador em seu trajeto quanto o leitor ou a leitora, para que se familiarizem com o linguajar e com o universo conceptual que este autor apresenta.

Evidentemente, não se tenta apresentar um resumo da obra de Bourdieu, o que seria demasiadamente pretensioso, mas são coletados durante a pesquisa, de diferentes obras, conceitos de Pierre Bourdieu que possam levantar uma *tese*, para fins de diálogo com a teologia e com a ciência litúrgica. Esta tese, resumidamente, é a de que no culto cristão e através da liturgia surgem, configuram-se, há reconhecimento, legitimam-se ou ainda dá-se respaldo a relações de dominação social. O próprio Bourdieu não a formulou sucintamente nestes termos. Portanto, trata-se de um trabalho de construção que, em certa medida, imagina o que Bourdieu apresentaria como uma análise sobre o papel do culto cristão e da liturgia.

A expectativa e a afirmação deste trabalho consistem em reconhecer que este autor é importante para o percurso de uma teologia crítica que vise a libertação, em princípio de suas origens conservadoras, mas também das pessoas deste mundo, de modo destacado em suas relações sociais.

### 1.1.1 Por que falar de Bourdieu?

“Uma sociologia forte é aquela que compreendeu que, no começo, era a coerção, que esta se fez sociedade, e que a sociedade faz-se, inicialmente, de coerções.”<sup>1</sup> Assim expressa Robert Castel em seu texto *Pierre Bourdieu e a rigidez do mundo*, ao comentar as contribuições oferecidas por Pierre Bourdieu em sua vida e obra. Se Bourdieu compreendeu o mundo social como algo concebido a partir de coerções, é válido para qualquer trabalho, que vise analisar a gênese das relações de dominação, procurar por estas coerções que constroem a sociedade nestes padrões. Pode, portanto, uma pesquisa no âmbito da teologia se valer deste pressuposto quando procura descobrir, tanto na prática do fazer teológico quanto na prática eclesial, onde se engendram, nestes meios, relações de dominação?

A necessidade de aguçar uma leitura crítica das práticas religiosas está em consonância com um compromisso teológico libertador, essencialmente crítico, em um primeiro momento de si mesmo, mas que não permanece nisto, abrindo a possibilidade de apresentar-se, em nível de paridade, como uma leitura crítica do mundo, tal qual outras ciências humanas também o fazem.

Evidentemente, as diferentes áreas do conhecimento – e dentro delas suas inúmeras disciplinas – desenvolvem suas próprias metodologias de investigação, seus próprios objetos de análise e também apresentam, preservando a originalidade de seu *campo de saber*, suas próprias respostas para o mundo, fora do meio acadêmico, no seu cotidiano. Assim, a teologia enquanto tradição milenar – para evitar chamá-la de ciência<sup>2</sup> - tem suas diversas disciplinas que interagem com o mundo, dentro do âmbito da pergunta pela fé e da prática religiosa.

Algumas destas disciplinas, num movimento de contextualização teológica, empenharam-se e continuam se esforçando para oferecer respostas aceitáveis às crises num mundo de pluralidade religiosa e de constatável desigualdade social, sobretudo no contexto que diz respeito a esta reflexão, o brasileiro, latino-americano. Deste modo, o fazer teológico com o qual há aqui visível identificação adapta-se aos padrões de uma teologia prática da libertação.

---

<sup>1</sup> CASTEL, Robert. *Pierre Bourdieu e a rigidez do mundo*. In. LAGRAVE, Rose-Marie; ENCREVÉ, Pierre. (Coord). **Trabalhar com Bourdieu**. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 353.

<sup>2</sup> A teologia nem sempre foi ou não é ciência, pois este conceito somente surge no século XVIII, sob o estandarte da ciência moderna. A teologia até que tentou oferecer-se como ciência nestes moldes, basta mencionar teólogos protestantes do século XIX e início do século XX que tentaram esterilizar a teologia, varrendo a fé da centralidade do discurso, tornando-a quase uma história da fé ou da Igreja. Com a virada científica no fim do século XX e início do século XXI, a partir da qual o conceito de ciência é bastante relativizado, se assumindo progressivamente a subjetividade do sujeito em seu contato com o objeto, a teologia pode ser considerada ciência, já que se compreende como empenho acadêmico na perspectiva da fé.

Este posicionamento leva em consideração que a teologia, especificamente na sua disciplina prática<sup>3</sup>, é ponto de encontro entre a prática da fé dentro da sociedade e a reflexão teológica, mantendo-se sempre em diálogo atento com outras áreas do conhecimento<sup>4</sup>.

Específico no método desta proposta teológica engajada<sup>5</sup> é a natureza das mediações que lhe são necessárias para fazer-se atuante no mundo. Algumas poderiam ser aqui mencionadas, como a mediação nas relações de gênero<sup>6</sup>, mediação no diálogo entre a própria tradição cristã e outras tradições religiosas – muito em voga atualmente – e a mediação de valores alternativos aos que regem o presente<sup>7</sup>. A tentativa da teologia de aproximar-se a campos que, a rigor, não seriam necessariamente seus, como as relações de gênero, ou a reflexão sobre as relações sociais que entram em conflito numa sociedade capitalista globalizada, demonstra que estes problemas são complexos e devem ser, de fato, abordados numa perspectiva interdisciplinar. Problemas sociais não pertencem exclusivamente à sociologia e suas disciplinas, assim como a reflexão sobre a condição humana não pode ser respondida apenas pela filosofia. Esta artificial divisão dos temas referentes à vida social e à natureza humana é fruto de uma disputa de poder e de legitimidade, e se fundamenta nos moldes de trabalho científico da modernidade. Ao se perceber isto, é possível levar em conta na pesquisa acadêmica a importância do exercício de diálogo interdisciplinar que, ainda assim, carece de *autorização*, conquistada através do respeito à uma prática metodológica responsável e de uma boa *justificativa* para a invasão do campo alheio.<sup>8</sup>

Estas constatações levam à pergunta: de que maneira a sociologia de Pierre Bourdieu e sua prerrogativa de que o mundo se constrói por coerções sociais pode ser confrontada com o fazer teológico? Evidentemente, isto é uma pergunta a ser respondida também, mas principalmente, por teólogas e teólogos ou por aqueles que participam de uma reflexão teológica engajada na perspectiva da fé. Ora, a fé não nos tira do mundo, mas

---

<sup>3</sup> A teologia, na compreensão compartimentalizada, é subdividida entre teologia sistemática ou dogmática, que se ocupa com os temas da fé; teologia bíblica, que trata da interpretação e da exegese bíblica; teologia histórica, muitas vezes atrelada à área da teologia sistemática, que lida com a pesquisa histórica do desenvolvimento da Igreja e de seus conceitos e a teologia prática, às vezes agrupada com a teologia sistemática, que observa a relação da teologia com a prática eclesial, fazendo uma espécie de *intermezzo* entre teologia e Igreja. A teologia prática também é o ponto de encontro entre a teologia e as outras ciências humanas, discutindo com a sociedade. Algumas instituições ainda colocam no rol das disciplinas teológicas a(as) ciência(as) da(s) religião(ões), como se vê nas faculdades de teologia na Alemanha. SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph. **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

<sup>4</sup> SCHNEIDER-HARPRECHT, 1998. p. 30.

<sup>5</sup> O método teológico que pauta esta discussão pode ser encontrado, de modo sistematizado, em SEGUNDO, Juan Luis. **A Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978. p. 9ss.

<sup>6</sup> Seria possível, paralelamente a esta noção de gênero, incluir como interesse de atuação de análise teológica as relações étnicas, por exemplo, ou as relações de trabalho, os conflitos advindos do contato entre culturas, etc.

<sup>7</sup> SCHNEIDER-HARPRECHT, 1998. p. 70-77.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2002.



oferece respostas autóctones aos seus problemas, bem como ajuda a problematizar aquilo que existe nele. E justamente por isso, a contribuição crítica advinda da teologia é insubstituível e necessária no contexto de pluralidade de abordagens analíticas a respeito da existência humana e da existência social.

Muito provavelmente, para sociólogos, antropólogos e filósofos esta conectividade entre diferentes áreas do conhecimento seja algo inviável, muito embora alguns filósofos invistam cada vez mais na aproximação com a teologia e constatem sua importância para o surgimento de uma nova ordem<sup>9</sup>. Isto porque talvez a teologia não seja, em sua visão, uma contribuição séria, pautada em pressupostos científicos. Rubem Alves, fazendo alusão à sua incompatibilidade com um modelo acadêmico rígido, conceptual e frio, manifesta a importância de se pensar o mundo de uma maneira um pouco diferente. “Não sou filósofo porque não penso a partir de conceitos. Penso a partir de imagens. Meu pensamento se nutre do sensual. Preciso ver. Imagens são brinquedos dos sentidos. Com imagens eu construo histórias”<sup>10</sup>.

Aliás, sobre a relação entre teologia e sapiência, ou ciência e sapiência, Rubem Alves reflete em diversos espaços. Isto representa para a argumentação aqui apresentada ponto de torque para evidenciar a importância da teologia como fazer acadêmico/científico pertinente para o mundo e, portanto, plenamente justificado para o embate com outras ciências humanas. Isto porque ela se relacionaria precipuamente com questões que atualmente retornaram à discussão acadêmica, tais quais: a relativização da hierarquia dos objetos – os da teologia sempre foram considerados menos valorosos pelo fato de que sua incursão científica era *contagiada* pela perspectiva da fé, da qual não é possível se desvencilhar; a relação de proximidade, de paixão, de comprometimento com seu objeto sempre foi mal vista pelos cientistas, o que hodiernamente se percebe como quase impossível de não ser praticado. Para Rubem Alves, portanto, a teologia pode ser concebida como sapiência, porque oferece ao corpo a experiência que ele necessita. “O corpo não está em busca da verdade objetiva que mora com a ciência, mas da verdade gostosa e erótica que vive com a sávida-ciência, sapiência, ciência saborosa, ciência que tem a ver com viver e morrer.”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> É o que nos permite afirmar a interessante proposta do filósofo Raúl Fornet-Betancourt que procura apontar caminhos pelos quais possa se construir uma ordem social diferente, a qual respeite e procure preservar as diferenças culturais. Para isso, uma teologia mais aberta, interessada e respeitadora pode oferecer alternativas próprias para uma nova maneira de existência. FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia: Sinodal, 2007.

<sup>10</sup> ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. São Paulo: Loyola, 1999. p.81-82

<sup>11</sup> ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 78.

Talvez por este caminho, também Bourdieu seja referência indispensável para a teologia. Bourdieu era um sociólogo engajado. Alain Touraine recorda como Bourdieu era conhecido: *Le sociologue du People*. “Sua reputação vai se estender bem além do mundo universitário e seu papel de sociólogo começa, então, a se duplicar para um status de intelectual crítico, o qual denuncia e traz à luz as leis implacáveis de um sistema.”<sup>12</sup> Bourdieu também era comprometido quinestesticamente com o objeto da sua pesquisa.

Engajava-me totalmente, de corpo inteiro, sem temor do cansaço ou do perigo, num empreendimento cujo móvel não era apenas intelectual. (...) Mas também havia, no próprio excesso de meu engajamento, uma espécie de vontade sacrificial de repudiar as grandezas enganosas da filosofia.<sup>13</sup>

Esta devoção à sua pesquisa tinha uma tonalidade bastante crítica. Onde quer que se situasse sua investigação, Bourdieu sempre se posicionava, se empenhava em desvelar relações de dominação e em trazer à luz suas regras. Sendo a teologia um fazer científico engajado na, para e a partir da prática, segundo a compreensão da teologia da libertação<sup>14</sup>, ela necessita assimilar contribuições críticas engajadas como as de Pierre Bourdieu. Este é, portanto, um possível ponto de intersecção entre a teologia e a sociologia de Pierre Bourdieu: a vocação crítica, profética e, para ambos, um conceito que representa de forma unívoca esta possibilidade de coadunação: herética.

A propósito deste pressuposto refúgio de encontro entre a teologia e a sociologia, a heresia, é possível perceber que Rubem Alves, ao compreender a teologia como fala herética, e Pierre Bourdieu, ao evocar a necessidade do discurso herético para reverter a dura realidade de dominação, falam de maneiras diferentes sobre coisas semelhantes.

Assim, Rubem Alves faz um interessante jogo de palavras, entendendo que a tarefa do teólogo é dizer verdade da heresia e a heresia da verdade. Ele se compreende, enquanto teólogo, como “talvez um marginal, herege, que se atreve a propor mudanças”<sup>15</sup>. Esta afirmação se situa em um contexto, no qual impera a verdade fria, seca, “irreal” para os corpos vivos, das ciências que se arrogam a prerrogativa de afirmarem-se verdadeiras. Este discurso ortodoxo a respeito da compreensão da realidade desqualifica a teologia como saber capaz de falar a verdade, de falar coisas verdadeiras, pois não faz uso dos métodos científicos assépticos. “E foi assim que o pensar correto, orto/doxia, se interpôs

<sup>12</sup> TOURAINE, Alain. *Le sociologue du people*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 101. “Sa réputation va s'étendre bien au-delà du monde universitaire et son rôle de sociologue commence alors se doubler d'un statut d'intellectuel critique, qui dénonce et met au jour les lois implacables d'un système”. (Traduzido pelo autor).

<sup>13</sup> BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.70-71.

<sup>14</sup> SCHNEIDER-HARPRECHT, 1998. p. 29.

<sup>15</sup> ALVES, 2005. p. 70.

como objetivo final do nosso jogo de contas de vidro”<sup>16</sup>, compreendido, este jogo, como o ofício teológico.

Bourdieu, interessadamente, também faz esta diferenciação entre discurso herético e discurso ortodoxo sobre a realidade. Para ele, justamente pelo fato de a *doxa* – discurso dominante que determina a correta compreensão da realidade – ser resultado de um conflito de interesses, no qual prevalece o ponto de vista dominante, é que existe a possibilidade de mudança da percepção da ordem social e da natureza das coisas. Bourdieu menciona que aqueles que procuram alterar a *doxa*, ou seja, alterar a maneira de se conceber a realidade e da sociedade organizar-se, necessitam estabelecer uma *subversão herética*<sup>17</sup>.

Assim, farejam-se inúmeras possibilidades de a sociologia crítica de Pierre Bourdieu apresentar benefícios para uma análise teológica crítica da realidade. As duas concordariam no propósito de procurar desvelar relações de dominação existentes na sociedade. E é sobre o que Bourdieu compreende por dominação que tratar-se-á a seguir.

### 1.1.2 Sobre as relações de dominação

Não é fortuito o raciocínio citado acima, de que o mundo social é construído por coerções sociais. Ele é fundamental para este passo, em que se procura verificar características, segundo o pensamento de Bourdieu, da gênese das relações de dominação. Mas com qual intuito se faz isso? O que se intenta fazer aqui é, desvelando a maneira pela qual surgem relações de dominação na sociedade, apontar para as relações de dominação que se engendram na instituição religiosa, a Igreja, mais especificamente no espaço do culto. E a consideração de que as relações sociais se instituem a partir de coerções é razoável quando se compreende que a sociedade está repleta de relações de dominação, seja entre grupos, entre instituições ou entre sujeitos.

E ainda que a reflexão sobre a pós-modernidade<sup>18</sup>, que insiste na autonomia do sujeito frente às instituições sociais, possa fazer parecer superada a discussão da formação

---

<sup>16</sup> ALVES, 2005. p. 75.

<sup>17</sup> BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas**: O que falar quer dizer. São Paulo/SP: EDUSP, 1996. p. 118.

<sup>18</sup> Ou, como propõe um dos mais reconhecidos teóricos da pós-modernidade Gilles Lipovetsky, a hiper-modernidade. Ver, por exemplo, *Os Tempos Hiper-modernos* de Lipovetsky e Sebastien Charles ou ainda *A Inquietude do Futuro: O Tempo Hiper-moderno*. Lipovetsky é certamente um dos muitos teóricos que, com algum grau de razão sugerem que as instituições enfraqueceram. Em suas principais obras, sobretudo em *A Era do Vazio*, analisa uma sociedade pós-moderna, marcada, segundo ele, pelo desinvestimento público, pela perda de sentido das grandes instituições morais, sociais e políticas, e por uma cultura aberta que caracteriza a regulação "cool" das relações humanas, em que predominam tolerância, hedonismo, personalização dos processos de socialização e coexistência pacífico-lúdica dos antagonismos - violência e convívio, modernismo e "retrô", ambientalismo e consumo exacerbado, etc.

dos sujeitos por instituições fixas<sup>19</sup>, tais como a escola, a família, o Estado e, sobretudo, a Igreja, ainda mais em um contexto compreendido como de explosão religiosa – especificamente aquela em que o sujeito desempenha papel central na constituição das suas escolhas religiosas – Bourdieu insiste que a autonomia do sujeito é uma ilusão.

Em “*Fieldworks in Philosophie*”, Bourdieu situa sua tese entre os antagonismos sugeridos por um idealismo, que vê no sujeito a autonomia criativa e inventiva, e por um mecanicismo à *la* marxista, para o qual o sujeito é determinado pelas estruturas econômicas<sup>20</sup>. Por isso, para ele é essencial que se compreenda que:

é através da ilusão de liberdade em relação às determinações sociais (ilusão que, como eu já disse mil vezes, é a determinação específica dos intelectuais) que se dá a liberdade de se exercerem as determinações sociais. Aqueles que entram de olhos fechados no debate [...] fariam bem em prestar atenção a isso, se não quiserem, amanhã, dar oportunidade às formas mais fáceis de objetivação.<sup>21</sup>

Ele salienta esta postura de que é ilusória a autonomia do indivíduo frente às determinações sociais – ou, poderíamos dizer, autonomia em relação às coerções imputadas pelas instituições – na medida em que torna os indivíduos mais suscetíveis a sofrerem seus efeitos, pois dissimula a origem dos mecanismos sociais determinantes: “Assim, paradoxalmente, a sociologia liberta libertando da ilusão de liberdade, ou, mais exatamente da crença mal colocada nas liberdades ilusórias”<sup>22</sup>.

Na sua análise sociológica do campo da arte, por exemplo, Bourdieu assevera sua crítica quanto ao mito do *sujeito criador*, como tendo sua inspiração criadora constituída de maneira inata<sup>23</sup>. Assim, afirma Nathalie Heinich, Bourdieu flutuava em suas discussões acadêmicas, atirando contra os *idealistas* o princípio marxista das determinações coletivas e, contra estes últimos, sua carência em traduzir as especificidades contextuais determinantes para o indivíduo. “Eis o que torna a teoria de P. Bourdieu pouco vulnerável às críticas”<sup>24</sup>.

Bourdieu percebe no campo artístico uma tendência maior em serem dissimuladas as determinações coletivas, os reconhecimentos implícitos nas relações de troca neste

<sup>19</sup> Será apresentada, neste trabalho, brevemente, uma conceituação do que se compreende por “instituições”, se valendo, sobretudo, da conceituação de Cornelius Castoriadis, bem como de Pierre Bourdieu.

<sup>20</sup> BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 15-48. Esta sua visão é repetida em várias de suas obras, como em BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Int., organização e seleção de Sérgio Miceli. 6° ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 79-182, entre outras.

<sup>21</sup> BOURDIEU, 2004. p. 28.

<sup>22</sup> BOURDIEU, 2004. p. 28.

<sup>23</sup> HEINICH, Nathalie. *Sociologie de l'art: avec et sans Bourdieu*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 42.

<sup>24</sup> HEINICH, 2002, p. 42. “Voilà qui rend la théorie de P. Bourdieu peu vulnérable aux critiques”. Tradução própria.

campo. Este desconhecimento do *arbitrário coletivo* é o que oportuniza a *ideologia do dom* – a qual faz parecer natural uma faculdade de determinado agente, quando, na verdade, ela foi socialmente constituída, resultado de uma exposição duradoura do mesmo a uma cultura, um modo de viver, que lhe proporcionasse desenvolver melhor que outros tais faculdades<sup>25</sup>. Como já fora sugerido acima, Pierre Bourdieu combate esta chamada “ilusão do sujeito criador”, pondo em evidência as forças coletivas que operam no campo artístico acabando com a ilusão de que é através do dom do indivíduo que o produto final da criação artística recebe sua legitimidade.

Não é sem propósito esta menção da dicotomia entre determinação coletiva e ilusão da autonomia do indivíduo no campo da arte. A análise deste campo sugere perceber esta dicotomia também no campo da religião. Pode-se citar, nestes meandros, dois fatos: um teórico e outro em forma de exemplo prático. Para Bourdieu, as determinações coletivas que são transmitidas através de instituições de socialização podem ser percebidas na relação entre Igreja Católica e família cristã. A Igreja é capaz, através de métodos diferenciados, de construir um *habitus* coletivo predisposto a ver o mundo conforme o que ela mesma anuncia. Para Bourdieu, a Igreja é concebida como um conjunto de mecanismos que operam nos processos de legitimação das posições sociais<sup>26</sup>.

A título de exemplo, pode-se mencionar o comentário de Rubem Alves, ao explicar porque ele escreve sobre teologia. Ele demonstra como seu *habitus* está tão condicionado por uma experiência religiosa, à qual ele foi exposto duradouramente, que não é possível a ele agir de modo diferente.

Escrevi este livro por não ter alternativas. Sou teólogo, lá no fundo, nos meus sonhos... Brinco com os símbolos da minha tradição cristã. Não foi escolha minha. Aconteceu. E, querendo ou não, quando estou falando com os outros ou comigo mesmo, de vez em quando um intrometido se insinua, não importando que já esteja morto faz muito tempo, e reconheço, pelo que me é segredado, que é Agostinho, ou Lutero, ou Bonhoeffer.<sup>27</sup>

Posto isso, torna-se evidente que a discussão que coloca em jogo temáticas como dominação, diferenciação entre dominados e dominantes, mecanismos instituídos para produção e reprodução de um sistema baseado na dominação, etc. não é ultrapassada, não se solidifica sobre jargões ideológicos, não é discurso de esquerdália e não diz respeito a uma sociedade que não existe mais. Pelo contrário, quanto mais se sustenta este tipo de argumento, conforme Bourdieu, torna-se mais fácil o trabalho de inculcação de valores que instituem a realidade segundo estes termos, os da dominação.

<sup>25</sup> BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. pp. 234-246.

<sup>26</sup> Será feita, neste trabalho, uma abordagem, segundo Dianteill, que expõe com clareza a compreensão de Pierre Bourdieu sobre os mecanismos que a Igreja representa (ou compõe) no processo de criação de um *habitus*, naquele caso, especificamente católico.

<sup>27</sup> ALVES, 2005. p. 11.

Alguns passos ainda se fazem necessários para se chegar à discussão sobre a potencialidade de a instituição religiosa, a Igreja – especificamente no espaço do culto –, corroborar para a formação de indivíduos que constituem uma ordem social baseada em relações de dominação. Define-se como vetor para a análise dos processos de dominação, as relações de gênero. E os locais de análise em que se fará esta investigação sobre a constituição das relações de dominação aqueles propostos por Pierre Bourdieu: A família, a escola, o Estado e a Igreja<sup>28</sup>.

### 1.1.3 Sobre o conceito de dominação

Qual seria esta dominação que aqui se advoga como sendo plausível, em nível de discurso, portanto, digna de ser considerada em uma argumentação que procura, no espaço do culto, ao lado de outros lugares/instituições, pelos princípios que a originam e a fundamentam? Inicialmente, esta dominação não pode ser considerada conceito estanque. A dominação é sempre relacional, ou como Bourdieu menciona, “os *problemas sociais* são relações sociais: eles se definem no enfrentamento entre dois grupos, dois sistemas de interesses e de teses antagonistas”<sup>29</sup>.

Sendo a dominação exercida em relações, ela só pode ser resultado de um processo. Ela não é elemento constitutivo da relação, mas é *efeito* de um jogo, cujas regras são necessariamente desconhecidas. Segundo Bourdieu, as relações de dominação só podem se sustentar se o princípio arbitrário que as fundamenta for desconhecido. Sendo o princípio das relações de dominação desconhecido, é possível que elas sejam *reconhecidas* e, assim, legítimas ou legitimadas.

Ora, se as relações de dominação são fundadas no desconhecimento de sua origem arbitrária e se este desconhecimento é capaz de lograr o reconhecimento de um para com o outro, então é necessário perceber as relações de dominação como relações em que há

---

<sup>28</sup> É o que podemos verificar em várias de suas obras. Aqui menciona-se *A dominação masculina* por ser a obra que mais se relaciona com a análise que leva em consideração a pergunta pelas relações de gênero. Ver menção sobre as instituições que consagram a dominação em BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 5° ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Tanto no prefácio, que é a tradução do prefácio à edição alemã: “Lembrar que aquilo que, na história, aparece como eterno não é mais que o produto de um trabalho de eternização que compete a instituições interligadas tais como a família, a igreja, a escola [...]” quanto no seu preâmbulo, em que menciona a necessidade de focalizar o empenho do trabalho de desconstrução de feministas para outros lugares: “Se é verdade que o princípio de perpetuação dessa relação de dominação não reside verdadeiramente, ou pelo menos principalmente, em um dos lugares mais visíveis de seu exercício, isto é, dentro da unidade doméstica, [...] mas em instâncias como a Escola ou o Estado, lugares de elaboração e de imposição de princípios de dominação que se exercem dentro mesmo do universo mais privado [...] no seio mesmo das lutas políticas contra todas as formas de dominação” p. 10-11.

<sup>29</sup> BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3° ed. Porto Alegre: Zouk, 2006. p. 32.

uma troca, na qual o dominante se reconhece como tal e é assim, por seus pares ou pelos dominados, reconhecido. Da mesma maneira, o dominado reconhece a dominação exercida pelo dominante, o que lhe atribui legitimidade para dominar.

Por isso, para compreender o que Bourdieu classifica por dominação é necessário entendê-la como fruto de relações de *trocas simbólicas*, ou no âmbito de uma *economia de trocas simbólicas*<sup>30</sup>. Ou seja, as relações sociais assimétricas de dominação são resultantes de um embate, de um jogo, no qual agentes e instituições interagem como num mercado (tanto o mercado de compras de bens materiais, como mercado na perspectiva econômica, o que fundamentalmente é quase a mesma coisa) no qual há possibilidade de se adquirir e de despendar recursos, de se acumular lucros, etc. Este mercado, no entanto, está baseado na troca de bens simbólicos, não econômicos, muito embora o benefício econômico seja fruto, ainda que dissimulado ou denegado,<sup>31</sup> destas trocas simbólicas.

As trocas simbólicas – para que se entenda sua relação com o tema da dominação – são aquelas nas quais acontece a dinâmica da *dádiva* que estabelece a *dívida*. Assim, Bourdieu constrói seu conceito de troca de dádivas:

Mauss descreveu a troca de dádivas como seqüência descontínua de atos generosos; Lévi-Strauss definiu-a como uma estrutura de reciprocidade que transcendia os atos de troca, nos quais a dádiva remete à sua retribuição. Quanto a mim, observei que o que faltava nessas duas análises era o papel determinante do intervalo temporal entre dádiva e a retribuição (...). Depois, perguntei-me sobre a função deste intervalo: (...) E mostrei que o intervalo tinha como função colocar um véu entre a dádiva e a retribuição, permitindo que dois atos perfeitamente simétricos parecessem atos singulares, sem relação. (...) Só podemos compreender a existência do intervalo temporal se tivermos que a hipótese de que quem dá e quem recebe colaboram, sem sabê-lo, com um trabalho de dissimulação que visa negar a verdade da troca.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Sobre isso Bourdieu disserta longamente na maioria de suas obras, fazendo principalmente um balanço com a noção de trocas econômicas, o que para ele veio a modificar os termos de análise. Para sociedades pré-capitalistas a economia de trocas simbólicas era muito mais perceptível pelo fato de não apresentarem características específicas do capitalismo, tais como o valor, a moeda (dinheiro) como fator determinante nas “trocas” e o cálculo racional proporcionado pela moderna consciência econômica capitalista, bem como a previsibilidade de investimentos financeiros, etc. No entanto, ainda que uma economia de trocas simbólicas aparentemente tenha sido suplantada pela economia de trocas “econômicas” (a redundância parece absurda, mas Bourdieu faz uso dela para exemplificar como aquilo que se compreende por economia, numa sociedade capitalista, está implícita e explicitamente cunhado pela idéia de dinheiro, capital econômico), as trocas simbólicas ainda estão implicadas, sobretudo nas relações sociais, nas quais a troca de reconhecimento é capaz de atribuir poder legítimo a uns e, conseqüentemente, diminuir o capital simbólico de outros. Ver principalmente BOURDIEU, 2005 e BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996. p. 157-194.

<sup>31</sup> A denegação da intenção de lucros nas trocas simbólicas é essencial para sua eficácia. Sobre a denegação do interesse econômico nas trocas simbólicas ver BOURDIEU, 1996, p. 137-156 e 173-179 ou, sobretudo, BOURDIEU, 2006, p. 210-214.

<sup>32</sup> BOURDIEU, 2006, p. 159-160.

Um bem simbólico é de valor inestimável em termos financeiros. Ele requer empenho, trabalho, tempo, para que adquira um valor de dívida, algo que só poderia ser dado por bondade, empenho em auxiliar, ajudar, agradar aquele que o recebe. Ao se dar algo de valor propriamente simbólico, não se estabelece a necessidade de haver o retorno desta dívida. Aqui mais uma vez o interesse de lucro (simbólico, econômico, etc.) é denegado. A dívida cria, portanto, a dívida. Dívida também simbólica, não avaliável em termos financeiros. A dívida é o princípio do reconhecimento. Enquanto na economia talhada pelo aspecto financeiro é importante o *toma lá, dá cá*<sup>33</sup>, na economia simbólica, a dívida acumula maior capital simbólico quanto maior é o tempo para que haja a retribuição.

Marcos Lanna, ao analisar a realidade de trocas e patronagem no nordeste brasileiro, percebe, contudo, que a noção do Estado burocrático burguês, que sobreveio à organização social brasileira baseada nas trocas informais, no apadrinhamento e na patronagem, não necessariamente eliminou um sistema de trocas simbólicas que imperava anteriormente.

A assimetria que perpassa essa lógica não-capitalista nos revela uma hierarquia (...). Essa Hierarquia se define a partir da lógica redistributiva das trocas de dívidas. Não devemos então (...) supor que quaisquer assimetrias (...) sejam “expressões” de desigualdades produzidas pelo mercado, ou por uma lógica capitalista. O que temos é a assimilação entre lógicas assimétricas diferentes, algumas produzidas pelo mercado, outras não.<sup>34</sup>

Fugindo da abstração conceitual, verifica-se como exemplos<sup>35</sup> de relação de dominação, isto é, na qual há a dinâmica da dívida e da dívida, as relações entre o proprietário agrícola e seu empregado, nas quais o fazendeiro é visto quase como um pai, pois cuida do filho do empregado, o recebe em sua casa, manda-o à escola junto com seus filhos, oferece festa de casamento, etc. Todos estes empenhos (de baixo custo financeiro para o patrão) angariam capital simbólico para o mesmo. Ele é visto como benevolente<sup>36</sup>, ou seja, digno de ser respeitado e defendido com a própria vida do empregado. Esta dívida iniciada pela troca simbólica resigna o empregado a tal ponto que este percebe como

<sup>33</sup> BOURDIEU, 1996. p. 159-165.

<sup>34</sup> LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina**: troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Editora UNICAMP, 1995. p. 226.

<sup>35</sup> Os exemplos são fictícios. Aqui quer se manifestar a consciência de que, não sendo exemplos verdadeiros, sua correspondência com o que acontece de fato é bastante improvável. Talvez, ao mencionar-se estes exemplos se perceba a situação de troca de maneira equivocada. Isto, no entanto, não é um estudo de caso. Os exemplos têm mero caráter elucidativo dos conceitos trabalhados. Esta preocupação advém do fato de que as relações de dominação que surgem das trocas de dívidas têm sua origem dissimulada, sendo, portanto, de difícil compreensão para uma análise geral como esta aqui proposta. Assume-se aqui, portanto, a limitação e até certa ingenuidade passível de crítica. Não há, contudo, espaço para análise da complexidade que compõe relações patrão-funcionário ou, mais ainda, o ciclo de violência doméstica, por exemplo.

<sup>36</sup> Lanna, por exemplo, discordaria deste exemplo, baseado em sua análise de caso que constata o uso da violência por grande parte dos patrões. LANNA, 1995, p. 235.



plenamente justificável a ‘docilidade’ no servir. Este exemplo de gênese da dominação simbólica, que, a médio e longo prazo representa lucro financeiro, também é perceptível nas relações matrimoniais (entre outras relações de dominação<sup>37</sup>), na qual o homem, responsável por tarefas que não concernem à mulher, ainda assim, consegue oferecer algum afeto, alguma carícia, que tornam-se dádivas, visto que são benevolentes e, em princípio, desnecessárias ao que sustenta a condição de homem da relação. Esta maneira de relacionar-se justifica, via de regra, a violência doméstica<sup>38</sup>, pois o capital simbólico acumulado pelo homem permite que, esporadicamente, ele requeira a dívida simbólica, representada pela consternação, pela resignação ou pela ‘docilidade’.

O conceito de ‘poder simbólico’ (para o qual se encontram desdobramentos no que Bourdieu chama de ‘sistemas simbólicos’, ‘trocas simbólicas’, ‘violência simbólica’, etc.) é largamente conhecido e responsável por muito da sua notoriedade em diversos meios de discussão. Para se compreender o que vem a ser uma ‘economia de bens simbólicos’ parece necessário elucidar sua compreensão de simbólico, o que, conseqüentemente, auxiliará a perceber a que tipo de relação de dominação aqui se refere.

O poder simbólico é um poder estruturante, capaz de estruturar a sociedade em seus diversos níveis. Isto vale para os campos (político, artístico, literário, religioso, etc.), para as instituições que a compõe e para os indivíduos, em suas disposições mais profundas, sejam mentais, sejam corporais, condicionando toda sua maneira de compreender e relacionar-se com o mundo.

Este poder simbólico e os sistemas simbólicos que o fundamentam, por ser estruturante, é aparentemente algo inato ou naturalmente concebido – o que dá a impressão de que não poderia ser diferente. No entanto, ele também é estruturado, ou seja, construído, moldado, representando o imaginário de uma classe específica que outorga o papel de produção dos sistemas de percepção simbólicos a especialistas<sup>39</sup>. Assim, o campo religioso, por exemplo, é composto por especialistas que produzem bens simbólicos que serão aceitos

---

<sup>37</sup> Outro exemplo, polêmico, que se pode sugerir é a dívida simbólica que o negro tem para com o branco. Pode-se mencionar, sem muita reflexão, a título de provocação, a visão que muitos negros possam vir a ter da *dádiva* do sistema de cotas. Sendo empenho benevolente de uma sociedade governada por brancos – e não devidamente apreciada como conquista dos negros militantes – o sistema de cotas pode gerar naqueles que dele fazem uso, uma relação de profunda gratidão ao seu colega branco, o qual não necessitava – por sua condição de dominante previamente justificada – conceder tal dádiva. Esta dádiva se reverte em predisposição positiva de negros para com seus colegas brancos, ou mesmo na aparência de que o negro deve empenhar-se ao máximo nos estudos – vale dizer, mais que os brancos – para fazer valer a dádiva concedida.

<sup>38</sup> Para Lanna, a violência doméstica é a reprodução da violência original do patrão. Ele constata, inclusive, que, em virtude disso, “a violência é assim – ainda hoje, e não apenas ‘até o século XIX’ – constitutiva do ‘tipo ideal da família brasileira’”, fazendo alusão a Antônio Cândido. LANNA, 1995, pp. 234-235.

<sup>39</sup> BOURDIEU, 2007b. p. 11.

como *naturais*, divinamente assim concebidos (desta maneira funcionam outras instituições, como a escola, mundo acadêmico, literário, gramatical, etc.).

Por ser o sistema simbólico estruturado pelo interesse daqueles que dominam os meios de produção do mesmo, ele não é algo natural, sobre o qual não pode haver questionamento, justamente porque é o sistema de produção simbólica, capaz de estruturar a sociedade, que está no centro de uma disputa entre grupos que seduzem os produtores a representarem seus interesses e, assim, o difundirem como concepção simbólica do mundo para os integrantes de outros diversos grupos ou classes que o tomam como discurso universalmente válido, portanto, aceito. Este processo de disputa, que reside na gênese da compreensão do mundo, dos lugares dos indivíduos no mundo e da maneira com a qual eles se relacionam entre si é que se impõe como ato violento – violência simbólica – estabelecendo as relações de dominação que existem em todos os âmbitos da vida social.

O grupo dominante é aquele que elabora a *doxa* – discurso sobre a realidade – e esta tende a corroborar com seus valores, *habitus*, posturas, gestos, maneiras de falar, de vestir, etc. Esta *doxa*, concepção do dominante a respeito do mundo social, é que constrange os dominados a sentirem-se diminuídos, com menos valor, na relação com os que os dominam. Sendo assim, o dominado sempre procurará adequar-se à maneira de ser, de comportar-se, de vestir-se, etc. dos dominantes. Isso se evidencia na relação entre o ser camponês (vê-se na linguagem, tornada pejorativa, o *colono*) e o ser urbano, que, em decorrência da dinâmica capitalista, adquire maior prestígio em seu modo de ser do que o que tem origem no meio rural. O modo de falar, por exemplo, do cidadão rural o deprecia na sua relação com o cidadão da capital, ou metrópole. Assim, o colono faz uso, via de regra, da *hipercorreção* lingüística, tentando disfarçar seu sotaque ou modo de falar ou esforçando-se em usar termos e expressões que não lhe são familiares<sup>40</sup>. Esta relação de troca, entre dominado e dominante, está fadada ao perpétuo insucesso do colono em tentar adquirir o modo específico de ser daquele que foi constituído (em sua cultura familiar, em sua realidade escolar, na sua vida em comunidade e na sua exposição ao aparelho de perpetuação de modo de ser por parte do Estado) segundo a *doxa* elaborada pelo discurso dominante, isto é, a idéia daquilo que é correto e modo mais adequado de se viver em sociedade, – ainda que este princípio esteja vedado, desconhecido.

---

<sup>40</sup> BOURDIEU, Pierre. **O que falar quer dizer**: Economia das trocas lingüísticas. Algés/Portugal: Difel, 1998. p. 11-52.

#### 1.1.4 Um balanço sobre a dominação

Tendo sido exposto o que Bourdieu compreende por dominação, ainda que em linhas gerais, visto que, como diria Philippe Cabin, “todo o empreendimento de P. Bourdieu consiste, ao observar os terrenos e as populações de toda a sorte (...), em desmontar os mecanismos desta dominação”<sup>41</sup>, é possível partir para um segundo momento de análise.

Necessário, por enquanto, é compreender que a dominação surge nos jogos, nas relações de disputa entre agentes, campos e instituições, os quais aplicam estratégias nas trocas simbólicas para acumular capital simbólico. Este lhes vai garantir o reconhecimento alheio, tornando aquele que adquire este capital, alguém distinto<sup>42</sup>, diferenciado, digno e legitimado a exercer dominação.

Verificou-se, também, que a maneira de constituição dos valores que regem a vida em sociedade, i. é, a concepção do que é a realidade e de como ela deve ser organizada, é construto social. São os meios de produção simbólica que, estruturados conforme a visão de mundo dominante, ou seja, a que venceu a disputa pela determinação da *doxa*, estruturam a realidade, fazendo, de fato, existir aquilo que professa o interesse dos dominantes. Assim, toda nossa maneira de perceber e relacionar-se com o mundo está axiomáticamente condicionada por uma visão que estabelece espaços sociais positivos para aqueles que determinam a *doxa* e espaços sociais negativos para os que não a podem determinar. Nisto reside a diferença entre os dominantes e dominados.

Por último, vale lembrar que esta divisão arbitrária da realidade só se sustenta na medida em que o seu princípio está dissimulado. Assim, nem dominantes, nem dominados sabem por que encontram-se neste status (embora alguém dificilmente se considerará um ou outro, isto só é perceptível na análise das relações e na sua correspondência com a estrutura social). O fato é que, sendo o interesse de dominação eufemizado e sua origem camuflada, dissimulada, a ponto de cair no inconsciente, toda relação de dominação recebe a insígnia da legitimidade, reconhecendo-se os membros de uma sociedade uns aos outros conforme o lugar em que eles nela se encontram.

---

<sup>41</sup> CABIN, Philippe. *Dans les coulisses de la domination*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 28. “Toute l'entreprise de P. Bourdieu va consister, em observant des terrains et des populations de toutes sortes (...), à démonter les mécanismes de cette domination.” (Traduzido pelo autor).

<sup>42</sup> Sobre o conceito de distinção, Bourdieu escreve boa parte de sua obra. Sua análise teve como foco principal o mundo da arte, para o qual ele escreveu duas imponentes obras. Tendo em vista que esta pesquisa não visa adentrar os meandros da discussão da diferenciação e distinção, claramente verificáveis no campo da arte, basta, por enquanto, mencioná-las: BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007; e, ainda: *L'amour de l'art. Les Musées d'art européens et leur public*. Minuit, 1966.

A pergunta que orientará a reflexão agora deve ser: Através de que mecanismos esta estrutura se mantém? Como ela se reproduz, sem a necessidade constante do empenho para produzi-la? Como se perpetuam de maneira durável as relações de dominação?

Para isso, é necessária a análise das instituições capazes de socializar dominantes e dominados conforme seu modo de ser, o que lhes garante permanecer no status que lhes é reservado. A família, a Igreja, a escola e o Estado são responsáveis por resguardar esta *herança* social, econômica e cultural, capaz de assegurar aos dominantes o controle da realidade.

## 1.2 CONCEITO DE DOMINAÇÃO DE BOURDIEU PARA CONSTRUÇÃO DO GÊNERO

No primeiro momento desta análise perseguiu-se dois objetivos: O primeiro foi o de tentar aproximar a sociologia de Pierre Bourdieu à teologia. O segundo foi de constituir base teórica para falar sobre dominação nos termos de Bourdieu, apontando alguns aspectos em que ele poderia contribuir para a reflexão teológica que visa desvelar relações assimétricas, de dominação, não somente no que se refere a gênero, mas procurando compreender como se instauram relações de dominação em diferentes relações sociais.

Por haver se tratado de construção essencialmente teórica, justamente com a finalidade de embasar uma discussão sobre o modo pelo qual as relações de dominação se engendram na família, na escola, no Estado e na Igreja, é que neste espaço de dará preponderância a uma análise mais reflexiva sobre estas afirmações.

Esta empreitada não prescindirá, evidentemente, de um aporte teórico adicional e mais específico, quando se fizer necessário. Desta maneira, serão feitas pequenas digressões teóricas com a finalidade de elucidar aspectos ainda vagos.

A primeira delas se trata de justificar a localização desta pesquisa também no rol de estudos de gênero. Isto será feito pelo fato de se optar aqui por um *vetor*, que auxilie a verificar em um tipo de relação específica de que forma que relações de dominação surgem. Relações de gênero configuram-se, portanto, como um exemplo que dê maior visibilidade prática para os conceitos aqui apresentados.

### 1.2.1 Digressão I: Situando este estudo como de gênero

Por haver sido feito uso de conceitos advindos de diferentes áreas do conhecimento, como a teologia e a sociologia, e, ainda assim, se pretender situar a discussão como

referente à análise de gênero é que se faz necessário explicitar de que maneira isto é possível.

Inicialmente, os estudos de gênero surgiram num ambiente de contestação da organização científica dominante, relativizando sua organização hierárquica e disciplinar, justificando a inserção de uma temática nova, até então negligenciada e não prestigiada pelo trabalho acadêmico, a pergunta pela condição da mulher. Posteriormente, sua definição foi ampliada para a expressão *gênero*, que incluiria outras dimensões, muito mais relacionais, as quais levam em conta também o papel do homem e a interação entre este e as mulheres, homens e homens, mulheres e mulheres, etc<sup>43</sup>.

Pierre Bourdieu, em sua incursão na sociologia, também perseguia reconhecimento de objetos desprestigiados, fazendo, assim, uma crítica à organização acadêmica e disciplinar das ciências humanas em sua época<sup>44</sup>.

Os questionamentos feitos por Pierre Bourdieu em sua teoria e o surgimento dos chamados estudos de gênero, sobretudo os que contestavam a ausência de mulheres nos meios universitários e o silêncio sobre a pergunta pelas relações de gênero no âmbito da pesquisa, resultam de uma mesma proposta de reavaliar as práticas acadêmicas, trazendo à tona perguntas socialmente mais pertinentes. Todo este empenho está relacionado com a revolta estudantil de maio de 1968.<sup>45</sup>

É digno de menção que, ao construir suas teorias aplicou-as ao campo acadêmico, expondo as regras do jogo de poder existente, no qual, evidentemente, a disputa pelo espaço de mulheres também estaria implícito<sup>46</sup>. Desta maneira, como viu-se anteriormente, a teologia também 'beberia desta fonte', pois ao reivindicar a pertinência do seu objeto, traz os mesmos questionamentos, contestando a hierarquia dos objetos e reivindicando a ascensão de novos atores sociais na discussão acadêmica.

Há, portanto, uma identidade básica entre a sociologia de Pierre Bourdieu, a teologia aqui discutida e os estudos de gênero que justifica um trânsito entre estes diferentes espaços de reflexão humana.

---

<sup>43</sup> HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. *Estudos de gênero no Brasil*. In. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Sérgio Miceli (Org.) 2° ed. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p. 185

<sup>44</sup> Sobre as motivações que estavam por detrás da crítica à organização universitária na França da década de 60 será feita uma abordagem em outro momento.

