

## A palavra distribuída

### Figuras da interlocução grupal no campo católico

*On peut résumer de la manière suivante les relations entre intelligence narrative et intelligence pratique. En passant de l'ordre paradigmatique de l'action à l'ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l'action acquièrent intégration et actualité.*

Paul RICŒUR, *Temps et récit*,  
I. *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, 112

#### Introdução

Sob o ponto de vista da antropologia política a instituição é, para além de outras caracterizações, um contexto de autorização. Isto quer dizer que as acções que nela se desenvolvem dependem de condições de legitimidade. Mas o reconhecimento desse carácter estratégico não deve descurar uma aguda atenção às zonas de apropriação prática do habitat institucional, o campo dos usos e dos modos de fazer, zona onde se exploram as margens de manobra. Sob este olhar em «modo menor», a instituição descobre-se praticada, terreno de compromissos que não pode ser exaustivamente delimitado pela norma.

Pretende-se mostrar, neste ensaio, que os contextos de interacção grupal no habitat institucional católico são um lugar privilegiado para o estudo das actuais vias de recomposição do campo religioso nas sociedades da modernidade tardia. Esses dinamismos grupais podem depender de formas religiosas de tipo associativo, de tipo comunitário ou de tipo electivo, segundo procedimentos de maior ou menor regulação. Sublinhe-se que nem sempre nos depa-

ramos com identidades grupais estrategicamente reguladas pelos recursos normativos da instituição. Os protocolos que organizam essas interações dependem de outras modelações sociais: podem resultar da acumulação de experiências, da referência a «espiritualidades» que reúnem os crentes num território de afinidades, da integração em dinamismos associativos inter-transparquiais (neste caso a regulação estratégica é mais evidente), ou da necessidade de «interiorização» das acções a desenvolver em determinado terreno da actividade institucional.

A experiência de pesquisa do autor situa-se, preponderantemente, no terreno das comunidades paroquiais urbanas, mas ensaiava-se neste artigo um percurso epistemológico que visa a construção de um modelo de análise desta região interior do campo religioso católico que poderá ser testado em diversos contextos de eclesialidade. Neste percurso, explora-se uma hipótese: que o crédito institucional depende, mesmo se não exclusivamente, da capacidade de gerir os dispositivos grupais de interlocução, e que estes, na medida em que desenvolvem a metodologia da narração de si, facilitam a integração da pequena narrativa pessoal no tecido da metanarrativa eclesial<sup>1</sup>. Assim, numa cultura de desinstitucionalização do reli-

---

<sup>1</sup> Este quadro epistemológico implica a consideração das recentes transições paradigmáticas no domínio do estudo dos fenómenos religiosos. Na pesquisa sobre a religião na Europa, o macroconceito «secularização» teve efeitos sobre-interpretativos duradouros. A descoberta da sua insuficiência tem vindo a consolidar-se não só em razão do seu euro-cristianocentrismo, mas também por aparecer cada vez mais como uma categoria legitimadora da grande metáfora da modernidade, a auto-afirmação do sujeito como centro do mundo. A secularização viu-se, pois, transformada em categoria meta-social que promove um determinado sentido de evolução social e em modelo hétero-explicativo que inibiu a pesquisa de terreno no domínio do religioso na Europa – ou seja, à medida que se modulavam os discursos acerca da obsolescência da religião, a investigação afastava-se do próprio terreno da religião, sobretudo nas suas dimensões mais comuns – cf. Alfredo TEIXEIRA, «Berger versus Berger. O ocaso da religião ou o seu regresso à cidade secular?», in *Theologica* 38/2 (2003) 249-272. Quer a «micro-sociologia» quer a «etnografia da situação» actuais (na linha da *microstoria* italiana) abandonaram o paradigma que fazia de toda a «situação» um estado particular dessas estruturas. Ora, o problema fundamental das ciências sociais tornou-se, como observava Michel de Certeau, chegar à compreensão das formas de ajustamento das práticas em relação às estruturas (cf. *L'Invention du quotidien*, I. *Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, 1990, 91). Para o antropólogo norueguês F. Barth, a interacção entre pessoas deve ser a unidade de análise privilegiada, na medida em que nesse contexto os indivíduos estão a tomar decisões, mobilizam valores de referência e assinalam as margens de manobra do sistema (cf. *Process and Form in Social Life*, London, Routledge & Kegan Paul, 1981, 76). Ou seja, os resultados do estudo antropológico, para além das abstrações e teorizações

gioso, os contextos sócio-grupais podem revelar agilidade perante o desejo de apropriação pessoal da memória autorizada gerida pela instituição<sup>2</sup>.

### O campo da interlocução grupal

O estudo das formas de interação grupal em meio institucional católico pode encontrar uma via eficaz de teorização naquilo que Charaudeau designou de «contrato de comunicação»<sup>3</sup>. Esse contrato comunicativo é constituído por um «dispositivo comunicativo», um «campo temático» e um «espaço de estratégia». O dispositivo comunicativo inclui não só as condições materiais da comunicação (o espaço e os corpos no espaço), mas também as condições políticas (as finalidades em vista e os lugares distribuídos previamente pelos parceiros da troca comunicativa). O campo temático sobre o qual se apoia o dispositivo comunicativo prevê a existência de um conjunto de tópicos susceptíveis de produzir um efeito de empatia, ou mais genericamente de «patemização»<sup>4</sup>. O campo temático integra aquele terreno que o dispositivo comunicativo deixa livre aos recursos mobilizados pelo locutor com finalidade patémica – a narração de si é, precisamente, um dos recursos mais recorrentes. Tome-se a narrativa não apenas enquanto modelo retórico de interlocução, mas também como expressão do que os crentes classificam

---

necessárias, terá de encontrar lugar para a descrição eficaz da acção – registo em que os actores vão surgir em situações diversas, construindo alianças várias –, de modo a possibilitar uma leitura dos itinerários possíveis dos indivíduos e dos grupos dentro de uma estrutura específica – é necessário não esquecer que, nesses itinerários, os informantes são também, em relação ao investigador, co-intérpretes. Estas propostas metodológicas foram aprofundadas em: Alfredo TEIXEIRA, «A acção religiosa. O contributo das etnografias para uma Ciência das Religiões», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 3 (2004) 9-18.

<sup>2</sup> As dificuldades actuais dos «programas institucionais» são bem identificadas por François DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002. No plano específico do catolicismo, pode encontrar-se uma abordagem panorâmica em: Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, 267-311.

