

# «Casar pela Igreja»

## Pedagogia paroquial e «terciarização» dos estilos de vida

ALFREDO TEIXEIRA\*

A paróquia e a família construíram entre si uma aliança secular. Enquanto forma de organização de proximidade, a paróquia forneceu à família boa parte dos recursos simbólicos que permitiram construir a sua identidade. Tenha-se em conta o lugar estruturante dos grandes ritos que organizam o longo curso das identidades – em particular, os que acompanham o nascimento, a adolescência, o casamento e a morte. No entanto, essa aliança tem sido afectada por transformações sociais amplas, tanto no que concerne às identidades familiares quanto aos processos de identificação religiosa. Os estudos sobre os modos de comunalização e identificação religiosa na Europa e na América do Norte têm privilegiado a figura interpretativa do «fim da civilização paroquial», figura que resume os indícios de fragmentação e disseminação dos universos crentes, universos já não protegidos pelas antigas «autoridades» que promoviam a coesão do «crer» e do «pertencer», e por isso disponíveis para um trabalho de «recomposição individual». O desenvolvimento de dispositivos pedagógicos que visam reorientar as práticas familiares ligadas aos grandes ritos identificadores para contextos de sentido marcadamente individualizantes e interiorizantes

---

\* Alfredo Teixeira é Mestre em Teologia (UCP) e Doutor em Antropologia (ISCTE). Desenvolve a sua actividade de docência na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa nos domínios da Sócio-Antropologia da Religião e da Teologia Prática. Exerce funções de coordenação no Centro de Estudos de Religiões e Culturas da mesma universidade.

constitui, talvez, o traço mais saliente da (tardo)modernidade paroquial – neste artigo, propõe-se, enquanto lugar de teste, uma perspectiva de análise dos contextos organizados de preparação do matrimónio.

## 1. Práticas paroquiais e culturas urbanas

### 1.1. Desterritorialização/descomunitarização

A paróquia que os estudos sociais conheceram, na maior parte dos casos, era uma organização marcada pelas estruturas sociais do campesinato. Os modos de socialidade passavam mais pelas formas de percepção do quotidiano e pelos mecanismos principais de reprodução social. A paróquia no quadro da tríplice identificação, corpo comunal, assembleia cultural e campo religioso regulado institucionalmente, correspondia ao modelo de «comunidade» (*Gemeinschaft*) no sentido de Ferdinand Tönnies<sup>1</sup>. Isso que tem sido glosado como «civilização paroquial» corresponde a essa identificação entre a paróquia como circunscrição eclesiástica e a comunidade, como forma social. Esse tema mereceu alguns estudos importantes, que passaram a ser amplamente glosados<sup>2</sup>. Recorde-se que aí a igreja era o dispositivo central do território, quase sempre um centro geográfico, mas sobretudo um centro simbólico, um emblema central da representação da identidade da população enquanto comunidade moral; a relação entre o pároco e os crentes estabelecia-se no quadro de uma proximidade espacial, proximidade que permitia o acesso fácil aos ritos, à pregação e à instrução religiosa; nesse centro se intercedia pelas condições favoráveis de cultivo e pela boa colheita e se conquistavam pessoas, animais e objectos ao reino do mal por via da bênção; enquanto comunidade a paróquia reúne não só os que habitam o mundo dos vivos, ela possibilita também a gestão das mediações que «religam» vivos e defuntos numa linhagem crente continuamente celebrada.

Tenha-se em conta que as formas de praticar o território são dimensões determinantes na caracterização das culturas. Também as religiões devem ser vistas, entre outros ângulos, como modos de praticar o território. As ideias religiosas construídas com o húmus das literaturas bíblicas, judaicas e cristãs, podem ser lidas sob o ponto de vista da sua influência na ecologia humana, sobretudo na medida em que acentuam essa supremacia do tempo em detrimento do espaço. Mas esse trabalho interpretativo não exilou as Igrejas, na sua história,

---

<sup>1</sup> Neste itinerário de estudo consultou-se a obra de Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) na sua tradução francesa (1977).

<sup>2</sup> Cf. Lambert, 1985; Hervieu-Léger, 1987; Lemieux, 1987.

dessa espessura humana que é o território. Neste domínio, é bem conhecido o impacto do êxodo europeu das populações do «campo» para «cidade», durante os últimos dois séculos, no domínio das identidades religiosas, particularmente no que às articulações entre crer e pertencer diz respeito. A Igreja católica romana reagiu a essas transformações em várias frentes: multiplicou as paróquias dentro da cidade, com o intuito de enquadrar, numa rede de proximidade, os crentes; deu um novo impulso a outras formas de inscrição institucional no espaço, como a construção de colégios, universidades, hospitais, etc., e suas capelanias; mas também favoreceu formas de enquadramento não limitadas às bases territoriais, autorizando a constituição de redes de associativismo confessional (associações profissionais, de lazer, de intervenção social) e de movimentos eclesiais com vista a uma melhor adaptação aos modos de vida na metrópole contemporânea.

Nas abordagens clássicas, sobretudo estruturalistas, supõe-se um elevado grau de interdependência entre a configuração espacial e a estrutura social, mesmo se se recusa que o espaço reflecta a sociedade como um espelho. Mas teoria social relativa às socialidades urbanas tem multiplicado as propostas conceptuais relativas às transformações da cidade pós-industrial. A mobilidade surge, nessas propostas, como uma categoria de importância capital. Simmel pensou esta realidade social a partir da figura do estrangeiro, não esse viajante que hoje chega para partir amanhã, mas sim esse errante que chega hoje e que ficará amanhã sem prescindir da liberdade de ir e vir<sup>3</sup>. Essa liberdade permite uma nova compreensão da identidade e da alteridade, uma vez que o estrangeiro introduz num grupo um conjunto de compromissos entre o próximo e o longínquo — o estrangeiro aproxima o longínquo, uma vez que ele não fazia parte do grupo desde o início, mas ao mesmo tempo distancia o próximo uma vez ele incorpora um princípio de mobilidade potencial<sup>4</sup>. Esta teoria da cidade relaciona-se imediatamente com o próprio conceito simmeliano de indivíduo, que ele desenvolve no quadro de uma filosofia da liberdade. A independência do indivíduo, enquanto atitude de reserva e indiferença num contexto de densificação humana do espaço, concretiza-se numa forma de cosmopolitismo em que proximidade física e distanciamento mental se correspondem — onde falta o espaço físico cresce o distanciamento psicológico.

O processo de desterritorialização da instituição paroquial caracteriza, pois, parte dos contextos de adaptação e criatividade que se descobrem, mas

---

<sup>3</sup> Estas referências à teoria social simmeliana fundamentam-se particularmente em dois textos de Simmel: cf. 1990; 1997.