<sup>45</sup> Isto não significa que os estudos de gênero tiveram ali seu início, muito menos o movimento de contestação das mulheres, os quais remontam o final do século XIX e o início do século XX, sobretudo a partir das revoluções francesa e industrial. Cf., por exemplo, SOIHET, Rachel. *Violência Simbólica: Saberes masculinos e representações femininas*. **Estudos Feministas**. Vol.5, No.1 (1997).

<sup>46</sup> BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. **Los estudiantes y la cultura**. Barcelona: Editorial Labor, 1967. Do original *Les héritiers: les étudiants et la culture*. 1964.

Por outro lado, os estudos de gênero também logram “preencher lacunas do conhecimento sobre a situação das mulheres nas mais variadas esferas da vida e ressaltar/denunciar a posição de exploração/subordinação/opressão a que estavam submetidas na sociedade brasileira.”<sup>47</sup> Esta constatação coloca o empenho dos estudos de gênero ao lado do objetivo mor da obra de Bourdieu que, conforme Philippe Cabin, consiste, como mencionado acima, em desvelar toda e qualquer relação de dominação.

Na tradição francesa o termo *estudos de gênero*, que parece ter sido adotado de maneira generalizada na pesquisa brasileira, não é utilizado, preferindo-se a categoria relações sociais de sexo (*rappports sociaux de sexe*) para evitar cair em qualquer tipo de essencialismo biológico que possa resultar de uma má compreensão de gênero<sup>48</sup>. Isto não impede, no entanto, que um estudo realizado na discussão brasileira possa fazer uso de um referencial francês na análise de questões relativas às relações sociais entre os sexos.

Outro aspecto interessante é que as análises de gênero sempre aproximaram a reflexão acadêmica da realidade social vivida pelas mulheres, sobretudo nos nichos consagrados de estudos feministas ou de gênero, como a família, a violência, os papéis sociais, a divisão do trabalho e a organização do cotidiano, etc. Gradativamente, ao que se foi adotando a categoria *gênero*, também “os homens passaram a ser incluídos como uma categoria empírica a ser investigada nesses estudos”<sup>49</sup>, enfatizando-se “aspectos relacionais e culturais da construção social do feminino e do masculino”<sup>50</sup>. Isto reforça o trajeto aqui proposto e o instrumentaliza, pois a análise concentra-se em instituições que são de praxe investigadas por estudos de gênero.

Ademais, Pierre Bourdieu, ainda que não seja assim descrito ou assim não se compreenda, se encontra no universo de teóricos de gênero – mesmo que não faça uso desta categoria – pois sua contribuição, ainda que breve, é bastante valiosa para a desconstrução de algumas categorias de percepção das relações de gênero. Ele coaduna contribuições do marxismo, como a saída da análise estrita do âmbito da família, percebendo as interações de diversas instituições sociais na construção dos papéis de mulheres e homens<sup>51</sup>; da análise weberiana, que estabelece serem as instituições sociais sujeitas aos efeitos de uma construção simbólica. Assim não agiria somente o determinismo mecanicista marxista na criação dos papéis sociais de mulheres e homens, estando, também, as instituições que criam a concepção simbólica da realidade submetidas aos jogos de poder dos produtores simbólicos e daqueles que os atribuem autoridade. Assim,

---

<sup>47</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 187.

<sup>48</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 195.

<sup>49</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 188.

<sup>50</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 187-188.

<sup>51</sup> BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a. p. 10-11.

sendo as construções de papéis de gênero suscetíveis a uma elaboração simbólica, pode-se compreender:

Trata-se de um princípio geral que integra e organiza a economia das trocas simbólicas, instituindo uma dissimetria fundamental entre os sexos na qual homens são equacionados à posição de sujeitos e mulheres na de objetos/instrumentos. Tal condição (...) é da ordem de uma violência simbólica, termo que se propõe superar a dicotomia entre dominação e consentimento e que atua por meio de uma internalização por parte dos sujeitos, constituindo uma dimensão pré-reflexiva, manifesta nas posturas dos corpos socializados.<sup>52</sup>

Tendo sido apontadas algumas características desta reflexão que, pelo que se pleiteou aqui, justificam sua inclusão na esteira das análises de gênero, parte-se agora para uma segunda digressão, a qual trará alguma elucidação do que se compreende por *instituições*.

### 1.2.2 Digressão II: Instituições sociais, o que são?

A conceituação de *instituições* apresentada por Cornelius Castoriadis parece vir ao socorro daquilo que Bourdieu compreende por instituições. Enquanto que nas análises de Pierre Bourdieu sobre a instituição de uma sociedade marcada pelas relações de dominação o conceito de *instituições* aparece com certa fluidez, quase que subentendido, para Castoriadis este conceito é minuciosamente descrito, já que é elemento fundamental para a sua compreensão de constituição imaginária da sociedade<sup>53</sup>.

Desta feita, já que se percebe certa consonância entre o que Bourdieu e Castoriadis compreendem por *instituições*, também se fará uma pequena descrição do que Castoriadis entende por imaginário, já que, ao que parece, concorda com o que Bourdieu entende por poder simbólico, independente da análise mais profunda de como Bourdieu percebe o jogo em torno deste poder.

Compreender o que é uma *instituição* ou o que são *instituições* parece ser bastante relevante para esta pesquisa, pois a análise das relações de dominação pressupõe que a inculcação aconteça através das instituições que Bourdieu limitou como sendo a família, a escola, o Estado e a Igreja, embora se possa considerar existir muitas outras, talvez não tão determinantes.

Castoriadis oferece, assim, o seguinte conceito:

<sup>52</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 204.

<sup>53</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 225-243.

Aquilo que mantém uma sociedade reunida é evidentemente sua instituição, o complexo total de suas instituições particulares, aquilo que chamo de “instituição da sociedade como um todo” – tomando aqui a palavra instituição no sentido mais amplo e mais radical: normas, valores, linguagem, instrumentos, procedimentos e métodos de fazer frente às coisas e de fazer coisas e ainda, é claro, o próprio indivíduo, tanto em geral como no tipo e na forma particular que lhe dá a sociedade considerada (e em suas diferenciações: homem/mulher, por exemplo).<sup>54</sup>

Fica claro que para Castoriadis a instituição da sociedade, ou seja, sua criação é exercida através de instituições particulares. Sem exemplificar o que seriam instituições, ele menciona pelo que elas são responsáveis: por normas, valores, linguagem, etc. Outra constatação interessante é de que estas instituições são capazes de criar o indivíduo, tanto do que se compreende por indivíduo quanto este em sua forma particular, fazendo inclusive a distinção entre homem e mulher, o que vem a ser interessante para uma análise de gênero: para Castoriadis homem e mulher são criações sociais feitas através de instituições. Posteriormente, ele pergunta:

Como se impõe as instituições – como podem elas assegurar sua validade efetiva? De modo superficial, e apenas em alguns casos, mediante a coerção e as sanções. Menos superficialmente, e de forma mais ampla, mediante a adesão, o apoio, o consenso, a legitimidade, a crença. Contudo, em última análise: por meio e através da moldagem (fabricação) da matéria-prima humana em indivíduo social, no qual estão incorporados tanto as próprias instituições como os “mecanismos” de sua perpetuação.<sup>55</sup>

Castoriadis menciona três meios pelos quais uma instituição faz valer aquilo que a constitui. O primeiro caso é através das coerções e sanções. Ora, a primeira frase deste trabalho é: “uma sociologia forte é aquela que compreendeu que, no começo, era a coerção, que esta se fez sociedade, e que a sociedade faz-se, inicialmente, de coerções”, de Robert Castel, falando sobre a importância da obra de Pierre Bourdieu. Qualquer semelhança de pensamento não é mera coincidência. Ambos pensadores são fortemente influenciados pelo marxismo, para o qual o mundo é composto determinantemente por coerções imputadas pelo poder econômico. Os dois pensadores conseguem, aparentemente, superar um pouco este reducionismo, já que Bourdieu acrescenta a esta perspectiva a idéia de que estes poderes estruturantes são também estruturados, o que acontece numa luta entre classes e frações de classes “para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses”<sup>56</sup>. Castoriadis, por sua vez, irá apresentar a noção de constituição imaginária da sociedade, não estando esta – e todas as suas inúmeras e complexas dimensões, diga-se de passagem – reduzida aos fatores econômicos<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> CASTORIADIS, 1987, p. 229.

<sup>55</sup> CASTORIADIS, 1987, p. 229.

<sup>56</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 11.

<sup>57</sup> CASTORIADIS, 1987, p. 231ss.



O segundo caso, concebido por Castoriadis como sendo um meio de a instituição se impor, é a adesão, o apoio, o consenso, a legitimidade e a crença. Bourdieu parece pensar o mesmo, ao conceber que a legitimação e a crença são partes constantes de sua análise do processo de interiorização da condição de dominado. Para Bourdieu, a partir do trabalho de dissimulação das origens arbitrárias da relação de dominação é que se torna possível atribuir legitimidade ao dominante<sup>58</sup>. Da mesma maneira, a crença é conceito de Bourdieu referente à atribuição de legitimidade, ao reconhecimento de algum agente como dominante em determinado campo, tendo sido dissimulada, camuflada a origem arbitrária desta relação de dominação.<sup>59</sup> Por último, para Bourdieu o processo de dissimulação da origem arbitrária das relações de dominação acontece através das instituições. E aí chega-se ao terceiro ponto de Castoriadis.

Ele considera como principal meio para as instituições se efetivarem justamente o processo de moldagem, de criação do ser humano socializado. Para ele, neste ser humano socializado estão incorporados a instituição e os mecanismos de sua perpetuação. Isto parece ser exatamente o que Bourdieu compreende por *habitus*, que são disposições profundamente incorporadas nos indivíduos, os quais foram expostos a um longo processo de socialização através das instituições. Esta incorporação pode ser manifesta como a “somatização das relações sociais de dominação”<sup>60</sup>. Para o que Castoriadis compreende por incorporação dos mecanismos de perpetuação da instituição, Bourdieu oferece a idéia de que o indivíduo tem, através de seu *habitus*, geradas em seu corpo todas as disposições para confirmar e reproduzir aquilo que a instituição lhe impõe, a saber, a *doxa* – discurso dominante acerca da compreensão da realidade social. É o que ele afirma, e o que causa alvoroço para algumas feministas, que as mulheres contribuem para a própria dominação.

É preciso assinalar as tendências à “submissão”, dadas por vezes como pretexto para “culpar a vítima”, são resultantes das estruturas objetivas [lê-se, aquelas criadas pelas e a partir das instituições], como também que essas estruturas só devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam e que contribuem para sua reprodução. O poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que se subordinam a ele porque o *constroem* como poder. (...) Assim se percebe que essa construção prática, longe de ser um ato intelectual consciente, livre, deliberado de um “sujeito” isolado, é, ela própria, resultante de um poder, inscrito duradouramente nos corpos dos dominados sob formas de esquemas de percepção e de disposições (a admirar, respeitar, amar etc.) que o tornam *sensível* a certas manifestações simbólicas de poder.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> BOURDIEU, 2001. p. 126.

<sup>59</sup> BOURDIEU, 2006. p. 32.

<sup>60</sup> BOURDIEU, 2007a. p. 33.

<sup>61</sup> BOURDIEU, 2007a. p. 52-53.

Castoriadis exemplifica algumas instituições que são capazes de determinar aquilo que somos e o que pensamos.

Pergunte-se, antes: qual é a parcela de todo o meu pensamento e de todas as minhas maneiras de ver as coisas e de fazer coisas que *não está* condicionada e co-determinada, em grau decisivo, pela estrutura e pelas significações de minha língua materna, pela organização do mundo que essa língua carrega consigo, pelo meu primeiro ambiente familiar, pela escola (...), pelos inumeráveis artefatos que me cercam, e assim por diante. Se você puder verdadeiramente responder, com toda a sinceridade, mais ou menos um por cento, você será certamente o pensador mais original que já existiu.<sup>62</sup>

Esta impressão pode parecer bastante determinista, e de fato é. Parece ser também bastante estruturalista. Se fosse este o caso, Bourdieu começaria a manifestar-se duvidoso da intenção de Castoriadis, haja vista, que Bourdieu, em determinado momento, diz ter rompido com o paradigma estruturalista “por meio da passagem da regra à estratégia, da estrutura ao *habitus* e do sistema ao agente socializado, ele próprio habitado pela estrutura das relações sociais de que é produto”<sup>63</sup>. Este, contudo, provavelmente não foi o objetivo de Castoriadis, outrossim, queria ele usar como recurso o exagero para atentar a um aspecto: vive-se em sociedade cercado por instituições que de uma maneira ou de outra determinam quase tudo o que temos ou o que somos. A maneira de pensar, os juízos, as posições políticas, ideológicas, religiosas, os gostos, os hábitos de leitura, a maneira de portar o corpo, de falar, de vestir-se, etc. Tudo isso corresponde a experiências originárias que impõe a maneira correta de conceber a realidade. Esta, no entanto, acaba sendo a única visível, aparentemente, a única possível. E como Bourdieu demonstrou, ela é sempre determinada pelo discurso dominante, o qual seduz os produtores de sentido a reforçarem seus pressupostos, a justificarem sua posição social.

Após este longo desvio de percurso, segue uma reflexão sobre o papel das mencionadas instituições na construção de relações sociais de dominação, com enfoque nas de gênero.

### 1.2.3 A gênese das relações de dominação nas instituições

Afora o que foi exposto até aqui, pode-se ainda questionar: Por que se considera determinante a análise destas instituições sociais, a família, a escola, o Estado e a Igreja? Por que elas estão situadas no surgimento das relações de dominação e por que o trabalho de desconstrução deve incidir sobre elas? Isto é, a propósito, o questionamento que motiva

<sup>62</sup> CASTORIADIS, 1987, p. 230.

<sup>63</sup> BOURDIEU, 2005b, 91.

muitas teóricas feministas a criticarem Bourdieu, não aceitando elementos da sua construção conceptual por julgarem-na demasiadamente determinista.

Martine Fournier, ao escrever alguns apontamentos sobre a obra *A dominação masculina* de Pierre Bourdieu<sup>64</sup>, não deixou de considerar sua sociologia bastante pessimista. Esta usual crítica advém do fato de terem as mulheres criado um ambiente propício para a conquista de novos espaços na sociedade, sobretudo no universo feminista, através do tão propalado trabalho de conscientização – certo modismo esquerdista imperante, sobretudo na América Latina, no contato social com mulheres marginalizadas na década de 70. Isto de fato ocorreu, e, de modo geral, não se pode questionar as conquistas femininas desde então.

Bourdieu, por outro lado, considera bastante improvável que o mero trabalho de conscientização seja suficiente para reverter os efeitos do longo período de dominação a que as mulheres foram expostas<sup>65</sup>.

Essa contraposição entre a possibilidade ou não de o trabalho de conscientização propiciar a libertação de estruturas dominantes está, portanto, no centro da questão. Se grande parte das feministas, que como relata Fournier<sup>66</sup>, se valem da reflexão de Bourdieu para trabalhar em prol da emancipação das mulheres, é bastante compreensível que elas próprias não sejam cétricas quanto ao empenho de conscientização. Bourdieu, no entanto, como que se valendo do recurso da radicalidade caricatural, opõe-se e desencoraja este trabalho.

O que não se costuma levar em consideração é que Bourdieu não nega simplesmente qualquer empenho por emancipação, mas, outrossim, considera essencial e, de fato, o único empenho capaz de reverter a realidade da dominação, uma *revolução simbólica* que incida sobre as instituições que, ao seu ver, são os verdadeiros responsáveis pela criação e recriação deste *habitus* dominado: a família, a escola, o Estado e a Igreja.

Tendo em vista a ineficácia deste trabalho de conscientização, Bourdieu aponta para aquilo que ele chama de revolução simbólica como um

---

<sup>64</sup> FOURNIER, Martine. *À Propos de... La Domination Masculine*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 50.

<sup>65</sup> Ele chega a esta afirmação a partir de consulta a inúmeros dados e artigos que demonstram que a condição das mulheres, ainda que tenha evoluído, continua diminuída em relação à realidade masculina. Bourdieu percebe que a masculinidade e as respectivas funções do homem, bem como os espaços que ele ocupa na vida social são sempre assimilados à nobreza. (BOURDIEU, 2007a, p. 71) Assim, embora as mulheres tenham ascendido a posições sociais novas, antes impensáveis e exclusivamente masculinas, estas posições acabaram sendo desvalorizadas e sempre referem-se a tarefas ligadas ao contato familiar, ao universo domiciliar, à noção de cuidado, etc. tais como profissões na área da educação infantil, da pediatria, da arquitetura de interiores, da estética e moda, etc. Ver também neste sentido: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *A eternização do arbitrário cultural masculino: apontamentos sobre a obra A Dominação Masculina de Pierre Bourdieu*. **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>.

<sup>66</sup> FOURNIER, 2002, p. 51.

caminho de reversão do processo de dominação. Esta revolução consistiria em modificar as “condições sociais de produção” dos discursos, aos quais são expostos duradouramente dominantes e dominados, fazendo uso das instituições produtoras e reprodutoras do discurso de dominação (família, escola, Estado e Igreja).<sup>67</sup>

Sendo assim, o empenho que segue aponta para este sentido, aproximando um pouco o olhar para estas instituições.

### **a) A instituição família**

A família é a primeira instituição com a qual o sujeito, ainda em formação, se defronta. Erving Goffman considera, por exemplo, a família uma instituição na qual não há muita flutuação no número de membros e os membros que nela se encontram permanecem tempo relativamente longo sofrendo a sua ação constitutiva.<sup>68</sup> Ela é, portanto, bastante importante na formação dos papéis sociais. Todas as proibições iniciais e todos os modelos de conduta que auxiliam a formar a pessoa advém, inicialmente, da família.

Quanto às relações de gênero, todas as predisposições referentes a relacionamentos acabam tendo por início as relações já existentes dentro da família. A família é o microcosmo social, no qual as funções sociais que se exercem no mundo exterior se reproduzem, ou o contrário, no mundo exterior se reproduzem as relações, como as concebemos dentro da família. Era o que Lana queria dizer ao mencionar a atitude de pescadores locais dentro do ambiente familiar, reproduzindo a experiência que têm na *rua*, no mundo exterior à *casa*.

Vimos que esta visão da casa é aquela de alguns pescadores de Caiçaras, que gastam a maior parte do que ganham com bebidas e casos extraconjugais. Vimos ainda que a atitude desses pescadores tem relação com a prática de atos de violência contra suas esposas. Essa violência (...) poderia ser interpretada como reproduzindo uma “violência original”, típica do comportamento dos patrões e certamente mais compatível do que se pensa com o comportamento do bom provedor. Há, como vimos, uma síntese da violência com as trocas sagradas. A violência é assim – ainda hoje, e não apenas “até o século XIX” – constitutiva do “tipo ideal da família brasileira”.<sup>69</sup>

Quanto à constituição de um *habitus* violento desde a experiência na família, sobretudo nesta abordagem que aqui segue, é importante perceber que “as relações de gênero fornecem a moldura que dispõe homens e mulheres em certas posições estruturais, a despeito deles mesmos (...), que enseja essa modalidade específica de dominação”<sup>70</sup>. As

<sup>67</sup> BUTTELLI, 2007, p. -

<sup>68</sup> BECKER, Howard S. *As políticas da apresentação: Goffman e as instituições totais*. In. **Erving Goffman**: desbravador do cotidiano. Édison Gastaldo (Org.). Porto Alegre: Tomo editorial, 2004. p. 106-109.

<sup>69</sup> LANNA, 1995, pp. 234-235.

<sup>70</sup> HEILBORN, SORJ, 1999. p. 213.

formas de dominação que acabam se revertendo em violência têm, certamente, como reduto de formação inicial de um *habitus* construído numa experiência familiar que a propicie.

Mas não somente no aspecto da violência que uma relação de dominação começa a ser engendrada dentro da instituição família. Toda a condição de acesso aos bens culturais, bem como à educação e, desta maneira, a projeção social ou a *distinção*, o que, por fim, é o que determina a condição de dominante ou dominado da vida social, se propicia através do ambiente familiar. É o que Bourdieu manifesta em vários de seus escritos.

Na realidade, cada família transmite a seus filhos, mais por vias indiretas que diretas, um certo capital cultural e um *ethos*, sistema de valores implícitos e profundamente interiorizados, que contribui para definir, entre outras coisas, as atitudes face ao capital cultural e à instituição escolar.<sup>71</sup>

Esta condição diferenciada de acesso a bens culturais é o que estabelece o êxito na vida escolar da criança, mas também na desenvoltura que este sujeito terá em diversos outros campos, como o campo da arte, da literatura, fazendo uso da retórica, do modo de falar adequado, etc. Fournier apresenta a visão de Bourdieu, um tanto quanto incomum para sua época, que, como verificou-se, estava prenhe da crítica voraz do marxismo, de que aliadas a fatores econômicos, as condições de acesso aos bens culturais estava muito fortemente vinculada aos fatores culturais, adquiridos, sobretudo, no meio familiar.

A família também exerce função primordial na escolha religiosa de seus filhos. Sabendo que, como se verá, a religião é outra instituição importante que cria disposições duradoras e, como afirma Bourdieu, estabelece a necessária homologia entre discurso religioso e posição na estrutura social, é interessante perceber como ela é gerada também pelo universo familiar. “Observa-se também que não somente os pais são religiosos como parecem exercer grande influência na escolha da religião dos filhos. [Isto] constitui um indicador da centralidade da família na transmissão religiosa”<sup>72</sup>.

Verificando a importância nuclear da família no processo de criação dos *habitus* de dominantes e dominados, principalmente porque é nela que vai se definir em grande parte os lugares sociais que serão permitidos ou barrados a homens e mulheres, mas também as concepções básicas acerca do mundo, é que se deve concentrar esforços para desconstruir as práticas que vão, desde cedo, atribuindo ao homem as tarefas e a posição hierárquica de maior prestígio e às mulheres aquele espaço velado e a conduta do recato, da vergonha e da submissão. Isto certamente passa por uma reavaliação das práticas masculinas,

---

<sup>71</sup> BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. (Orgs.) Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998. p.41-42.

<sup>72</sup> TAVARES, Fátima R. G. e CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais*. In. **Ciências sociais e religião**, ano 8, n. 8. Asociación de Cientistas Sociales de la Religion del Mercosur. Porto Alegre: 2000. p. 107.

preponderantemente, mas também das femininas, que não deveriam nunca perder de visão aquela característica herética de subversão da ordem estabelecida.

### **b) A instituição escolar**

Algumas questões devem ser consideradas sobre a escola. Aqui se opta por apresentá-las em dois tópicos: aquele que entende a função da escola como estando relacionada à conservação das estruturas sociais desiguais, asseverada em todas as análises sobre a função da educação por Pierre Bourdieu, e considerações sobre a tarefa da escola na conservação dos papéis de gênero.

Bourdieu apresentou uma profícua produção sobre o tema da educação, mais do que a reflexão sobre a família. Para ele,

uma parte importante da transmissão do poder e dos privilégios se faz por intermédio do sistema escolar, que serve ainda para substituir outros mecanismos de transmissão, em particular os que operam no interior da família. A família é uma instância de transmissão muito importante, e o sistema escolar a substitui, ratificando a transmissão familiar.<sup>73</sup>

Isto significa que os papéis exercidos pela família e pela escola são complementares. No entanto, o papel exercido pela escola está situado no âmbito da oficialidade, sendo responsável pelo reconhecimento, pela distinção, pela atribuição de capital simbólico e por condições de ascensão social, atribuídos por toda a sociedade.

É provável por um efeito de inércia cultural que continuamos tomando o sistema escolar como um fator de mobilidade social, segundo a ideologia da “escola libertadora”, quando, ao contrário, tudo tende a mostrar que ele é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a aparência de legitimidade às desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural.<sup>74</sup>

Assim, para Pierre Bourdieu, a escola trata por iguais, alunos e alunas desiguais, que têm experiências familiares, de exposição aos meios de obtenção de erudição, tal como a correção na fala, à exposição a obras de arte, ao conhecimento dos “bons modos”, etc, diferenciadas. Neste sentido, a escola acaba exercendo uma função de legitimação da cultura familiar das elites dominantes, pois exige, nos seus diversos sistemas de avaliação, no estabelecimento de seus conteúdos, na expectativa comportamental que projeta sobre os alunos, etc. a reprodução do modelo cultural dominante. Por isso, para ele, “é [o] nível cultural global do grupo familiar que mantém a relação mais estreita com o êxito escolar da criança”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> BOURDIEU, Pierre e LOYOLA, Maria Andréa. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 15.

<sup>74</sup> BOURDIEU, 1998, p.41.

<sup>75</sup> BOURDIEU, 1998, p.42.

Martine Fournier, ao comentar a obra *Os herdeiros: os estudantes e a cultura* de Bourdieu, considera como sendo fundamental para esta obra que “a origem social dos estudantes é o mais importante fator de diferenciação (mais que o sexo, que a idade, que a afiliação religiosa...)”<sup>76</sup>. Por isso, o empenho de crianças advindas das classes média e pobre devem ser redobrados para que a instituição escolar mantenha esperanças de sucesso das mesmas. Por outro lado, as crianças advindas da elite cultural e econômica experimentam a escola como local onde se confirmam suas disposições, geradas em seu meio familiar, social e cultural. Por isso, projeta-se sobre elas a chamada *ideologia do dom*, que as compreende como *naturalmente* dotadas a cumprirem, sem dedicarem maiores esforços, as exigências escolares. E como verificou-se anteriormente, esta ideologia, ou melhor, esta ilusão do aluno ou da aluna genial, só se torna possível através do desconhecimento das origens arbitrárias do funcionamento conservador da escola.

Pode-se perceber que a escola exerce papel central no maquinário da construção social das relações de dominação. Ao mesmo tempo em que ela exerce uma função de reprodução da cultura dominante, ela também desapropria das classes subordinadas sua autenticidade cultural. Isto é o que Bourdieu compreende por violência simbólica no ambiente escolar<sup>77</sup>.

Esta é uma das formas subjetivas, que na verdade se tornam objetivas, que a instituição escolar encontra para barrar o acesso de jovens não advindos da elite cultural aos espaços de maior prestígio na sociedade: exigir a reprodução de uma cultura distante daquela vivida pelas pessoas que não participam dos valores da elite cultural e econômica<sup>78</sup>. Fournier, assim infere: “Em conseqüência, ‘para os filhos de camponeses, de trabalhadores, de assalariados ou de pequenos comerciantes, a cultura escolar é aculturação’”<sup>79</sup>.

Por outro lado, estes processos que foram descritos e que se referiam à mobilidade ou conservação das posições sociais dos sujeitos se encontram mais ou menos presentes, de maneira um pouco diferenciada, no processo de construção da dominação nas relações de gênero. A seguir, se apresentam alguns pontos que auxiliam nesta constatação.

---

<sup>76</sup> FOURNIER, Martine. *À propos de... Les héritiers: les étudiants e la culture*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002b. p. 13. "... l'origine sociale des étudiants est le plus important facteur de différenciation (plus que le sexe, l'âge, l'affiliation religieuse...)”. Tradução própria.

<sup>77</sup> BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.

<sup>78</sup> Pode-se mencionar paralelamente ao desenvolvimento destas afirmações, que se dão baseadas no ambiente escolar francês, o empenho de teóricos latino-americanos, na educação, mais especificamente Paulo Freire, que perceberam simultaneamente, tendo em vistas a disseminação da crítica marxista, esta distância entre os conteúdos exigidos na escola e a cultura própria do povo pobre.

<sup>79</sup> FOURNIER, 2002b, p. 14. “En Conséquence, ‘pour les fils de paysans, d’ouvriers, d’employés ou de petits commerçants, la culture scolaire est acculturation’”. Tradução própria.

Alicia Fernández, reconhecida psicopedagoga com notáveis pesquisas na área de gênero, afirma, por exemplo, que “os sistemas educativos estão organizados conforme as sociedades patriarcais e, por isso, aspectos das singularidades dos gêneros são negados ou exibidos com excesso, quase como uma caricatura. Esses estereótipos prejudicam os docentes e, sem dúvida, os estudantes”<sup>80</sup>.

Pode-se, aproximando esta afirmação à compreensão de Bourdieu, perceber que existe uma cultura, que Fernández chama de *patriarcal*, a qual projeta estereótipos sobre meninos e meninas. Estes estereótipos seriam, para Bourdieu, as categorias de percepção, que meninos e meninas interiorizam, construindo seus papéis de gênero em um processo de oposição diferenciante.

Esses esquemas de pensamento, de aplicação universal, registram como que diferenças de natureza, inscritas na objetividade, das variações e dos traços distintivos (por exemplo em matéria corporal) que eles contribuem para fazer existir, ao mesmo tempo que as naturalizam, inscrevendo-as em um sistema de diferenças, todas igualmente naturais em aparência; de modo que as previsões que eles engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo, sobretudo por todos os ciclos biológicos e cósmicos.<sup>81</sup>

Assim, as características geralmente atribuídas por este *senso comum* naturalizado – que fazem parecer naturais ou biológicas as diferenças – exigem das meninas o comportamento atribuído de maneira geral às mulheres, como, no ambiente da escola, por exemplo, a necessidade das meninas estarem sempre sorridentes, submissas às imposições, comportadas, aplicadas, caprichosas, etc.<sup>82</sup>

Dos meninos, de semelhante maneira, se exige que correspondam ao comportamento tradicional do homem, como a reação violenta, agressividade, a espontaneidade, a possibilidade de livre-expressão (em oposição ao silêncio requisitado das meninas), etc. Desta maneira, se criam as disposições para que esta diferenciação mulher-homem cresça em proporções, tornando-se realidade social consagrada e condicionando mulheres e homens de tal maneira que um simples trabalho de conscientização na idade adulta não seja suficiente para alterar as condutas nas relações sociais.

Evidentemente, não se pode tomar radicalmente estas categorias. Elas não estão sempre visíveis. Aliás, elas quase nunca são visíveis. Se tratam de constrangimentos imperceptíveis e por isso mesmo eficazes. Da mesma maneira não se entra em uma sala de aula e se identifica: *lá estão as meninas reprimidas e os meninos violentos*, ou *lá estão os filhos da elite cultural, educados e inteligentes e lá estão os filhos dos pobres, incapazes e*

<sup>80</sup> FERNÁNDEZ, Alicia. *Aprendizagem também é uma questão de gênero*. In. **Como o professor vê a Educação**. Revista Nova Escola. Novembro de 2007. Editora Abril. p. 30.

<sup>81</sup> BOURDIEU, 2007a, p. 16.

<sup>82</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 30.



*grotescos*. Tais juízos são implícitos e se manifestam subjetivamente no comportamento inconsciente. Como foi acima exposto, estas relações de dominação só são possíveis se o arbitrário de sua origem for *desconhecido*, dissimulado, camuflado, sendo os resultados da dominação manifestos em signos simbólicos distintivos, os quais só se percebe numa análise crítica minuciosa.

Alicia Fernández, assim como Bourdieu, concordam que a desconstrução desta realidade deve incidir sobre o ambiente escolar. O que Bourdieu, teoricamente, chama de *revolução simbólica*, Fernández detecta de maneira mais prática:

O assunto é para ser trabalhado de maneira transversal, com constância, nas mais diferentes disciplinas. É preciso, por exemplo, corrigir alguns textos que se encontram nos livros de História, como: “Os egípcios moravam na beira do rio Nilo. Suas mulheres...” O texto não diz claramente que as mulheres são propriedade dos homens, mas sutilmente sugere que a palavra egípcios, no trecho, não se refere ao povo como um todo. Essas mensagens subliminares são profundas e perigosas, pois criam um modo de pensar. É necessário excluir isso das aulas.<sup>83</sup>

### **c) A instituição Estado**

Uma análise profunda sobre o papel do Estado, enquanto instituição social, na criação de relações sociais de dominação poderia, por si só, resultar em inúmeros doutorados, tendo em vista a complexidade e a multiplicidade de fatores nesta temática. A análise proposta aqui é, no entanto, bastante tímida neste sentido. Por isso, serão abordados apenas dois aspectos referentes a esta função que o Estado desempenha, tomando-os de empréstimo da análise que o próprio Bourdieu faz, estritamente na sua obra *Economias das trocas lingüísticas*.

Para Bourdieu, um dos aspectos se refere aos ritos de instituição. Os ritos de instituição são ações performativas<sup>84</sup> que fazem uso de um agente, socialmente legitimado, para verbalizar (instituindo) e consagrar as diferenças. Essa ação performativa do rito tem o poder de inscrever duradouramente no *habitus* e na *hexis corporal* dos indivíduos que sofrem o rito (e dos que não o sofrem) as disposições necessárias para que estes se tornem definitivamente aquilo que lhes foi atribuído, nomeado, instituído. Baseado nessa inscrição permanente, os corpos irão relacionar-se entre si na sociedade manifestando aquele aspecto que denota quem eles *são* (natureza social), como no modo de falar, de comportar-se, no tipo de linguagem utilizada, nas roupas (anéis, medalhas, insígnias) ou marcas no corpo, etc. Todos esses signos correspondem ao capital simbólico adquirido pelas pessoas,

<sup>83</sup> FERNÁNDEZ, 2007, p. 28.

<sup>84</sup> Ações performativas, ou atos performativos são, grosso modo, ações comunicativas capazes de efetivar aquilo que enunciam. A performance, neste sentido, é capaz de instituir, de criar realidade à medida que é executada.

gerando conhecimento e reconhecimento do grupo social, mantendo, assim, visível, ainda que tácita, a diferença entre os que dominam e os que são dominados<sup>85</sup>.

Por que, no entanto, isto é relevante na análise do Estado enquanto instituição que cria ou consagra relações de dominação? Simplesmente porque, para Bourdieu, o Estado tem seus próprios mecanismos para reconhecer as distinções, ou seja, o Estado oficializa – através de ritos de instituição – diferenças referentes à ordem social. Tal reconhecimento é dado em ritos de instituição, nos quais agentes autorizados do Estado – socialmente reconhecidos – sancionam através de atribuições de títulos, diplomas, carteiras de identificação profissional, individual, etc – Goffman usa a expressão “equipamento de identidade”, para a parafernália que as pessoas geralmente têm consigo para indicar quem são<sup>86</sup>. Estas são diferenciações que pertencem à ordem das divisões sociais.

A pessoa só pode dirigir se tiver carteira de habilitação, por exemplo, o que oferece reconhecimento público de que aquela pessoa sabe dirigir – o que nem sempre é verdade. Às vezes, ao se concorrer a uma vaga de emprego, por exemplo, o futuro empregador pode requerer um *atestado de bons antecedentes*, que seria um papel atestando que o sujeito tem uma ficha criminosa ou não. Assim, o patrão não necessita conhecer seu funcionário, pois o Estado – instituído para exercer controle sobre estas questões – assegura que aquela pessoa é confiável ou não.

A questão que se coloca subjacentemente é que o aparelho Estatal sanciona as diferenças e, assim, confirma as distinções sociais que justificam, em caráter oficial, por vezes, relações de superioridade de uma pessoa em relação a outra. E pelo fato de os ritos de instituição não somente instituírem uma mudança em alguma categoria social de um indivíduo, já que eles também instituem aqueles que não podem sofrer seus efeitos, é que ele diferencia as pessoas. Este processo de diferenciação é que vai dar plausibilidade, reconhecimento público para relações de dominação.

O diploma acadêmico, por exemplo – instituído em evento público sob a autorização do Estado – promove uma mudança de status de um ser humano. Este, quando vai concorrer a um emprego, tem a prerrogativa de receber melhor salário do que alguém sem diploma. Quando vai preso, recebe do Estado (ao menos no Brasil) uma cela diferenciada. Sem mencionar todo o reconhecimento implícito da sociedade que resulta em tratamento diferenciado (a pessoa é sempre chamada pelo título, pressupõe-se que seja ‘mais instruída’, mais educada, etc. dentre tantas outras ações simbólicas relacionadas).

---

<sup>85</sup> BOURDIEU, 1996, p. 97-106.

<sup>86</sup> BECKER, 2004, p. 104. Ele ainda menciona que presos ou internos em asilos, etc. têm suas insígnias retiradas. Ali, estas pessoas são marginalizadas a ponto de serem desapropriadas de seus sinais distintivos.

Outro ponto em que o Estado exerce função normativa, criando um aspecto de diferenciação entre as pessoas e, entre as regiões de um Estado, por exemplo, é a instituição da *língua padrão*.

Fazendo a análise da *língua padrão*<sup>87</sup> – no processo de unificação lingüística da França após a Revolução Francesa – Bourdieu identifica alguns mecanismos que são utilizados para gerar a aceitação (imposição) de uma maneira de se falar por todos aqueles que vivem num mesmo espaço geográfico, embora tenham diferentes maneiras de falar (vocabulário, gramática, dialeto de uma região, etc.). Alguns desses mecanismos são estritamente ligados ao poder do próprio Estado e de sua coação estabelecida pelas *ocasiões oficiais*. Dentre esses espaços de atuação do Estado na imposição da língua oficial situa-se também o sistema de ensino escolar, que *corrige* as maneiras diferentes de se falar a partir da língua padrão, oficial. Professores e professoras adequam a língua das crianças àquela “criada” pelo corpo de especialistas na área da lingüística.<sup>88</sup>

Desta maneira, a criação da língua correta, inventada por gramáticos e lingüistas que constituem o cânon da língua – oficialmente aceito pelo Estado – identificando-o com o modo de falar do grupo social dominante, torna-se um aspecto determinante no processo de construção de relações de dominação, pois a fala não esconde a origem geográfica ou social. Como foi mencionado anteriormente, o *colono*, ao entrar em contato com o cidadão urbano, vai fazer uso da *hiper-correção* para tentar aderir ao modo de falar do dominante.

#### **d) A instituição Igreja/religião**

Pierre Bourdieu não aproximou muito sua análise ao campo religioso. De fato, são escassas menções à religião ou à Igreja. Enquanto alguns campos da cultura, como arte, literatura, educação, receberam atenção diferenciada, o campo religioso só se tornou parte do seu trajeto quando Bourdieu precisou construir sua noção de campo – ao fazer uso da sociologia da religião de Max Weber – e quando precisou refletir sobre o poder simbólico.

Em sua argumentação, onde explica como o poder simbólico é capaz de estruturar uma sociedade, Bourdieu classifica a religião como um dos *sistemas simbólicos*, ao lado da arte e da língua, por exemplo, e a percebe como instrumento de conhecimento e de construção do mundo<sup>89</sup>. Neste sentido, a religião para Bourdieu teria, preponderantemente, a seguinte função:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que

<sup>87</sup> BOURDIEU, 1996, p. 31.

<sup>88</sup> BOURDIEU, 1996, p. 31.

<sup>89</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 8.

contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço de sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”.<sup>90</sup>

Assim, vê-se a pertinência desta afirmação para este trabalho que procura entender como os processos de dominação se engendram nas instituições sociais. A religião desempenha papel fundamental neste processo, pois produz simbolicamente a justificativa para as relações de dominação e dissimula sua origem: “o trabalho de dissimulação e de transfiguração (...) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de forças fazendo desconhecer-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia”<sup>91</sup>. Ou seja, a religião enquanto sistema simbólico é essencial para a produção de relações de dominação, pois ela eufemiza as disputas pela determinação da realidade social, oportunizando a *homologia* entre as estruturas sociais assimétricas e os discursos que as justificam. E assentados na *crença* coletiva nos seus agentes produtores, que são reconhecidos pela sociedade, estes sistemas simbólicos autorizam e naturalizam a dominação.

Assim, ao se constatar a violência doméstica, por exemplo, é de se perguntar até que ponto o discurso religioso não está dando respaldo para a mesma, senão mesmo a incitando. Os papéis de homens e mulheres seriam reforçados na vida religiosa, recebendo inclusive uma “justificativa divina” para que continuem desempenhando, para bem ou para mal, os papéis que a sociedade lhes projeta. Assim, a religião torna invisíveis, imperceptíveis, as disputas de poder que existem por detrás do processo de constituição social da realidade.

Um exemplo de espaço privilegiado para que a Igreja exerça esta função é o culto cristão, local onde a instituição religiosa comunica o que é resultado da produção dos especialistas do campo. É a partir da performance no culto que se institui, então, esta realidade de dominação, ou de aceitação da dominação – como mencionou-se acima, a performance é capaz de instituir aquela realidade que profere. É no culto cristão, através da liturgia, que ocorre a inculcação do modo de conceber o mundo a partir da perspectiva dos dominantes.

Na expressão de Dianteill, resume-se, portanto, aquilo que Bourdieu atribui como papel da instituição religiosa: “De natureza diferente para os dominantes e os dominados, o

---

<sup>90</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 11.

<sup>91</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 11.

‘interesse religioso’ é o principal operador da homologia entre o campo religioso e a estrutura geral das relações sociais”<sup>92</sup>.

Para Bourdieu, religião é, portanto, instrumento de perpetuação das relações sociais de dominação, oferecendo um discurso simbólico que justifica e transmuta as relações sociais em relações de dominação. A Igreja Católica exerce esta função com uma “tecnologia” específica (dentre as quais estão a teologia e a liturgia) que lhe assegura a reprodução de si mesma e do modelo social que ela sustenta através da incorporação deste nos *habitus* católicos, formados na socialização no âmbito da vida familiar.

Bourdieu afirma que a teologia é um mecanismo interno da Igreja Católica no processo de legitimação das posições sociais. É de se questionar, no entanto, por qual motivo Pierre Bourdieu não pôde considerar a hipótese de a religião, a teologia ou mesmo a Igreja Católica (se menciona aqui somente a Igreja Católica, pois era sempre a referência que o próprio Bourdieu utilizava) trabalharem, por outro lado, para desvelar e para desconstruir as relações sociais de dominação, justamente o que se considera plausível nesta reflexão.

Bourdieu viveu num contexto francês, para o qual toda e qualquer proximidade com a religião era posta sob suspeita. Isto se deve ao fato de o contexto cultural francês estar fortemente impregnado pelos ideais da revolução francesa e, desta maneira, pelos ditames da secularização. Sobretudo a grande revolta dos franceses contra a Igreja Católica não passa despercebida até hoje, fato que acaba colocando em descrédito o discurso religioso, as atividades da Igreja e a teologia enquanto saber acadêmico, o que praticamente inexistia na França.

Ora, é perceptível em seus juízos que o anti-clericalismo era uma característica de Bourdieu, como de muitos dos seus colegas. Importante, contudo, é não relativizar as verdades a que Bourdieu chegou sob a alegação de que ele era motivado por um preconceito negativo em relação ao tema da religião<sup>93</sup>. Muito pelo contrário, aqui se concorda com as afirmações que Bourdieu fez em relação ao papel da religião na vida em sociedade. A diferença é que, enquanto proposta teológica engajada no mesmo sentido da obra de Bourdieu, i. é., visando desconstruir relações de dominação, esta aqui apresentada acredita ser possível que a teologia, a religião e mesmo a Igreja – seja católica ou não – se reavaliem e procurem mudar práticas que acabam, como demonstrou Bourdieu, gerando malefícios sociais. Esta predisposição positiva Bourdieu não tinha, nem teria razão para ter.

---

<sup>92</sup> DIANTEILL, Erwan. *Pierre Bourdieu et la religion: Synthèse critique d'une synthèse critique*. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 118. 2002. p. 11. “De nature différente pour les dominants et les dominés, l'*intérêt religieux* est le principal opérateur d'homologie entre le champ religieux et la structure générale des rapports sociaux.” Tradução própria.

<sup>93</sup> Isto não é juízo aleatório, o próprio Dianteill menciona esta expressão: anti-clericalismo, DIANTEILL, 2002, p. 17

### 1.3 BALANÇO FINAL SOBRE AS RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO E O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES

Como se procurou evidenciar, algumas instituições sociais, delimitadas aqui às mencionadas por Pierre Bourdieu, já que este foi referência mor para as construções teóricas, exercem uma função estratégica na criação de relações sociais de dominação, exemplificadas aqui no caso das relações de gênero.

Não foi fortuito o uso do exemplo das relações de gênero como parâmetro na avaliação. Como se sabe, uma teoria é tanto mais compreensível na esfera prática quanto maior é a capacidade de visualização de como ela ocorre *in re*. Para fugir da pura abstração, se procurou perceber como que as referidas relações podem ser percebidas na criação do ser social homem e mulher. Esta criação, como se propôs aqui, é exclusivamente social e torna-se tanto mais reconhecida pelos indivíduos de uma sociedade quanto mais é dissimulada, escondida, camuflada esta característica, isto é, a constatação de que ela é uma criação social arbitrária. É bastante difícil de se perceber estas relações de dominação, pois o incessante trabalho realizado pelas mencionadas instituições dá uma aparência natural, justificada, por vezes *biologizando* seu surgimento, por vezes *divinizando-o*.

Isto, especialmente nas relações de gênero, parece ser verdade, já que as diferenças entre mulheres e homens, que corroboram com a respectiva atribuição de papéis sociais, se apóiam nas diferenças visíveis, diga-se, biológicas.

O papel que a religião ou a Igreja desempenham é essencial, pois ele concerne à concepção simbólica da vida. Esta concepção simbólica é fundamental para o ser humano entender o mundo, exercendo função fundamental na divisão mental que ele cria para organizar as diferentes dimensões que a vida social inclui. O que Bourdieu tentou apresentar é que este papel de criação de uma explicação simbólica da realidade é um papel eminentemente político. É político porque visa atender a interesses de determinados agentes, de determinados grupos sociais, compreenda-se por classes, gêneros, etnias, aglomerações culturais, como quiser. Sendo a criação da vida social uma criação política, ela tende a favorecer interesses parciais, tornando-se força motriz para a, como aqui se designou, gênese das relações de dominação.

Ora, sendo este tema pertinente para a reflexão da teologia e também para as discussões de gênero, embora estas não se limitem a este tipo de discussão, é necessário ao menos que alguns espaços a privilegiem. Por isso, considera-se aqui como uma reflexão também importante – senão essencial – para ambos os espaços de discussão acadêmica: o teológico e o de gênero.

