

## Bourdieu e o Culto Cristão: relatos de uma observação

Por Felipe Gustavo Koch Buttelli\*

### Resumo:

Este artigo é o resultado de uma observação, situada numa pesquisa mais ampla que procura compreender o papel do culto cristão na constituição das diferenças sociais, dos papéis que diferentes agentes desempenham no universo das relações sociais. A pesquisa é amplamente respaldada pela análise bourdieusiana, a qual projeta sobre uma prática eclesial – a celebração litúrgica comunitária – referencial crítico que visa possibilitar compreender o culto como lugar de diferenciação social. Neste sentido, este artigo, ainda que experimentalmente, trabalha com o cerne da investigação proposta nesta pesquisa mais ampla. Após ser realizada aplicação de referencial teórico bourdieusiano em uma observação de um culto ordinário, pode-se perceber que nada no culto está livre de prerrogativas distintivas que (re)afirmam o lugar social dos determinados agentes. Esta reflexão crítica visa representar acréscimo à prática eclesial, atentando para aqueles momentos em que ela não exerce sua função primordial – a de acolher com amor pessoas em suas diferenças.

### Palavras-Chave:

Culto Cristão - Liturgia - Performance - Bourdieu - Observação

### 1 Considerações preliminares:

Este trabalho de observação não tem a pretensão de ser uma análise objetiva da realidade, mas um ensaio, uma experiência. Menciono isso pelo fato de que algumas afirmações que me proponho a fazer têm um caráter bastante subjetivo, podendo soar injustas ou até irrealistas para quem não concebe a realidade a partir dos mesmos pressupostos que aqui serão lançados. No entanto, esse exercício de observação de um culto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) tem por objetivo alçar vôo sobre outra forma de abordagem e de análise do tema:

---

\* Teólogo protestante brasileiro, atualmente faz mestrado em teologia no Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Sua pesquisa aborda o tema da liturgia sob a perspectiva de Gênero, Teologia e Antropologia/Sociologia.

culto. Por isso, ainda que provisória e questionável, ela representa um acréscimo no âmbito da investigação científica que se realiza na Escola Superior de Teologia (EST) e na maneira de se conceber a vida *cultural* dentro da própria IECLB.

As afirmações que podem resultar de uma análise a partir do conceito de poder e do seu respectivo exercício dentro do espaço ritual de um culto não devem ser tomadas como juízo de valor de pessoas, mas como resultados de uma análise de toda uma estrutura que se organiza em torno do culto. Essa estrutura, dentro da qual personagens desempenham funções determinadas, não é nada mais do que um retrato (ou uma micro-estrutura) de como a própria sociedade se organiza. Sendo assim, a específica contribuição teológica que se visa obter não está em si na própria análise, que faz uso de pressupostos da sociologia, mas na crítica que perpassa a análise e vai para além dela, a saber, a pergunta pelo efetivo resultado do culto cristão para aquelas pessoas que dele participam. Está cumprindo o culto a sua tarefa de ser um espaço para a atualização (anamnese) da história da salvação do próprio Cristo, gerando assim vida boa para a Igreja e para o mundo? Ou o culto é só mais um espaço onde se perpetuam as relações de poder e de domínio existentes na sociedade? É isso que se pretende averiguar a seguir.

## 2 Da Observação

Justifica-se inicialmente a opção pela observação de um culto da IECLB, igreja da qual participa o observador. A dúvida que se estabelece subjacentemente é da maneira de observação mais eficaz: a) aquela supostamente neutra, na qual o observador não toma parte no grupo, nem no culto em si, procurando com esse distanciamento resguardar certa objetividade frente ao engajamento político-social, bem como aos efeitos do envolvimento psicológico e emocional que naturalmente advêm do contato com um grupo humano; ou b) se a chamada *observação participante*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aqui o que se compreende por observação não tem respaldo bibliográfico sobre a pesquisa social. Como observação participante compreende-se o olhar parcial e comprometido de alguém que pertence ao grupo e que celebra culto conjuntamente.

não é capaz de compreender mais profundamente as características internas de determinado grupo, percebendo, assim, mais proficuamente os valores que são cultivados nesse grupo e as posições das personagens envolvidas nele, bem como a luta interna entre os subgrupos e as suas especificidades históricas. Para responder a tal questionamento, faço uso das palavras de Pierre Bourdieu, o qual nos acompanhará nessa observação sistematizada:

É com a condição de saber que se pertence ao campo religioso, com os interesses aferentes, que se pode controlar os efeitos dessa inserção no campo e retirar daí as experiências e informações necessárias para produzir uma objetivação não redutora, capaz de superar a alternativa do interior e do exterior, da vinculação cega e da lucidez parcial.<sup>2</sup>

Portanto, ao se ver superado o paradigma da objetividade neutra, é possível compreender alguns benefícios na análise engajada, contanto que o próprio observador faça um esforço de *auto-análise*<sup>3</sup>, descobrindo-se dentro do campo como um personagem que tem sua história dentro da história do próprio grupo. Esse esforço visa desconstruir uma pretensão de objetividade neutra de alguém que não pode manter-se neutro dentro do grupo. O grande benefício dessa análise engajada é a partilha com os valores do grupo - não representando o acordo tácito com os pressupostos dominantes do grupo – sabendo o que dentro do grupo tem importância, com que valores se está corroborando e com quais se está rompendo.

## 3 O Culto

### 3.1 O espaço fora do templo

Logo ao lado da entrada do templo, no saguão interno da Igreja, havia uma banca para a venda de livros – todos eles de caráter religioso, conforme a

---

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 112.

<sup>3</sup> BOURDIEU, 2004, p. 113.

confessionalidade luterana. Nessa banca, trabalhavam voluntariamente três mulheres.

Mais adiante, havia uma mesa com dois homens (um deles era o tesoureiro da paróquia) sobre a qual havia um bilhete dizendo: “atualização dos membros”. Eles tinham uma lista de nomes, dos membros da paróquia, e aceitavam o pagamento das contribuições.

Bem à frente da porta do templo algumas senhoras (aparentemente com mais de 60 anos) se reuniam e cumprimentavam umas às outras, ficando ali até o início do culto. O pastor A<sup>4</sup> conversava com estas senhoras e cumprimentava outras pessoas que iam chegando. Sua esposa logo chegou também, cumprimentando as pessoas, principalmente as mulheres que conversavam na frente da porta.

Havia mais dois agrupamentos. Um grupo de homens (cinco ou seis) também aparentando mais de 60 anos. Um pouco mais retirada estava uma senhora (também com cerca de 60 anos) que recebia abraços esporádicos de pessoas de todos os outros grupos – a qual, eu suspeitava, era uma enlutada, o que depois veio a se confirmar.

Algumas senhoras da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE) arrumavam a mesa do chá – enquanto outras na cozinha preparavam-no. Antes de o sino soar, as pessoas foram lentamente entrando no templo.

### 3.2 No templo

Um senhor (vice-presidente da comunidade) era o recepcionista, dando às pessoas que entravam um hinário *Hinos do Povo de Deus I* (HPD I) e a folha de culto, com a ordem da liturgia. Muitas pessoas (aproximadamente 15% do total de

---

<sup>4</sup> Aqui se fará referência aos dois pastores (homens) que oficiaram o culto como A e B.

participantes) chegaram atrasadas, até 15 minutos depois do início pontual do culto, às 10 horas (posteriormente, pude perceber que muitos dos que chegaram atrasados eram parentes/conhecidos das duas famílias enlutadas).

A liturgia (**liturgia de entrada**) iniciou sendo ministrada pelo pastor B que proferiu uma acolhida bastante inclusiva. Fez um convite irrestrito (inclusive a pessoas de outras religiões) à ceia que se realizaria. O pastor B fez referência à tradução simultânea para a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) que foi feita por uma voluntária (membro da paróquia). Esse trabalho de tradução para LIBRAS é efetuado no primeiro domingo de cada mês. O pastor B ainda fez menção e saudou as famílias enlutadas. Após isso, convidou as crianças a participarem do culto infantil e, enquanto as duas voluntárias que organizavam o culto infantil convidavam as crianças, a comunidade cantou um hino (n. 117 do HPD I).

