

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
DOUTORAMENTO EM SOCIOLOGIA

**FAMÍLIAS E NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS:
TRAJECTÓRIA FAMILIAR, INDIVIDUALIZAÇÃO E
IDENTIDADE ESPIRITUAL**

Teresa Maria Rocha Líbano Monteiro

Orientação Científica: Professora Doutora Ana Nunes de Almeida

Investigação financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia– Praxis XXI

Dezembro de 2005

Agradecimentos:

À Professora Ana Nunes de Almeida,

Num caminho que já vem desde a tese de mestrado... Agradeço-lhe a abertura e o entusiasmo com que, desde o início, aceitou a minha proposta de trabalho mas, mais ainda, o seu rigor e exigência científica, ao longo de toda a investigação.

À Dr^a Beatriz Matias,

Por me ter sensibilizado para a importância da psicoterapia para o projecto reflexivo do Self. Sem os seus conhecimentos e experiência, a minha compreensão da crise emocional que muitas das minhas entrevistadas e entrevistados atravessaram teria sido, sem dúvida, muito mais limitada.

À Verónica Policarpo,

Que me acompanhou, sempre, ao longo desta investigação e cujo gosto pelo debate das ideias contribuiu, em muito, para a alegria com que a realizei.

Ao Alfredo Teixeira e ao Francisco Vieira da Silva,

Pela leitura atenta de alguns capítulos desta tese. Todas as falhas que neles se possam encontrar são, no entanto, da minha inteira responsabilidade.

Ao Zé Manel Vieira, à Rivca Helhazar e à Sónia Lourenço,

Pelo seu profissionalismo na realização e transcrição de entrevistas mas, também, pela amizade que nos foi ligando ao longo desta investigação.

Às minhas entrevistadas e entrevistados,

Que estiveram dispostos a conversar comigo sobre as suas vidas. Espero que este meu trabalho possa ser merecedor dessa partilha, ajudando quem o leia a conhecer e a compreender melhor o seu percurso espiritual.

ÍNDICE GERAL

ÍNDICE DE FIGURAS	8
ÍNDICE DE QUADROS	9
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – FAMÍLIA E RELIGIÃO: AS PROPOSTAS CLÁSSICAS	18
1. A religião como alienação e como ideologia: a legitimação religiosa da família burguesa	18
2. Coesão social, individualismo e anomia: o papel da religião e da família	22
2.1 <i>Socialização, constrangimento social e religião</i>	23
2.2 <i>A individualização das relações sociais: família conjugal, religião e integração social</i>	27
3. Capitalismo e religião: <i>ethos</i> religioso, estrutura e mudança social	34
3.1 <i>Meio social e afinidade religiosa</i>	34
3.2 <i>Capitalismo racional, ética protestante e ethos individualista moderno</i> ..	41
CAPÍTULO II – FAMÍLIA E RELIGIÃO: OS CONTRIBUTOS CONTEMPORÂNEOS	48
1. Meio social, religião e género.	48
2. Religião e família: individualização e valorização das emoções	51
2.1 <i>Religião e individualização: bricolage de crenças e emoções</i>	53
2.2 <i>Família e individualização: a família individualista e relacional</i>	60
2.3. <i>Religião e família: do ethos individualista moderno ao contemporâneo</i> . 63	
3. A família como instância de socialização religiosa e lugar de construção da identidade	68
3.1 <i>Os estudos sobre a socialização religiosa</i>	69
3.2. <i>A família como lugar de construção de identidade</i>	75

CAPÍTULO III – NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E MUDANÇAS NO CAMPO FAMILIAR NA SOCIEDADE PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA..... 91

1. Mudanças no campo social e familiar: individualização e sentimentalização 91
2. A proliferação de Novos Movimentos Religiosos no *post* 25 de Abril..... 96
3. NMR's e tendência de individualização na sociedade portuguesa contemporânea 109

CAPÍTULO IV – TRAJECTÓRIA FAMILIAR, INDIVIDUALIZAÇÃO E IDENTIDADE ESPIRITUAL: UMA PROPOSTA..... 117

1. Pistas de investigação de pesquisas anteriores 117
2. Problemáticas da investigação 122
3. Modelo teórico e hipóteses de investigação 132
4. Notas metodológicas..... 142
 - 4.1 *O método ideal-típico e a perspectiva compreensiva* 143
 - 4.2 *A técnica de recolha de informação: a entrevista em profundidade* 144
 - 4.3 *Problemas de construção da amostra e selecção dos grupos a incluir..* 148
 - 4.4 *O trabalho de campo: especificidades, obstáculos e sucessos.* 152
 - 4.5 *O método de análise dos dados*..... 158

CAPÍTULO V – AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ..... 169

1. Apresentação das Testemunhas de Jeová (TJ)..... 170
2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos, praticantes e não praticantes 173
3. Trajectória familiar e percurso espiritual 188
4. Fechamento doméstico, *deficit* cultural e conversão às Testemunhas de Jeová 201
5. O ideal-tipo TJ: uma identificação de tipo comunitário-tradicional..... 215

CAPÍTULO VI – A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	230
1. Apresentação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	230
2. Família de origem e socialização religiosa: mães católicas, praticantes e não praticantes	235
3. Trajectória familiar e percurso espiritual	250
4. Solidão, crise emocional e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus ..	265
5. O ideal-tipo IURD: uma identificação de tipo emocional-comunitário.....	286
CAPÍTULO VII – O CENTRO LUSITANO DE UNIFICAÇÃO CULTURAL.....	302
1. Apresentação do Centro Lusitano de Unificação Cultural (CLUC).....	302
2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos, praticantes e não praticantes	307
2.1. Pais católicos praticantes	309
2.2. Pais não praticantes.....	317
3. Trajectória familiar e percurso espiritual.....	322
4. Crise do Self e afinidade com o Centro Lusitano de Unificação Cultural...	339
4. 1. Crise de papéis familiares e apaziguamento da culpa.....	340
4. 2. Crise existencial e sentido da vida.....	347
5. O ideal-tipo CLUC: uma identificação de tipo ético-emocional	355
CAPÍTULO VIII – O MOVIMENTO NÓS SOMOS IGREJA	370
1. Apresentação do movimento Nós Somos Igreja (NSI-PT).....	370
2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos praticantes	375
3. Trajectória familiar e percurso espiritual	387
4. Crise de identificação e afinidade com o Nós Somos Igreja.....	409

5. O ideal-tipo NSI: uma identificação de tipo tradicional-ético.....	421
CONCLUSÃO.....	437
BIBLIOGRAFIA	458
ANEXOS.....	476

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 – DIMENSÕES DA TRAJECTÓRIA DE IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA	57
FIGURA 2 – TRAJECTÓRIAS DE IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA NA SOCIEDADE PORTUGUESA	114
FIGURA 3 – MODELO TEÓRICO: TRAJECTÓRIA FAMILIAR, INDIVIDUALIZAÇÃO E NOVA IDENTIDADE ESPIRITUAL	141
FIGURA 4 – ESQUEMA DA INTERPRETAÇÃO LOCAL.....	166
FIGURA 5 – IDEAL-TIPO DE IDENTIFICAÇÃO COM AS TJ.....	229
FIGURA 6 – IDEAL-TIPO DE IDENTIFICAÇÃO COM A IURD.....	301
FIGURA 7 – IDEAL-TIPO DE IDENTIFICAÇÃO COM O CLUC	369
FIGURA 8 – IDEAL-TIPO DE IDENTIFICAÇÃO COM O NSI	436
FIGURA 9 – FORMAS DE CRISE E IDENTIFICAÇÃO COM OS NMR’S	451

ÍNDICE DE QUADROS

QUADRO 1 – NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS NA SOCIEDADE PORTUGUESA 99

- Há alguém à minha espera. Vou até lá.

E fez-se de novo ao caminho.

- Quem é? Perguntou-lhe Henrique Maximiliano, estupefacto.

- O prior de Leão, esse desdentado?

Zenão virou-se:

- Hic Zeno - disse. - Eu mesmo.

Marguerite Yourcenar, *A Obra ao Negro*

(fim da conversa de Zenão com o primo Henrique Maximiliano Lige)

Le pèlerin, c'est celui qui choisit son parcours, module sa participation, selon un cheminement parfois très chaotique. Il privilégie une pratique hors du quotidien. Le converti, c'est l'individu moderne qui choisit sa religion au lieu d'en hériter, qui se la réapproprie dans le désir d'être authentique. Le choix religieux est pensé en terme de conversion.

Danièle Hervieu-Léger, *in Le Pèlerin et le Converti*

INTRODUÇÃO

Esta investigação trata das possíveis articulações entre as mudanças nas relações familiares e o surgimento de Novos Movimentos Religiosos, na sociedade portuguesa contemporânea, no post 25 de Abril.

No campo religioso, a democracia tem fortes implicações. A uma sociedade monoliticamente católica, substitui-se outra em que proliferam novos grupos de vocação espiritual distintos da igreja católica, quer de referência cristã (*Meninos de Deus, Igreja Mórmon, Igreja Universal do Reino de Deus, Maná*, etc.), quer de referência oriental (*Hare Krishna, Guru Maraji ji*), quer ainda outros mais sincréticos que conjugam várias influências (de tipo Nova Era, por exemplo, a *Fraternidade Branca Universal* ou o *Centro Lusitano de Unificação Cultural*). Ao mesmo tempo, ganham novo fôlego outros grupos que já existiam entre nós antes de 74 como as *Testemunhas de Jeová* e os *Adventistas do 7º Dia* (Semedo, 1988).

O objectivo principal desta investigação é, então, o de compreender as principais relações que se estabelecem entre família e religião, principalmente as que nos possam ajudar a compreender o papel da família, ou melhor, das experiências familiares, na construção de uma nova identidade religiosa. Mais concretamente, trata-se de compreender como se forja esta identidade na articulação entre um determinado percurso familiar e um percurso espiritual.

O primeiro motivo da escolha do nosso tema assenta, assim, numa evidência empírica: a explosão, a partir do 25 de Abril, de um crescente e quase incontável número de novos movimentos religiosos, provenientes de diversas matrizes espirituais (Vilaça, 1997 e 1999; Santos, 2000-2001). Face a esta proliferação, optámos por seleccionar quatro grupos sobre os quais centrámos a nossa observação, por os considerarmos ilustrativos da recomposição do campo religioso, na sociedade portuguesa, atendendo às principais mudanças no campo familiar. No campo religioso, salienta-se a tendência para o *bricolage* de crenças e para a valorização das emoções (Hervieu-Léger, 1999) e, no campo familiar, a valorização do indivíduo, das suas relações e dos seus afectos (Singly, 1993). Desta forma, os grupos escolhidos são as *Testemunhas de Jeová*, a *Igreja Universal do Reino de Deus*, o *Centro Lusitano de Unificação Cultural* e o movimento *Nós Somos Igreja*.

No entanto, a proliferação de tais grupos não nos deve fazer esquecer que em termos dos seus praticantes é de minorias - em sentido estatístico- que falamos¹. Aqueles que se reconhecem noutras sensibilidades espirituais integram, no seu conjunto, cerca de 7% da população portuguesa (Vilaça, 1999: 284-285)². No entanto, ainda que a maioria estatística da população portuguesa continue a identificar-se com a religião católica, esta é uma referência cultural cada vez mais distante, na medida em que cada vez menos as pessoas são socializadas no seu quadro de referências (Santos, 2000-2001: 495). Por esse motivo, é possível afirmar que “muitas das paróquias católicas não têm hoje, certamente, mais fiéis ‘praticantes’ do que os grupos locais de outras expressões religiosas.” (*ibidem*).

Se é certo que a liberdade política da revolução de 74 traz consigo, de forma mais directa, um clima de maior liberdade religiosa é, no entanto, nos movimentos de recomposição social que atravessam a nossa sociedade, nas últimas três décadas, ou melhor, na sua articulação com as mudanças nas práticas e valores familiares, que vamos procurar (indirectamente) as causas da implantação de tais grupos religiosos. A desruralização, a industrialização incipiente, a rápida terciarização, a suburbanização e a escolarização que nos últimos 30 anos caracterizam a sociedade portuguesa, condicionam e contextualizam, ao nível macro, as mudanças verificadas nas práticas e valores familiares. Como resultado da terciarização, da crescente intervenção do Estado e da introdução de novas tecnologias surgem as novas classes médias. Estas assumem um especial protagonismo na difusão de valores e práticas sociais mais modernos (v.g. Torres, 1996), e na consolidação de novos modelos familiares baseados num princípio de igualdade entre cônjuges e numa relação mais democrática entre pais e filhos.

De facto, com a revolução de 74 chegam à sociedade portuguesa os novos valores da democracia e da liberdade que numa fase inicial vão alastrando, não só à vida política, como também às empresas, às escolas e às famílias. Em frontal reacção à herança do salazarismo, no qual a família surgia como célula base de uma

¹ Ainda que se trate de minorias preferimos, ao longo deste trabalho, a expressão novos movimentos religiosos à expressão grupos minoritários que pode (ou não) esconder a perspectiva hegemónica.

² A este respeito, um dos aspectos mais importantes a salientar é que os dados relativos ao número de membros de outras igrejas ou grupos espirituais não são seguros (Faria e Santos, 1999: 205, Vilaça, 1999; Santos, 2000-2001).

sociedade profundamente autoritária, generaliza-se a convicção de que uma sociedade menos patriarcal e sexista passa, necessariamente, por relações mais democráticas e igualitárias no interior das famílias. Neste sentido, despontam novos valores e práticas familiares nas relações entre gerações (nomeadamente entre pais e filhos), nas relações de género e na área da sexualidade. Aliás, desde então e até aos dias de hoje, há tendências muito concretas que se devem sublinhar, como sejam o acentuar da autonomia e liberdade individual no plano da vida privada, a aceleração e maior visibilidade do protagonismo feminino (nomeadamente profissional) e as mudanças na forma de encarar a sexualidade e a relação com o corpo (Torres, 1999: 71; Almeida, Guerreiro, Lobo, Torres e Wall, 1998).

O segundo importante motivo para a escolha deste tema é de natureza teórica. Numa perspectiva sociológica, pretende-se que esta investigação possa contribuir, nalguma medida, para a abordagem ainda incipiente do tema das novas identidades religiosas na sociedade portuguesa. Se é certo que existem já alguns estudos que abordam este tema, os mesmos integram uma perspectiva macro construída, principalmente, a partir de indicadores estatísticos³ (Lages, 1991; Vilaça, 1997, 1999 e 2001; Santos, 2000-2001). Ao contrário, a nossa perspectiva parte da vida e do percurso familiar dos convertidos para melhor compreender as mudanças verificadas na esfera religiosa. Senão, vejamos.

Desde logo, a diminuição do peso das instituições religiosas (v.g. as integradas na Igreja Católica) contribuiu, efectivamente, para deixar à família um papel ainda mais decisivo como instância de socialização religiosa (Campiche, 1996). Em nossa opinião, foi justamente isso que aconteceu na sociedade portuguesa do *post* 25 de Abril, marcada pela progressiva perda de influência da Igreja Católica na vida social (traduzida, por exemplo, na diminuição progressiva da prática dominical, que actualmente não chega a atingir os 20% (Antunes, 2001). De notar, porém, que os factos não são tão simples como parecem, já que não foi apenas a Igreja Católica, mas também a dimensão institucional da família, que foi contestada no *post* Revolução⁴. Parece-nos, ainda assim, ou melhor, talvez por isso mesmo, que

³ Para uma abordagem de natureza antropológica cf. Mafra (2002) e Rodrigues (2004).

⁴ De facto, e no *post* 25 de Abril “a contestação da ordem estabelecida pelo regime salazarista, posteriormente o marcelista, levou a que a sociedade civil se insurgisse contra os discursos

o papel das famílias na transmissão religiosa fica até reforçado, uma vez que estando elas próprias também em transformação (v.g. a perda da sua dimensão mais institucional) se tornam o veículo principal, não já de uma tradição religiosa, mas mais propriamente da transmissão um *ethos religioso* (Campiche, 1996).

Em estudo anterior (Monteiro, 1998), pudemos confirmar a hipótese segundo a qual existiria uma relação entre o tipo familiar, de origem e actual, das convertidas⁵ e a sua adesão a diferentes propostas religiosas. Assim, constatou-se que as convertidas à Igreja Universal e às Testemunhas de Jeová tinham dinâmicas familiares diferentes, quer na sua família de origem, quer no seu grupo doméstico actual. Tais dinâmicas familiares, em diferentes níveis, contribuíram para a sua conversão religiosa a um ou outro grupo. Esses resultados também servem de base à nossa questão de partida actual: como se constrói a identidade religiosa na articulação entre um determinado percurso familiar e um percurso espiritual?

Assim, gostaríamos de compreender melhor como é que, no contexto da sociedade portuguesa contemporânea, a tendência de individualização que atravessa o campo familiar e religioso (ao nível macro), se concretiza na trajetória familiar de Ego contribuindo para a construção de uma nova identidade religiosa. O fenómeno de individualização será, então, abordado em dois campos diferentes. Por um lado, a tendência de individualização que atravessa o campo religioso e que, directamente associada à cultura do indivíduo típica das sociedades contemporâneas, relativiza as normas definidas pelas instituições religiosas, valorizando a procura e a apropriação individual do sentido (Hervieu-Léger, 2002:59). Por outro lado, a tendência de individualização que atravessa a família contemporânea ocidental que François de Singly (1993) caracteriza como individualista e relacional. A articulação entre a tendência de individualização nos dois campos é, aliás, a primeira das nossas hipóteses de trabalho e será aprofundada no capítulo III.

Porém, uma vez que nos importa compreender o processo de construção das novas identidades religiosas, a perspectiva que entendemos mais adequada é a da socialização, nomeadamente a que ocorre no contexto da família contemporânea.

conservadores, as grandes hegemonias ‘Pátria, Família, Autoridade’ e as normatividades relacionadas com o regime anterior.” Cf. Cecília Barreira (1994: 493).

⁵ Neste estudo foram entrevistadas apenas mulheres convertidas às Testemunhas de Jeová e à Igreja Universal do Reino de Deus, residentes na área metropolitana de Lisboa.

Para isso recorreremos a várias propostas. Com o objectivo de abordar a socialização religiosa de Ego na família de origem, recorreremos à proposta de Roland Campiche (1996), de forma a compreender a transmissão de um *ethos* religioso, através do processo educativo enquadrado por determinadas dinâmicas da família de origem (Kellerhals e Montandon, 1991). Por outro lado, com o objectivo de abordar a socialização ao longo da vida adulta, escolhemos a proposta de François de Singly, que identifica na família individualista e relacional um processo típico de construção da identidade que se forja na independência económica, na autonomia e no desejo da autenticidade (Singly, 2001: 6). Para articular as mudanças no campo religioso e familiar (nível macro), com o percurso familiar e, também, com o percurso espiritual do entrevistado (nível micro) recorreremos ao conceito de trajectória familiar (Hareven, 1991).

Podemos, agora, retomar e sintetizar as nossas principais hipóteses de trabalho. Desde logo, a família assume-se como instância de socialização religiosa, responsável pela transmissão, não já de uma tradição religiosa, mas de um *ethos* religioso⁶ (Campiche, 1998). A nossa hipótese é a de que a transmissão desse *ethos* religioso se articule com determinados modelos familiares. A transmissão conjunta de um *ethos* religioso e de certos modelos familiares deve ser compreendida à luz das dinâmicas internas do grupo doméstico de origem, das antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) e do seu meio sócio-cultural de origem.

Ao mesmo tempo, na socialização primária, a família desempenha um papel de coordenação entre o indivíduo e as restantes instâncias de socialização, sejam religiosas (v.g. as igrejas), sejam de outro tipo (escola, media, grupos de pares) (Kellerhals e Montandon, 1991). Pretende-se, aqui, saber como é que os pais fizeram a mediação das mensagens de outros agentes de socialização religiosa (v.g. paróquia, colégio religioso) ou de outros agentes, exteriores ao grupo doméstico que, embora

⁶ Em relação a alguns movimentos, nomeadamente de tipo Nova Era, em que a ligação ao grupo é muito ténue, pensamos que o termo “religioso” é inadequado, razão pela qual preferimos usar a expressão “espiritual”. Para a distinção entre identidade religiosa e espiritual, assumimos o conceito de espiritualidade como dimensão interna, experiencial, da religião, por oposição às suas formas estabelecidas e mais institucionais (Roof, 1993, pp. 30, 64, *apud* Campiche, 1996, pp. 151; Roof, 2004).

não estando vocacionados para tal, podem desempenhar funções de socialização religiosa (v.g. avós, ama, escola, media, grupos de pares).

Por outro lado, a trajectória familiar de Ego desempenha um papel decisivo, enquanto teste aos valores familiares e religiosos interiorizados ao longo da socialização primária, sendo estes recompostos e possibilitando, assim, a construção de novas afinidades religiosas (Hervieu-Léger, 1999: 70; Monteiro, 1998).

Finalmente, ao longo desta trajectória familiar, a forma como se desenrola o processo de individualização de Ego (Singly, 2001) revela-se decisiva para a construção de uma identidade mais ou menos individualizada que nos ajuda a compreender a nova afinidade religiosa (Hervieu-Léger, 1999). É importante sublinhar que o processo de individualização é necessariamente atravessado pelo género (*gendered*), uma vez que as experiências que o integram podem ser vividas, e de modo diferenciado, no masculino ou no feminino (Torres, 2000).

Quanto à estratégia metodológica utilizada, o material que analisámos nesta investigação foi essencialmente fruto de uma estratégia qualitativa, assente na técnica da entrevista em profundidade. Esta opção justifica-se pela necessidade de aceder à compreensão do sentido de que se reveste a afinidade religiosa para quem adere a um novo grupo espiritual. No início da investigação tivemos ainda oportunidade de utilizar uma outra técnica, a observação directa. Assistimos, então, a algumas sessões do culto da Igreja Universal do Reino de Deus e a algumas reuniões públicas, seguidas do estudo da revista *A Sentinela*, no Salão do Reino das Testemunhas de Jeová. Assistimos também a algumas conferências, seguidas de debate, promovidas pelo movimento Nós Somos Igreja, assim como ao principal ritual do Centro Lusitano de Unificação Cultural (Ritual do Plenilúnio).

Passamos, então, a enunciar a estrutura do texto que se segue, com o objectivo de orientar a sua leitura. Depois de identificadas as principais problemáticas de debate em torno da relação entre família e religião que atravessam o campo teórico da Sociologia, avaliando o contributo dos autores clássicos e contemporâneos (Capítulos I e II), podemos, então, contextualizar as mudanças no campo familiar e religioso na sociedade portuguesa do *post* 25 de Abril (Capítulo III). O Capítulo IV será o lugar para retomar as problemáticas principais e esboçar a nossa proposta de um modelo analítico, bem como a metodologia adoptada. Os quatro capítulos seguintes dão conta dos resultados obtidos a respeito de cada um dos quatro grupos religiosos/espirituais estudados: as Testemunhas de Jeová (capítulo V),

a Igreja Universal do Reino de Deus (Capítulo VI), o Centro Lusitano de Unificação Cultural (Capítulo VII) e movimento Nós Somos Igreja (Capítulo VIII). Por último, na Conclusão, estabelecemos uma comparação entre os principais traços do ideal-tipo de cada um dos grupos estudados, já desenhado em cada um dos capítulos de resultados, procurando abstrair para a capacidade modeladora da família na reconfiguração da identidade religiosa e/ou espiritual.

CAPÍTULO I – FAMÍLIA E RELIGIÃO: AS PROPOSTAS CLÁSSICAS

Neste primeiro capítulo teórico, pretendemos explorar o contributo de autores clássicos da sociologia que entendemos indispensáveis à construção do nosso objecto de estudo. Dois critérios principais nos orientaram na selecção das suas investigações. Uma vez que cada um nos propõe uma teoria para a sociedade no seu conjunto, a nossa preocupação foi a de tornar mais visíveis as relações que, no seu pensamento, se tecem entre família e religião. Por esse motivo, retivemos principalmente aqueles contributos que, de forma mais ou menos directa e de diferentes perspectivas, abordam essa relação.

Por outro lado, do conjunto dos autores clássicos, recolhemos as propostas em que se privilegia principalmente a religião como experiência e não tanto como instituição, ou seja, aquelas que nos permitam articular vivências sociais, familiares e espirituais dos indivíduos. Neste sentido, a nossa perspectiva de análise parte, então, do indivíduo e não da instituição (Hervieu-Léger, 1999: 70).

Em suma, e em todos estes autores, procuraremos identificar as principais relações que estabelecem entre família e religião mas apenas as que, directa ou indirectamente, nos possam ajudar a compreender o papel da família, ou mais especificamente, das experiências familiares, na construção de uma nova identidade religiosa.

1. A religião como alienação e como ideologia: a legitimação religiosa da família burguesa

Karl Marx nasceu na Prússia Renana, em 1818. O seu pai era descendente de rabinos, ainda que convertido ao protestantismo. A sua mãe era judia e, também, de família rabínica (Cruz, 1989: 3). Ainda que Marx tenha repudiado desde cedo quaisquer convicções religiosas, não podemos deixar de encontrar na sua obra marcas da sua herança judaico-cristã. Um exemplo pode ser encontrado no papel redentor que Marx atribui ao proletariado. No seu entender, a imolação do proletariado nas lutas de classes do seu tempo, constitui uma etapa necessária à

revolução que trará o comunismo. O papel desta classe parece-nos, assim, simbolicamente construído em paralelo com o papel de Jesus Cristo. Tal como a morte deste surge como possibilidade de redenção dos pecados da humanidade, também o proletariado dizimado nas ruas de Paris (Marx, 1895, 1982: 233) nos surge como expiação dos pecados da sociedade industrial do seu tempo, tão rica que poderia resolver o problema da miséria que assolava a Europa, mas tão injusta que aumentava as assimetrias sociais.

No entanto, a integração na sua obra de um simbolismo que se inscreve nas referências judaico-cristãs vai-lhe servir, precisamente, para fazer a crítica dos valores religiosos que, em seu entender, legitimam a sociedade industrial. Senão, vejamos como constrói a sua perspectiva.

“No que diz respeito à Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada.” (Marx, 1976: 45). É com esta frase lapidar que, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), Karl Marx se refere à tarefa realizada por Ludwig Feuerbach. Este autor, na sua obra *A Essência do Cristianismo* (1841) tinha definido o conceito de alienação religiosa⁷ ao afirmar que a religião é o resultado da projecção humana, dos seus pensamentos mais elevados e daquilo que lhe falta, numa entidade divina. No fundo, são os sentimentos e desejos mais profundos do homem que conferem realidade ao sagrado. Só tomando consciência desta origem do religioso e de que são suas as qualidades que projecta em Deus, poderá o homem libertar-se desse objectivismo teológico e sair, por fim, da sua alienação religiosa (Ferreira *et al.*, 1995: 178).

A proposta de Karl Marx⁸ vai na continuidade da de Feuerbach já que também concebe a religião como alienação e como projecção do homem. Para ele, foi o homem quem fez a religião, não foi a religião que fez o homem.” (Marx, 1843, 1976: 45). No entanto, distingue-se pela natureza da crítica que pretende realizar. Nas suas *Teses sobre Feuerbach*⁹, Karl Marx contrapõe: “Feuerbach não vê, por isso,

⁷ Em 1845, Ludwig Feuerbach publica outra obra que completa esta sua perspectiva: *A Essência da Religião*.

⁸ Marx dá mais importância à religião nas seguintes obras: os dois artigos da Revista *Annales Franco-Allemands* (1844): “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e “A questão Judaica”; e ainda as “Teses sobre Feuerbach”.

⁹ Escrito por Marx na Primavera de 1845. Publicado, pela primeira vez por Engels, em 1888, como apêndice à edição em livro da sua obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*.

que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstracto que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade.” (sétima tese) (Marx, 1888, 1982: 3). Assim, ao interrogar-se sobre as razões desta projecção, Marx encontra-as na relação com o mundo. É aqui que o seu pensamento diverge radicalmente: enquanto a concepção do homem que subjaz ao pensamento de Feuerbach é filosófica, ou seja, é do homem abstracto, do género humano que se trata; já Marx lhe contrapõe a do homem historicamente situado no contexto das relações sociais: “O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, consciência invertida do mundo, porque eles próprios são um mundo invertido.” (Marx, 1843, 1976: 46). É precisamente neste sentido que a religião surge: “comme aliénation obscurcissant la perception du monde social (...)” (Willaime, 2001: 9).

Assim, a crítica da religião jamais poderá ser realizada pela crítica da religião, mas sim pela crítica das relações sociais (v.g. de produção), já que é nelas que se encontra a raiz da alienação religiosa. Neste sentido, por exemplo, a crítica – teórica e prática – da concepção religiosa da família que Marx preconiza na sua quarta tese sobre Feuerbach, só pode ser realizada através da crítica da instituição familiar: “Portanto, depois de, por exemplo, a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem então de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada.” (Marx, 1888, 1982: 2).

Depois de trabalhar a religião como alienação, e numa segunda fase inaugurada pela obra *A Ideologia Alemã*, Marx (1845) concebe a religião como ideologia. É, precisamente, no texto desta obra que nos descreve as ideias - metafísicas, morais, religiosas – como formas de ideologia. Neste sentido, não lhes reconhece autonomia, uma vez que elas não são senão consequência das relações de classe (v.g. de exploração e, também, de dominação). Como as ideias religiosas exprimem, legitimam e ocultam a realidade da dominação, a religião é ideologia, é falsa consciência (Lesbaupin, 2003: 15).

A religião surge, então, em Marx, como um elemento ideológico muito forte da vida social que é usado como justificação das desigualdades de riqueza e de poder. Enquanto subproduto ideológico legitima, ao nível super-estrutural, as relações de exploração que se tecem ao nível infra-estrutural (entre proprietários e não proprietários), garantindo a reprodução das desigualdades. Nesta perspectiva, o cristianismo levaria a atitudes de conformismo social (Giddens, 2004: 541).