<sup>3</sup> Cf. Patrick CHARAUDEAU, «Une problématisation discursive de l'émotion», in Christian PLANTIN, Marianne DOURY e Véronique TRAVERSO (dir.), *Les émotions dans les interactions*, Presses Universitaires de Lyon, 2000, 125-155.

<sup>4</sup> Isto é evidente, também, noutros casos de contratos de comunicação: para os *media* será o universo dos tópicos da desordem social e da reparação, para a publicidade serão os tópicos do prazer e da felicidade. Cf. Alfredo TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura». *Uma antropologia do habitat institucional católico*, Lisboa, Paulinas, 2005, 492.

de «fé», que sob o ponto de vista antropológico pode ser visto como competência para a interação. Para já, interessa perceber o funcionamento da narrativa nas modalidades de inter-acção grupal (Quadro 1):



QUADRO 1: Circuito afectivo-representacional<sup>5</sup>

O espaço da interlocução desenha-se triangularmente. A metodologia que produz esse espaço visa, em última análise, manter bem articulado o sistema que permite a comunicação com o ser divino. A comunicação desenha-se num jogo de preponderâncias entre dois pólos, o «eu» e o «grupo», mas o referente e o respondente último das transacções estabelecidas é o ser divino. Os actos de interlocução desenharam-se entre a exploração daquilo que é a exibição de si, na sua singularidade (narrativas biográficas, expressão de preferências pessoais, motivações e modos de sentir a pertença católica), e o trabalho religioso sobre os códigos recebidos e os valores partilhados. A inteligência narrativa que se exhibe nesse espaço de interlocução permite que os fragmentos do quotidiano dos sujeitos co-presentes, ou as teorias emergentes, se inscrevam num processo de construção do sentido – fragmentos vários, de sujeitos distintos,

<sup>5</sup> Este modelo desenvolve as propostas de Marisa Zavalloni para a «análise psicocontextual» dos processos de construção da identidade (cf. «Identité et ego-écologie: un modèle de l'interaction entre culture, affect et cognition», in Anne-Marie COSTALAT-FOUNEAU [dir.], *Identité sociale et langage. La construction du sens*, Paris, L'Harmattan, 2001, 36-50).

ao serem inseridos numa intriga reconstruída grupalmente, recebem sentido<sup>6</sup>.

O espaço da interlocução grupal está saturado de representações que aqui se qualificam de sócio-discursivas. As representações sócio-discursivas são como que mini-narrativas que descrevem os sujeitos e as cenas da sua vida, são fragmentos narrados que revelam o ponto de vista de um sujeito<sup>7</sup>. Estes enunciados circulam no grupo criando uma vasta rede de intertextos – à reunião dessa complexidade pode chamar-se «imaginário sócio-discursivo».

Os enunciados que constituem as sequências de interlocução podem produzir efeitos diversos<sup>8</sup>: a) *efeito cognitivo*, se se trata da palavra de um perito (nos casos observados tal traduzia-se frequentemente na remissão para um autor que se leu ou para um texto informativo que se trouxe para a reunião); b) *efeito pragmático*, se conduz à execução de uma determinada tarefa (quando há tarefas a preparar, há desempenhos práticos a coordenar); c) *efeito axiológico*, se a situação tem como referência um sistema de grandezas de valor (é o terreno onde se pode perceber o rasto de algumas clivagens ideológicas); d) *efeito patémico*, se desencadeia um estado emocional (tal é recorrente não só nos enunciados explicitamente autobiográficos como também naqueles em que o crente se dirige ao ser divino, ou fala do ser divino aos outros).

Este quadro analítico segue uma tradição aristotélica de tratamento retórico do discurso quanto aos objectivos pretendidos e quanto aos fins produzidos. Deve assinalar-se que o efeito patémico tende a tornar-se preponderante. No habitat institucional católico, é frequente que dispositivos de interacção que têm previamente assu-

---

<sup>6</sup> Essa reconstrução, a partir da narrativa, pode encontrar uma chave esclarecedora neste texto de Paul Ricoeur: «On peut résumer de la manière suivante les relations entre intelligence narrative et intelligence pratique. En passant de l'ordre paradigmatique de l'action à l'ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l'action acquièrent intégration et actualité. Actualité: des termes qui n'avaient qu'une signification virtuelle dans l'ordre paradigmatique, c'est-à-dire une pure capacité d'emploi, reçoivent une signification effective grâce à l'enchaînement séquentiel que l'intrigue confère aux agents, à leur faire et à leur souffrir. Intégration: des termes aussi hétérogènes qu'agents, motifs et circonstances, sont rendus compatibles et opèrent conjointement dans des totalités temporelles effectives» (*Temps et récit*, I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, 112).

<sup>7</sup> Estes conceitos remetem com bastante evidência para a retórica de Roland Barthes (cf. *Fragments du discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977).

<sup>8</sup> Desenvolve-se aqui uma grelha proposta por Patrick Charaudeau (cf. «Une problématisation discursive de l'émotion», 136s).

midas finalidades organizativas e informativas, acabem por investir na metodologia da narrativa, processo que tenderá a acentuar a polaridade patémica do acontecimento. Esta estreita relação entre enunciados e estados emocionais poderá advir do facto de exigirem uma aceitação, um regime de adesão, por parte dos sujeitos – ou seja, eles só recebem sentido na medida em que há uma lógica forte de pertença que os antecede.

### Identities narradas

Os diversos dispositivos da institucionalidade católica (paróquia, pólos comunitários, fraternias religiosas, grupos de associados, etc.), enquanto conjunto de contextos de actualização e socialização das experiências individuais têm, entre outras, uma função de regulação dos limites da exibição emocional. Dir-se-ia, na senda de um filão clássico (entre W. James e R. Bastide), que a instituição tem a missão de defender a sociedade das incursões do extraordinário. O principal meio de controlo é a incorporação da emoção na linguagem articulada, a integração da experiência num quadro simbólico localizado socialmente<sup>9</sup>. Mas, mesmo se estruturalmente instável, esse plano da experiência religiosa, traduzido na evidência das emoções, continua a ser uma fonte importante de renovação do habitat institucional, exigindo investimento e controlo por parte do poder pastoral. Nesse desenho complexo de compatibilização entre o desejo e a norma<sup>10</sup>, a reactivação das referências emocionais acontece no quadro de dispositivos de regulação: um calendário, uma delimitação do espaço, uma delimitação do grupo<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Acerca dessa função das instituições religiosas, cf. Peter BERGER, *The Heretical Imperative*, New York, Anchor Press, 1979, 43s. Quanto à linguagem, no quadro do catolicismo paroquial, é fácil encontrar testemunhos de uma grande desconfiança face aos fenómenos típicos do carisma cristão como a glossolália – aí a linguagem não visa a comunicação de uma mensagem, ela reifica-se enquanto expressividade comunicada (cf. Nathalie DUBLEUMORTIER, *Glossolalie. Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris, L'Harmattan, 1997).