A liturgia seguiu com o *Votum* (invocação do Trino-Deus), leitura do lema da semana (Mateus 11.28) e a leitura do salmo 16 em responsório com a comunidade (sempre sentados). À leitura do salmo, seguiu o canto do *Glória* (glória ao Trino-Deus). Após isso, de pé, a comunidade confessou os pecados (pastor B leu uma confissão escrita por Martim Lutero) respondendo “sim” à pergunta se confessavam os pecados segundo aquela leitura. Em seguida, o pastor proferiu: “ como ministro ordenado pela Igreja, eu declaro a absolvição dos vossos pecados...”, o que foi uma *absolvição do ministro* e não um *anúncio da graça* como constava na folha de culto. À confissão dos pecados, seguiu o *Kyrie Eleison* e o *Gloria in Excelsis* (cantados) e depois a comunidade sentou-se e cantou um hino (n. 161).

Na **liturgia da palavra**, o pastor B ainda realizou a leitura do texto bíblico de Gálatas 3. 14-21 e, enquanto a comunidade cantava *Aleluia*, o pastor A subiu à estante de leitura e leu o evangelho previsto para o dia, o qual seria o texto da prédica: Lucas 9. 51-56.

O tema da pregação, assim como o tema do culto, era “os limites te protegem”. Ao verificar no texto bíblico que Jesus proibira seus discípulos de mandarem cair fogo do céu sobre a Samaria, a pregação fez menção às proibições que nos são impostas na vida, pelas diversas pessoas e situações, como contendo algo de positivo, de proveitoso para o nosso aprendizado, como no caso dos discípulos.

Após a pregação, a comunidade foi convidada a, de pé, confessar sua fé segundo o Credo Apostólico. Em seguida, como preparo para a Santa Ceia, a comunidade cantou o hino (n. 141).

Na **liturgia da ceia**, os dois pastores tomaram parte na organização. O pastor B proferiu o diálogo de abertura da *Oração Eucarística*, tendo, dentro dela, executado somente as seguintes partes: *Prefácio*, *Sanctus* e *Palavras de Instituição*<sup>5</sup> (comunidade ouviu de pé). Após a leitura da *Narrativa da Instituição*, a comunidade orou o *Pai Nosso* e distribuiu o *Gesto da Paz*.

Antes da distribuição da Ceia, a comunidade cantou o hino n. 49 e, logo após, o pastor B explicou como deveriam se organizar os grupos que vinham à frente (em semicírculos) de maneira que os que estavam no meio do semicírculo (de frente para o altar) ficavam abaixo da escada (degraus) que sobe até a Mesa Eucarística (altar). A Pia Batismal ficava, no nível superior da escadaria, ao lado da Mesa. As pessoas que se posicionavam nas laterais do semicírculo teriam que ficar em algum dos degraus da escadaria, enquanto alguns poucos ficavam ao lado da Mesa, da qual os pastores partiam para entregar o cálice com suco de uva. Dois membros da comunidade (homens) foram convidados a colaborar na distribuição das hóstias (um deles era o próprio vice-presidente, que participara na entrada do culto, e o outro era um membro ativo da comunidade).

---

<sup>5</sup> Termos utilizados neste texto conforme o *Livro de Culto da IECLB*. Ver MARTINI, Romeu R. *Livro de Culto*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 19.

Por quatro ou cinco vezes trocaram as pessoas do semicírculo, até que todos, inclusive os músicos (pianista e grupo de canto que auxilia na liturgia) e os dois pastores tomassem a Ceia. Os semicírculos eram dispersos após uma pequena bênção e envio que um dos pastores realizava, mencionando um versículo bíblico. Muitas pessoas o escutavam e depois dobravam os joelhos e baixavam a cabeça como uma espécie de reverência em direção da cruz. A ceia é realizada de maneira bem silenciosa, tendo apenas o acompanhamento musical do pianista.

Após a liturgia da Ceia, o pastor B fez a **oração memorial** para duas famílias. Na primeira menção, o pastor pediu que a família do falecido se colocasse de pé para a comunidade identificá-la. Após isso, fez a leitura dos dados da pessoa falecida e referiu-se ao seu sepultamento no Cemitério Evangélico (da comunidade) com as seguintes palavras: “[...] foi sepultado cristãmente [sic] no Cemitério Evangélico”. Para a segunda família enlutada, o pastor agiu da mesma maneira. No entanto, pelo fato do falecido ter sido cremado (provavelmente por isso), o pastor não fez a menção acima de que havia sido “sepultado cristãmente” [sic]. Após a oração memorial, foi feito um interlúdio (musicado).