Um dos aspectos que mais nos importa reter para o nosso trabalho, na medida em que articula família e religião, e que resulta directamente da análise marxista, é o da articulação ideológica entre casamento, família, propriedade privada e Estado (burguês). Estas instituições resultam, no entender do autor, de um encontro de vontades entre a burguesia, o Estado e a Igreja Católica que legitimam e consolidam do ponto de vista simbólico e normativo, a reprodução da propriedade privada, nas mãos das classes mais favorecidas. Este processo verifica-se ao longo de gerações e é garantido pelo mecanismo da herança. Deve-se sublinhar, aqui, a função ideológica da religião na transmissão e legitimação de modelos familiares dominantes (v.g. através do casamento e das normas da filiação). É, então, no cruzamento e afinidade entre normas familiares e religiosas inculcadas pela família, pela escola e pela Igreja e cristalizadas no Direito positivo (instrumento jurídico ao serviço do Estado burguês) que se legitima, simbolicamente, a reprodução intergeracional da propriedade privada.

Por último resta-nos tecer, desde já, três comentários à proposta de Marx que fica esboçada.

Em primeiro lugar, torna-se insuficiente a própria noção de religião, enquanto elemento ideológico segregado, em última instância, pela infra-estrutura, uma vez que lhe deve ser reconhecida autonomia enquanto estruturante simbólico das próprias relações sociais (cf. Bourdieu [1994], para o conceito de poder simbólico).

Em segundo lugar, a teoria das classes desenvolvida por Karl Marx revela-se insuficiente para o que nos ocupa. Ao mesmo tempo que aprofunda as relações de exploração que se tecem no plano infra-estrutural, entre proprietários e não proprietários, não contempla devidamente as relações de dominação que não resultam, directamente, das relações de classe *stricto senso*, nomeadamente as relações de género (Esping-Andersen, 1993; Pierre Bourdieu, 1999). Esta é uma crítica que será realizada pelas autoras feministas (Staton, 1985; Bynum e Harrel, 1986).

Em terceiro lugar e em jeito de conclusão é preciso não esquecer que “l’approche scientifique des faits religieux n’a pas pour but de critiquer les expressions religieuses dans le cadre d’une quelconque théorie de dénonciation de la religion, mais d’en rendre compte comme phénomène social” (Willaime, 2001: 14). Neste sentido, e ainda que a crítica - filosófica e política - de Karl Marx, na medida em que nos traz elementos e questões que integram a abordagem sociológica

do religioso, constitui um contributo imprescindível para a nossa investigação, também é verdade que não fica preenchida a necessidade científica de constituir o religioso como objecto da sociologia, o que nos conduz, necessariamente, e já de seguida, à proposta de Émile Durkheim, primeiro sociólogo que nos fala do facto religioso.

2. Coesão social, individualismo e anomia: o papel da religião e da família

É, de facto, com Émile Durkheim (1858 - 1917) que se inaugura a possibilidade de uma perspectiva sociológica sobre a religião¹⁰. Para compreender melhor a sua proposta, é necessário ter em conta, antes de mais, as relações do seu percurso biográfico com a religião.

Émile Durkheim nasceu em Épinal, na Lorena, em 1858. Filho e neto de rabis, cedo porém se distancia das suas origens hebraicas declarando-se agnóstico, racionalista e ateu. De facto: “Ce juif sécularisé qui fut probablement atiré un moment par le catholicisme, fut un grand témoin de l’ humanisme laïque de la III^e République (Hervieu-Léger, 2001: 149-150). Aliás, não são poucos os que procuram no seu trajecto espiritual os fundamentos das sua preocupação com a moral, bem como a concepção da religião como facto social. Assim, preocupado com as condições para fazer emergir os valores comuns indispensáveis à III República, Durkheim tem o intuito de fundar uma moral laica, que considera como indispensável cimento da coesão dos valores republicanos que quer implementar na sociedade do seu tempo¹¹. Para aprofundarmos melhor esta sua intenção, torna-se importante compreender o que o autor entende por socialização.

¹⁰ Os estudos do autor mais importantes para o nosso trabalho são: os seguintes: «Introduction à la Sociologie de la famille» (1888); «La famille conjugale» (1892); *A Divisão do Trabalho Social* (1893), *O Suicídio* (1897), *A Educação Moral* (1902), «Le divorce par consentement mutuel » (1906); *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912).

¹¹ No pensamento de Durkheim, a religião (v.g. católica) deverá ser, no futuro substituída por uma moral social racionalmente fundada que não se afasta muito da ideia de religião da humanidade defendida pelo positivista Auguste Comte (Étienne *et al.*, 1998: 253).

2.1 Socialização, constrangimento social e religião.

Para Durkheim, “a socialização é a educação da geração jovem. No entanto, essa educação não é, apenas, realizada pela geração precedente, mas pelos próprios indivíduos. Cada geração deve assim socializar-se, a ela própria, com base nos modelos culturais transmitidos pela geração precedente” (Bawin – Legros, 2003:105)¹². Assim, podemos afirmar que para Durkheim, o processo de individuação não se realiza senão através do processo de socialização e reciprocamente. No mesmo sentido: “Le caractère inaliénable de l’ individualité et de la singularité du moi se forge dans l’ interaction sociale” (Ladrière, 1990: 148). Esta contribuição histórica do autor surge, desde logo, na sua tese de doutoramento – *A Divisão do Trabalho Social* – onde estabelece as bases de uma teoria sociológica da acção.

De facto, desde os seus primeiros trabalhos que Durkheim nos fala da socialização enquanto historicamente assente no constrangimento externo e na conformidade a modelos exteriores. (Durkheim, 1893, 1977). O problema que move o autor pode colocar-se de forma bastante simples. Dois factos aparentemente contraditórios crescem juntos – e ainda assim harmonicamente – no seio da realidade social: a personalidade individual e a solidariedade social. Como pode o indivíduo tornar-se cada vez mais pessoal e mais solidário? Em resposta a esta questão, Durkheim revela-nos a sua hipótese: a divisão e a partilha cada vez mais especializada do trabalho não diminui mas, pelo contrário, cria uma nova solidariedade que transforma completamente a antiga.

A resposta àquela questão encontra-a, assim, no seu conceito de solidariedade social: mecânica e orgânica. Durkheim opõe, por um lado, “a solidariedade mecânica das sociedades tradicionais governadas pela uniformidade e homogeneidade das participações individuais na vida colectiva; e, por outro lado, a solidariedade orgânica das sociedades modernas, onde se impõe a complementaridade dos indivíduos e dos grupos realizando tarefas diferenciadas. As primeiras são marcadas pela forte presença da consciência colectiva que se impõe a todos os membros e são reguladas por um direito repressivo. Nas segundas, o enfraquecimento da consciência comum traduz-se pela realização de um direito restitutivo que visa menos punir a transgressão do que reparar um estrago social

¹² Tradução livre.

particular e pôr fim à desordem introduzida por essa perturbação”¹³ (Hervieu-Léger, 2001: 149-152).

Basta-nos, também, ler as primeiras páginas das suas *Regras do Método Sociológico* para nos apercebermos de que é a influência moral da sociedade sobre o indivíduo que funda o laço social e lhe dá o seu carácter objectivo (Hervieu-Léger, 2001: 152). Aliás, é o próprio Durkheim quem explicitamente o diz: “Quando desempenho a minha tarefa de irmão, de esposo, ou de cidadão, quando executo os compromissos que tomei, cumpro deveres que estão definidos, para além de mim e dos meus actos, no direito e nos costumes. Mesmo quando eles estão de acordo com os meus sentimentos próprios e lhe sinto interiormente a realidade, esta não deixa de ser objectiva, pois não fui eu que os estabeleci, antes os recebi pela educação¹⁴.” (Durkheim, 1895, 1987 *apud* Hervieu-Léger, 2001: 152).

Esta concepção moral do laço social pressupõe a anterioridade da sociedade sobre o indivíduo. Também em relação à religiosidade dos fiéis é o próprio quem nos diz: “Do mesmo modo, ao nascer, os fiéis encontram já formadas as crenças e práticas da sua vida religiosa; se existiam antes deles é porque existem fora deles. (...) São pois maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais.” (Durkheim, 1895, 1987: 30). A religião é, então, um “facto social”. Durkheim convida-nos a estudá-la como “coisa (ou seja, como realidade exterior ao indivíduo e que o determina)”, ainda que de natureza *sui generis*. De acordo com esta proposta descrita n’*As Regras do Método Sociológico (ibidem)* está, então, inaugurada a possibilidade do fenómeno religioso como objecto de estudo da Sociologia.

No entanto, se é certo que para Durkheim o constrangimento social (v.g. moral) surge como fundamento da coesão social, a verdade é que o autor se preocupa com a frieza moral do seu tempo, acabando por encontrar na religião o tão necessário cimento da vida social. É mais tarde, e na sua obra de maturidade *As formas elementares da vida religiosa* que Durkheim (1912, 1996) nos diz ter-se-lhe revelado, de forma plena, a função integradora da religião. Neste livro¹⁵, encontramos o encadeado de raciocínios através dos quais o autor nos demonstra o

¹³ Tradução livre.

¹⁴ Tradução livre.

¹⁵ Nomeadamente no seu Capítulo I: Definição do fenómeno religioso e da religião.

que é a religião e o que ela não é. Procedendo exactamente como na obra *O Suicídio*, ou seja, por exclusão de partes, Durkheim afasta o divino da sua definição. “Em primeiro lugar, existem grandes religiões em que a ideia de deuses e de espíritos está ausente, nas quais pelo menos, ela desempenha tão só um papel secundário e apagado. (...) Mas, mesmo no interior das religiões deístas, encontramos um grande número de ritos que são completamente independentes de toda a ideia de deus ou de seres espirituais. (...) Portanto, a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não pode definir-se exclusivamente em função desta última.” (Durkheim, 1912, 1996: 12, 16, 18).

Um pouco mais à frente continua a sua argumentação, definindo a religião como um conjunto de crenças e ritos: “As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de acção determinados.” (Durkheim, 1912, 1996: 19). Os ritos distinguem-se das outras práticas sociais (nomeadamente das práticas morais) por serem, sempre, relativos a crenças. E, estas, por seu turno, distinguem-se das outras representações sociais por dizerem respeito às coisas sagradas. Aqui chegado, o autor sintetiza o fenómeno religioso naquilo que ele tem de essencial e de universal: a oposição entre sagrado e profano. “O característico do fenómeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível em dois géneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras.” (Durkheim, 1912, 1996: 24)¹⁶.

Não desprezando a importância da distinção entre o sagrado e o divino e a exclusão deste último da definição de religião como uma decisiva ruptura epistemológica, entendemos que o traço essencial da religião não é a síntese sagrado/profano mas sim o seu carácter de “obrigação”. Assim, “subtraído esse primeiro elemento e, numa primeira fase, Durkheim encontrou na ‘obrigação’ o traço essencial: a religião aparecia-lhe como um sistema de mitos e de dogmas, de ritos, de

¹⁶ Esta não é, no entanto, a única obra onde podemos encontrar uma definição da religião e talvez não seja, sequer, a melhor definição que Durkheim deu do fenómeno religioso, mas é concerteza a mais divulgada. Para o levantamento e aprofundamento das definições de religião, a partir da leitura metódica da teoria social de Durkheim, cf. Teixeira (2005: 116-120).

cerimónias e de opiniões ‘obrigatórias’ ” (Durkheim, 1969: 159s, *apud* Teixeira, 2005: 117)¹⁷.

Ligada a esta característica do religioso, há que sublinhar uma segunda: a natureza societista¹⁸ (colectiva) do próprio objecto religioso, ou seja, para Durkheim a reverência pelo religioso é, no fundo, a reverência pelos valores sociais fundamentais, o mesmo é dizer que na veneração religiosa é a própria sociedade que está a ser venerada. No mesmo sentido, os rituais surgem-lhe como indispensáveis para a manutenção da coesão social, seja nas situações quotidianas da vida, seja em pontos de transição decisivos (v.g. nascimento, casamento e morte). É, então, na religião que Durkheim encontra a forma mais básica do espírito comum, do laço social que mantém coesa a sociedade. De facto, a sociedade para este autor é, “avant tout un ensemble d’ idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes qui se réalisent par les individus; et, au premier rang de ces idées se trouve l’idéal moral qui est sa principale raison d’être”. (Durkheim, 1924, 1967: 79, *apud* Hervieu-Légèr, 2001: 155).

É, então, por lhe atribuir uma natureza obrigatória e societista que a religião pode surgir em Durkheim como “a expressão simbólica da solidariedade que permite à sociedade superar a anomia e o amorfismo, superando a desordem que permanentemente a ameaça” (Durkheim, 1912, 1996 *apud* Teixeira, 2005: 120). Estava, para Durkheim, revelada a função fortemente integradora da religião.

Resta-nos, agora, tecer alguns comentários à proposta que ficou exposta. Em primeiro lugar, o conceito de socialização – outra face da individuação - surge como indispensável para o nosso trabalho. No entanto, o facto de Durkheim o conceber, principalmente, como constrangimento moral, não o torna aplicável às sociedades ocidentais contemporâneas. Basta-nos pensar em contributos já clássicos na área da psicologia, nomeadamente o de Jean Piaget que se distingue de Durkheim quando nas suas investigações sobre a socialização das crianças opõe as relações de constrangimento, fundadas sobre os laços de autoridade (típicas das sociedades

¹⁷ Cf., também, Pais (1994:190) “A obrigatoriedade – aspecto característico de todos os fenómenos sociais- converte-se, segundo Durkheim, no núcleo de definição do religioso”

¹⁸ Com a expressão “societista” queremos significar a concepção marcadamente religiógena da sociedade, ou seja, o religioso é o material simbólico com que se constrói a sociedade (Teixeira, 2005: 116-117).

tradicionais) às relações de cooperação, que assentam sobre o respeito mútuo e a autonomia da vontade (características das sociedades modernas) (Piaget, 1932, *apud* Bawin - Legros, 2003: 106).

No mesmo sentido, abordagens sociológicas como as de Michel Fize (1990) sobre a nova natureza – mais democrática – das relações familiares contemporâneas (v.g. entre pais e filhos), ou as de Kellerhals e Montandon (1991) sobre as estratégias educativas assentes no funcionamento familiar, mostram-nos a disseminação de relações familiares muito mais baseadas na cooperação do que na normatividade, bem como de estratégias educativas caracterizadas pelo diálogo e pela comunicação. Estes novos modelos familiares e educativos, inicialmente protagonizados pelas novas classes médias urbanas, têm também alastrado a outros meios sociais. Por tudo isto se torna evidente que o conceito de socialização em Durkheim – associado ao constrangimento e à conformidade a modelos exteriores – deve ser contextualizado historicamente, não correspondendo já aos padrões que se têm vulgarizado nas democracias contemporâneas ocidentais.

Em segundo lugar, é o próprio Durkheim quem de forma visionária nos descreve a individualização crescente na sociedade do seu tempo. Assim sendo, como compatibiliza este autor a socialização - enquanto constrangimento externo e conformidade – com os fenómenos de individualização das relações sociais que ele próprio identifica? E, nesse contexto de progressiva individualização, qual o papel que atribui à religião e à família, para a indispensável coesão social? É o que procuraremos ver já de seguida.

2.2 A individualização das relações sociais: família conjugal, religião e integração social.

Na sequência das questões atrás levantadas, outro dos aspectos da obra de Durkheim que deve ser recuperado para o nosso trabalho é o que se prende com a tendência crescente para o individualismo que atravessa a sociedade do seu tempo. Foi já referido o quadro conceptual em que inscreve o crescimento de dois factos aparentemente contraditórios: a personalidade individual e a solidariedade social. Como pode o indivíduo tornar-se, ao mesmo tempo, mais pessoal e mais solidário? Tal como já referimos, a sempre crescente divisão e especialização do trabalho gera um novo tipo de solidariedade – orgânica – caracterizada pela diferenciação social,

pela complementaridade e interdependência. Ou seja, “a passagem de uma solidariedade mecânica, fundada na comunidade e na pertença a grupos de sangue e de cultura, a uma solidariedade orgânica que repousa sobre a complementaridade e a divisão de papéis, encoraja o processo de individualização e a diferenciação das relações sociais¹⁹” (Bawin- Legros, 2003: 106).

Resta-nos, agora, aprofundar um pouco o papel que o autor atribui à família e à religião na sociedade do seu tempo.

No que respeita à família, Durkheim é, aliás, inovador já desde os seus cursos de 1892, sobre a família conjugal (Durkheim, 1892, 1975 *apud* Singly, 1993: 7)²⁰. Em primeiro lugar, o autor concebe a família, progressivamente, como um espaço “privado”, onde os membros têm cada vez mais interesse em estar juntos, em partilhar uma intimidade e são cada vez mais sensíveis à qualidade das suas relações. Esta separação progressiva do espaço público e do privado, caminha a par com o aumento do peso do afectivo na regulação das relações intra-familiares²¹. Esta sua concepção da família a que chama conjugal e na qual “os indivíduos são mais importantes do que as coisas” tem, em seu entender, vindo a substituir a família paternal (de natureza patrimonial) pelo acentuar da progressiva “valorização do papel do indivíduo, dos seus interesses e sentimentos” (Torres, 2001: 13).

No entanto, ao mesmo tempo que nos diz que a família se torna mais “privada”, demonstra-nos como ela também se torna cada vez mais pública. De facto, o movimento de centramento sobre as pessoas, de autonomização da família (v.g. face ao parentesco, à vizinhança e à sociedade) tem o seu contraponto numa lógica de maior dependência em relação ao Estado: este, ao mesmo tempo que surge como garantia de certas condições de bom funcionamento, acaba por controlar a vida privada (Durkheim, 1892, 1975 *apud* Singly 1993: 8). Surgem, no século XIX, regras jurídicas que limitam os anteriores poderes “patriarcais” do chefe de família e o

¹⁹ Tradução livre.

²⁰ Para a identificação das características da família conjugal, em Durkheim, seguimos de muito perto a proposta de Singly (1993: 8-15). Neste seu livro, ou melhor, na sua Introdução, Singly pretende mostrar-nos a grande actualidade de algumas das intuições de Durkheim que, na sua opinião, ainda hoje se podem aplicar à família contemporânea.

²¹ Tradução livre.

interesse da criança justifica a intervenção do Estado (nomeadamente na conduta dos pais) para assegurar preocupações sanitárias e educativas²² (*ibidem*).

Em seguida, Durkheim associa ao centramento sobre as pessoas uma contracção da família. O marido, a mulher e os filhos menores constituem a “zona central” da família moderna, sendo que os ascendentes e descendentes integram aquilo a que o autor chama “zonas secundárias”²³. Esta “lei da contracção” mostra-nos como a forma da família está dependente das “condições mais fundamentais do desenvolvimento histórico”. Diversas mudanças na sociedade moderna, nomeadamente a crescente urbanização e o desenvolvimento dos meios de comunicação, permitem aos indivíduos libertar-se das regras e constrangimentos dos meios mais próximos. Na razão inversa dessa extensão, restringe-se o sentimento de comunidade. Assim, para Durkheim, a morfologia e o funcionamento familiares estão estreitamente relacionados com a própria morfologia da sociedade. Daqui resulta o enfraquecimento do “comunismo familiar” e, em contrapartida, o aumento do individualismo. À medida que a “personalidade dos membros da família” se destaca do grupo doméstico, dá-se uma limitação do comunismo familiar, já que este último “supõe, pelo contrário, a identidade, a fusão de todas as consciências, no seio de uma mesma consciência comum que os abraça.”²⁴ (*idem*: 9-11).

Durkheim, convencido de que a personalização se vai acentuar cada vez mais, apressa-se a anunciar o desaparecimento progressivo da herança: esta passará a estar cada vez mais dependente das relações pessoais²⁵ ou, pura, e simplesmente desaparecerá. Por um lado, Durkheim aprova esta desvalorização da herança como forma de reduzir as desigualdades entre os indivíduos apenas às desigualdades que

²² Por este motivo, a autonomia da família é relativa já que, onde antes estava a rede alargada de parentes e a vizinhança, surge agora o Estado nas suas funções de controlo.

²³ A contracção também pode ser entendida como a redução da dimensão da própria família, no sentido da limitação do número de nascimentos.

²⁴ Por sua vez, a autonomia do indivíduo, liberto dos constrangimentos próprios à fusão da família restrita ou alargada, tem efeitos importantes sobre o funcionamento doméstico: a família deixa progressivamente de assentar nas coisas, no património, para passar a assentar nas relações entre as pessoas.

²⁵ O autor analisa a evolução da legislação que regula o direito de testar em que se alarga, cada vez mais, o direito de poder decidir as somas que se transmitem por morte, nomeadamente o pai pode, total ou parcialmente deserdar, os filhos. Cada vez mais são as pessoas, e não as coisas, que estão no espírito do legislador e na letra da lei (Singly, 1993: 12).

dependem do mérito de cada um. Neste sentido, valoriza a personalização numa perspectiva meritocrática, ou seja, enquanto forma de individualismo que assenta no mérito pessoal.

No entanto, e por outro lado, abomina a outra variante do individualismo que estabelece o indivíduo como fim em si próprio. É já na sua obra *O Suicídio* (1897, 1987) que nos mostra como a “miséria moral” pode resultar de uma excessiva personalização, que impossibilita a integração. De facto: “A ideia central de Durkheim é que as taxas de suicídio exprimem numericamente, de maneira extremamente sensível, as formas de *coesão social* e a intensidade da *integração social*.” (Costa, 1992: 32). Para além da comparação de um grande conjunto de dados estatísticos, o que nos importa aqui é a forma como ele explora e aprofunda as relações entre taxas de suicídio e outros aspectos da sociedade. Que significados pode assumir a taxa de suicídio na sociedade do seu tempo? Entendemos, então, que alguns exemplos desta obra nos permitem ilustrar, com relativa facilidade, o papel que a instituição familiar e a instituição religiosa assumem, para Durkheim, quer na coesão social, quer no processo de individualização das relações sociais.

Nessa obra, e depois de refutados os factores extra-sociais (causas psiquiátricas, orgânicas, climáticas, psicológicas) que poderiam levar ao suicídio, o autor explora as causas sociais que o podem explicar. Nessa fase do estudo – e retendo apenas o que agora nos importa - constata que o suicídio tem taxas mais elevadas entre os protestantes do que entre os católicos e atinge os seus níveis mais baixos entre os judeus. “No entanto, ambos [os sistemas religiosos católico e protestante]²⁶ proíbem o suicídio com a mesma clareza.” (Durkheim, 1897, 1992: 141). Tal efeito não resulta, directamente, das diferenças doutrinárias entre as três confissões. Segundo o autor, a diferença principal que existe entre o catolicismo e o protestantismo é admissão, neste último sistema religioso, do livre arbítrio num grau bastante mais elevado. “Quanto mais maneiras de agir e de pensar, marcadas por um carácter religioso e não submetidas, por consequência, ao livre arbítrio existem, tanto mais também a ideia de Deus está presente em todos os detalhes da existência e faz convergir para um único e mesmo fim as vontades individuais. Inversamente, quanto mais um grupo confessional deixa a iniciativa ao juízo das pessoas, tanto mais

²⁶ Ainda que nesta parte do texto o autor se refira apenas aos católicos e aos protestantes, a afirmação é também válida para os judeus, como está explícito noutras partes da obra.

ausente estará da vida destas, menos coesão e vitalidade terá.” (Durkheim, 1897, 1992: 144).

Conclui, então, que a preservação em relação ao suicídio resulta da maior coesão da sociedade religiosa em causa. Mais concretamente, a coesão social é maior entre os judeus²⁷ do que entre os católicos e muito menor entre os protestantes o que explica, entre estes últimos, as elevadas taxas de suicídio. Da comparação destes dados conclui: quanto maior a integração da sociedade religiosa, menor o suicídio. É assim que Durkheim nos explica a maior taxa de suicídio entre os protestantes: “O detalhe dos dogmas e dos ritos é secundário. O essencial é que tenham a possibilidade de alimentar uma vida colectiva suficientemente intensa. E é pelo facto de a Igreja protestante não possuir o mesmo grau de consistência que as outras, que não exerce a mesma acção moderadora sobre o suicídio.” (Durkheim, 1897, 1992: 156). A este tipo de suicídio – provocado por uma deficiente integração social – Durkheim chamou egoísta.

No entanto, o suicídio egoísta também é analisado graças à correlação entre a taxa de suicídio e outro contexto social integrador: a família²⁸, considerada aqui sob o duplo aspecto do casamento e da descendência. A este respeito, Durkheim verifica que se há uma preservação dos indivíduos, homens e mulheres, em função do casamento²⁹, ela deve-se, a partir de uma certa idade, menos ao estado civil do que à existência de filhos. Com efeito, a partir de uma certa idade, as mulheres casadas sem filhos não beneficiam de um coeficiente de preservação elevado; pelo contrário, o seu coeficiente de agravamento aumenta. Não é, pois, tanto, o casamento que protege, mas a família e os filhos. A família sem filhos não é um meio integrador suficientemente forte, ou antes, a imunidade que revelam as pessoas casadas é, em geral devida à acção, não da sociedade conjugal, mas da sociedade familiar (Durkheim, 1897, 1992: 177). Vemos aqui retomar uma ideia que já vem do seu

²⁷ “Simultaneamente, a situação do judaísmo está explicada. Com efeito, a reprovação com que o cristianismo os perseguiu durante tanto tempo, criou entre os judeus sentimentos de solidariedade de uma energia particular. (...) Todos pensavam e viviam da mesma maneira; as divergências individuais tornavam-se praticamente impossíveis em virtude da comunidade da existência e da estreita e contínua fiscalização exercida por todos sobre cada um.” (Durkheim, 1897, 1992: 144).

²⁸ O autor também analisa, para o suicídio egoísta, outro contexto social integrador: a sociedade política (Durkheim, 1897, 1992: 193-199).

²⁹ De forma diferente para cada sexo, conforme o país.

curso de 1892, a de que a família conjugal não é suficientemente integradora ou, e nas suas próprias palavras: os cônjuges “não podem ser, um para o outro, um objectivo suficiente” (Durkheim, 1892, 1975 *apud* Singly, 1993:14).

Assim, seja no caso da religião, seja no caso da família, estamos face a situações em que o “eu individual” se sobrepõe, exageradamente, ao “eu social” e o prejudica, chamando Durkheim egoísta ao suicídio que resulta desta individualização excessiva. Porém, o apagamento do indivíduo face ao grupo social, ou seja, o excesso de integração social, poderá ter o mesmo efeito. Dado que, já nas sociedades do tempo de Durkheim, a personalidade individual tende cada vez mais a libertar-se da tutela da personalidade colectiva, estes suicídios – a que chamou altruístas – não se encontram muito disseminados (excepção feita ao meio militar). Pelo contrário, eles são típicos das sociedades arcaicas (é o caso do suicídio altruísta agudo de que o suicídio místico é um exemplo perfeito).

Finalmente, Durkheim identifica um aumento de suicídios noutras duas situações: numa perspectiva macro social, as alterações repentinas da situação económica³⁰ e, numa perspectiva micro social, e para nós mais importante: o divórcio. Durkheim olha para ambas as situações enquanto indicadores (macro e micro) de um desregramento da vida social, típico das sociedades modernas, da desintegração das normas que regulam a vida em sociedade e da progressiva debilidade dos laços sociais, ou seja, da anomia. Este tipo de suicídio - a que chama anómico - é o que mais lhe interessa porque, em sua opinião, ele é particularmente ilustrativo da crise que atravessa a sociedade do seu tempo.

O facto de o divórcio nos surgir como indicador micro do suicídio anómico, vem reforçar a ideia atrás referida de que as mudanças que identifica na família do seu tempo não lhe permitem realizar, devidamente, aquela que deveria ser a sua função integradora: quer pelo maior individualismo que caracteriza a família conjugal (*versus* patrimonial), quer pelo aumento do número de divórcios que o autor entende como anómico. Durkheim mantém a ideia do seu curso de 1892 de que a solução para a falta de integração dos indivíduos é a sua maior ligação à vida profissional, o mesmo é dizer, a uma fonte de integração exterior ao grupo doméstico (Durkheim, 1892, 1975; *apud* Singly, 1993: 14).

³⁰ Seja de carência ou de abundância.

Tendo em conta uma das nossas principais hipóteses de trabalho, avançada na introdução e que será desenvolvida e fundamentada no capítulo III, de que a tendência de individualização que atravessa o campo religioso pode ser melhor compreendida à luz de tendência semelhante no campo familiar, torna-se para nós indispensável este contributo de Durkheim, em que ele associa individualismo familiar (por exemplo, suicídio dos solteiros *versus* casados) e individualismo religioso (por exemplo, suicídio dos protestantes *versus* católicos), pela sua inscrição na tendência geral de individualização que atravessa as sociedades modernas. Nestas, o indivíduo surge como valor central e as formas de coesão social são mais lassas e indeterminadas. As novas formas de integração assentam, então, na valorização do indivíduo (universal)³¹. Desta forma, os fenómenos de individualização que identifica podem ser compreendidos a partir do seu conceito – já enunciado – de solidariedade orgânica – com a respectiva diminuição da “área de hipoteca” da consciência individual à consciência colectiva.

Por outro lado, na definição de religião que propõe nas *Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1912, 1996) integra quatro dimensões necessárias: a fideísta (da fé), a ritualista (do rito), a sacral³² (distinção sagrado/profano) e a comunitária. A última destas dimensões implica que não pode haver religião sem igreja, ou seja, sem relações comunitárias. Pelo contrário, na magia há apenas clientes mas não há seguidores em comunidade³³ (Durkheim, 1912, 1996: 26-32). Esta definição do religioso não pode, no entanto, compatibilizar-se com fenómenos que o próprio Durkheim evocou como sendo de “individualismo religioso” (v.g. o caso da crença sem rito). Fenómenos como este verificam-se “quando a experiência religiosa se personaliza sem os sinais habituais” (Étienne e Bloess, 1998: 254).

³¹ Referimos atrás a maneira como Durkheim explica este fenómeno. Olhando para a sociedade industrial do seu tempo, o autor identifica o surgimento de uma nova forma de solidariedade – orgânica – que opõe à sociedade mecânica típica das sociedades pré-industriais.

³² O sagrado é o separado, o inacessível, o que requer mediação, o que é objecto de interdição porque sublime.

³³ Nas palavras de Durkheim: “Uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é a isso que chamamos uma igreja”. Pelo contrário, e relativamente à magia, acrescenta: “O mágico tem uma clientela, não uma igreja e os seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros”. (Durkheim, 1912, 1996: 28-29).

Por último, e como vimos, a análise do facto religioso realizada por Durkheim prende-se, de forma imediata, com a procura de um princípio integrador, de solidariedade social, mas nunca se ocupa das relações entre religião e estratificação social. Para integrar essa perspectiva, será necessário recorrer ao contributo de Max Weber. É o que faremos no ponto seguinte.