<sup>10</sup> «Le désir doit être mis en synergie avec le normatif» (Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 251).

<sup>11</sup> Poderá ser, aqui, de alguma utilidade o conceito de «comunidades emocionais» desenvolvido por Françoise Champion e Danièle Hervieu-Léger numa obra dirigida pelas sociólogas (cf. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990). É no entanto necessário ter em conta as críticas de Jeanne Favret-Saada à reivindicada ascendência weberiana do conceito. Cf. «Weber, les émotions et la religion», in *Terrain* 22 (1994) 93-108.

No campo da interacção grupal, os conjuntos doxológicos não são apresentados, em primeira linha, sob uma forma didáctica, não são recitados sob a forma de credo, não são elencos de doxemas. São inseridos na trama da experiência, no intervalo das hesitações, segundo um trabalho de apropriação pessoal e grupal. Em muitas das reuniões de grupo no campo católico, boa parte dos processos de interacção concretiza-se em narrativas dilemáticas e verbalizações de representações comuns. Mas o quadro social do discurso não é, de forma preponderante, o da exploração polémica (debate) ou da troca didáctica (formação). O sujeito, na sua narrativa biográfica, é o lugar do complexo sócio-discursivo. Essa observação permite colocar a hipótese de que, em última análise, o que se pretende não é a troca de informação, mas uma troca de expressões de afectos, tendo como referente o ser divino e a sua alteridade em relação ao grupo reunido – estamos, pois, no «universo patémico» da empatia<sup>12</sup>.

A sequência seguinte permite perceber como as dificuldades de ordem intelectual, que dizem respeito à compatibilização dos atributos do ser divino (o recebido), são apresentadas como experiências do sentido a descobrir (o vivido). O sentido é uma evidência suposta, uma vez que é do domínio do recebido, mas a sua apropriação implica a descoberta, a fé fica nesse caminho hesitante entre o «sentir» e o «perceber pela fé». Apesar da extensão deste exemplar etnográfico pensa-se útil a sua apresentação no articulado deste artigo, já que nele se concentra um conjunto amplo de vias de actualização do crer nestes contextos grupais:

*Fátima* – Eu sinto que não tenho muita experiência do Espírito Santo. Não sei, não sinto [risos].

*André* – Eu posso dizer a minha experiência. Eu durante muito tempo não percebia o que era isto do Espírito Santo. Tinha fé, acreditava. Até que acabei por perceber, não é bem perceber, interiorizei, senti a acção do Espírito Santo com efeitos retroactivos na minha vida. Percebi que se não fosse o Espírito Santo, eu não tinha fé, não acreditava. Se o Espírito não tivesse agido em mim ao longo da vida eu não tinha feito as mudanças, as conversões, que fiz. Só pelo Espírito foi possível eu mudar algumas coisas, e sobretudo acreditar, acreditar não se explica, sente-se. A fé que eu tenho, a relação com Jesus e com o Pai só foi possível pela acção do Espírito. A partir daí começou a fazer sentido.

---

<sup>12</sup> Sobre a noção de «empatia»: cf. N. BESNIER, «Language and affect», in *Annual Review of Anthropology* 19 (1990) 419-451.

*Sandra* – Eu também sinto dificuldades. O Pai está bem definido, o Filho também, mas o Espírito Santo... Eu acabei por concluir que o Espírito Santo é a força que nos move para acreditar, para fazermos o bem, é a força, é tudo o que nos faz mover. Esta foi a ideia que me ajudou. Antes também não tinha muito sentido para mim. Não havia nada de palpável.

*Lucília* – Eu por acaso vejo o Espírito muito na ideia da iluminação, da luz. Recorro ao Espírito Santo quando tenho um problema, quando tenho que resolver um assunto, pronto, que eu não me sinto completamente à vontade. Recorro quando de facto preciso de luz, em termos de solução...

*Conceição* – Em termos de discernimento.

*Lucília* – Isso. De resto só penso no Pai e no Filho. O Espírito Santo é só para a luz [risos].

*Maria* – Mas no fundo é isso. A cada uma das pessoas da Santíssima Trindade a gente atribui uma certa função específica. Uma das coisas que faz sempre pensar imenso é que é o mesmo Espírito que deu força a Cristo, foi nele que Cristo ressuscitou, a gente põe isso um bocadinho em segundo plano. O São Paulo uma vez perguntou aos cristãos... já não me lembro bem, e eles: a gente nunca ouviu falar no Espírito Santo.

[Uma das mulheres participantes lê um texto de natureza teológica que procura confirmar e alargar a reflexão feita].

*Filipa* – Eu por acaso gosto muito do Espírito Santo [risos]. A sério. Deus me perdoe [risos]. Para mim o Espírito Santo faz muito mais clic do que o Pai e o Filho. Não sei, eu gosto mesmo do Espírito Santo, porque eu acho que o Espírito Santo é uma coisa tipo, mesmo fantástica. Pronto, havia Deus, Deus faz as regras, a natureza, etc., e veio Jesus. Jesus veio para nós percebermos, e tal. Depois Jesus morreu por nós, e desde aí até agora, o que nós temos cá, connosco, é o Espírito Santo. É o Espírito Santo que fez com que não fossem destruídas as Bíblias, que faz com que estes livros sejam impressos e toda a gente, possa ter um livro destes baratinho, que faz com que as pessoas se movam para as Igrejas, é o Espírito Santo que faz com que a gente venha para aqui, que nos faz falar, ter ideias, cada vez que a gente abre a boca se calhar é o Espírito Santo que nos ajuda. Eu acho o Espírito Santo demais [risos]. Passados dois mil anos nós só nos lembramos de Jesus por causa do Espírito Santo.

*Maria* – Mas eu acho que nós não podemos separar, nós separamos porque é uma necessidade humana.