A contribuição aqui apresentada quis ressaltar que, embora pareçam campos relativamente distantes, o da sociologia, especialmente se valendo de Pierre Bourdieu, o da teologia, considerando-a a partir de uma compreensão mais próxima à da Teologia da Libertação, e o de discussões de gênero, eles convergem em alguns pontos de análise. Se procurou também demonstrar que esta discussão pode parecer ultrapassada ou mesmo demasiadamente teórica, ou ainda, bastante politizada, pertencente a uma época específica da discussão intelectual, a qual se está lentamente deixando pra trás. A argumentação aqui apresentada não quis soar como uma *teoria da conspiração*, sugerindo aquele radicalismo marxista que vê as lutas de classes em tudo. Ela, outrossim, pretendeu demonstrar aspectos que articulam-se sub-repticiamente, por debaixo de véus sociais, que aqui foram detectados como resultantes de um trabalho de dissimulação da origem socialmente arbitrária das relações de dominação social.

Ao apontar o papel das instituições, visou-se apontar também a responsabilidade, precipuamente no campo religioso e teológico, da reflexão teológica de em um primeiro momento dar-se conta, ao propor uma auto-avaliação do papel que ela exerce ou deixa de exercer. Num segundo momento, a reflexão teológica deve “dar as caras”, apresentando-se com sua vocação imaginativa e crítica, propondo caminhos que a sociedade deve trilhar para dissolver estas relações de dominação. Também tornou-se evidente que a Igreja e a teologia devem contribuir para repensar o homem e a mulher, já que o campo religioso pode ter sido agente determinante para enclausurar estes em funções e espaços herméticos, os quais carregam consigo um julgamento social favorável ou desfavorável.

Assim, a teologia – que é no fundo a que se quer atingir nesta reflexão – deve retornar à sua fonte inicial, aquela que a alimenta e a fortalece, a própria experiência com Deus, para desconstruir-se a si mesma, assumindo sua parcialidade política e social de forma consciente e positiva, e redirecionar-se para o fim que a própria experiência com Deus aponta: a equidade nas relações, o amor e respeito ao outro ser humano e a administração responsável e justa da obra criativa de Deus, nosso mundo e as relações humanas que o permeiam. É, talvez, pautada nesta experiência radical do encontro com Deus que a teologia pode tornar-se diferencial na des/reconstrução da sociedade hodierna, que aparentemente não sofre o jugo das forças do mal, manifestas na segregação e no desrespeito à pessoa humana.

## II. BOURDIEU E A TEOLOGIA: UM ENCONTRO IMPOSSÍVEL?

### 2.1 BOURDIEU E A RIGIDEZ DO MUNDO

#### 2.1.1 Sugerindo alguns questionamentos

A obra de Pierre Bourdieu talvez seja uma das mais polêmicas no campo da sociologia nos últimos cinquenta anos. Ela, no entanto, não está restrita a este campo do saber, pois tem sido há tempo discutida em diversas outras áreas do conhecimento<sup>94</sup>. Sua reflexão é interdisciplinar porque está relacionada com preocupações que extrapolam unicamente a reflexão da sociologia. Bourdieu reflete em sua obra sua experiência de vida, na qual lidou com conflitos das desigualdades sociais de acesso ao ensino, os quais vivenciou, como rapaz vindo de uma realidade social mais humilde<sup>95</sup>.

Por estarem sua obra e sua experiência vinculadas à reflexão das desigualdades sociais, os temas que Bourdieu reflete e lança como teorias aplicáveis a várias esferas da vida social concernem a diversas áreas de investigação da condição humana. O próprio Bourdieu sabia disso e, desta maneira, após lançar suas teses, tratou de aplicá-las aos espaços de manifestação cultural, política, educacional, etc. Assim, sua obra oferece uma análise dos *campos* – termo que foi desenvolvido a partir da leitura de Weber<sup>96</sup> –, como o

---

<sup>94</sup> Além dos inúmeros artigos escritos por Bourdieu sobre o tema da educação, o autor ainda contribuiu, na década de 60, com o sistema educacional francês, ao escrever o dossiê: *Propositions pour l'enseignement de l'avenir: Rapport au président de la République*. Alguns de seus artigos se encontram em português em: BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. (Orgs.) Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998. Além da sua valiosa e polêmica contribuição ao tema em BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.

<sup>95</sup> BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; e DORTIER, Jean-François. *Les idées pures n'existent pas*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 3. Este tema será refletido com maior profundidade a seguir.

<sup>96</sup> DIANTEILL, Erwan. *Pierre Bourdieu et la religion: Synthèse critique d'une synthèse critique*. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 118. 2002, p. 5.



literário, o da arte, o da educação, o da política, etc. Também sobre a religião Bourdieu se manifestou. No entanto, ele não se propôs a fazer uma análise mais acurada do campo religioso, permanecendo, via de regra, em uma discussão em nível conceitual, da qual ele retirou uma boa quantidade de termos que surgiram, sobretudo, em análises de sociólogos que desempenharam determinante papel no delineamento de sua orientação teórica, como Max Weber, por exemplo<sup>97</sup>.

Bourdieu analisou o campo religioso, dialogando com a teoria de Max Weber<sup>98</sup> e o entendeu como um dos espaços de construção dos esquemas de percepção simbólica<sup>99</sup>. Isto ainda não coloca o campo religioso no mesmo nível de análise de outros campos, os quais foram analisados em sua lógica interna, na constituição dos papéis dos agentes que nele se articulam e das especificidades temáticas dos mesmos<sup>100</sup>.

Ainda assim, é muito válida sua contribuição para as ciências sociais da religião pelo fato de que Bourdieu conseguiu reunir contribuições de três grandes autores: Marx, Weber e Durkheim.<sup>101</sup> No entanto, quando se procura averiguar a possibilidade de Bourdieu se tornar interlocutor da teologia, constata-se certa dificuldade. Bourdieu mesmo apresentou vários comentários que denotavam seu preconceito negativo em relação à teologia<sup>102</sup>. Neste caso, especificamente, Bourdieu apresenta críticas contra a teologia da Igreja Católica Apostólica Romana da França.

O contexto de produção da obra de Bourdieu o torna bastante suspeito para falar sobre a religião, tendo em vista que era bastante comum, sobretudo na França, intelectuais rechaçarem a participação da Igreja na sociedade: “A sociologia francesa se constituiu largamente contra o empreendimento intelectual da religião e, singularmente, contra a

<sup>97</sup> DIANTEILL, 2002, p. 5-19. Dianteill avalia a origem dos termos usados por Bourdieu, constatando que, em muitos casos, Bourdieu se valeu de expressões que eram comuns nas discussões sobre religião, seja por Weber, seja por Durkheim, Panofsky ou Mauss. Como exemplo, podemos mencionar o conceito de *habitus*, magia, crença, etc. Dianteill também faz uma interessante análise dos motivos que afastaram Bourdieu de uma análise do campo religioso, mais profunda que a simples menção do campo religioso como lugar exemplar da constituição simbólica da vida social.

<sup>98</sup> BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. pp. 79-182.

<sup>99</sup> O conceito de poder simbólico é melhor apresentado em: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. pp. 7-16.

<sup>100</sup> Um exemplo de um campo para o qual Bourdieu dispensou cuidadosa atenção foi o da arte, para o qual, dentre tantos outros artigos, encontramos em português uma coletânea quase exclusiva sobre o tema em: BOURDIEU, Pierre. **A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.

<sup>101</sup> OLIVEIRA, Pêrsio Santos de. **Introdução à sociologia**. 18. ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 182; e DIANTEILL, 2002, p. 6.

<sup>102</sup> Assim ele o faz em diversas passagens de: BOURDIEU, Pierre. **O que falar quer dizer**. Economia das trocas lingüísticas. Portugal: Difel, 1998. Mais especificamente nas pp. 93-108, quando ele analisa discursos de fiéis sobre a Igreja Católica na França.

influência católica na universidade, no momento de lutas anticlericais do início do século XX”.<sup>103</sup>

No entanto, isto não é suficiente para que a teologia<sup>104</sup> e Bourdieu (ao menos sua obra) não possam apresentar contribuições um ao outro. Um primeiro ponto que logo resulta de uma análise da vida e obra de Bourdieu é justamente o compromisso, assim por dizer, profético com a modificação da realidade social de sofrimento. Se Bourdieu, ainda que em outro contexto, específico das lutas e embates políticos da França, sentiu-se sempre vocacionado a militar contra todas as formas de poder que geram desigualdades sociais<sup>105</sup>, a teologia, sobretudo a teologia da libertação, a qual toma para si a responsabilidade de *transformar* este mundo, também é um fazer analítico da sociedade engajado com a mudança das estruturas.

Se a origem deste compromisso engajado pode não ser a mesma, já que na teologia o compromisso é resultado de uma experiência de fé que impulsiona aquele que crê no Evangelho a agir para mudar o mundo, e para Bourdieu ele é resultado de um misto de inconformidade com a realidade desigual que ele mesmo enfrentou com um exímio trabalho de análise crítica das relações e das estruturas sociais, a orientação crítica que tanto a teologia quanto a obra de Pierre Bourdieu podem tomar pode representar benefícios – em nível de diálogo construtivo – de um para o outro. Isto quer dizer que, se, em princípio, Bourdieu e teologia não concordam, ou até conflitam, em nível de finalidade, ambos se complementam.

Se Bourdieu, aqui sempre compreendido como o complexo vida-obra, pode não ser reavaliado ou revisto, respondendo à possível contribuição da teologia, o caminho inverso é plenamente plausível. Bourdieu pode, portanto, oferecer valiosa contribuição para o refinamento de um olhar crítico da teologia, oferecendo-lhe instrumental para desconstruir relações assimétricas de poder existentes na esfera social, que são tão nocivas à vida que se procura construir segundo o compromisso da pessoa de fé.

---

<sup>103</sup> DIANTEILL, 2002, p. 17. “La sociologie française s’est largement constituée contre l’emprise intellectuelle de la religion, et singulièrement contre l’influence catholique dans l’université, au moment des luttes anticléricales du début du XXème siècle”. Tradução própria.

<sup>104</sup> A Teologia pode ser compreendida de diversas maneiras. Por isso, explicitamos aqui que nossa identificação é com a Teologia da Libertação, considerando sua vocação direcionada para práxis. Esta concepção remete aquele que faz teologia para um comprometimento engajado com a sociedade em que vive, fazendo uso do recurso da fé na busca por uma sociedade solidária e justa. Este modo de fazer teologia também se caracteriza pelas mediações a que recorre para relacionar-se com o mundo. Por isso, o fazer teológico que aqui está implícito tem como pressuposto a aproximação a outras disciplinas, para sua finalidade de construir uma sociedade mais justa. O que se compreende aqui por atuação teológica na realidade pode ser encontrado em maiores detalhes em: SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph. **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

<sup>105</sup> Dentre tantas menções à atividade engajada de Bourdieu indicamos, por ora, TOURAINE, Alan. *Le Sociologue du Peuple*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 101ss.

### 2.1.2 Detalhes sobre a vida de Pierre Bourdieu

Evidentemente, quando se quer entender de maneira mais profunda a obra de um autor, é necessário fazer um trajeto pela vida do mesmo. Assim, é possível compreender suas motivações, o contexto no qual o autor produziu sua obra, a favor do que e contra o que o autor se posicionava. “Mais que por suas inovações, uma teoria se compreende por aquilo contra o qual ela se constituiu.”<sup>106</sup> O próprio Bourdieu considera isto importante: “Compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez.”<sup>107</sup>

Muito se considera, nas análises da obra de Bourdieu, que sua origem social foi responsável pelas posições que ele tomou. Isto é bastante plausível. No entanto, para não se correr o risco aqui de compreender sua produção como simplesmente fruto de experiências pessoais, podendo deixar de compreender sua obra como exposições, de fato, teóricas resultantes de tomadas de posições científicas e políticas dentro de um contexto cultural complexo e repleto de mudanças, também políticas e epistemológicas, se iniciará uma breve análise de sua trajetória levando inicialmente em consideração a sua trajetória acadêmica. Posteriormente será feita a abordagem apresentando aspectos de sua vida, de sua infância, etc.

#### a) *Bourdieu e a filosofia*

Bourdieu estudou de 1951 a 1954 na Escola Normal Superior, cursando a faculdade de Letras em Paris. Em 1954 ele obteve agregação em Filosofia e se tornou professor no Liceu de Moulins. Nesta época, o título de filósofo representava uma grande consagração. De fato, todo sistema escolar criava certa aura de superioridade para aqueles que se destinavam a estudar filosofia. Durante o período do Liceu (o que representaria o ensino médio no Brasil) havia o que era denominado *Khâgnes*, que eram classes superiores de letras e funcionavam como cursos preparatórios para as Escolas Normais Superiores. Sobre os alunos que ali estudavam se projetava a expectativa de ver surgir mais um gênio para a fileira de filósofos brilhantes, os quais compunham o tão prestigiado campo intelectual francês, vislumbrado pela figura do *intelectual total*, tão bem representada por Sartre.

Neste contexto se situava Bourdieu, que desde cedo na sua formação filosófica não aderiu a modismos e procurava evitar tratar em seu trabalho intelectual daquilo que ele

---

<sup>106</sup> HEINICH, Nathalie. *Sociologie de l'art: avec et sans Bourdieu*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 42. “Plus que par ces innovations, une théorie se comprend par ce contre quoi elle s'est constituée.” Tradução própria.

<sup>107</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 40.

chamava de *happening* (seria possível mencionar a psicanálise, os embates no campo da descoberta do sujeito sob os ditames de Heidegger e o existencialismo de Sartre, ambos autores visados por toda atuação filosófica, a qual não se dignava a tratar de temas que envolvessem elementos das ciências sociais<sup>108</sup>). Evidentemente, isto não se deu por acaso. Para Bourdieu, o problema residia na escolha, na determinação dos objetos, que em sua concepção, ao menos no campo universitário francês, se situava fora da realidade.

Para ele, a revolta no campo universitário de maio de 1968 só veio trazer a necessidade do campo filosófico ampliar seu espectro de atuação, levando em conta questões que até então não poderiam se destinar à alta casta filosófica, como a análise do poder, etc.

(...) não resta a menor dúvida de que Deleuze e Foucault, bem como todos os demais em sua cola, não teriam logrado formular uma questão a tal ponto descartada do cânon filosófico à antiga como essa do poder, se não tivesse sido introduzida no âmago do campo universitário pela contestação estudantil, inspirada por tradições teóricas ignoradas ou desprezadas por completo pela ortodoxia acadêmica, como o marxismo, a concepção weberiana do Estado, ou a análise sociológica da instituição escolar.<sup>109</sup>

Se por um lado Bourdieu parecia não aderir às tendências do campo acadêmico, por outro ele também tinha suas preferências. Na fuga do existencialismo ditado por Sartre e que o colocava como centro fundamental, constituindo assim o círculo vicioso da atribuição que gera atribuição, Bourdieu teve em seu caminho a presença de Georges Canguilhem, o qual ainda era um dos poucos que abria espaço no campo acadêmico para se postular perguntas diferentes. Ora, em Canguilhem, Bourdieu encontrou a possibilidade de questionar a constituição da atividade científica. Concentrado na área da história e da filosofia das ciências, Canguilhem pareceu para Bourdieu como um daqueles filósofos que oferecia a possibilidade de questionar o modelo do *filósofo total* ou ainda do *filósofo livre*. “Homens como Georges Canguilhem, e também Jules Vuillemin, foram para mim, e para alguns outros, autênticos ‘profetas exemplares’, no sentido de Weber.”<sup>110</sup>

A partir deste momento, tornou-se marcante para Bourdieu a importância da reflexividade crítica no trajeto acadêmico. Para ele, “existem muitos intelectuais que interrogam o mundo; há poucos intelectuais que interrogam o mundo intelectual. O que se compreende sem dificuldade quando se constata não se poder correr o risco de fazê-lo sem se expor a ver redirecionadas contra si as armas da objetivação...”<sup>111</sup>

<sup>108</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 40-47.

<sup>109</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 42-43.

<sup>110</sup> BOURDIEU, Pierre. *Fieldworks in Philosophy*. In. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 16.

<sup>111</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 56.

Bourdieu foi, portanto, lentamente se afastando dos objetos consagrados da filosofia, a qual para ele era demasiada “intelectualista”, sem, contudo, abandoná-la, mesmo quando já havia constituído sólida carreira como sociólogo. Isto se evidencia até mesmo pelo fato de publicações tardias, tais como *Razões Práticas e Meditações Pascalianas*, restabelecerem a crítica à, assim denominada, razão escolástica.<sup>112</sup>

### **b) Bourdieu e sua aproximação à sociologia**

A aproximação de Bourdieu, primeiro à etnologia – a qual ganhara prestígio no campo acadêmico, sobretudo pela contribuição de Claude Lévi-Strauss – e posteriormente à sociologia não se deu por acaso. Como constatado, os objetos da análise filosófica à sua época não lhe suscitavam interesse (talvez isso seja um exagero, mas que Bourdieu certamente os julgava desvinculados da realidade social, esta sim que lhe despertava interesse, é afirmação incontestável). Sua entrada no mundo das ciências sociais foi, contudo, um pouco acidental, já que Bourdieu em nenhum momento determinou-se a “sair” da filosofia.

Por ocasião da revolta argelina, Bourdieu foi enviado – a contragosto, pois havia manifestado expressamente a oficiais de alta patente sua recusa em integrar a “Argélia Francesa” – como soldado da Aeronáutica, servindo a uma infantaria que defendia bases estratégicas do exército francês naquele país. No outono de 1955, com 25 anos de idade, um ano após ter concluído seus estudos na Escola Normal Superior, Bourdieu foi designado a viajar à Argélia, o que foi, à época, interpretado por ele como uma “situação trágica”<sup>113</sup>.

No entanto, esta experiência agiu como uma ‘conversão’ para Pierre Bourdieu (palavra que ele mesmo usou). Bourdieu se encantou com a realidade lá encontrada e dedicou-se, ainda enquanto servia naquele país, a iniciar seu percurso pela etnologia. Sua visão da realidade ‘crua’, e realidade de guerra, o reforçou na sua compreensão de que a filosofia praticada em seu país era, por demais, enganosa, pois baseava-se em discussões sobre o “irreal”, ou até mesmo “ilusório”.<sup>114</sup>

Compreendi assim, retrospectivamente, que tinha ingressado em sociologia e em etnologia, de um lado, por conta de uma recusa profunda do ponto de vista escolástico, princípio de uma altivez, de uma distância social, na qual nunca pude me sentir à vontade e para a qual decerto predispõe a relação com o mundo associada a certas origens sociais.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Cf. SHUSTERMAN, Richard. *Introduction: Bourdieu as a Philosopher*. In. **Bourdieu: A critical reader**. SHUSTERMAN, Richard (Ed.). Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999. p. 1-13.

<sup>113</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 68.

<sup>114</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 70-71.

<sup>115</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 72.

De início, enquanto escrevia seus apontamentos sobre o trabalho, sobre trabalhadores, sobre as trocas matrimoniais, etc. Bourdieu ainda se valia dos pressupostos de uma etnologia emergente, na figura de Lévi-Strauss, (que posteriormente veio a ser chamada de antropologia). Estes pressupostos baseavam-se no estruturalismo, condensado na metáfora do “olhar distanciado”, apregoado por Lévi-Strauss e seus simpatizantes, dos quais Bourdieu aparentemente fazia parte.

Sua passagem para a sociologia se deu quando Bourdieu rompeu com os pressupostos da etnologia estruturalista, desenvolvendo uma visão sociológica que, não simplesmente percebia as estruturas com agentes estagnados e condenados a permanecerem no local que a estrutura observada lhes reservava, mas percebia estratégias de ação, de mudança de posições sociais, de trocas de capital simbólico, de alianças, enfim, de um jogo que ocorre dentro das estruturas sociais, no qual a questão do poder e do acesso ao poder tornam-se fundamentais. Isto é o que ele mesmo parece afirmar:

“As estratégias matrimoniais no sistema de reprodução” sinaliza de modo bastante nítido a ruptura com o paradigma estruturalista, por meio da passagem da regra à estratégia, da estrutura ao habitus e do sistema ao agente socializado, ele próprio habitado pela estrutura das relações sociais de que é produto; ou seja, o momento decisivo da conversão do olhar, que se opera ao descobrir as estratégias matrimoniais por baixo das regras de parentesco, recuperando assim a relação prática com o mundo.<sup>116</sup>

Também neste momento da vida acadêmica de Bourdieu – quando ele, desde 1958, já lecionava filosofia e sociologia na Universidade de Argel – se percebe a sua repulsa por modelos teóricos que primavam pela distância em relação ao objeto: “(...) creio que fui guiado (...) pela repulsa, bastante visceral, da postura ética que a antropologia estruturalista implicava, da relação ativa e distante que se instaurava entre o cientista e seu objeto”.<sup>117</sup> Não pudera ser diferente. Bourdieu aprendeu a gostar do povo argelino, fez profundas amizades lá, como com o jovem Sayad que, posteriormente, veio a trabalhar com ele no seu grupo de pesquisa. Não menos que isso, a experiência de Bourdieu na Argélia foi uma reconciliação consigo mesmo. Ora, Bourdieu provinha do meio rural e, pela via escolar, chegou a freqüentar os mais prestigiosos meios acadêmicos parisienses. Isto fez com que ele se retraísse e sempre lutasse contra seu modo de ser diferente.

Ao ver-se a si mesmo objetivado em sua pesquisa na Argélia, Bourdieu conseguiu se curar do abandono das suas origens, reconstituindo em sua vida aquele sistema de estratégias que ele observava na sua pesquisa. “É toda uma parte de mim que me é

---

<sup>116</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 91.

<sup>117</sup> BOURDIEU, 2004. p. 33.

devolvida (...). O retorno às origens faz-se acompanhar de um retorno, embora controlado, do que fora recalcado”.<sup>118</sup>

Este aprendizado prático, mas academicamente controlado, fez com que Bourdieu lançasse com maior respaldo argumentativo uma sociologia auto-reflexiva, como chamava Patrick Champagne<sup>119</sup>. Esta característica da sua sociologia veio, de fato, contribuir para o campo das ciências sociais que, em sua época, era considerada como “ciência plebéia e vulgarmente materialista das coisas populares (...) percebida como vinculada às análises grosseiras das dimensões mais vulgares, comuns, coletivas, da existência humana”<sup>120</sup>. Ora, tão grande foi o embaraço dos intelectuais quando, em 1982, ao assumir a cátedra no renomado *Collège de France*, na aula inaugural, Bourdieu palestrou sobre “as categorias do entendimento professoral”<sup>121</sup>, expondo todos presentes às regras do jogo do qual todos ali, inclusive Bourdieu, faziam parte. Devido a isso, e a tantas obras críticas que Bourdieu tornou-se habilitado a fazer, ele tornou-se desafeto, tanto no mundo acadêmico como no midiático, pois expunha aos jogadores as regras do jogo.

Assim, Bourdieu tratou, em sua carreira como sociólogo, de dar outro status à sociologia, abrindo a amplitude de sua análise para outros campos do conhecimento, ou da produção humana, tais como a arte, a fotografia, a televisão, o esporte, a literatura, o mundo acadêmico, etc. Sempre neste propósito crítico-reflexivo, de desvendar as verdades que os sustentam, que estão subjacentes aos jogos de poder, de domínio, de status, de prestígio, em uma palavra, de *distinção*, jogos estes responsáveis por sofrimento e miséria econômica e social, tal qual Bourdieu denunciou em uma de suas mais suntuosas obras *A Miséria do Mundo* (1993).

### **c) Sobre a infância de Bourdieu**

Pierre Bourdieu nasceu em 1º de agosto de 1930, em Denguin (Pyrénées Atlantiques), na região do Béarn, na França. Foi criado entre agricultores, sendo seu pai, Albert Bourdieu, meeiro, tornando-se mais tarde funcionário dos correios. Sua mãe, Noémi Duhau, pertencia a uma família camponesa prestigiosa. Sua família vivia na simplicidade, pois o salário de seu pai não lhes permitia adquirir muitas posses.

Bourdieu freqüentou de 1941 a 1947 o Liceu de Pau, cidade próxima de onde vivia sua família. Ele retrata verdadeiro trauma do período de internato, no qual era hostilizado por seus colegas, que viam seu pai como um traidor do modo de vida da maioria das pessoas dali, visto que, em sua quase totalidade, trabalhavam no campo. Bourdieu se

<sup>118</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 90.

<sup>119</sup> CHAMPAGNE, Patrick. *La Sociologie Réflexive de Pierre Bourdieu*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 96.

<sup>120</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 51.

<sup>121</sup> “Les catégories de l’entendement professoral”

destacava dos colegas nos rendimentos escolares, pois era um assíduo leitor, preferindo, por vezes, permanecer no internato aos fins de semana para ler, já que seus colegas não estariam presentes. Sua rotina morna e sem muitos motivos para alegria ajudaram-no a construir sua personalidade conhecidamente taciturna e invocada, aliada ao modo de ser da sua região, descoberta essa que Bourdieu só veio a fazer mais tarde, ao analisar as predisposições que tornaram-no o que ele veio a ser.<sup>122</sup>

Sua única atividade lúdica eram os jogos de rúgbi, os quais achava importantes para que os colegas não “desconfiassem” ou “tachassem-no” de homossexual. Estes jogos seriam vistos, mais tarde, no meio parisiense como o exercício daqueles sem gosto refinado, de interioranos.

De 1948 a 1951 foi interno do Liceu Louis-le-Grand, em Paris, o que lhe foi oportunizado por um bom aproveitamento no período em que estudava no Liceu de Pau. Em Paris, Bourdieu freqüentou o Khâgne, no qual aprendeu literatura, línguas estrangeiras e antigas, filosofia, tornando-se um jovem de prestígio, muito mais pelo esforço de adequar-se ao modelo educacional proposto do que por habilidades “inatas”, pelo modo de falar, pelas vestimentas, pela postura, como seus colegas. Por este fato, Bourdieu sentiu-se sempre diminuído, quase que condenado a nunca se tornar de fato aquilo que esperavam que ele fosse. Este sentimento em relação aos burgueses parisienses o acompanhou por toda sua vida, inclusive nos momentos mais célebres de sua carreira, como na sua aula inaugural no Collège de France. “A preparação desta aula levar-me-ia a sentir um concentrado de todas as minhas contradições: o sentimento de ser perfeitamente indigno, de não ter nada a dizer que mereça ser dito diante daquele tribunal, na certa o único cujo veredicto reconheço.”<sup>123</sup>

### 2.1.3 Detalhes sobre a obra de Bourdieu

Fazendo um pequeno trajeto na produção de Pierre Bourdieu e nos eventos mais marcantes de sua carreira pode-se mencionar: A publicação de *Sociologie de l'Algérie*, em 1958; pesquisas sobre trabalhadores urbanos na Argélia e sobre o celibato na região do Béarn. Ao retornar à França, em 1960, tornou-se professor assistente de Raymond Aron. Em 1963 publicou *Travail et travailleurs en Algérie*, com Alain Darbel, Jean-Paul Rivet e Claude Seibel. Em 1964 começou a lecionar na Escola Normal Superior, o que fez até 1984. Em 1964 lançou a coleção *Le Sens Commun*, na qual publicou *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, com Abdelmalek Sayad. Também nesta coleção,

---

<sup>122</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 109-135.

<sup>123</sup> BOURDIEU, 2005b, p. 130-131.



publicou com Jean-Claude Passeron *Les héritiers, Les étudiants et la culture, Les étudiants et leurs études*.

Entre 1965 e 1968 publicou, em conjunto com colegas, algumas obras bastante importantes, tais como: *Un Art Moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*, com Luc Boltanski, Robert Castel e Jean Claude Chamboredon; *Rapport pédagogique et communications*, novamente com Passeron e com Monique de Saint-Martin. Além desses, publicou, vinculado ao tema da arte, inúmeros trabalhos em companhia de Alain Darbel e Dominique Schnapper, sendo o mais impactante e reconhecido *L'amour de l'art, les musées d'art et leur public*. Encerrando este primeiro ciclo de intensa produção, Bourdieu publicou em 1969 com Chamboredon e Passeron *Le Métier de Sociologue*.

Em seguida, Bourdieu estreita seus laços com a educação, criando, em 1970, o Centro de Sociologia da Educação e da Cultura, publicando, no mesmo ano, com Passeron *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Em 1972 Bourdieu ainda publicou *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*.

Em 1975 Bourdieu lançou a revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, que ficou sob sua direção até seu falecimento e foi importante veículo de comunicação da maioria de suas pesquisas e de seu grupo.

Em 1979 Bourdieu publicou uma de suas mais renomadas obras, *La distinction: critique sociale du jugement* e em 1980 *Le sens pratique e Questions de sociologie*.

O ano de 1982 foi de seu maior reconhecimento, ao ser convidado a assumir a cadeira de sociologia no *Collège de France*. Sua aula inaugural foi publicada sob o título *Leçon sur la leçon*. No mesmo ano, o autor publicou *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Em 1984 Bourdieu publicou *Homo academicus*.

Em 1987 Bourdieu publicou *Choses dites* e em 1992 *Réponses: pour une anthropologie réflexive* com Loïc Wacquant, bem como *Les règles de l'art, genèse et structure de le champ littéraire*. Em 1993 foi publicada com diversos colaboradores a obra *La misère du monde* e, em 1994, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*.

O ano de 1995 representou uma tomada de posição, um engajamento político que deu a Bourdieu uma notoriedade vinculada à defesa política dos direitos dos trabalhadores, em favor dos quais Bourdieu participou de uma manifestação pública. Em 1996 publicou *sur la télévision* e em 1997 *Méditations Pascaliennes*, assim como, *Les usages sociaux de la science: Pour une sociologie clinique du champ scientifique*.

Já em 1998, Bourdieu publicou *Contre-feux* e *La domination masculine*.

Desde 1995, Bourdieu acentuou sua participação em eventos de ordem política, se manifestando publicamente em diversas ocasiões, inclusive aparecendo na mídia para representação do interesse de trabalhadores. Suas últimas publicações estavam mais

ligadas a esta sua atuação, se concentrando, sobretudo, nos efeitos das decisões econômicas sobre a esfera social e sobre a globalização, contra a qual ele se debateu até seus últimos dias.

Bourdieu faleceu em 23 de janeiro de 2002, ano no qual foram publicados *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn*, entre outras obras como *Contre-feux 2*, em 2001.<sup>124</sup>

#### 2.1.4 Bourdieu por seus colegas

Pelo que já foi exposto, pode-se perceber que Bourdieu foi uma pessoa com a qual era um pouco difícil relacionar-se, ao menos na condição de parceiro de pesquisa. Que Bourdieu sempre foi, a seu tempo, contra a tendência do campo em que estava, também é algo bastante perceptível. O próprio Bourdieu reconhece isso com muita clareza:

Tenho a tendência de ir contra a maré, contra a corrente. Quando todos os intelectuais eram marxistas, eu era mais weberiano, porque eles me irritavam e para irritá-los. E também para defender a autonomia da pesquisa contra modismos. Muitos desses marxistas precoces tornaram-se muito conservadores e me denunciam, hoje em dia, como o último dos marxistas, o que nunca fui e nem serei. Esse espírito de contradição está ligado, sem dúvida, à minha trajetória social, às minhas origens sociais e mesmo regionais. Acho que as pessoas do sudoeste da França são um pouco como os irlandeses, que, no mundo anglo-saxão, são subversivos, coléricos, descontentes, fizeram revolução na literatura (...). O fato de ser provinciano, de ter vindo de uma pequena cidade do interior, de ser mal integrado ao mundo parisiense, ao mesmo tempo por escolha e por destino, tem muita importância. Tenho colegas sociólogos que não posso ouvir sem discordar. Seja porque a maneira como falam desmente o que estão dizendo, seja porque o que dizem está de fato em contradição com o que penso.<sup>125</sup>

Esta constatação não impediu, no entanto, Bourdieu de ter um grupo sólido de pesquisa, do qual fruíram muitas pesquisas e teses bastante reconhecidas, basta mencionar o trabalho com Sayad. Bourdieu sempre prezou pelo trabalho coletivo, sendo um animador de grupo bastante aguerrido. Sua gana por adentrar novos campos de pesquisa fez com que Bourdieu se envolvesse com pesquisadores de várias áreas do conhecimento, como da educação, das pesquisas sobre arte, etc.

Talvez por ser alguém muito determinado nas suas pesquisas e muito convicto de suas certezas, as quais, via de regra, desestabilizavam a ordem dos campos, é que Bourdieu tenha se separado de pessoas com quem teve profundo envolvimento. “Sobre

<sup>124</sup> As informações apresentadas neste subtítulo baseiam-se fundamentalmente nas seguintes literaturas: BOURDIEU, 2005b; **Sciences Humaines**, n° especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002; e BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu**: Sociologia. (Org.) Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.

<sup>125</sup> BOURDIEU, Pierre e LOYOLA, Maria Andréa. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 17.

minha relação com o mundo intelectual, é verdade que sempre fui um problema para a forma dominante de vida intelectual.”<sup>126</sup>

Bourdieu teve muitos parceiros e alguns amigos. Alguns destes últimos percebiam seu profundo desejo por descobrir os esquemas que tornavam o mundo tão desigual e injusto e, fazendo uso de sua arma poderosa – epistemológica e crítica – desmascarar aqueles que condenavam a realidade. Robert Castel expressou isso muito bem:

Creio que seja necessário evitar fazer a psicologia de Bourdieu, mas aqueles que o conheceram sabem muito bem que ele sofreu profundamente com essa tensão entre sua consciência perspicaz do peso das coisas e sua vontade de mudá-las porque essa ordem do mundo reflete uma enorme injustiça. (...) Ele vituperava contra quase todo mundo e via injustiça por toda a parte, e tínhamos vontade de dizer-lhe (e lhe dizíamos com certa prudência, pois queríamos bem a ele) que o mundo talvez não fosse assim tão cruel<sup>127</sup>.

Acerca desta relação emocional que Bourdieu mantinha com sua pesquisa, a qual tornava-o uma pessoa obstinada por ver acontecer aquilo que professava e que o motivava a enfrentar, às vezes levando-o às últimas conseqüências, seus colegas no meio acadêmico e na mídia, Passeron coloca:

(...) ele era capaz de sofrer profundamente, até de insônia, por causa das misérias do mundo, da arrogância e da hipocrisia das dominações sociais e de seus véus ou ornamentos simbólicos (...); sofria igualmente, conforme observei, por causa do desânimo ou do sofrimento pessoal de seus próprios discípulos, dos quais ele se compadecia sinceramente, mesmo quando lhe acontecia de estar sofrendo também, devido às suas exigências éticas, incessantemente ampliadas, devido a um esforço desprovido de retribuição na contribuição sacrificatória de cada um ao trabalho coletivo.<sup>128</sup>

Bourdieu era apaixonado pelo conteúdo da sua pregação. Ela lhe requeria adesão incondicional e o que seus amigos manifestam é que Bourdieu se dedicava a ela de maneira “sacrificial”, altruísta. E seria possível mencionar, percebendo a devoção quase religiosa de Bourdieu ao propósito de sua pesquisa, que é, de fato, interessante o linguajar religioso que ele utiliza, de um lado para formular suas teses, dentro do âmbito de sua pesquisa, mas por outro lado ao se descrever em relação a ela e às expectativas suas e de outros quanto à aplicabilidade daquilo que ele postulava. A esperança de realizar o conteúdo de sua mensagem, transformando a realidade social, é expressa pelo próprio Bourdieu ao seu amigo Passeron: “Não sou Jesus Cristo. Sou um sociólogo, não um profeta. Recuso o cálice que me oferecem, pedindo que eu assumo toda a miséria do mundo. E, no entanto, não

<sup>126</sup> BOURDIEU e LOYOLA, 2002. p. 19.

<sup>127</sup> ENCREVÉ, Pierre e LAGRAVE, Rose-Marie (Orgs.). **Trabalhar com Bourdieu**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 354

<sup>128</sup> ENCREVÉ, LAGRAVE, 2005, p. 25.

posso impedir-me de fazê-lo, revoltado, mas resignado a beber desse cálice amargo até o fim.”<sup>129</sup>

Trata-se, portanto, de um pesquisador apaixonado que levou às últimas conseqüências a relação com sua obra e com a transformação da realidade social, que ele concebia como demasiadamente injusta. Só pudera ser polêmico, só pudera ser controverso, só pudera ser provocador e esta rotulagem ele estava disposto a carregar.

## 2.2 LEITURA ORIENTADA

Se num primeiro momento, neste capítulo, procurou-se conhecer mais Pierre Bourdieu em sua vida, obra e a partir da apreciação que se fez do mesmo, interessa agora saber *o quê* da obra de Bourdieu se torna relevante para a pesquisa aqui proposta. Para isso, serão expostos alguns resultados de leituras feitas, procurando obter delas os temas pertinentes do autor para este trabalho dentro do âmbito teológico e de pesquisa em religião.

Estas leituras serão apresentadas em dois espaços. O primeiro concerne aos resultados de uma leitura supervisionada<sup>130</sup> e o segundo procura apresentar conceitos que, segundo esta leitura parcial, parecem determinantes para compreender a obra de Bourdieu.

### 2.2.1 Resultados da leitura supervisionada

O primeiro artigo analisado neste trajeto intitula-se: “*À propos de La domination masculine*” (A propósito de A dominação masculina), escrito por Martine Fournier. O segundo artigo lido foi: “*À propos de Les heritiérs: les étudiants e la culture*” (a propósito de Os herdeiros: os estudantes e a cultura), também escrito por Martine Fournier. O último artigo, sobre o qual ainda se pôde discutir na leitura supervisionada, foi “*Sociologie de l’art: avec et sans Bourdieu*” (Sociologia da arte: com e sem Bourdieu) escrito por Nathalie Heinich. Como última leitura foi sugerido o texto de Dianteill<sup>131</sup>, também em francês, sob o título: “Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica”. Contudo, o seminário encerrou-se antes que fosse possível a discussão sobre este texto.

Além destas atividades, o procurava-se paralelamente à leitura dos artigos em francês, ler a obra de Bourdieu que estava sendo comentada.

<sup>129</sup> ENCREVÉ, LAGRAVE, 2005, p. 26.

<sup>130</sup> Realizada no curso de Pós-Graduação em Teologia nas Faculdades EST, sob a orientação da Profa. Dra. Adriane Rodolpho.

<sup>131</sup> DIANTEILL, Erwan. *Pierre Bourdieu et la religion: Synthèse critique d’une synthèse critique*. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 118. 2002, p. 5-19.

A produção resultante desta leitura foi bastante profícua<sup>132</sup>.

Seguem alguns apontamentos sobre os textos lidos e os temas trabalhados.

**a) A propósito de “A dominação masculina”**

Martine Fournier escreve seu artigo apresentando inicialmente informações sobre o texto, resultado de uma pesquisa realizada por Pierre Bourdieu na Cabilia, durante o período em que morou na Argélia. Como se sabe, o texto de Pierre Bourdieu só foi publicado em 1998, mas sua pesquisa de campo, a qual lhe forneceu os dados para seus postulados, remetem à década de 60.

Fournier sintetiza o trajeto de Bourdieu em construir “uma série de oposições mítico-rituais”<sup>133</sup>. Estas oposições ao que se naturalizam, ou seja, passam de oposições sociais a naturalizadas, são o fundamento para as divisões que são criadas entre homens e mulheres, as quais remetem as mulheres a um espaço e a tarefas essencialmente domésticas e os homens, por sua vez, ao espaço e às tarefas públicas, oficiais, etc. Fournier ainda menciona o fato de estas divisões naturalizadas incorporarem-se em mulheres e homens, exercendo importante papel na construção de seus corpos, de seu comportamento, etc.

Dois aspectos são analisados por Fournier: A afirmação de Bourdieu de que as mulheres contribuem para sua própria dominação e a pergunta pela sociologia de Bourdieu, se seria ela pessimista ou não.

Fournier lembra que, para Bourdieu, o fato de as divisões arbitrárias de tarefas e de comportamento se inscreverem nos corpos de homens e mulheres é o que gera um *habitus* sexuado. Este *habitus* é o resultado de todas as inscrições que uma mulher ou homem sofre no seu processo de socialização, ou seja, de maneira duradoura. O *habitus* específico de uma mulher ou de um homem condicionará todas as suas condutas e toda sua visão de mundo. Sendo assim, a mulher, além do homem, trabalhará para reforçar as características distintas de um em relação ao outro. Por isso, ela afirma:

Tendo integrado aquela característica do seu sexo, as mulheres trabalham inconscientemente para a sua dominação: as ‘práticas submissas’, a linguagem escanteada, os comportamentos sedutores ou possessivos

<sup>132</sup> BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *A eternização do arbitrário cultural masculino: apontamentos sobre a obra A Dominação Masculina de Pierre Bourdieu*. **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>; RODOLPHO, Adriane Luisa. *Pierre Bourdieu: notas biográficas*. **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>.

<sup>133</sup> FOURNIER, Martine. *À Propos de... La Domination Masculine*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 50. “... une série d’oppositions mythico-rituelles”. Tradução própria.

atestam verdadeiras ‘disposições incorpóreas’, que vão até o desprezo pela própria condição.<sup>134</sup>

Fournier, no entanto, ainda que não discorde da análise de Bourdieu, o critica pelo fato de que sua visão lhe parece bastante determinista, reforçando, assim, o sexismo. Para ela, Bourdieu, ao formular este discurso, contribui para a visão androcêntrica e é vítima dela, pois não estimula as mulheres a saírem da posição resignada, a que ela chama de “masoquismo”<sup>135</sup>.

Como muitos críticos de Pierre Bourdieu, Fournier não deixou de considerar sua sociologia bastante pessimista. Esta usual crítica advém do fato de terem as mulheres, sobretudo no universo feminista, criado um ambiente propício para a conquista de novos espaços na sociedade. Bourdieu, por outro lado, considera bastante improvável que o mero trabalho de conscientização seja suficiente para reverter o longo período de dominação a que as mulheres foram expostas.

Essa contraposição entre a possibilidade ou não de o trabalho de conscientização propiciar a libertação de estruturas dominantes está, portanto, no centro da questão. Se grande parte das feministas, que como relata Fournier<sup>136</sup>, se valem da reflexão de Bourdieu para trabalhar em prol da emancipação das mulheres, é bastante compreensível que elas próprias não sejam céticas quanto ao empenho de conscientização. Bourdieu, no entanto, como que se valendo do recurso da radicalidade caricatural, opõe-se e desencoraja este trabalho. O que não se costuma levar em consideração é que Bourdieu não nega simplesmente qualquer empenho por emancipação, mas, outrossim, considera essencial e, de fato, o único empenho capaz de reverter a realidade da dominação, uma *revolução simbólica* que incida sobre as instituições que, ao seu ver, são os verdadeiros responsáveis pela criação e recriação deste *habitus* dominado: a família, a escola, o Estado e a Igreja.

Tendo em vista a ineficácia deste trabalho de conscientização, Bourdieu aponta para aquilo que ele chama de revolução simbólica como um caminho de reversão do processo de dominação. Esta revolução consistiria em modificar as “condições sociais de produção” dos discursos, aos quais são expostos duradouramente dominantes e dominados, fazendo uso das instituições produtoras e reprodutoras do discurso de dominação (família, escola, Estado e Igreja).<sup>137</sup>

### **b) A propósito de “Os herdeiros: os estudantes e a cultura”**

<sup>134</sup> FOURNIER, 2002, p. 51. “Ayant intégré ceux de leur sexe, les femmes oeuvrent inconsciemment à leur domination: les “pratiques soumises”, le langage châtié, les comportements séducteurs ou possessifs attestent de véritables “dispositions incorporées” qui vont jusqu’au mépris de leur propre condition.” Tradução própria.

<sup>135</sup> FOURNIER, 2002, p. 51. “Masochisme”.

<sup>136</sup> FOURNIER, 2002, p. 51.

<sup>137</sup> BUTTELLI, 2007, p. -

A análise de “Os Herdeiros: os estudantes e a cultura” também é feita por Martine Fournier<sup>138</sup>. Sendo uma das produções realizadas em parceria com Jean-Claude Passeron, a obra é uma dentre as inúmeras em que Bourdieu constrói suas teses sobre a educação. Mais especificamente, nesta obra Bourdieu e Passeron refletem sobre as condições de acesso ao ensino universitário. O mote principal é, para Fournier, que “a origem social dos estudantes é o mais importante fator de diferenciação (mais que o sexo, que a idade, que a afiliação religiosa...)”<sup>139</sup>.

Fournier apresenta a visão de Bourdieu, um tanto quanto incomum para sua época, que, como verificou-se, estava prenhe da crítica voraz do marxismo, de que aliadas a fatores econômicos, as condições de acesso aos bens culturais estava muito fortemente vinculada aos fatores culturais, adquiridos, sobretudo, no meio familiar. Bourdieu baseou-se numa minuciosa pesquisa social que comprovou estarem os filhos das altas classes muito mais predispostos a reproduzirem a “cultura legítima” exigida nos meios acadêmicos do que os jovens provenientes de famílias pobres ou da classe média.<sup>140</sup> Uma das formas subjetivas, que na verdade se tornam objetivas, de se barrar o acesso de jovens não advindos da elite cultural é, conforme Bourdieu postula e Fournier apresenta, exigir a reprodução de uma cultura distante daquela vivida pelas pessoas que não participam dos valores da elite cultural e econômica<sup>141</sup>. Fournier, assim infere: “Em conseqüência, ‘para os filhos de camponeses, de trabalhadores, de assalariados ou de pequenos comerciantes, a cultura escolar é aculturação’”<sup>142</sup>.