3. Capitalismo e religião: *ethos* religioso, estrutura e mudança social

3.1 Meio social e afinidade religiosa

É num capítulo³⁴ da sua obra *Economia e Sociedade* que Max Weber deixa um contributo ainda hoje inestimável para a sociologia da religião³⁵. Ao analisar as relações entre a posição social dos indivíduos e a sua afinidade com certa religião, o autor mostra-nos como certas propostas religiosas, na altura em que surgiram³⁶, foram muito mais atraentes para certos estratos sociais do que para outros. Por exemplo o cristianismo, que apresenta a vitória terrena de Cristo como uma vitória sobre o mal e a morte, atraiu principalmente os mais desfavorecidos da sociedade. Com esta original contribuição, Max Weber inaugura, assim, a possibilidade de toda

³⁴ Este capítulo do segundo tomo da obra *Economia e Sociedade* tem o título “Classes, estratos e religião”. Ainda que, nesta parte do nosso texto, nos vamos centrar, principalmente, neste capítulo da obra, ficam desde já registados os outros escritos de Max Weber sobre a religião. Entre 1904 e 1905, publica *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, sob a forma de dois artigos que viriam a ser, novamente, publicados em 1920-21 nos *Ensaio sobre Sociologia da Religião*. Em 1906 publica um outro artigo com o título “Igrejas e Seitas” que também será reeditado (nos mesmos *Ensaio*, com o novo título: “As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo” e também com as alterações resultantes da sua colaboração intelectual com Ernst Troeltsch). É em 1915 que inicia a publicação de *A Ética Económica das Religiões Universais: Ensaio de Sociologia Comparada da Religião* e, nesse mesmo ano, publica a *Introdução e Confucionismo e Taoísmo*; em 1916, o capítulo *Hinduísmo e Budismo* e, em 1917, *O Judaísmo Antigo*. Ainda que o tenha projectado, Max Weber não chega a escrever o capítulo sobre o islamismo (Ferreira, 1995: 195).

³⁵ Não é assim que pensam, por exemplo o neoweberiano Frank Parkin (2000) e a antropóloga contemporânea Jeanne Favret-Saada (1994), como veremos ao longo do texto. Neste dois casos, as críticas ao contributo de Max Weber, ainda que muito fundamentadas, são duríssimas e até bastante irónicas.

³⁶ E, portanto, antes de se institucionalizarem e alastrarem a toda a sociedade. É este o caso do cristianismo que se disseminou através da Igreja Católica alastrando, em regra, a todos os estratos sociais das sociedades onde chegou.

uma área de estudo no que se refere às relações entre religião e estrutura social (O’Dea, 1969: 79).

Torna-se importante precisar, aqui, o que entende o autor por “características sociais” de uma camada social, já que nelas engloba, não só as condições socioeconómicas que integram a sua “base sociológica” mas, principalmente, a orientação específica de uma conduta. Neste sentido, e “para compreender a fonte da fé recorre a uma explicação socioeconómica das particularidades da ética religiosa que influencia o modo de apropriação da religião” (Fleury, 2003: 67).

Para ilustrar as possíveis articulações entre posição social, ética religiosa e modo de apropriação da religião, Weber fornece-nos muitos exemplos que devem, em nossa opinião, ser sublinhados³⁷. Por exemplo, a extrema dependência do camponês face aos processos naturais de onde retira a sua subsistência, faz com que ele não desenvolva uma ética de retribuição ou de compensação (Weber, 1919-1922, 1944: 143). De facto, não havendo relação suficiente entre o facto de trabalhar mais a terra e a justa retribuição do seu trabalho (já que o produto da mesma está completamente dependente da contingência das alterações climáticas que podem arrasar todo o seu zelo), não é de esperar que os camponeses, não vendo o seu esforço recompensado, desenvolvam uma ética de compensação/retribuição. Neste sentido, não os vemos aderir a religiões proféticas³⁸ (cuja mensagem implicaria aquela ética retributiva), mas sim a práticas mágicas, como forma de procurar interferir – de forma sobrenatural – nas forças da natureza.

Pelo contrário, já os artesãos urbanos quando trabalham mais, produzem também mais e – nas condições habituais de mercado – conseguem um maior lucro.

³⁷ Estamos conscientes de que há relações que o autor estabelece cuja explicação se torna extremamente difícil. É o caso das “profissões que são principalmente de trabalho em espaços fechados, por exemplo, na indústria têxtil (...) e que são fortemente penetradas por tendências religiosas ou sectárias” (Parkin, 2000: 35). Este exemplo é levantado por Frank Parkin, que o classifica como cómico e, também, de um materialismo grosseiro chegando mesmo a afirmar: “Não chega a atribuir o fenómeno à falta de oxigénio, mas também não fica muito longe de lá chegar.” (Parkin, 2000: 35).

³⁸ Excepção feita à possibilidade de os camponeses estarem sob ameaça de escravidão ou de proletarização de que nos fala o próprio Weber: “(...) en general sólo se hace partícipe de una religiosidad cualquiera cuando siente la amenaza de convertirse en esclavo o proletario, ya sea bajo la presión de poderes interiores (fiscales o señoriales), ya sea bajo la influencia de un poder exterior (político) (Weber, 1919-1922, 1944: 143).

Neste caso, vêem o seu esforço recompensado pelo aumento das vendas. Nas palavras do próprio Weber: “Además, su existencia económica hace pensar al artesano, y también a comerciante en condiciones específicas determinadas, que la probidad es cosa que le aprovecha, que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones encuentra su ‘premio’ y que vale la pena. Se trata, por consiguiente, de una consideración ética racional del mundo en el sentido de la ética de la retribución” (Weber, 1919-1922, 1944: 156).

É então entre eles e nos meios urbanos que Weber surpreende o engendrar de éticas de retribuição implícitas nas religiões proféticas e de salvação (v.g. cristianismo). É assim que se compreende a adesão dos artesãos urbanos a profecias éticas que lhes prometem a justa recompensa no além, pelas boas obras realizadas na terra. Pelo contrário: “el noble guerrero y todos los poderes feudales no suelen ser fácilmente portadores de una ética racional. El modo de vivir del guerrero no tiene afinidad ni com el pensamiento de una Providencia bondadosa ni com aquellas exigencias éticas sistemáticas de un dios supramundano. Conceptos como ‘pecado’, ‘redención’, ‘humildad’ religiosa, no solo estan muy lejos del sentimiento de dignidad de todas las capas políticas dominantes, sobre todo del noble guerrero, sino que lo hieren directamente.” (Weber, 1919-1922, 1944: 147). Assim, e segundo o autor, a experiência de vida do nobre guerreiro que enfrenta, diariamente, a morte e a contingência da existência humana, não o conduz a desenvolver uma ética de compensação e de retribuição. Pelo contrário, para ele fará sentido o conceito de honra, a protecção contra as magias do mal e a crença num céu dos guerreiros (O’Dea: 1969: 83).

Em síntese, podemos afirmar que Max Weber distingue o *modo de apropriação* da religião das “classes negativamente privilegiadas” do das “classes positivamente privilegiadas”. Enquanto nas classes negativamente privilegiadas o seu modo de apropriação da religião assenta na esperança de aceder à felicidade noutra vida, já o das classes positivamente privilegiadas assenta na legitimação do direito de ser feliz nesta vida terrena (Fleury, 2003: 67). Mas, talvez o mais importante seja compreender a forma como estes diferentes modos de apropriação estão articulados a éticas distintas, no quotidiano dos indivíduos dos vários estratos sociais.

A religiosidade de salvação das classes negativamente privilegiadas nasce, então, da necessidade de libertação dos sofrimentos terrenos, já que esta necessidade engendra uma ética de retribuição/compensação noutra mundo, pelas penas sofridas

nesta vida. Assim: “Toda necesidad de salvación es expresión de una ‘indigencia’ y por eso la opresión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque de ningún modo la exclusiva” (Weber, 1919-1922, 1944: 165). Pelo contrário, os membros das classes com privilégios sociais e económicos não experienciam, segundo o autor, essa necessidade de salvação e, por este motivo, a religião tem nestes casos, principalmente, a função de legitimar a sua situação e o seu estilo de vida. Por isso, o autor nos diz: “Que a un hombre feliz no le baste el hecho de su felicidad, sino que, respecto al menos feliz, pretenda todavía tener ‘derecho’ a su felicidad.” (Weber, 1919-1922, 1944: 165).

Assim, enquanto para os negativamente privilegiados, a religiosidade de salvação é entendida como uma indigência (de natureza externa), já que se trata de uma necessidade de salvação dos sofrimentos³⁹, de onde pode resultar a necessidade de uma retribuição justa, pelas boas obras próprias e pela injustiça alheia; já para os positivamente privilegiados (v.g. intelectuais) a salvação é a da indigência interna ou interior. O desenvolvimento da sua formação intelectual pesa mais do que a sua actividade prática neste mundo. Daí que não se encontrem aqui sinais de uma ética de compensação, mas sim uma procura de salvação da indigência interior que traz subjacente a procura de sentido da vida, uma busca de unidade (consigo próprio, com os outros, com o cosmos) (Weber, 1919-1922, 1944: 164-166).

Quando considera os negativamente privilegiados, Weber dá, ainda, uma atenção especial ao fenómeno do ressentimento (v.g. judeu). Partindo, expressamente, do contributo de Nietzsche, Weber afirma o seguinte: “se trata de un fenómeno que acompaña a la ética religiosa de los negativamente privilegiados, quienes, en una subversión directa de la antigua fe, se consuelan imaginando que la desigualdad repartición de la suerte se debe al pecado y a la injusticia de los privilegiados positivamente que, mas tarde o más temprano, deberá desencadenar la venganza divina contra ellos. El moralismo sirve luego a esta teodicea de los negativamente privilegiados, como medio de legitimar, consciente o inconscientemente, la sed de venganza.” (Weber, 1919-1922, 1944: 168). É importante sublinhar como esta ideia se articula com a religiosidade de retribuição, já

³⁹ Ainda que nem sempre esta necessidade de salvação assumia forma religiosa, como é o caso, segundo Weber, do proletariado moderno (Weber, 1919-1922, 1944: 166).

que - no pressuposto dessa mesma retribuição - a dor e o sofrimento podem ganhar um significado importante e valioso em termos religiosos.

Se a posição de um indivíduo no espaço social pode influenciar a determinação de uma ética religiosa, Weber não retira daí nenhum determinismo e, bem pelo contrário, adverte-nos contra ele quando afirma: “Sólo en un sentido limitado existe una religiosidad específica de clase de las capas negativamente privilegiadas” (Weber, 1919-1922, 1944: 160). Assim, os membros que integram uma mesma posição social podem desenvolver dois tipos de *ethos* distintos. Dito de outra forma: a predisposição ética não deve, nunca, ser entendida como um condicionamento (Fleury, 2003: 68-69). Neste sentido, as maiores diferenças podem surgir, no interior do mesmo estrato social, como é o caso dos artesão urbanos cuja religiosidade o autor define como atípica por encontrar grandes disparidades no seu interior (Weber, 1919-1922, 1944: 154).

Todos estes exemplos nos mostram como Weber sublinha a influência da estrutura social sobre o modo de apropriação da religião, ainda que sempre mediatizada pela ética⁴⁰. Em resumo, Weber insiste na reciprocidade entre determinação social das práticas religiosas e determinação religiosa das práticas sociais (Fleury, 2003: 69). É o que acontece quando distingue tipos de religiosidade, a dos virtuosos (por exemplo, o puritanismo) e a das massas (por exemplo, a religiosidade do salvador) que, por seu turno, remetem para tipos de organização da religião (seita e igreja).

Para Weber, a enorme necessidade que as massas têm de acreditar em fenómenos sobrenaturais leva-as a reinjectar magia em qualquer religião. É o próprio quem nos explica este mecanismo: “Junto a la magia y unida a ella, tenemos como la

⁴⁰ Ainda que não seja nossa preocupação situar Max Weber como mais ou menos idealista/materialista, é conveniente referir que esta preocupação existe, por parte dos autores, sem que se chegue a um resultado consensual. Frank Parkin, por exemplo, prefere fazer uma leitura deste texto de Weber dizendo-nos de algumas das afirmações deste capítulo da obra *Economia e Sociedade* que “este é o género de coisas que o velho Engels podia ter escrito” (Parkin, 2000: 34). No entanto, se a sensibilidade revelada por Weber face às condições sociais de apropriação da crença nos afasta, desde logo, da falsa ideia do espiritualismo weberiano, o seu pensamento não se deve nunca confundir com o materialismo, uma vez que “a influência da estrutura social sobre a forma das representações sociais, na sua opinião, permanece indirecta, na medida em que é mediatizada pela disposição ética” (Fleury, 2003: 68).

forma más extendida de la creencia de las masas una espera ‘calculadora’ en la retribución, y las profecias que rechazan por lo menos las formas mecánicas de esta fe recaen com su popularización y cotidianización en esta idea.” (Weber, 1919-1922, 1944: 166). Pelo contrário, a religiosidade de virtuosos mostra-nos como a racionalização da religião se realiza por “influência das camadas intelectuais urbanas às quais correspondem cultos reservados a uma determinada aristocracia de espírito” (Fleury, 2003: 69).

A distinção entre religiosidade de massas e de virtuosos reconduz-nos a uma outra, também realizada por Weber, entre igreja e seita. Esta classificação foi posteriormente afinada, em virtude da sua colaboração intelectual com Troeltsch. Este autor define igreja como uma “instituição que foi, como resultado da obra de Redenção, dotada de graça e salvação; pode receber as massas e ajustar-se ao mundo”; já a seita é “uma sociedade voluntária, composta por crentes cristãos, rigorosos e explícitos, unidos entre si pelo facto de todos terem experimentado o novo nascimento” (Troeltsch, 1931: 993, *apud* O’Dea, 1969: 96). Daqui se podem extrair as principais características que nos permitem distinguir estes dois tipos de organização da religião. Na igreja, a participação efectiva baseia-se no nascimento; há administração dos meios formalizados de graça e respectivas consequências sociológicas e teológicas: hierarquia e dogma; a igreja tem, ainda, grande amplitude de recrutamento em meios sociais diferentes que em regra coincide com as fronteiras geográficas ou étnicas; orienta-se para a conversão de todos e, por último, tende a ajustar-se à sociedade, aos seus valores e instituições, acomodando-se a eles. Pelo contrário, a seita caracteriza-se pela separação em relação à sociedade em geral, bem como pelo afastamento e desconfiança em relação ao mundo, às suas instituições e aos seus valores; há um separatismo em atitude e em estrutura social; há uma acentuação da experiência de conversão, anterior à participação; a adesão é voluntária; tem espírito de regeneração, e por último, fomenta uma atitude de austeridade ética, frequentemente de ascetismo (O’Dea, 1969: 97).

Toda a proposta weberiana da articulação entre a posição social e a tendência para se aceitar certa interpretação religiosa do mundo é, sem dúvida, um contributo precioso para o nosso trabalho, na medida em que nos descreve e explica certas afinidades que existem entre categorias profissionais e um tipo específico de religiosidade (Willaime, 2001a: 86). No entanto, a estrutura social não é apenas atravessada por diferenças sócio-económicas, mas também por outras desigualdades,

nomeadamente de género. Resta-nos, então, indagar qual o papel que Max Weber atribui às mulheres nesta sua proposta.

No âmbito do surgimento do cristianismo, Weber diz que o seu enorme impacto nos estratos da pequena burguesia teve grande vantagem em relação ao seu culto rival (a religião de Mitra) devido ao facto de este culto – masculino ao extremo – excluir as mulheres (Weber, 1919-1922, 1944: 166). Com este exemplo, Weber alerta-nos para a importância das diferenças de género, já que certas religiões foram mais convenientes para as mulheres do que para os homens, e vice-versa (Willaime, 2001a: 87), tendendo a integrá-las. Porém, ainda que o autor faça referência à exclusão das mulheres da hierarquia religiosa, mesmo naquelas religiões em que são mais participativas (v.g. cristianismo), a verdade é que não explora esta discrepância no sentido em que o virão a fazer as autoras feministas, ou seja, enquanto resultado do *deficit* de poder das mulheres que ainda hoje é visível nas sociedades ocidentais (Giddens, 2004: 545).

Um outro aspecto que se torna importante sublinhar é o lugar das emoções na proposta de Max Weber. Por um lado, é preciso sublinhar que é opinião divulgada entre os autores a de que Weber não mostra especial empatia ou compreensão pela religiosidade das massas ou dos camponeses, uma vez que inclui todas as suas “necessidades religiosas”, como as designa, ou na magia ou no emocionalismo. As emoções surgem como próprias dos meios populares, enquanto as elites (puritanas ou do confucionismo), com as quais aliás revela muito maior empatia, cultivam o distanciamento emocional (Favret-Saada, 1994: 29-31). Aliás, e segundo a perspectiva weberiana, não é possível compreender os aspectos irracionais das actividades humanas, determinadas pela afectividade. “Pour analyser les activités ‘affectuelles’, dit Weber, la seule possibilité est de le traiter comme des ‘déviationes’ ou des ‘perturbations’ d’un type idéal de la même activité ‘rationnelle en finalité’: l’activité *Zweckrational*, dans laquelle les fins et les moyens de les atteindre font l’object d’un calcul.” (Favret-Saada, 1994: 29-30)⁴¹.

Podemos, então, procurar articular o lugar que Weber atribui às mulheres e a questão das emoções atrás referida. Segundo o autor, as religiões de salvação,

⁴¹ Um exemplo do próprio Weber que ilustra bem o que fica afirmado no texto é o seguinte: nada nos poderá ajudar a compreender melhor um pânico na Bolsa do que uma construção do que teriam sido os acontecimentos sem a influência de afectos irracionais (Favret-Saada, 1994: 30). Tradução livre.

valorizando em geral as qualidades não militares e anti-militares, estão mais próximas das preocupações dos estratos negativamente privilegiados e das mulheres (Weber, 1919-1922, 1944: 164). A associação que aqui faz entre estratos negativamente privilegiados e mulheres pode estar ligada ao papel que têm as emoções nesta sua proposta. De facto, se já referimos que o autor torna as emoções um privilégio da religiosidade das massas⁴², ele afirma ainda que as mulheres participam na actividade religiosa de forma emocional tão intensa que chega a qualificar como histérica (O’Dea, 1969: 85). Estamos, ainda, muito longe das propostas feministas sobre a religião...

3.2 Capitalismo racional, ética protestante e *ethos* individualista moderno

N’A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber mostra-nos como as religiões da Reforma (e, em particular o Calvinismo) integram condições culturais decisivas para a emergência do capitalismo moderno.

Logo no princípio desta obra constata “o facto de os dirigentes das empresas e os detentores de capitais, bem como as camadas superiores da mão de obra qualificada e, mais ainda, o pessoal técnico e comercial altamente especializado das empresas modernas, serem predominantemente protestantes” (Weber, 1905, 1990: 25). A partir desta constatação, Weber formula a hipótese de que as crenças religiosas do protestantismo possam ter desempenhado um papel importante na emergência de um determinado *ethos* económico racional e capitalista. É assim que Weber nos revela o modo como as religiões da Reforma (principalmente o Calvinismo, onde a doutrina da Predestinação foi mais sublinhada) integram elementos que, ao serem interiorizados e interpretados pelos crentes, levaram a uma atitude específica face ao trabalho e aos bens materiais - o “espírito do capitalismo”- que foi um importante impulsionador dos sistemas capitalistas ocidentais.

A respeito da relação estabelecida por Max Weber entre ética protestante e espírito do capitalismo, Frank Parkin identifica uma tese forte e uma tese fraca. “A tese forte considera que a ética própria dos primeiros protestantes não se limitou a ser

⁴² Pelo contrário, e como vimos atrás, as religiões de virtuosos (v.g. o puritanismo) cultivariam o distanciamento emocional (Favret - Saada: 1994: 29-31).

historicamente anterior ao espírito capitalista, foi mesmo a força decisiva na configuração desse espírito. (...) A par da tese forte existe uma tese fraca que não defende que a ética calvinista tenha activamente feito com que o espírito do capitalismo se desenvolvesse, sustenta apenas que ambos os elementos se harmonizavam, que o código moral do protestantismo inicial típico tinha um nível raro de congruência, com o código económico do capitalismo racional típico. Baxter, o pregador e Franklin, o capitalista, eram, sem o saberem, irmãos próximos.” (Parkin, 2000: 26). No entender de Frank Parkin, a tese fraca poderia, assim, ser sintetizada nas palavras do próprio Weber: “(...) só poderemos proceder começando por procurar determinar se são perceptíveis, e em que pontos, ‘afinidades electivas’⁴³ entre diversas modalidades de fé religiosa e a ética profissional.” (Weber, 1905, *apud* Parkin, 2000: 26).

Frank Parkin procura, então, evidenciar as contradições que a este respeito se evidenciam na argumentação de Weber. Assim, ainda que seja o próprio Weber a repudiar (como “despropositada e doutrinária”) a ideia de que o espírito capitalista apenas possa ter surgido em consequência do calvinismo, a verdade é que é grande a sua preocupação, seja na *Ética Protestante*, seja nos seus estudos sobre as religiões universais, em mostrar como “as crenças dos primeiros protestantes tiveram um impacto único na condução da vida económica” (Parkin, 2000: 27)⁴⁴.

No entanto – e ainda que esta reflexão e avaliação que Parkin realiza da tese da *Ética Protestante* seja, em nosso entender, bastante interessante – a opção por qualquer uma delas não se torna para nós relevante. De facto, o que mais nos importa é a identificação de um *ethos* individualista moderno que surge associado ao protestantismo e que tem grande afinidade com o espírito capitalista da modernidade. Neste sentido, tanto nos é suficiente a tese fraca (da afinidade electiva entre ética

⁴³O conceito de afinidade electiva proposto, no texto, por Max Weber, exprime a relação entre dois ou mais fenómenos que se atraem e que se reforçam mutuamente (Camphenoudt, 2003: 300). O exemplo do texto – das afinidades electivas entre a ética protestante e o espírito do capitalismo – é talvez o que melhor ilustra este conceito.

⁴⁴ É uma opinião bastante divulgada entre os autores (nomeadamente em manuais e dicionários) a de que ao procurar estabelecer a relação entre religião e eficácia económica, Max Weber faz a distinção ideal-típica entre as éticas religiosas viradas para a adaptação ao mundo (o confucionismo, por exemplo) e as que são orientadas para a transformação do mundo (como o calvinismo) (Étienne *et al.*, 1998: 253; cf., também, Rocher, 1989: 47-48).

protestante e espírito do capitalismo) como, e *a fortiori*, a tese forte (de que o calvinismo teria sido a força decisiva do espírito capitalista).

Mais do que isso, é importante precisar o significado deste *ethos* na proposta weberiana, para, depois, o caracterizar. “Para Weber, as religiões produzem *ethos*, ou seja, sistemas de disposições que imprimem uma orientação à sua acção⁴⁵. (...) Estuda, assim, a estrutura interna da influência exercida por centenas de crenças religiosas para compreender a formação de redes inteiras da ‘cultura moderna’ e do que ele designa como um ‘tipo de homem’.” (Fleury, 2003: 33-34) .

A partir da obra *A Ética Protestante*, conseguimos caracterizar este “tipo de homem”. Há que perguntar, então: quais os aspectos da religião protestante que predis põem a certos comportamentos de tipo capitalista? Para responder a esta questão, o autor começa por desenhar, por referência a um texto de Benjamin Franklin, o que caracteriza como o *ethos* capitalista. Este integra uma verdadeira disciplina de vida, um comportamento que se caracteriza pelos seguintes princípios: 1º) obter lucro constitui um fim em si mesmo e não um meio com vista a outros fins, tidos como mais elevados; 2º) este dever cumpre-se no exercício de uma profissão, entendida como uma vocação (*Beruf*), ou seja, o trabalho é um fim em si mesmo; 3º) a procura do lucro, através da profissão, deve resultar de uma actividade racional e rigorosa, nomeadamente pelo controlo entre despesas e investimento; 4º) a única satisfação que se deve retirar da riqueza é a de ter cumprido o dever, ou seja, a ostentação da riqueza é condenável: o capitalista deve levar uma vida ascética, apenas dedicado ao trabalho, sendo que o único fim legítimo para a sua riqueza é o reinvestimento na empresa.

Uma vez que não podemos esperar que este retrato correspondesse ao *modus vivendi* da maior parte dos indivíduos concretos, podemos concluir que Weber construiu, assim, aquilo a que chamou o ideal-tipo do espírito do capitalismo. Assim, partindo da realidade empírica, o autor identifica e selecciona, primeiro, certos traços que considera pertinentes para a sua pesquisa; em seguida, acentua-os para, por fim, os articular num conjunto coerente. Este ideal-tipo não tem correspondência na realidade, mas torna-se uma referência que permite explicar as situações concretas

⁴⁵ Assim, “as crenças religiosas são analisadas sob o ângulo do ‘*habitus interior*’ que provocam nos indivíduos. Weber analisa o *ethos*, essa ordem normativa interiorizada, o *habitus*, essa incorporação de uma conduta racional.”(Fleury, 2003: 33).

(Campenhoudt, 2003: 200-201). Depois de caracterizado o espírito do capitalismo podemos, então, procurar identificar os termos das suas afinidades electivas com a ética protestante.

Com base nos seus estudos sobre a religião, Max Weber inscreve a Reforma Protestante num longo processo de racionalização, iniciado já no judaísmo antigo. É o desencanto do mundo que se traduz, desde logo, numa ruptura com a magia, mas que também implica uma ruptura cada vez maior com os próprios sistemas de representação religiosa (Campenhoudt, 2003: 200-201). Neste sentido, a ética protestante entrou em ruptura com os modelos do catolicismo medieval. “Era assim uma religião menos ritualista, mais intelectualizada, mais ética, menos encantada, menos ‘mágica’.” (Mariz, 2003: 76).

Mas o que significa, exactamente, e para Max Weber, esta “racionalização” que atravessa a sociedade ocidental do seu tempo? “A intelectualização e racionalização crescentes não significam, portanto, um conhecimento geral crescente das condições gerais da nossa vida. (...) significam que se sabe ou que se acredita que no momento em que se quiser se poderá chegar a saber que, por isso, não existem à nossa volta poderes ocultos e imprevisíveis mas, pelo contrário, tudo pode ser dominado pelo cálculo e pela previsão. Quer isto dizer, simplesmente, que se excluiu o mágico do mundo.” (Weber, 1918, 1979: 199-200, *apud* Mardones, 1996: 32)⁴⁶.

É neste processo de racionalização e progressivo desencantamento do mundo que situa, no século XVI, a doutrina de Martinho Lutero (1483-1546) que faz depender a salvação, não das boas obras, mas apenas da fé e que, por esse motivo, afasta as possibilidades – mágicas – de comprar a salvação através de orações ou de sacrifícios. Por outro lado, o trabalho deixa de ter a carga negativa da condenação bíblica que expulsou Adão do Paraíso (“Ganharás o pão com o suor do teu rosto”),

⁴⁶ De facto, e ao contrário das sociedades tradicionais, com a sociedade industrial moderna a religião deixa progressivamente de estar no seu centro e de ser o seu legitimador fundamental, para que sejam a economia, a técnica e a burocracia a ocupar esse lugar. Assim descrita, esta proposta já integra a tese da secularização (Berger, 1972). Mas, há ainda outra implicação decisiva, a da “privatização da religião” (Luckmann, 1973), no sentido de que a religião se reduz, cada vez mais, ao espaço privado e até doméstico.

para se tornar a principal forma de louvar a Deus. Surge o conceito de *Beruf* (profissão enquanto vocação⁴⁷).

No entanto, foi principalmente o calvinismo que, segundo Weber, constituiu, um fermento decisivo no desenvolvimento de um *ethos*. A doutrina da predestinação calvinista⁴⁸ diz-nos que Deus decidiu, por um *decretus horribilis*, desde o princípio dos tempos, que alguns são eleitos e outros condenados. Porém, os homens e mulheres protestantes, do tempo da reforma, nada podem fazer (nem acções, nem orações) para mudar tal decisão divina. Nesta situação, numa reacção mais psicológica do que lógica e numa situação de grande isolamento, os crentes começam a desenvolver o pensamento de que Deus não há-de ter escolhido os eleitos entre os pecadores (os ociosos ou os promíscuos). Neste pressuposto, vão realizando um quotidiano de trabalho útil e produtivo⁴⁹ (Weber, 1905, 1990: 95-96). Pelo mesmo motivo, a sua vida caracteriza-se pelo ascetismo (enquanto negação de todos os prazeres mundanos). A actividade profissional frenética, o ascetismo puritano e o individualismo são, então, os traços principais do ideal-tipo da ética protestante (Campenhoudt, 2003: 203).

Tendo já desenhado os dois ideais-tipos (do espírito capitalista e da ética protestante), quais são, então, as afinidades electivas que podemos encontrar entre eles? É, precisamente no cruzamento entre os frutos (v.g. materiais) desse trabalho contínuo e produtivo, a impossibilidade de consumo imposta pelo ascetismo e a inevitável poupança que daí decorre que encontramos o seu resultado: o reinvestimento contínuo, realizado pelo burguês protestante, na sua empresa

⁴⁷ A dificuldade da tradução do vocábulo *Beruf* é sublinhada por António Firmino da Costa, na Nota da Revisão Técnica da tradução para português da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905, 1990). Como nos diz: “Normalmente, [*Beruf*] foi traduzido aqui por ‘vocação’, por ‘profissão’, por ‘vocação profissional’ ou por ‘profissão enquanto vocação’ (...). A inexistência em português, como nas línguas latinas, de um termo plenamente equivalente a *Beruf* é (como Weber chama a atenção) algo intimamente ligado à própria história diferencial das formações sociais, nomeadamente no que concerne às suas práticas religiosas e económicas (...).” (Weber, 1905, 1990: 7).

⁴⁸ Do nome do seu fundador, João Calvino (1509-1564). A doutrina da predestinação foi exposta na Confissão de Westminster (1647).

⁴⁹ Por outro lado, e como meio mais eficaz para atingir essa certeza (da eleição) recomendava-se o trabalho profissional incessante, pois este, e só este, afastaria as dúvidas religiosas e daria a certeza da condição de eleito.

capitalista. (Weber, 1905, 1990: 120-137). Assim, é pelas afinidades electivas que encontra entre o ideal-tipo do espírito capitalista e o ideal-tipo da ética protestante, que Max Weber nos descreve o surgimento do *ethos* individualista moderno, plasmado na figura do burguês protestante⁵⁰.