*Laurinda* – Eu devo dizer que este ano com as crianças quis passar a catequese do Espírito Santo para lá da pomba, mas devo dizer que não fui capaz [risos]. Mas isto é só uma maneira airosa de eu continuar a dizer que tenho as maiores dificuldades em sentir. Eu estou como a Maria, sensivelmente também não tenho muito a noção do Espírito. Mas há algum tempo que eu tenho andado a

pensar muito na base daquele salmo que diz, o Espírito do Senhor enche a terra inteira. E eu rezo muitas vezes este bocadinho. Quando rezo assim, aí sinto que há realmente uma impregnação, é como se eu ficasse embebida também por esse Espírito, o Espírito enche a natureza, enche o que os homens fazem e tudo no mundo existe pela sua força. A esse nível, eu encontro uma maneira de me aperceber do Espírito, como sopro da vida toda. Isto ultimamente tem-me ajudado a perceber, não pela sensibilidade, mas pela fé. E tenho andado num esforço imenso para substituir a imagem da pomba pela luz. Acendo muito mais uma vela em casa, rezo mais diante de uma luz, tenho necessidade de rezar com a luz, e penso que isso está ligado a essa consciência.

(Reunião de reflexão. Uma paróquia na cidade de Lisboa, 20.03.02)<sup>13</sup>

Neste exemplar é possível discernir um itinerário de reconstrução narrativa do objecto do crer caracterizado pelo jogo de mútua implicação do recebido e do vivido. É na narrativa de si que frequentemente se torna patente a relação que o crente estabelece com a *doxa* recebida, jogo que se desdobra em regimes de credibilização diversos com uma clara preponderância por parte das modalidades de autocredibilização e de credibilização mútua. No caso apresentado, estão em causa os doxemas relativos à identificação de Deus enquanto Trindade. As dificuldades levantadas pela impertinência cognitiva dessa trinomeação são traduzidas no âmbito da experiência subjectiva e são nesse domínio resolvidas. Estes crentes, reunidos num espaço de interlocução privilegiam a autoridade da sua própria experiência no trabalho de compatibilização de enunciados e de articulação dos mesmos com a vida quotidiana. Observe-se o elenco dos elementos discursivos que investem nessa autocredibilização (Quadro 2).

A narrativa de si é um instrumento de implicação do ser divino na biografia do crente e é um lugar de verificação das qualidades do ser divino<sup>14</sup>. As qualidades do ser divino são, assim, apropriadas a

---

<sup>13</sup> Apesar da extensão deste exemplar etnográfico pensa-se útil a sua apresentação no articulado deste artigo, já que se descobriu nele as notas de exemplaridade que permitem perceber a forma como o espaço de interlocução se pode tornar um contexto de reconstrução contextual das representações crentes: do sentido como evidência suposta (o recebido) até ao «sentir e perceber pela fé» (o oportuno). Cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a temura», 297s.

<sup>14</sup> Sem chegar ao patamar da confidência, o discurso é, mesmo que o campo temático seja o credo, uma forma de desvelamento de si – no sentido de *self-disclosure* (cf. J. DERLEGA, S. METTS, S. PETRONIO e S. MARGULIS, *Self-disclosure*, London, Sage, 1993).

partir de uma reconstrução pessoal *ex eventu*, processo que pode desvelar os traços de uma teoria emergente unificadora dos fragmentos autobiográficos. A narrativa autobiográfica coloca o

- 
- ✓ não sei, não sinto
  - ✓ não é bem perceber, interiorizei, senti
  - ✓ acreditar não se explica, sente-se
  - ✓ sinto dificuldades
  - ✓ foi possível eu mudar algumas coisas
  - ✓ esta foi a ideia que me ajudou
  - ✓ antes também não tinha muito sentido para mim
  - ✓ não havia nada de palpável
  - ✓ quando tenho um problema
  - ✓ uma das coisas que me faz sempre pensar imenso
  - ✓ gosto muito do Espírito Santo
  - ✓ o Espírito Santo faz muito mais clic do que o Pai e o Filho
  - ✓ eu gosto mesmo do Espírito Santo
  - ✓ eu acho que o Espírito Santo é uma coisa tipo mesmo fantástica
  - ✓ eu acho o Espírito Santo demais
- 

**QUADRO 2: Autovalidação do crer: elenco de elementos discursivos**

sujeito no espaço de interlocução do grupo inserindo as retóricas de autovalidação do crer num contexto de credibilização mútua. A expressão narrativa de si traduz-se tanto na exibição das explicações acerca de si, como na solicitação de esclarecimentos aos outros: o sujeito implica-se na história do grupo e o grupo é implicado na sua história<sup>15</sup>. O quadro ideal típico de Danièle Hervieu-Léger pode transformar-se, neste contexto, numa grelha de variações (Quadro 3).

O circuito afectivo-representacional que se desenha no espaço sócio-discursivo grupal, mesmo se claramente inserido no campo católico, tende a subalternizar o regime de credibilização institucional, isto porque muito frequentemente não estão presentes sujeitos

---

<sup>15</sup> Estamos no domínio do que Anthony Giddens chamou «pensamento autobiográfico», um dos recursos identificadores do moderno investimento na auto-identidade (*self-identity*). Grande parte das aproximações a esta trajectória do *self* em contexto religioso privilegiam as perspectivas terapêuticas. Aqui prefere-se abordar este processo sócio-discursivo como percurso de (re)construção prática de sentido para a actualização de uma tradição. Cf. *Modernidade e identidade pessoal*, Oeiras, Celta, 1994, 63-72.

politicamente qualificados (no sentido de «representantes» da instituição), mas também porque não são preponderantes os procedimentos discursivos que façam apelo às «autoridades». Estes actos de interlocução repousam, assim, sob modos de comunicação que renunciam ao apelo à autoridade em benefício de jogos de argumentação e de distribuição da palavra que assegurem a possibilidade de todos a poderem tomar – o locutor não está, à partida,

REGIME DE CREDIBILIZAÇÃO	INSTÂNCIA DE CREDIBILIZAÇÃO	CRITÉRIO DE CREDIBILIZAÇÃO
<i>institucional</i>	<i>locutor qualificado</i>	<i>conformidade institucional</i>
<i>comunitária</i>	<i>o próprio grupo</i>	<i>coerência</i>
<i>mútua</i>	<i>o outro</i>	<i>autenticidade</i>
<i>autocredibilização</i>	<i>o próprio indivíduo</i>	<i>certificação subjectiva</i>

QUADRO 3: Modalidades de credibilização (D. Hervieu-Léger)<sup>16</sup>

determinado pelo lugar a partir do qual fala. Quando no contexto da interacção grupal está presente um padre, pode acontecer que ele procure despojar-se de todas as evidências que fariam dele uma «autoridade». Esta renúncia à evidência social da autoridade torna-se explícita no próprio senso teórico que se exprime nos actos de interlocução acerca do objecto «fé»<sup>17</sup>. A fé é, neste contexto, um saber que não pode ser medido, incomensurável no sentido em que não cabe nas medidas da instituição. A escusa dos registos de autoridade pode mesmo fazer apelo à ignorância intersubjectiva, à incomensurabilidade da fé, ou pode traduzir-se no uso parcimonioso dos saberes periciais no espaço da interlocução grupal.