Seguiu-se a leitura dos **avisos**.

Após os avisos, seguiu a **coleta**, acompanhada de um hino e, como **liturgia de despedida**, foi realizada a *Oração de Intercessão* e a *Bênção Final*. O culto encerrou-se após o canto do hino n. 181. Os dois pastores receberam as pessoas na saída do culto, as quais, em fila, cumprimentavam os mesmos.

### 3.3 Fora do templo

Enquanto a maioria das pessoas ficou conversando, olhando os livros e, alguns poucos, conversando com as duas pessoas na mesa de pagamento das contribuições, outra grande parte das pessoas que freqüentaram o culto

permaneceram dentro do templo para conversar com as famílias enlutadas. Os pais buscaram as suas crianças com as orientadoras do culto infantil. Aparentemente, os mesmos grupos que ficaram conversando antes do culto continuaram reunidos após o culto. Lentamente, as pessoas foram embora.

## 4 Diálogo com o Texto

O texto que será utilizado aqui para servir de referencial para a análise da observação é do livro *A Economia das Trocas Lingüísticas* de Pierre Bourdieu, os seus dois primeiros capítulos, *A Economia das Trocas Lingüísticas* e *Linguagem e Poder Simbólico*<sup>6</sup>.

### 4.1 A economia das trocas lingüísticas

Neste primeiro capítulo, Bourdieu 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>7</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 é um produto, o qual tem

---

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas*: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 9-128.

<sup>7</sup> BOURDIEU, 1996, p. 23-24.



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>8</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. Esses 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>9</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 possa ter eficácia de produzir no grupo aquilo que professa. Fazendo a análise da *língua padrão*<sup>10</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, situa-se também o sistema de ensino escolar, que *corrige* as maneiras diferentes de se falar a partir da língua padrão, oficial.

---

<sup>8</sup> BOURDIEU, 1996, p. 25.

<sup>9</sup> BOURDIEU, 1996, p. 27.

<sup>10</sup> BOURDIEU, 1996, p. 31.

Professores e professoras adequam a língua das crianças àquela “criada” pelo corpo de especialistas na área da lingüística<sup>11</sup>.

Para Bourdieu, essa unificação lingüística instaura uma “comunidade lingüística”<sup>12</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 essas disposições geradas em seu *habitus*<sup>13</sup>, desenvolvido desde a infância pelo sistema escolar<sup>14</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>15</sup> em relação àqueles que são dominados.

Essas 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

---

<sup>11</sup> BOURDIEU, 1996, p. 31.

<sup>12</sup> BOURDIEU, 1996, p. 32.

<sup>13</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). Esse *habitus* tem o poder de estabelecer a *distinção*, 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>14</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>15</sup> BOURDIEU, 1996, p. 39ss.

dominados a permanecerem dominados, reconhecendo a ordem social como legítima<sup>16</sup>.

Nesses termos, um discurso é tão mais poderoso quanto maior for 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. Essa autoridade, quando manifesta na *performance*<sup>17</sup> do ator social, tem poder de instituir realidade e, portanto, de ser seguida ou imitada por aqueles que a observam<sup>18</sup>. A partir dessa 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>19</sup>

Dessa 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. Esse *habitus*, diz Bourdieu, “encontra-se ligado ao mercado tanto por suas condições de aquisição quanto por suas condições de utilização”<sup>20</sup>. Portanto, ele é construído da história que o

---

<sup>16</sup> BOURDIEU, 1996, p. 44-53. Para aprofundamento na concepção de Poder Simbólico como estrutura estruturante e estruturada cf. BOURDIEU, 1989, p. 8-15.

<sup>17</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 desse reconhecimento social, ele por si só é inócua e não tem poder. BOURDIEU, 1996, p. 60-64.

<sup>18</sup> BOURDIEU, 1996, p. 59ss.

<sup>19</sup> BOURDIEU, 1996, p. 63.