Torna-se, ainda, decisivo para nós avaliar os termos em que este *ethos* religioso puritano produziu efeitos na esfera familiar (nomeadamente através do ascetismo), de forma a avaliar melhor a afinidade entre este *ethos* religioso e a vida familiar moderna, seja a dos burgueses, seja a das operárias protestantes. No entanto, a verdade é que Weber não explorou esta relação. De facto, a família protestante (v.g. calvinista) pelo seu ascetismo, surge como uma instância de mediação cujas características (de racionalidade, de trabalho sistemático, produtivo e contínuo, de contenção e poupança, mas desligada dos bens materiais, etc.) produzem efeitos decisivos na sua esfera económica e profissional (seja pelo reinvestimento contínuo na empresa burguesa, seja pelas qualidades profissionais das operárias pietistas). No entanto, Weber não explora o impacto deste *ethos* religioso puritano no nascimento da família moderna. Para nós, torna-se importante considerar o argumento de que “(...) prior to the industrial revolution, Calvinist-Puritan movements institutionalized such hallmarks of the modern family as mate selection based on romantic attachment, companionate relations between husband and wife, child-centered nuclear families, and greater equality for women in the familial institution.” (Garrett, 1998 : 222)⁵¹.

Por último, a obra *A Ética Protestante* torna-se decisiva para a identificação da sua metodologia compreensiva (e, também para a construção do seu método ideal-típico como vimos atrás). Ao contrário de Durkheim, Weber recusa-se a entender a sociedade como realidade substantiva – anterior ou transcendente à acção ou interacção dos indivíduos. Aquilo de que se deve partir é dos indivíduos, enquanto seres culturais, ou seja, axiologicamente motivados e produtores de sentido. Mas o que é a sociologia compreensiva? Ela é a sociologia entendida como compreensão

⁵⁰ O burguês protestante, enquanto exemplo do *ethos* individualista moderno, será retomado, mais tarde, por David Riesman, como exemplo do tipo social intro-dirigido que este autor considera característico da modernidade (Riesman, 1950, 1971).

⁵¹ É importante referir que este argumento deve ser compreendido em justaposição com a famosa tese de Edward Shorter segundo a qual a industrialização terá sido determinante para o nascimento da família moderna (Garrett, 1998 : 231).

subjectiva da própria subjectividade da acção social. Por um lado, o investigador tem que compreender, ou seja, reconduzir o fenómeno social às acções individuais e examinar os motivos dos actores, colocando-se no lugar deles. O indivíduo é a unidade base porque ele é o único portador de um comportamento significativo. Por outro lado, o objecto da sociologia é, para Weber, a acção social como acção intencional dotada de sentido (Silva, 2001: 125). Há que compreender, então, o significado que os actores sociais atribuem à sua acção.

Assim sendo, torna-se evidente que o contributo de Max Weber é, sem dúvida, dos mais importantes, seja em termos de hipóteses substantivas⁵², seja em termos metodológicos⁵³ para quem, como nós, procura compreender a formação da identidade espiritual, pela articulação entre um determinado percurso familiar e um percurso espiritual. Porém, antes de mais, é preciso ver em que é que os contributos dos autores contemporâneos nos podem ajudar na prossecução do nosso objectivo. É o que faremos já de seguida.

⁵² Por exemplo, e como vimos atrás, a possibilidade de estabelecer relações entre o estrato social, o desenvolvimento de uma determinada ética religiosa e a afinidade com determinadas crenças, ou como resulta do texto, a possibilidade de um *ethos* religioso produzir efeitos na esfera económica.

⁵³ Mais adiante, será possível concretizar melhor a adopção de uma perspectiva compreensiva, bem como da metodologia ideal típica weberiana. (cf. adiante, Capítulo IV – 4. Notas Metodológicas).

CAPÍTULO II – FAMÍLIA E RELIGIÃO: OS CONTRIBUTOS CONTEMPORÂNEOS

Vejamos, agora, algumas questões, já abordadas pelos autores clássicos, mas que permanecem como fios condutores das discussões contemporâneas. Com a identificação destas temáticas pretende-se perspectivar e integrar o contributo dos autores recentes, de forma a conseguir uma maior aproximação ao objecto de estudo. A perspectiva continua a ser a de compreender a afinidade espiritual a partir das vivências familiares, no contexto das mudanças ocorridas (v.g. individualização e valorização das emoções), quer no campo religioso, quer no campo familiar.

Partindo das propostas clássicas e orientados pelas nossas interrogações podemos, então, identificar as três seguintes problemáticas:

- Meio social e religião.
- Individualização e valorização das emoções no campo familiar e religioso.
- A família como instância de socialização.

A subsequente estruturação deste capítulo pelas problemáticas identificadas pode auxiliar-nos na tarefa de construção do objecto científico⁵⁴. Interessa-nos, agora, identificar o contributo que os autores contemporâneos vieram acrescentar ao pensamento dos autores clássicos, no que respeita ao nosso objecto de estudo.

1. Meio social, religião e género.

O primeiro eixo de debate que acompanhámos nos autores clássicos é o das relações entre meio social e religião. Porém, a este respeito, muitas das nossas questões ficam sem resposta nas perspectivas apresentadas. Por um lado, quando se trata de analisar as relações entre meio social e religião, as teorias dos clássicos (Karl Marx e Max Weber), ainda que incontornáveis, revelam fragilidades mesmo quando aplicadas à sociedade industrial para que foram criadas. Por outro lado, as sociedades contemporâneas ocidentais sofreram transformações decisivas. Uma destas transformações merece, aliás, atenção particular: a questão das mulheres.

⁵⁴ É importante sublinhar, porém, que esta estrutura é meramente analítica, pois os diversos fenómenos a que se reportam cada um dos tópicos estão profundamente interligados.

Em primeiro lugar, a relação entre meio social e religião deve ser complexificada. De facto, “na lógica de um certo positivismo - do funcionalismo durkheimiano ao materialismo marxiano - quase sempre o problema dos valores, das ideologias ou das crenças religiosas foi colocado em termos de poder ser explicado através de ‘variáveis independentes’ ou ‘instâncias sociais’.” (Pais, 2001: 186). Porém, não basta pensar o religioso como resultado de outras dimensões do social mas – e sob inspiração de Max Weber – também como (seu) estruturante simbólico (Bourdieu, 1992).

Em segundo lugar, a sociedade contemporânea não é, já, a sociedade industrial, a que Marx chamou capitalista, mas apresenta novas características. Por esse motivo, Ralf Dahrendorf (1982) chamou-lhe sociedade *post* capitalista ou de capitalismo avançado e sublinhou mudanças decisivas. Entre elas estão a proliferação das novas classes médias urbanas (Mills, 1969), o aumento da mobilidade social (v.g. através da escola), a institucionalização do conflito de classes e a diminuição das assimetrias sociais, traduzida em termos concretos no aumento dos direitos sociais garantidos pela consolidação do Estado-Providência (Dahrendorf, 1982).

No entanto, e na fase actual, torna-se para nós decisivo o contributo de Esping-Andersen (1993) para uma melhor compreensão das mudanças recentes ocorridas nas sociedades europeias, nomeadamente a crise do Estado de Bem Estar e da estabilidade profissional e social, a precarização laboral, a subcontratação e o desemprego “estrutural” e ainda, a polarização social e o “declínio da classe média”. Este autor refere, também, outros aspectos decisivos como a importância da educação (como *class divide*) e do género na estratificação social.

No mesmo sentido, a questão da emergência de Novos Movimentos Sociais em torno de várias causas (não só dos direitos das mulheres, mas dos direitos humanos em geral, direitos das minorias, étnicas ou de orientação sexual, protecção dos animais e da natureza) revela-nos como os indivíduos, actualmente, se unem em torno de objectivos e valores que não se podem reconduzir, simplesmente, aos interesses da classe social a que pertencem, mas a outras clivagens que são transversais às diversas classes (Offe, 1985). É o que se passa, por exemplo, quando vemos pessoas de meio social muito diferente comprometidas, antes de mais, na

causa da protecção dos animais e da natureza⁵⁵. Questão a integrar, aqui, é sem dúvida a da globalização. Esta, ao mesmo tempo que serve a lógica de interesses capitalistas transnacionais, permite às minorias de diferentes sociedades (quando comunicam, por exemplo, através dos novos sistemas e das novas tecnologias, v.g. internet), reunir uma base social muito mais alargada para os seus interesses e ideais⁵⁶.

Por tudo o que fica dito, podemos concluir que na sociedade actual (tal como, aliás, nas anteriores) não existem apenas relações de classe, traduzidas na exploração, como pretendia Marx, mas também relações de dominação que se estruturam ao nível cultural e simbólico (v.g. de género, étnicas, de orientação sexual, etc.) (Wright, 1985).

Aqui chegados, as propostas clássicas parecem ter deixado por resolver duas questões essenciais. Em primeiro lugar, a religião não foi entendida como estruturante simbólico das relações sociais (principalmente por Marx e Durkheim), pelo que se torna necessário, na esteira de Weber, perspectivá-la também dessa forma (Bourdieu, 1992).

Em segundo lugar, e no contexto das referidas mudanças nas sociedades contemporâneas ocidentais, o pensamento dos autores clássicos não contemplou devidamente a questão do género⁵⁷. Abordagens quase opostas como a de Karl Marx e Max Weber deixaram – praticamente – de fora a questão das mulheres, que se viria a tornar central ao longo do século XX. Para completar a análise dos clássicos, devemos, assim, referir as perspectivas que articulam género e religião, nomeadamente os estudos das autoras feministas sobre religião, por um lado (Stanton, 1985) e os estudos empíricos realizados no Brasil sobre a vivência feminina

⁵⁵ Importa sublinhar que, na sociedade portuguesa, estes novos movimentos sociais, ainda que com relativa visibilidade, nomeadamente mediática, só agora começam a institucionalizar-se, não tendo, certamente, a pujança de outros países do norte da Europa.

⁵⁶ Por outro lado, a questão da globalização não pode ser contemplada pelas propostas clássicas. Em termos religiosos, este é um tema que tem vindo a ganhar relevância e que tem ocupado muito os investigadores brasileiros (Oro e Steil, 1997; Moreira, 1998).

⁵⁷ Esta afirmação é principalmente válida para Marx e Weber, não se aplicando de igual forma a Durkheim (1892, 1897). Ainda assim, mesmo tendo abordado a questão das mulheres, por um lado, e da religião, por outro, Durkheim não cruzou estes dois aspectos.

da religiosidade neopentecostal, por outro (Machado, 1994; Machado e Mariz, 1997; Mariz e Machado, 2000).

Os estudos das autoras feministas revelam aspectos decisivos da articulação entre o cristianismo e o lugar das mulheres na sociedade. Numa reflexão, cujas raízes remontam a Marx e Weber, estas autoras mostram-nos a religião como produto de uma sociedade patriarcal e sexista, com dois efeitos articulados. Por um lado, ainda que integrem a maioria dos praticantes religiosos, as mulheres nunca pertencem à hierarquia religiosa. Ora, esta situação, no interior das instituições religiosas, mais não faz do que reflectir as desigualdades de poder entre homens e mulheres que atravessam a sociedade. Por outro lado, a proposta simbólica do cristianismo é profundamente ideológica, já que tem como resultado a legitimação da dominação masculina na mesma sociedade; por exemplo, Deus é pai, Jesus foi um homem e a mulher foi retirada de uma costela de Adão (Stanton, 1895, 1985, *apud* Giddens, 2004: 546).

Esta perspectiva encontra alguma continuidade nos estudos realizados no Brasil sobre as vivências femininas do neopentecostalismo, entre os quais se destacam os que relatam os efeitos da conversão na esfera privada, v.g. familiar (Machado, 1994 e 1997).

2. Religião e família: individualização e valorização das emoções

Como vimos, e ainda que de perspectivas diferentes, quer Durkheim, quer Weber evidenciaram possíveis articulações entre individualismo religioso e individualismo familiar. Veremos um pouco mais à frente que entre os autores contemporâneos (v.g. Danièle Hervieu-Léger e François de Singly), o estudo da religião e da família se autonomizou. Vejamos, então, como se deu esta autonomização, recorrendo para tal ao contributo de Talcott Parsons (1902-1979)⁵⁸.

Simplificando o pensamento deste autor, as sociedades modernas, resultantes do processo de industrialização, caracterizam-se pela especialização progressiva dos seus subsistemas. A uma sociedade tradicional, baseada num sistema alargado de

⁵⁸ A importância deste autor, para o nosso trabalho, surge por duas vias complementares. Por um lado, interessa-nos, agora, a diferenciação social e a especialização dos subsistemas (nível macro), ou seja, a distinção e articulação entre o subsistema familiar e o subsistema religioso. Por outro lado, e mais à frente, iremos considerar a importância da família na socialização (nível micro).

parentesco, na qual todos os outros subsistemas (económico, político, religioso, etc.) mais não são do que um prolongamento das relações familiares (v.g. de parentesco) e em que, ao mesmo tempo, os aspectos religiosos estão, também, presentes em todos os aspectos da vida social, substitui-se, progressivamente, uma sociedade em que os vários subsistemas se especializam nas suas funções. Nesta nova sociedade moderna, a participação do indivíduo nos vários subsistemas (v.g. político, religioso) deixa de ser um mero prolongamento das relações familiares (v.g. de parentesco) e ganha autonomia (Parsons, 1966, 1969: 46). Ou seja, os indivíduos participam em todas aquelas funções (económicas, políticas, religiosas, etc.) mas fazem-no enquanto indivíduos e não no desempenho dos seus papéis familiares (Parsons e Bales, 1955, 1980: 55).

É no âmbito deste processo que se dá a nuclearização da família e a respectiva especialização das suas funções na área dos afectos (Parsons e Bales, 1955, 1980). Segundo esta perspectiva, também o religioso acompanha o processo de diferenciação social, já que com a secularização a religião vai perdendo a forma mais totalizante que assumia nas sociedades tradicionais e que lhe permitia alastrar a toda a sociedade (Berger, 1972). Com o tempo, surgem organizações especificamente religiosas, ao mesmo tempo que o religioso se contrai em áreas de actuação, também, específicas (O’Dea, 1969: 55).

Ao mesmo tempo que Talcott Parsons nos demonstra como o processo de diferenciação social implica uma especialização dos subsistemas (v.g. subsistemas familiar e religioso), a sua crescente autonomia e as implicações daí resultantes, também a abordagem sociológica acompanha esta especialização. Assim, ao mesmo tempo que encontramos os sociólogos da religião concentrados na abordagem da tendência de individualização, mas apenas no interior do campo religioso (Hervieu-Léger, 1999; Champion, 2002: 705), já os sociólogos da família analisam o fenómeno da individualização das relações familiares (Singly, 1991, 1993 e 2001)⁵⁹. Por tudo isso, afirmamos que algo se perdeu na passagem dos autores clássicos aos debates contemporâneos, uma vez que a sociologia se especializou cada vez mais no estudo dos sub-sistemas sociais (Teixeira, 2005: 115).

⁵⁹ Esta afirmação é válida para a produção sociológica europeia mas não o é da mesma forma para a produção sociológica norte americana (Bellah, 1985).

O nosso objectivo será, agora, o de tentar precisar o conceito de individualização, quer na área da sociologia da religião, quer na área da sociologia da família para, em momento posterior, procurarmos construir a nossa perspectiva na intersecção destas duas áreas disciplinares.

2.1 Religião e individualização: *bricolage* de crenças e emoções

Para quem pretende, como nós, empreender a tarefa de precisar o conceito de individualização, no campo religioso, torna-se imprescindível uma proposta como a de Danièle Hervieu-Léger (1999). Da já vasta obra desta socióloga da religião iremos agora reter apenas alguns aspectos que nos permitam, quer a delimitação do conceito de individualização, quer a possibilidade de articular as formas de recomposição das crenças e práticas religiosas com as mudanças recentes ocorridas nas relações familiares, nas sociedades ocidentais. Senão, vejamos.

A referência ao processo de individualização que a autora identifica nas sociedades contemporâneas surge da seguinte forma. Confrontada com a necessidade e dificuldade de analisar sociologicamente a transmissão das identidades religiosas, de uma geração para outra, Hervieu-Léger identifica uma “crise” de transmissão. Se considera que em qualquer sociedade a transmissão de instituições e de valores implica sempre uma “crise”⁶⁰, a verdade é que, para ela “dans nos sociétés, cette crise de transmission a profondément changé de nature. Les écarts repérables entre les univers culturels des différentes générations (...) localisent de véritables fractures culturelles qui atteignent en profondeur les identités sociales, le rapport au monde et les capacités de communication des individus” (Hervieu-Léger, 1999: 62). A actual “crise de transmissão” tem lugar num contexto de disseminação das crenças e de desregulação institucional do fenómeno religioso, em virtude da perda de importância das instituições sociais (v.g. a escola, a universidade, os partidos políticos, os sindicatos), mas principalmente das instituições religiosas.

Por outro lado, e para esta autora, é sempre necessário que os indivíduos se inscrevam numa linhagem de crença (numa tradição) para que essa transmissão religiosa ocorra. A questão que se coloca é, então, a de saber como é que essa transmissão ocorre, num contexto de fragmentação do religioso e de disseminação

⁶⁰ Já que a mudança cultural se verifica sempre, mesmo em sociedades reguladas pela tradição.

das crenças, bem como de desregulação institucional. Os crentes actuais “reivindicam o seu direito ao *bricolage*”, ou seja, constroem a sua relação com uma determinada linhagem de crença em função das suas próprias experiências e expectativas pessoais. Neste sentido, “cette demande de une ‘religion au choix’(...) est cohérente avec l’avènement d’une modernité psychologique qui implique une certaine façon pour l’homme de se penser lui-même comme individualité et d’oeuvrer pour conquérir son identité personnelle, au-delà de toute identité héritée ou prescrite” (Hervieu-Léger, 1999: 65).

Por isso, a própria noção de identidades religiosas carece de redefinição, uma vez que estas já não podem ser concebidas como simplesmente herdadas, mas como fruto de construção, desconstrução e reconstrução por parte dos indivíduos, que usam para tal os recursos disponíveis na sua cultura, aos quais têm acesso a partir das suas experiências. Assim, “L’identité s’analyse comme le résultat, toujours précaire et susceptible d’être remis en question, d’une trajectoire d’identification qui se réalise dans la durée.” (*idem*: 70). É assim que Hervieu-Léger desenha uma cartografia das formas de recomposição das crenças e das práticas religiosas (ou seja, das trajectórias de identificação). Assim, analisando estudos empíricos realizados sobre as identidades religiosas na Europa e, principalmente, sobre a religiosidade dos jovens europeus) a autora agrupa as trajectórias de identificação, nas sociedades actuais, em torno das seguintes dimensões ou pólos⁶¹: comunitário *versus* ético; cultural *versus* emocional (cf. Figura 1).

A autora defende, então, a existência de uma tensão entre tendências opostas que atravessam a sociedade ocidental e que estruturam as mudanças no campo religioso, em torno dos quatro pólos que integram a Figura 1. O primeiro eixo representa a significativa tendência para a individualização, ou seja, para a relativização das normas fixadas pelas instituições religiosas, colocando-se o acento sobre a procura individual e a apropriação pessoal do sentido (pólo ético), bem como a manifestação oposta, ou seja, a afirmação de regimes comunitários em que a aceitação do crer comunitário fixa as fronteiras do grupo (pólo comunitário) (Hervieu- Léger, 2002: 58-59).

⁶¹ A autora usa alternadamente as duas expressões, “dimensões” e “pólos”, para exprimir o mesmo conceito.

A dimensão comunitária caracteriza-se pela definição das fronteiras do grupo religioso a partir de marcas sociais e simbólicas, cuja posse determinam a pertença ou exclusão do grupo (por exemplo, ser batizado, ser circuncidado). Esta definição comunitária pode ser mais ou menos extensiva. Enquanto o grupo de tipo “seita” obriga a uma mudança radical de vida, já o grupo de tipo “igreja” se situa a um nível mínimo em termos de exigências aos seus fiéis (Hervieu-Léger, 1999: 72).

A esta dimensão comunitária opõe-se uma dimensão ética, que diz respeito à aceitação, por parte dos indivíduos, dos valores implicados na mensagem religiosa inscrita numa determinada linhagem de crença (seja ela uma “tradição longa”, como no caso das religiões históricas, seja uma “tradição curta”, como no caso dos novos movimentos religiosos⁶²). No entanto, cada vez mais esta dimensão está desligada da precedente, o que significa que é cada vez mais comum que os indivíduos se apropriem de um conjunto de valores de uma religião sem, no entanto, se assumirem (ou mesmo rejeitando) a pertença à comunidade dos fiéis (*ibidem*).

No segundo eixo podemos ver a tendência para a afirmação, na esfera do religioso, da importância das emoções em detrimento da cultura tradicional (pólo emocional), bem como a tendência oposta de revalorização e/ou reapropriação da tradição e da cultura (pólo cultural⁶³) (Hervieu-Léger, 2002 : 58-59). A dimensão cultural diz respeito ao conjunto de elementos cognitivos, simbólicos e práticos que integram uma tradição religiosa, como sejam a doutrina, os livros, os saberes e as suas interpretações, as práticas e códigos rituais, a história do grupo, as representações e modos de pensar sedimentados nos hábitos alimentares, de vestuário, sexuais, terapêuticos, a arte, as produções estéticas, os conhecimentos científicos, associados ao sistema de crenças (Hervieu-Léger, 1999: 73). Esta dimensão pode, cada vez mais, ser apropriada como “bem comum cultural”, não implicando a adesão pessoal ao sistema de crenças que está na sua origem. Deste modo, é possível reivindicar raízes judias ou cristãs sem pertencer à comunidade respectiva e, até, sem se assumir como crente.

⁶² Ainda que estes reivindiquem sempre o seu enraizamento em tradições muito antigas.

⁶³ A autora usa para este pólo o termo “cultural” como sinónimo de cultura tradicional. Preferimos, então, utilizar simplesmente o termo “tradicional”, de forma a evidenciar a natureza da cultura (tradicional) que esta dimensão pretende descrever.

À dimensão cultural a autora opõe a dimensão emocional, que diz respeito à experiência afectiva associada à identificação religiosa. Nas sociedades contemporâneas, esta dimensão é cada vez menos assegurada pela pertença a uma comunidade religiosa, e cada vez mais depende de uma “experiência elementar de comunhão colectiva, eventualmente susceptível de se estabilizar como uma identificação comunitária” (*idem*: 74), de que são exemplo os movimentos neopentecostais ou as experiências de tipo *New Age* (Champion e Hervieu-Léger, 1990).

Ainda que considerando esta proposta muito útil para a compreensão e análise das trajectórias de identificação religiosa e para a sua articulação com as relações familiares – também elas em mudança – ela não nos parece isenta de limitações.

A crítica que nos parece mais importante, para o que nos ocupa, é a relativa ao pólo emocional. Parece-nos que a definição em que ele assenta pode levantar alguns problemas. De facto, Hervieu-Léger faz assentar este pólo emocional nas investigações que desenvolveu com Françoise Champion sobre o tema das emoções na religião, nas sociedades contemporâneas (Hervieu-Léger e Champion, 1990). Para estas suas investigações, as autoras recuperam esta tensão entre o pólo das emoções e o pólo da tradição, já presente em Weber.

Figura 1 – Dimensões da trajetória de identificação religiosa

De facto, o tema das emoções na religião remonta a Max Weber (Favret-Saada, 1994), mais concretamente ao processo inexorável de racionalização da sociedade ocidental e ao desencanto do mundo⁶⁴. Na sua sequência, o tema da secularização foi descrito, a partir dos anos 60, no âmbito da sociologia da religião. Sobre este conceito torna-se indispensável a teorização de Peter Berger. Para este autor, a secularização é o fenómeno sócio-cultural segundo o qual “alguns sectores da sociedade e da cultura são tirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos” (Berger, 1972: 154). Efectivamente, as teorias da secularização sustentam que em processos sociais de crescente racionalização (Weber) e diferenciação funcional (Parsons), a religião tende a perder relevância. Dizendo qualquer coisa de semelhante, de forma menos conceptual, nas sociedades mais tradicionais as religiões eram mais colectivas, mais sociais, mais totalitárias até, já que impregnavam toda a vida social e o indivíduo, não só nascia nelas, como não tinha liberdade de escolha religiosa (Santo, 2002: 16).

Num primeiro momento, o mecanismo inexorável da lógica capitalista (“o capitalismo sem espírito” nas palavras do próprio Weber⁶⁵) implica a secularização, como resultado da racionalidade própria da sociedade industrial mas, num segundo momento, também este tipo de racionalidade se vai esgotando, nas sociedades ocidentais contemporâneas, ainda que de formas e a ritmos diferentes, nos diversos meios sociais. Assim, se olharmos para os Novos Movimentos Religiosos (NMR's) que surgiram e proliferaram, no mundo ocidental, na segunda metade do século XX, nomeadamente neopentecostais (seja de raiz protestante, seja de raiz católica) eles ilustram bem o regresso das emoções à religião que delas tinha sido “purificada”, pelo processo de racionalização descrito por M. Weber (1905). É justamente do regresso das emoções ao religioso que nos dão conta Françoise Champion e Danièle Hervieu-Léger (1990), na sua obra *De l'émotion en religion*.

A respeito do trabalho destas autoras, posteriormente recuperado para a construção do pólo das emoções, a antropóloga contemporânea Jeanne Favret-Saada entende que é precisamente o pressuposto weberiano da racionalização inexorável

⁶⁴ Esta temática foi desenvolvida no Capítulo I – Família e religião: as propostas clássicas.

⁶⁵ «O puritano queria ser um homem de profissão – nós temos de o ser. (...) Hoje, o seu espírito [do capitalismo] escapou-se dessa estrutura, quem sabe se para sempre. O capitalismo triunfante, após ter adquirido bases mecânicas, já não precisa desse apoio.» (Weber, 1905, 1990: 136).

que contamina o seu eixo emocional/cultural, levando-nos quase necessariamente do pólo das emoções para o pólo da tradição (por exemplo, a institucionalização de um movimento profético).

Uma segunda crítica diz respeito à proposta teórica weberiana em que se inspiram as autoras para tratar os afectos: nas palavras de Favret-Saada (1994: 4), “Tout ce passe comme si les humains étaient perpétuellement sommés de faire un choix entre le ‘cœur’ et la ‘raison’, entre l’affectif et le rationnel, entre la Nature et la Culture”. De facto, esta distinção entre afectivo e racional não é isenta de problemas e tem sido questionada em vários domínios científicos.

Por outro lado, Hervieu-Léger (1986) e Champion e Hervieu-Léger (1990) construíram o seu conceito de “religião de comunidades emocionais” para caracterizar a forma como certos franceses contemporâneos vivem a religião. Para isso inspiraram-se na noção de “comunidade emocional” de Max Weber, desenvolvida na sua obra *Economia e Sociedade*⁶⁶. Favret-Saada mostra-nos, então, como o conceito de emoções em Weber está contaminado por uma desvalorização que só poderia ter sido realizada, diz-nos a autora, por um iluminista como ele, que nos diz que as emoções não se podem explicar (Favret-Saada, 1994: 4). Para Weber, os afectos surgem associados aos meios populares e são vistos como uma perturbação da acção racional em finalidade e difíceis (ou impossíveis) de analisar pela sociologia⁶⁷.

Neste ponto, gostaríamos nós de levantar a seguinte questão. Pelo conceito de “comunidade emocional”, as emoções remetem-nos para os meios sociais mais desfavorecidos, o que nos permite compreender o tipo de NMR’s que podemos

⁶⁶ Favret-Saada começa por considerar aquele termo inadequado, resultando, na sua opinião, de uma especificidade da tradução francesa da expressão alemã *gemeinde*, para a expressão *communauté émotionnelle*. Acrescenta esta autora que apenas a tradução francesa, ao contrário das outras traduções que cita, associa o termo emoções a *gemeinde* (em inglês, *congregation* ou *community*; em italiano, *comunità*). Por que é que os tradutores franceses a traduziram assim? A autora considera que, respondendo a esta questão, conseguirá situar, no pensamento de Weber, o lugar dos afectos quer na vida religiosa, quer na própria acção social (Favret-Saada, 1994: 13). Acaba por concluir que a tradução francesa está conforme ao pensamento do autor, exprimindo o lugar que Weber atribuiu às emoções na sua sociologia religiosa.

⁶⁷ O lugar das emoções em Max Weber já foi apresentado atrás, no capítulo I – Família e religião: as propostas clássicas.

inscrever no cruzamento entre o pólo emocional e o comunitário (v.g. os neopentecostais que são conhecidos pela exteriorização das emoções levadas ao limite durante o culto; cf. Figura 1). O mesmo não acontece para a área em que se cruza o pólo emocional e o pólo ético. Como compreender o conceito de emoções, para meios sociais mais favorecidos e mais individualistas e, nomeadamente, para os grupos de tipo *New Age*, que Hervieu-Léger inscreve nesta área de intersecção entre o pólo ético e o emocional (Hervieu-Léger, 2002: 57)? De facto, o pólo emocional parece-nos ter muito mais limitações para descrever o significado das emoções nos meios mais favorecidos...

2.2 Família e individualização: a família individualista e relacional

No período entre 1900 e 1960, as relações familiares caracterizam-se pelo crescente centramento no amor e nos afectos⁶⁸. Esta família – a que François de Singly chama “família moderna 1”- pode ser identificada por papéis de género muito diferenciados. Enquanto ao homem cabe o papel instrumental e activo, devendo angariar no exterior, e pela sua profissão, os recursos para a subsistência familiar; já à mulher cabe um papel mais expressivo - de esposa e de mãe - traduzido nas funções afectivas, realizadas na esfera doméstica. A família surge, então, como refúgio afectivo contra um exterior impessoal e meritocrático e, neste sentido, “La ‘famille heureuse’ ouvre la possibilité à chacun d’être heureux”, ou seja, o casamento é valorizado como instituição que permite essa realização pessoal (Singly, 2001: 7).