Desta maneira, Fournier considera, valendo-se da terminologia de Bourdieu, verdadeira violência simbólica exigir a adequação dos alunos de maneira generalizada à cultura dominante. Este fato cria o que Bourdieu denomina a “ideologia do dom”<sup>143</sup>, a qual faz parecer que o jovem proveniente da elite é mais brilhante, mais inteligente, mais habilitado aos estudos do que o jovem advindo de classes inferiores. Isto se dá pelo fato de o jovem da elite ter sido exposto, desde a infância, no seu meio familiar, ao observar suas referências que determinam seus gostos, seus juízos a respeito da vida, e ainda a

<sup>138</sup> FOURNIER, Martine. *À propos de... Les héritiers: les étudiants e la culture*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 13-15.

<sup>139</sup> FOURNIER, 2002b, p. 13. “... l'origine sociale des étudiants est le plus important facteur de différenciation (plus que le sexe, l'âge, l'affiliation religieuse...)”. Tradução própria.

<sup>140</sup> FOURNIER, 2002b, p. 14.

<sup>141</sup> Pode-se mencionar paralelamente ao desenvolvimento destas afirmações, que se dão baseadas no ambiente escolar francês, o empenho de teóricos latino-americanos, na educação, mais especificamente Paulo Freire, que perceberam simultaneamente, tendo em vistas a disseminação da crítica marxista, esta distância entre os conteúdos exigidos na escola e a cultura própria do povo pobre.

<sup>142</sup> FOURNIER, 2002b, p. 14. “En Conséquence, ‘pour les fils de paysans, d'ouvriers, d'employés ou de petits commerçants, la culture scolaire est acculturation’”. Tradução própria.

<sup>143</sup> Entre muitos lugares onde Bourdieu reflete isso, um deles pode ser aqui mencionado: BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. pp. 234-246.

disposição de seus corpos, i. é., de todo seu *habitus*, a esta cultura que é justamente o padrão exigido no meio escolar. Enquanto isso, o pobre ou o jovem de classe média empenha-se em reproduzir – o que nunca fará satisfatoriamente – uma cultura e valores estranhos aos seus.<sup>144</sup>

Assim, Passeron e Bourdieu são novamente criticados por serem deterministas ao não enxergarem a potencialidade libertadora da escola (aliás, esta era a tendência de teóricos marxistas, ao se empenharem para a construção da chamada “escola libertadora”). A resposta de Bourdieu é enfática: “aqueles que a escola libertou colocam sua fé numa escola libertária que está a serviço da escola conservadora”<sup>145</sup>. Bourdieu, portanto, não vê outra função no sistema escolar senão “conservar os valores que fundamentam a ordem social”<sup>146</sup>.

Assim, sendo a análise de campos relacionados à cultura, tais como o da arte, da literatura, da televisão, do esporte, etc. tema recorrente nas pesquisas de Bourdieu, se torna mister a compreensão do que venha a ser *herança cultural*. Esta será, em todos os nichos sociais, base irreconhecida (ou desconhecida) para as relações de dominação. Bourdieu, ao expor as regras subjacentes desta *magia* social, expõe também os interesses específicos das classes dominantes em verem justificadas e reafirmadas as regras que lhes permitem manter seu status na estrutura social.

### c) *Sociologia da arte: com e sem Bourdieu*

O texto “Sociologia da arte: com e sem Bourdieu”<sup>147</sup>, escrito por Nathalie Heinich reflete sobre a contribuição de Bourdieu para a sociologia da arte e sobre a contribuição da sociologia da arte para a trajetória de Bourdieu.

Para Heinich, muitos dos conceitos que Bourdieu formulou encontram respaldo inicial na época em que ele analisou o campo artístico. Uma destas certezas a que Bourdieu chegou e que, na análise do campo artístico, precisou categoricamente formular foi a, já mencionada, agregação de fatores culturais aos econômicos como determinantes para a verificação das condições de acesso aos bens culturais.

A tradicional escala linear das posições, organizada segundo um eixo único determinado pelos recursos econômicos [hipótese marxista]<sup>148</sup>, vai explodir em dois eixos: o capital cultural, medido pelo nível de estudos do sujeito e de seus pais, se tornará um fator explicativo determinante. O acesso aos ‘bens simbólicos’, não redutíveis aos valores mercantis (cultura, educação,

<sup>144</sup> FOURNIER, 2002b, p. 14.

<sup>145</sup> BOURDIEU e LOYOLA, 2002. p. 20.

<sup>146</sup> BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. (Orgs.) Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998. p.56.

<sup>147</sup> HEINICH, Nathalie. *Sociologia de l’art: avec e sans Bourdieu*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002. p. 40-45.

<sup>148</sup> Adendo do autor.



competência lingüística ou estética) não é condicionada apenas pelos meios financeiros, mas também pelas 'disposições' profundamente incorporadas, menos conscientes e menos objetiváveis: signos, gostos, hábitos...<sup>149</sup>

Heinich afirma que a necessidade de descrever um campo, no qual os efeitos são majoritariamente simbólicos, auxiliou Bourdieu a elaborar melhor conceitos centrais na sua obra, tais como *campo*, *habitus*, *legitimidade* e *distinção*.

Quanto ao conceito de campo, Heinich afirma que Bourdieu precisou descrever o conjunto de interações entre os produtores, editores, especialistas, leitores, antigos e novos membros no campo, herdeiros e emergentes, etc. fora a diferenciação entre capital econômico e cultural.<sup>150</sup> Para ela, o conceito de *habitus* também foi enriquecido, pois foi necessário atentar aos hábitos e marcas corporais, muito mais inconscientes, que demonstram sutilmente a pertença ao campo ou, inclusive, barram novos pretendentes. Por fim, legitimidade (termo originariamente usado por Max Weber) e distinção<sup>151</sup> ganham seus contornos mais sutis dentro da análise do campo artístico. Ali Bourdieu pode visualizar melhor os efeitos coercitivos do comportamento corporal ou da maneira de falar, de vestir-se, etc. Posteriormente, Bourdieu pôde fazer uso de maneira mais profícua destes conceitos em outros campos, como o universitário ou o do funcionalismo público.<sup>152</sup>

Desta maneira, Bourdieu resume, ao iniciar sua obra "A distinção: crítica do julgamento social", a peculiaridade da análise dos nichos culturais:

Os bens culturais possuem, também, uma economia, cuja lógica específica tem de ser bem identificada para escapar ao economicismo [termo alusivo à análise de fatores estritamente econômicos]<sup>153</sup>. Neste sentido, deve-se trabalhar, antes de tudo, para estabelecer as condições em que são produzidos consumidores desses bens e seu gosto; e, ao mesmo tempo, para descrever, por um lado, as diferentes maneiras de apropriação de alguns desses bens considerados, em determinado momento, obras de arte e, por outro, as condições sociais da constituição do modo de apropriação, reputado como *legítimo* [ênfase do autor].<sup>154</sup>

<sup>149</sup> HEINICH, 2002, p. 40. "La traditionnelle échelle linéaire des positions, organisée selon un axe unique déterminé par les ressources économiques, va se trouver 'éclatée' selon deux axes: le capital culturel, mesuré par le niveau d'études du sujet et de ses parents, deviendra un facteur explicatif déterminant. L'accès aux 'biens symboliques', non-réductibles à des valeurs marchandes (culture, éducation, compétence linguistique ou esthétique), n'est pas conditionné que par les moyens financiers, mais aussi par des 'dispositions' profondément incorporées, moins conscientes et moins objectivables: repères, goûts, habitudes..." Tradução própria. A Expressão: "va se trouver éclatée" significa, literalmente, "vai se encontrar explodida", mas aqui optou-se por uma tradução que propiciasse melhor adaptação ao português.

<sup>150</sup> HEINICH, 2002, p. 41.

<sup>151</sup> Posteriormente, distinção veio a tornar-se o título de um importante livro, dedicado a compreender as regras dos julgamentos sociais relacionados, sobretudo, ao meio cultural. BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007.

<sup>152</sup> HEINICH, 2002, p. 42.

<sup>153</sup> Adendo do autor

<sup>154</sup> BOURDIEU, 2007, p.9.

A contribuição crítica que Bourdieu, por sua vez, oferece à sociologia da arte está relacionada à desmistificação do *sujeito criador*, como tendo sua inspiração criadora constituída de maneira inata<sup>155</sup>. Assim, afirma Heinich, Bourdieu atirava contra os *idealistas* o princípio marxista das determinações coletivas e, contra marxistas, sua tendência a analisar somente as determinações econômicas, como já mencionamos anteriormente.

Bourdieu percebe no campo artístico uma tendência maior em não serem percebidas as determinações coletivas, os reconhecimentos implícitos nas relações de troca neste campo. Este desconhecimento do *arbitrário coletivo* é o que oportuniza a *ideologia do dom*.

É a ‘ilusão do sujeito criador’ que combate P. Bourdieu ao pôr em evidência as forças coletivas que operam também na arte, através dos efeitos de campo, os *habitus* e as imposições de legitimidade: e é a ilusão do gosto puro e desinteressado, não dependente senão de uma subjetividade e não tendo senão por alvo o deleite, que se encontra posto a baixo pelos conceitos de distinção e de bens simbólicos.<sup>156</sup>

Todas as constatações de Bourdieu, portanto, visam pôr em “pratos limpos” as regras do jogo de reconhecimentos implícitos na arte. Este jogo é responsável por atribuir mérito, proeminência no campo e acesso aos bens culturais – que, a propósito, representam importante fator distintivo nas relações sociais como um todo – àqueles *herdeiros* de uma cultura elitizada desde a infância, em todos os seus meios sociais. Às pessoas advindas de classes mais baixas, como a classe média, os trabalhadores, os pequenos produtores, etc. se barra o acesso a este campo justamente pela incompatibilidade com o *habitus* precípua do campo artístico. Quem não corresponde a este *habitus* sente-se constrangido e, sobretudo, não adquire legitimidade. Desta maneira, não goza do efeito distintivo que promovem os bens simbólicos.

Heinich conclui seu texto elaborando algumas críticas aos apontamentos de Bourdieu sobre o campo artístico. Se, por um lado, ela reconhece que a sociologia de Bourdieu “instrumenta cotidianamente as capacidades críticas dos atores, hábeis a denunciar os efeitos de dominação e a afirmar a verdade do social sob a ilusão do particular,”<sup>157</sup> por outro, ela ainda percebe uma certa incompreensão referente a um aspecto muito próprio do campo da arte. Para ela, o mundo artístico é composto por uma mobilidade dos atores, não havendo posições estagnadas, além de que há uma pluralidade de dimensões a serem analisadas. Se, para ela, Bourdieu não compreendeu esta série de

<sup>155</sup> HEINICH, 2002, p. 42.

<sup>156</sup> HEINICH, 2002, p. 42. “C’est l’illusion du sujet créateur’ que combat P. Bourdieu par la mise en évidence des forces collectives qui oeuvrent aussi dans l’art, à travers les effets de champ, les *habitus* et les impositions de légitimité: et c’est l’illusion du goût pur et desinteresse, ne dépendent que d’une subjectivité et n’ayant pour but que la délectation, qui se trouve mise à mal par les concepts de distinction et de biens symboliques”. Tradução própria.

<sup>157</sup> HEINICH, 2002, p. 44. “... instrumente quotidiennement les capacités critiques des acteurs, habiles à dénoncer les effets de domination et à affirmer la vérité du social sous l’illusion du particulier”. Tradução própria.

interações, de redes de reconhecimento, só pode este fato ter por consequência um equívoco no reconhecimento de quem são dominantes e quem são dominados.

Isto a leva a formular:

É necessário mudar de paradigma sociológico e, abandonando a denúncia das relações de dominação, observar as relações de interdependência, para compreender quanto – sobretudo na arte – o reconhecimento recíproco é um requisito fundamental da vida em sociedade e como ele pode se exercer sem ser redutível à relação de força ou à “violência simbólica”, condenando os “ilegítimos” ao ressentimento e os “legítimos” à culpabilidade.<sup>158</sup>

Parece que Heinich cai em um paradoxo em sua análise. Ao mesmo tempo em que reconhece a contribuição da sociologia de Bourdieu para o campo artístico, à medida que traz à tona as regras do jogo, ela mesma desconsidera esta contribuição, alegando serem importantes as relações de reconhecimento dentro do campo artístico. Se há uma dinâmica específica no campo artístico, o que ocasiona uma transitoriedade nas posições dos agentes, é compreensível que qualquer análise que desconsidere isso possa incorrer em julgamentos precipitados. Isso, no entanto, não “joga por terra” todas as considerações que Bourdieu fez a respeito das regras do campo da arte, sobretudo através dos conceitos de “legitimidade”, “distinção”, “herança”, “capital cultural”, “capital simbólico”, etc. tanto que estes conceitos puderam ser projetados a outros campos. É de se questionar, portanto, se a própria autora não está envolvida com o jogo a tal ponto de não relativizar valores admitidos como legítimos no campo. Este é um risco eminente quando o próprio sujeito compartilha do objeto e não se expõe à sua própria análise. Bourdieu, em outro momento, já alertara sobre os perigos de o objetivador tornar-se objeto. É contra este “fetichismo da arte”<sup>159</sup> que deve se empenhar aquele que se vale do instrumental sociológico de Bourdieu.

## 2.2.2 Conceitos mais relevantes para a pesquisa proposta

Tendo sido comentada parte de um trajeto sistemático de leitura de Bourdieu, não ficando as considerações restritas apenas aos comentários dos textos mencionados, foi possível elencar uma série de temas que auxiliam a compreender como Bourdieu pode contribuir para uma pesquisa no âmbito da teologia.

<sup>158</sup> HEINICH, 2002, p. 43. “Il faut changer de paradigme sociologique et, abandonnant la dénonciation des rapports de domination, observer les relations d’interdépendence, pour comprendre combien – surtout en art – la reconnaissance réciproque est un réquisit fondamental de la vie en société, et comment elle peut s’exercer sans être réductible au rapport de force ou à la ‘violence symbolique’, condamnant les ‘illégitimes’ au ressentiment et les ‘les légitimes’ à la culpabilité.” Tradução própria.

<sup>159</sup> VIANA, Nildo. **A esfera artística**: Marx, Weber, Bourdieu e a sociologia da arte. Porto Alegre: Zouk, 2007. p. 41. O fetichismo da arte é justamente este, pode-se dizer, vislumbre, que não é nada senão o desejo por louvar o artista em sua ‘inspiração criadora’, contra a qual Bourdieu abriu fogo.

Para isso, é necessário que se exponham, a título de visualização, já que não consiste tema central deste capítulo, alguns apontamentos sobre a pesquisa para a qual este trabalho de aproximação à obra de Bourdieu visa contribuir. A seguir serão resumidos dois aspectos da pesquisa para os quais este esforço procura aportar recursos.

O primeiro é a pergunta explícita pela função que a Igreja cumpre na construção de relações sociais de dominação que imperam na sociedade e que encontram reflexo ou fundamento nas relações de dominação existentes dentro do âmbito eclesiástico. Neste ponto, tem se questionado precipuamente como que este processo é passível de ser analisado dentro do espaço do culto cristão, ou da liturgia.<sup>160</sup>

Um segundo ponto a ser elucidado com a aproximação ao referencial bourdieusiano, o qual ainda se tem tangenciado de maneira um pouco tímida, é a possibilidade de a sociologia de Pierre Bourdieu servir como instrumento crítico auxiliar para o método teológico no seu empenho em visualizar uma sociedade livre de relações de dominação<sup>161</sup>.

Portanto, a linha mestra da pesquisa, ao aproximar-se de Pierre Bourdieu, tende a se apropriar de conceitos teóricos relativos ao modo de construção das relações de dominação.

Este tópico apresentará sucintamente algumas idéias que já foram discutidas durante o percurso do trabalho, visando oferecer resumidamente os conceitos que serão herdados da leitura de Bourdieu para o restante da análise, que priorizará uma aproximação à reflexão sobre o culto cristão.

#### **a) Sobre o conceito de dominação**

Inicialmente, a dominação não pode ser considerada, como viu-se acima, conceito estanque. A dominação é sempre relacional. Para Bourdieu a dominação resulta de um jogo, cujas regras são desconhecidas. Ela só pode se sustentar se o princípio arbitrário que a fundamenta for desconhecido. Somente deste modo é possível que ela seja *reconhecida* e, assim, legítima ou legitimada, como já se mencionou:

E é um fato incontestado que ela [relação de dominação] só consegue se perpetuar sob as roupagens do direito, fazendo com que a dominação somente consiga se impor de maneira durável na medida em que logra obter o reconhecimento, que não é outra coisa senão o desconhecimento do arbitrário de seu princípio.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Para uma visualização deste exercício, recomenda-se a leitura do artigo de minha autoria: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Bourdieu e o Culto Cristão: relatos de uma observação Protestantismo em Revista*. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>

<sup>161</sup> Algum empenho neste sentido já se tem realizado. Basta mencionar o artigo de minha autoria: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Culto Cristão e Sociedade: Procura por uma análise teológico-sociológica*. In: Oneide Bobsin; Rogério Sávio Link; Nivia Ivette Núñez de la Paz; Iuri Andréas Reblin. (Org.). **Uma Religião Chamada Brasil**. 1 ed. São Leopoldo: Oikos Editora e Faculdades EST, 2008. p. 153-169.

<sup>162</sup> BOURDIEU, 2001. p. 126.

### **b) Sobre o conceito de trocas simbólicas**

As trocas simbólicas – como foi acima mencionado – fundamentam-se na dinâmica da *dádiva* e da *dívida* ou, poderia se dizer também, nas trocas de *reconhecimento*, justamente naquele que se estabelece sobre o desconhecimento da arbitrariedade que o funda<sup>163</sup>. A dívida é o início do processo de reconhecimento da relação de dominação. Como vimos, diferentemente da economia talhada pelo aspecto financeiro, na qual vale mais o *toma lá, dá cá*<sup>164</sup>, na economia simbólica, a dádiva acumula maior capital simbólico quanto maior é o tempo para que haja a retribuição.

### **c) O conceito de poder simbólico e seus derivados**

O conceito de *poder simbólico*, para o qual se encontram desdobramentos no que Bourdieu chama de *sistemas simbólicos*, *trocas simbólicas*, *violência simbólica*, etc. é:

um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”<sup>165</sup>.

### **d) Conceito de doxa e de heresia**

O grupo dominante elabora a *doxa* – discurso sobre a realidade – e esta corrobora com seus valores, *habitus*, posturas, gestos, etc., como já havíamos mencionado. Esta *doxa*, compreensão dominante do mundo social, leva os dominados a sentirem-se diminuídos, desvalorizados na relação com os que os dominam. O dominado procura adaptar-se à maneira de ser dos dominantes. Esta tentativa está condenada ao insucesso, já que o dominado não conseguirá desfazer-se do *habitus* cultivado em sua cultura familiar, em sua realidade escolar, na sua vida em comunidade e na sua exposição ao aparelho do Estado. A *doxa* é a idéia daquilo que é correto e geralmente corresponde ao modo de ser da elite econômica e cultural.

A *doxa* é resultado de um conflito de interesses, no qual prevalece o ponto de vista dominante, oferecendo, por isso, a possibilidade de mudança da percepção da ordem social

<sup>163</sup> BOURDIEU, 1996. p. 170-173.

<sup>164</sup> BOURDIEU, 1996. p. 159-165.

<sup>165</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 9.

e da natureza das coisas. Para Bourdieu, aqueles que procuram alterar a *doxa*, ou a maneira de conceber a realidade, necessitam estabelecer uma *subversão herética*<sup>166</sup>.

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo, agora investidas de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo.<sup>167</sup>

Para Bourdieu, o discurso herético é *pré-visão paradoxal*<sup>168</sup>, já que, ao adquirir reconhecimento de determinado grupo social, aponta para uma realidade diferente da *doxa*. O discurso herético toma a forma de utopia, visando subverter a ordem, anunciando uma subversão cognitiva, da compreensão da ordem das coisas, uma conversão da visão de mundo.

Há, naturalmente, uma série de estratégias dos detentores do discurso dominante – da *doxa* – para desmobilizar e abafar as críticas vindas do discurso herético. Esta luta se faz presente em vários grupos sociais, em várias sociedades, constantemente. Basta saber, como menciona Bourdieu, se esta “luta entre as classes é revolucionária tendo como alvo derrubar a ordem estabelecida ou apenas uma luta de concorrência, espécie de corrida na qual os dominados se esforçam por se apropriar das propriedades dos dominantes”<sup>169</sup>. Esta é certamente uma excelente pergunta a qualquer elaboração de crítica à ordem estabelecida.

### 2.2.3 Bourdieu e a teologia: mais um balanço

Não é de todo um despropósito fazer uso da sociologia crítica reflexiva de Pierre Bourdieu para auxiliar na construção de um método teológico. Método teológico poderia ser aqui compreendido como um modo pelo qual a teologia se aproximaria da realidade, inicialmente no seu próprio âmbito – o qual, numa visão simplista, poderia ser concebido como o estritamente eclesialístico – mas também da análise da sociedade como um todo<sup>170</sup>.

Alguns dos conceitos aqui apresentados, fora outros ainda negligenciados ou implícitos na reflexão, têm grande potencial de auxiliar a teologia a, inicialmente, melhor se

<sup>166</sup>BOURDIEU, 1996. p. 118.

<sup>167</sup>BOURDIEU, 1996. p. 119.

<sup>168</sup>BOURDIEU, 1996. p. 118.

<sup>169</sup>BOURDIEU, 1996. p. 125.

<sup>170</sup> Esta afirmação ainda é bastante incipiente e carece de um maior respaldo teórico, o que não pode ser realizado aqui, em virtude da temática e do espaço. Recomenda-se, no entanto, para discutir uma maneira diferente de a teologia relacionar-se com a sociedade, sobretudo com o contingente não restrito à Igreja: REBLIN, Iuri A. **Teologia: outros cheiros, outros sabores** -: a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST/IEPG, 2007.

definir, enquanto fazer acadêmico que visa contribuir com a vida em sociedade, e, posteriormente, a especificar seu espaço no universo das possíveis análises da sociedade, definindo de maneira mais adequada o modo pelo qual isto se torna execrável. Sendo a teologia entendida como uma proposta de leitura da vida social engajada e sabendo que ela tem o intuito de transformar a realidade de sofrimento e de desigualdades sociais, pode se afirmar que a teologia anda na mesma direção que a obra de Pierre Bourdieu. Duas afirmações de Bourdieu explicitam melhor isto:

A primeira já foi referida anteriormente<sup>171</sup> e diz respeito ao juízo que se fazia das ciências sociais e da sociologia, na época em que Bourdieu decidira bandear-se da prestigiosa filosofia para a etnografia e sociologia, como ciência diminuída em prestígio no campo acadêmico, relacionada às questões vulgares, a qual se envolve com aspectos mesquinhos e inferiorizados da vida humana. Ora, esta decisão de Bourdieu deveu-se à sua preferência por pesquisar assuntos que lhe pareciam mais próximos da realidade, passíveis, portanto, de serem efetivamente avaliados. Seria possível, seguindo esta lógica, considerar a teologia em tempos hodiernos como cumprindo o papel que a sociologia cumprira àquela época. Isto poderia ser considerado absurdo, levando em consideração a incompatibilidade dos objetos de pesquisa, de seus métodos e das suas finalidades, o que é fato inconteste. No entanto, como foi possível verificar, os interesses de ambas ciências podem coadunar, como foi possível afirmar em alguns momentos desta reflexão. Ora, empenhar-se em reconhecer um potencial mais abrangente da teologia, enquanto análise crítica da realidade, mesmo que sobre ela se projetem preconceitos, juízos desfavoráveis e desprezo pelas ciências que atualmente se encontram em prevalência na apreciação acadêmica e pública – dentre as quais a sociologia se encontra – parece razoável no intento de resgatá-la para o rol de análises acadêmicas pertinentes.

Outro par de afirmações da relação de Bourdieu com suas escolhas epistemológicas auxilia, comparativamente, a descobrir a importância da ascensão da teologia para o universo das discussões a respeito da sociedade.

Por mais que dissesse a mim mesmo que apelava à etnologia e à sociologia, nesse começo, apenas a título provisório e que, uma vez encerrado esse trabalho de pedagogia política, retornaria à filosofia (...). Mas também havia, no próprio excesso de meu engajamento, uma espécie de vontade sacrificial de repudiar as grandezas enganosas da filosofia.<sup>172</sup>

Neste sentido, Bourdieu mesmo poderia auxiliar a compreender a relação que o cientista deveria ter com sua pesquisa. É um engajamento político, de corpo inteiro, sem temor do cansaço ou do perigo e deve estar baseado numa vontade de repudiar as grandezas determinantes do século. O que seria isto senão a teologia da libertação,

<sup>171</sup> Cf. BOURDIEU, 2005b, p.50-51.

<sup>172</sup> BOURDIEU, 2005b, p.70-71.

compreendida em seu âmago, como seria possível verificar, por exemplo, na paixão, no feitiço erótico-herético da proposta de Rubem Alves, na teologia feminista e seu paradigma da corporeidade, na teologia pé-no-chão proposta por Clodovis Boff, por exemplo, que estabelece ser o lugar da teologia no seio do povo, compartilhando de seus temores, de seu cansaço, do perigo. Ora, isto pode ser verdadeiro indício de compatibilidade entre o fazer teológico e sociológico de Pierre Bourdieu. O trabalho de Bourdieu nunca foi neutro, propositalmente, pois ele mesmo considerava o empenho científico pretensamente neutro como falacioso. Desta maneira, Bourdieu sempre pesquisou *em favor de* alguém. Assim é também o compromisso teológico, em favor de alguém.

Agora, um leitor atento poderia questionar: como pode se advogar uma proximidade de Bourdieu à teologia, ou mesmo a um estudo mais sistemático da religião, se ele mesmo procurava evitar este contato e, possivelmente, tinha um preconceito desfavorável em relação ao que envolvesse o tema religião? Como qualquer autor, que ao ser pesquisado, acaba favorecendo a opinião de quem o interpreta, isto também é um pouco verdade aqui. É evidente que todo o procedimento crítico deve incidir sobre este tipo de intento.

E é justamente baseado no que Bourdieu não disse, ou no que ele disse com outros propósitos, que se pode achar um indício de corroboração para se chegar a esta afirmação, em princípio, controversa.

Erwan Dianteill procurou relacionar Bourdieu e religião<sup>173</sup>. O que não é a mesma coisa que Bourdieu e teologia. Estas duas procuras por relação podem, no entanto, fundamentar-se em argumentos semelhantes.

Para Dianteill, é interessante o fato de que Bourdieu formulou muitos de seus conceitos baseado em termos advindos de estudos da religião, como *crença*, utilizado por Mauss e Durkheim, *campo*, retirado da sociologia da religião de Weber, *habitus*, trazido da reflexão de Panofsky sobre arquitetura gótica de Igrejas e pensamento escolástico. A própria compreensão de poder simbólico, enquanto poder estruturante e estruturado tem sua raiz na sociologia da religião de Max Weber, a noção de *magia*, que Bourdieu ressignifica para interpretar o processo de transmutação das relações arbitrárias desconhecidas em relações de dominação reconhecidas, também é proveniente de estudos relativos à religião.<sup>174</sup>

Bourdieu, por outro lado, quando falava a respeito de religião, mostrava uma forte tendência marxista. Dianteill descreve a visão que Bourdieu tinha sobre a Igreja Católica e sobre o aparato do qual fazia uso para perpetuar-se como instituição dominante:

P. Bourdieu concebe, portanto, a Igreja como um conjunto de mecanismos e de processos de legitimação das posições sociais, se apresentando sob

---

<sup>173</sup> DIANTEILL, 2002, p. 5-19

<sup>174</sup> DIANTEILL, 2002, p. 5-19



uma forma objetivada, quer seja material (construções, vestes, instrumentos litúrgicos, etc.) ou no estado de tecnologia social (direito canônico, liturgia, teologia, etc.). No estado incorporado, ela está consubstanciada aos habitus católicos, gerados pela família cristã e consagrados pelos ritos de instituição, que agregam tudo ao separar.<sup>175</sup>

Ora, parece agora que não se está falando da mesma coisa. Enquanto aqui se advoga que a teologia, que a religião, compreendida enquanto evento humano, e a própria Igreja têm potencial e a intenção de lutar contra as relações sociais de dominação, Bourdieu afirma justamente o contrário, reduzindo, inclusive, a teologia a um mecanismo interno da Igreja Católica no processo de legitimação das posições sociais. O grande paradoxo é que, aparentemente, as duas hipóteses são verdadeiras. Como viu-se acima, Pierre Bourdieu não pôde considerar a hipótese de a religião, a teologia ou mesmo a Igreja Católica trabalharem para desvelar e para desconstruir as relações sociais de dominação, justamente o que se considera plausível nesta reflexão.

Ora, Bourdieu não poderia considerar isto possível por duas razões: Inicialmente, como nos mostra Dianteill e Rodolpho<sup>176</sup>, Bourdieu viveu num contexto francês, para o qual toda e qualquer proximidade com a religião era posta sob suspeita.

Outra razão para o fato de Bourdieu achar improvável a possibilidade de a religião tornar-se, sequer, objeto de análise é a dificuldade de a pessoa religiosa distanciar-se do seu envolvimento com os pressupostos religiosos. “Para um sociólogo das religiões, ter convicções religiosas constitui um obstáculo quase insuperável ao trabalho científico.”<sup>177</sup> Ora, Bourdieu, como mencionado anteriormente, foi alguém que representava resistência ao modo de fazer ciência nos moldes “cientificistas”, principalmente no que tange à distância artificial entre o sujeito e o objeto. Parece um pouco estranho, portanto, Bourdieu manifestar sua hesitação em falar sobre uma sociologia da religião baseado neste argumento da impossibilidade de se promover o distanciamento do sujeito (religioso) do objeto a ser pesquisado (religião), como se a fé fosse contagiosa em relação ao rigor científico.

Aqui se concorda com as afirmações que Bourdieu fez em relação ao papel da religião na vida em sociedade. A diferença é que, tratando-se de uma proposta teológica engajada no mesmo sentido da obra de Bourdieu, por desconstruir relações de dominação, acredita-se ser possível a teologia, a religião e mesmo a Igreja constituírem-se de um modo diferenciado, sobretudo a partir da consciência de que exerce este papel descrito por

<sup>175</sup> DIANTEILL, 2002, p. 13. “P. Bourdieu conçoit donc l’Église comme un ensemble de mécanismes et de processus de légitimation des positions sociale, se présentant sous une forme objectivée, qu’elle soit matérielle (bâtiments, vêtements, instruments liturgiques, etc.) ou à l’état de technologie sociale (droit canon, liturgie, théologie, etc.). À l’état incorporé, elle est consubstantielle aux habitus catholiques, générés par la famille chrétienne et consacrés par des rites d’institution, qui agrègent tout en separant. Tradução própria.

<sup>176</sup> RODOLPHO, 2007. p.-

<sup>177</sup> DIANTEILL, 2002, p. 16. “Pour un sociologue des religions, avoir des convictions religieuses constitue un obstacle presque unsurmontable au travail scientifique”. Tradução própria.

Bourdieu. Outro caminho, ao lado da tomada de consciência a respeito de seu papel, é a busca em suas próprias origens teológicas, que justifiquem e incitem uma outra função que o culto cristão possa vir a exercer.

É, no entanto, interessante perceber o comentário que Bourdieu fez, revelando mais claramente o motivo pelo qual se distanciou no seu trabalho de pesquisa interdisciplinar justamente do tema da religião:

Eu tive que descobrir em minha própria cabeça as mutilações que eu havia herdado de uma tradição laica, reforçadas pelos pressupostos implícitos da minha ciência. Há temas que não se aborda, ou somente com muita prudência. Há maneiras de abordar certos temas que são um pouco perigosas e, finalmente, se aceita as mutilações que a ciência teve que aceitar para se constituir. Quanto a tudo isto, que é da ordem dos objetos tradicionais da religião e da metafísica, a gente se sente obrigado – por uma adesão implícita que é ligada à entrada na profissão – a botar entre parênteses. Há uma espécie de recalque que é exigido tacitamente do profissional.<sup>178</sup>

Talvez, compreendendo este aspecto subjetivo da trajetória do ser humano Pierre Bourdieu, que não pôde por razões relativas à sua experiência pessoal e a seu contexto de produção, já que estas são predisposições geradas em seu *habitus* – para valer-se de seus instrumentos de objetivação contra, ou a favor, dele mesmo – seja possível justificar uma aproximação forçada da teologia, ainda que aparentemente contra seu gosto, da sua própria obra. Isto com o intuito de reforçá-la e de vê-la reforçando um trabalho de construção de uma sociedade mais justa, tal qual ele mesmo assim queria.

---

<sup>178</sup> DIANTEILL, 2002, p. 17. “J’ai eu à découvrir dans ma propre tête toutes les mutilations que j’avait héritées d’une tradition laïque, renforcée par les présupposés implicite de ma science. Il y a des sujets qu’on n’aborde pas, ou seulement avec la plus grand prudence. Il y a manières d’aborder certains sujets qui sont un peu dangereuses et, finalement, on accepte les mutilations que la science a dû accepter pour se constituer. Tout ce qui est de l’ordre des objets traditionnels de la religion et de la métaphysique, on se sent tenu – par une adhésion implicite qui est liée à l’entrée dans la profession – de mettre entre parenthèses. Il y a une espèce de refoulement qui est tacitement exige du professionnel. Tradução própria.

### III. O QUE FAZER QUER DIZER?

O que fazer quer dizer? Não há muito de originalidade neste questionamento. Pierre Bourdieu perguntou *o que falar que dizer*, que é o título da sua obra traduzida para o português por *Economia das Trocas Lingüísticas*, tendo como subtítulo a inquietante pergunta. A pergunta formulada aqui praticamente parafraseia Pierre Bourdieu porque o interesse subjacente é o mesmo, ou seja, perguntar pelo significado do evento da comunicação. A distinção que há entre as duas perguntas se refere ao objeto da análise. Enquanto para Bourdieu a língua e a linguagem são os objetos mores de sua análise, aqui o objeto é o ato comunicativo, verbal ou não verbal, existente dentro do culto cristão. Evidentemente, a linha que separa os dois objetos é muito tênue, parecendo, às vezes, uma linha criada arbitrariamente.

Todo processo de delimitação é arbitrário. O processo de delimitação neste trabalho, no entanto, pretende ter por justificativa o interesse específico da pesquisa na área da liturgia e do culto cristão. Por isso, a pergunta emprestada de Bourdieu é ligeiramente adaptada para o interesse desta pesquisa, a saber, aquilo que se *faz* no culto e o significado disso. O empréstimo de sua pergunta representa, portanto, também o empréstimo de seus conceitos teóricos, adaptados às perguntas e à reflexão já desenvolvidas nesta subárea da Teologia, a Ciência Litúrgica.

Haverá, por isso, necessariamente um confronto entre duas áreas do conhecimento humano. A Antropologia, enriquecida pelas pesquisas atuais sobre o conceito de performance, dialogará com a Teologia, especificamente na sua reflexão a respeito do culto cristão, da liturgia e da homilética. A opção que se fará aqui é a de considerar a liturgia e a homilética como elementos da área do culto cristão.

Mas alguém poderá perguntar qual o propósito desta investigação. A constatação que se pode fazer é que os ritos (se assim for possível compreender o culto cristão) são objetos de estudo das duas ciências. A Antropologia e a Sociologia analisam a função dos ritos como construtores da realidade social. A Teologia vê os ritos cristãos como meios da

graça de Deus para o propósito da sua salvação. Se as duas ciências fazem uma apreciação tão oposta – se considerarmos a Sociologia (principalmente de Pierre Bourdieu) como pessimista e a Teologia como otimista – então de alguma maneira é necessário “desenrolar este novelo”. Pode o mesmo evento, que teologicamente visa ser lugar de onde se compartilha a paz de Deus, ser simultaneamente evento que gera a discórdia e a segregação social?

Esta é a pergunta que me leva, especificamente como teólogo cristão, a questionar se a idéia teológica de culto cristão está tornando-se evento, se a Igreja está sendo responsável com o tesouro herdado do próprio Deus e se está agindo conforme aquela delegação que o próprio Cristo ordenou. Se formos considerar procedentes algumas críticas da Sociologia, então constataremos que a Igreja não está cumprindo com aquele compromisso que assumiu no batismo, no momento do surgimento dela mesma.

É questionando *o que fazer quer dizer* que poderemos avaliar a prática cultual da Igreja, reafirmando valores nossos, mas também identificando onde pecamos e onde necessitamos nos converter novamente à ordem e ao convite de nosso Deus. Desta maneira, se procurará no conceito de performance uma chave para responder a este questionamento. Por isso, neste capítulo será apresentada a) uma conceituação de performance e a aproximação deste conceito à crítica da Sociologia; b) pretende-se, então, ver como a Teologia conceitua aquilo que faz. A conceituação de culto cristão será sempre espelhada na formulação do primeiro passo, procurando estabelecer lugares comuns às duas ciências, de onde a prática do culto cristão poderá ser refletida. Esperamos que esta reflexão possa ser útil à compreensão do poder que o culto tem, para que façamos dele uso mais conseqüente em favor da mensagem do Evangelho.

### 3.1 ALGUNS CONCEITOS DE PERFORMANCE

O termo performance não é um termo da língua portuguesa. Em português, ‘performance’ é freqüentemente traduzida por desempenho, atuação em público ou desempenho de um atleta no esporte<sup>179</sup>. Usualmente se pergunta como foi a performance do artista no palco, ou seja, como foi seu desempenho. No caso do atleta, a performance está mais relacionada com o seu rendimento, podendo ser alta performance ou baixa performance.

Neste trabalho, pretende-se olhar para o termo performance não na perspectiva do senso comum, como descrito acima, mas a partir do uso que tem sido feito pela teoria da

---

<sup>179</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2º ed. Revista e aumentada. Rio de Janeiro/RJ: Nova Fronteira, 1986. p. 1308. verbete *performance*.

linguagem, pela antropologia social, especificamente a antropologia simbólica, e pela sua evolução na etnografia da fala, que engloba o interesse de lingüistas, folcloristas, filósofos e sociólogos.

Num segundo momento, se investigará algumas das condições necessárias para que a performance adquira a eficácia para fazer acontecer aquilo que ela representa. Com o instrumental teórico de Pierre Bourdieu, será feita a pergunta pela autoridade do agente da performance, o que a garante, e pelos possíveis efeitos que as performances podem exercer sobre o mundo social.

Finalizando o capítulo, se fará ainda algumas considerações acerca do conceito de representação, procurando estabelecer uma conexão entre a performance, as condições prévias para que ela seja eficaz e a dinâmica das representações sociais, nas quais a performance se fundamenta no exercício da construção social.

### 3.1.1 A performance e a linguagem

O termo performance, ou 'performativo', parece ter sido cunhado pelo filósofo inglês da linguagem J.L. Austin, na sua obra *"How to Do Things with Words"* (1961) <sup>180</sup>. Austin faz a distinção entre enunciados "constativos" e enunciados "performativos". Os enunciados constativos fazem uma proposição sobre o mundo, uma constatação. Assim, seguindo o exemplo de Tobin, quando uma criança segura uma boneca na mão e diz: "isto é uma boneca", ela está constatando algo, o que poderia ser considerado verdadeiro ou falso. Caso a criança segurasse a boneca e dissesse: "eu a chamo de Risélia" sua elocução seria performativa, seria criativa, incidindo sobre a realidade, transformando-a. Sua frase não poderia ser considerada nem correta, nem falsa. Ela poderia ser considerada "feliz" ou "infeliz", conforme Austin. Feliz seria se a boneca fosse sua e o enunciado performativo fosse eficaz. Infeliz seria se a criança não tivesse a autoridade, caso fosse a boneca de uma amiga, e seu enunciado performativo não fosse eficaz. <sup>181</sup>

Com o desenvolvimento da reflexão de várias áreas do conhecimento sobre a performance e sobre a linguagem, críticas foram elaboradas em relação a algumas proposições de Austin. Jaques Derrida, por exemplo, quando trás a análise da performance para o campo da reflexão de gênero, critica o fato de Austin considerar somente como enunciado performativo aqueles que são teatrais. A mesma coisa falada sobre o palco e fora dele pode ser, respectivamente, performativa ou não. Derrida, portanto, procura trazer a teoria da performance para o cotidiano, para o lugar comum, onde acontecem as relações

---

<sup>180</sup> TOBIN, Jeffrey. *A performance da masculinidade portenha no churrasco*. In, **Cadernos Pagu**. Simone de Beauvoir & os feminismos do século XX. Campinas/SP, n° 12, 1999. p. 301-329.

<sup>181</sup> TOBIN, 1999. p. 304.

entre as pessoas. Para ele, nas relações humanas é também eficaz o enunciado performativo, criando realidade, como no caso da nomeação da boneca. Derrida reflete profundamente sobre a construção do gênero a partir da performance.<sup>182</sup> O que Derrida opera é, portanto, uma desconstrução da distinção que Austin faz entre “cotidiano” e “teatral”.

Pierre Bourdieu se vale da reflexão de Austin, sobretudo do conceito de “felicidade” do ato performativo. O conceito de “felicidade” está ligado aos fatores necessários para que um enunciado performativo seja eficaz, a saber, a autoridade do agente para proferir tais palavras, realizar tais gestos.<sup>183</sup> Um soldado não pode dar ordens ao seu comandante, mas o contrário é possível. Suas críticas mais contundentes em relação à obra de Austin devem-se ao fato de que Austin ainda concebe a linguagem a partir dos pressupostos da semiologia. Para Bourdieu, a lingüística estruturalista, fundada na semiologia de Saussure, “escamoteia a questão das condições econômicas e sociais de aquisição da competência legítima e da constituição do mercado onde se estabelece e se impõe esta definição do legítimo e do ilegítimo”<sup>184</sup>. Ele expressa sua crítica a Austin nos seguintes termos:

A pesquisa de Austin a respeito dos enunciados performativos não pode se completar nos limites da lingüística. A eficácia mágica destes *atos de instituição* é inseparável da existência de uma instituição capaz de definir as condições (em matéria de agente, de lugar ou de momento etc.) a serem cumpridas para que a magia das palavras possa operar.<sup>185</sup>

Salvo das críticas que podem incidir sobre o conceito de performativo, ele tem um grande potencial de auxiliar na análise de eventos onde acontece a fala ou a ação, com o intuito de criar a realidade. A simples constatação de que a fala tem o poder de operar coisas, abre uma porção de possibilidades de análise lingüística e dos efeitos das ações performativas. Algumas das conseqüências se expandiram para outras áreas do conhecimento, como será exposto a seguir.

### 3.1.2 A performance e a antropologia

Dentro da reflexão atual da antropologia podemos situar duas diferentes abordagens do tema ‘performance’. O momento em que teve início a reflexão sobre a performance na

---

<sup>182</sup> TOBIN, 1999. p. 309-320.

<sup>183</sup> BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas**: O que falar quer dizer. São Paulo/SP: EDUSP, 1996. p. 60-61.

<sup>184</sup> BOURDIEU, 1996. p. 30.

<sup>185</sup> BOURDIEU, 1996. p. 60..

antropologia foi na chamada antropologia simbólica<sup>186</sup>. O segundo momento, que evoluiu do primeiro, foi na etnografia da fala<sup>187</sup>.

### **a) Performance na antropologia simbólica**

A chamada antropologia simbólica tem seu fundamento, principalmente, nas obras de dois antropólogos: Clifford Geertz e Victor Turner. Geertz em sua obra sugere que a antropologia precisa rever o seu conceito de cultura, que já caía na época em uma apreciação negativa, no campo da antropologia, sobretudo no que tange a ligação da cultura com a religião. Geertz expressa sua compreensão de cultura na seguinte formulação:

O conceito de cultura ao qual eu me atendo não possui referentes múltiplos nem qualquer ambigüidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida.<sup>188</sup>

Mais adiante Geertz ressalta a importância de a antropologia social preocupar-se mais com a reflexão sobre a religião, tendo em vista as descobertas da época de que a religião constitui importante elemento para a construção da cultura, mais especificamente das culturas, não compreendidas como estáticas e homogêneas, mas como complexas e dinâmicas. Para Geertz, a religião é importante, pois ela é

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>189</sup>

Se a cultura é um padrão de significados incorporados em símbolos e a religião é um sistema de símbolos capazes de construir a realidade e as disposições para a percepção da mesma, então a análise dos símbolos, seu processo de construção e de transmissão, se torna essencial para uma antropologia *simbólica*. O ator social, o agente da cultura adquire relevância na análise antropológica. Surge, portanto, a necessidade de trabalhar com o conceito de performance destes mesmos atores, ou agentes, sociais, que constroem a cultura e a difundem. A análise dos ritos sociais (religiosos ou profanos) ganha força, pois o

<sup>186</sup> LANGDON, E. Jean. *Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia*. In: TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). **Revista Performáticos, Performance e sociedade**. Brasília: UNB, 1998. (p. 23-28). p. 24.

<sup>187</sup> LANGDON, 1998. p. 24.

<sup>188</sup> GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar editores, 1978. p. 103.

<sup>189</sup> GEERTZ, 1978. p. 104-105.

rito “não é conceituado como uma mera repetição de atos em seqüência, mas como um ato performativo com o poder de transformar o indivíduo e a sociedade”<sup>190</sup>.

Assim compreende também Victor Turner, que em suas primeiras obras trabalhou exaustivamente a compreensão da função social dos ritos<sup>191</sup>. Turner dá um passo além na interpretação dos ritos de passagem, feita pelo etnólogo Arnold van Gennep<sup>192</sup>. Ele se concentra especificamente nas características das pessoas que se encontram na *liminaridade*, no processo do rito de passagem. Para Turner, a liminaridade é “um momento de reflexividade, quando os participantes [seres liminares] refletem sobre si mesmos e sobre o grupo, permitindo-lhes repensar sua sociedade. Liminalidade possibilita a criatividade, a expressão e a transformação”<sup>193</sup>.