<sup>20</sup> BOURDIEU, 1996, p. 69.

construiu e, simultaneamente, construtor da história que possibilita seu reconhecimento.

## 4.2 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>21</sup>, concluindo com a constatação do engendramento político nos atos performáticos e postulando 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>22</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>23</sup>.

Para ser autorizada, a linguagem precisa estar guarnecida por um capital simbólico acumulado<sup>24</sup>. O discurso performático só opera a “magia” da

---

<sup>21</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 à 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.

<sup>22</sup> BOURDIEU, 1996, p. 81.

<sup>23</sup> BOURDIEU, 1996, p. 82-83.

<sup>24</sup> BOURDIEU, 1996, p. 83.

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>25</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>26</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>27</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 que*.

Num segundo momento, Bourdieu analisa os *ritos de instituição*. Sua proposta de tratar os consagrados ritos de passagem (sistematizados por Arnold van Gennep) como ritos de instituição tem a intenção de revelar o que, para ele, é o mais

---

<sup>25</sup> BOURDIEU, 1996, p. 85-89.

<sup>26</sup> BOURDIEU, 1996, p. 86ss.

<sup>27</sup> BOURDIEU, 1996, p. 91.

importante nesses 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 o sofrem (são permitidos) e os que não o podem sofrer<sup>28</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, muitas vezes, a diferença entre as pessoas onde não existiria necessariamente. 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 esse tipo de rito. Nesse 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>29</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 dicotômicas nos indivíduos como: destinos sociais positivos ou negativos, consagração ou estigma de indivíduos (ou grupos de indivíduos), etc. Essa 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 se tornem definitivamente aquilo que lhes foi atribuído, nomeado, instituído. Baseado nessa

---

<sup>28</sup> BOURDIEU, 1996, p. 97-100.

<sup>29</sup> BOURDIEU, 1996, p. 100-103.

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>30</sup>. Todos esses signos correspondem ao capital simbólico adquirido pelas pessoas, gerando conhecimento e reconhecimento do grupo social, mantendo, assim, visível, ainda que tácita, a diferença entre os que dominam e os que são dominados.

Quanto à *força da representação*<sup>31</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. Isso 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). Essa crença<sup>32</sup> na representação dominante é condição prévia para que o discurso 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 nessa 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>33</sup> que está permanentemente incutida em todos os aspectos demonstrados anteriormente. A luta existente entre os

---

<sup>30</sup> BOURDIEU, 1996, p. 97-106.

<sup>31</sup> BOURDIEU, 1996, p. 107-116.

<sup>32</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>33</sup> BOURDIEU, 1996, p. 117-126.

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 esses mesmos discursos no processo de inculcação e de somatização dos seus respectivos valores. Sendo também a linguagem e os discursos rituais e coletivos espaço onde há consagração de um determinado discurso e condenação de 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 performáticos têm uma condição essencialmente política e, como se afirmou no início desta reflexão, nunca neutra.

Compreendido isso, é importante averiguar a concepção de Bourdieu a respeito de *doxa*<sup>34</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 esses agentes detêm diante de outros indivíduos.

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 mantêm enclausurados em categorias negativas e inferiores, portanto, sempre em dívida com os que participam da elite dominante.

---

<sup>34</sup> BOURDIEU, 1996, p. 119.



Justamente por causa desse 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>35</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 recalçadas de todo um grupo, agora investidas de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo.<sup>36</sup>

Nesse intento, o enunciado performativo adquire importância, pois enquanto “pré-visão política é, por si só, pré-dição que pretende fazer o que anuncia”<sup>37</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 isso de *pré-visão paradoxal*<sup>38</sup> e compara-a a uma utopia, programa ou projeto que visa subverter a ordem ordinária. A performance representativa tem poder nessa 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 de desmobilizarem e de abafarem as críticas vindas do discurso herético.

---

<sup>35</sup> BOURDIEU, 1996, p. 118. Heresia, para Bourdieu, é o discurso que discorda da doxa. Sendo a doxa compreendida como o discurso dominante acerca da visão de mundo – discurso que se torna senso comum e determina como dominados e dominantes concebem a realidade – a heresia é, portanto, uma visão alternativa daqueles dominados que, desvinculando-se da visão dominante, conseguem vislumbrar uma ordem social diferente, mais justa. Esse discurso herético, desempenhado nas performances dos *heresiarcas*, tem características de um discurso profético, que anuncia uma nova maneira de conceber as relações sociais até então velada.