O espaço de interlocução depende, em muitas situações observáveis, da construção de um modelo grupal que evita quanto pode

<sup>16</sup> Adaptado a partir de: Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 187.

<sup>17</sup> Esse senso teórico resulta de um trabalho de construção das fronteiras da consciência – a justificação. Na tentativa de encontrar um modelo interpretativo dos actos de linguagem nestes grupos de reflexão revelaram-se de alguma eficácia as observações de Gino Gramaccia sobre a escusa dos registos de autoridade nos actos comunicativos dos grupos de inovação (cf. *Les actes de langage dans les organisations*, Paris, L'Harmattan, 2001, 150).

os formalismos rituais ou os discursos ancorados num saber disciplinar reconhecido – magisterial, teológico ou outro. Ao pólo negativo da objectividade institucional opõe-se o pólo «fé» e «vida», porque é sobre esta polaridade que é possível valorizar as formas de autocrédibilização e credibilização grupal da experiência crente. Tal não significa que abundem nestas situações – mesmo naqueles em que se cultiva a livre expressão de si – intervenções críticas explícitas. Valorizando a expressão plural da experiência dos crentes, eles poderiam apresentar-se como lugar frequente de crítica à instituição religiosa. No entanto, deve dizer-se que são preponderantes as estratégias várias de transacção entre a anterioridade da instituição e a actualidade da experiência.

Privilegiam-se como instância de credibilização o próprio sujeito, o interlocutor directo, e o próprio grupo, dando assim lugar a formas de certificação subjectiva sob o imperativo do *ethos* da autenticidade e da disciplina da coerência. Mas seria também ingénuo pensar-se que aquele regime de credibilização institucional não tem qualquer papel. Tem-no não só no sentido estruturante do *habitus* católico (segundo Bourdieu), mas também no sentido em que o dispositivo é, em si mesmo, um dispositivo autorizado. A legitimidade fornecida pelo habitat institucional é, assim, um contexto implícito, mas não é um recurso frequente na argumentação explicitadora daquilo em que se crê ou nas formas de narração de si. Não nos apressemos a chegar à conclusão de que as formas de autocrédibilização e de confirmação mútua não prescindem esse trabalho de referência ao «outro» exterior ao próprio grupo, referência essencial no plano da política do simbólico. Ou seja, não se dispensam da inscrição numa memória autorizada<sup>18</sup>.

Os sujeitos/actores, ancorados num regime de aceitação prévia, partilhando um conjunto de tópicos que organizam o campo temático, buscam a confirmação da sua experiência, mas essa confirmação não dispensa o suporte de uma memória cuja persistência é vista como garantia de idoneidade; ou seja, mesmo se há um forte incremento nas formas de desenvolvimento da empatia, o dispositivo situacional não dispensa a sua caução exterior<sup>19</sup>. Essa referên-

---

<sup>18</sup> Cf. A. TEIXEIRA. «Entre a exigência e a ternura», Cap. 1 e 2.

<sup>19</sup> Como observou Pierre Lathuilière, o «carismatismo católico», enquanto sensibilidade religiosa e não apenas enquanto movimento religioso organizado, é caracterizado por essa necessidade de verificar a universalidade que a tradição religiosa reivindica; experimentação é o lugar de verificação: «une grâce transformée en expérimentation». Cf. *Le fondamentalisme catholique*, Paris, Cerf, 1995.

cia simbólica ao «outro» torna-se particularmente patente no trabalho argumentativo, mesmo se os argumentos não são sistematizados pelos actores. Quem é o «outro» nesse trabalho de reorientação simbólica? Nesse jogo comunicativo o ser divino é o «outro» por excelência, segundo diversas modalidades: *a)* pode ser aquele de quem se fala com os outros; *b)* pode ser aquele para quem se remete a solução última do enigma que não se resolveu; pode ser o recurso fundamental para falar das zonas mais escondidas de si; *c)* pode ser aquele a quem se dirige a palavra, embora os destinatários situacionais sejam os outros crentes capazes também de actos de fala.

Mas outras podem ser as figuras da alteridade, neste trabalho argumentativo: a referência ao virtuosismo de alguém (determinado padre, por exemplo); os depoimentos exemplares ou citações (actualizações) de palavras e gestos dos evangelhos cristãos; a exemplaridade das actividades religiosas em que alguém participa<sup>20</sup>. É particularmente frequente que a narrativa autenticadora se apresente como um encontro providencial com alguém ou com uma situação que reorienta a acção dos crentes – o reconhecimento da autoridade de certo padre, em termos práticos, depende menos da sua qualidade institucional e mais dos caracteres que o identifiquem como descodificador de enigmas, portador de qualidades espirituais e transmissor de uma sagesa prática testada na vida corrente.

### Memória e experiência

Nos espaços de interlocução grupais, os actores falam do seu modo de crer e das suas crenças a partir daquilo que se poderá chamar a sua biografia crente. Torna-se patente a consciência de que aquilo a que chamam fé não é um código imutável é antes um conjunto simbólico que sofreu transformações ao longo das idades da vida. Nas formas mais correntes essa reconstrução narrativa a uma biografia crente tem como primeira referência, uma «cultura primordial» preenchida pela memória de uma socialização religiosa infantil<sup>21</sup>. A narrativa recolhe desse trabalho de instituição

---

<sup>20</sup> Estes aspectos podem ser comparados com os resultados referidos por Albert Piette no seu estudo sobre a actividade religiosa corrente. Cf. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Mátailié, 1999, 119, 180s.

<sup>21</sup> Toma-se a expressão «cultura primordial» do estudo de Raymond Lemieux: «Cette socialisation de l'imaginaire, telle qu'effectuée à l'enfance, privilégie certaines conceptions de la vie par rapport à d'autres auxquelles on aura cependant accès plus tard. Elle présente ce qu'il faut croire, introduisant dans la conscience des sujets un

primordial as imagens (ícones, metáforas, alegorias e outros), o credo, mas também a memória dos meios de transmissão (familiar, paroquial ou outra). Na procura de uma adaptação dos modos de identificação do ser divino as crenças infantis são percebidas como um horizonte primordial que, agora, não sendo negado, é relativizado. Algumas representações podem ser colocadas sob suspeita ou ficar sob o alcance de juízos de gosto.