Esta concepção de família reconduz-nos ao modelo de Parsons e Bales (1955, 1980). Os autores, quando analisam a família norte-americana dos anos 50, dizem-nos – contra outras vozes que então se levantavam – que a família do seu tempo não está em crise. Se é certo que, na transição para as sociedades modernas, a família perdeu funções macro, na área da sociedade (v.g. deixa de ser, ela própria, uma unidade de produção), ela passa a especializar-se nas funções micro, na área da

⁶⁸ Este processo de sentimentalização da vida familiar foi descrito pelos historiadores das mentalidades (Ariès, 1973; Shorter, 1975). Edward Shorter (1975) situa o início deste movimento, que coloca o sentimento amoroso como base de legitimação do casamento, na passagem do século XVIII para o século XIX.

personalidade⁶⁹. As suas funções principais são, agora, a socialização primária das crianças e a estabilização emocional dos cônjuges. Para a sua realização, a família tem uma nova estrutura. Ela é nuclear (apenas um núcleo conjugal), está separada da rede de parentesco mais alargado (bilateralidade), tem independência económica e geográfica (neolocalidade). A divisão de papéis sexuais é muito nítida: o cônjuge masculino é o único membro da família que trabalha no exterior⁷⁰, tendo a função instrumental de garantir a subsistência da família; enquanto o cônjuge feminino realiza as funções afectivas de esposa e mãe, no espaço doméstico. A utilidade normativa da divisão sexual de papéis foi, no entanto, o aspecto da teoria de Parsons mais retido, criticado e desacreditado pelos sociólogos da família, na senda das autoras feministas (v.g. Michel, s.d.: 95 e ss.).

A proposta de François de Singly (1998: 169) sobre a família, como o próprio afirma é, em parte, devedora da teoria de Parsons atrás exposta, principalmente no reconhecimento da sua dupla função de socialização primária das crianças e de estabilização emocional dos cônjuges. No entanto, a socialização ganha um novo significado na proposta do primeiro autor, para as famílias contemporâneas⁷¹. Vejamos, então, o que distingue e o que aproxima as famílias modernas das famílias contemporâneas.

Na sequência das transformações sociais que ocorreram no Ocidente a partir dos anos 60, começaram a forjar-se as características da família contemporânea a que Singly chama “moderna 2”. Esta família é individualista e relacional. Entre tais mudanças destacam-se o aumento da escolarização e o trabalho profissional femininos (nomeadamente das mães) e, conseqüentemente, o aumento dos casais em que ambos os cônjuges têm uma actividade profissional; o controlo da natalidade e a quebra da respectiva taxa; a queda da nupcialidade e o aumento dos divórcios; o aumento das uniões de facto e de outras formas não institucionais do laço conjugal e familiar (v.g. famílias monoparentais e recompostas) (Singly, 1993: 85; Singly, 2001: 7).

⁶⁹ Neste sentido, acentua-se a dependência da sociedade no seu conjunto em relação à família, já que esta – tendo-se especializado nos afectos – cumpre funções que não são realizáveis por outras instituições.

⁷⁰ Assim se faz a ligação entre o subistema familiar e ocupacional.

⁷¹ Este aspecto terá que ser retomado, mais à frente, quando abordarmos as implicações da sua proposta no que respeita à família como instância de socialização.

No entanto, e ainda que estas mudanças possam exercer uma pressão para o individualismo e para a autonomia, o mais importante é que os indivíduos só se podem tornar eles próprios através dos laços afectivos que consigam estabelecer com outros significativos. Neste processo, a família é o lugar privilegiado em que o indivíduo faz a articulação entre as suas aspirações a ser ele próprio e autónomo e a necessidade de manter as suas relações pessoais, enquanto condição da sua autenticidade. Neste sentido, os indivíduos nas famílias contemporâneas constroem a sua identidade na tensão entre autonomia e relação (Singly, 2001: 6-7).

Entre a família moderna e a família contemporânea há, também, alguma continuidade, principalmente no que se refere à centralidade dos afectos. A “lógica do amor”, fundadora da família moderna, acentua-se nas famílias actuais, em que o casamento sem amor perde a sua razão de ser, e a relação parental se torna principalmente legitimada pelo laço afectivo. Porém, a família contemporânea distancia-se, definitivamente, da família moderna, no significado crescente que nela reveste o processo de individualização. Se nas famílias modernas é o grupo que ainda se impõe aos indivíduos que o compõem, nas famílias actuais o primado já não é o do grupo, mas o do indivíduo. “La famille devient un espace privé au service des individus.” (*idem*: 8).

Neste sentido, e à medida que se acentua a tendência de individualização, também o olhar dos sociólogos vai acompanhando este processo, mudando de direcção e centrando-se progressivamente no interior da família. Nesse movimento, o novo olhar revela a diversidade de formas e funcionamentos familiares, que leva os especialistas a afirmar que, “de família, só se pode falar no plural” (Singly, 1992: 7). Longe fica a proposta de Talcott Parsons, segundo a qual a diversidade de formas familiares existentes tenderia a ser subsumida num único modelo. Neste, seria a família nuclear (bilateral e neolocal) que se revelaria como realidade dominante (norma descritiva) para a qual deveriam evoluir todas as outras formas familiares, através do processo de nuclearização (Parsons e Bales, 1955, 1980). Mais normativo do que descritivo, o seu modelo torna-se demasiado eurocêntrico e, paradoxalmente, insuficiente para explicar as sociedades ocidentais contemporâneas, já que não contempla, nem outras morfologias - famílias monoparentais, alargadas e complexas

- nem núcleos conjugais de duas pessoas do mesmo sexo, nem ainda a diversidade em termos de meio social, centrado que está nas novas classes médias americanas⁷².

Por outro lado, o modelo preconizado por Parsons valoriza a função impessoal (a do sistema, a da sociedade, a da família), e não tanto a perspectiva dos indivíduos que integram esses sistemas. Tal crítica, realizada por Norbert Elias (1970, 1980, *apud* Singly, 1998: 169), foi plenamente assumida por François de Singly. Assumindo o funcionalismo da sua própria proposta, que enraíza em Parsons, de Singly dele se distancia, porém, no seu pensamento sobre a família contemporânea, nos aspectos que fomos referindo (v.g. divisão de papéis entre cônjuges, família nuclear como norma prescritiva, olhar que privilegia o sistema sobre a perspectiva dos indivíduos que o compõem).

2.3. Religião e família: do *ethos* individualista moderno ao contemporâneo.

Se procurarmos, agora, um paralelo entre as mudanças no campo religioso e as mudanças no campo familiar, podemos constatar que, tanto no campo da sociologia da religião, como no da sociologia da família, o indivíduo ganha uma nova centralidade, bem como as suas emoções e os seus afectos. No campo religioso, esta importância crescente atribuída ao indivíduo decorre da dinâmica de individualização (*bricolage* do sistema de crenças) e do regresso das emoções ao religioso (por exemplo, através do surgimento de novos movimentos religiosos, v.g. neopentecostais). Já no campo familiar, a centralidade do indivíduo na sociologia da família ganha visibilidade pela análise dos processos de nuclearização e de individualização, nos quais há a sublinhar a preponderância dos afectos como base fundadora do laço familiar (v.g. conjugal e parental).

Neste momento da nossa reflexão sobre o contributo dos autores contemporâneos para a compreensão da relação entre família e religião, há dois aspectos que nos parece importante sistematizar. Em primeiro lugar, a tendência de individualização que atravessa a sociedade contemporânea é analisada separadamente, ora pelos sociólogos da religião, ora pelos da família, nos seus respectivos campos. Em segundo lugar, quer uns, quer outros, analisam essa

⁷² Para um desenvolvimento desta ideia cf. Torres (2001: 50).

tendência para as sociedades actuais, as quais têm características muito diferentes das sociedades industriais analisadas pelos autores clássicos.

Para aproximar os campos, mas distinguir as épocas, é importante sublinhar as diferenças na formação de um *ethos* individualista moderno e de um *ethos* individualista contemporâneo. Com esse objectivo, lembramos uma obra muito inovadora e frequentemente esquecida, *A Multidão Solitária*, de David Riesman (1950, 1971) que, já nos anos 50, apontava para uma nova mentalidade, um novo carácter típico das novas classes médias urbanas, que alastrava na sociedade norte-americana do seu tempo. Riesman, de alguma forma, começa este seu trabalho no ponto onde Weber terminou o seu. Tal como Weber procurou identificar as condições culturais e o perfil do indivíduo na origem do capitalismo industrial, também Riesman prossegue o mesmo intento, mas desta vez para as sociedades contemporâneas de capitalismo avançado, que surgem no Ocidente, na sequência da Segunda Guerra Mundial.

O autor estabelece, então, uma comparação entre as características e o papel das instituições de socialização (bem como da personalidade social típica) em três fases de evolução das sociedades ocidentais⁷³.

As sociedades tradicionais (de natureza comunitária), caracterizavam-se pela sua lentidão na mudança, pela sua dependência da organização das famílias e do parentesco e pelo seu apertado tecido de valores. Estas sociedades traditivo-dirigidas desenvolvem nos seus membros típicos um carácter social cuja conformidade é assegurada pela tendência para seguir a tradição (Riesman, 1950, 1971).

As sociedades intro-dirigidas caracterizam-se pela crescente mobilidade pessoal, pela rápida acumulação de capital (conjugada com mudanças tecnológicas decisivas) e por uma expansão quase constante. Estas sociedades desenvolvem nos seus membros típicos um carácter social de intro-direcção, ou seja, a tendência para adquirir desde cedo na vida um conjunto interiorizado de objectivos. O conceito de

⁷³ O autor identifica na história da evolução das sociedades ocidentais duas revoluções que estão na base da sua classificação destes três tipos de sociedade. A primeira revolução é integrada pela Renascença, Reforma, Contra-Reforma, Revolução Industrial e revoluções políticas dos séculos XVII, XVIII e XIX, marcando a passagem das sociedades traditivo-dirigidas para as sociedades intro-dirigidas. A segunda revolução ainda está em curso e é integrada pela passagem de uma era de produção a uma era de consumo, assinalando a passagem de uma sociedade intro-dirigida para uma outra alter-dirigida.

intro-direcção, permite cobrir uma série muito ampla de tipos e, por esse motivo, admite que se agrupem em conjunto diversas transformações porque elas têm uma coisa em comum: “a fonte de direcção para o indivíduo é ‘interior’ no sentido de que é implantada pelos mais velhos logo cedo na vida e dirigida para metas generalizadas mas, de modo nenhum, menos inevitavelmente predestinadas.” (Riesman, 1950, 1971: 79). Será o caso do protestante ascético ou do homem completo da Renascença, como Miguel Ângelo ou Leonardo da Vinci.

Nas sociedades onde a tradição é o modo dominante de assegurar a conformidade dos indivíduos, esta é garantida pelo comportamento (palavras e acções que costumam ser usualmente observadas, v.g. ritual e etiqueta). Pelo contrário, nas sociedades intro-dirigidas não basta a conformidade comportamental, uma vez que essas sociedades estão em mudança, havendo situações novas que não podem estar previstas nos códigos de comportamento. “Consequentemente, o problema da escolha pessoal, resolvido no período anterior pela canalização da escolha através da rígida organização social, é solucionado neste período pela canalização da escolha através de um carácter rígido, porém altamente individualizado.” (Riesman, 1950, 1971: 79).

Finalmente, nas sociedades alter-dirigidas (contemporâneas), um número cada vez menor de pessoas trabalha na agricultura e na indústria extractiva, o horário de trabalho é mais reduzido e as pessoas têm abundância material e (mais) tempo de lazer. No entanto, vivem numa sociedade centralizadora e burocratizada, e num mundo mais globalizado, marcado pela diversidade étnica e cultural. Aqui a conformidade é assegurada pela tendência a sintonizar-se com as expectativas e preferências dos outros. A principal fonte de orientação deste tipo de indivíduo são os seus contemporâneos, quer os que ele conhece directamente, quer indirectamente (v.g. através dos media). “Embora toda a gente queira e necessite de ser apreciada, por algumas pessoas, em certos momentos, apenas os tipos modernos alter-dirigidos fazem disto a fonte principal de orientação e a área primordial da sensibilidade.” (Riesman, 1950, 1971: 86). Este novo tipo de individualismo a que chamou “alterdirecção” está, para as sociedades contemporâneas, como o tipo intro-dirigido (v.g. o protestante ascético) estava para a modernidade.

Riesman explica estas passagens de um tipo de carácter social através das mudanças nas instituições ou nos agentes de socialização. Uma vez que, para o autor, o mais importante é a passagem da intro-direcção para a alter-direcção, típica das

sociedades contemporâneas, é nela que nos iremos concentrar. Riesman analisa, então, as mudanças no papel dos pais, dos professores, do grupo de pares e dos media. Tendo em conta o nosso objecto de estudo, interessa-nos especialmente o papel dos pais.

Nas sociedades intro-dirigidas, verifica-se uma nova situação criada pela mobilidade social, o que implica que os filhos não possam ser socializados apenas para se adaptarem aos papéis dos pais, mas para papéis que ainda não estão completamente definidos. “A propensão instilada na criança é a de viver de acordo com os ideais e de comprovar a sua capacidade de fazer o seu caminho sozinho, mediante contínuas experiências de auto-controle, ao invés de seguir a tradição.” (Riesman, 1950, 1971: 106). Riesman dá-nos como exemplo de socialização para a intro-direcção o puritano, que se examina, quer a si, quer aos seus filhos, sistematicamente em busca dos sinais de eleição. Com a secularização, esta lógica de exame é aplicada à mobilidade social: procuram-se sinais de falha ou de talento que permitam o sucesso e a mobilidade social.

Diversamente, nas sociedades contemporâneas, alter-dirigidas, o papel dos pais é outro, já que as possibilidades de mobilidade dependem menos daquilo que o indivíduo é e faz do que daquilo que os outros pensam dele. “A aprovação em si, independentemente do conteúdo, torna-se quase o único bem inequívoco nessa situação: a pessoa procede bem quando é aprovada.” (Riesman, 1950, 1971: 112). Desta forma, os pais perdem a confiança em si próprios e voltam-se para outras instâncias (v.g. os *media*, especialistas) enquanto fontes que os orientem na educação dos seus filhos.

Em suma, para o indivíduo que se orienta pela tradição, e que se deve comportar como todos os do grupo, a regra que justifica o seu comportamento parece ser o receio da vergonha e da humilhação. Para o indivíduo que orienta o seu modo de conduta autónoma por um conjunto de valores que lhe foram inculcados na infância, o abandono dessa direcção (seja para responder às suas pulsões mais profundas, seja para receber as influências dos seus contemporâneos) redundará numa enorme culpabilidade. Finalmente, para o indivíduo alter-dirigido, a ansiedade difusa será a reacção psicológica mais provável quando, em qualquer momento, não sinta uma aprovação unânime de um círculo muito mais alargado do que a sua família, no qual assumem especial preponderância o grupo de pares e os *media* (Riesman, 1950, 1971).

Aqui chegados, importa sublinhar que o *ethos* individualista que Weber encontra no burguês protestante é muito diferente deste *ethos* individualista que Riesman nos descreve, a propósito das classes médias urbanas nas sociedades ocidentais do século XX. Como vimos, para Riesman, é principalmente a passagem da personalidade intro-dirigida para a alter-dirigida que interessa, uma vez que é a mudança de uma ética de trabalho e de produção, para uma ética de lazer e de consumo que caracteriza a sociedade contemporânea.

Temos, então, que o individualismo pode assumir, para o que nos importa, pelo menos duas formas: a variante utilitária, típica da primeira fase do capitalismo e que o burguês protestante de Weber personifica; e a variante contemporânea, característica da segunda fase, de capitalismo avançado, a que alguns autores chamaram “terapêutica” (Bellah, 1985, *apud* Coenen-Huther, 1993: 9-10): “Numa primeira fase, o homem emancipado dos laços diversos e múltiplos que o prendiam aos ascendentes, mobiliza a sua energia para melhorar a sua condição, já que ele acredita no progresso e, em particular, nas suas próprias possibilidades de ascensão social” (*ibidem*). “Numa segunda fase, (...) o individualista transforma-se e radicaliza-se: ele não crê em ninguém senão em si mesmo, não tem outros fins senão a sua realização pessoal, o aprofundamento do seu eu, a sua auto-realização. É a autenticidade dos seus sentimentos e a sua expressão que o ocupam completamente.” (*ibidem*).

Basicamente, e para já, podemos reconduzir este individualismo terapêutico à figura do Narciso de que nos fala Scott Lasch (1979), ao “vazio” de Lipovetsky (1987), às “tirantias da intimidade” de Sennet (1979) já que, para todos eles, e de alguma forma, o individualismo se tem vindo a transformar na sua própria caricatura. De facto, encontramos entre estes autores algum consenso na apreciação – bastante negativa, aliás - deste perfil de valores típico das classes médias urbanas, nas democracias ocidentais.

Por este motivo, sentimos a necessidade de nos distanciarmos destas propostas, olhando para a sociedade contemporânea numa perspectiva que não assente em juízos de valor negativos, pelos quais ela é comparada a uma “idade do ouro” que não sabemos quando existiu. Esta é, aliás, uma das limitações da proposta de Riesman, na qual a sociedade contemporânea é apresentada como uma “multidão solitária”, composta por indivíduos alter-dirigidos, que apenas estão orientados para os outros pela necessidade de obter a sua aprovação, mas que ao mesmo tempo estão

social e psicologicamente isolados. No entanto, esta obra tem o mérito de sublinhar o papel que as mudanças nas instâncias de socialização desempenham na formação dos novos traços do perfil do indivíduo contemporâneo. É justamente essa perspectiva que aprofundaremos de seguida, mas desta vez centrando-nos, quer no campo da religião, quer no da família.

3. A família como instância de socialização religiosa e lugar de construção da identidade

A terceira problemática que decorre dos autores clássicos para o nosso objecto de investigação é a da família como instância de socialização e de construção da identidade, na sequência, principalmente, do pensamento de Émile Durkheim. Vimos atrás que este autor vê a socialização como constrangimento e, conseqüentemente, a educação como conformidade. Ora, ainda que não possamos abdicar do seu contributo, compreende-se que ele não seja directamente aplicável às sociedades contemporâneas, principalmente tendo em conta as mudanças que temos vindo a referir.

Por outro lado, no que respeita a esta perspectiva da socialização, repete-se aqui a separação da análise sociológica dos campos religioso e familiar, também identificada para o ponto anterior. Por este motivo, vamos concentrar-nos em primeiro lugar nos estudos sobre a socialização religiosa e, só depois, nos estudos sobre a socialização familiar e o papel da família na construção da identidade.

No âmbito das teorias contemporâneas, muitas foram as investigações sobre a socialização. Destas devemos destacar, apenas, as indispensáveis à nossa perspectiva. Em primeiro lugar, e no âmbito da sociologia da religião, devemos incluir aqueles estudos que nos falam do papel da família actual como uma instância decisiva de socialização religiosa. Em segundo lugar, e já no âmbito da sociologia da família, devemos destacar os estudos contemporâneos que nos mostram o laço familiar (em qualquer uma das suas dimensões, v.g. conjugal, parental) como produtor de identidade familiar.

3.1 Os estudos sobre a socialização religiosa

A análise da família como instância de socialização religiosa é sistematicamente abordada nos estudos que cruzam família e religião, principalmente numa perspectiva que pretende compreender os fenómenos de reprodução, no campo religioso. Como refere Hervieu-Léger (1999: 67), vão neste sentido as propostas que apelam para o peso da família na reprodução da tradição religiosa, ou seja, na reprodução da crença e da prática religiosa de pais para filhos. Nestas abordagens clássicas da transmissão religiosa, confrontamo-nos, habitualmente, com a seguinte questão: como se transmitem, de uma geração para outra, as crenças e as práticas religiosas?⁷⁴ No entanto, tais teorias não nos podem ajudar a compreender os fenómenos de mudança, o mesmo é dizer, não dão conta das transformações efectivas ocorridas no campo religioso, nas sociedades contemporâneas ocidentais, seja a diminuição tão significativa da prática religiosa entre os católicos, seja a emergência de novas identidades religiosas (Campiche, 1996: 149; Hervieu-Léger, 1999).

Na sequência desta constatação, Roland Campiche mostra-nos como a família, enquanto instituição de socialização essencial para a transmissão, se tem tornado menos uma instituição depositária de uma tradição ou de uma identidade religiosas do que o lugar de aprendizagem de um *ethos religioso* (Campiche, 1996: 150). No desenvolvimento desta sua hipótese⁷⁵, o autor explica-nos que a religião já não se herda⁷⁶. Ainda que se possa verificar a “hereditariedade” da prática, esta não é senão uma dimensão da religião e, além disso, o seu sentido pode modificar-se. Assim, ela é objecto de uma reapropriação pelo indivíduo que pode traduzir-se, quer pela ruptura definitiva, o restabelecimento condicional ou a continuidade do seu laço com a instituição religiosa, quer pela escolha de um itinerário completamente pessoal (Campiche, 1996: 150). Esta é, sem dúvida uma perspectiva muito importante para

⁷⁴ Uma das críticas que podem ser feitas a estes estudos sobre a transmissão religiosa é que têm implícito um modelo de socialização que opõe um transmissor activo – possuidor de valores e de um saber religioso - a um destinatário passivo ou semi-passivo da transmissão (Hervieu-Léger, 1999: 64).

⁷⁵ A qual, é o próprio autor quem o afirma, tinha sido já enunciada de forma prospectiva por Boulard e Rémy num tempo em que apenas se anunciavam mudanças que viriam a verificar-se mais tarde no campo religioso (Boulard e Rémy, 1968, *apud* Campiche, 1996).

⁷⁶ No mesmo sentido aponta Danièle Hervieu-Léger (1999: 61), ao anunciar o fim das identidades religiosas herdadas.

quem pretende analisar as mudanças no campo religioso, através das transformações ocorridas nas famílias, na sociedade portuguesa contemporânea, e que pretende explicar a formação de uma nova identidade religiosa, diferente da católica, a qual nunca poderia resultar da reprodução (pura e simples) de uma tradição baseada no modelo dos pais (v.g. prática dominical).

O que nos importa reter desta proposta de Roland Campiche é que actualmente mais do que uma tradição religiosa transmitida através do exemplo dos pais (nomeadamente através da prática religiosa) o que se transmite é um *ethos* religioso. Apesar de Campiche, ao longo do seu texto, não definir de forma sistemática o que entende por *ethos* religioso, isso não nos impede de sublinhar o seu valor explicativo. Para esse efeito, o autor usa a metáfora do “programa informático religioso” (*logiciel religieux*): “Dans ce sens, la métaphore pourrait constituer un concept opérationnel, pour établir un lien entre l’expérience antérieure du sujet, lié à sa famille transmettrice, et son expérience actuelle; un concept qui tient compte du phénomène d’individualisation de la religion” (Campiche, 1996: 160).

A metáfora sugere uma lógica determinista, nomeadamente quando o autor sublinha a possibilidade deste “programa informático” poder ter sido copiado pela família (e, conseqüentemente, assumir uma forma estereotipada). Porém, o que sublinha como mais importante é a possibilidade deste “programa” ser reactivado pelos sujeitos sociais, em qualquer momento das suas vidas. No entanto, ao sublinhar a possibilidade de apropriação da experiência religiosa, ao longo de uma trajectória, pontuada de percalços característicos da socialização⁷⁷, o autor revela-nos a dimensão mais flexível do seu conceito. Além disso, essa apropriação realiza-se de forma dialéctica, numa tensão entre, por um lado, o exemplo dos pais e, por outro lado, a necessidade por parte dos filhos (crianças, adolescentes, jovens) de testarem, eles mesmos e através da sua própria experiência de vida, a pertinência desse exemplo (*ibidem*).

Nesta dialéctica, os estudos sobre a geração dos *boomers*⁷⁸ põem em relevo a valorização crescente, na sociedade do pós-guerra, da experiência individual de cada

⁷⁷ Nomeadamente a adolescência enquanto fase da vida em que o religioso surge como campo privilegiado de contestação geracional e de construção da identidade.

⁷⁸ Entre os estudos sobre a geração dos *boomers*, destacam-se Grand’Maison e Lefèbvre (1993) e Roof (1993), *apud* Campiche, 1996: 148.

um de nós na selecção que fazemos dos valores que nos são transmitidos. Neste sentido, a experiência pessoal sobrepõe-se ao exemplo dos pais e, principalmente, à sua legitimação verbal. “Certes, l’expérience a toujours été constitutive de la démarche humaine, mais pour cette génération-là, elle est devenue la norme prévalante qui légitime le choix d’une orientation religieuse ou éthique.” (Campiche, 1996: 150). O autor fixa esta mudança, no mundo ocidental, na geração dos *boomers*⁷⁹, num contexto de progressivo distanciamento das autoridades estabelecidas, dos vários agentes de socialização (principalmente das Igrejas) (Campiche, 1996: 148). Como vimos, outro autor que pode reforçar este argumento é David Riesman (1950, 1971), para quem a experiência de vida não é transmissível nas sociedades contemporâneas, como era nas tradicionais, já que a rapidez da mudança social faz com que os pais eduquem os filhos para uma sociedade muito diferente daquela em que eles próprios foram educados.

É neste contexto da importância do teste de vida que deve ser compreendida e integrada a religião “à escolha” (religion “au choix”) que privilegia a experiência pessoal e a autenticidade da procura, ao invés da tradicional preocupação com a conformidade com as verdades, asseguradas pelas instituições religiosas. É importante retomar aqui a proposta de Danièle Hervieu-Léger (1999), nomeadamente o seu conceito de *trajectória de identificação*, que permite compreender melhor como se forja essa religião “à escolha” na experiência pessoal, ainda que mediada pelas instâncias de socialização e num determinado contexto macro-social.

De facto, e segundo a autora, se é certo que a identidade religiosa é o resultado de uma trajetória de identificação, ainda que precária, essa trajetória não deve ser apenas vista exclusivamente como um percurso de crença, mas sim como todo o conjunto de relações que se possam estabelecer entre a *dinâmica interna da crença* (que corresponde ao desenvolvimento da experiência individual e/ ou colectiva), *o papel das intervenções externas* (principalmente das instâncias de socialização que desenvolvem e adaptam as estratégias de transmissão) e os *fatores ligados ao ambiente* em mudança no qual o processo se desenvolve (Hervieu-Léger, 1999: 70).

⁷⁹ Mais concretamente, entre os anos 1946 e 1962, para os EUA e Canadá; e no princípio dos anos 50, para a Europa (Campiche, 1996: 148).

A este respeito, torna-se indispensável, para nós, destacar a importância decisiva que a autora atribui às mudanças na família, no processo de transmissão religiosa, nas sociedades contemporâneas: “c’est évidemment la mutation de la famille, institution de socialisation par excellence, qui fait apparaître le plus directement l’ampleur de ses implications sociales aussi bien que psychologiques.” (*idem*: 63). A este respeito, aliás, Hervieu-Léger sublinha, ainda, a mudança de olhar dos próprios sociólogos da especialidade, que se vira progressivamente para dentro da família. Cada vez menos centrado na análise dos mecanismos de reprodução dos papéis familiares institucionais, esse olhar passa a privilegiar o estudo das relações entre indivíduos, no seio da família⁸⁰. Ao mesmo tempo insiste-se, cada vez mais (quer na sociologia da família, quer na sociologia da educação), no carácter dinâmico da formação das identidades, em função das relações concretas em que os indivíduos estão implicados, em detrimento das lógicas pesadas da reprodução (*idem*: 67).

Por outro lado, torna-se importante retomar, aqui, a hipótese principal de Roland Campiche, segundo a qual o exemplo (dos pais), por um lado, e a experiência (dos filhos), por outro, entraram “numa relação dialéctica que descreve e explica aquilo que se pode considerar como uma nova revolução religiosa, talvez a mais importante desde a Reforma, que constituiu, ela própria, uma etapa deste processo.”⁸¹ (Campiche, 1996: 160).

Depois de tudo o que fica dito, parece-nos claro que, para efeitos de transmissão, o *ethos* religioso não tem a rigidez da tradição religiosa. Um excelente ponto de partida para uma comparação destes dois conceitos é a já referida *Multidão Solitária* de David Riesman (1950, 1971) na qual se compara, como vimos, três tipos de sociedades: traditivo, intro e alter-dirigidas. As sociedades traditivo-dirigidas são socialmente muito estagnadas. Por este motivo, os filhos podem usar, na resolução dos seus problemas, as mesmas soluções – tradicionais – que usavam os seus pais e avós, uma vez que aqueles problemas são semelhantes. Já nas sociedades intro-dirigidas (resultantes do Renascimento, da Reforma, da Revolução Industrial, das revoluções políticas dos séculos XVII a XIX), caracterizadas pela mudança e mobilidade social, o indivíduo tem que adaptar um conjunto de valores que lhe foram

⁸⁰ A autora refere-se concretamente a Louis Roussel (1989), a François de Singly (1991, 1993, 1996) e a Irène Théry (1993) (Hervieu-Léger, 1999: 63, nota 1 e nota 2).

⁸¹ Tradução livre.

inculcados na infância e que integram o seu *ethos*, às novas situações com que se confronta (e que não são já as que os seus pais enfrentaram). Encontramos assim um *ethos* individualista típico da modernidade, do capitalismo puritano. Finalmente, nas sociedades alter-dirigidas (resultantes de uma segunda revolução, que marcou a passagem de uma era de produção a uma era de consumo, e de uma ética de trabalho a uma ética de lazer), o indivíduo tem a difícil tarefa não só de agir bem, mas também de definir o que significa agir bem, sendo que o critério para tal será dado pela aprovação dos outros. Nestas sociedades encontramos, assim, o *ethos* individualista típico do capitalismo avançado.

Podemos, então, encontrar uma clara equivalência entre as duas revoluções religiosas enunciadas por Campiche e as duas revoluções identificadas por Riesman. Ambas as revoluções abriram o caminho à passagem da *tradição* ao *ethos*, assumida este uma forma intro-dirigida, ou uma forma alter-dirigida⁸².

Por outro lado, ao reflectir sobre os desenvolvimentos epistemológicos da sociologia da religião nos anos 60, nomeadamente sobre a defesa da tese da secularização por diversos autores⁸³, Campiche interroga-se sobre o facto de nunca se ter analisado a recomposição do fenómeno religioso em termos de individualização, embora já existissem instrumentos que possibilitassem essa análise. De facto, estes instrumentos já existiam pelo menos desde 1959, quando Charles Yves Glock, ao decompor a religião em dimensões, fornecia os meios operacionais para desconstruir e reconstruir o objecto (Campiche, 1996: 148, nota 4)⁸⁴. A proposta de Glock surge assim, na sociologia da religião, como uma forma de abordar a

⁸² Sublinhe-se, porém, que estes tipos (de indivíduo e de *ethos*), ainda que característicos de um certo tipo de sociedade, não se sucedem linearmente ao longo da história, podendo nós encontrar os três nas sociedades contemporâneas.