<sup>36</sup> BOURDIEU, 1996, p. 119.

<sup>37</sup> BOURDIEU, 1996, p. 118.

<sup>38</sup> BOURDIEU, 1996, p. 118.

Essa luta se faz presente em vários grupos sociais, em várias sociedades, constantemente. E, nesse 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 dominantes”<sup>39</sup>. Esta é certamente uma excelente pergunta a qualquer elaboração de crítica à ordem estabelecida.

## 5 Algumas considerações a respeito do culto

Como mencionado anteriormente, não se pretende aqui fazer nenhum juízo de valor, nem alguma apreciação de um comportamento, mas exercitar uma crítica experimental, trazendo para a análise do culto (acima observado) um pouco do referencial teórico da sociologia apresentado por Pierre Bourdieu. Pelo fato de que eu mesmo participo do grupo que analiso, essa análise não tem por interesse ser destrutiva, mas construtiva, na medida em que se acrescenta uma maneira não convencional de se analisar o culto, a saber, a partir da sua fundamentação sociológica, preferindo observar com o referencial teórico de alguém que não compartilha dos valores internos do grupo. Considero como concernente à vocação evangélica, condizente com uma tradição advinda da reforma protestante, o intuito de sempre questionar e reconstruir a ordem das coisas (no caso, a ordem da vida cultural) visando a maior adequação aos valores do evangelho, como a inclusão e a subversão da ordem deste mundo.

**- A abertura do pastor A antes do culto, recepcionando as pessoas, cumprimentando-as, bem como a participação da sua esposa, embora aqui possa se questionar qual o caráter da presença da esposa. Qual é o papel da companhia da**

---

<sup>39</sup> BOURDIEU, 1996, p. 125.

esposa do pastor (agente autorizado a proferir o discurso)? Faz ela parte desse agente? Ou ela é só mais uma pessoa saudando a seus e a suas conhecidas? Se for o caso de a esposa do pastor fazer parte desse “agente autorizado”, então deveríamos sempre direcionar o foco no agente autorizado para dois locais: o pastor em si e a sua esposa, verificando no decorrer do culto qual função executa cada um deles. Além disso, se a esposa compõe o agente autorizado, deveríamos sempre observar a ação performativa do pastor (pastora) em relação à sua condição de solteiro ou casado.

**- Grupo de mulheres conversando na frente da porta e grupo de homens se cumprimentando.** Também isso tem o seu caráter de acolhida àquela pessoa que chega ao espaço onde ocorrerá o culto, no entanto, aqui se faz necessário percebermos a divisão do espaço existente entre os grupos. Ela pode (provavelmente deve) estar relacionada à divisão social entre homens e mulheres. Verifica-se, portanto, que o espaço reservado a homens não é o mesmo reservado a mulheres. Um exemplo disso é a banca de livros e a banca para o pagamento das contribuições. A banca de venda de livros é coordenada por três mulheres e a banca de atualização financeira da comunidade é composta por dois homens. Há nessa divisão claramente uma concepção do papel do homem e da mulher: a mulher é responsável pela venda de materiais educativos, sendo o papel da mulher referente à instrução das pessoas acerca dos temas da fé – ainda que em ambiente privado, pois o espaço público geralmente é reservado ao homem – e o homem é responsável pelo controle administrativo da comunidade.

**- Pessoas conversam com uma senhora enlutada.** As pessoas que conversam com a senhora enlutada, provavelmente manifestando suas condolências, demonstram um gesto de carinho e afeto acolhedor para com uma pessoa que passa por um momento de dor. Aqui é interessante percebermos que a senhora enlutada compõe em torno de si outro grupo. Muito provavelmente, em outro momento, essa senhora estaria no grupo das senhoras que conversavam na frente da porta da igreja. No entanto, o luto cria um novo espaço em torno dela e de sua família, o que pode

ser visto de duas maneiras: Ela mesma não se sente à vontade para tratar dos temas cotidianos com as suas conhecidas (hipótese que acho mais provável) ou o grupo de senhoras não cria um espaço acolhedor para conversar com a senhora enlutada sobre seu luto. Talvez as duas hipóteses ajam sutil e simultaneamente.