<sup>4</sup> Foi também a partir dessa figura do estrangeiro que Louis Wirth (cf. 1997) pensaram o tipo de socialidade próprio da cidade: o estrangeiro resume essas características de mobilidade, heterogeneidade e valorização da excentricidade que opõem genericamente socialidades urbanas e rurais.

não pode ser uma categoria usada sem ter em conta as variáveis que a afectam<sup>5</sup>. Se é verdade que o princípio de mobilidade caracteriza em geral as formas de adaptação e participação na vida urbana, também é verdade que essa capacidade não se encontra distribuída de igual forma por toda a gente: descobrem-se diferenças ligadas à idade, à saúde, à capacidade financeira e também aos recursos informativos

A expansão dos modos de vida da urbanidade moderna tornou-se, pois, o contexto de profundas alterações no sistema paroquial europeu. Depois da industrialização dos modos de vida, as culturas urbanas tornaram-se, fundamentalmente, terciárias, ou seja, sociedades de serviços<sup>6</sup>. Nos percursos de adaptação criativa a estas culturas, o campo paroquial surge como um contexto regulado de interações, especializado na oferta de determinados bens simbólicos e avaliado por critérios de qualidade (o facto de o jargão pastoral ter incorporado, recentemente, o termo «qualidade» dá testemunho desta trajectória de recomposição). É por isso que, nesse contexto de terciarização dos estilos de vida, a morfologia paroquial urbana não se deixa explicar exaustivamente a partir das relações de vizinhança residencial nem no quadro do modelo clássico da socialidade comunitária, exigindo, pois, modelos de investigação que analisem como unidade demográfica mas enquanto habitat institucional. Não se perca de vista que o campo paroquial através dos seus grupos e serviços organiza e estrutura trocas sócio-religiosas. Os grupos têm interesses particulares (determinações locais). Ela possibilita a operação de identificação religiosa por parte dos indivíduos através de formas exteriores, sobretudo o território, mas

---

<sup>5</sup> Assume-se aqui o termo «desterritorialização» no sentido de «descomunitarização» do espaço — os praticantes da paróquia não podem ser compreendidos a partir da lógica de pertença a uma comunidade que vive num lugar. Não se pense que a desterritorialização implique a própria irrelevância social do território — como acontece com alguns discursos acerca das comunidades virtuais —, implica antes o reconhecimento da complexidade das relações sócio-espaciais na cidade, onde cresce o número de actores, a quantidade de representações que os acompanham, favorecendo a pertença múltipla e a fragmentação das práticas do território (para outros desenvolvimentos, cf. Piveteau, 1995: 5-9). O território paroquial deve ser visto sob três pontos de vista: enquanto quadro de formação de um modo particular de exercício do poder; enquanto objecto do próprio poder; enquanto resultante de alianças entre grupos locais e extralocais (regionais, nacionais e internacionais) que conduzem as suas próprias estratégias negociando formas objectivas de aliança (cf. Palard, 1999: 57). Sob o ponto de vista do poder pastoral não se poderá falar de desterritorialização — o território delimita o exercício desse poder. Mas essa delimitação territorial perde no exame das práticas — sob esse ponto de vista a paróquia surge como uma instituição-pólo inserida numa rede complexa de interesses (cf. Teixeira, 2005: 273).

<sup>6</sup> Conhecemos ainda mal os resultados do impacto do paradigma societal emergente, a sociedade da informação, nos percursos de identificação crente.

também através de grupos emocionais, e das famílias. Ela não é uma comunidade de pertença, uma comunidade de crença, ou comunidade de relações funcionais — ela é a convergência dessas diferentes formas de comunalização e de diferentes processos de identificação religiosa.

Sofrendo o impacto da erosão da «civilização paroquial», uma vez que já não pode organizar-se a partir de uma comunidade homogénea baseada nas relações de parentesco e vizinhança, a paróquia católica na cidade torna-se, pois, um contexto regulado de interacções entre actores/ praticantes com interesses e expectativas plurais. Assim, a recomposição do sistema paroquial, enquanto terreno de produção e circulação de bens religiosos, no contexto do pluralismo da metrópole urbana contemporânea, depende de um trabalho de elasticidade normativa em torno do intervalo entre o poder estratégico dos «produtores» e as tácticas dos «consumidores»<sup>7</sup>. Esse é, precisamente, o intervalo do compromisso, categoria que descreve o trabalho institucional nas zonas de elasticidade do sistema<sup>8</sup>. Essas «artes de fazer» descobertas na zona de elasticidade do sistema, a margem de manobra, gerem um equilíbrio instável entre o plano da autorização e o plano da apropriação local. Os dispositivos pedagógicos que preparam os grandes ritos podem ser um lugar privilegiado de observação dessa política do compromisso.

## 1.2. A fragmentação da identidade crente

Em todas as sociedades se jogam constantemente os compromissos entre a continuidade e a transformação. Mesmo nas sociedades com modos de vida pré-capitalistas (tradicionais), os processos de transmissão não deixam de ter dentro de si a inovação — ou seja a tradição inclui a própria mudança. O que se passa na nossa cultura tardo-moderna é algo de diferente. Quando se fala de crise da transmissão cultural, já não estão em causa apenas as adaptações intergeracionais, estão em causa as fracturas profundas que afectam as iden-

---

<sup>7</sup> «Chamo *estratégia* ao cálculo das forças que tornam possível, a partir de um momento, que o sujeito de querer e de poder seja separável de um *meio envolvente*. Ela postula um lugar susceptível de ser circunscrito enquanto algo de *próprio* e, portanto, se servir de base a uma gestão das relações com uma exterioridade distinta [...]. Contrariamente, chamo *táctica* ao cálculo que não pode contar com algo de próprio, nem com uma fronteira que distinga o outro como totalidade visível. A táctica não tem outro lugar que não o do outro. Insinua-se, fragmentada, sem o dominar por completo, sem o poder conservar à distância. Não dispõe de base para capitalizar os seus proveitos, preparar as suas expansões e assegurar independência em relação às circunstâncias [...]. É-lhe necessário jogar permanentemente com os acontecimentos para fazer deles *ocasões*». Certeau, 1990: XLVIs.

<sup>8</sup> «Compromisso» (no sentido de negociação, ajuste, concessão) é uma categoria tomada da teoria social alemã, na senda de Weber, Troeltsch e Simmel (cf. Teixeira, 2005: 168-171).

tidades, as relações dos indivíduos com o mundo, e as suas capacidades de comunicação. Essas fracturas correspondem a uma profunda remodelação das referências colectivas, a rupturas da memória social, a uma reorganização dos valores, ou seja, a uma radical transformação dos fundamentos do laço social. Basta recordarmos que todas as instituições que se apresentavam como os lugares onde se construía a continuidade entre gerações vêm hoje diminuída a sua credibilidade perante as novas formas de sociabilidade centrada na experiência partilhada, na comunicação directa, no comprometimento pontual. Neste turbilhão de transformações, todas as tradicionais instituições que geriam a construção da identidade social foram afectadas: o Estado, os partidos políticos, os sindicatos, a escola, as Igrejas, a família, etc.