⁸³ Campiche cita, enquanto autores que fizeram leituras positivas da secularização, enquanto libertação e não enquanto erradicação da fé: Larry Shinner (1967) "The concept of secularization in empirical research" in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. VI, nº 2, pp. 207-220; Harvey Cox (1965) *Secular city*, New York, Macmillan Company. Por outro lado, Campiche cita, como autores que anunciavam a pulverização da religião: Bryan Wilson (1966) *Religion in Secular Society. A sociological comment*, Londres, C.A.Watts & Co. Berger e Luckman (1967) *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, New York, Doubleday.

⁸⁴ Para a análise das relações entre individualização e (re)composição da religião, cf. Campiche (1992).

recomposição do campo religioso num contexto de disseminação de crenças, ou seja, da perspectiva da individualização.

Glock e Stark (1965: 19-22) propõem uma operacionalização do fenómeno religioso em cinco dimensões: ideológica, intelectual, ritualista, experiencial e consequencial. A dimensão ideológica integra as crenças individuais e pode ser medida através de indicadores como o tipo de crenças (em Deus, no Diabo, na reencarnação, etc.). A dimensão intelectual refere-se ao nível individual de conhecimentos sobre as escrituras e outros assuntos básicos da fé religiosa. Já a dimensão ritualista integra todas as actividades realizadas em nome da fé ou da crença religiosa (v.g. oração, missa, etc.). A dimensão experiencial refere-se à experiência directa e individual do sagrado e às emoções que a acompanham. Finalmente, a dimensão consequencial refere-se à aplicação dos princípios religiosos na vida quotidiana. Importa referir que, para os autores, esta última dimensão se reveste de uma natureza diferente das demais, uma vez que ela “encompasses the secular effects of religious belief, practice, experience and other knowledge on the individual” (Glock, 1962). Noutra obra, afirmam mesmo que “it is not entirely clear the extent to which religious consequences are a part of religious commitment or simply follow from it.” (Glock e Stark, 1968: 16).

Por outro lado, a estas cinco dimensões Stark e Glock acrescentaram duas medidas relacionais (o envolvimento comunitário e as amizades congregacionais), ainda que estas não tenham sido concebidas como dimensões do fenómeno religioso. Isso não impediu outros autores de as apontarem como um importante aspecto da religião, nomeadamente entendidas enquanto relações sociais mantidas com outros indivíduos religiosos⁸⁵.

Para nós, quer a dimensão consequencial, quer o envolvimento comunitário e as amizades congregacionais se revestem de uma especial importância, já que nos permitem articular o religioso com outras dimensões da vida dos indivíduos, nomeadamente com os valores e práticas familiares.

⁸⁵ No seu documento sobre a operacionalização da identidade religiosa, para a construção das perguntas sobre a religião utilizadas no European Social Survey (2002), Jaak Billiet cita, entre esses autores: J. Fichter (1968/69) “Sociological Measurement of Religiosity”, *Review of Religious Research*, Vol. 10, pp. 169-173; e M. King e R. Hunt (1969) “Measuring the religious variable. Amended findings.” *Journal of Scientific Study of Religion*, Vol. 8, pp. 321-323.

3.2. A família como lugar de construção de identidade

Neste ponto, importa então dar conta dos estudos contemporâneos que, na área da sociologia da família, nos mostram de que forma o laço familiar (v.g. conjugal, parental) contribui para a construção da identidade. Para tanto, importa-nos começar por considerar a proposta de Talcott Parsons, mas agora retendo os aspectos que se referem ao papel da família nuclear na socialização das crianças e na estabilização da personalidade adulta dos cônjuges.

❖ *A importância da família na socialização das crianças e na estabilização da personalidade adulta (dos cônjuges)*

Como vimos mais atrás, Talcott Parsons e Robert Bales (1955,1980) constataam que, numa sociedade muito diferenciada, a família, devido ao seu processo de nuclearização, perde funções económicas, políticas, religiosas, ou seja, perde funções macro, na área da sociedade mais global, para se especializar nas funções micro, na área da personalidade dos seus membros (*idem*: 55). A família nuclear é, então, uma “fábrica de personalidades” (*idem*: 56), seja através da socialização primária das crianças, seja pela estabilização da personalidade dos cônjuges, possibilitada pela relação conjugal. Ela é, para os autores, um lugar onde, pela realização do papel instrumental e activo do elemento masculino - cônjuge e pai - angariador de recursos económicos no exterior, em conjugação com a realização do papel feminino da esposa e mãe, materializado na função afectiva e expressiva, se constrói a personalidade dos filhos, como futuros adultos e cidadãos da sociedade em causa. Parsons sublinha, deste modo, o papel decisivo da família (nuclear) como instância de socialização, especializada na área dos afectos e da construção da personalidade dos seus membros.

O contributo do autor é muito importante, para nós, na medida em que sublinha o processo de nuclearização familiar e integra uma certa leitura (ainda que demasiado estereotipada) da proposta de Sigmund Freud⁸⁶, no que respeita à

⁸⁶ Parsons, ao propor a família nuclear como o melhor lugar para o crescimento emocional harmonioso da criança na medida em que a socializa para um papel feminino ou masculino, integra de forma muito rígida o contributo de Freud. De facto, não é este o entendimento de muitos psicólogos

importância da afectividade familiar para a construção da personalidade dos filhos e dos cônjuges. Além disso, Parsons mostra-nos a importância da família como agente socializador especialista na transmissão de afectos e que contribui para a construção de uma personalidade social de tipo autónomo, que caracteriza as classes médias urbanas, através da socialização primária das crianças.

No entanto, note-se que a sua proposta tem sofrido várias críticas, algumas das quais já foram referidas em momento anterior. Uma das que se torna mais importante reter, aqui, é a de que o principal objectivo da socialização é a adaptação do indivíduo à sociedade. Ora, tal perspectiva, se nos permite abordar a conformidade à tradição, bem como a reprodução social e religiosa, não nos ajuda a compreender a mudança social, inerente a qualquer sociedade⁸⁷. Outra das limitações da sua proposta é que ela se adequa melhor à realidade das novas classes médias (para as quais, aliás, foi concebida), não se aplicando, da mesma forma, a outros meios sociais. Por outro lado, o próprio modelo sexista de divisão de papéis não reflecte a situação da maior parte das famílias, se atendermos às importantíssimas funções instrumentais da mulher (v.g. em termos profissionais) e à valorização do papel afectivo do homem (conjugal e parental), nas sociedades contemporâneas ocidentais.

É precisamente nestes pontos que se vem inscrever o pensamento de autores contemporâneos mais recentes, como Jean Kellerhals e Cléopâtre Montandon (1991) e François de Singly (1996). Do pensamento destes autores, e da forma como se inscrevem e distinguem do de Talcott Parsons, daremos conta já de seguida.

contemporâneos: “O que se sabe é que cada pessoa tem inicialmente só uma mãe, quer seja do sexo masculino ou do feminino, que é o seu primeiro objecto de amor, o primeiro envolvimento que se recebe é de uma mãe, de uma criatura que tem características maternas, que exerce funções maternas e que é em regra do sexo feminino (eu digo em regra do sexo feminino, mas pode não ser) e que há uma outra pessoa que desempenha funções paternas e que aparece um pouco mais tarde. Funções paternas, quer dizer, funções separadoras desse indivíduo inicial” (Santos, 1998:55).

⁸⁷ Como vimos atrás, aliás, uma das razões que nos ajuda, precisamente, a explicar as mudanças no campo religioso é que já não se herda, simplesmente, uma religião mas, diversamente, a família transmite um *ethos* religioso, muito mais flexível do que a tradição (Campiche, 1996).

❖ *O processo de individualização e a concepção nómica da família*

Entre os autores contemporâneos, também François de Singly aprofundou o papel socializador da família, quer das crianças, quer dos adultos. No entanto, enquanto para Parsons a socialização é “une internalisation de la culture au sein de laquelle l’enfant grandit” (Parsons e Bales, 1955, *apud* Singly, 1998: 170), já para Singly não é tão evidente que a família contemporânea possa definir-se, em primeiro lugar, por este mecanismo de interiorização de normas, de valores (Singly, 1998: 170). Por um lado, porque existem outras instituições que também se encarregam dessa transmissão de valores. Por outro lado, e porque o indivíduo não deve justificar as suas acções em referência às normas dos mais velhos, a transmissão intergeracional de valores morais deixou de constituir o projecto familiar central (*ibidem*).

Pelo contrário, e actualmente, a função mais específica que define a família é o reconhecimento pessoal da criança e do adulto. Por outras palavras, num contexto social em que se assiste a uma desvalorização dos papéis sociais pré-estabelecidos, o objectivo da socialização deixa de ser a interiorização desses papéis e normas morais e passa a ser a revelação da identidade latente dos indivíduos. Esta mudança está relacionada com a concepção moderna de indivíduo, que valoriza a originalidade e a autenticidade (enquanto “sentimento de fidelidade a si mesmo”) e que pressupõe, então, uma identidade latente que a família tem por função revelar e desenvolver (Singly, 2000: 21).

Assim, nas famílias actuais, os pais já não pretendem moldar a personalidade dos seus filhos (como acontecia no modelo tradicional), mas criar as condições óptimas ao desenvolvimento das qualidades pessoais da criança. Deixa de haver lugar para a “boa educação” autoritária e conformista. Com o objectivo de revelar o “verdadeiro eu” das crianças, os pais devem, num compromisso interior, privilegiar a sua própria autenticidade em detrimento de um papel parental pré-definido através de regras exteriores e já estabelecidas, uma vez que estas podem comprometer a singularidade, quer da criança, quer da sua relação com os pais (Singly, 1998: 171).

Nas sociedades contemporâneas, o indivíduo tem sempre necessidade, ao longo da vida, de estabelecer relações próximas com “outros significativos” que exerçam essa função de revelar, em permanência, o seu verdadeiro Eu, pelo que a família continua a ser, 50 anos volvidos após a teoria de Parsons, o lugar privilegiado, já não da formação da personalidade, mas da sua revelação (Singly,

2000: 22). E porquê? Porque se constitui como espaço central das relações afectivas, tal como para Parsons, mas ao contrário deste autor, de natureza gratuita e incondicional. Seja na conjugalidade, seja na parentalidade, o olhar do Outro tem a função essencial de revelar a identidade pessoal. O cônjuge ou o pai devem ajudar o outro – o companheiro, a criança – a definir-se a si próprio (*idem*). Este processo é descrito pelo autor através da metáfora em que recorre ao mito de Pigmalião. No entanto, esta função está sempre, no seu trabalho, reservada ao homem, o que revela um olhar predominantemente masculino sobre este processo de revelação da identidade do cônjuge. O autor justifica a sua posição da seguinte forma: “Dada a força da definição social dos géneros, que concede mais sistematicamente à mulher o papel de atenção e de cuidados para com o outro, se Pigmalião fosse uma mulher, esta história, então mais banal, mascararia a necessidade de reciprocidade.” (Singly, 2000: 65). Quer com isto dizer-nos que o facto de o homem poder desempenhar este papel é a marca das relações contemporâneas. Assim, e como nos diz: “uma distribuição como esta dos papéis permite sublinhar a necessidade deste reconhecimento mútuo, revelando ao mesmo tempo a capacidade masculina para o fazer também.” (*ibidem*).

Assim, para Singly, a individualização consiste no resultado da socialização de longa duração, realizada principalmente na infância e na adolescência e transformada ao longo da vida (Singly, 2001: 11). Envolve uma tripla dimensão: “a independência (v.g. económica), ou seja, a maneira como o indivíduo pode, graças aos seus recursos pessoais, tirados da sua actividade, depender menos dos seus próximos; a autonomia, enquanto controlo (*maîtrise*) do mundo no qual essa pessoa vive: mundo definido, quer pela elaboração de regras pessoais quer, no caso de vida em comum, de regras negociadas; e a autenticidade, no sentido de se tornar um indivíduo original, único, de acordo com a sua natureza mais profunda.” (*idem*: 6 - 11).

Segundo a proposta deste autor, este processo conduz, então, a um tipo de individualismo em que o ideal da vida privada é a alternância entre um “*moi seul*” e um “*moi avec*”. Contudo, os caminhos da autonomia e da autenticidade distinguem-se do narcisismo⁸⁸, na medida em que exigem um desvio pelo olhar dos próximos

⁸⁸ Com esta afirmação, o autor distingue-se de Christopher Lasch (1978) e de Gilles Lipovetsky (1989).

(*idem*: 6). Os adultos precisam de outros significativos que os reconheçam como pessoas. De facto, a entrada na vida conjugal é um momento decisivo na construção social da realidade, para o actor social em causa; este facto “cria uma espécie de ordem na qual a vida toma um sentido” (Berger e Kellner, 1988, *apud* Singly, 1998). Esta ideia constitui um prolongamento da proposta de Durkheim, para quem o casamento era uma forma importante de integração social, podendo por si só preservar os indivíduos de tendências sociais egoístas ou anómicas (Bawin-Legros 1996: 164)⁸⁹. Para completar esta proposta torna-se aqui decisiva importância do estudo de Jean-Claude Kaufmann (2000) quando analisa a situação dos *solos*. Para o que aqui nos importa, ficamos com o seguinte comentário: “Le mariage et la vie seule sont rejetés au profit de une vie à deux qui permet de satisfaire les besoins relationnels tout en respectant l’autonomie de chacun.” (Singly, 2001: 11).

Do contributo deste autor é, ainda, importante reter, quer o papel da relação amorosa na construção da identidade social e pessoal, quer o papel do amor na função educativa, na socialização. Note-se também que algumas destas propostas têm sido criticadas pela falta de contextualização social mais vasta (Bawin-Legros, 1996: 165). Esta crítica pode, aliás, estender-se a outras concepções “nómicas da família” (Berger e Kellner, 1988; Kaufmann, 1993), uma vez que, à medida que se centram, cada vez mais no privado e no íntimo, enfrentam uma séria limitação: a de perder as conexões com os contextos sociais mais vastos (v.g. classes sociais), ao mesmo tempo que abordam os indivíduos de uma perspectiva “demasiado singular”, para a qual psicanalistas e psicólogos são, talvez, os mais habilitados (Bawin-Legros, 1996: 164-165). No nosso trabalho, procurámos superar esta crítica pela operacionalização da trajectória familiar.

Por outro lado, a forma como o autor apresenta a injunção contemporânea que pesa sobre os indivíduos de se tornarem originais e desenvolverem o seu “verdadeiro Eu”, não deixa de ser construída por referência às representações das classes médias instruídas europeias (nomeadamente francesas), sendo discutível a sua aplicação a diferentes meios sociais e sociedades, como, por exemplo, as

⁸⁹ Por exemplo, e para o suicídio egoísta, Durkheim constata que os indivíduos solteiros se suicidam mais do que os casados e considera o divórcio um indicador micro do suicídio anómico. Estas ideias foram abordadas e desenvolvidas no Capítulo I, dedicado aos autores clássicos, nomeadamente na parte relativa a Émile Durkheim.

sociedades sul-americanas (como a brasileira, cf. Dutra, 2004: 4) ou ainda as do sul da Europa (como a portuguesa).

❖ *Tipos familiares e estratégias educativas*

Entre os autores que adoptam uma concepção nómica, Jean Kellerhals e a sua equipa tiveram a preocupação de contextualizar a diversidade de funcionamento interno das famílias contemporâneas, pelo estabelecimento de relações entre os tipos familiares e o seu meio social. Na sequência da construção da sua tipologia, articulam os tipos de dinâmicas familiares a que se chega com diferentes estratégias educativas, que contextualizam nos diversos meios sociais (Kellerhals e Montandon, 1991).

Jean Kellerhals (1985) situa-nos face a duas perplexidades: a primeira, de ordem empírica e, a segunda, de ordem teórica.

No que respeita à sua perplexidade de ordem empírica, quanto mais a evolução das formas familiares aponta no sentido da sua diversificação e se afasta da homogeneização (não devendo o ideal/ realidade do companheirismo fazer-nos esquecer a multiplicidade de formas que a família assume; Kellerhals *et al.*, 1989: 29), mais se torna imperiosa a construção de tipologias de forma a podermos enquadrar o objecto em apreço. É assim que justifica o seu trabalho de identificação das tipologias familiares existentes na literatura científica, das quais irá retirar os principais eixos para a construção da sua própria tipologia. No entanto, a intenção não é apenas a de reduzir a informação, mas sobretudo representa a convicção de que os tipos familiares têm a sua lógica própria, ou seja, são dotados de propriedades que os tornam indispensáveis à explicação e compreensão de práticas de fecundidade, nupcialidade, divorcialidade, etc.

Ao mesmo tempo, no contexto histórico da privatização dos comportamentos familiares⁹⁰, torna-se imperiosa a análise da sua construção nómica. É essencial saber como os familiares constroem o seu universo de significações, que objectivos atribuem à sua interacção, que tipo de articulação entre o “eu” e o “nós” se

⁹⁰ A privatização é aqui entendida no sentido de que o costume ou a lei já não regulam estreitamente as formas de produção ou de troca familiar como a nupcialidade, a divisão do trabalho, o grau de partilha, a fecundidade, o divórcio, etc. (Kellerhals e Troutot, 1985: 367). Note-se, no entanto, que a existência deste movimento de privatização não anula o controlo social sobre as famílias.

estabelece. Numa palavra, que representação da família se constrói (Kellerhals e Troutot, 1985: 368). Assim, para compreendermos os fenómenos da demografia familiar (v.g. de fecundidade, divorcialidade, etc.) temos que perguntar como é que os familiares constroem os referenciais que orientam a sua acção e, se possível, mostrar a ligação existente entre esta construção simbólica e a posição das famílias na estrutura social (*ibidem*).

Em segundo lugar, e no que respeita à sua perplexidade de ordem teórica, compreende-se agora o motivo por que Kellerhals classifica como objectivas todas as tipologias anteriores e, conseqüentemente, advoga e justifica a necessidade de uma topografia subjectiva dos modelos familiares (Kellerhals, 1987: 169). Se nos situamos num sistema social onde a família é subjectivamente privatizada, a ideia de “projecto familiar” (o que significa a família para os seus membros?) torna-se decisiva para a determinação das propriedades e da dinâmica deste grupo. Nesta sequência, a ideia de “construção nómica” da família⁹¹, ao mesmo tempo que contribui para reforçar o interesse pelo estudo das interacções familiares (*versus* sociologia das instituições familiares) faz-nos reflectir sobre a articulação das técnicas quantitativas e qualitativas. Não será difícil compreender fenómenos de construção nómica sem recorrer a técnicas qualitativas? A este nível, a contribuição do autor traduz-se num instrumento de construção dos tipos familiares que integra as abordagens quantitativa e qualitativa: o teste do “Quem somos nós?” (“Qui sommes nous?”), ou seja, como é que as famílias se caracterizam a si próprias?

Neste procedimento, propõe-se aos cônjuges⁹² que tracem um retrato da sua família, enunciado ao observador sob a forma de frases do tipo divisas (ou *leitmotiv*), por exemplo, “Cá em casa, somos caseiros”, “Cá em casa é importante que a mãe esteja em casa”, etc. Ou seja, um certo número de traços característicos que definem a identidade do grupo, tal como ela é construída ou “reconhecida” pelos actores.

⁹¹ Ou, mais propriamente, a necessidade de compreender como o grupo familiar dá sentido à sua existência.

⁹² Segundo o próprio autor, este teste também se pode aplicar ao conjunto dos familiares.

Face a um conjunto de temas muito diversificado que surgem nas respostas dos actores⁹³, o autor aplicou uma grelha que, ao mesmo tempo que toma em conta as vivências das famílias, tem pertinência sociológica⁹⁴. Para isso, reconduz este variado conjunto de respostas a cinco conceitos fundamentais do funcionamento dos grupos: a *coesão*, a *regulação*, a *integração*, a *orientação* e a *mediação*. Estes cinco conceitos constituem os referenciais (eixos), decompondo-se, cada um deles, em dois estados qualitativos ou posições (pólos). Importa, porém, referir que Kellerhals vai construir a tipologia com base apenas nos três eixos mais escolhidos pelos seus entrevistados: *coesão-regulação-integração*⁹⁵.

O tipo de *coesão* designa a forma como os indivíduos estão ligados aos grupos. Num dos pólos encontramos uma coesão por *fusão* ou *assimilação*: o acento é colocado na similitude dos diferentes actores e/ou no facto de que os indivíduos se alicerçam no grupo (ser ou fazer em conjunto). Insiste-se na unidade e no consenso. No outro pólo, figura a coesão por *diferenciação* ou *autonomia*. Aqui, sublinha-se a especificidade de cada um, a irredutibilidade das partes ao todo, a independência relativa dos membros em relação ao “nós-grupo”. O valor do grupo reside principalmente no confronto de individualidades e não na identificação com o todo (Kellerhals e Troutot, 1987)⁹⁶.

O tipo de *regulação* designa a forma como as acções e experiências individuais são coordenadas. Num dos pólos, encontramos uma regulação *normativa* ou *organizacional*: o grupo emite regras de funcionamento relativamente gerais

⁹³ Nomeadamente, a organização doméstica, as crianças, a identidade dos cônjuges, as actividades, o casal, os recursos do lar, as relações com os parentes, as ideias e as crenças, a atracção e a parecença dos cônjuges, a importância do lar, a comunicação no casal e as regras de vida.

⁹⁴ Sem o preenchimento desta condição não poderíamos falar em projectos familiares.

⁹⁵ A coesão e a regulação foram referidas por mais de 90% das famílias e a integração por cerca de 80%. Quanto aos referenciais de mediação e orientação, estes não são escolhidos senão por metade (ou menos de metade) das famílias entrevistadas.

⁹⁶ Todos os exemplos que se seguem são os dos próprios autores (Kellerhals e Troutot, 1987). Coesão-fusão: “Cá em casa a maior parte das actividades são feitas em comum e partilhamos a mesma concepção das coisas e a mesma filosofia de vida.”; coesão-autonomia: “Cá em casa cada um desenvolve e cultiva a sua individualidade, temos poucas actividades familiares comuns e principalmente hobbies separados.”

(válidas para uma pluralidade de situações), identificáveis em ordens concretas⁹⁷. O bom funcionamento é associado à conformidade às ordens ou aos papéis. Podemos assimilar a este tipo a definição de condições materiais⁹⁸ que explicitam os recursos de que o grupo precisa para funcionar. No pólo oposto, encontramos uma *regulação por interação ou comunicação*. Aqui, a coordenação das acções, julgamentos ou atitudes é procurada através de uma discussão caso a caso. Procura-se definir a significação dos acontecimentos e ter para eles uma resposta diferenciada. É de uma valorização da negociação que se trata: o resultado é menos importante do que a maneira pela qual se consegue obtê-lo⁹⁹.

O tipo de *integração* define as modalidades de relação entre o grupo e o seu ambiente socio-cultural. Num pólo, encontramos a valorização da *abertura*: o grupo é definido pelos seus contactos¹⁰⁰ com o exterior que lhe fornecem as informações ou as energias julgadas necessárias (ou seja, tornam possível a identidade interna). Noutra pólo, a família define-se pelo *fechamento*. Bloquear um exterior julgado hostil ou ameaçador, e limitar tanto quanto possível os contactos, surgem como garantias do bom funcionamento ou do desenvolvimento do grupo¹⁰¹.

A sua tipologia das interações familiares resulta, assim, do cruzamento destes três eixos¹⁰² e permite-lhe identificar quatro tipos de famílias:

- a) famílias bastião: fechamento, fusão e normatividade;
- b) famílias companheirismo: fusão, abertura e regulação comunicacional;
- c) famílias associação: autonomia, abertura e regulação comunicacional;

⁹⁷ Exemplificando: "A mãe deve ficar em casa.", "As crianças não se devem deitar depois das 10 horas.", etc.

⁹⁸ Exemplificando: "É preciso dinheiro.", "É preciso calma."

⁹⁹ Exemplificando, para a regulação normativa: "Nós educamos as crianças como fomos educados, há princípios em relação aos quais não cedemos". Relação comunicacional: "Nós não temos princípios educativos escritos, temos antes de mais em conta a relação e o bem estar das nossas crianças."

¹⁰⁰ Estes contactos podem ser, quer inter-pessoais (parentes, amigos, etc.), quer culturais (leitura, acontecimentos artísticos, desportivos, etc.).

¹⁰¹ Integração-abertura: "No nosso casal, os amigos têm um grande papel e nós partilhamos muitas coisas com eles". Integração-fechamento: "Nós preferimos estar sozinhos do que com outros."

¹⁰² Do cruzamento dos eixos coesão-integração Kellerhals propõe a Tipologia Integração. Do cruzamento dos eixos coesão-regulação chega à Tipologia Adaptação. Finalmente, do cruzamento destas duas tipologias, resulta uma terceira, com base nos três eixos.

d) famílias paralelas: autonomia, fechamento, normatividade (este quarto tipo não tem relevância empírica nos estudos do autor¹⁰³).

Por outro lado, na sua génese, a tipologia em causa surge, de facto, associada à estratificação, já que ela nasce (também) da necessidade de encontrar uma variável intermédia que torne menos determinista a relação entre estruturas socio-económicas (v.g. classes sociais) e biografias individuais. Isto não implica, no entanto, que a aplicação deste modelo de tipos familiares esteja dependente da estratificação social. Pensamos que, tendo surgido como variável intermédia (entre as classes sociais e as trajectórias pessoais), os tipos familiares não deixam de poder integrar uma variável autónoma, com pertinência sociológica e explicativa própria. Aliás, é o próprio autor quem acaba por fazê-lo, através de aplicações em que (apesar de associar as classes sociais aos tipos familiares) acaba por procurar explicar, por exemplo, as normas de justiça, através desses mesmos tipos familiares (Kellerhals *et al.*, 1997).

Estes tipos de família são precisamente utilizados pelo autor, noutra obra (Kellerhals e Montandon, 1991), para explicar as estratégias educativas dos pais, um outro aspecto que para nós assume importância central, uma vez que constitui um contributo contemporâneo à problemática já legada por Durkheim, como vimos atrás¹⁰⁴, relativa à importância da família para a socialização das crianças.

Para explicar determinados sectores dos comportamentos familiares, Kellerhals e Montandon (1991: 45-46) vão, então, cruzar as tipologias com as situações socio-profissionais. Encontramos, por um lado, as famílias bastião, associadas aos meios populares (operários, empregados com poucas qualificações) e, por outro, as famílias associação, que encorajam a autonomia e se situam num lugar mais elevado da escala social (v.g. quadros superiores).

¹⁰³ Nas várias categorias observadas há sempre um quarto tipo de família que falha, ou seja, que não tem qualquer relevância empírica. Por este motivo Kellerhals tem sido acusado de excessivo formalismo: se, de facto, isto acontece sempre, nas várias (sub)tipologias, qual a razão para manter uma categoria absolutamente destituída de pertinência empírica? No entanto, é importante notar que a aplicação da tipologia deste autor ao caso português produziu resultados diferentes e, em nossa opinião, surpreendentes, uma vez que as famílias paralelas ascendem a 37% (se somarmos as paralelas *stricto sensu* – 15% - fechadas e com forte autonomia conjugal nas práticas e intenções, com as paralelas familiares – 22% - mais fusionais e mais abertas do que as restantes paralelas) (Aboim e Wall, 2002: 487).

¹⁰⁴ Cf. Capítulo I, Socialização, constrangimento social e religião.

O seu modelo de definição dos estilos educativos integra duas dimensões: as *estratégias educativas* (os *objectivos* dos pais, assim como as *técnicas* de influência que empregam) e a *logística* (*estrutura dos papéis* educativos e a *coordenação* dos pais com os outros agentes educativos, v.g. grupos de pares, escola, televisão, especialistas, etc.) (*idem*: 31).

A influência educativa dos pais articula-se em torno de três tarefas principais: a formação da personalidade social da criança, a preparação para uma determinada inserção social (v.g. orientá-la para uma profissão) e, finalmente, a sua integração cultural (em determinados grupos, v.g. religiosos, nacionais, familiares) (*idem*: 51). Qual é, então, o tipo de personalidade que os pais querem promover no seu filho? A este respeito, o autor considera quatro dimensões principais de qualquer perfil de personalidade social. A *autoregulação* designa a capacidade dos indivíduos para definir fins e ser autónomo. A *acomodação* designa a capacidade para se moldar a constrangimentos exteriores e perseguir fins que não foram necessariamente escolhidos pelo próprio. A *cooperação* descreve a aptidão para colaborar com outro e fazer prova de lealdade ou solidariedade. Finalmente, a *sensibilidade* designa a capacidade para imaginar e ter um ideal. O facto de todos estes recursos coexistirem em cada um de nós, podendo a qualquer momento ser activados, não impede que determinado perfil seja mais caracterizado por um ou por outro destes traços.

Os *objectivos* podem ser prosseguidos pelos pais através de *métodos pedagógicos* diferentes. O *controlo* designa a forma como a conduta da criança é dirigida, constrangendo-a a determinados actos tidos como desejáveis ou, pelo contrário, interditando o seu acesso a condutas indesejáveis. A *relação* consiste na manipulação do contexto relacional da criança, para modificar a sua maneira de agir. A *moralização* é sempre relativa a valores superiores do sujeito que legitimam o recurso a uma conduta particular. Finalmente, a *motivação* é uma técnica interior que visa modificar a apetência que a criança possa ter por uma determinada conduta (*idem*: 32-33).

Tais finalidades e técnicas educativas são concretizadas numa determinada *estrutura dos papéis*, definida pelo grau de diferenciação das tarefas e de atitudes dos cônjuges, em matéria de socialização. Poderemos, assim, observar três situações. A *dupla diferenciação* acontece sempre que o grau de participação, assim como os contributos dos cônjuges feminino e masculino são diferentes, em matéria de socialização. A *diferenciação simples* acontece quando apenas os graus de

investimento do pai e da mãe diferem. Finalmente, a *indiferenciação* acontece quando nem a participação, nem os recursos propostos são substancialmente diferentes (*idem*: 34-35).