Assim para Turner, a performance é concebida como drama social. A cultura e a sociedade, não sendo compreendidas como instituições estáticas e homogêneas, são o local (quem sabe o palco) onde os diferentes agentes (atores) dramatizam as suas situações de vida. Como na crítica que Derrida faz à noção de Austin, de que a performance não ocorre somente no espaço “teatral”, Turner também compreende que o cotidiano é espaço no qual acontecem interações entre os agentes. No drama social, a performance dos atores manifesta as suas esperanças, sua inconformidade com a ordem social como está exposta, e assim, há a disputa de poder entre os diferentes agentes<sup>194</sup>. Na liminaridade surge o espaço para a ruptura, a crise e a construção de uma nova ordem social, pois os ser liminar encontra-se temporariamente fora das categorias estabelecidas pela sociedade, estando, assim, fora da própria estrutura<sup>195</sup>. Evidentemente, embora a performance dos atores exista fora dos ambientes preestabelecidos, é nos ritos coletivos, nos eventos significativos socialmente e individualmente, que ocorrem com maior propriedade as manifestações performativas e, portanto, o drama social.

Num segundo momento da sua obra, Turner avança da análise dos rituais nas culturas tribais para a análise da performance cultural<sup>196</sup>. Sob a influência da etnografia da fala, baseada na obra de Erving Goffman, Turner adentra na discussão da dramaturgia, procurando compreender os gêneros performáticos. A centralidade da função social das performances não é deixada de lado. No entanto, a pergunta pelos diferentes aspectos que

---

<sup>190</sup> LANGDON, 1998. p. 24.

<sup>191</sup> TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

<sup>192</sup> GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978. Para van Gennep, o rito de passagem é composto por ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, ou também: ritos preliminares, liminares e pós-liminares (p. 31).

<sup>193</sup> TURNER, 1974. p. 24. Informação nos colchetes é do autor. Ver mais a respeito no capítulo sobre o potencial contestador do culto cristão e Liturgia.

<sup>194</sup> LANGDON, 1998. p. 25.

<sup>195</sup> TURNER, 1974. p. 5.

<sup>196</sup> LANGDON, 1998. p. 25.



compõem o universo das performances culturais tornar-se marcante nos seus trabalhos, a partir da década de 80.<sup>197</sup>

### **b) Antropologia da performance ou o enfoque performático**

Enquanto na primeira parte de sua obra Turner se concentrou nos efeitos sociais dos dramas sociais ou das performances dos agentes nos rituais coletivos, neste segundo momento da reflexão antropológica da performance se dará mais ênfase à análise dos aspectos formais da performance, na sua melhor definição e na compreensão dos diferentes gêneros de performance. Nesta reflexão, tornam-se importantes obras de etnógrafos da fala e dramaturgos, como o caso do amigo de Turner, Richard Schechner, mas também de Richard Bauman, Suzanne Langer, Charles Briggs, etc.

Nesta nova empreitada da antropologia, a performance é vista como um ato de fala, como outros atos de fala. Aqui o caráter poético e estético da performance é avaliado como o elemento que possibilita à performance tornar-se eficaz naquilo que pretende. “A performance [...] distingui-se primariamente por uma situação onde a função poética é dominante no evento da comunicação”<sup>198</sup>.

O ato performático chama a atenção de todos os participantes por meio da produção da sensação de estranhamento do cotidiano. ‘Fazendo estranho, suscitando um olhar não cotidiano, e produzindo momentos onde a experiência está em relevo são características dos atos performáticos’<sup>199</sup>.

No entanto, o conceito de performance cultural não é esvaziado de sua função de transformação social. A consideração de MacAloon explicita isso:

Performances culturais são mais do que entretenimento, mais do que didática ou formulações persuasivas e mais do que caprichos catárticos. Elas são ocasiões nas quais, enquanto cultura ou sociedade, nós refletimos sobre e definimos a nós mesmos, dramatizamos nossas histórias e mitos coletivos, apresentamos nós mesmos com alternativas e, eventualmente, mudamos de alguma maneira enquanto permanecemos os mesmos em outros.<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Alguns dos seus principais trabalhos nesta segunda fase são: *Social dramas and stories about them* (1981), *From ritual to theater* (1982) e *The anthropology of performance* (1987).

<sup>198</sup> LANGDON, 1998. p. 26.

<sup>199</sup> LANGDON, 1998. p. 26. Consta entre as aspas uma citação de Bauman, 1977 (*Verbal art as performance*)

<sup>200</sup> Cultural performances “are more than entertainment, more than didactic or persuasive formulations, and more than cathartic indulgences. They are occasions in which as a culture or society we reflect upon and define ourselves, dramatize our collective myths and history, present ourselves with alternatives, and eventually change in some ways while remaining the same in others”. MACALOON, John. Introduction: Cultural performances, culture theory. In: MACALOON, J. (ed.). **Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a theory of cultural performance**. Philadelphia: Institute for Study of Human, 1984. p. 1.

Pelo fato, portanto, de a performance ser capaz de atrair os olhares dos grupos sociais para si, apontando para um momento exterior ao cotidiano das falas não performáticas, é que ela tem este poder duplo de corroborar com os valores vigentes da sociedade, reafirmando-os, ou de subverter a ordem, dramatizando outras formas de se experimentar a vida social, sugerindo uma alternativa de ordenação social.

### 3.1.3 Das condições sociais da eficácia da performance

#### a) *A economia das trocas lingüísticas*

Inicialmente, cabe mencionar que Bourdieu, em sua obra, se empenha em demonstrar que a linguagem nunca é neutra. Na sua crítica à filosofia *intelectualista* da linguagem, Bourdieu procura explicitar que o pressuposto da lingüística estruturalista (fala saussuriana), de que a fala e a língua são semelhantes a um “corpo” cifrado ou codificado, o qual só pode ser decifrado a partir do estudo e do conhecimento dos códigos e de suas regras lingüísticas, se equivoca por não levar em consideração as condições de produção tanto da linguagem como de qualquer forma de discurso.<sup>201</sup>

Em sua formulação, Bourdieu concebe o universo da lingüística, como tantos outros espaços de manifestações da cultura, enquanto algo suscetível às interações e à dinâmica do próprio mercado. Sendo assim, um discurso (uma performance) é um produto, o qual tem seu produtor – que está condicionado a produzir um discurso de determinada maneira – e seus receptores. Assim ele expressa:

O que circula no mercado lingüístico não é “a língua”, mas discursos estilisticamente caracterizados, ao mesmo tempo que cada locutor transforma a língua comum num idioleto, e do lado da recepção, na medida em que cada receptor contribui para *produzir* a mensagem que ele percebe e aprecia, importando para ele tudo aquilo que constitui sua experiência singular e coletiva.<sup>202</sup>

Pelo fato de que as condições sociais de quem formula um discurso e de quem o recebe sempre são determinantes para o conteúdo do próprio discurso, assim como para o poder de coação que ele poderá exercer, Bourdieu acaba por concluir que não há palavras neutras. Estes discursos sempre extraem sua eficácia da correspondência entre a estrutura social na qual ele foi concebido com a estrutura social de quem o recebe.<sup>203</sup>

Posteriormente, o autor reflete sobre as condições necessárias para que um discurso adquira legitimidade, de forma que ele possa ser aceito pelo grupo que o escuta e

<sup>201</sup>BOURDIEU, 1996. pp. 23-24.

<sup>202</sup>BOURDIEU, 1996. p. 25.

<sup>203</sup>BOURDIEU, 1996. p. 27.

possa ter eficácia de produzir no grupo aquilo que professa. Fazendo a análise da *língua padrão*<sup>204</sup> – no processo de unificação lingüística da França após a revolução francesa – Bourdieu identifica alguns mecanismos que são utilizados para gerar a aceitação (imposição) de uma maneira de se falar por todos aqueles que vivem num mesmo espaço geográfico, embora tenham diferentes maneiras de falar (vocabulário, gramática, dialeto de uma região, etc.). Alguns desses mecanismos são estritamente ligados ao poder do próprio Estado e de sua coação estabelecida pelas *ocasiões oficiais*. Dentre estes espaços situa-se também o sistema de ensino escolar, que *corrige* as maneiras diferentes de se falar a partir da língua padrão, oficial. Professores adequam a língua das crianças àquela “criada” pelo corpo de especialistas na área da lingüística.<sup>205</sup>

Para Bourdieu, esta unificação lingüística instaura uma “comunidade lingüística”<sup>206</sup>, a única capaz de sustentar relações de dominação, nas quais os dominantes são aqueles que têm maior desenvoltura e capacidade de falar e proferir discursos mais adequados ao modo de falar oficial. Evidentemente, os que detêm maior domínio sobre o modo de falar correto são aqueles que têm estas disposições geradas em seu *habitus*<sup>207</sup>, desenvolvido desde a infância pelo sistema escolar<sup>208</sup> e pela maneira de se falar em seu meio familiar, também condicionado a falar da maneira oficial. Aqueles que exercem domínio em determinada estrutura social são aqueles que têm, antecipadamente, certa *distinção*<sup>209</sup> em relação àqueles que são dominados.

Estas constatações nos indicam que a função da fala e do discurso proferido está diretamente relacionada com a noção de poder simbólico e de violência simbólica. O poder simbólico (autoridade de um discurso, de quem o locuciona) é um poder previamente estruturado pelas classes dominantes e também capaz de estruturar todas as classes, aos dominantes, a se perpetuarem como tais, e aos dominados, a permanecerem dominados, reconhecendo a ordem social como legítima.<sup>210</sup>

<sup>204</sup>BOURDIEU, 1996. p. 31.

<sup>205</sup>BOURDIEU, 1996. p. 31.

<sup>206</sup>BOURDIEU, 1996. p. 32.

<sup>207</sup>Para uma conceituação mais detalhada de *habitus* veja: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 59ss. *Habitus*, resumidamente, poderia ser descrito como disposições permanentes, geradas por um sistema de assimilação de um respectivo *modus operandi*, incorporado e constantemente manifesto pela postura, pelos gostos, pela fala e por todas formas de expressão (*hexis* corporal). Este *habitus* tem o poder de estabelecer a *distinção* (ver nota abaixo), que torna explícita a diferenciação daqueles que pertencem à classe dominante, dos que a visam (pequena burguesia ascendente – a qual faz uso da *hiper-correção* para tornar-se semelhante à classe dominante) e daqueles que são tacitamente dominados, reconhecendo seu débito em relação àqueles que têm o poder.

<sup>208</sup>Bourdieu elabora esta postulação profundamente no texto **A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, escrito junto com Jean-Claude Passeron.

<sup>209</sup>BOURDIEU, 1996. p. 39ss.

<sup>210</sup>BOURDIEU, 1996. p. 44-53. Para aprofundamento na concepção de Poder Simbólico como estrutura estruturante e estruturada cf. BOURDIEU, 1989. p. 8-15.

Nestes termos, um discurso é tão mais poderoso quanto maior o seu reconhecimento por parte do grupo social ou da sociedade em geral, através de seus sistemas de reconhecimento (diplomas, títulos, etc.). A pessoa que tem *competência legítima* para proferir determinados discursos, a tem por haver recebido estatutariamente autoridade de um grupo de pessoas. Esta autoridade quando manifesta na performance<sup>211</sup> do ator social tem poder de instituir realidade e, portanto, de ser seguida ou imitada por aqueles que a observam.<sup>212</sup> A partir desta constatação, Bourdieu afirma que a eficácia de qualquer discurso, inclusive do discurso religioso ou ritual, está assentada na dominação simbólica situada no âmbito das trocas lingüísticas.

O verdadeiro princípio da magia dos enunciados performativos reside no mistério do ministério, isto é, na delegação ao cabo da qual um agente singular (rei, sacerdote, porta-voz) recebe o mandato para falar e agir em nome do grupo, assim constituído nele e por ele.<sup>213</sup>

Desta maneira, o ator ou agente social que profere ou executa o discurso performativo – capaz de instituir uma realidade específica – o pode fazer por ter em seu *habitus* e em sua *hexis corporal* (expressão) inscritos os aspectos essenciais que fazem com que seu discurso seja legitimamente reconhecido. Este *habitus*, diz Bourdieu, “encontra-se ligado ao mercado tanto por suas condições de aquisição quanto por suas condições de utilização”<sup>214</sup>. Portanto, ele é construído da história que o construiu e, simultaneamente, construtor da história que possibilita seu reconhecimento.

### **b) Linguagem e poder simbólico**

A partir da afirmação de que a performance tem o poder de instituir a realidade, Bourdieu parte para a análise da eficácia (ou da possibilidade de eficácia) do discurso ritual, bem como da função dos *ritos de instituição* (também chamados ritos de passagem). Posteriormente, o autor disserta a respeito do poder (força) da representação<sup>215</sup>, concluindo com a constatação do engendramento político nos atos performáticos e postulando

---

<sup>211</sup>Para Bourdieu, o enunciado ou ato performativo é aquele reconhecido institucionalmente – portanto, poder delegado ao ator pelo grupo social em virtude de suas condições sociais – com o poder de por si próprio instituir uma realidade pelo simples fato de ser proferido e executado. Se uma fala ou ato está destituído deste reconhecimento social, ele por si só é inócuo e não tem poder. BOURDIEU, 1996. p. 60-64.

<sup>212</sup>BOURDIEU, 1996. p. 59ss.

<sup>213</sup>BOURDIEU, 1996. p. 63.

<sup>214</sup>BOURDIEU, 1996. p. 69.

<sup>215</sup>A representação pode ser concebida em dois sentidos: a) a própria delegação que o agente adquire, personificando o grupo, e b) o conteúdo da sua fala como sendo correspondente às categorias que se imputa sobre os indivíduos, tendo assim, a representação a força de determinar *a priori* a ordem das coisas, socialmente constituídas, como algo naturalmente ou biologicamente incontestável. BOURDIEU, 1996. p. 81-83. e ainda as páginas 107-116.

maneiras de a realidade política subjacente nas performances ter a capacidade de inverter (ou subverter) a ordem social instituída.

A ação performativa confere à linguagem, “e de modo mais geral, às representações, uma eficácia propriamente simbólica de construção da realidade”<sup>216</sup>. O agente que profere o discurso é, portanto, um porta-voz dotado de poder – instituído pelo grupo – representando-o, personificando-o, agindo por procuração ao falar e fazer, *nomeando*, assim, a realidade. Nomeando a realidade, um determinado ator ou agente tem a autoridade de cobrar que seus interlocutores se comportem em conformidade com aquelas categorias que o próprio agente projeta sobre o grupo e, mais especificamente, sobre os indivíduos.<sup>217</sup>

A linguagem para ser autorizada precisa estar guarnecida por um capital simbólico acumulado<sup>218</sup>. O discurso performático só opera a “magia” da transformação social quando suas palavras de ordem estão respaldadas pelo capital simbólico, poder acumulado, tanto pelo grupo quanto pelo agente que o profere. Em suma, as palavras só surtem efeito quando autorizadas ou legitimadas por um poder (capital) simbólico, sem o qual elas cairiam no vazio, não podendo operar na realidade aquilo que elas pretendem.<sup>219</sup>

Quanto ao discurso ritual, Bourdieu afirma que a linguagem performática do agente só é autorizada e pode surtir efeito quando se mantém vinculada àquele “contrato” inicial, àquela delegação do grupo, sem a qual as palavras perdem sua autoridade. Ao analisar críticas de fiéis à renovação litúrgica levada a cabo por jovens padres católicos na França, Bourdieu lança algumas condições necessárias para que o agente instituído de poder não acabe incorrendo no erro de fazer “aquilo a que não foi instituído”. Assim, a performance, para ser capaz de instituir a realidade, deve ser executada: a) pela pessoa certa; b) no lugar certo; c) no momento certo; d) durando o tempo certo; e) fazendo uso do comportamento correto; f) utilizando a linguagem (terminologia) correta; g) vestindo a indumentária correta e h) utilizando os instrumentos corretos.<sup>220</sup>

Aglomerando os fatores descritos, verifica-se três níveis de condições para a eficácia da performance (por exemplo, na pregação e na liturgia): deve ser executada pela pessoa previamente autorizada a fazê-lo, numa situação legítima com os interlocutores legítimos e fazendo uso da forma (aspectos formais) legítimos<sup>221</sup>. Percebe-se que o conteúdo parece ser algo irrelevante na análise de Bourdieu, *quem* e *como* parecem ser mais determinantes para a eficácia de um discurso do que *o quê*.

---

<sup>216</sup>BOURDIEU, 1996. p. 81.

<sup>217</sup>BOURDIEU, 1996. p. 82-83.

<sup>218</sup>BOURDIEU, 1996. p. 83.

<sup>219</sup>BOURDIEU, 1996. p. 85-89.

<sup>220</sup>BOURDIEU, 1996. p. 86ss.

<sup>221</sup>BOURDIEU, 1996. p. 91.

Num segundo momento, Bourdieu analisa os *ritos de instituição*. Sua proposta de tratar os consagrados ritos de passagem como ritos de instituição tem a intenção de revelar o que, para ele, é o mais importante destes ritos, a saber, não a passagem em si, mas a capacidade de instituir a diferença. Assim, os ritos não são balizados pela situação a que eles remetem, mas pelo corte arbitrário que eles exercem, capaz de definir a realidade, concebida socialmente, como algo inscrito na natureza das coisas, portanto, na irrevogabilidade das conseqüências dos ritos para os que os sofrem (são permitidos) e os que não podem sofrê-los<sup>222</sup>.

O rito de instituição não ajuda o ser humano a identificar as mudanças *naturais* na vida e seus ciclos (como supõem aqueles que tratam dos ritos de passagem), mas, pelo contrário, as institui verdadeiramente, criando a diferença entre as pessoas onde necessariamente não necessitaria existir. Como exemplo, trata dos ritos de circuncisão, os quais criam uma diferença no homem. O homem se diferencia da mulher, a qual não pode sofrer este tipo de rito. Neste rito de instituição não se constata apenas a diferença biológica entre homem e mulher, mas se institui no homem uma *segunda natureza* socialmente constituída, a qual traz consigo uma série de funções que devem ser exercidas por um *homem* (o que é homem, esta é a atribuição exercida no rito) e o que não pode ser exercido por uma *mulher* (mulher é aquilo que o homem não pode ser, a mulher não pode ser o que o homem é).<sup>223</sup>

Os ritos de instituição são, portanto, ações performativas que fazem uso de um agente, socialmente legitimado, para verbalizar (instituindo) e consagrar as diferenças, criando categorias de percepção nos indivíduos dicotômicas, como: destinos sociais positivos ou negativos, consagração ou estigma de indivíduos (ou grupos de indivíduos), etc. Esta ação performativa do rito tem, portanto, o poder de inscrever duradouramente no *habitus* e na *hexis* corporal dos indivíduos que sofrem o rito (e dos que não o sofrem) as disposições necessárias para que estes indivíduos se tornem definitivamente aquilo que os foi atribuído, nomeado, instituído. Baseado nesta inscrição permanente, os corpos irão relacionar-se entre si na sociedade manifestando aquele aspecto que denota quem eles são (natureza social), como no modo de falar, de comportar-se, no tipo de linguagem utilizada, nas roupas (anéis, medalhas, insígnias) ou marcas no corpo, etc.<sup>224</sup> Todos estes signos correspondem ao capital simbólico adquirido pelas pessoas, gerando conhecimento e reconhecimento do grupo social, mantendo, assim, visível, tacitamente, a diferença entre os que dominam e os que são dominados.

---

<sup>222</sup>BOURDIEU, 1996. p. 97-100.

<sup>223</sup>BOURDIEU, 1996. p. 100-103.

<sup>224</sup>BOURDIEU, 1996. p. 97-106.

Quanto à *força da representação*<sup>225</sup>, Bourdieu apresenta sua tese de que a realidade é concebida numa luta entre discursos, o mais legítimo com maior poder para constituir a realidade, conforme aquilo que ele representa. Isto significa que não existe uma correspondência entre a realidade em si (*re*) e a representação do mundo social, concebida pelo discurso dominante. As representações do discurso dominante são, no entanto, poderosas a ponto de fazer com que as pessoas percebam (imagens mentais) a realidade a partir daquilo que ele professa (mesmo aqueles que são dominados). Esta crença<sup>226</sup> na representação dominante é condição prévia para que ele seja eficaz, embora, ela em si não seja algo consciente, mas legitimamente aceita pelo fato de que quem formula o discurso religioso adquiriu o necessário capital (poder) simbólico. Fundamentado nesta crença (conhecimento e reconhecimento) da ordem social como concebida pelo discurso dominante, o enunciado performativo do ritual coletivo continua sempre recriando as categorias de percepção, propostas pelo discurso dominante.

Como último ponto de discussão que é interessante para este trabalho, Pierre Bourdieu reflete sobre os limites da eficácia política<sup>227</sup> que está permanentemente incutida em todos os aspectos demonstrados anteriormente. A luta existente entre os discursos dos diferentes grupos sociais para elaborar o discurso socialmente aceito de classificação objetiva da realidade é subjacente a todos os mecanismos, dos quais fazem uso estes mesmos discursos no processo de inculcação e de somatização dos seus respectivos valores. Sendo também a linguagem e os discursos rituais e coletivos o espaço onde há a consagração de um determinado discurso e a condenação de um outro ao desaparecimento (já que o discurso dominante elabora as categorias de percepção do que existe e do que não existe), cabe a consideração de que todos os enunciados performativos têm uma condição essencialmente política, portanto, nunca neutra.

Compreendido isto, é importante averiguar a concepção de Bourdieu a respeito de *doxa*<sup>228</sup>. *Doxa* para Bourdieu é o acordo fundamental que serve de base para toda a compreensão da ordem social. Evidentemente, a *doxa* não corresponde automaticamente à realidade em si, mas é a visão de realidade elaborada pelo discurso dominante, representada em enunciados performativos pelos agentes socialmente reconhecidos como legítimos, os quais têm sua autoridade assegurada pelo reconhecimento do grupo (crença) em virtude do capital simbólico e, portanto, da distinção que estes agentes detêm diante de outros indivíduos.

---

<sup>225</sup>BOURDIEU, 1996. p. 107-116.

<sup>226</sup>Sobre o tema da crença, condição prévia para a aceitação de um discurso, recomendamos para aprofundamento: BOURDIEU, Pierre. **A Produção da Crença**: Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre, Zouk, 2006. especificamente as páginas 19-34.

<sup>227</sup>BOURDIEU, 1996. p. 117-126.

<sup>228</sup>BOURDIEU, 1996. p. 119.

Para Bourdieu, aqueles que pretendem manter a *doxa* – o acordo fundamental que rege a compreensão da realidade e a categorização da mesma – intacta são os *ortodoxos*, a saber, a elite dominante que tem interesse em que a ordem social permaneça como está. De outro lado, existe uma série de grupos e discursos (talvez melhor seja a palavra interesses), nem sempre organizados e nem sempre autoconscientes, para os quais a representação da realidade do discurso dominante não interessa, pois os mantém enclausurados em categorias negativas e inferiores, portanto, sempre em dívida com os que participam da elite dominante.

Justamente por causa deste conflito de interesses é que existe a possibilidade de mudança da percepção da ordem social e da natureza das coisas. Bourdieu menciona que aqueles que procuram alterar a *doxa*, ou seja, alterar a maneira de se conceber a realidade e da sociedade organizar-se, necessitam estabelecer uma *subversão herética*<sup>229</sup>.

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo, agora investidas de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo.<sup>230</sup>

Neste intento, o enunciado performativo adquire importância, pois enquanto “pré-visão política é, por si só, pré-dição que pretende fazer o que anuncia”<sup>231</sup>. A representação manifesta na performance herética tem o mesmo poder, na medida em que adquire reconhecimento de determinado grupo, de fazer existir realidade, de produzir aquilo que enuncia. Bourdieu chama isto de *pré-visão paradoxal*<sup>232</sup> e compara-a a uma utopia, programa ou projeto que visa subverter a ordem ordinária. A performance representativa tem poder nesta subversão política, já que ela anuncia uma subversão cognitiva, da compreensão da ordem das coisas, uma conversão da visão de mundo.

Há, naturalmente, uma série de estratégias dos detentores do discurso dominante para desmobilizar e abafar as críticas vindas do discurso herético. Esta luta se faz presente em vários grupos sociais, em várias sociedades, constantemente. E neste processo de enunciação de uma nova percepção da realidade e de categorização das pessoas que nela atuam, cabe saber, como menciona Bourdieu, se “a luta entre as classes é revolucionária tendo como alvo derrubar a ordem estabelecida ou apenas uma luta de concorrência, espécie de corrida na qual os dominados se esforçam por se apropriar das propriedades dos

---

<sup>229</sup>BOURDIEU, 1996. p. 118.

<sup>230</sup>BOURDIEU, 1996. p. 119.

<sup>231</sup>BOURDIEU, 1996. p. 118.

<sup>232</sup>BOURDIEU, 1996. p. 118.



dominantes”<sup>233</sup>. Esta é certamente uma excelente pergunta a qualquer elaboração de crítica à ordem estabelecida.

## 3.2 A PERFORMANCE NO CULTO CRISTÃO

### 3.2.1 Justificativa desta reflexão

A pergunta que se pode fazer é: como se relaciona esta construção da idéia de performance com a análise do culto cristão, de seus dois eventos específicos, a liturgia e a pregação? Por um lado, as repetitivas menções que os teóricos da antropologia fazem ao papel social dos ritos podem suscitar uma sensação de “auto-evidência” da relação dos ritos com o culto cristão. O conceito de performance como um ato de comunicação significativa, que representa um discurso específico de um determinado grupo, e todos os processos de reconhecimento dos agentes da performance, incumbindo-os de tomarem as funções de representação do discurso do grupo, também podem justificar rapidamente esta ligação entre performance e culto cristão. No entanto, esta ligação não é tão automática nem fácil, pois a teologia, a homilética e as ciências litúrgicas apresentam suas próprias concepções a respeito do significado do culto cristão, que não necessariamente concordam com a análise da antropologia e da sociologia.

Portanto, a proposta para este segundo passo investigativo é a de confrontar algumas concepções correntes do culto cristão (da liturgia e da homilética) com os pressupostos apresentados anteriormente, da antropologia. Esta tarefa visa ser construtiva para a prática litúrgica e homilética, pois procurará verificar se os conceitos teológicos fundamentais para estas duas grandezas têm prevalecido, ou se conseguem fazer uso de algumas críticas da reflexão antropológica para adequar sua prática àquilo que ela, ao menos teoricamente, visa. Como itinerário da reflexão, será sugerida inicialmente uma conceituação de culto cristão para, depois, analisarmos a liturgia (ou a ciência litúrgica) e a homilética, dialogando com os pressupostos lançados na antropologia, sobretudo, através do conceito de performance.

### 3.2.2 O culto cristão

O conceito de culto cristão que será aqui discutido é emprestado principalmente da teologia protestante.

---

<sup>233</sup>BOURDIEU, 1996. p. 125.

James White, em sua importante obra *Introdução ao Culto Cristão*<sup>234</sup>, nos oferece um pequeno resumo dos principais usos do termo “culto cristão”. Na teologia protestante parecem ser determinantes dois aspectos. O primeiro é o da centralidade de Jesus Cristo como fundamento do culto cristão, isto é, o culto cristão é *crístocêntrico*. A centralidade de Jesus Cristo tem dois objetivos: que seja feita a rememoração da sua obra (anamnese) e que esta anamnese resulte em atualização da obra do próprio Cristo no momento da celebração do culto. Para que seja possível a atualização da obra de Cristo, i. é, para que surta efeito na vida da comunidade, é essencial a atuação do Espírito Santo, único capaz de tornar viva, trazer os benefícios da salvação em Jesus Cristo para comunidade cultural.<sup>235</sup>

Outro aspecto determinante é o que se denomina *dupla ação*<sup>236</sup>. O culto cristão é inicialmente obra de Deus para benefício do ser humano e, como resposta, ação do ser humano em gratidão a Deus. Por isso, o culto cristão pode ser descrito como “encontro de Deus com sua comunidade”<sup>237</sup>, pois ao se doar no culto à comunidade, Deus recebe dela a gratidão e escuta atenciosamente seu louvor, clamor e sua oração.

Jaques Allmen, em *O culto Cristão – teologia e prática*<sup>238</sup>, compreende o culto cristão em três perspectivas: como recapitulação da história da salvação; como epifania da Igreja e anúncio do fim e futuro do mundo.

O culto como recapitulação da história da salvação fundamenta-se em três constatações: a primeira, como exposto acima, é a fundamentação cristológica do culto; a segunda é a presença do próprio Cristo no culto a partir da *epiclese*. Epiclese é a invocação da presença de Cristo na eucaristia<sup>239</sup>; e a terceira é a própria constatação de que no culto a liturgia visa recapitular (reproduzir dramaticamente) a história da salvação.<sup>240</sup>

A segunda perspectiva da compreensão de culto cristão de Allmen é a de que o culto é a epifania da Igreja. Allmen afirma que ao recapitular a história da salvação e ao redescobrir a presença de Cristo na comunidade a Igreja pode conhecer-se a si mesma e apresentar-se ao mundo, agindo conforme aquilo que a fundou<sup>241</sup>.

Como última afirmação da natureza do culto cristão, Allmen postula que, como resultado dos dois processos anteriores que ocorrem no culto cristão, a Igreja e o culto tornam-se o agente e o lugar, respectivamente, de onde parte a denúncia – o

<sup>234</sup> WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão**. 2° ed. São Leopoldo/RS: Sinodal/IEPG, 1995.

<sup>235</sup> WHITE, 1995. p. 12-19.

<sup>236</sup> WHITE, 1995. p. 15.

<sup>237</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo/RS: Sinodal/ASTE, 1998. p. 119.

<sup>238</sup> ALLMEN, J. J. **O Culto Cristão: Teologia e prática**. 2° ed. São Paulo: ASTE, 2005.

<sup>239</sup> Todas estas propostas têm a devida fundamentação bíblica, na qual não queremos adentrar, tendo em vista que o intuito aqui é somente perceber alguns argumentos teológicos para a prática do culto cristão que vêm sendo usados pela teologia protestante e não entrar no mérito da comprovação bíblica de tais afirmações.

<sup>240</sup> ALLMEN, 2005. p. 21-40.

<sup>241</sup> ALLMEN, 2005. p. 41-54.

questionamento da justiça humana, o prenúncio do julgamento de Deus e a condenação dos cultos não-cristãos (ou seja, que contradizem a vontade de Deus expressa no culto) – e o anúncio da esperança cristã – esperança na obra salvífica de Cristo, na completude do mistério da criação (reconciliação de Deus com o mundo) e no prenúncio do perdão dos pecados.<sup>242</sup>

Estas afirmações de Allmen auxiliam a perceber a centralidade do culto cristão para toda a vida cristã. É no culto que ocorre a descoberta da verdadeira identidade da Igreja e a partir dele que a comunidade é impulsionada por Deus a agir no mundo, rejeitando aquilo que na natureza humana fere a vontade de Deus e afirmando ao mundo a vocação a que Deus, no culto, convida. Por isso, todas as ações da Igreja no mundo são sempre resultado do encontro motivador com Deus, sendo assim, ações do próprio Deus.<sup>243</sup>

Há também a compreensão de culto cristão como mistério. Nesta concepção, o culto é especificamente o lugar onde a comunidade (a Igreja) se apropria da salvação dada por Jesus Cristo na páscoa.

As raízes deste termo são tão antigas quanto a Igreja. O mistério pascal é o Cristo ressurreto presente e ativo em nosso culto. “Mistério” neste sentido é a auto-revelação divina daquilo que ultrapassa o entendimento humano, a revelação do até então oculto. O elemento “pascal” é o ato redentor central de Cristo em sua vida, ministério, sofrimento, morte, ressurreição e ascensão. Podemos falar do mistério pascal como a comunidade cristã compartilhando os atos redentores de Cristo ao celebrar o culto.<sup>244</sup>

É interessante esta concepção de culto cristão como mistério<sup>245</sup> (concebido assim desde as origens da Igreja) para expressar que a compreensão teológica do culto afirma que no culto, de fato, acontece algo. Não é um evento de pura recordação, para que, a partir dela se parta ao mundo professando sua fé, mas é – o culto cristão – o momento onde algo definitivamente ocorre. As pessoas não parecem salvas no culto, nem se compreendem salvas no culto, mas elas o são efetivamente – isto na compreensão teológica e na aceitação da fé. E a salvação que é concedida no culto não depende do ser humano, é dádiva primeira de Deus, por isso, independe dos aspectos formais e de toda uma argumentação crítica que se possa exercer a respeito do culto. Opressor ou não (caráter humano) o culto cristão é salvação (caráter divino).

#### *Culto cristão enquanto performance*

<sup>242</sup> ALLMEN, 2005. p. 55-75.

<sup>243</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998. p. 119-123.

<sup>244</sup> WHITE, 1995. p. 18.

<sup>245</sup> Esta compreensão de culto cristão como mistério também é apresentada por outros teólogos e teólogas. Ver: HEBERT, A. G. **Liturgy and Society**: The function of the church in the modern world. London: Faber & Faber, 1936. p. 64-81; BUYST, Ione. **Como Estudar Liturgia**: Princípios de ciência litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 18-20; entre outros.

Na avaliação do culto como performance, faz-se necessária a seguinte pergunta: Se o culto cristão é o lugar onde acontece verdadeiramente algo (salvação), que este algo é operado primeiramente por Deus, como pode o culto cristão adequar-se à idéia dos antropólogos a respeito dos ritos (que têm funções sociais)? Pode ser o culto compreendido como drama social ou performance?

Para responder a estes questionamentos, recorre-se a dois argumentos.

James White elabora na sua obra que o culto cristão não se resume unicamente à celebração realizada no culto dominical. Culto cristão não é somente o culto regular, da palavra ou da palavra e da santa ceia (eucaristia). Por ser o culto cristão o encontro de Deus com a comunidade que o invoca, rememora sua obra, e se comunica com ele através de orações, cantos, etc., então, basta que a comunidade esteja reunida e evoque a presença de Deus<sup>246</sup>. Para White, o culto cristão engloba as orações públicas diárias, o culto da palavra, o culto batismal, o culto eucarístico e uma série de outros cultos, que ele denomina *jornadas e passagens*<sup>247</sup>. Dentre estas jornadas e passagens, White menciona: experiências de reconciliação (comunitária e particular); acompanhamento a enfermos; matrimônio cristão; ordenação (para funções eclesiásticas); profissão de fé (momentos em que se reafirma a fé comunitária e pessoal) e sepultamento.

Embora o culto cristão seja sempre um evento de rememoração da história da salvação, estes cultos específicos (jornadas e passagens), ainda que na sua seqüência se organizem de forma a recapitular a experiência da salvação, estão dispostos a atender especificamente a necessidades humanas, poderíamos dizer, antropológicas. É interessante perceber o empréstimo que White faz do termo *passagens*, provavelmente do etnólogo Arnold van Gennep<sup>248</sup>. A Igreja, portanto, em toda sua história realizou culto cristão para todas estas experiências particulares e coletivas, visando dar um acompanhamento amoroso aos seus membros em suas situações especiais de vida. “O culto cristão tem formas de prestar assistência em períodos recorrentes de crise e em eventos que são únicos.”<sup>249</sup>

---

<sup>246</sup> Nelson Kirst enumera os três textos bíblicos essenciais para a compreensão de culto: a) Mateus 18.20: “Porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles”; b) 1 Coríntios 11.24-25: “...fazei-o em memória de mim.” (o que denota a ordem de Cristo de reunir-se para o culto) e c) Atos dos Apóstolos 2.42-47 onde se constata que a comunidade se reunia para “partir o pão”. Ou seja, quem celebra o culto está em consonância com a tradição dos apóstolos. SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998. p. 121.

<sup>247</sup> WHITE, 1995. p. 204-249.

<sup>248</sup> GENNEP, 1978. Gennep sistematiza os ritos de passagem nesta seqüência: Passagem material, entrada de indivíduos em grupos, gravidez e parto, nascimento e infância, ritos de iniciação, noivado e casamento, funerais e outros grupos de ritos.

<sup>249</sup> WHITE, 1995. p. 204.

Consequentemente, a análise que Victor Turner faz sobre os períodos de liminaridade dos ritos de passagem<sup>250</sup>, a subsequente análise do drama social e das performances culturais a que ele se dedica, bem como a crítica que Pierre Bourdieu<sup>251</sup> faz sobre os ritos de instituição e a sua tese de que as condições sociais são determinantes para a performance dos agentes sociais que os operam, todas elas incidem sobre o evento que entendemos por culto cristão. Esta é a primeira linha de raciocínio que pode levar ao entrelace do tema culto cristão e performance.

A segunda argumentação faz o caminho inverso. Percebe como alguns teólogos vão aproximar sua concepção de culto cristão à idéia de drama social ou performance. Manfred Josuttis<sup>252</sup>, teórico do culto cristão, elabora sua obra percebendo o culto como um conjunto de ações. Ele reserva um precioso espaço para a análise do culto enquanto drama. Aliás, elabora uma crítica ao culto protestante, pelo fato deste ser pouco dramatizado.<sup>253</sup>

Culto no sentido pré-moderno é rememoração da história da salvação. O rito realiza o mito. No tempo sagrado, o princípio ou o meio do tempo são repetidos. [...] Isso vale também para a nossa própria religião. “Também o sábado judaico-cristão é uma imitatio Dei. O descanso do sábado repete o ato primordial do Senhor, pois no sétimo dia da criação Deus descansou, ‘após ter concluído toda sua obra. (Gêneses 2,2)’<sup>254</sup>

John Robinson<sup>255</sup> analisa o significado da eucaristia, concebendo-a como a execução de um drama. Ele formula isto nas seguintes palavras:

Talvez a melhor maneira de expressar isto seja dizer que a eucaristia é a ação de Cristo no seu corpo, sua ação através de nós para o mundo. Nós somos a companhia escolhida para sua performance ordenada e nesta performance cada um de nós tem a sua parte, ou, como o descreveu um escritor do primeiro século, sua ‘liturgia’ ou parte no serviço público.<sup>256</sup>

Robert Jenson vai além na sua compreensão de culto<sup>257</sup>. Ele considera o culto um ato performativo capaz de inscrever nas pessoas aquilo que nele é pregado. Isto ocorre

<sup>250</sup> TURNER, 1974. p. 5.

<sup>251</sup> BOURDIEU, 1996. p. 81-106.

<sup>252</sup> JOSUTTIS, Manfred. **Der Weg in das Leben**: Eine einföhrung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser, 1991.

<sup>253</sup> JOSUTTIS, 1991. p. 150.

<sup>254</sup> Gottesdienst im vormodernen Sinn ist dramatische Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Der Ritus realisiert den Mythos. Zur heiligen Zeit werden der Ursprung oder die Mitte der Zeit wiederholt. [...] Das gilt auch für unsere eigene Religion. „Auch noch der jüdisch-christliche Sabbat ist eine imitatio Dei. Die Sabbatruhe wiederholt die primordiale Handlung des Herrn, denn am siebenten Tage der Schöpfung ruhte Gott, ‚nachdem er sein Werk vollbracht hatte‘ (Genesis 2, 2)“ (aqui Josuttis cita M. Eliade). JOSUTTIS, 1991. p. 149.

<sup>255</sup> ROBINSON, John A. T. **Liturgy Coming to Life**. Philadelphia: Westminster Press, 1960. p. 53-76.

<sup>256</sup> Perhaps the best way of expressing it is to say that Eucharist is the action of Christ in his Body, his action through us for the world. We are the company chosen for his command performance, and in this performance each of us has his part, or, as a first-century Christian writer described it, his ‘liturgy’, or piece of public service. ROBINSON, 1960. p. 56.

<sup>257</sup> JENSON, Robert. **Religion Against Itself**. Virginia: John Knox Press, 1967.

tanto naqueles que pregam a Palavra (o que pra ele é central no culto, pregar o Evangelho) quanto nos que a ouvem (ouvir é uma ação – sentar, fazer gestos, cantar, elaborar mentalmente aquilo que está sendo pregado, etc.)<sup>258</sup>.

Contar esta história a alguém é, por isso, cometer um ato de violência sobre ele, é *fazer* algo decisivo por ele. É pronunciar “performativamente”, usar as palavras de uma maneira não meramente para descrever uma realidade, mas para criá-la. [...] O ato de contar esta história é, por isso, uma performance, é um fazer a história mais do que um mero falar sobre ela. É uma encenação.<sup>259</sup>

Esta compreensão do culto cristão é bastante ilustrativa para os propósitos deste trabalho e estabelece a conexão necessária para, a seguir, fazer-se a análise da liturgia e da pregação como sendo performances construtoras da realidade.

### 3.2.3 Liturgia e performance

Os aspectos formais da liturgia e o significado das ações realizadas nela costumam ser negligenciados pela reflexão teológica. Na história pode-se verificar um grande empobrecimento da liturgia protestante, sobretudo luterana, e conseqüentemente, uma confusão acerca dos significados do culto. A reforma considerou sacramento o batismo e a ceia, mas pouco auxiliou a elaborar maneiras adequadas de celebrá-los. A ênfase no conteúdo da prédica tornou-se característica. Elementos importantes da liturgia foram sendo encurtados ou omitidos e outros menos importantes foram “inchando”<sup>260</sup>.

Nos últimos anos (desde 1960, aproximadamente) a reflexão sobre a liturgia tem se tornado proeminente. Muitos estudos têm sido realizados em nível acadêmico e as Igrejas têm, via de regra, dedicado cada vez mais atenção à sua prática litúrgica<sup>261</sup>. No entanto, uma reflexão mais profunda dos efeitos da liturgia no processo de construção social e no modo como isso ocorre não tem sido abordada com muita freqüência. Por isso, parece se fazer necessário o uso de outras ferramentas teóricas neste processo.

<sup>258</sup> JENSON, 1967. p. 47-48.

<sup>259</sup> To tell this story to someone is, therefore, to commit an act of violence upon him, it is to *do* something decisive to him. It is to utter ‘performatively’, to use words in such a way as not merely to describe a reality, but to create it. [...] The act of telling this story is itself, therefore, a performance, a doing of the story rather than a mere telling about it. It is an enactment. JENSON, 1967. p. 48.

<sup>260</sup> KIRST, Nelson. **Nossa Liturgia**: das origens até hoje. (Fasc. 1) Série Colméia. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 19-45 e KIRST, Nelson. **A Liturgia Toda**: parte por parte. 2° ed. (Fasc. 2) Série Colméia. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 9-22. Josuttis também menciona isso em: JOSUTTIS, Manfred. **Prática do Evangelho entre Política e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1982, p. 182ss.

<sup>261</sup> Quanto aos avanços da liturgia na IECLB encontram-se algumas contribuições em: MARTINI, Romeu R. Confessionalidade Luterana e Renovação Litúrgica. **Estudos Teológicos**. Ano 41, N° 3. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001. p. 38-52. Aqui, Martini menciona as consultas realizadas pela Federação Luterana Mundial sobre *Culto e Cultura*, da qual resultaram numerosos e proveitosos artigos que refletem o avanço na reflexão litúrgica em todo o mundo.

### **a) Dimensão simbólica da liturgia**

A antropologia simbólica parece corroborar com uma análise que vê nos elementos simbólicos da liturgia importante fator de construção da vida social. Para tanto, é necessário que não se faça uma análise despolitizada dos símbolos, o que se poderia chamar de uma análise ingênua. Este tipo de descrição dos símbolos e significados presentes na liturgia sempre tendem a aparecer nos *dicionários dos símbolos cristãos*, os quais apresentam uma mera descrição do que são os símbolos.

O que tem se procurado fazer aqui é enfatizar que tudo que acontece no culto está relacionado com o plano simbólico. Os gestos, as falas, os discursos proferidos, os silêncios, as posições das pessoas no espaço litúrgico, os personagens que interagem no culto, todos estes elementos constitutivos do culto – que vão englobar a ordem litúrgica e a prédica – são potencialmente simbólicos e performáticos. Tudo que acontece no culto tem uma finalidade, independente dos propósitos que estas performances realizadas no culto possam vir a ter.

### **b) Poder dos símbolos**

O que Susanne Langer<sup>262</sup> procura mostrar em sua obra, e que será aceito pelo antropólogo Clifford Geertz, é que a base da compreensão humana da realidade e a forma com que o ser humano a expressa é profundamente simbólica. O símbolo “é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção - a concepção é o significado do símbolo”<sup>263</sup>. Estes símbolos são capazes de compreender a realidade, criando-a, e criando nas pessoas as categorias para a percepção da mesma. É um processo dialético, no qual, aquele que cria o símbolo acaba sendo também criado por ele<sup>264</sup>. Esta concepção, entretanto, não é aceita somente por lingüistas ou antropólogos. Muitos liturgistas (ou cientistas litúrgicos) concebem a liturgia a partir deste mesmo pressuposto:

Toda a liturgia é uma ação simbólica, pois visa comunicar *a própria vida de Deus – comunhão de pessoas*. [...] O “mistério da fé” passa, portanto, pelos símbolos eficazes que não apenas *significam a realidade da salvação, mas a realizam tornando-a presente*.<sup>265</sup>

<sup>262</sup> LANGER, Susanne. **Filosofia em Nova Chave**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

<sup>263</sup> GEERTZ, 1978. p. 105.

<sup>264</sup> GEERTZ, 1978. p. 109.

<sup>265</sup> TEIXEIRA, Nereu de castro. **Comunicação na Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 39. Ou ainda conforme a contribuição de lone Buyst: “Vale dizer: toda liturgia é sacramental porque nela e por ela – feitas de sinais sensíveis, ações simbólicas – é realizada a comunhão salvífica com o Cristo, no seu mistério pascal.” BUYST, 1989. p. 22.

Esta identificação da liturgia como símbolo, ou como ação simbólica, visa demonstrar que qualquer ação comunicativa é uma ação simbólica. Sendo a liturgia a comunicação da graça de Deus, de sua salvação, ou a comunicação das relações de poder que se articulam na sociedade (opção que não se tomará ainda neste momento) ela é inteiramente uma ação simbólica.