Numa situação de desarticulação entre crer e pertencer – como acontece nas sociedades ditas «pós-cristãs» em que vivemos –, os processos de transmissão crente enfrentam, pois, dificuldades acrescidas. Nestas circunstâncias cada uma das dimensões da identidade crente pode sobreviver num registo de certa emancipação, num processo em que a condição crente se descreve como algo de fragmentado, instável e difuso. As lógicas da acção que visam, nos contextos de acolhimento paroquial, a integração e a re-evangelização terão de ter em conta estes quatro pólos<sup>9</sup>.

a) *Pólo comunitário-identitário*. Neste registo encontramos um conjunto de marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e que permitem distinguir «os que pertencem» dos «que não pertencem». Quando dizemos o que somos, dizemos também o que não somos, ou seja, demarcamos perante outros que são outra coisa, construímos fronteiras que nos ajudam a perceber onde estamos (as fronteiras não são necessariamente dispositivos de isolamento, são também lugares de passagem para a permuta e enriquecimento). Esta dimensão comunitária diz respeito à definição formal (ritual) e prática das pertenças: o facto, por exemplo, de ser circuncidado, ou de ser baptizado, de praticar fielmente os cinco pilares dos Islão, etc. Leiam-se estes dois fragmentos de material etnográfico<sup>10</sup>:

Eu recorro à Paróquia para transmitir as bases religiosas ao meu filho. É aí que a religião se deve aprender. Nesta matéria, tudo aí é mais completo e mais organizado do que em casa. É normal que as crianças tenham este ensino no lugar próprio, a Igreja.

*Mulher, Entrevista*

<sup>9</sup> Adapta-se aqui um modelo teórico proposto por Danièle Hervieu-Léger (cf. 1999: 72-77).

<sup>10</sup> Os exemplos usados nesta secção fazem parte do arquivo etnográfico constituído pelo autor deste artigo no curso dos seus itinerários de investigação em meio paroquial (1998-2002).

Nós recebemos a religião dos nossos pais, por isso, queríamos que os nossos filhos a pudessem conhecer. É uma tradição na nossa família. Todos nós fomos à catequese e fizemos as comunhões.

*Homem, Entrevista*

Sublinhe-se que, nestes exemplos, a afirmação de uma identidade religiosa passa fundamentalmente pelo desejo de manutenção de uma linhagem crente, num regime de transacção entre a família e a Igreja, que vai organizar, sobretudo, os momentos que assinalam o ritmo de longo curso das identidades (principalmente, nascimento, casamento e morte). Nestes casos, o material simbólico religioso está ao serviço da construção de um processo social de diferenciação.

b) *Pólo axiológico*. Uma segunda dimensão é a da aceitação dos valores ligados à mensagem religiosa veiculada por uma determinada tradição. Dizer-se católico, por exemplo, implica a identificação de um conjunto de valores orientadores da acção. Os valores da mensagem, inseparáveis do alcance universal que lhe é reconhecido ao mesmo tempo, podem, no entanto, ser apropriados sem implicar necessariamente a pertença a uma comunidade de fiéis claramente identificada – na cultura em que vivemos, a ética da fraternidade cristã pode encontrar-se concretizada em lógicas da acção que não necessitam de se fundar na pertença a uma qualquer Igreja cristã. Observem-se mais estes dois exmplos:

Eu estou aqui porque sou antibelicista. Eu sou contra o sistema militar, a guerra não é solução para nada. Não participo da vida da paróquia, mas recebi com entusiasmo um convite para vir a este encontro.

*Homem, Encontro-debate paroquial*

Há pessoas que não acreditam em milagres, na oração, no acolhimento dos padres, na virgindade dos religiosos, por isso não podem ser esses os nossos símbolos. Mas acreditam nas duas torres que a paróquia construiu para 122 famílias. Esta é uma linguagem que as pessoas entendem. Da missa pouca gente entende alguma coisa, os problemas da acção social toda a gente entende. O segredo é tornar o serviço social evangelizador. Se formos intervinientes vêm perguntar-nos porque fazemos isto, e nós dizemos que é por causa de Jesus Cristo.

*Padre, Homilia*

No primeiro caso, deparamo-nos com a situação de alguém que está distanciado de qualquer processo de integração comunitária-ecclesial, mas se mostra disponível para, nesse espaço, procurar as alianças que pensa necessárias para as causas que defende – para ele os valores a defender estão acima

de qualquer processo de identificação comunitária. No segundo caso, o padre usa a linguagem da «acção social» como apologia da mensagem cristã, porque tem a consciência de que essas são as palavras que podem encontrar um maior auditório.

c) *Pólo cultural*. Nesta última dimensão encontramos o conjunto dos elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o património de uma tradição particular: a doutrina, os livros, os saberes e as suas interpretações, as práticas e os códigos rituais, a história – erudita ou lendária – do grupo, as representações e modos de pensamento sedimentados nas práticas das comunidades, nos hábitos alimentares, relativos ao vestuário, sexuais, terapêuticos, etc., associados ao sistema de crenças, a arte, as produções estéticas, os conhecimentos científicos desenvolvidos em ligação com essas crenças, etc. Esta dimensão cultural, cujas riqueza e variedade marcam o enraizamento de uma tradição na longa duração, pode igualmente hoje em dia ser apropriada como «bem cultural», implicando cada vez menos, a adesão pessoal ao sistema das crenças que construiu esse património de conhecimentos e de símbolos.

Eu acho que os pais têm medo de ser avaliados. Na maior parte dos casos, têm consciência de que são muito ignorantes acerca destas coisas. Às vezes uma referência bíblica pode parecer uma matrícula. Sempre que os filhos fazem alguma pergunta de natureza religiosa eles mandam perguntar à catequista.

*Mulher, Conselho Pastoral Paroquial*

Neste exemplo, torna-se claro que certos pais se podem sentir motivados para enviar os filhos à catequese porque vêem a socialização religiosa como algo inerente à própria identidade familiar, mas isso não significa que estejam em condições de perceber o que se passa nesse dispositivo de transmissão religiosa paroquial e de reconhecer os conteúdos dessa transmissão.

d) *Pólo afectivo-emocional*. Deparamo-nos aqui com o que diz respeito à experiência afectiva associada ao processo de identificação. O dado novo, nas sociedades modernas, é que esta experiência que produz o sentimento colectivo do «nós» está frequentemente ligada ao «acontecimento». Ela é cada vez mais frequentemente – em particular no seio das culturas juvenis – o momento onde se estabelece uma experiência elementar de comunhão colectiva, que pode estabilizar ou não em formas de identificação comunitária. Os grandes ajuntamentos que atraem milhares de jovens cristãos, o sucesso considerável dos encontros organizados pela comunidade de Taizé são bons exemplos desta prioridade que cabe à identificação emocional na formação das identidades sócio-religiosas entre os jovens. Observe-se o testemunho seguinte, onde se exprime essa combinação tipicamente urbana entre anonimato e desejo de reconhecimento:

Nós conseguimos partilhar a nossa vida sem nos conhecermos muito socialmente. A maior parte das pessoas não entende isso. Às vezes dizem-me, como é que ele se chama. Eu não faço a mínima ideia, eu não sei quais são os vossos apelidos. Temos uma intimidade grande em termos de fé mas não temos que ter intimidade social. Contrariamente ao que aqui na paróquia alguns pensam, ainda no outro dia ouvia alguém a dizer que as pessoas se têm de conhecer, ter relações sociais, para fazer comunhão. Isso não me faz falta nenhuma ter confiança em cada um de vocês como irmão na fé. Tenho pensado muito nisto. Se eu tiver numa aflição qualquer ou se me vir numa situação difícil, acho me darão o apoio que eu preciso, que me querem bem. É exactamente isto que eu acho importante num grupo de Igreja.