O exame dos actos de interlocução grupal permite perceber que, em tal contexto, o trabalho institucional e individual em torno do crer na idade adulta se centra não já nas formas de socialização, mas nas modalidades de remodelação sob o signo da adaptação<sup>22</sup>. A idade adulta é, por excelência, no que ao funcionamento do crer diz respeito, o tempo do compromisso. O discurso dos adultos acerca daquilo a que chamam «fé» é marcado por essa competência fundamental: a capacidade de narrar fragmentos autobiográficos e de ter um olhar retrospectivo sobre as mudanças no seu percurso de identificação religiosa. A fé concretiza-se, assim, no dispositivo de comunicação numa competência que permite interpretar a sua história de vida como biografia crente.

Essas mudanças podem ser lidas no quadro típico das narrativas de conversão. As sequências mais frequentes não poderão apresentar-se estritamente como narrativas de conversão, enquanto género hagiográfico ou apologético. Mas pode falar-se de narrativa de (re)conversão, em sentido mais lato, quando os itinerários de identificação crente se referem a momentos de mudança, quando alguns narram a sua condição de «recomeçantes»<sup>23</sup> ou quando os

---

dernier corpus de réalités vraisemblables qui serviront de référence, qu'on les garde ou qu'on les rejette, pour juger des évolutions ultérieures. Elles forment en ce sens une sorte de *culture primordiale*». Raymond LEMIEUX, «Histoires de vie et postmodernité religieuse», in Raymond LEMIEUX e Micheline MILOT (dir.), *Les croyances des québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Les Cahiers de Recherche en Sciences de la Religion 11, Québec, Université Laval, 1992, 194s.

<sup>22</sup> Os investigadores do Quebecue sublinharam também que esta função adaptativa é típica do funcionamento do crer na idade adulta (cf. R. LEMIEUX, «Histoires de vie et postmodernité religieuse», 198-201). O objecto de análise era diverso, uma vez que os informantes não estavam enquadrados nos dispositivos de organização do crer característicos do sistema paroquial. Importa sublinhar que essa mesma função adaptativa se descobre mesmo entre os crentes cujo imaginário está ainda bastante articulado com um conjunto de práticas reguladas institucionalmente.

<sup>23</sup> Referem-se desta forma os adultos que experimentaram um percurso de aproximação às dinâmicas eclesiais, depois de um longo período de afastamento ou de prática qualificada de «simplesmente ritualista».

adultos recém-baptizados falam da sua aproximação à comunidade crente. Nestes casos, o recurso ao género religioso da narrativa de conversão pode ser descrito como um olhar retrospectivo sobre as diferentes etapas da vida adulta do crente. O seu valor referencial é bem documentado pela sua frequente repetição ao longo das diversas interacções grupais, mesmo se, passado algum tempo, deixa de ser necessário contar todos os pormenores da narrativa uma vez que ela passa a fazer parte da memória do grupo.

As narrativas dos «recomeçantes» podem ser integradas no conjunto categorial das narrativas de conversão – mas não no sentido de alguém que muda de religião, ou de alguém que abandona uma confissão para aderir a outra. Estes «convertidos» não procuraram, numa primeira linha, uma tradição alternativa, buscaram uma linguagem e uma experiência. A narração a partir dos estereótipos da conversão não é tanto um discurso acerca do credo (coerência), mas um discurso acerca dos efeitos desse encontro com uma comunidade crente no âmbito do vivido (coesão) – por isso, Pierre Lathuilière fala da conversão (ou, acrescente-se, reconversão) como um dos modelos preponderantes nos modos de identificação católica na actualidade<sup>24</sup>.

O quadro interpretativo em que nos situamos tende a sublinhar o poder reconstituído que se descobre nas narrativas de (re)conversão. A sua repetição faz dessa narrativa um memorial da acção do ser divino na vida pessoal dos crentes. Esse «passado reconstruído»<sup>25</sup> é o lugar de uma celebração da história espiritual dos sujeitos – história que se descreve como aceitação e empenhamento numa diferença –, e tem um efeito político assinalável no domínio da credibilização do património espiritual que a instituição crente organiza. A narrativa é tanto mais eficaz, sob o ponto de vista religioso, se se puder estruturar a partir de um «grau zero», lido como (re)começo (re)configurador da identidade<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *Le fondamentalisme catholique*, 77.

<sup>25</sup> Acerca desta categoria no âmbito da análise das narrativas de conversão: cf. André GODIN, *Psicologia das experiências religiosas. O desejo e a realidade*, Círculo de Leitores, 2001, 71-91.

<sup>26</sup> Nestas representações da conversão, há uma reestruturação da temporalidade: glorifica-se o *kairos*, o momento extraordinário, o tempo favorável, em detrimento do *aiôn*, ou seja, o espaço de tempo tido por necessário à mudança de mentalidades – favorece-se o instante em detrimento da duração. Cf. P. GIBERT *et al.*, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Cerf, 1987.

Mas este acento sobre a experiência, muito favorável às metodologias da interioridade não reúne, no entanto, os seus praticantes numa unanimidade ideológica. Há variações amplas quanto ao estatuto de exemplaridade das (re)conversões: desde aqueles que descobrem em tal figura os principais critérios de eclesialidade até aos que tendem a ler a história dos “convertidos” segundo os estereótipos do excesso religioso. São pequenas narrativas que os crentes pretendem ver de alguma forma integradas na grande narrativa de que a instituição é fiduciária. Algumas experiências-tipo podem ser apresentadas como lugares propícios para o trabalho de remodelação da crença recebida: a doença, o fracasso, as rupturas ou impasses afectivos, os conflitos intergeracionais<sup>27</sup>. Mas os contextos de adaptação podem também apresentar-se como concretizações de aspirações pessoais ou como oportunidades de desvelamento de enigmas, factores decisivos para a confirmação das convicções. Podemos pois sustentar que, neste contexto, o compromisso se desenha numa relação de complementaridade entre a necessidade de adaptação ao meio e o conforto da convicção confirmada – o mesmo é falar da necessidade de articular verosimilhança e credibilidade. Neste contexto, o compromisso não pode ser visto a partir do preconceito da degenerescência, da contaminação, da degradação da origem, nem como simples resultado de uma lógica da acção institucional (tal visão que repetiria o suposto religioso e romântico de que os mundos religiosos teriam na origem a sua configuração mais pura, pressuposto inverificável antropológicamente). É que o «compromisso» que Weber e Troeltsch descobrem na história das religiões, nos testemunhos diversos da sua reconstrução histórica em momentos culturais diversos e em espaços geográficos múltiplos não é, explorando o filão simmeliano, uma categoria estranha às trajectórias de recomposição crente dos sujeitos durante as