Da mesma forma, os *estilos de coordenação* são formas como os pais estabelecem a mediação entre os seus filhos e as influências de outros actores educativos. Podem ser definidos sobre dois eixos: o da especificidade/difusão, que designa a amplitude da missão (tarefas ou competências), atribuída pela família aos outros agentes de socialização; e o eixo da participação/retraimento, que faz referência à maneira como o grupo familiar substitui a influência dos outros actores. A família pode ignorá-los, mesmo se os legitima, ou, ao contrário, tentar comentá-los, acompanhá-los (*idem*: 35).

Do cruzamento destes dois eixos resultam quatro modos de coordenação. No modo de *oposição*, não se reconhece senão uma competência muito específica ao outro agente educativo e não se acha necessário ou desejável intervir. No modo de *delegação* atribuem-se competências muito vastas aos outros agentes de socialização, sem que por isso se julgue necessário, possível ou desejável substituir as suas iniciativas. No modo de *mediação*, os pais reconhecem uma competência muito específica ou limitada aos outros agentes, substituindo os seus esforços ou mensagens. Finalmente, no modo de *cooperação*, as competências reconhecidas aos outros agentes são muito difusas, sendo que a família acompanha as suas influências, por exemplo substituindo ou criticando as respectivas mensagens (*idem*: 166).

Importa ainda referir que, tal como acontece em relação à sua tipologia das dinâmicas familiares, também os estilos educativos das famílias variam em função do meio social. No topo da hierarquia social insiste-se mais na auto-regulação e no desenvolvimento da sensibilidade da criança (v.g. na sua criatividade e imaginação), acompanhados da relação enquanto técnica educativa. Já na base dessa hierarquia, põe-se o acento na acomodação, acompanhada do controlo, como técnica de influência (*idem*: 207-208).

Chegados a este ponto, uma das questões que se colocam é saber se, uma vez classificada segundo esta tipologia, não poderá uma família evoluir, no tempo, para outro tipo? Pensamos que sim¹⁰⁵. Aliás, é preciso sublinhar que não se pretende fixar

¹⁰⁵ Esta lacuna tem sido progressivamente preenchida, no campo da sociologia da família, como o testemunha a organização recente do Seminário da secção RN9 (Sociology of Family and Intimate

definitivamente uma família num tipo particular, de dinâmicas internas, ou de estilos educativos. A ideia subjacente é a de que as várias famílias, ao longo da sua existência, passem por diversos modelos de interacção (*idem*: 28). É, aliás, o próprio Kellerhals quem nos afirma esta possibilidade, ao mesmo tempo que enuncia as limitações da sua análise teórica: “Enfim, o esforço tipológico em sociologia da família tem sido, até aqui (...) essencialmente estático. A questão de saber como, e sob que influências internas e externas, um grupo familiar passa de um género de funcionamento a outro, e com que crise de transição, não foi senão raramente examinado. (...) As propriedades dinâmicas dos tipos são ainda menos conhecidas do que as suas características estáticas. Quer dizer que a aliança de uma perspectiva ‘desenvolvimentista’ e de um método tipológico será, hoje, de uma utilidade considerável¹⁰⁶.” (Kellerhals e Troutot, 1987: 177).

O conceito de trajectória familiar permite, precisamente, aceder a esta perspectiva desenvolvimentista, enquanto conceito integrador, ou seja, que nos permite operacionalizar de forma frutífera as perspectivas mais microsociológicas que referimos e, ao mesmo tempo, procura preencher aquilo que lhes falta, quer em termos de conexão com os contextos sociais mais vastos, quer em termos de dinamismo.

❖ *A trajectória familiar*

Inicialmente forjado no âmbito da História da Família, o conceito de trajectória familiar permite abordar o modo de funcionamento da família, mas desta vez em diversos contextos de mudança social. Neste sentido, “(...) representa um esforço para compreender melhor a inter-relação entre tempo individual, tempo familiar e tempo histórico.” (Hareven, 1991: 95). Deste modo, associa às diferentes etapas da vida (casamento, entrada no mercado de trabalho, reforma, etc.) as transformações familiares, por um lado, e as transformações sociais, por outro (Segalen, 1999: 217).

Lives) da European Sociological Association, cujo segundo Workshop foi subordinado ao tema “Family interactions throughout the life course”. Cf. European Sociological Association (2005), *Lisbon Workshop on Contemporary Families – Abstracts*, 3-4 March 2005, Lisbon, ICS. Para o caso português, cf. Wall, K. (Coord.) (2005) *Famílias em Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

¹⁰⁶ Tradução livre.

A necessidade de um conceito deste tipo é apresentada, pela historiadora Tamara Hareven, como decorrente da insuficiência do conceito de *ciclo de vida familiar*, originário da Sociologia. Construído para descrever as mudanças nos papéis e nas estruturas das famílias, ao longo do seu desenvolvimento temporal, este conceito revelou-se inicialmente útil na abordagem das formas familiares passadas, na medida em que permitiu aos historiadores o estudo do comportamento familiar, já não a partir de um ponto fixo do passado, mas sim enquanto desenvolvimento sequencial (Hareven, 1987: 46).

No entanto, o conceito acabaria por revelar-se algo limitado para o estudo das mudanças familiares, uma vez que as suas fases se baseavam predominantemente na família conjugal norte-americana contemporânea, das classes médias, não se aplicando do mesmo modo a outras formas familiares existentes no passado (ou mesmo no presente) (Segalen, 1999: 217; Saraceno, 1997: 224). Estas fases eram marcadas a montante pelo casamento, e a jusante pela morte de um ou ambos os cônjuges. Baseavam-se na progressão do casal desde o casamento e através da parentalidade, passando pela saída de casa dos filhos, até chegar, finalmente, à dissolução da família (equivalente à morte ou viuvez). Assim, e segundo Glen Elder, “o ciclo de vida familiar identifica mais fases da parentalidade do que os aspectos mais dinâmicos das transições individuais, quer de entrada, quer de saída, dos diversos papéis familiares” (Elder, 1977, *apud* Hareven, 1991: 106)¹⁰⁷.

Pelo contrário, o conceito de trajetória familiar (*life-course*) traz uma dimensão dinâmica ao estudo da história da família. A trajetória da família passa a ser aferida através da identificação de *turning points*, tais como o casamento, a ida para a escola, a participação da força de trabalho das mulheres no rendimento do agregado familiar, etc., e relacionando estas transições com as configurações familiares resultantes da forma como cada um dos seus membros atravessa esses mesmos *turning points* (Hareven, 1991: 106).

Em nosso entender, importa sublinhar que a vivência de tais *turning points* deverá ser, necessariamente, atravessada pela experiência de género, ou seja, a trajetória familiar deverá ser *gendered*. Por outras palavras, a forma como a trajetória familiar se vai desenrolando está relacionada, em grande medida, com o desempenho de papéis sexuais (feminino e masculino), devendo assim ser

¹⁰⁷ Tradução livre.

diferenciada para homens e mulheres. Além disso, a forma dinâmica implicada nessa trajetória deverá contribuir para a reconstrução dos papéis de género, o que significa que, além de *gendered*, a trajetória familiar é igualmente *gendering*¹⁰⁸.

Por outro lado, a pesquisa sobre o *life-course* também contribui para clarificar as relações que se podem estabelecer entre o comportamento familiar e a percepção dos indivíduos sobre esse comportamento. Enquanto que o efectivo tempo das transições pode ser reconstruído a partir de registos de estatística demográfica, o seu significado para os indivíduos e membros da família que atravessam esses períodos de transição só pode ser aferido através de pesquisa qualitativa (*idem*: 107). Sublinha-se aqui a importância de uma perspectiva deste tipo, quando se pretende compreender o sentido da acção social para os sujeitos que a protagonizam.

Finalmente, e para compreender melhor o protagonismo familiar nos processos e na mudança sociais, é necessário examinar a forma como os grupos domésticos organizam as suas estratégias em relação às oportunidades e constrangimentos que surgem do exterior. Para a autora, essas estratégias envolvem não só as decisões individuais e familiares, mas também o seu *timing* efectivo em resposta a essas oportunidades e necessidades (por exemplo, quando enviar um filho ou uma filha para outra comunidade, quando juntar-se a outros parentes, quando mudar de residência). Tais estratégias fazem parte de um plano de vida mais alargado, e vão sendo adaptadas sempre que os indivíduos se defrontam com novas circunstâncias, embora no contexto da sua própria cultura e tradições (*idem*: 115-116).

A importância desta dimensão macro para o nosso trabalho torna indispensável a identificação das mudanças ocorridas no campo familiar, na sociedade portuguesa dos últimos 30 anos. Esta é uma forma de compreender o contexto macro em que as famílias desenvolvem as suas estratégias, face às novas

¹⁰⁸ No seu artigo sobre a recepção dos produtos mediáticos, Joke Hermes (1997) desenvolve uma perspectiva sobre o género segundo a qual este constitui uma realidade em permanente reconstrução, para a qual contribui decisivamente a relação com os meios de comunicação social, questionando assim a existência de papéis de género fixos e estáticos. É assim que afirma “To make room for my particular interpretation of gender’s place in the field [media and communication debates], I will mix that old-fashioned noun and its reified sound with adjectives and verb forms such as ‘gendered’ and ‘gendering’.” (Hermes, 1997: 65).

circunstâncias que foram surgindo na sociedade portuguesa, e a forma como, neste processo, se desenvolve a afinidade com cada um dos novos movimentos religiosos.

CAPÍTULO III – NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E MUDANÇAS NO CAMPO FAMILIAR NA SOCIEDADE PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA

Uma das principais hipóteses que orienta a nossa investigação diz respeito às relações que se podem estabelecer entre o surgimento de Novos Movimentos Religiosos e as mudanças na sociedade portuguesa do *post* 25 de Abril, nomeadamente nas práticas e valores familiares. De facto, as mudanças na esfera do religioso e na esfera familiar não nos parecem apenas concomitantes, mas devem ser relacionadas. Fenómenos como o surgimento de Novos Movimentos Religiosos e de novas espiritualidades podem, em nosso entender, ser compreendidos no contexto das mudanças nos modelos e práticas familiares, em que os afectos predominam sobre as relações mais institucionais e em que a realização pessoal do indivíduo se torna componente central do projecto familiar. Neste sentido, importa-nos, antes de mais, identificar umas e outras dessas mudanças, para posteriormente procurar articulá-las. Para tanto, teremos também que situá-las no contexto das transformações ocorridas na sociedade portuguesa, nos últimos 30 anos.

1. Mudanças no campo social e familiar: individualização e sentimentalização

Se é certo que a liberdade política traz consigo, de forma mais directa, um clima de maior liberdade religiosa é, no entanto, nos movimentos de recomposição social que atravessam a sociedade portuguesa nas últimas três décadas, que vamos procurar – indirectamente – as causas propiciadoras da implantação de tais grupos religiosos ou de vocação espiritual. A desruralização, a industrialização incipiente e a rápida terciarização que nos últimos 30 anos caracterizam a sociedade portuguesa, condicionam e contextualizam, ao nível macro, as mudanças verificadas nas práticas e valores, tanto sociais, como religiosos e espirituais.

Os processos de reconfiguração da sociedade portuguesa, em termos sociais e profissionais (Almeida, Costa e Machado, 1994; Machado e Costa, 1998) tiveram, por seu turno, implicações no plano dos valores e dos comportamentos. Nomeadamente, são os grupos constituídos pela população activa, de residência

urbana e com níveis de capital escolar e cultural acima da média que protagonizam esta mudança de valores em Portugal (Almeida, 1995: 64). Assim, como resultado da terciarização, da crescente intervenção do Estado, da escolarização e da introdução das novas tecnologias surgem as novas classes médias (Ferreira *et al.*, 1995). Estes sectores intermédios são, em termos sociais, um elemento vital das democracias contemporâneas ocidentais e, principalmente, quando possuem nível mais elevado de instrução, assumem um especial protagonismo na difusão de valores e práticas familiares mais modernos, nomeadamente em relação ao divórcio (Torres, 1996: 62). Ao mesmo tempo, e em termos religiosos, os indivíduos com níveis de instrução intermédios são aqueles que revelam menor assiduidade ao culto católico (Antunes e Pires, 1998: 484)¹⁰⁹.

Por outro lado, torna-se importante lembrar que enquanto os valores tradicionais religiosos e familiares surgem associados às sociedades pré-modernas, já a era pós-moderna caracteriza-se por um acento nos valores individualistas, nomeadamente na satisfação das necessidades pessoais (Ester, Halman e De Moor, 1994). Entre as principais mudanças de valores na sociedade portuguesa actual encontramos, também, a difusão transversal de valores individualistas, ainda que em versão moderada ou “suave” (Almeida, 1995: 65). Este individualismo caracteriza-se pelo acento na realização pessoal e pelo predomínio dos interesses do indivíduo sobre os da comunidade na orientação das condutas individuais. Tal tendência encontra-se presente em diferentes esferas da vida social, como as relações familiares ou profissionais. No campo familiar, vai-se passando progressivamente a um modelo mais simétrico (v.g. das relações entre cônjuges, e entre pais e filhos), em que se privilegia a realização pessoal do indivíduo no seio do grupo familiar.

No campo profissional, o “trabalho realização”, em que se dá prioridade ao prazer e à realização da vocação individual, vai predominando sobre a perspectiva instrumental (Almeida, 1995: 65), principalmente entre os mais instruídos e com profissões mais qualificadas (Borges e Pires, 1998: 272).

Estas mudanças na sociedade portuguesa devem ser compreendidas na sequência das transformações sociais que ocorreram no ocidente a partir dos anos 60. Entre estas destacam-se: o aumento da escolarização e o trabalho profissional

¹⁰⁹ A prática dominical (ida à missa) é mais frequente na base e no topo da “pirâmide social” e muito menos frequente nos estratos intermédios (classes médias) (Antunes e Pires, 1998: 484).

femininos (nomeadamente das mães) e, conseqüentemente, o aumento do número de casais em que ambos os cônjuges têm uma actividade profissional; o controlo da natalidade e a quebra da respectiva taxa; a queda da nupcialidade e o aumento dos divórcios; o aumento das uniões de facto e de outras formas não institucionais do laço conjugal e familiar (vg. famílias monoparentais e recompostas) (Singly, 2001). Em suma, começam a forjar-se as características da família contemporânea a que François de Singly (*idem*) chama “família moderna 2”. Esta família é individualista e relacional.

Tendo em conta os objectivos da investigação, interessa-nos, então, relacionar a tendência de individualização que, como veremos, atravessa o campo religioso, com a tendência equivalente que atravessa o campo familiar. Recorrendo aos principais trabalhos realizados em Portugal sobre a evolução das formas familiares, quer com base em indicadores demográficos, quer com base em inquéritos aos valores dos portugueses (v.g. Almeida e Guerreiro, 1993; Almeida e Wall, 1995; Almeida *et al.*, 1998; Almeida, 2003), é possível identificar mudanças ao nível das práticas e estruturas familiares, por um lado, assim como ao nível dos valores e representações, por outro. Sabendo que uma e outra destas dimensões da acção social são indissociáveis, optámos, no entanto, por sintetizar tais mudanças em torno desses dois grandes eixos, por uma questão de comodidade analítica – e seguindo, nesta opção, as autoras citadas.

Ao nível macro, podemos evidenciar as grandes tendências de mudança ocorridas em torno de três aspectos principais: o casamento e o divórcio; a fecundidade e as relações parentais; a entrada progressiva das mulheres no mercado de trabalho.

No que respeita ao casamento e à conjugalidade, o primeiro aspecto a salientar é a transformação do significado que os actores sociais lhe atribuem, enquanto estabelecimento de um laço que institui a vida familiar. À queda da taxa de nupcialidade verificada a partir dos anos 70 sucede-se uma subida progressiva dos casamentos civis, o que aponta, não tanto para uma desvalorização do casamento por parte dos indivíduos, mas antes para uma secularização dessa instituição, uma desvalorização da prática enquanto vínculo religioso (Almeida *et al.*, 1998). Em regra, a opinião segundo a qual “o casamento é um sacramento” que, na visão católica tradicional, se associa à ideia de que o casamento é para toda a vida, é partilhada por uma minoria (cerca de 20%; cf. Almeida *et al.*, 1998: 67). No entanto,

muitos indivíduos, mesmo quando não se identificam com o catolicismo, continuam a preferir o casamento segundo o ritual religioso. Para Anália Torres (1996a), este fenómeno revela uma outra face da secularização do matrimónio, na medida em que estes indivíduos procuram o “ritual, descarnado do conteúdo, chamando para si os seus eventuais benefícios, no plano dos efeitos de visibilidade e da afirmação exterior, mas também porque se sabe que se podem dispensar os respectivos custos, nomeadamente o da indissolubilidade do casamento” (Almeida, *et al.*, 1998: 69). O pragmatismo, a força da tradição, o ritualismo e o desejo de exorcizar um possível divórcio são os factores que podem ajudar a explicar aquela escolha (Torres, 1996a).

Por outro lado, verifica-se uma maior pluralidade de formas alternativas de viver a conjugalidade, de que são exemplo as uniões de facto¹¹⁰, ou a conjugalidade não coabitante. Além disso, diversificam-se as trajectórias familiares dos indivíduos, sucedendo-se no espaço de uma mesma vida diversas morfologias, o que aponta para a desinstitucionalização das relações familiares (Almeida *et al.*, 1998).

Do “outro lado do casamento”, o divórcio sublinha igualmente esta tendência para a desinstitucionalização da família. Desde 1975, as taxas de divórcio subiram progressivamente, ainda que com diferenças regionais (sendo mais acentuadas nas regiões do litoral urbano, nomeadamente na Grande Lisboa e Litoral Centro, Porto, Península de Setúbal e Algarve). Este aumento deve ser compreendido no contexto de determinadas transformações sociais, e nomeadamente, o crescimento das classes médias, a generalização da actividade feminina, a democratização das relações entre homens e mulheres e a laicização do casamento (Torres, 1996: 180).

Torna-se sempre importante sublinhar que o aumento da ruptura conjugal, na sociedade portuguesa e a sua crescente aceitação são resultado de mudanças nas práticas e valores associadas ao casamento e às relações familiares, traduzindo uma maior assunção da liberdade individual na esfera privada dos divorciados que “consideram que a felicidade pessoal é um direito a que não querem renunciar” face a uma sociedade que “lhes responde que esse direito é legítimo” (*ibidem*). Cada vez

¹¹⁰ Em todo o caso, a percentagem de indivíduos que vivem em união de facto em Portugal (8%) continua a situar-se abaixo da média europeia (18%). Estão nesta situação os indivíduos mais jovens, sem filhos ou com apenas um filho, residentes em meio urbano, na região de Lisboa. Do ponto de vista da instrução e do rendimento, as uniões de facto encontram-se nos dois extremos, quer entre os mais instruídos e com maiores rendimentos, quer os que estão em situação inversa, o que aponta para “situações e estilos de coabitação díspares no nosso país” (Almeida, 2003: 55-56).

menos se pensa, principalmente entre os sectores intermédios da sociedade portuguesa, que a instituição conjugal deva ser preservada através do sacrifício do bem estar individual.

Por outro lado, e no que respeita à fecundidade, Portugal assistiu a uma queda radical das taxas de fecundidade nos anos 80 e 90 que, em 2001, estabiliza nos 1,5 filhos, e apesar de a mesma taxa verificar pequenas flutuações que se prendem com o comportamento dos diversos grupos sociais (Almeida *et al.*, 1998 e 2004; Pinto, 2005). A fecundidade desloca-se também de um grupo etário para outro, provocando pequenas oscilações, e sob a influência de elementos conjunturais (*idem*)¹¹¹. As práticas de controlo dos nascimentos generalizam-se, principalmente a partir de meados dos anos 80, reflectindo a melhoria nas infra-estruturas nacionais, em termos de serviços de saúde¹¹², bem como uma nova constelação de valores sobre o corpo, o casal, a sexualidade e a família (Almeida *et al.*, 2004).

Também as formas familiares sofreram alterações. Apesar da estabilidade dos grandes tipos de famílias, tem vindo a verificar-se uma queda acentuada das famílias numerosas e da dimensão média do agregado familiar, ao mesmo tempo que se observa uma subida dos “casais sem filhos” e das “pessoas sós” (Almeida *et al.*, 1998; Aboim, 2003; Pinto, 2005). Neste último caso, esse aumento foi muito expressivo na década de 90: de 1991 para 2001, o aumento proporcional de “pessoas sós” na estrutura dos agregados domésticos foi de 3,1%, valor superior àquele que se verificou entre 1960 e 1990 (0,9%). Este aumento deve atribuir-se, não só ao crescente envelhecimento da população portuguesa, mas também a “novos quadros de individualização presentes na arquitectura da vida familiar e doméstica”, principalmente entre as camadas mais jovens (Aboim, 2003: 17)¹¹³.

No campo das representações e valores, podemos destacar algumas áreas, em estreita articulação com as práticas em mudança enunciadas: a conjugalidade, a parentalidade e o lugar das crianças na família.

¹¹¹ Por exemplo, se no post 25 de Abril (1977 a 1985) o grupo com maior fecundidade foi o dos 20-24 anos, já actualmente é o dos 25-29 anos.

¹¹² Nomeadamente pela integração do planeamento familiar na esfera de actuação do médico de família.

¹¹³ Enquanto na faixa etária dos 20 aos 29 anos se verificou, entre 1991 e 2001, um aumento real de 124%, já entre a população com mais de 64 anos esse aumento foi de 35% (Aboim, 2003: 17).

Se, como vimos atrás, a vida em casal se desinstitucionalizou, isto não parece ter significado, de modo algum, uma perda da sua importância para os indivíduos. De facto, a família permanece o aspecto da vida a que os portugueses atribuem mais importância. Em 1990, 64% dos portugueses consideravam esta esfera da sua vida “muito importante” (Almeida e Guerreiro, 1993), enquanto em 1999 essa percentagem subiu para 84% (Almeida, 2003).

Por outro lado, o casal deixa de ser visto como um lugar em que a existência de filhos é obrigatória (Almeida *et al.*, 1998), o que traduz a crescente sentimentalização da vida familiar, nomeadamente conjugal. Os cônjuges viram-se predominantemente um para o outro, e a existência do casal fundamenta-se cada vez mais e apenas na existência de sentimentos recíprocos de amor. Também o lugar e a importância das crianças no seio do casal e da família se transformaram, revelando o crescente peso que a afectividade vai assumindo nas relações familiares como outra das características destas mudanças decisivas.

Por outro lado, vai-se progressivamente consolidando um novo lugar da criança na família. Nas famílias contemporâneas, a relação afectiva com a criança passa a ocupar um lugar central no universo familiar. Esta passa a ser vista como alguém com identidade própria e as “relações hierárquicas e distantes entre pais e filhos tendem a diluir-se numa cumplicidade afectiva, simétrica e comunicacional recíprocas” (Almeida, 2003: 76-77). Porém, em Portugal, apesar da primazia ideológica da afectividade e do ideal de simetria e de comunicação, no que respeita aos valores transmitidos às crianças, continuam ainda a prevalecer os valores da conformidade com a ordem estabelecida (“ter boas maneiras”, “ser trabalhador”), o que deve ser contextualizado à luz da persistência das condições de vida desfavorecidas que ainda marcam a sociedade portuguesa (*idem*: 80-81).

2. A proliferação de Novos Movimentos Religiosos no *post* 25 de Abril

Um dos aspectos que altera, significativamente, o campo religioso a partir de 25 de Abril de 1974 é a disseminação de Novos Movimentos Religiosos, à qual, tendo em conta o nosso objecto, daremos especial relevância.

Um dos nossos primeiros passos, e talvez dos mais difíceis, foi o de procurar inventariar os novos movimentos religiosos que surgiram (ou que intensificaram a sua actividade), em Portugal, desde 1974. Uma das obras preciosas para quem

pretenda realizar este recenseamento é a investigação jornalística de Fernando Semedo (1988), *Parasitas de Deus - As novas seitas*. Esta investigação, além de pioneira no seu género, possui o enorme mérito de ter por objecto a sociedade portuguesa¹¹⁴. Outra obra que a vem secundar e muito relevante para o nosso objectivo é a do Centro Roger Ikor (1995), *Seitas Religiosas - Um guia sobre as falsas religiões*, que na tradução portuguesa integra uma actualização, feita por Afonso Praça, para o caso português. Também a investigação que o Padre Carreira das Neves (1991 e 1998) dedica ao tema das seitas, ainda que não tendo natureza sociológica, nos pode ajudar no recenseamento desses movimentos. No entanto, não podemos deixar de sublinhar que estas três obras – ainda que de natureza diferente – nos colocam um problema sério: a importação do termo *seita*, que tem um significado preciso na sociologia¹¹⁵ e que é aplicado a todos estes grupos, sem que essa classificação assente em critérios científicos (v.g. de natureza sociológica).

Felizmente e, nestes últimos anos, alguns estudos sistemáticos e aprofundados vieram preencher, em grande parte, esta lacuna na investigação sobre Novos Movimentos Religiosos na sociedade portuguesa. Em primeiro lugar, os estudos de Helena Vilaça sobre minorias religiosas (Vilaça, 1997 e 1999) e, principalmente a sua tese de doutoramento sobre o pluralismo religioso (2003). Em segundo lugar, o estudo de Luís Aguiar Santos (2000-2001) sobre a diferenciação do campo religioso, na sociedade portuguesa, ao longo do século XIX e XX. Estas investigações vêm juntar-se, na construção de um olhar próprio das ciências sociais, ao artigo de que até aí dispúnhamos e que procurava inventariar e compreender os Novos Movimentos Religiosos surgidos na sociedade portuguesa, depois do 25 de Abril (Farias e Santos, 1999).

Assim, com todos estes contributos e ainda que face a uma realidade movediça (muitos destes grupos desaparecem como surgiram, outros não apresentam um nível mínimo de institucionalização), realizámos a inventariação possível e identificámos os Novos Movimentos Religiosos que se disseminam, ou que ganham

¹¹⁴ Por outro lado, é de assinalar que este livro contém informação rara e de difícil obtenção. Nalguns casos, tratam-se de grupos muito fechados e potencialmente perigosos para quem os investiga. É o caso, por exemplo, da Igreja da Cientologia ou dos Meninos de Deus, com processos nos tribunais de vários países, por rapto e/ou proxenetismo.

¹¹⁵ Cf. Capítulo I – *Família e religião: as propostas clássicas*, para a tipologia igreja/seita de Max Weber e Ernst Troeltsch.

visibilidade, na sociedade portuguesa a partir do 25 de Abril de 1974 (cf. Quadro 1 –
Novos Movimentos Religiosos na Sociedade Portuguesa).

Quadro 1 – Novos Movimentos Religiosos na Sociedade Portuguesa

Torna-se importante precisar, aqui, o sentido da utilização do conceito de Novos Movimentos Religiosos (NMR's) que, aliás, consta do título do Quadro 1. Esta definição não é isenta de problemas. Por um lado, porque não há acordo geral sobre o que constitui uma religião. Por exemplo, se entendermos que a crença num Deus é um elemento imprescindível, excluiríamos o Budismo (Durkheim, 1912, 1996: 12-13). Ao mesmo tempo, autores há que consideram a ideologia marxista como semi-religiosa (Weber, 1919-1922, 1944). Segundo Thomas O'Dea (1969: 84), “O marxismo tornou-se um evangelho de salvação secular para uma grande parte da classe trabalhadora, entre a metade do século XIX e a Segunda Grande Guerra.” Por outro lado, coloca-se também a questão da novidade: quais são os movimentos que devemos considerar “novos”?

Para Eileen Barker, estudiosa inglesa dos NMR's, podem considerar-se como “novos” os movimentos religiosos que se tornaram visíveis depois da Segunda Guerra Mundial, nas sociedades ocidentais. Além disso, a autora considera que estes movimentos são “religiosos” no sentido em que, ou oferecem uma mundividência religiosa ou filosófica, ou reclamam fornecer os meios através dos quais se pode obter um objectivo superior (v.g. conhecimento transcendente, esclarecimento espiritual, auto-realização ou o “verdadeiro” desenvolvimento¹¹⁶) (Barker, 1989: 145).

Entendemos que esta definição se torna muito operacional para a nossa investigação. No entanto, no caso português, parece-nos que o momento histórico decisivo para a visibilidade dos NMR's é o 25 de Abril de 1974 (Farias e Santos, 1999: 205; Semedo, 1988: 19). De facto, é o regime democrático que permite o “boom da oferta religiosa” (Vilaça, 1997: 3), já que é por esta altura que vão chegando ao nosso país, quer os novos movimentos religiosos em expansão nas sociedades ocidentais (por exemplo, os Meninos de Deus), quer grupos que já existiam há mais tempo e que esperavam a democracia para se instalar em Portugal, como acontece com os Mormons. É também depois da revolução que ganham novo fôlego grupos que já existiam na sociedade portuguesa desde o princípio do século XX (v.g. Adventistas dos Sétimo Dia e Testemunhas de Jeová).

No entanto, a mera inventariação dos principais grupos que alastraram no *post* 25 de Abril não se torna manejável se não os agruparmos, de forma a reduzir a

¹¹⁶ Tradução livre.

informação. Face a tantos grupos e tão diferentes uns dos outros, parece-nos importante identificar um pouco melhor a sua proposta (critério doutrinal), assim como procurar saber há quanto tempo iniciaram a sua actividade na sociedade portuguesa (critério temporal), para os podermos situar melhor.

Os primeiros grupos religiosos que constam do Quadro 1 são os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová, que já se encontravam em Portugal desde o princípio do Século XX (1904 e 1925, respectivamente). Porém, a verdade é que as Testemunhas de Jeová não podiam exercer livre e legalmente a sua acção, tendo estado sob vigilância do regime (v.g. pela PIDE), devido à recusa da incorporação nas Forças Armadas e de prestação do serviço militar. Assim, só em finais de 1974 viram aprovado o seu pedido de legalização (Santos, 2000-2001: 475). Já os Adventistas do Sétimo Dia mantiveram o reconhecimento oficial desde 1935, por manifestarem uma atitude mais flexível nomeadamente no que respeita à incorporação nas Forças Armadas e à recruta (*idem*: 474).