*Mulher, Reunião de reflexão*

No contacto com experiências cristãs de tipo grupal, observa-se que grande parte do sucesso dessas dinâmicas depende da capacidade que o grupo tem ou não de fornecer o suporte afectivo-emocional necessário à condição crente. Muitas dessas experiências grupais podem descrever-se como comunidades narrativas, onde o crente encontra no espaço da interlocução os sinais de uma «micro-história da salvação» que envolve o seu quotidiano e do dos outros crentes. O eixo emocional pode ser muito eficaz na integração rápida de alguém num determinado patamar da identidade religiosa, mas, pela sua própria condição, pode revelar-se muito frágil se não se ligar às outras dimensões da identidade. Provavelmente, todos os leitores conhecerão alguém que apresentando sinais de uma fé combativa, num determinado período da vida, depois de um acontecimento emocionalmente forte, veio a revelar um esmorecimento rápido e inesperado. Estamos, de facto, numa zona de grande fragilidade.

É por isso que os dispositivos formativos no contexto dos processos de transmissão crente precisam de ter estratégias de integração daquilo mesmo que as pessoas vivem de forma fragmentada (talvez a «nova evangelização» pudesse ser descrita como esse esforço de integração de fragmentos de vida e memória cristãs, que sobrevivem numa condição de diáspora social, separados da sua fonte).

## **2. A instituição paroquial e a pedagogia do matrimónio: uma política do compromisso?**

### **2.1. Uma pedagogia «inclusivista»**

Os contextos paroquiais de preparação para o matrimónio – incluindo os que apresentam com uma estrutura organizacional mais saliente, como o

chamado «Curso de Preparação para o Matrimónio» (CPM), podem ser vistos como dispositivos institucionais de transmissão de indicativos morais, de razões teológicas e informações de natureza psicológica e médica relativos ao casamento católico. Esse dispositivo pedagógico de preparação dos noivos para o casamento católico não é, em boa parte das paróquias, um requisito para a celebração do ritual, é uma oferta disponível para aqueles que o desejarem. Trata-se de um terreno de observação privilegiado, não só porque aí a instituição paroquial surge como parceiro na construção de modelos familiares, mas também já que nos encontramos aí numa zona de potencial conflito entre as opiniões correntes e os indicadores de valor apontados pelo magistério católico-romano – em particular, no que concerne à sexualidade e à fecundidade<sup>11</sup>.

Na observação destes dispositivos paroquiais de preparação do matrimónio descobre-se, com frequência, dois sentidos na retórica comunicativa: o compromisso com a pluralidade do grupo e o cepticismo prático. Isto é, o discurso pedagógico procura assumir a naturalidade das discrepâncias interiores ao grupo reunido e antecipar-se ao possível cepticismo dos participantes quanto à eficácia do curso. A necessidade de verbalizar o acolhimento de todos é uma tática recorrente nos dispositivos paroquiais que lidam com as zonas de transacção mais frequentadas por praticantes ocasionais, irregulares e sazonais – as opções quanto aos modelos de transmissão são, por isso, «inclusivistas». Assumir com algum humor o campo das incertezas quanto à eficácia daquilo mesmo que a instituição propõe é uma variante do discurso pedagógico que tem um sucesso comunicativo fácil, uma vez que o próprio actor delegado da instituição se distancia provisoriamente desse papel, assumindo um lugar provisório de não implicação institucional e permitindo a possibilidade de uma identificação mais fácil com os interlocutores. O fragmento discursivo seguinte exemplifica bem o que antes se disse:

O que nós tínhamos para dizer, hoje, não era nada de muito especial. Nós não nos conhecemos, mas vocês já se conhecem há algum tempo e chegaram agora a uma fase em que estão a pensar casar. Uns se calhar com uma decisão muito formada, com uma data próxima, ou não. Outros podem não ter ainda uma decisão tomada. Temos tido muitos casais que vêm para os CPM's para perceber se querem ou não casar em concreto com aquela pessoa, casar pela Igreja. Por isso as pessoas que vêm a um CPM estão em processos diferentes

---

<sup>11</sup> A aproximação que aqui se fará retoma o material etnográfico reunido pelo autor do artigo numa paróquia católica da cidade de Lisboa (cf. Teixeira, 2005: cap. 11).

de uma tomada de posição em relação ao casamento. E isso é muito bom, é bom que venhamos a um CPM para ajudar a fortalecer e tomar uma decisão, seja ela qual for. É nesta altura da vida de namoro que a Igreja propõe que se faça um CPM. É óbvio para toda a gente que o CPM não é uma garantia de que o casamento vai correr bem. Não basta fazer um CPM para sairmos daqui com a confiança de que pode chover canivetes que tudo corre bem.

*Mulher, CPM, 19.04.02*

Estes contextos pedagógicos paroquiais buscam um clima amical de valorização das reciprocidades, os jogos de apresentação são frequentes. Numa das situações observadas, com trinta e quatro participantes, essas actividades lúdicas (um casal apresentava o outro depois de uma breve troca de informações) permitiram reconstituir um modelo interpretativo para o conjunto de motivações apresentadas pelos participantes:

a) *Decisão influenciada pelo desejo de troca de experiências:*

«É importante ouvir a experiência dos outros casais»; «Para ouvir a voz dos já casados»; «Porque é uma troca de experiências»; «Vieram à descoberta para partilhar experiências»; «Falaram com um casal amigo que tinha feito e gostado».

b) *Decisão influenciada por relações amicais:*

«Porque conhecem pessoas que fizeram o CPM e dizem bem»; «Conhecem pessoas que fizeram o CPM e gostaram»; «Falaram com um casal amigo que tinha feito e gostado»; «Foi recomendado por uns amigos»; «Foi recomendado por amigos».

c) *Decisão pragmática:*

«O CPM é uma preparação para o casamento»; «É a melhor preparação para o casamento»; «Aceitaram uma sugestão do padre que os recebeu».

d) *Decisão fundada no desejo de melhorar o desempenho relacional:*

«Fazem o CPM para fortalecer a relação»; «Fala-se de temas que se calhar ainda não foram conversados entre os dois».

e) *Decisão influenciada por uma lealdade incorporada:*

«Porque são católicos»; «Porque são católicos e sempre quiseram fazer um CPM».

f) *Decisão influenciada pelo princípio da coerência:*

«Como têm tido algum empenhamento católico na sua paróquia, acham que o CPM é um passo lógico»; «Acham o CPM um passo natural na preparação para o casamento».

g) *Decisão «religiosa»:*

«Aprofundar mais o conhecimento de Deus na nossa vida».