- Durante a **liturgia de entrada** podemos perceber uma seqüência de gestos (performances) essencialmente acolhedores: a) acolhida inclusiva, b) convite irrestrito à ceia, c) saudação às famílias enlutadas, d) tradução do culto para a LIBRAS (durante todo o culto) e d) o convite às crianças para o culto infantil. Na minha opinião, esses gestos podem ser considerados como heréticos, sobretudo a tradução para LIBRAS, tendo em vista que há carência de espaços onde pessoas com deficiência auditiva, crianças, pessoas enlutadas e pertencentes a outros credos sejam tão efusivamente acolhidas, no qual podem se sentir bem-vindas.

- Na **confissão dos pecados** podemos observar algo interessante. O pastor B, ao dizer as seguintes palavras: “como ministro ordenado pela Igreja, eu declaro a absolvição dos vossos pecados...” evocou toda a autoridade a qual lhe foi concedida pelo próprio grupo. Ao falar essas palavras específicas, o pastor B evocou todo o capital simbólico do qual é detentor para diferenciar-se das outras pessoas – agentes não autorizados – procurando assim, provavelmente, anexar àquelas palavras o poder simbólico que ele próprio possui. Em muitas outras propostas litúrgicas, tem-se utilizado a expressão “anúncio da graça” (o que estranhamente consta na folha da ordem do culto), o que representa uma concepção de que o ministro ordenado é um ser completamente dependente da graça como todas as outras pessoas. Embora essa expressão possa ter o efeito de ser mais poderosa para instituir a realidade que enuncia (conforme a análise de Bourdieu) pode-se perguntar se o pastor (ministro ordenado) tem de fato essa prerrogativa. Por que a frase “como ministro ordenado” foi proferida? É necessário ele rerepresentar o acordo fundamental com o grupo, na atribuição de sua função representativa, para que o enunciado do perdão dos pecados surta o efeito que visa? Esta é uma questão específica que extrapola os

limites e interesses da abordagem da sociologia, podendo ser respondida apenas pela reflexão teológica. Eu, no entanto, não aderiria a esse tipo de formulação, tanto para não soar como algum representante instituído para uma função e que pretende atuar em outra, para a qual não foi instituído, quanto para não incorrer na soberba teológica de usurpar uma função que pertence unicamente a Deus.

A **interpretação da Palavra**, pregação do texto de Lucas 9.51-56, na qual foi enfatizado o tema “os limites te protegem”, não pode ser vista desvinculada também de uma postura ideológica. Evidentemente, esse juízo é muito subjetivo e talvez, ao escutar a prédica, poucas pessoas tenham identificado algum aspecto político. Talvez nem mesmo eu acredite nisso. No entanto, é importante avaliar se a mensagem de que há aspectos impeditivos que nos são para a proteção não está vinculada a um mecanismo para gerar resignação. Quando fala sobre a eficácia política, Bourdieu menciona que o discurso dominante sempre tende a manter os dominados no silêncio, no reconhecimento dos seus limites como naturais, e, portanto, no incentivo à resignação. Essa seria uma questão a se discutir numa análise mais minuciosa da pregação em si, o que não é possível aqui.

A **distribuição da Ceia**. Neste espaço, acho importante mencionar o resguardo natural pelo poder de determinados momentos da liturgia. Evidentemente, a ceia, sendo uma das principais tarefas da Igreja, também é uma das tarefas que mais se necessita de reconhecimento do grupo para ministrar. A prédica, nesse contexto de comunidade, muito raramente é realizada por uma pessoa não ordenada. Só em situações de urgência ou experimentais (caso de estágio de uma pessoa em formação). Da mesma forma, a Santa Ceia é um momento para o qual o agente que a executa necessita de reconhecimento público. Fazendo-se necessária – por questão de tempo (ver Bourdieu acima, na reflexão sobre a eficácia do ritual) – a delegação de uma parte da performance do rito para dois outros agentes não institucionalmente reconhecidos. Acima, mencionamos que as pessoas convidadas a colaborar eram a) o vice-presidente da comunidade, que já havia exercido uma