Nelson Kirst, na sua leitura de Bieritz, resume alguns possíveis níveis de comunicação (que aqui se denomina por simbólica – embora ele mesmo não a denomine assim) existentes num culto:

Podemos distinguir quatro tipos de linguagens não-verbais: a) formas de expressão diretamente ligadas à fala (volume, frequência, timbre, cadência, aspereza, agressividade, acentuação, etc.); b) outros elementos e processos acústicos (música, órgão, sinos, arrastar os pés, ranger os bancos, bater palmas, etc.); c) formas de expressão que se relacionam com o nosso corpo (mímica, gesticulação, posturas, movimentação, locomoção); d) formas de expressão relacionadas com determinados objetos e formas de representação (vestes, paramentos, elementos sacramentais, arquitetura, cores, artes plásticas, símbolos litúrgicos, etc).<sup>266</sup>

### **c) Poder simbólico**

Para Pierre Bourdieu, o poder simbólico é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”<sup>267</sup>. Para ele, o poder simbólico encontra-se na mesma dinâmica do discurso religioso, aliás, o discurso religioso compõe o universo simbólico. Desta forma, o poder simbólico é uma *estrutura estruturante*, pois é instrumento de construção do conhecimento e de construção do mundo objetivo. De semelhante modo, o poder simbólico é *estrutura estruturada*, pois também se encontra, simultaneamente, subordinado, ainda que inconscientemente, a estruturas objetivas<sup>268</sup>.

Se a liturgia pertence a este elemento chamado discurso religioso, precisamos afirmar que sim. Aqui, retornaria a discussão da primeira parte deste capítulo, na qual se apresenta a análise de Bourdieu sobre as condições prévias para a legitimidade de algum agente que profere um discurso ou realiza uma performance<sup>269</sup>. Daí, se pode concluir que a liturgia é, para a discussão da sociologia, um lugar privilegiado para acontecer o processo de perpetuação do poder do discurso dominante. Para a liturgia, como ação simbólica, só se atribui autoridade àqueles que, diante do grupo ou da sociedade, adquiriram maior capital simbólico, justamente pelo fato de corresponderem mais plenamente àqueles aspectos que

<sup>266</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998. p. 127.

<sup>267</sup> BOURDIEU, 1989. p. 7s.

<sup>268</sup> BOURDIEU, 1989. p. 16.

<sup>269</sup> ver acima *Linguagem e Poder Simbólico*



atribuem maior distinção – pela própria correspondência ao discurso dominante – em relação às pessoas dominadas.

**d) *Ambigüidade na liturgia: corrupção e salvação***

O entrelace entre a concepção teológica de culto cristão, de que a performance realizada nele serve para tornar real, comunicar criativamente, o “mistério da salvação” manifesto em Jesus Cristo - ainda que entrando em sintonia com o conceito de performance da antropologia simbólica – com o conceito de performance e de lutas simbólicas da sociologia, existentes no seu desempenho, coloca esta reflexão sobre “o fio da navalha”. Por qual tipo de interpretação se optará? Nem uma, nem outra. Ou melhor, as duas simultaneamente. A ambivalência parece ser a melhor opção, já que a aceitação teológica do culto está envolvida não somente com a análise objetiva da realidade, mas também com a fé no axioma cristão da salvação única e exclusivamente por obra de Deus.

Aceitando a hipótese da ambigüidade do simultaneamente justo e pecador, a análise da liturgia acarretará sempre o duplo aspecto de que Deus opera a salvação independentemente da ação humana. Como afirmado anteriormente, ainda que o culto seja o mais corrupto instrumento de violência simbólica, no qual as diferenças sociais encontrem a mais poderosa ferramenta para se perpetuar, resta sempre a esperança de que Deus faça uso deste espaço pra promover a sua salvação.

No entanto, esta constatação não permite que se cruzem os braços, porque a própria crítica da sociologia oferece alternativas para que o culto, ainda que operando a salvação de Deus quotidianamente, possa ser promotor de justiça social. Esta possibilidade de reversão é trazida novamente aqui. O conceito de *heresia* de Pierre Bourdieu nos acalenta quanto à possibilidade ressurgir uma nova ordem social:

Este processo dialético se realiza em cada um dos agentes envolvidos, a começar pelo produtor do discurso herético, no e pelo *trabalho de enunciação* necessário para exteriorizar a interioridade, nomear o inominado, dando quer às disposições pré-verbais e pré-reflexivas, quer às experiências inefáveis e inobserváveis, um começo de objetivação por meio de palavras que as tornem por natureza, ao mesmo tempo comuns e comunicáveis e, por conseguinte, sensatas e socialmente sancionadas. Esse mesmo processo também pode-se realizar através do trabalho de dramatização, particularmente visível na profecia exemplar, a única capaz de desacreditar as evidências da *doxa*, ou então, mediante a transgressão indispensável para *nomear o inominável* e romper as censuras.<sup>270</sup>

Neste processo, pode-se afirmar que a teologia da libertação tem dado sua contribuição, pois quando ela olha para a liturgia percebe estas incongruências ou esta ambigüidade. Esta visão se expressa assim: “Não basta dizer que a liturgia assume o tempo

---

<sup>270</sup> BOURDIEU, 1996. p. 119.

cósmico e histórico: é preciso ver o que o tempo significa na vida do homem (sic). Não basta afirmar que a eucaristia é louvor e ação de graças, é preciso ver o que significa na vida do homem (sic) dar graças e elogiar alguém.”<sup>271</sup>

### 3.2.4 **Prédica e performance**

Todas as afirmações feitas sobre a liturgia se adaptam ao que aqui se compreende por prédica, já que a prédica é um evento dentro da liturgia, especificamente da liturgia da palavra. A distinção que se faz entre prédica (pregação, homilética) e liturgia parece demasiadamente arbitrária e denota toda a preponderância que se deu no mundo acadêmico à prédica em detrimento da liturgia. Prédica é, no entanto, liturgia. E se o culto cristão é fragmentado, não preservando a unidade de todas as seqüências que o compõe, esvai-se toda a possibilidade de se perceber a eficácia na construção da vida social através do culto<sup>272</sup>.

Portanto, não cabe nesta reflexão se fazer uma minuciosa conceituação nem uma análise histórica da homilética ou da pregação na Igreja, mas sim de, compreendendo-a como evento lingüístico, portanto, uma performance, essencialmente simbólica, verificar os aspectos que podem tornar a prédica uma performance mais depurada para fins “heréticos”, ou seja, de construção de uma nova ordem social.

Inicialmente vale lembrar que a prédica tem algo que caracteriza sua certa “grandeza” específica, que pode ser constatado na ordenação do próprio Deus para que sua Igreja pregasse o Evangelho. A cosmogonia de Deus na tradição judaico-cristã se deu através da fala, da palavra criativa<sup>273</sup>. O próprio Deus não se comunica com seu povo, chama representantes para falar em seu nome. O próprio Jesus Cristo é considerado Palavra de Deus e as Escrituras contêm a Palavra de Deus<sup>274</sup>. Por isso, compreende-se que a tarefa da pregação exija especial atenção e empenho.

#### **a) *Prédica: linguagem e discurso***

Dentre todas as descrições de linguagem, de discurso e de performance apresentadas aqui, talvez a que melhor se adapte a todas elas seja a prédica. A prédica é a

<sup>271</sup> BUYST, 1989. p. 49.

<sup>272</sup> GONZÁLEZ, Justo; GONZÁLEZ, Catherine. **The Liberating Pulpit**. Nashville: Abingdon Press, 1994. p. 96-97.

<sup>273</sup> KIRST, Nelson. **Rudimentos de Homilética**. 3º ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996. p. 10. Nelson Kirst ainda conceitua a prédica como sendo a pregação com a vinculação litúrgica. Outras formas de pregação não estariam necessariamente vinculadas ao culto (p.18), por isso, adotamos a partir daqui o conceito de prédica no texto.

<sup>274</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2003. p. 27-38.

*priori* o nível de discurso ao qual Bourdieu se referia na sua análise da linguagem. Isto se formos tomar a prédica pelo seu elemento da *oralidade*, o que é muito diferente quando a analisamos enquanto discurso escrito.

Na linguagem oral ocorre a nomeação da realidade<sup>275</sup>. Por isso, uma prédica teologicamente conseqüente deveria necessariamente avaliar-se, procurando saber quais são os efeitos sociais que ela está produzindo. Evidentemente, a prédica também se encontra no nível da ambigüidade e ambivalência, podendo ser corrupta e instrumento da graça de Deus para a salvação simultaneamente. Muito empenho tem sido dado para que a prédica se torne um evento positivamente significativo. A preocupação para que a prédica seja uma performance mais eficaz, mais democrática<sup>276</sup> e democratizante, e acima de tudo, seja proclamadora da libertação operada por Cristo é cada vez mais perceptível. A seguir, serão analisados alguns destes empenhos para tornar a prédica um discurso teologicamente libertador (profético) e socialmente herético.

### **b) Prédica: performance profética e herética**

Algumas compreensões de prédica e de pregação da Palavra de Deus têm sido desenvolvidas no sentido fazer com que o Evangelho faça surtir seus efeitos também na miséria humana, potencializando-a (a prédica) para que haja uma mudança também em nível social. Evidentemente, a teologia e a fé cristã crêem que o poder do Evangelho é capaz, ou melhor, é o único capaz de trazer a verdadeira salvação, também para a existência humana no seu meio social. Por isso, muitas destas postulações visam trazer inovações em nível formal, para que o Evangelho consiga atingir a quem o ouve na sua dimensão mais profunda. Portanto, o objetivo é criar a *experiência*. Algumas maneiras de procurar facilita-la seguem.

Mary Catherine Hilkert<sup>277</sup> relata que o poder da pregação está justamente no fato de anunciar (nomear) a graça de Deus, sua Palavra de salvação, Jesus Cristo, na realidade da experiência humana. Assim, a prédica estaria cumprindo sua função não se, em si, falasse a respeito da graça, mas se a percebesse na vida humana, *nomeando-a*, fazendo-a assim perceptível para aqueles que necessitam dela. Assim ela expressa a idéia:

<sup>275</sup> SMITH, Catherine M. **Preaching as Weeping, Confession, and Resistance**: Radical responses to radical evil. Westminster: John Knox Press, 1992. p. 1-2.

<sup>276</sup> Quanto às condições de acesso ao púlpito e às condições necessárias para se fazer uso da voz (poder), recomendaria: TURNER, Mary D.; HUDSON, Mary L. **Saved From Silence**: Finding womens voice in preaching. Missouri: Chalice Press, 1999. Infelizmente não há espaço aqui para discorrer estas interessantes idéias, sobretudo porque muitas delas já transparecem neste texto, a partir de outras fundamentações.

<sup>277</sup> HILKERT, Mary Catherine. **Naming Grace**. Preaching and the sacramental imagination. New Yourk: Continuum, 1997.

Trazer uma dimensão mais profunda da vida humana para conhecimento e para responsabilidade consciente tem sérias implicações. Uma mudança de percepção ou de visão de mundo é essencial para uma mudança radical de vida.<sup>278</sup>

Falar sobre graça é falar dela na existência social da vida das pessoas, nomeando as experiências em que o próprio Deus emerge na vida da pessoa, concedendo-lhe a salvação em todos os níveis. “O Mistério da pregação é de uma vez a proclamação da palavra de Deus e o nomear a graça na experiência humana.”<sup>279</sup> Para Hilkert, a experiência da vivência do Evangelho na vida, identificando-o na realidade, e a pregação ativa, ou seja, a “pregação na praxis”, devem preceder a pregação oral. Esta ação – e seu testemunho na prédica, do reconhecimento da graça de Deus na vida humana – só podem ter por resultado “liberdade, completude, reconciliação, e o florir humano que transborda em alegria e louvor.”<sup>280</sup>

Catherine Smith constrói uma visão de pregação como sendo choro, confissão e resistência:

Quando eu olho para a tarefa frente a nós na homilética, eu sou instruída e encorajada por três palavras: choro, confissão e resistência. Estas palavras começaram a me ajudar a entender como pregar deveria ser sentido, como deveria parecer e ser em um mundo onde o mal radical domina nossa realidade cotidiana.<sup>281</sup>

Prédica enquanto choro é aquela que mexe com as paixões e experiências mais profundas do ser humano. É a que melhor expressa o sofrimento humano no mundo opressor e caótico, por isso, é a prédica que se coloca junto das pessoas no meio do mundo e chora com elas. A prédica como confissão é aquela que traz todo este sofrimento humano para dentro da perspectiva da fé. Na prédica esta realidade deve ser encarada e não dissimulada, criando um mundo imaginário. É no lamento humano manifesto na perspectiva da fé que a prédica se torna confissão. Não basta, no entanto, a prédica ser choro, lamento, confissão. Ela precisa também postar-se contrariamente ao mal radical estabelecendo assim resistência no mundo aos seus efeitos, projetando uma nova realidade.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Bringing a deeper dimension of human life to awareness and conscious responsibility has serious implications. A change of perception or worldview is essential to a radical change of life. HILKERT, 1997. p.47.

<sup>279</sup> The Mystery of preaching is at once the proclamation of god’s word and the naming grace in human experience. HILKERT, 1997. p.49.

<sup>280</sup> [...] freedom, wholeness, reconciliation, and human flourishing that overflows in joy and praise. HILKERT, 1997. p.44.

<sup>281</sup> When I look at the task before us in homiletics, I am instructed and encouraged by three words: *weeping*, *confession*, and *resistance*. These words have begun to help me understand what preaching ought to feel like, look like, and be like, in a world where radical evil dominates our everyday reality. SMITH, 1992. p. 3-4.

<sup>282</sup> SMITH, 1992. p. 4-5.

Em sua impactante obra, Smith aplica sua compreensão de pregação nos contextos de preconceito em relação a pessoas com deficiência, em relação à idade, ao contexto do heterossexismo e do sexismo, ao contexto do racismo branco e do classismo. Isto é uma proposta de solução às dualidades e categorias de percepção e diferenciação entre as pessoas mencionadas por Bourdieu como resultado do próprio processo de enunciação do discurso (prédica). Se a prédica arroga para si esta função que Smith considera urgente, então ela pode reconstruir as categorias de percepção que o modelo dominante de sociedade nos faz conhecer. Seria uma prédica herética!

Como último aspecto, pode-se mencionar os empenhos que têm sido realizados para tornar a prédica (mas também a liturgia<sup>283</sup>) mais adaptada às diferenças culturais. A inculturação da prédica e da liturgia as potencializa, enquanto performance, a atingir mais profundamente a realidade e a experiência das diferentes pessoas, em diferentes contextos culturais, étnicos, de diferentes classes sociais e fazendo uso de diferentes expressões de fé. “O desafio é como falar para além do contexto cultural próprio de alguém e proclamar o evangelho para através das fronteiras da etnicidade, de classe e da diferença religiosa.”<sup>284</sup>

Se isto for possível, a tarefa não é nada fácil, mas se sustentada pela esperança no Deus promotor da salvação, então há justificativa para se permanecer naquilo para que o Evangelho chama: justiça e liberdade.

---

<sup>283</sup> Cf. CHUPUNGCO, Anscar J. Dois Métodos de inculturação Litúrgica. Tradução não publicada de Walter O. SCHLUPP. In.: Anita S. STAUFFER (Ed.) **Christian Worship: Unity in cultural diversity**. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996; e, resumidamente em: SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998. p. 136-138.

<sup>284</sup> NIEMAN, James; ROGERS, Thomas. **Preaching to Every Pew: Cross-cultural strategies**. Minneapolis: Fortress Press, 2001. p.1. “That challenge is how to speak beyond one’s own cultural home and proclaim the gospel across the boundaries of ethnicity, class, and religious difference.” (tradução própria).

#### IV. ELEMENTOS CONTESTADORES NO CULTO CRISTÃO E LITURGIA:

##### Em busca de um conceito de culto cristão herético

Se por um lado, analisados pelas ciências sociais, o culto cristão e a liturgia podem desempenhar um papel de manutenção de *status quo* ou a legitimação de relações de dominação, como tentou-se demonstrar acima, por outro, o culto cristão visa ser um espaço alternativo de vivência<sup>285</sup>. Para se chegar a esta constatação é preciso buscar características do culto cristão, desde suas origens, que denotem o aspecto contestador do culto cristão diante de diversificados contextos. Este trabalho vem sendo feito com muita profundidade por vários pesquisadores da área da liturgia<sup>286</sup>, sobre alguns dos quais se fará uma breve abordagem a seguir.

Neste momento, não se buscará percorrer todo o trajeto de desenvolvimento do culto cristão, desde a experiência herdada do Antigo Testamento, passando pela comunidade de Jesus, pela Igreja Primitiva, pelo seu desenvolvimento na Idade Média e durante e após a Reforma Protestante, etc. Presume-se que este trabalho de resgate histórico já foi feito sobejamente. Visa-se, outrossim, fazer uso deste *contínuo* histórico estabelecido, ressaltando aspectos que favoreçam a análise aqui proposta. O que se procurará fazer é “pinçar” características do culto cristão que venham a colaborar para a afirmação de que o culto cristão e a liturgia têm, em sua função primordial, uma vocação contestadora, que visa recriar a ordem social. Este capítulo se concentrará, portanto, em ressaltar algumas características do culto cristão que demonstrem seu potencial contestador, subversivo e, por que não dizer, herético.

---

<sup>285</sup> É o que, abaixo, de diferentes maneiras, se tentará demonstrar.

<sup>286</sup> Alguns extensos e aprofundados trabalhos na área da história da liturgia são referência e devem ser mencionados, tais como: DIX, Dom Gregory. **The Shape of the Liturgy**. London: A/C Block, 1945; SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; BIERITZ, Karl-Heinrich (Hg.). **Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche**. 2. Auf. Leipzig, Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; SENN, Frank. **Christian Liturgy: Catholic and Evangelical**. Minneapolis: Fortress Press, 1997; RODRÍGUEZ, Sebastián. **Liturgia para el siglo XXI: Antología de la Liturgia Cristiana**. Barcelona: CLIE, 1999.

Inicialmente, se procurará apresentar mais contribuições para uma definição de culto cristão e de liturgia nestes termos. Alguns aspectos que apontem para o potencial crítico do culto cristão em relação ao *mundo* social. Isto se dará recorrendo a teólogos que lidam especificamente com a pesquisa em liturgia. Será, portanto, uma abordagem mais generalizada que definirá linhas principais para a defesa do argumento de que o culto pode auxiliar a criar uma *contracultura*<sup>287</sup>.

Posteriormente, se procurará trabalhar com análises já feitas no momento atual da pesquisa no âmbito da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e da Faculdades EST (São Leopoldo/RS), as quais podem oferecer elementos importantes para se chegar à afirmação do potencial contestador do culto cristão e da liturgia. Evidentemente, as obras pelas quais se opta aqui como norteadoras da reflexão serão analisadas naquilo em que podem contribuir para o percurso deste trabalho. Assim, dialogarão com outras fontes que complementem ou apresentem elementos novos à discussão.

A primeira obra será a tese de doutorado da diácona Sissi Georg<sup>288</sup>, *Diaconia e Culto Cristão: o resgate de uma unidade*. A obra tem o grande mérito de demonstrar um aspecto central do culto em sua concepção originária, a saber, a dimensão do serviço prestado aos outros e ao mundo.

A segunda obra será a tese de doutorado de Romeu Martini, *Eucaristia e Conflitos Comunitários*<sup>289</sup>. Em uma pesquisa extensa e profunda, Martini discorre sobre como era a experiência da eucaristia na comunidade primitiva e quais conseqüências a Reforma Protestante, na figura de Lutero, trouxe à compreensão de eucaristia. Martini, após esta rica análise, e com uma exegese de dois textos bíblicos (At. 2. 41-47 e 1 Co. 11. 17-34) em que há conflitos em torno da Ceia do Senhor<sup>290</sup>, demonstra o potencial da eucaristia para a resolução dos conflitos comunitários.

A terceira obra é a tese de doutorado de Pedro Kalmbach, *Bautismo y Educación: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario*<sup>291</sup>. A obra pode auxiliar muito esta análise, na medida em que vislumbra uma prática pedagógica libertadora, aos moldes de

<sup>287</sup> O termo é emprestado de Júlio César Adam, que compreende a Romaria da Terra como um laboratório de contracultura. Cf. ADAM, Júlio César. *Liturgia como prática dos pés: A Romaria da Terra do Paraná: Reapropriação de ritos litúrgicos na busca de libertação dos espaços de vida*. In **Estudos Teológicos**. Ano 42, v. 3. São Leopoldo: EST, 2002. p. 59.

<sup>288</sup> GEORG, Sissi. **Diaconia e Culto Cristão: o resgate de uma unidade**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos (CRL), 2006.

<sup>289</sup> MARTINI, Romeu R. **Eucaristia e Conflitos comunitários**. (Série Teses e Dissertações, v. 18) São Leopoldo: Sinodal, 2003.

<sup>290</sup> O autor mesmo usa essas duas expressões, Eucaristia e Ceia do Senhor, como sinônimos para designar a comunhão de mesa dos cristãos, tanto na comunidade primitiva quanto à época de Lutero. Foge, outrossim, do termo Santa Ceia, resguardado para descrever o evento originário, realizado por Cristo e seus discípulos antes de sua crucificação. MARTINI, 2003, p. 22 (nota 15) e p. 232 (nota 208).

<sup>291</sup> KALMBACH, Pedro. **Bautismo y educación: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario**. 1º ed. Buenos Aires: el autor, 2005.

Paulo Freire, que pode ser exercida para a transformação da sociedade a partir de um conceito ampliado, renovado de prática batismal (na verdade, resgatando a prática da Igreja pré e pós-constantiniana).

Encerrando o capítulo e apontando para uma maneira diferenciada de se interpretar o culto cristão, serão apresentados alguns aspectos da discussão proposta por Júlio Adam, em sua tese *Romaria da Terra: Brasiliens Landkämpfer auf der suche nach Lebensräumen*<sup>292</sup>. Neste riquíssimo trabalho, Júlio Adam demonstra que a Romaria da Terra, enquanto prática litúrgica, desempenha um papel altamente político, contestador, que visualiza e vislumbra uma nova ordem social, mais justa para aquele povo pobre que caminha em direção a novos espaços de vida.

#### 4.1 LITURGIA E CULTO CRISTÃO, MAIS UMA DEFINIÇÃO

Julga-se necessário, a despeito de toda a reflexão já feita sobre a definição de culto cristão e sua relação com o conceito de performance<sup>293</sup>, apresentar mais perspectivas conceituais do culto cristão que demonstrem mais claramente sua efetividade no embate social e político, existentes dentro de qualquer sociedade. Cabe mencionar que esta afirmação (do culto como evento político) não é nova. Com o advento da Teologia Política na Europa e da Teologia da Libertação na América Latina, também o culto cristão e a liturgia foram lidos nesta perspectiva. Assim o concebe Michael Rose, por exemplo, sobre a prédica: “As igrejas latino-americanas têm o mérito especial de terem preparado o caminho para a democratização e libertação.[...] A prédica política faz parte da tarefa da Igreja, e isso não só na América Latina.”<sup>294</sup>

Uma interessante compreensão de diferentes modos de se conceber o culto é apresentada por Manfred Josuttis<sup>295</sup>, sobretudo dentro da tradição protestante.

---

<sup>292</sup> ADAM, Júlio César. **Romaria da Terra – Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen**: Eine Empirisch-Liturgiewissenschaftliche Untersuchung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2005. Também o artigo que apresenta um breve resumo da tese, publicado em português, já citado acima: ADAM, Júlio Cezar. *Liturgia como prática dos pés*: A Romaria da Terra do Paraná: Reapropriação de ritos litúrgicos na busca de libertação dos espaços de vida. In **Estudos Teológicos**. Ano 42, v. 3. São Leopoldo: EST, 2002.

<sup>293</sup> Ver capítulo III sobre culto e performance

<sup>294</sup> ROSE, Michael. Homilética. In SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 1998, p. 170.

<sup>295</sup> JOSUTTIS, Manfred. **Prática do Evangelho entre Política e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1982.



#### 4.1.1 Conceituação crítica do culto cristão

A primeira é chamada de *conceituação crítica*, que remonta à época pré-reformatória<sup>296</sup>, em sua característica teológica. Tal qual a compreensão já apresentada anteriormente<sup>297</sup>, o culto é a realização do “mistério cristão”. Importante para esta conceituação é a centralidade da Ceia. O culto existe para a celebração da Ceia. Para Josuttis, a função deste culto para o ser humano é que ele

chama-o à ordem, põe-no em seu devido lugar e o integra, com sua vida, na continuidade da Igreja e sua história. No culto, a igreja aguarda os mistérios de Deus, celebra a irrupção do Santo no mundo e pode oferecer ao homem moderno, em sua agitação vazia, o abrigo de uma ordem plena de sentido e agradável a Deus.<sup>298</sup>

Estabelecendo já uma análise deste modelo de culto, pode-se dizer que ele tem decorrências políticas em dois sentidos: Pode representar um refúgio fortalecedor para a vida social. Ali o ser humano se “encontraria”, adquiriria a segurança de um grupo identitário e organizaria sua compreensão de mundo, dando sentido à sua existência<sup>299</sup>. Se por um lado, isto poderia ser lido como um aspecto positivo, na análise de Bourdieu, aparentemente, o culto nestes moldes executaria uma função de resignar aqueles que dele participam, fazê-los compreender o mundo sob a *doxa*, o discurso dominante, engendrando neles a justificativa para as relações de dominação que existem na sociedade. O culto exerceria seu papel de estabelecer uma *homologia* entre ordem social e discurso religioso<sup>300</sup>.

No entanto, esta visão de culto como “mistério” pode ser vista a partir de outra perspectiva. Nem sempre o ser humano tem algo a oferecer. Ele pode, sim, encontrar oportunidade no culto para ofertar-se a si mesmo, tanto a Deus como às outras pessoas. Neste sentido, a visão de culto como mistério, onde o ser humano é mero receptáculo e põe-se a receber algo que nem sempre entende, encontra respaldo teológico no culto cristão. Esta dupla possibilidade, de o culto ser um local onde o ser humano é somente passivo em relação a Deus e lugar onde ele também pode ofertar-se a si mesmo, pode ser

<sup>296</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 150.

<sup>297</sup> Ver conceito de culto cristão apresentado no capítulo anterior

<sup>298</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 151.

<sup>299</sup> Outros teólogos também compreendem esta característica do culto (dar sentido à existência) como um elemento necessário para a recriação da ordem social, veja, por exemplo, o que diz Dirk Oesselmann sobre *Sinngebung und kritische Reflexion*. “Sinn muß symbolisch erfahren werden, um verändernd auf die Situation der Suchenden einwirken zu können” OESSELMANN, Dirk. **Spiritualität und Soziale Veränderung**: Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999. p. 109. (O sentido deve ser experimentado simbolicamente para, modificando a situação dos que procuram, poder ter efeito). Tradução aproximada do autor.

<sup>300</sup> BOURDIEU, 2007b, p. 11. Ver acima tópico intitulado: Instituição Igreja/religião.

descrita como uma dualidade sacramental-sacrificial da liturgia: “Este é o modo como entendemos a dialética das duas direções da comunicação na liturgia: de Deus para as pessoas e das pessoas para Deus. A teologia descreveu classicamente estas como as dimensões ‘sacramental’ e ‘sacrificial’ do culto”<sup>301</sup>.

Detendo-se à visão sacramental, sobre a qual se disserta aqui, Senn menciona que, segundo visão advinda da Reforma, “um sacramento é uma cerimônia ou ato no qual Deus oferece-nos o conteúdo da promessa atrelado à cerimônia; assim, o Batismo não é um ato que oferecemos a Deus, mas um ato no qual Deus batiza através de um ministro operando em seu lugar.”<sup>302</sup> Portanto, a visão crítica de que o ser humano, nesta concepção de culto, torna-se mera “massa de manobra” pode ser relativizada. Ao se compreender que no culto cristão, um dos poucos espaços com este caráter na sociedade, o ser humano nada pode produzir a seu favor, só pode receber, reconhece sua impossibilidade de barganhar com Deus, o culto cristão se torna espaço exemplar para a sociedade, no qual o poder humano não existe frente ao poder de Deus. Imbuído desta experiência, o indivíduo e o grupo que tornam efetiva esta certeza, não “temem” aos poderes do mundo, pois conhecem uma realidade em que as “insígnias distintivas” da sociedade não operam. São habilitados, segundo esta linha argumentativa, a contestar a ordem social.

#### 4.1.2 Conceituação querigmática do culto cristão

Uma segunda conceituação de culto cristão que Josuttis oferece remonta à crítica feita pela Teologia Dialética ao conceito de culto apresentado anteriormente (concepção crítica e ritual do culto). A *conceituação querigmática* do culto se aproxima daquela conceituação crítica, ritual, ou como também se mencionou aqui, sacramental do culto. “Também ela tem o culto por centro da vida eclesiástica; mas no centro desse culto encontra-se a anunciação do evangelho, isso é, a prédica, admitindo a parte litúrgica do culto como atitude responsória da comunidade, e nada mais.”<sup>303</sup> Interessante aqui é mencionar que este percurso de diferenciação entre a compreensão do que seria culto cristão repete os embates ocorridos durante o período da Reforma Protestante.

<sup>301</sup> SENN, Frank C. **Christian Liturgy**: Catholic and Evangelical. Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 32. “This is the way we understand the dialectic of the two directions of communication on liturgy: from God to the people, and from the people to God. Theology has classically described these as the “sacramental” and “sacrificial” dimensions of worship.” Tradução própria.

<sup>302</sup> SENN, 1997, p. 32. Citando a *apologia 24* do Livro de Concórdia. “A Sacrament is a ceremony or act in which God offers us the content of the promise joined to the ceremony; thus Baptism is not an act which we offer to God but one in which God baptizes through a minister functioning in his place”. Tradução própria.

<sup>303</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 151.

A Reforma Protestante trouxe ao centro da vida cristã o anúncio do Evangelho. Por isso, Lutero traduziu a Bíblia para o alemão e defendeu que o culto (missa) fosse celebrado de modo que o povo entendesse o que acontecia. Para ele, a “missa” como era realizada em sua época caía em três abusos:

(a) a Palavra foi silenciada; (b) em seu lugar, infiltraram-se fábulas e mentiras; (c) realizava-se o culto como obra. Partindo daí, Lutero ensinou que a comunidade devia reunir-se para ouvir a palavra de Deus (lida e explicada), para orar (agradecer e honrar a Deus e pedir pelos frutos do Evangelho), louvar e cantar.<sup>304</sup>

Tendo bem claramente a idéia de que o culto serviria para promover “unidade na Igreja”, Lutero enfatizou que a Palavra e a celebração dos sacramentos deveriam ser compreendidas. Isto é percebido nas três formas de culto que Lutero julgava como sendo aceitas:

(a) a latina, *Formula Missae*, opcional, útil por causa da língua, para instruir os jovens; (b) a *missa e ordem do culto alemão*, necessária “em vista dos leigos simples”. Destina-se para o uso público, para “provocar a fé e o cristianismo”; e (c) “uma ordem verdadeiramente evangélica” para “os que querem ser cristãos com seriedade”. E esta seria realizada por grupos menores, “congregação ou reunião”, nas casas privadas.<sup>305</sup>

Sem discorrer sobre a importância e centralidade da Palavra na teologia luterana, torna-se claro que Lutero achava fundamental que as pessoas compreendessem o que ocorria no culto, pudessem ouvir o Evangelho, pois somente deste modo ele poderia transformar as pessoas e o mundo. A missa em latim, por exemplo, só fazia sentido para os estudantes que entendiam latim. Sua utilização, portanto, não deveria servir para toda a comunidade, para a qual se recomendava o culto público em alemão. Mais adequado ainda seria o culto em casa, com um pequeno grupo, onde não somente se pregava a Palavra, mas se discutia sobre ela, dando-se o aprendizado sobre os “benefícios” do Evangelho de forma muito mais profícua.

Não que Lutero fosse contra a liturgia antiga – ainda que elementos que denotassem sacrifício humano como obra fossem repugnados por ele – mas seu trabalho de “redescoberta” do Evangelho fez com que enfatizasse alguns elementos, em detrimento de outros. Assim, Lutero tinha por verdade sobre o culto que “podemos dispensar a tudo menos a Palavra”<sup>306</sup>. Também parece ter sido assim para a Teologia Dialética, ao enfatizar a

<sup>304</sup> MARTINI, 2003, p. 232. Martini fundamenta-se no texto *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde* de Martim Lutero.

<sup>305</sup> MARTINI, 2003, p. 234-235. Referência extraída da *Missa e ordem do culto alemão*, de Martim Lutero.

<sup>306</sup> MARTINI, 2003, p. 232. Citando Lutero em *Ordnung Gottesdienstes in der Gemeinde*, p. 37, 29.

centralidade da Palavra “contra um estreitamento sacramentalista e confessionalista do conceito de culto”<sup>307</sup>

Em tempo, parece ser esta a linha de interpretação majoritária sobre o culto cristão para a igreja luterana em terras brasileiras. Pode-se mencionar, como exemplo, o culto que se instaurou junto com a imigração alemã no âmbito da IECLB:

A IECLB é uma igreja de imigração. Por isso, as primeiras pessoas imigrantes luteranas que chegaram ao Brasil, a partir de 1824, trouxeram na bagagem, no que se refere ao culto, duas tradições litúrgicas com influência luterana, reformada e unida. [...] Do ponto de vista teológico e litúrgico, essas liturgias: a) tinham na pregação o seu centro; b) propunham a celebração da Ceia do Senhor quatro vezes ao ano, em média; c) reduziram o significado da Ceia do Senhor, tornando-a momento para a confissão individual dos pecados e para ouvir o anúncio do perdão; d) esvaziaram alguns elementos da liturgia do seu significado original e eliminaram outros (...).<sup>308</sup>

Ainda que não se possa afirmar que Lutero foi o responsável pelo “empobrecimento litúrgico”, parece ser que a “igreja evangélica” que levou adiante as idéias da Reforma deixou se perderem elementos essenciais da liturgia, em prol do estabelecimento de uma *différence* frente ao culto “sacrificial” realizado pela igreja católica.

A comunicação no culto concentrou-se, no decorrer da história da liturgia, em todo o caso no âmbito da Igreja Evangélica, cada vez mais na comunicação verbal, desenvolvendo esse que é lamentável por ter restringido, de modo considerável, a possibilidade da expressão de emoções, de participação na ação do culto e, conseqüentemente, da realização de comunhão.<sup>309</sup>

Evidentemente, a centralização do culto na Palavra tem decorrências políticas e sociais profundas. À época de Lutero, por exemplo, pode-se mencionar a verdadeira revolução que ocorreu à medida que as pessoas “entendiam” a Palavra. Não somente os letrados poderiam insurgir-se contra uma hierarquia política e eclesiástica, mas com a “democratização” do acesso ao Evangelho, todo o povo, até os mais humildes poderiam “beber das fontes”, desenvolvendo uma visão crítica em relação aos que detinham o poder político e social. Não por menos, a Teologia Dialética retomou este princípio, reconhecendo na Palavra o único critério preponderante para a transformação das pessoas e das comunidades que a ouviam pregada. Assim, o culto poderia se tornar espaço de contestação da ordem do mundo, tendo como critério o Cristo pregado. E foi por este caminho que formas de culto politicamente mais ativas surgiram.

<sup>307</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 151.

<sup>308</sup> MARTINI, Romeu. A Liturgia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Definição, fundamentos bíblico-teológicos, história – origens e evolução -, expressão atual. In. **Inculturación de la liturgia em contextos latinoamericanos y caribeños**. Medellín: Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latino-americana y Caribeña (CETELA), 2003. p. 249-250.

<sup>309</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 182.

### 4.1.3 Conceituação política do culto cristão

Como resultado deste empenho, resultou que surgiria uma *conceituação política* do culto, segundo Josuttis. Verifica-se um encadeamento com a visão anterior, à medida que este tipo de culto trata também de ressaltar a pregação do Evangelho:

(...) todavia, com ênfase nos problemas políticos e sociais da atualidade e, por isso, combinada com informação sócio-crítica. Também ela visa a proclamação da liberdade; mas, transcendendo as meras palavras, evidencia a necessidade da emancipação sócio-política e a busca de meios para a sua realização.<sup>310</sup>

A forte ênfase percebida nesta nova forma de interpretação do culto e da liturgia pode ser descrita com as palavras de Galineau:

A celebração do Cristo ressurreto pela assembléia dos crentes é uma das ações políticas mais efetivas que as pessoas podem desempenhar neste mundo – se é verdade que esta celebração, ao contestar qualquer sistema de poder que oprime o gênero humano, proclama, incita e inaugura uma nova ordem no mundo criado.<sup>311</sup>

Olhar para realidade, para o mundo em volta, passou a se tornar um critério determinante para este culto. O culto é lugar de confronto com o que acontece no mundo. “O objetivo do culto político e da discussão nele contida e que lhe empresta caráter conscientemente democrático, é a ação da fé na área política, de forma a ser liberado o potencial sócio-crítico do evangelho também para a atualidade”<sup>312</sup>. Recorrer às Escrituras como critério passou a ser compreendido como parte do método do fazer teologia e viver a fé de maneira engajada no mundo<sup>313</sup>. Neste modo de fazer teologia, a crítica que se faz ao mundo social também é feita à própria teologia e à ação da igreja no mundo, fornecendo elementos a uma nova maneira de se interpretar as Escrituras.

A religião, posta sob a suspeita ideológica, aparece, por uma parte, como uma determinada interpretação das Escrituras imposta pelas classes dominantes para manter sua exploração (ainda que tal intenção não apareça explicitamente); e, por outra parte, como uma possibilidade aberta de o proletariado fazer da religião, por meio de uma nova e mais fiel interpretação das Escrituras, uma arma para a luta de classes.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 152.

<sup>311</sup> GELINEAU, Joseph. *Celebrating the Paschal Liberation*. In. SCHMIDT; POWER (eds.) **Politics and Liturgy**. New York: \_\_\_\_\_, 1974. p. 107. “The celebration of the risen Christ by the assembly of believers is one of the most effective political actions (people) can perform in this world - if it is true that this celebration, by contesting any power system which oppresses humankind, proclaims, stirs up and inaugurates a new order in the created world”. Tradução própria.

<sup>312</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 153.

<sup>313</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *A Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 9ss.

<sup>314</sup> SEGUNDO, 1978, p. 21.

A partir desta releitura da teologia e dos textos bíblicos que respaldavam seu discurso, também a interpretação do que veio a ser o culto cristão durante a história da igreja foi relida. Uma nova interpretação do papel do culto foi ressaltada.

A Teologia da Libertação, sobretudo, tem o mérito de ressaltar que o culto, tanto o que se conhece no Antigo Testamento quanto o que Jesus inaugurou no Novo Testamento, sempre exerceu um papel contestador da ordem do mundo, enfoque este que nas abordagens anteriores sobre o culto cristão parecia não ter um espaço privilegiado.

No Antigo Testamento o culto tinha um papel bastante político:

[...] do ponto de vista vétero-testamentário, o culto está associado indissolavelmente (a) à confissão de que Deus protege a vida e livra do mal (Noé; cânticos de Moisés e Miriã, Ex. 15. 1-21), contra quem pratica esse mal, e (b) à prática cotidiana (“caminhos e obras”, Jr 7.3) da misericórdia (Os. 6.6) e da justiça (Am. 5.24; Jr. 9.24).<sup>315</sup>

Assim, após ser salva do dilúvio, a família de Noé levantou um altar e expressou sua gratidão por meio de um sacrifício (Gn. 8.20). Em Êx. 18. 10-12, vê-se o louvor expresso de forma visível por Jetro, sogro de Moisés, na presença da comunidade, através do sacrifício e da refeição comunitária. Am. 5. 21-23 mostra como Deus “fechava seus olhos e ouvidos” para o culto oferecido por pessoas que praticavam o mal e a injustiça. O parâmetro para que o culto não fosse hipócrita era a pergunta pelo serviço prestado aos necessitados: defender os direitos dos órfãos e das viúvas, manifestar-se contrariamente aos opressores, etc. Oséias profetizava: “Pois misericórdia quero, e não sacrifício, e o conhecimento de Deus, mais do que holocaustos” (Os. 6.6)<sup>316</sup>. A partir dessas referências, o culto cristão não tem neutralidade em relação ao que ocorre no mundo, na vida política e social. O Deus manifesto no Antigo Testamento é um Deus que toma parte na história humana. O Culto “se deu em função do que Deus fizera em defesa e *em favor* da vida de seres humanos, *contra* o poder político do Faraó”<sup>317</sup>, por exemplo.

Esta idéia de culto parece ter preponderado na prática de Jesus e na vida cultural da comunidade primitiva. Lê-se, no seguinte esboço, a vocação social e política da “ação litúrgica” de Jesus:

Assim como Jesus rendeu graças sobre o pão e o vinho na última ceia com os discípulos (Lc. 22. 19-20), ele abençoou (como ato litúrgico) os pães e peixes que saciaram 5 mil pessoas (Mc. 6. 30-44). [...] Jesus contestou a idéia de “despedir” seres humanos famintos para que individualmente se arrandassem como pudessem (v. 34). Idêntica foi sua atitude, durante cultos

<sup>315</sup> MARTINI, Romeu R. A dimensão política do culto cristão. In. BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. **Prática Cristã**: novos rumos. Coletânea em homenagem a Richard Harvey Wangen. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 111.

<sup>316</sup> A versão adotada é sempre de: ALMEIDA, João Ferreira de. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. 2ª ed. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

<sup>317</sup> MARTINI, 1999, p. 110.

na sinagoga, ao curar o homem da mão aleijada (Mc. 3. 1-5) e ao admitir como correto o ato de os discípulos terem colhido espigas para saciar a fome, mesmo tendo sido sábado (2.23-28). A “dimensão política” dessas atitudes – em ambiente de culto e ritualmente expressas – está traduzida pela reação dos representantes do poder político-religioso da época. Era necessário, segundo estes, eliminar aquele Jesus (3.6).<sup>318</sup>

Na comunidade cristã primitiva, esta vocação, inicialmente com finalidade social e assistencial, se mostrava como um ato político, pois exercia a manutenção da vida da igreja, de seus membros, frente a uma situação política de perseguição e de martírio para aqueles que não prestavam culto ao imperador, mas sim ao *Kyrios* (Senhor). A partilha de bens e a refeição comunitária encorajavam a resistência política.

Chama a atenção a insistência de Justino quanto ao ofertar. O autor dedica um espaço relativamente grande quando se refere à prática da partilha dos bens. Justino não contenta-se em mencioná-la uma só vez. Isto está ligado ao fato de que a condição econômica social dos cristãos, desde os primórdios, era a pobreza, havendo necessidade de apoio mútuo.<sup>319</sup>

A igreja era uma rede de apoio social. Se por um lado fomentava um discurso escatológico de denúncia ao mundo, mantendo-se como uma comunidade alternativa em relação a ele, por outro criava solidariamente formas de subsistência (resistência), respaldadas pela sua interpretação da ação de Deus no mundo que vem desde o Antigo Testamento e passa pela mensagem escatológica de salvação em Jesus Cristo. Justino, considerado um dos pais da Igreja Primitiva, reforça a visão vétero-testamentária e relata quem eram os beneficiários da partilha comunitária na prática cultural dessas comunidades:

O que foi recolhido se entrega ao presidente [da assembleia reunida]. Ele o distribui a órfãos e viúvas, aos que por necessidade ou outra causa estão necessitados, aos que estão nas prisões, aos forasteiros de passagem, numa palavra, ele se torna o provisor de todos os que se encontram em necessidade.<sup>320</sup>

Esta pequena abordagem sobre o enfoque dado à leitura dos textos bíblicos por uma interpretação política do culto cristão, que surgiu em meados da década de 1960, demonstra que a teologia, concentrando-se aqui atenção na Teologia da Libertação, necessita constantemente reler-se, reencontrar em seus fundamentos impulsos para a construção de uma nova ordem social. Por isso, assume-se a posição de que este fazer teológico não somente representou engajamento do povo de Deus, sobretudo dos leigos, em ações de ordem social e política, mas necessitou de uma reinterpretação da maneira segundo a qual o culto cristão poderia tomar contornos novos, que expressassem simbolicamente e em termos práticos esta mudança paradigmática que se deu na teologia e na prática da igreja.

<sup>318</sup> MARTINI, 1999, p. 112-113.

<sup>319</sup> GEORG, 2006, p. 71.

<sup>320</sup> Justino. Apologia 1. In. NOVAK, Maria da Glória. **Tradição Apostólica de Hipólito de Roma:** Liturgia e catequese em Roma no século III. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 83.

Nos movimentos de base, característicos da Teologia da Libertação, onde os leigos exercem papel preponderante na vida de fé das comunidades, um culto cristão que correspondesse a esta nova proposta teológica tornou-se parte do apelo por uma vida de fé socialmente mais engajada.

Em encontros de base e movimentos populares, a Liturgia se tornou importante como momento que reúne o povo e pode servir para expressar as preocupações e desafios da vida concreta. [...] As pessoas queriam celebrações engajadas e proféticas, mas que não deixassem de ajudá-las na relação gratuita e amorosa com Deus e ligassem a vida ao memorial de Cristo e sua Páscoa.<sup>321</sup>

Esta visão de culto como um evento político de contestação do mundo social e de visualização de novas maneiras de vida em comum teve seu ápice nos anos de 1980, perdendo, posteriormente, sua força nas diferentes igrejas, paulatinamente. Por isso, esta visão não corresponde ao modo mais disseminado de se celebrar, ainda que permaneça muito fortemente em alguns movimentos, como é o caso da CPT, que será analisada na obra de Adam abaixo.