Os factores que se objectivam no discurso não se situam, numa primeira linha, no campo dos tópicos religiosos. Dizem, antes, respeito à esfera do desejo de troca de experiências e à esfera da circulação de informação nas redes amicais. Encontramos a seguir os que fazem um juízo pragmático acerca das vantagens — estes acham natural que quem se case faça um curso de preparação para o casamento. Num terceiro conjunto encontramos factores diversos: o desejo de que o curso ajude a qualidade das relações; a expressão de uma coerência intelectual para quem é católico; a figura de uma lealdade à instituição católica. Assinale-se o facto de que, neste regime de verbalização, as orientações denotativamente religiosas apenas tomam a dianteira num dos casos observados.

## 2.2. Cenários argumentativos

É importante conhecer as motivações, mas não é menos relevante compreender os horizontes de legitimação/validação do discurso pedagógico dos formadores, neste contexto institucional. Estes contextos formativos, e em particular os CPM's, são, em princípio, preparados com o aval e o contributo do pároco e são publicitados pelos canais de difusão institucional. A própria cristalização da sigla CPM, ainda que a organização interna do dispositivo possa ter variações locais muito significativas, denuncia que estamos no campo das manobras institucionais que visam organizar, delimitando, as práticas crentes. A inserção de marcadores do discurso como «a Igreja propõe», «a Igreja pede», «a Igreja deseja», «a Igreja acha que é bom», evocam esse horizonte de autorização. Mas esse regime de legitimidade heteronómica, nestes arranjos locais, não é incompatível com o exercício da autolegitimação. Aí, a referência à experiência é uma operação recorrente:

Acho que é uma ótima ocasião para fazer pensar um bocadinho nesta decisão que vamos tomar. E porquê? Porque, da nossa experiência de casados, há umas ideias que já vamos tendo como certas. Uma é que casar com alguém é uma coisa muito abrangente. Quando eu disse ao Zé que

ia ser mulher dele até ao fim das nossas vidas, disse-o porque tinha uma enorme vontade de o fazer e fiz. Mas não é para o fazer feliz às segundas e às sextas entre as três e as cinco, ao sábado à noite para irmos ao cinema, ou quando ele está bem disposto. É fazê-lo feliz com tudo o que ele é, e ele comigo. Por isso, é um compromisso que nos abrange completamente, tudo o que somos, o bom e o mau. Por isso, fazer isso de ânimo leve não é uma boa ideia, não é mesmo uma boa ideia. Por isso a Igreja propõe que os noivos se sentem um bocadinho, que façam um parêntesis para pensarem o que é isto que vão fazer, se querem comprometer-se completamente como pessoas nesta forma de compromisso.

Mulher, CPM, 19.04.02

A problemática do projecto comum é outro dos tópicos importantes. Ora o discurso relativo ao projecto comum de um casal de noivos pertence ao campo do trabalho intelectual que acrescenta ao substrato social do contrato matrimonial — onde as ciências sociais têm descoberto alianças económicas, manobras de aquisição de prestígio, investimento no *status* — a invenção de um sentido marcado pelo *pathos* da autenticidade. Nesta linha de investimento simbólico, a prática de casar pela Igreja pode apresentar-se como um traço de distinção social marcado pelo trabalho intelectual acerca do sentido: «Também a Igreja acha que casar sem ter um projecto comum é pobre». Estaremos mais uma vez na linha da metodologia da interioridade, tão cara a muitos dos protagonistas no campo paroquial católico:

Porque estamos aqui num curso de preparação para o matrimónio, na Igreja, na Igreja Católica, a Igreja propõe que os noivos que estão pelo menos a pôr essa hipótese, que pensem porque é que o vão fazer, porque é que não fazem apenas no civil que também tem a sua validade. Por isso, a pergunta será: mesmo sendo eu católica o que é que eu acho que casar pela Igreja vai acrescentar ao meu casamento?

Mulher, CPM, 19.04.02

Merecem uma particular atenção os dinamismos formativos em torno do tema «sexualidade e fecundidade», lugar de muitos desentendimentos entre os católicos e as referências normativas romanas. Interessava perceber, por isso, o modo como actores do sistema paroquial, neste dispositivo de preparação do matrimónio cristão, enfrentavam os problemas que resultam das dissonâncias entre as orientações e normas da moral oficial do catolicismo romano, as teorias implícitas em boa parte dos estilos de vida dominantes neste domínio, e os saberes da esfera clínica que têm ocupado boa parte deste terreno social. Observou-se que, como se mostrará, a política do compromisso, neste caso, não vai poder ir muito além de uma justaposição de teorias,

remetendo a resolução do conflito dos contrários para a esfera da consciência individual. A equipa do CPM observada no terreno era constituída, para este módulo de formação, por um casal de jovens juristas e por uma médica:

«Vocês propõem-se ser família. Podem legitimamente perguntar-se, porquê falar de sexualidade. Porventura uns já tiveram experiências, outros já viveram juntos. Porquê este tema? Porque isso é muito importante para a vida do casal e aquilo que é importante para o homem não é estranho para a Igreja».

*Homem, CPM, 21.04.02*

As palavras de abertura denunciam uma aceitação de facto da diversidade quanto às opções relativas aos modos de expressão da sexualidade no contexto das relações de namoro, incluindo as aproximações sexuais. Este intróito supõe a consideração de que os participantes farão avaliações práticas distintas da limitação das aproximações sexuais à esfera da conjugalidade. Anuncia-se, pois, uma pedagogia que evita a linguagem das interdições e autorizações: «a Igreja somos nós todos, portanto, a ideia de que há aqui um sistema de proibições e de autorizações não é uma ideia exacta» (*ibid.*). O recurso à margem de autonomia individual perante a força sinalizadora da norma é, nestes contextos de relação com os praticantes que estão na periferia da instituição, uma estratégia de inclusão. O recurso ao valor da responsabilidade permite encontrar um terreno de elasticidade que recupera para os limites da instituição situações de clara dissonância prática e cognitiva: «Deus não disse, eu vou-vos fazer crescer, eu vou-vos fazer multiplicar, ele disse, cresci e multiplicai-vos, ou seja, há aqui uma responsabilidade, uma liberdade que é nossa» (Prior, CPM, 21.04.02).

Descobre-se, também, uma teoria da fecundidade. Uma teoria alargada mais consentânea com os novos modelos de relação matrimonial que sobrevalorizam a função conjugal em detrimento da função parental. No quadro desta teoria, a fecundidade não se identifica exaustivamente no imperativo da descendência («fecundidade física») e na necessidade da sua educação («fecundidade educativa»), ela diz respeito também à comunidade que os próprios cônjuges constituem («fecundidade espiritual»). A conjugalidade como grandeza socialmente dominante é facilmente convertível em valores explicitamente cristãos:

O casal é uma comunidade espiritual, o casal é uma Igreja doméstica. A fecundidade relaciona-se com o crescimento, o crescimento mútuo de homem e mulher, a forma como se entrem ajudam, um e outro se vão ajudando a caminhar na fé.