função na recepção no culto (entrega de hinários e folhas de culto) e b) um membro reconhecidamente ativo na comunidade. Essa função delegada era, no entanto, relativa somente à entrega da hóstia (o que denota que a hóstia é vista como detentora de menos poder simbólico do que o vinho – pois os agentes autorizados não poderiam conceder o papel de maior importância para os não-autorizados), sendo realizada por estes de maneira bastante silenciosa e recatada, explicitando a reverência e o respeito naquele gesto para o qual eles não eram previamente autorizados pelo grupo (mas eram autorizados pelos agentes autorizados). Poderíamos fazer aqui uma série de perguntas a respeito dos fatores determinantes para que agentes não-autorizados possam tomar parte na ação performativa do ritual. É necessário que sejam homens? Não pode ser mais democratizada a atribuição dessa tarefa? É necessário que sejam ligados à administração da comunidade? Pode-se desenvolver uma longa discussão sobre esse fato.

Como último aspecto que eu gostaria de abordar (embora muitas outras questões possam ser discutidas) e talvez o mais polêmico de todos, menciono a **oração em memória**. Aqui o pastor B proferiu duas formulações diferentes para as duas famílias enlutadas. Para a primeira, a qual sepultou seu ente no Cemitério Evangélico, o pastor disse: “[...] foi sepultado cristãmente [sic] no Cemitério Evangélico”. Para a família do segundo, que foi cremado na cidade, essa frase foi omitida. Aqui acho muito pertinente a análise de Bourdieu a respeito dos ritos de instituição (ver acima). A fala performativa é capaz de instituir socialmente aquilo que enuncia, tendo, no rito de instituição (que é o que seria a oração em memória – pertencente ao complexo de ritos de passagem da morte) caráter de diferenciação entre aqueles que passam pelo rito e os que não passam. Quando o agente, ator da performance, enuncia que aquele que foi sepultado conforme a tradição da comunidade, no Cemitério Evangélico da comunidade, foi sepultado de maneira cristã e o outro, que não foi sepultado da mesma maneira, não foi sepultado de maneira cristã, evidentemente, está estabelecendo uma diferença entre os dois. O que

corresponde à tradição<sup>40</sup> da comunidade, corresponde ao *modus operandi* especificamente cristão. O que não foi sepultado conforme a tradição da comunidade não corresponde ao *modus operandi* especificamente cristão. Essa diferenciação, embora não seja oficial na IECLB, tem o poder de consagrar os valores dominantes na comunidade. Sabe-se que o sepultamento é um evento que envolve a dimensão financeira, principalmente, porque o cemitério é da comunidade e representa uma fonte de renda considerável. Dessa maneira, o pastor B está consagrando uma prática, ainda que possivelmente inconsciente (talvez ele nem percebeu a diferenciação que fez). Para deixar claro ao restante do grupo que o sepultamento no Cemitério Evangélico é aquele preferido como prática de sepultamento cristão, o pastor B fez uso do enunciado performativo, que, conforme nos explica Bourdieu, tem o poder pelo reconhecimento do próprio grupo de instaurar uma realidade. Sendo assim, o pastor B fez uso do enunciado performativo para insitar as pessoas a sepultarem no Cemitério Evangélico, garantindo assim a subsistência financeira do Cemitério, o que gera lucros financeiros para a própria comunidade.

---

<sup>40</sup> Uma análise deste fato que levasse em consideração o peso da tradição talvez fosse mais profícua e apresentasse mais elementos explicativos para tal diferenciação. O argumento do peso da tradição, portanto, é perfeitamente válido, embora aqui tenha se preferido dissertar sobre a possibilidade de aspectos econômicos também exercerem força no julgamento que o ator da performance faz das pessoas envolvidas. A opção pelo fator econômico e não pelo fator da tradição – que, reafirmo, talvez seja mais forte – se dá pelo fato de que este ensaio pretende mostrar a multidimensionalidade dos aspectos que estão envolvidos no *juízo social*. O argumento econômico é sempre o mais espinhoso, do qual mais se procura fugir, no entanto, ele está presente, como ressaltaria a tradição marxista, à qual Bourdieu deve muitas de suas idéias.