Dentro da IECLB, a Teologia da Libertação também ganhou força a partir de seu surgimento, mas não sem interpretações que a contestassem e estabelecessem uma certa oposição. Ainda assim, a Teologia da Libertação parece ser bem forte na organização desta igreja, pelo menos representada por teólogos e teólogas com certa proeminência dentro da instituição<sup>322</sup>. No entanto, parece que a interpretação política do culto cristão não representa o cotidiano da vida das comunidades, ainda bastante vinculadas ao modelo querigmático e, atualmente, com uma forte tendência ao culto evangelical ou carismático, para o qual não se trará uma conceituação<sup>323</sup>.

Em 1970 a IECLB lançou o *Manifesto de Curitiba*, no qual, após silenciar durante anos no contexto da ditadura no Brasil, toma uma posição e assume sua responsabilidade política e social na sociedade brasileira: “A mensagem da Igreja sempre é dirigida ao homem como um todo, não só à sua ‘alma’. Por isso, ela terá conseqüências em toda a

---

<sup>321</sup> SOUZA, Marcelo Barros de. *A Central única de todos os excluídos: A Liturgia Cristã e sua dimensão política libertadora*. **Grande Sinal** Vol. 51 nº 1, 1997. p. 40-41.

<sup>322</sup> O presidente atual da IECLB, por exemplo, é um teólogo afinado com a proposta da Teologia da Libertação, tendo produzido uma das obras mais reconhecidas dentro do meio protestante. ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

<sup>323</sup> Para uma abordagem sobre o carismatismo na IECLB recomendamos os seguintes trabalhos: PEDDE, Valdir. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Dissertação de Mestrado), 2000; PEDDE, Valdir. *Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimentos de Renovação Espiritual) na IECLB*. In. **Estudos Teológicos**. Vol. 42. n. 3. São Leopoldo: EST, 2002. p. 29-51.



esfera de sua vivência – inclusive física, cultural, social, econômica e política. [...] O culto terá conseqüências políticas.”<sup>324</sup>

Por isso, toda a dicotomização que sucedeu esta época, entre uma teologia política com contornos bastante ideológico-partidários e uma teologia evangelical que desconsiderava a atuação política<sup>325</sup>, acabou enfraquecendo a idéia de um culto com forte direcionamento para a transformação social. O culto, ao se radicalizar a posição política, acabou perdendo na espiritualidade, deixando de levar em conta a experiência que dá fundamento à ação de transformação social. Assim, não cumpria sua função e estava a serviço de interesses ideológicos. Do outro lado, a ausência de uma reflexão crítica da sociedade levaria à alienação, perdendo o Evangelho, pregado no culto, seu potencial transformador.

Negar a relação entre o culto cristão e o que se passa cotidianamente no contexto em que vivem as pessoas que se reúnem para o culto, ou impedir que essa relação seja articulada, é postura equivocada, que faz a Igreja ser uma entidade promotora de valores que não condizem com o que ela mesma confessa.<sup>326</sup>

Encerrando esta pequena abordagem sobre o culto político, pede-se permissão para usar, como um resumo, as valiosas palavras de Josuttis, sobre as quais não cabe, por enquanto, algum comentário:

O culto político mostra as implicações da palavra do evangelho com a realidade do mundo político. A concretização, a humanização, a realização do evangelho é intenção evangélica. [...] O evangelho não procura estabilizar e legitimar conjunturas sociais. Proclama a justiça de Deus e o direito do homem à vida. Sem dúvida, são coisas diferentes o direito de Deus sobre o homem e os direitos dos homens entre si; na verdade, não são congruentes as liberdades escatológica e política. Mas o culto político da comunidade de Jesus Cristo evidencia que o evangelho não brinca com termos políticos e jurídicos, mas que representa para o mundo da política uma ameaça e uma redenção.<sup>327</sup>

#### 4.1.4 Conceituação criativa do culto cristão

Esta última forma de compreender o culto, segundo as categorias adotadas aqui, sugeridas por Josuttis, talvez seja a que representa melhor o modo de compreender o culto cristão em termos atuais. Tratando da idéia pós-moderna de um culto com utilidade para o indivíduo, esta forma de conceber o culto, tal qual a *crítica*, o compreende como espaço de

<sup>324</sup> IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. O Manifesto de Curitiba. In. BURGER, Germano (Ed.). **Quem assume esta tarefa?**: O documento de uma Igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 37 e 39.

<sup>325</sup> MARTINI, 1999, p. 108.

<sup>326</sup> MARTINI, 1999, p. 110

<sup>327</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 169.

elaboração de sentido para o indivíduo no seio da comunidade. Ao invés de o culto ser útil em termos de ação social e engajada, ele é útil para a pessoa que reorganiza sua vida e encontra sentido para a mesma. Por isso, Josuttis compreende o *culto criativo* nos seguintes termos:

(...) o culto deverá abrir, num mundo de objetivos políticos, um espaço livre dentro do qual as pessoas possam encontrar-se a si mesmas. Religião é *ludo* e, com isso, desempenho de verdadeira existência humana. No culto podem ser liberados, através de fantasia e festividade, as forças criativas do homem.<sup>328</sup>

Em termos antropológicos, esta visão parece ter um vasto respaldo, seguindo a compreensão dos ritos ou rituais para a vida do ser humano e da ordenação social. Ao mesmo tempo em que têm uma função de auxiliar cada ser humano em seu processo de auto-reconhecimento, os ritos têm também uma relevante função para a ordenação da vida social. Assim, indivíduo e sociedade necessitam destes espaços para se compreender e organizar.

Para Claude Rivière, por exemplo, os ritos estão presentes nos “ritmos” da sociedade. Os “microrrituais” estão presentes na educação infantil, na aquisição de hábitos e valores, nos concertos de *Rock*, nos quais há os “ritos de exibição da adolescência marginal”<sup>329</sup>. O papel do rito no cotidiano é para ele o de assegurar “a transmissão e a permanência dos valores culturais e das regras socialmente definidas, a conformidade com o modelo expressando a participação do indivíduo no grupo.”<sup>330</sup>

Arnold van Gennep e Victor Turner também parecem corroborar com esta visão de que os ritos desempenham importante papel na organização da vida dos indivíduos e, através disso, também da sociedade.

Para van Gennep, há passagens de status, modificações de lugar, para indivíduos e grupos dentro da sociedade. Estas passagens estão em concordância com os ciclos da vida, compreendendo o ser humano em suas relações sociais, e com os ciclos cósmicos, que contemplam o relacionamento dos seres humanos com o mundo, com a natureza, etc. Seres humanos transitam na estrutura social e neste processo adquirem novos papéis sociais e mudam de grupos sociais.

Van Gennep, diferentemente de uns e outros, concebe o sistema social como estando compartimentalizado, como uma casa – ele diz numa metáfora que se me afigura muito feliz – com os rituais sempre ajudando e demarcando esses quartos e salas, esses corredores e varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajetória social.<sup>331</sup>

<sup>328</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 153.

<sup>329</sup> RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 121.

<sup>330</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 217.

<sup>331</sup> GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 16-17. Extraída da introdução de Roberto DaMatta.

Victor Turner já visualiza um imenso potencial de reversão da ordem social nestes mesmos ritos de passagem. Para ele, parece claro que a pessoa ou o conjunto de pessoas que se encontra com seu status social definido, ou seja, não estão no contingente dos *liminares* (aqueles que, nos ritos passam de um status social para outro), cumprem sua função social para a manutenção da sua estrutura, das hierarquias políticas, econômicas, sociais, culturais. Já quem está na *liminaridade* não tem status definido, não pertence a rigor a uma determinada parcela da sociedade, então permanece num “limbo” onde não tem compromisso com o interesse de nenhuma parcela social.

Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito *criativas* em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem.<sup>332</sup>

O brasileiro Roberto da Matta também compreende que os rituais têm este potencial de transformação da ordem social, reelaborando os papéis dos indivíduos e a estrutura da sociedade à qual eles pertencem. A festividade e a fantasia, como sugere a conceituação criativa de culto cristão, têm decorrências importantes nestes momentos.

O ritual, então, tem como traço distintivo a dramatização, isto é a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, tal como ocorre nos desfiles carnavalescos e nas procissões, onde certas figuras são individualizadas e assim adquirem um novo significado, insuspeitado anteriormente, quando eram apenas partes de situações, relações e contextos do cotidiano.<sup>333</sup>

Saindo desta pequena digressão ao campo da antropologia, pode-se perceber que mesmo alguns teólogos têm consciência de que o culto cristão necessita, em vários aspectos, cumprir a função de organizar a vida do ser humano, inclusive de sua existência dentro da sociedade, dando-lhe sentido e abrindo-lhe a possibilidade de progredir, transgredir fronteiras, etc. Harvey Cox manifesta essa concepção criativa de culto nos seguintes termos: “O ritual deveria introduzir o povo na fantasia festiva, pô-lo em contato com as aspirações mais profundas da raça, ajudá-lo a marcar passo na parada da história e acender sua capacidade criativa.”<sup>334</sup>

Uma interessante pesquisa realizada sob a orientação de Nelson Kirst demonstra que a função que o culto exerce para o indivíduo, ainda que mais preponderante, funde-se

<sup>332</sup> TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 5. Grifo meu.

<sup>333</sup> MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 4ªed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. p. 30. Sobre dramatização e ritos, ver também o tópico *Performance e antropologia simbólica* acima.

<sup>334</sup> COX, H. **Das Fest der Narren**: Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart/Berlin, 1970. (Em português: A Festa dos Foliões. Ed. Vozes: Rio de Janeiro, 1974) 108s. Cit. Apud. JOSUTTIS, 1982, p. 153.

com aquela relacionada à sua pertença a grupos e espaços na sociedade. O ser humano, segundo a pesquisa, articula no culto o “empenho pela própria vida”<sup>335</sup>. Este *empenho pela vida* foi, a propósito, designado como um conceito chave que perpassa uma listagem de dez “componentes culturais” que encontram espaço para vivência e exercício no culto cristão. Seriam eles, em ordem de importância: 1) laços sociais; 2) suprimento das necessidades básicas; 3) laços familiares; 4) trabalho; 5) lazer; 6) passagens; 7) educação; 8) religião; 9) espírito comunitário e 10) sociedade e mundo.

Isto significa que as pessoas que vão ao culto, ao menos em Vale da Pitanga, procuram resolver prioritariamente questões relativas a estes elementos citados. Percebe-se claramente que os temas mais relevantes dizem respeito à pessoa no seu cotidiano. Ela precisa elaborar questões relativas inicialmente à sua esfera pessoal, deixando para um segundo momento, ou em um segundo nível de importância, outras relativas à sociedade e ao mundo, categorias muito mais abstratas.

Assim, percebe-se que esta conceituação criativa do culto cristão não deixa de ter um caráter político, de transformação da ordem social, mas parece tomar este caminho por outra via. Inicialmente, compreende o ser humano em suas angústias cotidianas, demanda aparentemente mais urgente, ao menos segundo o padrão cultural da atualidade. A partir disso, cria um espaço onde o próprio ser humano pode reconstruir criativamente sua compreensão acerca de si mesmo e do mundo em que vive, habilitando-o a construir novas maneiras de viver em sociedade.

Assim, Josuttis, analisando a obra de Cox, considera que:

os objetivos sócio-políticos não foram esquecidos por Cox. Mas o desenvolvimento de capacidade crítica e de distanciamento já deixou de ser o objetivo principal do culto. Ela surge como sub-produto de alta significação política quando a festa torna relativa a importância do trabalho, e a fantasia espalha seus impulsos críticos quanto à realidade e sociedade.<sup>336</sup>

Parece ser essa também a visão de Júlio Adam ao perceber que a liturgia da Romaria da Terra assimila estas duas dimensões, lúdico-criativa e sócio-política: “Assim, a liturgia transforma a cansativa luta do cotidiano em um acontecimento prazeroso, em uma luta sócio-política, mas com ingredientes festivos e lúdicos, sem fugir, com isto, deste cotidiano”<sup>337</sup>.

Estes quatro conceitos de culto cristão, sistematizados por Manfred Josuttis, auxiliam a perceber que há diversas maneiras de se compreender, em termos teológicos, o culto

<sup>335</sup> KIRST, Nelson (Org.). **Culto e cultura em vale da pitanga**. Disponível no Centro de Recurso Litúrgicos (CRL) da Faculdades EST. 1995. p. 14. Para o resumo dos resultados da pesquisa cf. CETELA. **Inculturación de la liturgia em contextos latinoamericanos y caribeños**. Medellín: Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latino-americana y Caribeña (CETELA), 2003.

<sup>336</sup> JOSUTTIS, 1982, p. 153-154.

<sup>337</sup> ADAM, 2002. p. 61.

cristão. Não são necessariamente as únicas. Mas compreendem, como tentou-se demonstrar, as posições mais marcantes dentro do universo protestante. A ordem da exposição dos conceitos não os coloca em um panorama evolutivo. Não se afirma aqui que um é mais importante que o outro. Também não se percebe uma progressão de conceitos, visando atingir uma verdade última sobre o que é o culto. Isto porque estas visões também podem se perpassar umas às outras. Um culto cristão, em determinado contexto, pode apresentar características diferentes, que aqui procurou-se enquadrar em conceitos próprios.

Também não se visou, nesta incursão, determinar qual deles é mais político. Outrossim, buscou-se ressaltar aspectos que denotassem o necessário envolvimento do culto cristão com a vida em sociedade. Mesmo o culto que expurga elementos políticos de sua liturgia ou de sua concepção teórica exerce um papel de interação, seja de construção de uma visão política do mundo, seja de afirmação e de respaldo tácito a uma visão específica de mundo – pela pretensa neutralidade. É o caso da oposição, mencionada acima, entre um culto político-ideológico e um culto “espiritualizado”, aos moldes evangélicos ou carismáticos. Esta oposição radical acaba fazendo com que percam, os dois modelos de culto, uma característica básica do Evangelho, que tentou-se descrever na análise de alguns textos bíblicos sugeridos acima. A prédica que não é mais política, mas ideológica, pode tornar-se legalista, esquecendo característica fundamental da ação de Deus no mundo: sua predisposição graciosa em relação ao ser humano. O culto “espiritualizado”, por outro lado, negligencia a oposição que o próprio Cristo fez às “potestades” deste mundo, agindo, também graciosamente, de modo prático no contexto de vida social do seu povo.

#### 4.2 CULTO CRISTÃO COMO EVENTO SÓCIO-POLÍTICO DE TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE

Após um trajeto de conceituação, procura-se concentrá-la em uma definição que constituirá a visão de culto cristão e liturgia deste trabalho. Resume-se, a seguir, os dois trajetos que permitiram chegar-se a esta definição.

O primeiro enfoque do culto cristão que se assume aqui é sua compreensão como uma *performance*. Procurou-se, acima, chegar a esta conclusão pelo argumento da antropologia e também da teologia. Assim, o culto cristão é evento comunicativo que cria uma realidade. Como performance, aquilo que ocorre no culto e na liturgia acaba tornando-se efetivo na visão de mundo das pessoas que participam do culto cristão. O culto, portanto, nesta primeira prerrogativa não é um espaço isolado da sociedade, apartado dela, mas

interage com a mesma profundamente, ajudando a construir um *habitus* para seus integrantes, para usar o termo de Pierre Bourdieu.

Evidentemente, este potencial de interação criadora da realidade pode ter um duplo sentido. Por um lado, pode reforçar, legitimar, dar sustentação ao *status quo* dominante, agindo, assim, contrariamente a qualquer forma de subversão da ordem social dominante. Por outro lado, o culto, como ação comunicativa que cria realidade, pode ser espaço de enunciação da palavra dos que são dominados. Como ressalta Bourdieu, o discurso herético, ao ser enunciado, faz uso do mesmo poder que constitui o ato performativo. Ao serem proferidas as palavras daqueles que não têm “voz nem vez”, se visualiza um mundo diferente daquele prescrito pela *doxa* (discurso dominante sobre a realidade). Esta abertura a um novo modo de se conceber a realidade carrega consigo a esperança de se constituírem novas relações sociais.

Têm, portanto, o culto cristão e a liturgia, nesta primeira afirmação, imenso potencial para transformação sócio-política da sociedade e não somente por visarem interagir sócio e politicamente com a sociedade, mas por sua característica própria, enquanto evento comunicativo.

Visto que, segundo a interpretação da teoria de sistema, *toda* comunicação realiza a sociedade, também é assim a comunicação *religiosa*. Para o culto evangélico, isto significa que o culto não se encontra nunca fora da sociedade e não pode ser entendido como quase exterritorialmente contrário à sociedade. Pelo contrário, *qualquer* culto realiza, enquanto comunicação religiosa, *sempre* a sociedade, ele é, portanto, parte do mundo social. Daí, o culto não precisa se esforçar somente pela sua relevância para a sociedade. Realiza o culto a comunicação religiosa, então ele tem também sem pretensão sócio-política, justamente enquanto comunicação *religiosa*, uma função para a sociedade.<sup>338</sup>

A segunda afirmação a que se chega neste trabalho conclui, no mesmo sentido, que o culto tem, em seu princípio teológico, a tarefa de se contrapor à ordem social. Se, por um lado, a comunidade cristã é uma sociedade alternativa ao mundo, que resiste frente a interesses de dominação de um ser humano sobre o outro, ela também está presente neste mundo, e o culto cristão é, como viu-se na conceituação de Allmen, *epifania* da Igreja no mundo. O culto é a manifestação pública da Igreja na sociedade e esta manifestação se dá

<sup>338</sup> DINKEL, Christoph. **Was nützt der Gottesdienst?** Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher, 2000. p. 63. “Da nach systemtheoretischer Lesart *jede* Kommunikation Gesellschaft vollzieht, ist auch *religiöse* Kommunikation. Für den evangelischen Gottesdienst bedeutet dies, daß sich der Gottesdienst nie außerhalb der Gesellschaft befindet und nicht als quasi exterritorialis Gegenüber zur Gesellschaft verstanden werden kann. Vielmehr vollzieht *jeder* Gottesdienst als religiöse Kommunikation *immer* Gesellschaft, er ist mithin Teil der sozialen Welt. Der Gottesdienst muß sich daher auch nicht erst um seine gesellschaftliche Relevanz bemühen. Vollzieht der Gottesdienst religiöse Kommunikation, so hat er auch ohne explizit gesellschaftspolitischen Anspruch gerade als *religiöse* Kommunikation eine Funktion für die Gesellschaft.“ (Tradução própria).

na forma de *anúncio* e *denúncia*. Anúncio da graça de Deus e de sua ação em favor da vida e o ser humano e denúncia das relações que vão contra a vontade de Deus e, desta forma, contra a vida, a justiça e a paz entre os seres humanos.

Esta interação, que chamou-se aqui de sócio-política, é efetiva e transforma a realidade e a ordem social indiferentemente do conceito teológico de culto que se queira adotar. A opção por se apresentar quatro compreensões teológicas de culto visou demonstrar que cada uma delas, quer consciente quer inconscientemente, acaba interagindo na criação de um determinado modelo de sociedade. Aparentemente, a conceituação política de culto parece ser a que toma este pressuposto de maneira consciente e preza pela defesa do culto como um precípuo espaço onde os embates e conflitos sobre a vida social devem ser articulados. Não significa, contudo, que este modo de celebrar seja o mais efetivo em termos de transformação social. É possível que, ao deixar-se cair em um modelo ideológico de culto, antes de político, este tipo de celebração tenha perdido o respaldo (reconhecimento, importante elemento conforme a análise de Bourdieu) da comunidade acabando por não interagir tão profundamente com os indivíduos, que já não encontram mais nele o espaço para a elaboração das questões próprias que cada pessoa leva consigo ao culto.

Cabe reforçar que esta segunda afirmação da efetividade sócio-política do culto cristão tem uma fundamentação teológica. Este foi o caso na análise dos quatro conceitos de culto cristão: a) o conceito crítico (culto como mistério) compreende que Deus interage com o ser humano e com a sociedade através do simples fato de o culto ser celebrado, sobretudo através da Ceia; b) o conceito querigmático atribui peso determinante à palavra como critério último para a determinação do que venha a ser o modo de interação de Deus com o mundo e o modo através do qual a Igreja anuncia a sua obra para a transformação do mundo; c) o conceito político assume como pressuposto a tarefa de criticar e interagir, de modo pragmático, na esfera sócio-política e d) o conceito criativo, que assume o culto enquanto um espaço de acolhida do indivíduo e de suas demandas, sobretudo antropológicas, e a partir da celebração festiva visa recriar a compreensão do ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo em que vive.

Cabe, por último, apresentar uma pequena relativização das afirmações a que se chegou aqui. Para fins de argumentação, procurou-se evidenciar pontos que permitiam afirmar a potencialidade sócio-crítica do culto. Como o próprio Bourdieu reconhece, e procurou-se frisar acima, a Igreja é *uma* das instituições que compõem a sociedade, ao lado da escola, do Estado e da família. Isto em sua análise, pois seria possível mencionar muitas outras instituições que desempenham este papel que aqui procurou-se ressaltar como também existente no culto. É de se questionar se, em uma sociedade secularizada, laica

(como a brasileira), pluralista quando se trata de religião, e podendo ser caracterizada como pós-moderna, quando se percebe a ênfase dada à satisfação do indivíduo, a Igreja teria tanto poder assim, reduzindo, ainda mais, a análise ao espaço do culto cristão.

Concorda-se aqui que esta influência na constituição da vida social talvez não seja tão efetiva, pois a Igreja perdeu espaço e respaldo em muitos aspectos da vida das pessoas. Para Dinkel, cabe à Igreja reconhecer o seguinte:

Todo sistema precisa reconhecer que os outros sistemas, em conformidade com suas respectivas diferenças observam e operam. [...] Para a Igreja, a transformação da sociedade significa, como para outras antigas instituições também, antes de tudo a *renúncia à multifuncionalidade*. A Igreja deve se limitar na Modernidade exclusivamente à sua função central, a comunicação religiosa. [...] Nisso deve-se, de fato, ter claro que outras instituições também perderam a sua multifuncionalidade.<sup>339</sup>

Isto, no entanto, parece não se constituir num problema, já que o simples reconhecimento do espaço do culto, da liturgia, como passível de acolher seres humanos em suas demandas, em sua busca por uma sociedade diferente, abre uma potencialidade a que se articule um novo tipo de experiência, de convivência, que encontram nele um reduto de inspiração e motivação:

O Culto e seu ritual litúrgico não têm a possibilidade de mudar o mundo através do seu caráter festivo-representativo, mas de botar o mundo em movimento. Culto é, para mim, ao lado de seu objetivo principal – ser espaço livre para o crescimento e fomento da fé evangélica – também lugar de organização da vida. Esta tem conseqüências ou efeitos colaterais para o ser humano, a sociedade e a cultura, e pode ser levada a cabo, se a gente quiser ou não.<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> DINKEL, 2000. p. 72. “Jedes System muß anerkennen, daß die anderen systeme zurecht mit ihrer jeweiligen Leitunterscheidung beobachten und operieren. [...] Für die *Kirche* bedeutet der gesellschaftlichen Wandel, wie für andere alte Institutionen auch, zuerst einmal den *Verzicht auf Multifunktionalität*. Die Kirche muß sich in der Moderne ausschließlich auf ihrer Kernfunktion, die religiöse Kommunikation, beschränken. [...] Dabei muß man sich allerdings klar machen, daß auch andere Institutionen ihre Multifunktionalität verloren haben.“ (tradução própria)

<sup>340</sup> ADAM, Júlio César. Liturgia mit den Füßen – Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen. Oder: Die Suche nach der Funktion des Gottesdienstes. In: **Evangelische Theologie**. 66. Jahrgang, V. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006. p. 40-41. “Der Gottesdienst und sein liturgisches Ritual haben durch ihre festlich-darstellenden Character nicht die Fähigkeit, die Welt zu verändern, aber die Welt in Bewegung zu bringen. Gottesdienst ist für mich neben seinem Hauptziel – freier Raum für Wachstum und Nahrung des evangelischen Glaubens zu sein – auch Ort der Zusammenfassung des Lebens. Dies hat Konsequenzen oder Nebenwirkungen für den Menschen, die Gesellschaft und die Kultur und kann gesteuert werden, ob man will oder nicht.“ (Tradução própria)



### 4.3 EXEMPLOS DE CULTO CRISTÃO COMO ESPAÇO DE CONTESTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Saindo do campo conceptual, no qual se visou construir a afirmação de que o culto cristão é, em seu princípio fundamental, um espaço de contestação da ordem social e de articulação para a construção de uma realidade diferente, serão apresentadas quatro leituras que, por caminhos diferentes, demonstram de maneira mais efetiva a hipótese sugerida neste trabalho.

#### 4.3.1 Culto cristão e a diaconia

Sissi Georg, em sua obra *Diaconia e culto cristão: o resgate de uma unidade*, oferece uma leitura bastante interessante e urgente da característica que o culto cristão teve desde sua origem e que foi se perdendo na prática cultual da Igreja, principalmente depois da Reforma de Constantino (Século IV): estar ligado intimamente com a tarefa diaconal da Igreja. Em um conceito inicial, Georg compreende diaconia como “postura de serviço que é característica das pessoas que seguem Jesus Cristo. Constitui componente essencial do discipulado cristão e acontece como uma resposta-ação à diaconia de Deus, manifesta sobretudo na encarnação de seu filho”<sup>341</sup>. Evidentemente, ela aprofunda este conceito, fazendo uma rica leitura da diaconia e do diaconato no Novo Testamento e na Igreja Primitiva, até o quarto século.

Sua pesquisa demonstra que a Igreja Primitiva levou a sério o ministério de Jesus, caracterizando-se como uma comunidade essencialmente diaconal. “A Igreja Antiga já havia compreendido este imperativo da fé e suas lideranças agiam unidas em favor da causa diaconal. Embora houvesse divisões de tarefas, a perspectiva do servir era assumida pela igreja como um todo.”<sup>342</sup> Esta sua conclusão sobre a forte ênfase da ação diaconal na Igreja Antiga não é alheia ao conceito de contestação e transformação da ordem social, que se assumiu como fundamental aqui, pois, para Georg, a igreja, “com sua organização, questionou o Estado, imprevidente e omisso, e a estrutura geradora de exclusão vigente na sociedade de então. [...] Sem dúvida, trata-se de um movimento contra-cultural, numa sociedade competitiva, desigual, sem misericórdia e justiça”<sup>343</sup>.

A primeira parte de sua obra se concentra em demonstrar o amalgama entre esta visão diaconal e o culto comunitário presente na igreja à essa época. Ela demonstra isso

---

<sup>341</sup> GEORG, 2006, p. 16.

<sup>342</sup> GEORG, 2006, p. 219.

<sup>343</sup> GEORG, 2006, p. 226.

analisando alguns elementos do culto comunitário e algumas formas de culto que se moldavam a essa vocação diaconal. Sua idéia base de culto consiste nos seguintes termos:

Não era uma reunião cultual de receptores passivos, que buscavam apenas benefícios individuais, mas de pessoas que se identificavam como família, oravam juntas, alimentavam-se da palavra de Deus, empenhavam-se pela reconciliação e se engajavam, espiritual e materialmente, em prol umas das outras. Essas pessoas participavam ativamente na sociedade da qual faziam parte, seja prestando socorro e assistência, seja dando condições para transformações mais amplas. Agindo assim, os cristãos apoiavam a vida criada e amada por Deus contra a ameaça dos poderes destruidores.<sup>344</sup>

Os elementos do culto e as formas de culto cristão que lhe permitem afirmar isso seriam os seguintes.

**a) O aspecto comunitário do culto**

Como a prática diaconal, o culto na Igreja Antiga era exercitado pelo todo da comunidade e não por um ou dois representantes – mudança que acabou acontecendo com a institucionalização da Igreja e separação entre o clero e o laicato, dada na época pós-constantiniana. Se aquilo que é dito e feito no culto é responsabilidade da coletividade, logo todos que nele tomam parte estão também comprometidos com a efetivação da diaconia no mundo.

**b) A acolhida**

A acolhida que acontece no culto é o exercício litúrgico da hospitalidade cristã. Esta acolhida às pessoas que vêm de fora não pode se dar de maneira artificial, mas deve ser realizada “sem impor a elas condições e quesitos, antes, oferecendo-lhas atenção, amizade e parte à mesa da comunhão”<sup>345</sup>. O fato de se acolher neste espaço público de vivência pessoas de diferentes origens étnicas, culturais, condições financeiras e sociais demonstra a vocação contestadora do culto, que não diferencia as pessoas, mas as aceita, formando com elas um corpo único dos filhos de Deus. Neste espaço, diferenças sociais não se configuram como empecilhos para o pleno relacionamento entre seres humanos.

**c) Kyrie eleison**

Este elemento litúrgico é o clamor da comunidade a Deus, pedindo pela sua misericórdia. Não se pede por si mesmo neste clamor, mas pelo mundo. Ele tem essencialmente duas características: manifesta a solidariedade cristã e a inconformidade profética em relação ao que ocorre no mundo.

---

<sup>344</sup> GEORG, 2006, p. 151-152.

<sup>345</sup> GEORG, 2006, p. 153.

O *kyrie eleison* é a prova de que os cristãos não se eximem de sua responsabilidade social. Para desempenhá-la, conhecem a realidade na qual vivem, perscrutam-na e denunciam toda vez que ocorre a transgressão da dignidade do ser humano e da vida da natureza como um todo.<sup>346</sup>

Também Martini aponta para o potencial contestador deste elemento litúrgico. Para ele, o *Kyrie* é o clamor último, o gemido de quem já está cansado de procurar quem acuda e não é ouvido. Clama-se a Deus com esperança como último recurso do ser humano e de toda a criação que se encontra sob o jugo de poderes destrutivos.

A exclamação *Kyrie eleison* é crítica aos paredões sociais e culturais (religiosos) erguidos, e que dividem e excluem; é denúncia das relações humanas que não deixam *todos* os seres humanos viver com plena intensidade a dignidade recebida como criaturas feitas à imagem de Deus (Gn 1. 27).<sup>347</sup>

Permanecendo na análise de Martini, cabe mencionar um elemento litúrgico que não é contemplado na leitura de Georg, pois, aparentemente, não fazia parte da prática cultual da igreja à época por ela analisada, mas que tornou-se presente na liturgia cristã e ainda pode ser encontrado em vários cultos da IECLB: o *Gloria Patri*. Este elemento litúrgico se encontra no início do culto e é a resposta da comunidade ao anúncio do celebrante de que o culto é celebrado *em nome* do Deus Trino. Para Martini, a dimensão política deste elemento consiste na quase “desobediência civil”, ao se assumir um espaço dentro da sociedade onde ninguém mais exerce poder, senão o próprio Deus.

Quem toma parte em um culto com esse elemento, mesmo sem saber, afirma que:

(...) confia no Criador do céu e da terra (Gênesis), que é o proprietário exclusivo da terra e dos bens nela disponíveis (Sl 24.1), que cuida, acompanha e protege nas horas difíceis (Sl 121). Inversamente, quem se reúne em nome do Deus triúno torna-se cúmplice desse Deus que é contrário ao sofrimento provocado por decisões políticas que prejudicam pessoas (Êx 3.7-8) e que, ao invés de concordar com a obediência à lei pela lei, coloca a vida e a dignidade humana acima da lei (Mc 3.1-5; Lc 15.1).<sup>348</sup>

É oportuna esta menção conjunta entre o *Kyrie eleison* e o *Gloria*, já que parecem compor uma unidade. O Deus, em nome do qual a comunidade se reúne e reconhece como o *único* senhor sobre todas as coisas, é o mesmo que é o *único* capaz de ouvir o clamor dos seres humanos e de toda a criação, sendo, portanto, o *único* habilitado a atendê-los. Esta foi, a propósito, uma das características do culto na Igreja Medieval que Lutero louvou e sugeriu que continuasse, em sua *Formula Missae*, exatamente como era feita anteriormente. É o que atesta Drömann:

<sup>346</sup> GEORG, 2006, p. 153.

<sup>347</sup> MARTINI, 1999. p. 117-118.

<sup>348</sup> MARTINI, 1999. p. 115.

Do rico material-fonte da ordem reformatória do culto é de se reconhecer que, para os reformadores, Kyrie e Gloria permanecem juntos. Justamente na imediata seqüência de súplica e louvor a comunidade expressa sua situação, na qual ela se encontra no caminho do discipulado de Jesus.<sup>349</sup>

#### **d) Leituras bíblicas e interpretação da palavra**

Esta parte fundamental do culto é espaço de formação, no qual se prega sobre a característica diaconal de Deus em relação ao ser humano, dando-lhe impulsos a que também sirva ao seu próximo e ao mundo. Importante é que este momento não se deixe cair na legitimação das relações de opressão e de abuso entre seres humanos, mas faça “frente a valores e conceitos vigentes na sociedade como um todo, instrumentalizando a comunidade cristã para sua ação diaconal comunitária”.<sup>350</sup>

#### **e) Oração geral da igreja**

Ao lado do Kyrie, a também chamada oração de intercessão é extremamente diaconal, pois coleta os clamores e pedidos dos indivíduos da comunidade, reunindo todas pessoas para orarem e submeterem a Deus suas situações próprias, cotidianas de vida. A diaconia consiste em ter esta oração um caráter fortemente poimênico de acolhida da pessoa nas demandas que lhe afligem. Mas ela não permanece nisso. Diferente do Kyrie, em que a comunidade se manifesta como dependente da ação exclusiva de Deus, na oração geral da igreja a comunidade também assume sua parcela de responsabilidade, se compromete em engajar-se para transformar o mundo. Ela também tem um forte caráter de conscientização social, pois não se pede somente pelas pessoas da comunidade, mas pelas lideranças da igreja e da sociedade, colocando-as nas mãos de Deus.

Para que a oração geral da igreja abranja gente fora do círculo de pessoas ativas na comunidade, é necessário que ela se reconheça como congregação eclesial e como comunidade civil. Requer que a comunidade saiba quem são as pessoas que estão necessitadas e que necessidades elas têm.<sup>351</sup>

#### **f) Gesto da paz**

<sup>349</sup> DRÖMANN, Hans-Christoph. Kyrie und Gloria. In. **Kerygma und Melos**. BLANKENBURG, Walter et alii. (Org). Kassel: Bärenreiter – Verlag; Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus (GmbH), 1970. p. 66. „Aus dem reichen Quellen-material reformatorischen Gottesdienstordnungen ist zu erkennen, daß für die Reformatoren Kyrie und Gloria zusammengehören. Gerade in der unmittelbaren Folge von Bitte und Lobpreis bringt die Gemeinde ihre Situation zum Ausdruck, in der sie sich auf dem Wege der Nachfolge Jesu befindet.“ (Tradução própria).

<sup>350</sup> GEORG, 2006, p. 154.

<sup>351</sup> GEORG, 2006, p. 154.

Também chamado de ósculo santo, o gesto da paz é um elemento que fomenta a reconciliação dentro de um ambiente de convivência comunitária. Toda comunidade humana está sujeita a conflitos, desavenças, desentendimentos, etc. O gesto da paz permite às pessoas reconciliarem-se, honestamente, na presença de Deus. O gesto da paz conduz à Ceia, ao ofertório<sup>352</sup>. Desde a Igreja Antiga e até nas cartas paulinas este gesto configura-se como uma prática recorrente nas comunidades cristãs. Há forte ênfase que não seja um gesto hipócrita, mas que oportunize o perdão entre os irmãos e irmãs que ceiarão na presença de Cristo. É um gesto diaconal e contesta a ordem de um mundo baseado na hipocrisia e em relações construídas sobre a intriga. Também pode ser interpretado como um exemplo para o mundo de uma convivência entre os seres humanos baseada no perdão e no amor.<sup>353</sup>

#### **g) Envio**

O envio, o comissionamento, é característico do cristianismo. As dádivas recebidas não podem ficar encerradas no seio da comunidade. Por isso, ao final da assembléia litúrgica o celebrante diz “ide em paz e servi ao Senhor”. Também Jesus enviou seus discípulos ao mundo (Mt. 28 19-20). A diaconia, o culto e a missão se fundem neste elemento litúrgico, pois a visualização e a vivência de uma sociedade alternativa, realizadas no espaço do culto, devem ter desdobramentos diaconais para os seres humanos que voltam à sua vida cotidiana. Por isso, Georg aponta este elemento como importante ao afirmar a integralidade da vida cristã enquanto culto e diaconia, pois cada pessoa vai ao mundo “fortalecida, alimentada, consolada e comprometida, indo para seu cotidiano, particular e coletivo, cidadão e congregacional, como serva e anfitriã”<sup>354</sup>.

#### **h) Outros elementos litúrgicos diaconais**

Georg ainda reserva comentários sobre a intrínseca relação entre o *batismo*, o *sepultamento*, a *unção de enfermos* e as *orações públicas diárias* e diaconia. Estas são outras formas de cultos que eram celebrados na comunidade primitiva. Partindo do pressuposto de que culto e diaconia formam uma unidade, Georg ressalta importantes aspectos destes cultos<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> GEORG, 2006, p. 115.

<sup>353</sup> Georg ainda menciona o preparo da mesa e o ofertório, a distribuição e a comunhão e a eucaristia aos ausentes. Será guardado espaço específico para a análise de alguns aspectos da eucaristia no tópico seguinte.

<sup>354</sup> GEORG, 2006, p. 156.

<sup>355</sup> Seguindo a delimitação deste trabalho, será feita uma breve abordagem sobre o batismo a seguir. Sobre as outras formas de culto, recomenda-se GEORG, 2006, pp. 126-136; 157-159.

Duas considerações há que se fazer ainda sobre a obra de Georg: A primeira lembra sua interessante sugestão de que, para um melhor exercício desta unidade entre culto e diaconia, se reserve espaço para o diaconato no culto cristão. Ela manifesta isto nos seguintes termos:

O diaconato inserido na comunidade, incluindo a co-atuação da diácona ou do diácono nas diversas formas de culto junto com os demais obreiros, será uma contínua exortação à comunidade sobre sua responsabilidade diaconal. A diácona ou o diácono empenhar-se-á por estimular a diaconia comunitária, pautada pelo exemplo de Jesus, por despertar para gestos e ações diaconais, enfim, por animar a comunidade a ser profética e engajada.<sup>356</sup>

A outra menção trata da continuidade da obra de Georg. Todas as afirmações aqui mencionadas referem-se à primeira parte de sua obra. A segunda baseia-se em uma pesquisa social, com observação participante, por dois anos em uma comunidade da IECLB. O intuito dessa pesquisa era verificar se em uma comunidade, na qual seria trabalhado continuamente o tema da diaconia no culto, haveria algum tipo de incremento na ação diaconal da comunidade. Isto é, ao se discutir com a comunidade sobre a reflexão acima mencionada, sobre a vocação precipuamente diaconal da Igreja, haveria algum tipo de mobilização ou, como Georg expressa, “intensificação” do trabalho diaconal?

Ainda que da análise decorram diversos elementos interessantes, a serem levados em conta pela teologia e pela direção da igreja, o resultado é um frustrante *não*. Georg, sem entrar-se aqui nos detalhes da sua pesquisa, verificou que pouco se pode perceber neste sentido. Ela conclui, sem perder a esperança e o compromisso com o culto em perspectiva diaconal, que:

As convicções pessoais costumam ser consolidadas fora do culto, não sendo fácil modificá-las. Elas estão alicerçadas num sistema, firmemente construído e arraigado, através do qual a pessoa entende o mundo e seu papel dentro dele. Uma prédica pode questionar esse sistema e propor uma mudança de atitude, mas, se depender do impulso único e breve da prédica, possivelmente a resistência interna à mudança se encarregará de boicotar o processo.<sup>357</sup>

Isto certamente corrobora com a relativização do poder do culto cristão enquanto um evento transformador da realidade social, como procurou-se mostrar acima. Isto porque, tomando-se pela reflexão de Pierre Bourdieu, a simples “conscientização”, tal qual aquela embandeirada pela Teologia da Libertação e pelo empenho das feministas, não é suficiente para a desconstrução e reconstrução do *habitus*. Estas predisposições profundamente arraigadas necessitariam, conforme viu-se em sua reflexão sobre a dominação masculina, de uma verdadeira *revolução simbólica*, que submetesse a sociedade a uma exposição

---

<sup>356</sup> GEORG, 2006, p. 159.

<sup>357</sup> GEORG, 2006, p. 224.

contínua e duradoura ao discurso herético, sendo assim capaz de construir um *habitus* diferente<sup>358</sup>. Georg, ainda que não mencione nestes termos, aponta para a mesma saída, recomendando a continuidade dessa exposição à reflexão sobre a centralidade da diaconia para a Igreja, inclusive incrementando-a. Ela entende que este tema deve perpassar o processo de formação tanto do clero quanto da comunidade, deve constar nos posicionamentos oficiais da igreja e permanecer no itinerário da reflexão teológica<sup>359</sup>.

Com ela, assume-se humildemente aqui: “O culto é *um* dos espaços formativos da comunidade. Nesse sentido, ele indica, reforça e motiva para a tarefa diaconal. O culto deve ser propositivo, provocativo, desacomodador e questionador. O culto cristão conservará seu papel diaconal porque o Evangelho o exige”<sup>360</sup>.

#### 4.3.2 A Eucaristia

Como sugestão de continuidade, será mencionada a análise sobre a eucaristia. Como no caso do culto cristão e diaconia, a reflexão apontará elementos em que as discussões sobre eucaristia contribuem para este trabalho.

A tese de Romeu Martini, *Eucaristia e Conflitos Comunitários*, fornece subsídios muito interessantes neste sentido. A pergunta de fundo que motiva o trabalho pode ser descrita pelo próprio autor:

O contexto de conflitos existentes na sociedade civil, mas que atinge a comunidade cristã, deve ou não vir à tona na celebração da ceia do Senhor? Tem a comunidade cristã, que se reúne para celebrar a Eucaristia, algo a contribuir – um compromisso – diante da estrutura social que provoca o clamor de pessoas injustiçadas?<sup>361</sup>

Baseado em sua experiência comunitária, Martini verifica descompassos entre a vida que se encontra no culto e os conflitos sociais que ocorrem fora da comunidade, muitas vezes protagonizados por membros da comunidade em diferentes posições sociais. Tal qual o trabalho de Georg, esta pesquisa vai às fontes da Eucaristia, apontando sua origem na cultura judaica, que celebrava o *Habûrah* e o *Pesach*. Sem ser conclusivo sobre a origem certa da Eucaristia iniciada por Cristo, Martini assevera que ele “não criou um novo ritual. Tampouco tomou algo *de fora*, de outra cultura. Utilizou uma experiência secular do dia-a-

<sup>358</sup> Para uma resenha sobre a obra *A Dominação Masculina*, de Pierre Bourdieu, confira o trabalho deste autor: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. A eternização do arbitrário cultural masculino: apontamentos sobre a obra *A Dominação Masculina* de Pierre Bourdieu. In. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, v. 14, set.-dez 2007, p. 86-101. ISSN 1678 6408. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/014/ano06n3.pdf>> Acesso em: 01/12/2008.

<sup>359</sup> GEORG, 2006, p. 224-234.

<sup>360</sup> GEORG, 2006, p. 224.

<sup>361</sup> MARTINI, 2003, p. 23.

dia do povo com o qual conviveu. A ela anexou um *significado novo*.<sup>362</sup> Não foi à toa que Jesus se valeu da tradição e dos meios de expressão da cultura judaica para instituir a maneira de celebrar e recordar sua *nova aliança*. Ele tomou as refeições como protótipo para o rito fundamental de rememoração de sua obra pelo fato de que elas representavam um contraponto à sociedade marcada pela exclusão social e religiosa:

(...) parece não haver mais dúvida de que a experiência judaica da comunhão de mesa sempre representou (consciente ou inconscientemente) uma crítica aos usos e costumes excludentes da sociedade circundante, defendidos, entre outros, pelos maiores inimigos de Jesus, os fariseus e escribas.<sup>363</sup>

Isto parece ser um fundamento teológico extremamente profundo e poderoso para a idéia de que o culto cristão contém, em seu germe, um potencial subversivo, contestador, *herético* em relação à ordem social. Barros Souza expressa essa idéia com mais contundência:

Jesus fez *aquela* ceia dando-lhe o sentido de memória subversiva da sua própria morte, assumindo esta como negação de qualquer poder, aniquilamento de solidariedade, onde Ele se dá como alimento para que o *outro* viva. Trata-se aí de todo e qualquer *outro*, mesmo, e concretamente no caso daquela ceia, do outro que vive a situação da precariedade moral, da incoerência e até da traição (que Ele recebeu de Judas Iscariotes e Pedro, mas de certa forma também dos outros ali presentes).<sup>364</sup>

Jesus se dá na ceia como alimento aos outros. Esta inversão tipicamente cristã parece ser a chave hermenêutica para se compreender a característica subversiva da eucaristia. *A loucura dos cristãos* (1 Cor 1.18) inverte a ordem, pois o amor e o serviço, a auto-doação de Deus, encontra-se no início de todo o projeto humano de transformação do mundo. É interessante perceber que o evangelho de João não oferece um relato da eucaristia, mas, em seu lugar, apresenta o *lava-pés*, que denotaria de maneira mais explícita o significado da ceia: “Somente quem é servido por Cristo pode ser servo dos outros. Esta é a chave hermenêutica para compreender porque o evangelista João relata o lava-pés no lugar da última ceia (Jo 13).”<sup>365</sup>

Retomando o relato de Martini, reflete-se aqui sobre duas partes da eucaristia que auxiliam a perceber mais profundamente estes princípios teológicos sugeridos: o ofertório e a oração eucarística.

### **a) Ofertório**

---

<sup>362</sup> MARTINI, 2003, p. 59.

<sup>363</sup> MARTINI, 2003, p. 60.

<sup>364</sup> SOUZA, 1997, p. 44.

<sup>365</sup> GEORG, 2006, p. 151.