*Mulher, CPM, 21.04.02*

Mas é na teoria acerca da união sexual que pode descobrir o território do compromisso mais difícil, exigindo operações de corte e sobreposição no jogo das argumentações segundo uma arquitectura que aqui se descreve. O nó central do problema diz respeito à transmissão da doutrina moral autorizada quanto à regulação da natalidade. É bem conhecida a posição que o Papa Paulo VI tomou na carta encíclica *Humanae Vitae*, acerca do uso de métodos contraceptivos. Essa doutrina tem sido periodicamente reafirmada e frequentemente criticada no catolicismo de base. Na comunidade paroquial observada foram registadas, em situações muito diversas, reuniões de pequenos grupos, reuniões de formação, conselhos paroquiais, etc., expressões de dissentimento quanto a essa teoria acerca da contracepção<sup>12</sup>. Estudaram-se as operações locais que visavam a suplantação do défice de credibilidade da teoria católico-romana acerca da contracepção. Resumem-se em quatro os cenários argumentativos:

a) *Valorização positiva da união heterossexual em si mesma*. Antes de mais, parte-se da leitura positiva da união heterossexual, como um valor em si: «a união sexual, em si mesma, é um valor, não é apenas um instrumento para procriar» (Homem, CPM, 21.04.02)<sup>13</sup>. A importância deste patamar teórico só é totalmente compreensível se se considerar o fundo histórico que determinou a evolução das doutrinas eclesiais acerca do casamento e da sexualidade. Essas montagens magisteriais referiram-se frequentemente a um património teológico constituído nos séc. IV e V em torno de nomes como Gregório de

---

<sup>12</sup> Retemos aqui apenas alguns testemunhos documentais que fazem parte da própria selecção de textos fornecida aos casais formandos: «A doutrina da Igreja funda[-se] na conexão inseparável que Deus quis e que o homem não pode quebrar por sua iniciativa, entre os dois significados do acto conjugal: o significado unitivo e o significado procriativo. [...] É de excluir, como intrinsecamente desonesta, toda a acção que, ou em previsão do acto conjugal, ou na sua realização, ou no desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha como fim ou como meio, tornar a procriação impossível. Quando os cônjuges, mediante o recurso à contracepção, separaram estes dois significados que Deus criador inscreveu no ser do homem e da mulher e no dinamismo da sua comunhão sexual, comportam-se como árbitros do plano divino e manipulam e aviltam a sexualidade humana, e com ela a própria pessoa e a do cônjuge, alterando desse modo a doação total» (*Familiaris Consortio*, 30). «A continência periódica, os métodos de regulação dos nascimentos, baseados na auto-observação e no recurso a períodos infecundos, são conformes aos critérios objectivos da moralidade. Estes métodos respeitam o corpo dos esposos, estimulam a ternura entre eles e favorecem a educação de uma liberdade autêntica» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2370)

<sup>13</sup> Na documentação fornecida pela equipa constituída pelos casais formadores foram incluídos alguns exemplos do discurso católico romano acerca desta bondade da união heterossexual: «Foi o próprio Criador quem estabeleceu que, nesta função [da geração], os esposos experimentassem prazer e satisfação do corpo e do espírito. Portanto, os esposos não fazem nada de mal ao procurar este prazer e gozar dele. Aceitam o que o Criador lhes destinou. No entanto, devem saber manter-se dentro dos limites de uma justa moderação» (Pio XII, Alocução aos participantes no Congresso da União Católica de Obstetras, 29.10.51, cit. apud *Catecismo da Igreja Católica*).

Nissa, João Crisóstomo, Ambrósio, Jerónimo e Agostinho<sup>14</sup>. As afirmações quanto à bondade do casamento são explícitas, mas aumentam as reticências quanto à união sexual. Estava-se no caminho de uma longa tradição que tenderá dissociar teoricamente a função procriativa (parentalidade) da expressividade sexual (conjugalidade).

b) *Primado da consciência*. Esta é uma modalidade importante de gestão do compromisso nos contextos de preparação para o matrimónio:

Quando se ouve falar destas regras da Igreja, isto é muitas vezes visto como uma espécie de regras de trânsito, aqui pode passar-se, aqui não. Estas regras são regras morais, são portanto propostas, porque elas não podem ser impostas. Uma regra moral ou é aceite ou não. Porque se não é aceite em consciência não vale de nada, nunca vai haver em vossa casa um fiscal para ver se vocês adoptam o método A ou o método B, nada disso. Vocês não estão dispensados de uma decisão. Por isso eu dizia que qualquer decisão é uma boa decisão que tomem, desde que seja uma decisão de consciência, será uma boa decisão. Por outro lado, se isto é assim, também temos o dever de formarmos a consciência.

*Homem, CPM, 21.04.02*

Este tipo de investimento na autonomia do *self* revela-se bem adequado à consciência difusa de que os códigos morais são hoje limitados por um princípio de relatividade insuperável. Não podendo a instituição que os promove apresentar-se como suporte da sua credibilidade perante a máxima prioridade que as gerações mais recentes atribuem à experiência, resta investir nesse *pathos* da autenticidade pessoal. Esse investimento cria a possibilidade de organizar uma zona de elasticidade normativa que tem efeitos inclusivistas, ou seja, visa a integração daqueles que julgam a norma impraticável.

c) *Função maternal da Igreja*. Perto do patamar anterior está a consideração daquelas situações em que os sujeitos podem fazer a experiência de deveres contraditórios. Nessa situação é aceitável que se faça a opção pelo «melhor possível» (na linguagem normativa prefere-se a versão «mal menor»). Nestas situações, segundo o modelo interpretativo usado neste dispositivo formativo, a Igreja, na sua função maternal, aceita que a norma seja ultrapassada se o comportamento em causa evita um mal maior e promove um bem superior:

---

<sup>14</sup> Será possível encontrar uma ampla amostra documental no clássico de Erich Fuchs, *Le désir et la tendresse* (cf. 1979: cap. IV).