---

<sup>27</sup> Esta necessidade de reconfigurar a sua condição de crente a partir da experiência parece ser talvez uma das características que distingue o praticante da religião do cliente da magia. No seu estudo, Lemieux fala de um trabalho de reabilitação do imaginário: «Chaque fois qu’il vit une rupture, l’adulte doit procéder à un travail de réhabilitation de son imaginaire. S’il évoque ces événements comme étant facteurs de transformation dans ces croyances, c’est parce qu’il est conscient d’avoir eu besoin, pour les surmonter, de revitaliser son rapport au croyable et que cela mettait en cause l’intimité même de son être. Il apporte alors de nouvelles données, de nouvelles expériences, à ce qui devenait un manque, voire pour inaugurer un nouveau type de rapport au monde, plus adapté à ses nouvelles conditions d’existence» («Histoires de vie et postmodernité religieuse», 199).

idades da vida<sup>28</sup>. Aí o compromisso exprime-se recorrentemente como possibilidade de ultrapassagem das distâncias entre os modelos propostos, as aspirações pessoais e os meios disponíveis para realizar essas aspirações<sup>29</sup>.

### Competência orante e gestão do comentário

Nos espaços de interlocução grupal no campo católico, descobre-se recorrentemente uma clara hostilidade perante a demasiada formalização dos estereótipos definidores da atitude orante – essa formalização é apelidada de ritualismo<sup>30</sup>. Este ritualismo exprime-se, em alguns, na insatisfação perante as fórmulas orantes tradicionais (portanto, pré-concebidas), noutros, nas observações oscilantes quanto à necessidade de um lugar e de um tempo específicos para a oração. Ao ritualismo opõe-se uma «oração com qualidade».

Esta expressão – ritualismo –, que por vezes é usada para identificar os comportamentos religiosos de pura exterioridade (ou que se reduzam a um fazer sem adesão a uma religião da interioridade),

---

<sup>28</sup> Cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 165-172

<sup>29</sup> Raymond Lemieux definiu essa idade adulta do crente como o tempo da experiência da mudança perante a necessidade de adaptação, trajetória que implica a prática da relativização. Antes de mais porque o crente adulto sabe que as suas convicções não tiveram no passado a mesma configuração, mas também porque já experimentou de forma mais ampla que o seu sistema de crenças não é consensual – não é partilhado por todos –, e ainda porque a partir de um olhar retrospectivo o crente pode descobrir que aquilo a que chama fé teve funções diversas ao longo da sua vida de acordo com as suas necessidades (cf. «Histoires de vie et postmodernité religieuse», 200s). Seguindo os resultados da nossa pesquisa sobre a interação grupal em meio paroquial, essa prática da relativização pode ser lida como exploração das zonas de incerteza do sistema. A exploração dos campos temático e estratégico do contrato comunicativo que organiza os espaços de interlocução organizada permitiu identificar um conjunto de modalidades de investimento pessoal na organização do crer tendo em conta quer o crível disponível (verosimilhança), quer o acreditado recebido (autoridade), quer ainda a sua verificação no âmbito do vivido. Pode falar-se assim de modalidades diversas de compatibilização da memória e a experiência que se resumiram num conjunto de categorias formais: reelaboração semântica em função da experiência; adaptação biográfica dos códigos recebidos; justaposição e/ou compatibilização de programas de verdade distintos; complementaridade funcional; oscilação face às representações crentes; implicação e distanciação face à instituição; exploração dilemática da mundaneidade dos crentes. Cf. A. TEIXEIRA, «Entre a exigência e a ternura», 511-528.

<sup>30</sup> Tal como no inquérito levado a cabo em França sobre as práticas orantes: cf. Michèle BERTRAND, «La prière et le corps». IDEM (dir.), *Pratiques de la prière dans la France Contemporaine*, Paris, Cerf, 1993, 79.

pode induzir em erro. Não se trata do ritual em si, pois a interacção ritual, na sua dimensão lúdica, pode até beneficiar de um claro incremento – isso é evidente quando um grupo organizado programa um encontro de oração ou uma missa; aí tornam-se visíveis os traços do trabalho de apropriação da memória orante e a sua recomposição de acordo com interesses estéticos, performativos e ideológicos dos implicados<sup>31</sup>. Esses momentos podem ser vistos como processos de re-simbolização onde cada um dos orantes se inscreve como sujeito. As concretizações podem ser paradoxais: devoções revivalistas misturam-se com novos rituais, remontam-se novos e velhos rituais. O mesmo se diga do tempo e do espaço. Embora se denuncie os constrangimentos próprios do rezar «a horas» e «num certo lugar», as práticas de oração não deixam de ter uma relação sintáctica com determinados tempos e certos espaços<sup>32</sup>. Podemos pois dizer que estamos de novo no mundo interior da instituição paroquial, mundo que se revê na reivindicação de autenticidade e qualidade.

As modalidades de leitura e/ou comentário espontâneo da Bíblia podem ser um lugar eficaz de observação das formas de compromisso entre a necessidade de acolhimento de práticas de leitura claramente subjectivistas e o imperativo da sua re-socialização. Os comentários podem ter uma natureza contemplativa, explicativa, mobilizadora, orante (intercessão, acção de graças, voto, etc.), mas, invariavelmente, apresentam-se como modos de traduzir as relações que o crente estabelece entre o fragmento bíblico lido e a sua experiência pessoal. Se o fragmento é comentado num tom orante, ou se ele está situado apenas num momento preciso da reunião para preparar outras acções, o comentário pode não dar oportunidade a um diálogo explícito entre os sujeitos co-presentes. Se essa metodologia é central no dispositivo, esse diálogo vai seguir caminhos que estavam apontados previamente. São formas muito fluidas de organização da tomada da palavra, caracterizadas por um claro alargamento dos limites de disponibilidade do texto. Mesmo no caso em que o texto é inserido num quadro de tópicos organizados de acordo com os objectivos da reunião, é frequente que os comentários ultrapassem esses limites. Mesmo quando há pouco espaço institucional

---

<sup>31</sup> Neste sentido se explorou o conceito de «bricolage ritual»: cf. A. Teixeira, «Entre a exigência e a ternura», Cap. 12.