O culto judaico realizado no Templo tinha um caráter sacrificial. Já alguns profetas manifestavam-se contrários a esta visão, como viu-se acima no caso de Oséias (também o caso de Amós 5. 21-23). Jesus estava imbuído desta crítica e, na cruz, realizou o sacrifício definitivo. A oferta sacrificial exigida pelos profetas, que se tornou mais enfática na ação de Jesus, é aquela que visa a realização da justiça, da crítica à opressão e da defesa dos direitos dos excluídos (ver também Is 1. 16-17). O sacrifício que era realizado no culto foi consumado na *nova aliança* em Cristo (Mt. 14.24). O que não significa que uma nova noção de sacrifício, de oferta, não fosse requerida, ou esperada por Deus. Assim, ao se lembrar que o culto cristão e a liturgia – conforme White – têm a característica de uma ação dupla, inicialmente de Deus ao ser humano e a resposta do ser humano a Deus, a eucaristia exercitada nos primeiros séculos compreendia o ofertório como o elemento que sinalizava o auto-oferecimento do ser humano a Deus. Assim, em resumo: “Jesus assumiu e sofreu o sacrifício que motivou a ação-resposta, o sacrifício da comunidade, expresso pela apresentação do pão e do vinho, realizado no ofertório. E, até o século IV, a Igreja exprimiu no ofertório essa sua auto-entrega a Deus”<sup>366</sup>.

Esta oferta da comunidade não ficava apenas na dimensão simbólica, pois, como se mencionou acima na manifestação de Justino, a oferta compreendia toda a sorte de bens que eram redirecionados para aqueles que necessitavam, dando-lhes de alimento, vestimenta, tudo aquilo que fosse necessário para a manutenção da vida digna. O ofertório tem, portanto, um papel de distribuição equitativa das dádivas da terra, do fruto do trabalho humano, que são ofertadas a Deus como forma de gratidão. E essa concepção de ação de graças é reconhecida claramente na oração eucarística.

### **b) Oração eucarística**

A pesquisa de Martini demonstra que eucaristia, sobretudo baseando-se na análise de Gregory Dix, significa “abençoar”, “dizer graças sobre”, etc. Este seria um segundo termo para a expressão *berakah*, a bênção sobre os alimentos realizada no *Habûrah*, comunhão de mesa judaica<sup>367</sup>. Por isso, a oração eucarística expressa dádiva, gratidão, louvor, invoca a Deus para que se faça presente no momento da celebração (epiclese) e que continue fomentando a Igreja em sua ação no mundo.

A Oração Eucarística, oração desta Ação de Graças, traduz em palavras a ação de Deus em Cristo e a gratidão da comunidade pelo que essa ação significou. ‘Reconhecer que se trata de um dom gratuito desperta a gratidão, a atitude de devedor, de dependência (...) eucaristia significa, pois agradecimento pelo dom recebido’. Ao mesmo tempo, a comunidade pede,

<sup>366</sup> MARTINI, 2003, p. 75.

<sup>367</sup> MARTINI, 2003, p. 76-79.

por meio da Oração Eucarística pela presença de Deus para que sua ação seja um serviço por ele abençoado e orientado.<sup>368</sup>

Assim, a oração eucarística é a expressão litúrgica do modo de relacionar-se com Deus e com o mundo caracteristicamente cristão. O ser humano que reconhece Deus como Senhor da vida, dono da criação e de tudo que existe, faz uso de tudo que dispõe através da graça de Deus. Sua vida toda é gratidão. O culto cristão é o espaço onde esta consciência é manifesta em palavras, gestos, cantos, orações e ações. Esta consciência terá, necessariamente, decorrências éticas para o relacionamento da comunidade entre si, com a sociedade e com o mundo criado.

Dadas algumas palavras sobre o ofertório e a oração eucarística como elementos que visualizam e expressam liturgicamente a justificativa teológica para o relacionamento entre os seres humanos e Deus baseado na gratidão e na auto-oferta, vale mencionar ainda o interessante conceito chave, que para Martini, concentra o resultado da eucaristia para a vida em comunidade: a *koinonia*.

Após uma pesquisa sobre as raízes do termo, Martini afirma:

Desse modo, companheiro (κοινωνός) de comunhão (κοινωνία) é quem recebe e, em resposta gratuita, dando e servindo, busca o bem comum. Κοινωνία, assim, tem a ver com a relação muito próxima, íntima, autêntica, com Deus, através de Cristo, e entre parceiros. Κοινωνία tem a ver com o plural. Uma pessoa é integrada na κοινωνία com Cristo na companhia de outra(s). (...) Além disso, κοινωνία refere-se a uma relação gratuita, não obrigada, que é carregada por um movimento que impulsiona a(s) pessoa(s), depois de fasciná-la(s) e convencê-la(s).<sup>369</sup>

Esta Koinonia se transforma em um espaço de renovação do modo de relacionar-se entre os seres humanos. Somente a partir do contato com Deus, de deixar-se servir por Ele na eucaristia, que o ser humano pode justificadamente agir em direção ao seu semelhante. Direta e indiretamente, este modo de vida fomentado na koinonia cristã atinge a sociedade. “E o novo jeito de ser e conviver da comunidade chama a atenção da sociedade circundante”.<sup>370</sup>

Evidentemente, a obra de Martini vai muito mais longe que isso. Ele analisa a concepção de eucaristia de Lutero, e projeta conseqüências práticas para a vida em comunidade, visando o exercício de resolução dos conflitos. Por este momento, as questões aqui apresentadas parecem suficientes para demonstrar o aspecto contestador e o potencial transformador da eucaristia como evento central na vida cultural da Igreja.

<sup>368</sup> MARTINI, 2003, p. 80-81.

<sup>369</sup> MARTINI, 2003, p. 127.

<sup>370</sup> MARTINI, 2003, p. 133.

### 4.3.3 Batismo

A reflexão de Pedro Kalmbach, *Bautismo y educación: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario*, é interessante ao apontar características do batismo na época da Igreja pré-constantiniana (até o século IV) e pós-constantiniana (a partir do século IV), os quais demonstravam a importância de um processo de educação e transformação do candidato ao batismo. Este pequeno esboço visa mostrar alguns aspectos da preparação ao batismo e do rito de lavagem batismal que apontam para a profunda transformação a que se submetia o indivíduo ao aderir a este grupo que, se por um lado consiste em uma *sociedade alternativa*<sup>371</sup>, por outro encontra-se dentro do mundo e estende suas ações à sociedade circundante.

#### a) Aspectos fundamentais na preparação ao batismo

Desde o Novo Testamento, o batismo sempre foi entendido como um rito destinado ao indivíduo. Talvez seja o único modo de culto cristão que seja direcionado exclusivamente à pessoa e não à comunidade. No entanto, ele está intimamente relacionado com a vida de toda a Igreja, pois, além de se envolver na preparação dos batizados (ou catecúmenos, como eram chamados na Igreja Antiga), ela tem seu surgimento no batismo de cada indivíduo:

A pesar de ser un rito destinado a la persona, el bautismo tiene una dimensión marcadamente comunitaria, pues es a través del mismo que la persona es incorporada a la iglesia, al Cuerpo de Cristo y es llamada al discipulado. En este sentido puede afirmarse que a partir del bautismo nace la comunidad cristiana. Todos los bautismos atestiguados en el Nuevo Testamento son realizados en un marco comunitario, o por alguien enviado por ello.<sup>372</sup>

Por ser o batismo a “porta de entrada” para a comunidade daquelas pessoas que ouviam o Evangelho e procuravam pô-lo em prática, ele tornou-se espaço para aprendizagem sobre a fé tanto em termos doutrinários quanto em termos práticos, de vivência. Ao verificar as constantes na prática batismal na Igreja pré-constantiniana, Kalmbach assinala alguns elementos recorrentes:

#### Catequese prévia ao batismo:

<sup>371</sup> KIRST, Nelson. Batismo – fundamentos e balizas para a prática da iniciação cristã. In. **Batismo: teologia e prática**. WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.) São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006. p. 115-116

<sup>372</sup> KALMBACH, 2005, p. 30. No caso do espanhol preferiu-se manter as citações na língua original, entendendo que talvez fosse mais significativo o texto original do que uma tradução não especializada.

Duas questões parecem ser dignas de menção neste aspecto. Inicialmente, a preparação envolvia toda a comunidade. Desde mestres, padrinhos que acompanhavam o catecúmeno no seu processo de formação e serviam como testemunhas de seu progresso, orando, jejuando e ouvindo instruções conjuntamente e toda a comunidade que tomava parte de cultos específicos para instrução de batizando, orando por eles. A segunda é a dimensão ética, prática, que acompanhava a mudança de comportamento, iniciação a um modo de vida cristão. Hipólito de Roma parece ter deixado esta ênfase na preparação batismal registrada. Sobre ela, Kalmbach comenta:

En cuanto al contenido de estas instrucciones, puede afirmarse que se trataba de las verdades de la fe, la introducción e inserción en la vida cristiana y su dimensión ética. La duración del catecumenato podía ser de hasta tres años, lo cual no dependía tanto de la participación en las instrucciones como de la inserción, la práctica y el compromiso en la vida comunitaria cristiana. Durante esta fase cada catecúmeno contaba con el acompañamiento y el apoyo de su padrino.<sup>373</sup>

Em alguns casos, como o mencionado por Hipólito de Roma, poderia haver um segundo período de preparação, também chamado de tempo de preparação próximo. Esta preparação intensificava o regime de jejuns, de oração, de purificação. Eram feitos exorcismos, pois na cosmovisão da época o conflito entre bem e mal, luz e trevas, era bastante marcante. Assim, davam testemunho os padrinhos<sup>374</sup> sobre a preparação dos catecúmenos quando estes eram apresentados ao bispo, que questionava: “(...) si vivieron con dignidad en cuanto catecúmenos, si honraran a las viudas, si visitaron a los enfermos, si solamente practicaron buenas acciones.”<sup>375</sup>

Assim, fica claro que o processo de preparo ao batismo era muito mais sério do que o que se encontra hoje em dia. Os catecúmenos eram submetidos a um regime de completa transformação que não se restringia somente ao campo de aprendizagem do conteúdo da fé cristã, muito pelo contrário, o conteúdo aprendido tinha de ser demonstrado na prática cotidiana, no exercício da solidariedade. Somente sabendo o que significava uma vida nestes moldes que o catecúmeno poderia afirmar ou não se queria ser mesmo batizado.

Isto deixa claro que o batismo tinha uma conotação não apenas de adesão a um grupo ou a um conjunto de idéias, mas de aceitação e compromisso com uma comunidade que agia de maneira diferente daquela conhecida na sociedade pagã.

---

<sup>373</sup> KALMBACH, 2005, p. 45.

<sup>374</sup> Interessante perceber que o papel dos padrinhos àquela época era bastante diferente do exercido hoje. Enquanto hoje os padrinhos acompanham os infantes em sua educação religiosa após o batismo (afora suas funções dentro do círculo familiar e social), na Igreja Antiga os padrinhos acompanhavam os catecúmenos antes do batismo, orando, jejuando, participando do processo de formação e testemunhando o seu crescimento na fé, sobretudo em sua ação para com os necessitados. KALMBACH, 2005, p. 67-68.

<sup>375</sup> KALMBACH, 2005, p. 45. Apresentando citação da *Tradição Apostólica* de Hipólito.

O batismo tem uma dimensão visivelmente corporativa: ele não é apenas resposta em fé ao Evangelho, mas implica assumir com responsabilidade os dons e atribuições nesta nova família e nutrir-se do mesmo Espírito. Não se trata meramente de obter o ingresso num grupo, mas deve apresentar a novidade de vida.<sup>376</sup>

#### Profundidade simbólica do batismo

O batismo talvez seja o culto cristão com maior carga semântica em seus símbolos. Nem tudo necessitava ser explicado conceptualmente, pois o rito, os gestos, as ações litúrgicas deixavam livre à interpretação da comunidade o significado e a profundidade daquele ritual:

Es así, que los significados del bautismo no eran explicados o usados para interpretar arbitrariamente las diferentes acciones y elementos que formaban parte de la acción bautismal. Estos, en primer lugar, eran vivenciados y experimentados con los propios sentidos. A través de ellos, los bautizados podían sentir y entender lo que significaba el bautismo.<sup>377</sup>

Assim, o batismo envolvia gestos, ações que envolviam o corpo, eram feitos exercícios, ações litúrgicas, tais como jejuns, orações, unções, exorcismos, imposição de mãos, genuflexões, etc. Desta maneira, toda pessoa era envolvida, o que facilitava a vivência do sentido e do significado do rito.

#### Renúncia e confissão de fé

Este elemento litúrgico marcava a oposição que o batizando estabelecia em relação a sua vida pregressa e ao modo de viver pagão. Após isso, o que poderia ser simbolicamente bem forte – cuspiam-se em direção ao ocidente – o batizando virava-se para o oriente – de onde Cristo virá – e confessava sua fé no Deus Trino. “La renuncia se contituyó en un elemento fundamental para la ruptura con el paganismo y con aspectos que hacen a valores y a formas concretas de vida. (...) el objeto de la renuncia pasaron a ser actitudes y formas de vida incompatibles con la existencia cristiana”<sup>378</sup>

A renúncia demonstra um aspecto importante da fé cristã e do batismo. Pode se perder de vista que a *decisão*, como parte humana em seu processo de transformação, seja essencial. A Igreja Antiga mantinha em sua prática de catecumenato esta dimensão da decisão do ser humano bem preservada, pois era batizado aquele que demonstrava esse desejo em gestos e ações. Se o batismo é dádiva e ação primeira de Deus para o indivíduo, a renúncia deixa claro que o batizando acolhe seu batismo conscientemente e se compromete a agir conforme aquilo que viu e ouviu. A confissão, que segue a renúncia,

<sup>376</sup> GEORG, 2006, p. 82-83.

<sup>377</sup> KALMBACH, 2005, p. 62-63.

<sup>378</sup> KALMBACH, 2005, p. 132.

simboliza esta relação. “En este sentido, la renuncia y la confesión de fe adquieren un carácter de compromiso y de pacto que se establece entre Dios y el bautizando”<sup>379</sup>.

*Participação e acolhida na vida comunitária*

Todo o processo de preparo ao batismo, que, como se viu, pode ser bastante longo, culminava na alegre recepção dos batizados. Como resultado da catequese “se esperaba que la vida de las personas bautizadas fuese diferente a la de las no bautizadas”<sup>380</sup>. Esta recepção era ricamente simbolizada. Inicialmente através da realização dos cultos batismais, que ocorriam, via de regra, no domingo de Páscoa, ao nascer do sol. Assim, se explicitava o fato de que no batismo ocorria a recepção de novos cristãos na comunidade do Cristo ressurreto, tomando estes, também, parte na ressurreição de Cristo e na vitória sobre a morte. Após o banho batismal (lavagem), vestiam os batizados vestes brancas<sup>381</sup>, que simbolizavam o perdão dos pecados. Em algumas comunidades da Igreja Antiga, após o batismo, se dava leite e mel aos batizados, para que pudessem provar daquilo que é o reino de Deus<sup>382</sup>. Talvez, a ação mais marcante neste aspecto seja a recepção e a celebração da ceia do Senhor após o batismo. Durante o catecumenato, os catecúmenos sequer podiam assistir a Ceia, celebrada exclusivamente por batizados. Após o batismo, a comunidade se reunia para celebrar a Ceia, trocando o ósculo da paz com os novos cristãos. “A través de la misma se expresaba la inclusión de las personas bautizadas al cuerpo de Cristo. Los neófitos intercambiaban con los demás fieles el ósculo de la paz y participaban por primera vez de la eucaristía”<sup>383</sup>.

***b) Decorrências práticas do batismo***

Um conceito mais amplo de catequese, de formação integral antes do batismo, tem, para Kalmbach, uma justificativa implícita, que demonstra a vocação da Igreja no mundo:

Detrás de ello estaba la convicción de que nadie nace siendo cristiano y que para serlo es necesario un proceso de conversión y de formación. (...) esto significaba una clara diferenciación con la sociedad circundante. Así por ejemplo, entre los cristianos no se establecían distinciones sociales ni se colocaban barreras entre las diferentes clases sociales.<sup>384</sup>

Desta maneira, ao invés de ser um rito que exclui, o batismo é inclusivo, pois oportuniza um processo de transformação, de transição, de um modo de vida em sociedade no qual há uma série de distinções entre os seres humanos, segundo diversas condições, para uma comunidade onde estas distinções não são levadas em conta. “Pasar a ser

<sup>379</sup> KALMBACH, 2005, p. 67.

<sup>380</sup> KALMBACH, 2005, p. 68.

<sup>381</sup> KALMBACH, 2005, p. 105.

<sup>382</sup> KALMBACH, 2005, p. 59.

<sup>383</sup> KALMBACH, 2005, p. 106.

<sup>384</sup> KALMBACH, 2005, p. 108.

miembro íntegro de la Iglesia, del pueblo de Dios, significa que hombres y mujeres, sin importar su condición social, económica, cultural, pasan a tener los mismos derechos y deberes”<sup>385</sup>.

O batismo, interpretado nesta perspectiva, é um dom gratuito e gracioso de Deus, já que nele se concede a dignidade, aceitação, independentemente daquilo que cada pessoa seja ou possua, ou ainda – em termos atuais – produza em determinada sociedade. Na comunidade primitiva – e, em certo grau, também hodiernamente – no batismo se confere um *nome* ao neófito. Segundo a *Tradição Apostólica*, quando o bispo aceitava a inscrição de um batizando, ouvia sobre sua vida, conversava sobre suas visões de mundo, percebia se no candidato havia ocorrido uma transformação.<sup>386</sup> O batismo, desta maneira, representava um espaço onde se valorizava a pessoa, se dava tempo a que ela expusesse sua identidade e celebrava isso com um novo *nome*. A idéia de Kalmbach, valiosa a este trabalho, pode ser expressa da seguinte maneira, concluindo a reflexão sobre o batismo:

A partir de la liberación y de la salvación obtenidas a través del bautismo, se esperaba que las personas bautizadas tuviesen una determinada ética y una determinada forma de vivir. Es decir, por un lado, el bautismo tenía importantes implicaciones para la práctica y la vida cotidiana de las personas. Por el otro, el bautismo también apuntaba a la propia comunidad pudiendo constituirse en un importante factor de transformación de la misma.<sup>387</sup>

#### 4.4 CONCLUSÃO: UM EXEMPLO DE POSSIBILIDADE DE UM CULTO CONTESTADOR E TRANSFORMADOR

Como último exemplo de culto cristão com vocação contestadora e potencialmente transformadora da sociedade, sugerem-se alguns elementos da discussão proposta por Júlio Adam, sobretudo em sua tese *Romaria da Terra: Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen*.

Sua obra cabe como parte conclusiva desta reflexão por levar a cabo, verificando em *loco* muitas das afirmações aqui sugeridas. Um dos aspectos interessantes é que o culto tem um caráter sócio e politicamente crítico não somente como “efeito-colateral” advindo do fato de ele ser um evento de comunicação, mas por carregar em sua característica de encontro com Deus esta possibilidade e, em boa medida, esta responsabilidade.

Adam pesquisa a Romaria da Terra, organizada pela CPT (Comissão Pastoral da Terra) do Paraná, analisando a experiência litúrgica desta peregrinação, inquirindo-a desde

---

<sup>385</sup> KALMBACH, 2005, p. 136.

<sup>386</sup> KALMBACH, 2005, p. 142.

<sup>387</sup> KALMBACH, 2005, p. 142.

a perspectiva sociológico-antropológica, tirando daí perguntas e afirmações sobre a função sócio-política exercida pela liturgia. Ele afirma:

Justamente neste ponto encontra-se o interesse principal deste trabalho de pesquisa: A práxis litúrgica ou os rituais litúrgicos têm efeitos sobre as pessoas, até mesmo efeitos políticos, i. é, o desejo pela vida, o desejo por libertação e a dignidade do ser humano e de grupos ou são oprimidos e enfraquecidos ou são libertos e fortalecidos.<sup>388</sup>

Após uma longa análise desde a antropologia sobre a função exercida pelos rituais, tal qual a peregrinação ou romaria em foco, Adam conclui que o político é parte da liturgia: “O [aspecto] político do culto não é compreendido apenas de fora para dentro, desde seu resultado e de seu efeito colateral em um contexto, mas o político pertence já à essência mesma da liturgia”<sup>389</sup>. Evidentemente, para Adam o efeito primário que se visa com o culto não pode ser a contestação ou transformação político-social. Por isso, ele compreende que “a função principal e central do culto evangélico é o crescimento, o despertar e o cultivo da fé cristã”<sup>390</sup>. No entanto, ele percebe que é justamente por causa desta função primordial do culto cristão que deve irromper nele e a partir dele uma ação, um clamor, um empenho para transformar a vida daqueles que dele participam. E isto está, para Adam, muito bem demonstrado no exemplo da Romaria da Terra, um evento religioso, litúrgico e não político-partidário:

(...) a Romaria da Terra não tem outra função senão demonstrar uma nova forma de experiência de Deus, de afirmá-la e de festejá-la. Como o culto da agenda [litúrgica oficial da igreja], a Romaria da Terra também quer despertar e cultivar a fé de seus membros. Esta fé, no entanto, é politicamente cunhada. Apesar disso, quando se pesquisa a Romaria da Terra como prática litúrgica, se percebe que ela toma e valoriza sua função litúrgica paralela de modo mais consciente que a liturgia do culto da agenda. Ao lado da sua função litúrgica – celebrar o encontro entre Deus e as pessoas da terra – a Romaria da Terra quer conscientemente atingir objetivos políticos.<sup>391</sup>

<sup>388</sup> ADAM, 2005, p. 22. “Eben an dieser Stelle liegt das Hauptinteresse dieser Forschungsarbeit: Die liturgische Praxis oder die liturgischen Rituale haben Wirkungen auf den Menschen, sogar politische Wirkungen, d. h. der Lebenswille, der Befreiungswille und die Würde der Menschen und Gruppen werden entweder unterdrückt und geschwächt oder befreit und gestärkt”. (tradução própria).

<sup>389</sup> ADAM, 2005, p. 208. “Das Politische des Gottesdienst wird dann nicht nur von außen her verstanden, aus seiner Leistung und aus seiner Nebenwirkung im Kontext, sondern das Politische gehört schon zum Wesen der Liturgie selbst”. (tradução própria)

<sup>390</sup> ADAM, 2005, p. 202. “Die Haupt- und zentrale Funktion des evangelischen Gottesdienstes ist das Wachstum, Die Weckung und Pflege des Christlichen Glaubens.” (tradução própria)

<sup>391</sup> ADAM, 2005, p. 213-214. “(...) die Romaria da Terra keine andere Funktion hat, als eine neue Erlebnisform Gottes darzustellen, zu behaupten und zu feiern. Wie der agendarische Gottesdienst will die Romaria da Terra auch den Glauben ihrer Mitglieder wecken und pflegen. Dieser Glaube aber ist politisch geprägt. Trotzdem, wenn man die Romaria da Terra als eine liturgische Handlung untersucht, merkt man, dass sie ihre liturgische Nebenfunktion bewusster als die des agendarischen Gottesdienstes übernimmt und aufwertet. Neben ihrer liturgischen Funktion – die Begegnung zwischen Gott und den Menschen des Landes zu feiern – will die Romaria da Terra bewusst eigene politische Ziele erreichen.” (tradução própria).



A luta política travada na Romaria da Terra é conhecida: a procura de espaço, de terra. E é aí que a fundamentação teológica desta prática litúrgica: nela Deus toma parte neste trajeto de busca por espaços. “Elementos místico-utópicos pertencem também a este pano de fundo, assim como uma clara teologia da terra, ambos ricamente ritualizados nas romarias da terra (...) a teologia de um Deus que toma partido [tem] grande importância para o contexto de *procura de espaço*”<sup>392</sup>.

E é justamente neste modo de conceber a utilização da proficuidade político-social da liturgia que a obra de Adam é valiosa a esta reflexão, já que demonstra, em uma análise de caso, aquilo que se visualiza aqui como uma relação sadia e urgente entre liturgia e contestação política da ordem social. Desta forma, apresenta-se, em duas afirmações de Adam, o que se compreende neste trabalho, inicialmente, como o ponto nevrálgico a ser encarado e tomado positivamente pela liturgia e, subseqüentemente, a forma eficaz de encará-lo em termos de ciência e de prática litúrgica:

a) A partir da antropologia litúrgica, sabe-se que, numa sociedade estruturada a partir de desigualdade de classes, a pergunta por uma possível função da liturgia mostra-se como um claro posicionamento no conflito entre poderes desiguais. Nestas sociedades, os rituais litúrgicos têm não apenas uma relevância política indireta, mas podem também ser instrumentalizados no conflito social por uma ou outra parte. As ações litúrgicas podem ser aproveitadas ou como instrumento de domínio, servindo aos interesses dos poderosos, ou podem ser um símbolo e uma experiência de solidificação da resistência por parte das subculturas.<sup>393</sup>

Tomada esta ambivalência do poder da liturgia conscientemente, o que, diga-se de passagem, constituiu-se tarefa central em toda esta dissertação, chega-se ao *modus operandi* que resultaria das afirmações feitas neste ensaio:

b) A função cultural e sócio-crítica da antropologia litúrgica ganha então uma nova qualidade teológica, na qual ela descreve e conceitua o culto como um acontecimento contracultural, encorajando, ao mesmo tempo, a comunidade no seu culto a articular aqueles signos contraculturais que – se tomarmos apenas como exemplo o aspecto escatológico da fé – já seriam muito eficazes.<sup>394</sup>

De fato, somente o aspecto escatológico da fé já municiaria uma prática litúrgica imbuída de um espírito de contestação, visando a transformação da ordem social. Aqui, visou-se ainda apresentar outros aspectos profundamente vinculados a este espírito crítico-contestador, como o caráter diaconal do culto, o evento subversivo que é a eucaristia e a prática inclusiva e transformadora que pode ser um bem articulado trabalho de preparo e de celebração do batismo. Poderiam, evidentemente, ser mencionados outros argumentos,

---

<sup>392</sup> ADAM, 2002, p.56-57.

<sup>393</sup> ADAM, 2002, p.58.

<sup>394</sup> ADAM, 2002, p.59.

tanto de caráter teológico-sistemático quanto prático, como foi o caso de Adam. Parece, no entanto, serem já suficientes e significativos os exemplos e argumentos aqui apresentados.

## CONCLUSÃO

Não é uma tarefa fácil perceber as conseqüências de nossos atos. Principalmente quando se trata de gestos, ações simbólicas, como é o caso do culto. Evidentemente, é muito mais fácil se dissertar a respeito delas, refleti-las em um nível teórico, mas quando nos colocamos em ação, dificilmente controlamos conscientemente todas as disposições, marcadas em nosso comportamento, em nosso corpo, que inevitavelmente se manifestam neste tipo de situação. Isto porque, como vimos, o *habitus* está profundamente arraigado, construído de forma bastante consistente, para que o simples processo de tomada de consciência altere-o ou auxilie a controlá-lo. A pesquisa aqui realizada leva isto em consideração.

Talvez menos difícil, mas também bastante complexo, seja construir uma orientação de pensamento que auxilie a perceber como se constitui este *habitus*, como e onde ele entra em ação e o que ele manifesta de nós mesmos que, por vezes, sequer sabemos. Este trabalho tentou auxiliar neste sentido. Demonstrar que o culto cristão é espaço de articulação, de construção de maneiras de perceber e relacionar-se com o mundo, pareceu-nos uma tarefa importante, que demonstrasse, por uma via diferente, o cuidado que deve-se resguardar ao se pensar em culto cristão. Mais difícil, talvez, tenha sido, para o pesquisador, afirmar que o culto cristão e a liturgia podem ser o espaço de manutenção, de reprodução, de justificação de relações sociais assimétricas, em que se colabora para a construção de um mundo desigual.

Pierre Bourdieu tornou-se opção teórica, mas também um parceiro nesta caminhada. Sua compreensão dura da realidade, projetada sobre diversos campos ou nichos onde relações de dominação se constituem e se reproduzem, foi essencial na nossa tentativa de tecer, sobre suas afirmações, um tecido novo, uma nova crítica, apontar para um lugar da sociedade em que este mecanismo, tão bem descrito por ele, opera. Vários teóricos marxistas, inclusive teólogos da libertação, já haviam percebido que o culto cristão opera esta *homologia*, transformando determinações sociais em um discurso divinizado, respaldando com o poder do sagrado relações sociais de opressão. Pierre Bourdieu pareceu-nos interessante no sentido de refletir como isso acontece, em um nível simbólico.

No entanto, esta reflexão não seria teológica se permanecesse nesta crítica, nesta leitura do modo através do qual o culto, a liturgia, ou qualquer espaço onde ocorrem os atos performativos, as trocas simbólicas, o reconhecimento atribuído e, por fim, a construção e a manutenção de relações de dominação. A reflexão teológica aqui proposta procurou fortalecer uma maneira de compreender e, quiçá, de atuar na vida em comunidade, na prática cultural cotidiana na igreja. Nisto, afirmamos que tentou-se fechar o *círculo hermenêutico* da teologia, aos moldes de Segundo.

Segundo compreende a forma de agir do teólogo e teóloga da libertação nos seguintes termos:

Desconfia que tudo aquilo que tem que ver algo com as idéias está intimamente relacionado, nem que seja apenas inconscientemente, com a presente situação. E disso não escapa nem a teologia (...) se vê obrigado, a cada passo, a colocar juntas as disciplinas que lhe abrem o passado e as disciplinas que lhe explicam o presente, e isso na própria elaboração da teologia, isto é, no seu intento de interpretar a palavra de Deus dirigida a nós, aqui e agora.<sup>395</sup>

Ao final de seu *círculo hermenêutico*, Segundo afirma que a teologia da libertação, ela mesma liberta de seus resquícios conservadores e, portanto, que operam na manutenção do *status quo* dominante, deve resultar em riqueza e profundidade na suspeita e nas perguntas acerca da realidade e riqueza e profundidade na nova maneira de interpretar as Escrituras. Propor uma nova maneira de interpretar as Escrituras e de formular a prática da igreja é necessário para qualquer análise teológica que vislumbre ser libertadora: libertadora da própria teologia, libertadora da prática da igreja que não condiga com o Evangelho libertador e libertadora das relações entre seres humanos que habitam no mundo criado por Deus.

Esta tarefa se tentou cumprir, não por genialidade própria, não pela criação, *per se*, de uma nova maneira de interpretar o Evangelho, mas seguindo rastros, colhendo vestígios de análises valiosas já efetuadas no âmbito das Ciências Litúrgicas. Voltando às origens da prática cristã, de uma comunidade, seguidora de Jesus, que em muitos aspectos se assemelha a um protótipo, o retorno ao paraíso cristão perdido, ou ainda, em termos de imaginação, de um arquétipo, usando a idéia de Jung, do ser cristão. Esta maneira de se conceber o culto cristão, formulada nesse trabalho, acredita ser possível um culto cristão que torne consciente seu papel de agente de construção de relações sociais e manifeste isso liturgicamente.

Após todo o percurso, entendemos ser importante que o culto resguarde dois aspectos: seja exercitado e formulado comunitariamente de modo democrático, com participação efetiva de leigos, com representação de pessoas de diferentes procedências

---

<sup>395</sup> SEGUNDO, 1978, p. 10.

culturais, étnicas e sociais; contemple em suas ações as demandas específicas destas pessoas, abandonando a neutralidade, a assepsia dos termos, o que, como vimos, tende sempre a reforçar a *doxa*, o modo de compreender e relacionar-se com o mundo, dominante. Isto tornará certamente o culto muito mais significativo tanto para as pessoas que dele participam quanto em termos sociais, tendo pertinência para a vida em sociedade e mostrando a esta a possibilidade de haver espaços onde as barreiras sociais não incidam.

Ainda que isso pareça bastante utópico, romântico, acreditamos que é a tarefa dada por Deus à sua igreja e ela não pode abdicar de tentar permanecer neste caminho, de construção de um novo mundo. A teologia não pode, do mesmo modo, tergiversar a este desafio, sendo responsável pela elaboração de um discurso cristão, muito mais herético do que vinculado à *doxa*, ao *sens commun* dominante, tal qual o nome da coleção de trabalhos organizada por Bourdieu. É verdade que este trabalho ainda não deu o importante passo para a efetivação de uma *proposta-ação*, sugerindo uma nova (ou antiga) maneira de celebrar. No entanto, o percurso por nós percorrido, percebeu que ainda há lacunas a serem preenchidas dentro da reflexão teológica, ao que julgamos necessário elaborar, de modo mais enfático, esta consciência de que o culto pode exercer um papel diferente daquele atribuído pela sociologia de Pierre Bourdieu.

Esta dissertação, portanto, organizou-se em dois momentos distintos. O primeiro procurou selecionar elementos da reflexão de Pierre Bourdieu que auxiliassem a construir uma crítica ao culto. Formulamos um conceito eixo, de gênese das relações de dominação, para agrupar uma série de instrumentos utilizados por Bourdieu para descrever de que modo se perpetua a *miséria do mundo*. A idéia de poder simbólico, de trocas simbólicas, de reconhecimento, de sistemas simbólicos, de heresia, de *doxa*, pertencem a este *sumário* bourdieusiano. Em princípio, conscientemente, não se os projetou diretamente sobre a temática do culto e da liturgia, na tentativa de não desfigurar seus conceitos dos contextos para os quais foram formulados.

O passo de aplicação das idéias de Bourdieu ao tema do culto deu-se, em nosso planejamento, a partir do conceito de performance. No capítulo sobre performance e culto cristão se fez uso do conceito advindo da antropologia, o qual o próprio Bourdieu adotou em sua obra *O que falar quer dizer: Economia das trocas lingüísticas*. Utilizou-se esta obra, na reflexão de Bourdieu, preponderantemente pelo fato de, em nossa apreciação, ser aquela que incide mais diretamente sobre a temática do culto.

Neste mesmo capítulo, se fez uma aproximação a conceitos de culto cristão, preponderantemente da teologia protestante, aplainando o caminho para que as críticas de Bourdieu pudessem ser compreendidas na reflexão sobre culto cristão e liturgia.

Como último passo, talvez, o de caráter mais teológico, se visou construir uma compreensão de culto cristão e de liturgia que demonstrasse sua precípua tarefa de

contestação de uma ordem social desigual e sua potencialidade enquanto espaço de vivência cristã transformadora do modo de relacionar-se entre seres humanos. Como finalização, procurou-se apresentar reflexões exemplares neste sentido, que demonstram este potencial incipiente, ao menos em termos teológicos, do culto cristão enquanto diaconia, da eucaristia como evento subversivo, do batismo como prática de transformação e experiência de renascimento de seres humanos, novos, que aderem à vivência do Evangelho seguindo o exemplo de Jesus e, por fim, alguns resultados da pesquisa de campo junto à CPT, que provam, de certa maneira, que a visão teológica de culto construída neste trabalho pode ter correspondência na prática litúrgica da igreja.

Após este percurso, chega-se à conclusão de que a teologia tem, tanto na prática da igreja quanto em seu baú de exemplos de prática cristã, motivações e argumentos suficientes para contrapor-se à função de culto cristão, denunciada por Pierre Bourdieu. E é nessa esperança que permanecemos, de que este trabalho contribua para desconstruir e reconstruir a vida cultural em termos mais libertadores, contestadores, heréticos e, por isso mesmo, evangélicos.

## REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. *Liturgia como prática dos pés: A Romaria da Terra do Paraná: Reapropriação de ritos litúrgicos na busca de libertação dos espaços de vida.* In. **Estudos Teológicos**. Ano 42, v. 3. São Leopoldo: EST, 2002.

\_\_\_\_\_. *Liturgie mit den Füßen – Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen. Oder: Die Suche nach der Funktion des Gottesdienstes.* In. **Evangelische Theologie**. 66. Jahrgang, V. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

\_\_\_\_\_. **Romaria da Terra – Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen:** Eine Empirisch-Liturgiewissenschaftliche Untersuchung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2005.

ALLMEN, J. J. **O Culto Cristão:** Teologia e prática. 2º ed. São Paulo: ASTE, 2005.

ALMEIDA, João Ferreira de. **A Bíblia Sagrada:** Antigo e Novo Testamento. 2º ed. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana.* São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência:** o dilema da educação. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia.** São Paulo: Loyola, 2005.

BECKER, Howard S. *As políticas da apresentação: Goffman e as instituições totais.* In. **Erving Goffman:** desbravador do cotidiano. Edison Gastaldo (Org.). Porto Alegre: Tomo editorial, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina.** 5º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Lingüísticas:** O que falar quer dizer. São Paulo/SP: EDUSP, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Int., organização e seleção de Sérgio Miceli. 6º ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Produção da Crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.

- \_\_\_\_\_. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de Educação**. (Orgs.) Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O que falar quer dizer**: Economia das trocas lingüísticas. Algés/Portugal: Difel, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Pierre Bourdieu**: Sociologia. (Org.) Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre; LOYOLA, Maria Andréa. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Los estudiantes y la cultura**. Barcelona: Editorial Labor, 1967. Do original *Les héritiers: les étudiants et la culture*. 1964.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias – significado – fundamento. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2003.
- BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Bourdieu e o Culto Cristão: relatos de uma observação* **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>
- \_\_\_\_\_. *Culto Cristão e Sociedade: Procura por uma análise teológico-sociológica*. In. Oneide Bobsin; Rogério Sávio Link; Nivia Ivette Núñez de la Paz; Iuri Andréas Reblin. (Org.). **Uma Religião Chamada Brasil**. 1 ed. São Leopoldo: Oikos Editora e Faculdades EST, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A eternização do arbitrário cultural masculino: apontamentos sobre a obra A Dominação Masculina de Pierre Bourdieu*. In. **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>.
- BUYST, Ione. **Como Estudar Liturgia**: Princípios de ciência litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CABIN, Philippe. *Dans les coulisses de la domination*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.
- CASTEL, Robert. *Pierre Bourdieu e a rigidez do mundo*. In. LAGRAVE, Rose-Marie; ENCREVÉ, Pierre. (Coord). **Trabalhar com Bourdieu**. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.



CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CHAMPAGNE, Patrick. *La Sociologie Réflexive de Pierre Bourdieu*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.

CHUPUNGCO, Anscar J. *Dois Métodos de inculturação Litúrgica*. Tradução não publicada de Walter O. SCHLUPP. In. Anita S. STAUFFER (Ed.) **Christian Worship: Unity in cultural diversity**. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996.

DIANTEILL, Erwan. *Pierre Bourdieu et la religion: Synthèse critique d'une synthèse critique*. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 118. 2002.

DINKEL, Christoph. **Was nützt der Gottesdienst?** Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher, 2000.

DORTIER, Jean-François. *Les idées pures n'existent pas*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.

DRÖMANN, Hans-Christoph. *Kyrie und Gloria*. In. **Kerygma und Melos**. BLANKENBURG, Walter et ali. (Org). Kassel: Bärenreiter – Verlag; Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus (GmbH), 1970.

ENCREVÉ, Pierre e LAGRAVE, Rose-Marie (Orgs.). **Trabalhar com Bourdieu**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

FERNÁNDEZ, Alicia. *Aprendizagem também é uma questão de gênero*. In. **Como o professor vê a Educação**. Revista Nova Escola. Ed. Abril. Novembro de 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2° ed. Revista e aumentada. Rio de Janeiro/RJ: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia: Sinodal, 2007.

FOURNIER, Martine. *À Propos de... La Domination Masculine*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.

\_\_\_\_\_. *À propos de... Les héritiers: les étudiants e la culture*. In **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002

GELINEAU, Joseph. *Celebrating the Paschal Liberation*. In. SCHMIDT; POWER (eds.) **Politics and Liturgy**. New York: \_\_\_\_\_, 1974.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar editores, 1978.

GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GEORG, Sissi. **Diaconia e Culto Cristão: o resgate de uma unidade**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos (CRL), 2006.

GONZÁLEZ, Justo; GONZÁLEZ, Catherine. **The Liberating Pulpit**. Nashville: Abingdon Press, 1994.

HEBERT, A. G. **Liturgy and Society**: The function of the church in the modern world. London: Faber & Faber, 1936.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. *Estudos de gênero no Brasil*. In. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Sérgio Miceli (Org.) 2º ed. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

HEINICH, Nathalie. *Sociologie de l'art: avec et sans Bourdieu*. In. **Sciences Humaines**, nº especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.

HILKERT, Mary Catherine. **Naming Grace**. Preaching and the sacramental imagination. New York: Continuum, 1997.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. O Manifesto de Curitiba. In. BURGER, Germano (Ed.). **Quem assume esta tarefa?**: O documento de uma Igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

JENSON, Robert. **Religion Against Itself**. Virginia: John Knox Press, 1967.

JOSUTTIS, Manfred. **Der Weg in das Leben**: Eine einföhrung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser, 1991.

\_\_\_\_\_. **Prática do Evangelho entre Política e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

KALMBACH, Pedro. **Bautismo y educación**: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario. 1º ed. Buenos Aires: el autor, 2005.

KIRST, Nelson. Batismo – fundamentos e balizas para a prática da iniciação cristã. In. **Batismo: teologia e prática**. WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.) São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Culto e cultura em vale da pitanga**. Disponível no Centro de Recurso Litúrgicos (CRL) da Faculdades EST. 1995.

\_\_\_\_\_. **Nossa Liturgia**: das origens até hoje. (Fasc. 1) Série Colméia. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Liturgia Toda**: parte por parte. 2º ed. (Fasc. 2) Série Colméia. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

\_\_\_\_\_. **Rudimentos de Homilética**. 3º ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996.

LANGDON, E. Jean. *Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia*. In. TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). **Revista Performáticos, Performance e sociedade**. Brasília: UNB, 1998.

LANGER, Susanne. **Filosofia em Nova Chave**. São Paulo: Perspectiva. 2004.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina**: troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Editora UNICAMP, 1995.

MACALOON, John. *Introduction: Cultural performances, culture theory*. In. MACALOON, J. (ed.). **Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a theory of cultural performance**. Philadelphia: Institute for Study of Human, 1984.

MARTINI, Romeu R. *A dimensão política do culto cristão*. In. BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. **Prática Cristã: novos rumos**. Coletânea em homenagem a Richard Harvey Wangen. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Liturgia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Definição, fundamentos bíblico-teológicos, história – origens e evolução -, expressão atual*. In. **Inculturación de la liturgia em contextos latinoamericanos y caribeños**. Medellín: Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latino-americana y Caribeña (CETELA), 2003.

\_\_\_\_\_. *Confessionalidade Luterana e Renovação Litúrgica*. In. **Estudos Teológicos**. Ano 41, N° 3. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001.

\_\_\_\_\_. **Eucaristia e Conflitos comunitários**. (Série Teses e Dissertações, v. 18) São Leopoldo: Sinodal, 2003.

MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro**. 4ªed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

NIEMAN, James; ROGERS, Thomas. **Preaching to Every Pew: Cross-cultural strategies**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

NOVAK, Maria da Glória. **Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: Liturgia e catequese em Roma no século III**. Petrópolis: Vozes, 1971.

OESSELMANN, Dirk. **Spiritualität und Soziale Veränderung: Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen**. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999.

OLIVEIRA, Pérsio Santos de. **Introdução à sociologia**. 18. ed. São Paulo: Ática, 1997.

PEDDE, Valdir. *Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimentos de Renovação Espiritual) na IECLB*. In. **Estudos Teológicos**. Vol. 42. n. 3. São Leopoldo: EST, 2002.

\_\_\_\_\_. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Dissertação de Mestrado), 2000.

REBLIN, Iuri A. **Teologia: outros cheiros, outros sabores -**: a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: EST/IEPG, 2007.

RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROBINSON, John A. T. **Liturgy Coming to Life**. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

RODOLPHO, Adriane Luisa. *Pierre Bourdieu: notas biográficas*. In. **Protestantismo em Revista**. Setembro-Dezembro de 2007, ano 06, n° 3. Disponível na Internet: <www3.est.edu.br/nepp>.

SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph. **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

SEGUNDO, Juan Luis. **A Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SENN, Frank C. **Christian Liturgy: Catholic and Evangelical**. Minneapolis: Fortress Press, 1997

SHUSTERMAN, Richard. *Introduction: Bourdieu as a Philosopher*. In. **Bourdieu: A critical reader**. SHUSTERMAN, Richard (Ed.). Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

SMITH, Catherine M. **Preaching as Weeping, Confession, and Resistance: Radical responses to radical evil**. Westminster: John Knox Press, 1992.

SOIHET, Rachel. *Violência Simbólica: Saberes masculinos e representações femininas*. In. **Estudos Feministas**. Vol.5, No.1 (1997).

SOUZA, Marcelo Barros de. *A Central única de todos os excluídos: A Liturgia Cristã e sua dimensão política libertadora*. **Grande Sinal** Vol. 51 n° 1, 1997.

TAVARES, Fátima R. G. e CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais*. In. **Ciências sociais e religião**, ano 8, n. 8. Asociación de Cientistas Sociales de la Religion del Mercosur. Porto Alegre: 2000.

TEIXEIRA, Nereu de castro. **Comunicação na Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2003.

TOBIN, Jeffrey. *A performance da masculinidade portenha no churrasco*. In. **Cadernos Pagu**. Simone de Beauvoir & os feminismos do século XX. Campinas/SP, n° 12, 1999.

TOURAINÉ, Alain. *Le sociologue du peuple*. In. **Sciences Humaines**, n° especial: L'oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie Bilan critique. Quel heritage? 2002.

TURNER, Mary D.; HUDSON, Mary L. **Saved From Silence: Finding womens voice in preaching**. Missouri: Chalice Press, 1999.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual – Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANA, Nildo. **A esfera artística: Marx, Weber, Bourdieu e a sociologia da arte**. Porto Alegre: Zouk, 2007.

WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão**. 2° ed. São Leopoldo/RS: Sinodal/IEPG, 1995.