«Assim como a Igreja faz uma proposta exigente, e nessa posição se assume como mestra, levanta a fasquia para uma posição que sabe que é exigente, assim como Deus é Pai, a Igreja assume-se como mãe, é a linguagem que a própria *Familiaris Consortio* utiliza, a Igreja compreende que a proposta que faz aos casais possa levantar dificuldades, que os casais se possam ver a braços em seguir aquela proposta».<sup>15</sup>

Mulher, CPM, 21.04.02

d) *Justaposição de saberes endógenos e exógenos*. No quadro deste dispositivo pedagógico, esta é talvez a manobra que explicita, de forma mais evidente, o investimento da instituição paroquial na zona do compromisso. Até aqui, os exemplos discursivos apontados referiam-se a um saber codificado pela instituição, a partir do trabalho técnico de moralistas e juristas. Esse saber explicita-se em actos de fala autorizados, não porque beneficiem de um estatuto extraordinário de legitimidade — no caso, tratava-se de jovens casais formadores com um estatuto eclesial semelhante ao dos jovens formandos —, mas que tiveram acesso ao saber normativo da instituição. É verdade que a instituição paroquial garante um *a priori* de legitimidade a estes casais intervenientes. Mas o dispositivo sublinha sobretudo a sua qualidade de formadores, o regime de locução recebe a sua autorização, prioritariamente, do acesso privilegiado à informação. Neste caso, é essa condição que permite afirmações como, «a Igreja pede», «a Igreja diz», «a Igreja ensina», e não o lugar do locutor na hierarquia católica. Nos fragmentos etnográficos que agora se apresentam, o horizonte de credibilidade é claramente outro. Basta determo-nos no protocolo discursivo de auto-apresentação:

Eu sou a Renata, estou cá como médica de família. Sou casada e tenho dois filhos. Daqui a pouco vou falar sobre o que tem a ver com planeamento familiar, paternidade responsável e métodos. Mas vou dizer agora alguma coisa sobre a vivência da sexualidade porque lido com muita gente enquanto médica, já sou médica há catorze anos.

Mulher, CPM, 21.04.02

Denuncia-se claramente que a posição social reivindicada pelo locutor é outra. Estamos perante um discurso que se apresenta alicerçado num saber pe-

---

<sup>15</sup> Este discurso apoia-se no n.º 33 da encíclica *Familiaris Consortio* onde a instituição eclesial se apresenta sob figura biforme da Mestra que proclama a lei e da Mãe que acolhe os que se vêem impossibilitados de a cumprir. Trata-se de uma variação sobre o poder pastoral, neste caso traduzido na dupla competência de definir a norma e de aceitar as impossibilidades circunstanciais de a pôr em prática. O jogo da elasticidade normativa visando o alargamento dos limites da inclusão comunitária apoia-se neste caso numa teoria da compaixão institucional.

ricial exógeno e numa experiência técnica. Por isso mesmo, o limite do discurso não é a norma, mas padrões de qualidade de vida: «quero falar de critérios de qualidade para viver a sexualidade em casal» (*ibid.*). Este outro ponto de partida do discurso permite que o dispositivo pedagógico inclua uma série de informações da área dos saberes da esfera clínica que, nos padrões mais recorrentes privilegiam de imediato, sob a influência dos saberes «psi», a conjugalidade como contexto principal da aproximação sexual e dos sentidos atribuídos à fecundidade. Este breve fragmento é bem elucidativo quanto à dissemelhança dos discursos:

O ponto de partida é antes de mais que homens e mulheres são diferentes, psicológica e fisicamente, obviamente também na forma como vivem a sexualidade, nomeadamente a relação sexual. Se calhar vou falar banalidades, mas pode haver aqui um casal que não esteja alertado para este facto. O homem e a mulher vivem a relação sexual de maneiras diferentes e com ritmos diferentes. O homem rapidamente atinge o máximo de excitação e depois rapidamente pode atingir o orgasmo e depressa entra em fase de resolução, fase de resolução que se traduz nisto, ele dorme [...]. A mulher é muito diferente, tem um período de excitação muito mais lento, demora tempo a atingir o auge da excitação, e depois de ter sentido o máximo de excitação demora bastante tempo a resolver isso. E se as pessoas não conhecem isso podem ter algumas frustrações» (*ibid.*).

Este apelo a um outro discurso pericial permite o desenvolvimento de uma teoria acerca da sexualidade conjugal, mas tal só pode desenvolver-se colocando entre parêntesis os saberes que comentam a norma. Este discurso acerca da qualidade do relacionamento sexual do casal estritamente centrado num ideal de conjugalidade não é compatível com a interdição de princípio dos meios contraceptivos, uma vez que neste novo contexto esses meios são vistos como uma oportunidade de valorização expressiva da própria sexualidade conjugal. Aliás, a médica que neste contexto intervém explicará com detalhe o funcionamento, os riscos e benefícios de cada um dos métodos de contraceção<sup>16</sup>. Sublinhará

---

<sup>16</sup> A partir da observação dos comportamentos dentro do espaço formativo, e recorrendo ao conjunto de comentários que o investigador anotou *ex auditu*, nos intervalos das sessões, é possível supor que esta intervenção, que recorreu a um conjunto de saberes clínicos exógenos ao campo religioso, foi muito bem recebida. Talvez porque o conjunto de informações, neste terreno, se liga de forma imediata às experiências individuais e interindividuais e às dificuldades experimentadas ou pressentidas. Aliás, esta prioridade dada à experiência esteve bem patente na sessão de perguntas feitas, na tarde de domingo, a dois casais da geração seguinte à dos formadores. Os interesses situavam-se pragmaticamente no plano da organização das relações e da gestão do quotidiano.

mesmo que «o que Igreja fez pior aos métodos naturais de observação foi torná-los os únicos possíveis, as pessoas tendem a recusá-los porque não acreditam numa coisa obrigatória, mas esses métodos têm as suas vantagens e podem ser combinados com outros». A informação facultada neste contexto não esconde a vontade de uma revalorização explícita dos métodos naturais, não em função da norma católica, mas em função de um estilo de vida que motiva a mulher para um melhor conhecimento do seu corpo e encoraja de forma mais clara a participação do homem na regulação dos nascimentos. Assim, os métodos «naturais» mais conhecidos na actualidade – o método Billings<sup>17</sup> e o método sintotérmico<sup>18</sup> –, são justificados a partir das suas virtudes próprias e não em razão da teoria da dupla significação da união heterossexual no casamento. A sua bondade relaciona-se com o que se poderia designar um estilo ecológico de planeamento familiar que exige ainda uma maior interacção conjugal. Ou seja, o paradigma da conjugalidade continua a ser preponderante.

A abordagem qualitativa do material informativo permite pôr em evidência as diferenças no que toca aos regimes de credibilização. No âmbito do comentário à norma, um dos casais formadores diligenciou um conjunto de suportes documentais relativos ao ensino autorizado da Igreja Católica Romana: cartas encíclicas, exortações apostólicas, alocuções papais, catecismo universal, etc. Neste âmbito da informação clínica, a médica fornece um conjunto de informações precisas acerca de consultas de sexologia, psicoterapia, andrologia e terapia familiar em serviços públicos e em consultórios privados.