<sup>32</sup> Vão no mesmo sentido as conclusões do estudo de Michèle Bertrand: cf. «La prière et le corps», 80.

para manifestações próximas dos modos de comunicação pentecostal ou vizinhas do carismatismo católico<sup>33</sup>, este parece ser o momento privilegiado para o acolhimento no grupo do «extraordinário». O extraordinário é aí, não o milagre ou o excesso do sentimento religioso, mas essa inscrição do inesperado na dinâmica da reunião – a figura da leitura e comentário espontâneo permite imaginar um modo de interação religiosa sob «a liberdade do espírito», liberdade que traduz num certo grau de indeterminação das apropriações pessoais<sup>34</sup>. Esse grau de indeterminação advém do facto da relação com o texto não ser mediada por um leccionário normativo, não ser actualizada por qualquer comentário autorizado (como a homilia do padre), nem ser explicado com recurso aos códigos da erudição teológica. É necessário ter em conta que a introdução de qualquer destes recursos disciplinadores ou orientadores facilmente condicionaria a constituição de um espaço de interlocução em que nenhuma interpretação beneficia de uma autoridade recebida, permitindo assim a apropriação biográfica do texto. Não podendo a gestão institucional das Escrituras beneficiar da protecção de uma literocracia – como a «inerrância verbal» ou a «inspiração verbal», no caso de algumas ortodoxias protestantes –, apenas a introdução de uma autoridade interpretativa ou a regulação ritual do acesso ao texto pode condicionar essa exploração actualizante dos significados bíblicos<sup>35</sup>.

A mesma metodologia e um mesmo modo de socialidade religiosa não implicam, no entanto, a unanimidade ideológica. Os resultados deste comentário pode traduzir sentidos teóricos muito diversos. Mas o risco de clivagem diminuiu na medida em que os

---

<sup>33</sup> A cura e a glossolália são os recursos extraordinários por excelência, mas podemos falar de um fenómeno mais corrente, a «doce euforia cristã», tipo de expressividade religiosa privilegiada nos grupos onde há uma clara preponderância dos modos de identificação emocional e afectiva (a expressão «douce euphorie» é tomada de: D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme*, 133).

<sup>34</sup> Danièle Hervieu-Léger obteve resultados que acompanham esta hipótese interpretativa, na observação de grupos de oração católicos nos EUA e em França: cf. «La pratique de la lecture spontanée des textes scripturaires dans le renouveau charismatique catholique», in Évelyne PATLAGEAN e Alain LE BOULLUEC (dir.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain-Paris, Peeters, 1993, 47-52.

<sup>35</sup> Acerca da problemática da «inerrância bíblica»: cf. Alfredo TEIXEIRA, *Lutero e a modernidade teológica: itinerários da questão hermenêutica*, in Carlos SILVA et al., *Martinho Lutero. Diálogo e Modernidade*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1999, 55-68.

grupos dão corpo a modalidades de socialidade do tipo associação voluntária e electiva – são, neste caso, grupos onde é possível encontrar algumas afinidades estruturantes. Em dispositivos situacionais menos determinados por essa descoberta de afinidades, como as reuniões paroquiais mais alargadas que oferecem informações e metodologias para preparar determinada festa litúrgica, ou aquelas em que se procura debater ou esclarecer determinado assunto, a explicitação das clivagens ideológicas pode tornar-se mais frequente.

Não pode concluir-se, no entanto, que se está perante formas desreguladas de tomada da palavra. Antes de mais, aquilo que a Escritura «diz» a cada um é determinado pela própria história de socialização católica; depois, é necessário não perder de vista que a expressão subjectiva de uma leitura se confronta com os constrangimentos da sua aceitabilidade, ou seja, a experiência pessoal confronta-se com a experiência dos outros. É no plano da intersubjectividade que devem ser procurados os limites de uma leitura plausível. Nos momentos, em que esse ajuste não é possível, é frequente que um dos interlocutores se remeta ao silêncio diminuindo assim os riscos da irredutibilidade das clivagens. Não é invulgar que, nesse contexto de semi-regulação, possa surgir uma espécie de *primum inter pares*, um elemento do grupo mais experiente ou mais velho, a quem o grupo já, por várias vezes, reconheceu a capacidade de desvendar enigmas e de atenuar as clivagens<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Esta problemática remete para um tema central nos textos clássicos do proto-cristianismo, nos finais do século I e no século II: a questão do “discernimento dos espíritos” (cf. *1Cor* 12, 10). Alguns desses textos falam-nos de comunidades cristãs que fazem a experiência de integração de práticas e actividades religiosas que se aproximam com aquilo que, numa linha weberiana, se poderia designar de «ordem carismática das origens». Aí a figura do profeta ou a autoridade daqueles que «falam sob a inspiração do espírito» são tema recorrente de prevenções e exortações disciplinares. A necessidade de encontrar critérios que permitam distinguir os verdadeiros e os falsos profetas é, por isso, um assunto central. No Cap. 11 da *Didachê*, texto que corresponderá a tradições com origem em Antioquia e na Síria ocidental, encontra-se um bom exemplar (11, 8): «Todo o profeta que fala sob a inspiração do espírito só será profeta se viver da mesma forma que o Senhor. Reconhecer-se-ão, assim, pelas suas formas de viver, o falso e o verdadeiro profeta» (*A Diogneto*, trad. de M. Luís Marques, Lisboa, Alcalá, 2001). A autoridade tem, pois, o dever de autenticar o profeta através da observação da sua conduta. O profeta só é autenticado se a sua acção se configura com as representações de uma imitação do Senhor – para uma contextualização mais ampla recomenda-se o estudo clássico de: J. L. ASH, «The decline of ecstatic prophecy in the Early Church», in *Theological Studies* 37 (1976) 227-252.

## Concluindo

Nesta região interior do habitat institucional católico, os crentes buscam por meio da narrativa de si, e segundo diferentes formas de credibilização, tornar o recebido oportuno, acedendo a uma determinada representação da presença de Deus, resolvendo as tensões entre o seu cotidiano e os indicativos religiosos de acção, entre enunciados tecnocientíficos e doxemas religiosos, num tempo que é o da adaptação dos códigos religiosos recebidos na infância e adolescência à vida adulta.

Estamos, pois, numa região interior do campo institucional católico, no sentido imediato de lugar de reconhecimento de interioridades, de intimidades onde o crente se «religa» narrativa e situacionalmente a Deus e aos outros crentes. Esse jogo entre o reconhecimento de um conjunto recebido de representações acerca do ser divino e a necessidade de apropriação pessoal e grupal dessas representações permite perceber que aquilo a que os crentes chamam «fé», nas suas dimensões teóricas e prática pode ser descrito antropológicamente como um conjunto de competências.

ALFREDO TEIXEIRA