Como tolera o dispositivo pedagógico a incomensurabilidade das teorias? A pergunta impõe-se. Antes de mais é necessário ter em conta que neste domínio estamos perante uma das modalidades possíveis de (des)articulação entre «dizer» e «fazer»<sup>19</sup>. Neste jogo concreto da política do compromisso, sobrevivem os enunciados mas reajustam-se as práticas. A instituição não encontra formas de reajustar a teoria sem que isso deixe de ser julgado como uma limitação à vocação de perenidade, de continuidade, que ela pretende emblematizar. Mas o alargamento da base social de apoio da instituição implica, neste caso, a constituição de um campo religioso pragmático, sustentado pela possibilidade de explicar as práticas à margem da norma num quadro referencial diferente — a situação dilemática é resolvida pela possibilidade de deslocação por diferentes

---

<sup>17</sup> Consiste na identificação dos períodos de fertilidade e infertilidade através da auto-observação do muco cervical.

<sup>18</sup> Neste método a identificação dos dias de fertilidade e infertilidade utiliza os resultados da observação e interpretação simultânea da temperatura basal, muco cervical e outros indicadores menores.

<sup>19</sup> O estudo da antropologia do crer de Michel de Certeau foi, neste domínio, um auxiliar teórico precioso (Teixeira, 2005: cap. 1 e 2).

«programas de verdade»<sup>20</sup>. Estamos perante uma situação em que o défice de coerência é compensado por um reforço da eficácia comunicativa e da coesão social.

## Conclusão

A modalidade estratégica do discurso pedagógico estudado tem um objectivo essencial: responder à pergunta o que é casar pela Igreja? Procurando uma resposta verosimilhante, o trabalho retórico antecipa-se ao possível cepticismo dos participantes quanto à relevância de alguns indicadores normativos do magistério moral católico, entrando num jogo complexo de oscilações em que não se pode prescindir desse ensino, enquanto *auctoritas*, nem abandonar o território da experiência dos praticantes da instituição paroquial. Esse é o intervalo do «compromisso», o terreno dos procedimentos que jogam na margem de elasticidade normativa. Este trabalho na zona do «compromisso» garante aos dispositivos paroquiais uma grande capacidade inclusiva, na medida em que, aí, a Igreja se revela uma comunidade de proximidade existencial e de acolhimento de trajectórias pessoais marcadas pela complexidade. No entanto, tem sido difícil encontrar vias eclesiais que permitam fazer refluir os resultados do trabalho nesta zona de elasticidade no campo mais vasto da estratégia pastoral. Sem esta dimensão, os resultados das acções locais ficam limitados às oportunidades dos actores e recursos locais.

Sublinhe-se também que, os praticantes da instituição paroquial apresentam, com frequência, um perfil de identificação religiosa marcado quer pelo desejo de manutenção de uma lealdade de longo curso («eu sou católico»), quer pela necessidade de simbolização dos ritmos familiares. A instituição paroquial é chamada a gerir, assim, um campo de tensões entre os objectivos eclesialmente recebidos e as expectativas da religiosidade intrafamiliar. É por isso que as actividades paroquiais jogam em duas estratégias, nem sempre facilmente compatibilizáveis: gerir a relação religiosa do indivíduo com o grupo; gerir o religioso na sociedade. Essas dificuldades podem ter que ver com as tensões entre o público e o privado, tal como são experimentadas nas sociedades tardo-modernas. Há uma tendência para a valorização religiosa do privado, enquanto terreno de identificação pessoal, tendência alimentada pelos próprios actores do campo religioso. Neste quadro, as estratégias pastorais pretendem preparar esses acontecimentos familiares transformando a solicitação religiosa familiar

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.* Cap. 2. Sobre a noção de «campo religioso pragmático»: cf. Lima, 1994: 103.

em motivação individual – expressão de adesão pessoal –, e trabalhando essas necessidades familiares em ordem ao alargamento a uma comunidade mais ampla que a família. Na observação dos dispositivos da pedagogia paroquial, pode observar-se que a principal dificuldade não é a promoção de um determinado patamar de adesão pessoal, mas a articulação dessa dimensão com a experiência comunitária de pertença eclesial. Tal experiência não poderá deixar de ter em conta as sociabilidades próprias das múltiplas modernidades das culturas urbanas. Só assim as formas de comunalização da experiência crente encontrarão vias para ultrapassar o encerramento numa lógica de «terciarização» da instituição paroquial – lógica em que se estabelecem transações simbólicas entre uma instituição prestadora de serviços («bens de salvação») e utentes que procuram uma adequada satisfação de necessidades.

## BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU Pierre, J.C. PASSERON (1970). *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.
- CERTEAU Michel de (1990). *L'Invention du quotidien, I. Arts de faire*. Paris: Gallimard [1ª ed. 1980].
- CHEVALIER André (1992). *La paroisse post-moderne: faire Église aujourd'hui, l'exemple du Québec*. Montréal: Éditions Paulines, Paris: Mediaspaul.
- DAVIE Grace (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- FUCHS Erich (1979). *Le désir et la tendresse*. Genève: Labor et Fides. LIMA José da Silva
- GIDDENS Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- GRAND'MAISON Jacques (1995). *Le défi des générations, enjeux et religieux du Québec d'aujourd'hui*. Montréal: Fides.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_ avec Françoise Champion (1987). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf [1ª ed. 1986].
- LAMBERT Yves (1985). *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf.
- LEANDRO Maria Engrácia (2001). *Sociologia da família nas sociedades contemporâneas*. Lisboa: Universidade Aberta.
- LEMIEUX Raymond (1987). L'effritement de la civilisation paroissiale. In *L'état des religions dans le monde*. Montréal: Éditions du Boréal Express, 502-504.
- LIMA José da Silva (1994). «Deus, não tenho nada contra...»: *Socialidades e eclesialidade no destino do Alto-Minho*. Porto: UCP, Fundação Engº António de Almeida.

- PAIS José Machado, Manuel Villaverde CABRAL, Jorge VALA, org. (2001). *Religião e Bioética*. Col. Atitudes Sociais dos Portugueses. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- PALARD Jacques (2001). Modèles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique. *Social Compass*, 48:4, 549-555.
- \_\_\_\_\_(1999). Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité: territorialisation et centralisation. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 107, 55-75.
- PIVETEAU Jean-Luc (1995). *Temps du territoire: continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*. Genève: Éditions Zoé.
- ROOF Wade Clark (2000). Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 109, 49-66.
- SIMMEL Georg (1997). A metrópole e a vida do espírito. In Carlos FORTUNA (org.), *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras: Celta, 31-43.
- \_\_\_\_\_(1990). Digressions sur l'étranger. In Y. GRAFMEYER, I. JOSEPH (dir.), *L'École de Chicago*. Paris: Aubier, 53-59.
- TEIXEIRA Alfredo (2005). «Entre a exigência e a ternura»: uma antropologia do habitat institucional católico. Lisboa: Paulinas.
- \_\_\_\_\_(2004). «Não sabemos já donde a luz mana»: ensaio sobre as identidades religiosas. Lisboa: Paulinas.
- TÖNNIES Ferdinand (1977). *Communauté et Société*. Paris: Retz-CEPL.
- VOYÉ Liliane (1991). Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré. *Social Compass*, 38:4, 405-416.
- WIRTH Louis (1997). O urbanismo como modo de vida. In Carlos FORTUNA (org.), *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras: Celta, 45-65.