Assim, com o 25 de Abril de 1974, surge efectivamente uma nova fase para estes movimentos, uma vez que lhes é permitido o livre e pleno exercício da sua actividade. Gostaríamos de juntar a estes movimentos a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mormons) que, ainda que se tenha instalado em Portugal apenas depois da revolução¹¹⁷, foi fundada em 1832, nos Estados Unidos, por Joseph Smith.

Assim, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia e Mormons podem, em nosso entender, ser integrados num mesmo subconjunto, atendendo a três razões: todos eles foram fundados na América do Norte, em meados do século XIX, e têm semelhanças, quer em termos doutrinários, quer em termos de modelos familiares. De facto, estes três grupos, apesar das suas características doutrinárias próprias, partilham entre si a “ênfase dada à tradição milenarista e apocalíptica cristã” e constituem “historicamente uma experiência de diferenciação originada num ambiente religioso claramente protestante dos Estados Unidos de meados do século XIX” (Santos, 2000-2001: 473).

No que respeita aos modelos familiares, destaca-se a sua natureza institucional em todos os três movimentos referidos. Os Adventistas do Sétimo Dia

¹¹⁷ A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias foi legalizada em Portugal em 1976 (Santos, 2000-2001: 475).

defendem que, “Em relação ao divórcio, Jesus ensinou que a pessoa que se divorcia do seu cônjuge, excepto em caso de fornicação, e casa com outro, comete adultério.”¹¹⁸. Quanto aos Mormons, considerando que a família é a base da sua existência, atribuem às mulheres a “missão de serem boas esposas e mães” e consideram o aborto e o divórcio “pecados revoltantes” que conduzem à “imoralidade sexual” (Semedo, 1988: 76-77)¹¹⁹. Finalmente, também as Testemunhas de Jeová apresentam propostas muito institucionais em relação aos modelos familiares. Por exemplo, afirmam que as “relações sexuais antes do casamento” o “adultério”, assim como o “homossexualismo são todos pecados graves contra Deus.” Também “quando duas pessoas não são casadas, mas vivem juntas, devem separar-se ou então casar-se legalmente”¹²⁰.

Se atendêssemos, simplesmente, ao critério da temporalidade, não deveríamos chamar “novos” a estes três movimentos. Porém, os estudiosos da área não hesitam em analisá-los juntamente com outros mais recentes, e em qualificá-los como NMR’s (Gomez, 1993: 133; Barker, 1989). Por outro lado, e atendendo às especificidades da sociedade portuguesa e nomeadamente ao regime autoritário que restringia muitíssimo a liberdade religiosa, a verdade é que o 25 de Abril faz aqui toda a diferença no que respeita às condições da sua actividade, que a partir de então passa a ser livremente exercida. Por estes motivos, entendemos incluí-los no elenco dos NMR’s que integram o Quadro 1.

As mudanças no exercício da actividade destes grupos, permitidas com a instauração da democracia, podem ser fundamentadas em estudos recentes realizados sobre a sociedade portuguesa (Santos, 2000-2001; Vilaça, 1997, 1999 e 2003). De facto, a União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, a partir do 25 de Abril, passa a ter melhores condições de crescimento, duplicando praticamente o número de fiéis¹²¹. Ao mesmo tempo, as Testemunhas de Jeová aumentam o seu número de publicadores de 20 335 para 44 650 (Santos, 2000-2001: 475; Vilaça, 2003: 250).

¹¹⁸ In www.adventistas.org.pt

¹¹⁹ Além disso também proibem o uso da barba, do tabaco, das drogas, do álcool, do café e do chá (Semedo, 1988: 76).

¹²⁰ In <http://www.watchtower.org/languages/portuguese>

¹²¹ A Associação de Adventistas do Sétimo Dia foi fundada em 1939. A partir do 25 de Abril o seu número de fiéis quase duplica (de 4149 para 8004, em 1996). Não se passou o mesmo com os

Por outro lado, e imediatamente a seguir à Revolução, surgem em 1975 movimentos como os Meninos de Deus, os Krishna e, mais tarde, a Meditação Transcendental. Os Meninos de Deus, de influência cristã-protestante, têm uma cultura *hippie* em que pregam o amor livre (que aqui assume a forma do *flirty-fishing*¹²²), e que, no início, se tornou atractiva para muitos jovens portugueses socializados no regime autoritário, em que as famílias impunham a moralidade católica tradicional, através de uma educação repressiva, repleta de interditos quanto à sexualidade (Barreira, 1994: 494)¹²³. Nas palavras de um jovem ex-Menino de Deus: “A mensagem tinha coisas boas e atraentes. Por exemplo, a não existência de certos dogmas que pesam sobre a nossa vida, sobre as relações afectivas não matrimoniais, sobre o aborto, sobre os contraceptivos.” (Semedo, 1998: 47). Este movimento que teve alguma visibilidade e influência inicial, nomeadamente pela existência de algumas casas em Lisboa e na linha do Estoril (*idem*) vai desaparecendo à medida que entramos nos anos 80.

Por seu turno, os Krishna¹²⁴ e a Meditação Transcendental¹²⁵, são movimentos com uma mística oriental (v.g. hinduísmo) (Carreira das Neves, 1991 e 1998) que também surgem, entre nós, pouco tempo depois da revolução (respectivamente em 1975 e 1978). Se a estes grupos juntarmos um outro, igualmente de mística oriental – a Missão da Luz Divina, também conhecida por

protestantes que integravam as Igrejas Sinodais “que tiveram um trabalho de alfabetização importante, mas cujas escolas acabaram por fechar” (Vilaça, 2003: 250).

¹²² Ainda assim, é importante distinguir o amor livre do *flirty-fishing*. Este foi uma prática aconselhada pelos responsáveis do movimento, nomeadamente por Moisés David, na qual as raparigas eram levadas a prostituir-se com o objectivo de angariar fundos para os Meninos de Deus (Semedo, 1988).

¹²³ Como refere Cecília Barreira (1994: 494), “A partir de 1974, uma outra vaga invadiu a sociedade civil: a pornografia e o erotismo, um dos grandes temas tabu do salazarismo. Pelas ruas da cidade, desde as publicações periódicas aos livros, exibia-se a nudez, especialmente a feminina, com o acento fortemente marcado na provocação erótico-pornográfica.”

¹²⁴ A Associação Internacional para a Consciência Krishna chegou a Portugal em 1975, mas só em 15 de Janeiro de 1981 foi legalizada por despacho do Ministério da Justiça, como associação religiosa (Centro Roger Ikor, 1996: 158).

¹²⁵ Este movimento existe em Portugal desde 1978 com o nome Associação Portuguesa para o Avanço da Ciência da Inteligência Criativa. Segundo fontes da própria organização, são cerca de 7000 os seus seguidores em Portugal, o que parece um valor claramente exagerado (Centro Roger Ikor, 1996: 178).

Guru Maraji ji – que chega a Portugal no início dos anos 80, podemos afirmar que todos estes movimentos, de influência oriental, beneficiam do ambiente cultural do *post* revolução. Portugal foi um país que durante décadas esteve fechado sobre si próprio. A partir do 25 de Abril, irá rejeitar a cultura ocidental (europeia e norte-americana), enquanto mentalidade capitalista, consumista e burguesa que surge como inimiga do proletariado (Barreira, 1994: 492), ao mesmo tempo que valoriza a cultura de outros pontos do globo (v.g. do terceiro mundo). É neste contexto que devemos interpretar a adesão de muitos portugueses, principalmente os mais jovens, entre as novas classes médias, em meios urbanos e suburbanos, que se voltam para as culturas orientais (indiana, tibetana, etc.).

Porém, também estes movimentos de mística oriental, de vivência comunitária, não se consolidam entre nós. Para isto contribuem, sem dúvida, as mudanças nos valores e nos comportamentos que se verificam na sociedade portuguesa a partir de 80. De facto, ao longo desta década, vamos assistindo gradualmente ao enfraquecimento do ideal revolucionário e das ideologias políticas. No quadro da adesão à Comunidade Económica Europeia e das vitórias da Aliança Democrática, há um retraimento cada vez maior da esfera do colectivo, do público e do social, em proveito da valorização progressiva do privado, do doméstico, do íntimo. Estas mudanças tornam-se visíveis numa nova cultura, em que às preocupações centradas no colectivo e no político se sucedem outras mais hedonistas, centradas no *Self* e nas razões da existência (Barreira, 1994). A este propósito, e em relação à sociedade norte-americana, Gilles Lipovetsky refere a emergência do narcisismo contemporâneo, “perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo próprio e com o seu corpo”, na altura em que um capitalismo autoritário dá lugar a um capitalismo hedonista e permissivo (Lipovetsky, 1989 *apud* Barreira, 1994: 493). A sociedade portuguesa dos anos 80 é mais marcada por um valor de realização pessoal e por estratégias de vida individualmente centradas que, no entanto, não configuram um narcisismo, mas sim um individualismo moderado (Almeida, 1995: 66)¹²⁶.

¹²⁶ De facto, na sociedade portuguesa, continuam a valorizar-se solidariedades várias, ao mesmo tempo que o desinteresse pela participação social e política nos moldes tradicionais, não implica a “extensão desse desinteresse a todos os modos de participação social e política” (Almeida, 1995: 66).

É neste contexto que, ao longo da década de 80, vão ganhando importância entre nós os movimentos de tipo *Nova Era*¹²⁷, como a Nova Acrópole (1979), a Fraternidade Branca Universal (1986) e o Centro Lusitano de Unificação Cultural (1988). Estes serão, sem dúvida, movimentos muito diferentes entre si mas que têm em comum o facto de integrarem a “nebulosa mística-esotérica”, na continuidade da tradição “teo-espiritualista” do século XIX e cujas características mais salientes são: recusa dos dualismos (v.g. lei natural/intervenção sobrenatural; humano/divino); um optimismo que se revela na crença na reencarnação o que possibilita, a todos, a progressão em direcção à salvação; a crença na responsabilidade do homem, relativamente ao seu progresso espiritual e moral; a ideia de uma convergência fundamental de todas as religiões e doutrinas, entre outras (Champion, 2002: 720-721). O que faz a unidade deste conjunto é a valorização de uma espiritualidade “inteiramente centrada no indivíduo e na sua realização pessoal¹²⁸” (Hervieu-Léger, 1999: 162).

É também durante a década de 80 que emerge o fenómeno do neopentecostalismo. A designação neopentecostal enraíza na descrição bíblica do Pentecostes, dia em que os apóstolos saíram para anunciar, em todas as línguas, Jesus Cristo Ressuscitado, chamar à conversão e ao baptismo e curar os doentes (Hébrard, 1992: 7). Duas igrejas principais vêm preencher este espaço na sociedade portuguesa, ambas de raiz protestante: a Igreja do Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus.

A Igreja do Maná foi fundada em Portugal em 1984, por Jorge Tadeu, que recebeu a sua formação evangélica na África do Sul. Em termos doutrinários, assenta em princípios como a possibilidade/certeza da cura com base na fé, a expulsão de demónios, o baptismo por imersão, a prosperidade material, entre outros, característicos dos movimentos neopentecostais. A sua expansão a nível nacional é assinalável e reveladora de uma estratégia verdadeiramente empresarial, tendo conseguido “numa década um crescimento substancial, contando no final dos anos 90 mais de 50 locais de culto em 17 dos distritos continentais e na Madeira” (Santos,

¹²⁷ Ainda que não seja fácil definir a Nova Era [Era de Aquário], “a ideia essencial é que a humanidade está prestes a entrar, na véspera da próxima mudança de era, numa idade nova de tomada de consciência espiritual e planetária, ecológica e mística, de harmonia e de luzes, marcada por mutações psíquicas profundas (Vernette, 1995: 9).

¹²⁸ Tradução livre.

2000-2001: 476). Por outro lado, a expansão em termos internacionais levou-a aos países africanos de expressão portuguesa, assim como àqueles em que se faz sentir o peso da emigração portuguesa, na Europa e no Canadá (*ibidem*). No que respeita ao número de simpatizantes, há estimativas que apontam para os 250 000 (Centro Roger Ikor, 1996: 168), ainda que outras lhe fiquem aquém. Por exemplo, Helena Vilaça avalia o conjunto composto pela Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja do Maná e Adventistas do Sétimo Dia em cerca de 300 000 membros (Vilaça, 1999: 284).

Quanto à Igreja Universal do Reino de Deus, foi fundada no Brasil em 1977 pelo bispo Edir Macedo Bezerra, tendo-se expandido neste país ao longo da década de 80. Seguindo também uma estratégia empresarial, no final da década de 80 e ao longo da de 90 expandiu a sua actividade a muitos países, tendo chegado a Portugal em 1989. A sua actividade, tendo-se inicialmente centrado na cura divina, tem-se estado também associada à expulsão de demónios e a uma teologia da prosperidade (Mafra, 2002: 19¹²⁹).

De notar, ainda, que outros movimentos referidos no Quadro 1, surgidos também nos anos 80, não tiveram impacto equivalente na sociedade portuguesa e não revelam actualmente uma implantação significativa. É o caso dos Moonies, de influência cristã-protestante, e da Igreja da Cientologia, de tipo Nova Era (Semedo, 1988; Centro Roger Ikor, 1996).

Depois de realizado este inventário dos Novos Movimentos Religiosos existentes em Portugal, sem pretensões de exaustividade, é importante procurar enquadrar o seu surgimento nos dados estatísticos disponíveis sobre a sociedade portuguesa actual. Para o efeito, recorreremos à análise dos dados relativos à pergunta sobre a religião do Recenseamento Geral da População, nomeadamente de 1991 e 2001 (*vide* Anexo I).

¹²⁹ Na nota 1 da sua obra, Clara Mafra cita Paul Freston, que divide a história do movimento pentecostal em três fases: a primeira que vai de 1910 a 1950 em que se dá a sua expansão no Norte e no Nordeste do Brasil e em que se evidenciam os dons da glossolália; a segunda que vai desde 1950 a 1970, e em que o movimento irradia de S. Paulo e assenta sobre as tendas de evangelização e na cura divina; e a terceira fase, que se dá a partir de 1970 e que se centra no Rio de Janeiro, em que se evidencia o dom da expulsão dos demónios. “Esta última onda, por acentuar uma dinâmica sincrética com outras religiosidades, além da de tradição evangélica, e por incorporar inúmeros traços de uma teologia da prosperidade, tem sido nomeada também como movimento neopentecostal.” (Freston, 1997 *apud* Mafra, 2002: 19, nota 1).

Importa, antes de mais, questionarmos a forma como alguns destes grupos, nomeadamente aqueles que têm maior implantação na sociedade portuguesa, se podem distribuir pelas categorias propostas pelo Instituto Nacional de Estatística: “católica”, “ortodoxa”, “protestante”, “outra cristã”, “judaica”, “muçulmana”, “outra não cristã” e “sem religião”. Este exercício foi já realizado em investigações anteriores (Vilaça, 1997, 1999 e 2003), onde se sublinha a limitação desta categorização para dar conta da distribuição dos diversos grupos religiosos existentes em Portugal. Se por um lado as categorias não estão suficientemente desagregadas, por outro fica por resolver a questão da auto-identificação dos membros destes movimentos quando inquiridos.

Como refere Helena Vilaça (1999: 281), “ficará sempre remanescente o problema da autorepresentação dos indivíduos e respectiva identificação com as categorias de opção.” Por exemplo, qual será a resposta dada por Mórmons, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, neo-pentecostais e mesmo dos próprios grupos da Aliança Evangélica? A autora considera que, tendencialmente, eles se distribuirão pelos “protestantes” e “outros cristãos”, ainda que se interroge sobre como se fará, na prática e em rigor, essa distribuição¹³⁰, bem como sobre o peso de cada um deles nas “não-respostas”, por recusa da classificação proposta pelo INE.

Pensamos poder dar algum contributo para esta questão, uma vez que tivemos a preocupação de incluir uma pergunta relativa à auto-identificação religiosa no nosso guião de entrevista¹³¹. De facto, enquanto as Testemunhas afirmaram sempre a sua identidade Jeová, recusando identificar-se com as categorias propostas pelo INE, já as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus afirmaram-se sempre cristãs, razão pela qual entendemos que estes neopentecostais tendam a incluir-se na categoria “outra cristã”. Note-se que, em nenhum caso, estas convertidas se identificaram como “protestantes”. Há que não esquecer, ainda, a possibilidade de

¹³⁰ Um exemplo nosso: será que um membro da Igreja Universal do Reino de Deus se identifica como “protestante” ou como “outro cristão”?

¹³¹ Em primeiro lugar, colocámos esta questão de forma aberta, dando aos entrevistados a liberdade de definir a sua identidade religiosa (“E se, por causa da sua religião/ espiritualidade, estivesse, por exemplo, numa conferência e tivesse que se apresentar, como o faria?”). Seguidamente, colocámos uma questão que os confrontava com as categorias propostas pelo INE no Recenseamento Geral da População.

que os membros destes grupos se possam auto-identificar na categoria “católica”, seja por ser essa a religião de baptismo, seja por se alternar a frequência a certos cultos com a ida à missa.

Quanto ao Centro Lusitano de Unificação Cultural, as respostas foram sempre no sentido de se distanciarem do religioso, qualquer que seja a sua dimensão institucional, para se estruturarem em torno da espiritualidade e do universalismo. Por este motivo, e ainda que a atitude seja de recusa da grelha proposta pelo INE, a terem que se posicionar, será tendencialmente na categoria “sem religião”.

Por último, quanto aos membros do Nós Somos Igreja, e ainda que se identifiquem com a categoria “católica”, a sua referência principal é sempre a cristã, privilegiando uma apropriação individual da crença e algum distanciamento em relação à hierarquia da Igreja Católica.

Ainda que estejamos face a um conjunto de respostas muito reduzido (40 entrevistas), o mais importante é o seu carácter exploratório, sugerindo pistas de interpretação e de possível reflexão sobre a enorme diversidade do significado que se esconde sob aquelas categorias estatísticas. Em nosso entender, uma das reflexões mais importantes para esta investigação é, assim, o facto de ser necessário ter em atenção as categorias “outra cristã” e “sem religião”, se quisermos enquadrar e avaliar os NMR’s na sociedade portuguesa contemporânea. Segundo os dados do último Recenseamento Geral da População (relativos a 2001), e se tivermos em conta apenas os indivíduos que responderam à pergunta da religião¹³², a categoria “outra cristã” passou de 1,15% em 1991, para 1,55% em 2001; e a categoria “sem religião” passou de 3,27% em 1991, para 4,33% em 2001.

De facto, o aumento de pessoas “não religiosas” tem sido apontado como uma mudança notável, a nível mundial, ao longo do século XX (Huntington, 1977 *apud* Fernandes, 2003: 136). Ainda que em estudo anterior sobre a sociedade portuguesa se refira uma diminuição desta categoria (Fernandes, 2003: 136)¹³³, a verdade é que dos resultados do Recenseamento sobressai, como vimos, o seu aumento. Em nosso entender, este resultado pode aqui ser interpretado como um

¹³² Ou seja, excluindo as não-respostas que, aliás, diminuíram para quase metade, de 17,63% em 1991, para 9,04% em 2001.

¹³³ Que teria passado de 19,1% em 1990, para 11% em 1999, segundo os dados do European Values Survey, relativos a Portugal (Fernandes, 2003: 136).

indicador de individualização. De facto, no estudo citado, entre aqueles que se declaram sem religião encontramos “pessoas que tendem a ter consciência de algum controlo sobre a existência e que encontram na vida certa satisfação.” (*ibidem*). Ao mesmo tempo, incluem-se neste grupo tanto os ateus convictos, como pessoas não religiosas e, até, religiosas (por exemplo, crêem em Deus e frequentam os templos em ocasiões especiais). Esta aparente contradição é interpretada pelo autor da seguinte forma: “ao lado do crescimento dos ateus convictos, está em vias de emergir uma identidade religiosa, em substituição da tradicional identidade confessional (...). Constrói-se uma ortodoxia adaptada à Psicologia e à situação de cada um. Não se sai fora da religião, abandona-se apenas a declaração de pertença a um dado credo (...).” (Fernandes, 2003: 138).

3. NMR's e tendência de individualização na sociedade portuguesa contemporânea

Assim, mais importante ainda do que esta tentativa de recenseamento e de organização dos Novos Movimentos Religiosos que alastraram na sociedade portuguesa, parece-nos a indagação do seu significado sociológico. Vejamos, um pouco melhor, quais as possíveis implicações do seu surgimento na sociedade portuguesa, articuladas com outras mudanças ocorridas no campo religioso.

O processo democrático inaugurado pela revolução de 25 de Abril de 1974 teve fortes implicações no campo religioso, desde logo na diversificação da escolha que vai surgindo na sociedade portuguesa. O conceito de “diversidade” deve ser preferido ao de “pluralismo” (Beckford, 1999, *apud* Vilaça 2001: 76), já que este pressupõe a igualdade de direitos e a tolerância entre os vários grupos religiosos, numa mesma sociedade, o que está longe de acontecer na sociedade portuguesa se compararmos a situação concreta da secular Igreja Católica com a de outras denominações minoritárias¹³⁴.

Neste contexto de maior diversidade, a nossa proposta de contextualização da emergência de novos movimentos religiosos na sociedade portuguesa passa pela sua inscrição na tendência de individualização identificada para as sociedades europeias,

¹³⁴ Para um aprofundamento desta questão cf. Vilaça (2003).

na medida em que esta corresponde a um aumento da importância atribuída à liberdade e à autonomia individuais, ao mesmo tempo que as instituições perdem a sua influência e os indivíduos rejeitam, cada vez mais, a autoridade tradicional (Halman, 1995, *apud* Vilaça, 2001). Esta tendência de individualização deve, no entanto, ser contextualizada na sociedade portuguesa, uma vez que existem vários indicadores de mudanças no campo religioso que a podem fundamentar.

Em estudo empírico recente sobre a religiosidade dos portugueses, os resultados mostram-nos como em diferentes contextos sociais é possível encontrar *nomos* religiosos também diferentes, com implicações sobre as experiências, os significados e os sentidos que os indivíduos atribuem, quer à sua vida, quer ao sagrado (Pais, 2001: 231). É assim, que o autor evidencia três grupos. O primeiro, dos católicos ritualistas, moralistas e tradicionais (43%) é integrado por idosos, domésticas, menos instruídos e de classes baixas, com uma vida muito dura à qual apenas Deus dá sentido. É importante destacar aqui alguns efeitos (nomeadamente de género e de geração). Em primeiro lugar as mulheres domésticas mostram inclinação para formas mais tradicionais de religiosidade (v.g. a adesão ao culto da Virgem Maria) que, em regra, é explicada pela sua menor participação no mercado de trabalho e no sistema educativo (*idem*: 231). No entanto, as mulheres mais jovens e, principalmente, as mais escolarizadas, têm-se afastado deste padrão de religiosidade. Um dos indicadores mais fiáveis, será a diminuição da prática dominical (ida à missa), por parte das mulheres que trabalham profissionalmente que se tem verificado nos últimos anos (Antunes, 2001).

O segundo grande grupo identificado pelo autor é o dos católicos nominais, individualistas e tolerantes (46%) que em conjunto com o terceiro, o dos laicos, urbanos e elitistas (6%), perfazem mais de metade da população inquirida/portuguesa. Estes dois grupos “constituem a alavanca de mudança das atitudes e comportamentos que mais caracterizavam a religiosidade tradicional dos portugueses.” (Pais, 2001: 233). Estes grupos integram as classes médias e caracterizam-se por valores de mobilidade social, pelo capital cultural e pela forte presença de jovens, rejeitando todo o tipo de crenças que colidam com o individualismo hedonista e privilegiando uma “moral individual reguladora das relações de cada um consigo mesmo” (*idem*: 234). Nestes jovens, mais escolarizados do que os seus pais, evidencia-se um distanciamento em relação às formas mais institucionais de religiosidade, o que não invalida “a existência de uma certa

religiosidade interior”. Ao mesmo tempo, manifestam-se tolerantes em relação à coabitação ou às relações pré-matrimoniais e possuem valores de simetria relativamente aos papéis familiares (*idem*: 232).

Tendo em conta o nosso objecto, interessa-nos especialmente o grupo dos católicos nominais, individualistas e tolerantes. São estes que, precisamente, integram as novas correntes socio-culturais que exprimem a dinâmica de individualização que atravessa a sociedade portuguesa contemporânea.

Avaliando a diversidade de Novos Movimentos Religiosos no *post* 25 de Abril, a sua complexidade e conseqüente dificuldade da análise, optámos por inscrevê-los na dinâmica de individualização que percorre a sociedade portuguesa, especificamente no campo religioso e familiar. Vejamos, agora, como aplicámos a proposta de Hervieu-Léger aos grupos que identificámos, escolhendo alguns que ilustram realidades diferenciadas e de que há sinais de actividade em anos recentes¹³⁵.

Vimos no capítulo II como Danièle Hervieu-Léger descreve esta tendência, no campo religioso. De facto, e como nos diz, “O dever de aderir a verdades recebidas de cima é, hoje em dia, menos valorizado (principalmente pelos jovens) que a autenticidade do sujeito que procura a ‘sua’ verdade”¹³⁶ (Hervieu-Léger, 2002: 57). Esta afirmação ilustra bem a valorização de uma consciência individual, em termos religiosos e espirituais (pólo ético). Encontramos aqui os grupos de tipo Nova Era, bem como, por exemplo, os movimentos que, no interior da Igreja Católica e na linha do Vaticano II, pugnam pela sua renovação, nos termos da valorização de uma consciência individual crítica da tradição religiosa, bem como aquilo a que a autora chama um “cristianismo humanista”, que se traduz numa identificação fortemente individualizada com a tradição cristã.

Uma tal dinâmica de individualização implica, porém, o seu contraponto, ou seja, a tendência oposta de afirmação de regimes comunitários (pólo comunitário) (*idem*). Encontramos aqui os grupos que “procuram a comunidade” (Poblete e O’Dea, 1960), como os movimentos neopentecostais, quer de raiz protestante (Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja do Maná), quer de raiz católica (Movimento do

¹³⁵ Este critério leva-nos a excluir, por exemplo, os Krishna, os Meninos de Deus, a Missão da Luz Divina e a Igreja Moonie.

¹³⁶ Tradução livre.

Renovamento Carismático¹³⁷). Encontramos também grupos como as Testemunhas de Jeová, os Mormons e os Adventistas do 7º Dia que, mantendo uma atitude de oposição à sociedade global e aos seus valores (O’Dea, 1969: 98), estão fortemente integrados na comunidade religiosa a que pertencem.

Esta dinâmica de individualização é acompanhada de uma outra, de valorização das emoções na religião e na espiritualidade (pólo emocional). Nesta perspectiva, encontramos novamente os movimentos de tipo neopentecostal. As práticas religiosas destas igrejas caracterizam-se pela expressão emocional, em regra muito exuberante, podendo ocorrer, por exemplo, a comunicação directa com o Espírito Santo e consequentes fenómenos de glossolália¹³⁸. Por outro lado, encontramos também nesta tendência os grupos de tipo Nova Era (por exemplo Nova Acrópole, Fraternidade Branca Universal e Centro Lusitano de Unificação Cultural), embora nestes a valorização das emoções adquira um significado muito diferente. Aqui, o bem estar emocional cruza-se com objectivos de auto-aperfeiçoamento, enquanto acesso a um “estado superior do ser”. Nestas novas religiosidades (místico-esotéricas) a transformação das pessoas não passa exclusivamente pelo estudo, mas “por um ‘trabalho’ sobre a própria interioridade do indivíduo: um trabalho psicocorporal que muitas vezes utiliza metodologia definidas (‘dança sagrada’, *rebirth*, ioga, meditação, etc.) onde acima de tudo estão em jogo o sujeito dos afectos e o corpo” (Champion, 2002: 722).

Entretanto, esta tendência de valorização das emoções que implica a experiência imediata, sensível e afectiva da identificação religiosa (Hervieu-Léger, 1999: 77) está em tensão com a valorização da tradição religiosa. Encontramos, nesta última, duas situações muito diferentes. Por um lado, os grupos cuja inscrição e defesa da tradição religiosa surgem associadas a um profundo antagonismo face à sociedade circundante e aos seus valores e, por isso, se traduzem numa recusa da modernidade (Testemunhas de Jeová, Mormons e os Adventistas do 7º Dia). Por outro, encontramos também os grupos que se inscrevem na tradição religiosa, mas

¹³⁷ O Movimento do Renovamento Carismático é um resultado de como o neopentecostalismo atravessou a *Igreja Católica*, não tendo, no entanto, dado lugar a uma nova igreja. Nem tal seria possível no seio da Igreja Católica, sem risco de separação, ou seja de Cisma. Pelo contrário, desde o movimento da Reforma protestante que no seio da Igreja Reformada surgem novas igrejas. Por isso dizemos “as igrejas protestantes” (no plural) e “a Igreja Católica” (no singular).

¹³⁸ Falar em línguas desconhecidas.

em que esta surge como um “bem comum cultural” que implica, cada vez menos, uma adesão pessoal ao sistema de crenças tradicional (*idem*). Nesta situação encontramos os grupos que, na linha das reformas do Vaticano II (1962-1965), se apresentam como um movimento de renovação no interior da Igreja Católica. É o caso do movimento Nós Somos Igreja, surgido em Portugal em 1997, e que tem como objectivo debater e reflectir sobre um conjunto de reformas que consideram indispensáveis na Igreja Católica, principalmente ao nível da sua organização e funcionamento interno, na sequência das reformas inauguradas pelo Concílio Vaticano II e seus princípios teológicos.

Figura 2 – Trajectórias de identificação religiosa na sociedade portuguesa

Até agora vimos como a sociedade portuguesa tem sido marcada, nas últimas décadas, por transformações profundas, em termos de valores e práticas sociais, familiares e religiosos. Nestas transformações tem seguido, ainda que com singularidade, algumas tendências que atravessam as sociedades europeias. Gostaríamos de mostrar que estes dois tipos de transformações – quer ao nível familiar, quer ao nível religioso – e ainda que de natureza muito diferente podem, provavelmente, ser articulados. Para isso estabelecemos, desde já, uma hipótese principal a nível macro que se desdobra em quatro sub-hipóteses.

A nossa primeira hipótese é a de que a tendência de individualização que atravessa o campo religioso nas sociedades contemporâneas e relativiza as normas definidas pelas instituições religiosas, valorizando a procura e a apropriação individual do sentido (Hervieu-Léger, 2002: 59) está, em nosso entender, relacionada com a tendência de individualização que atravessa a família contemporânea ocidental, a que François de Singly chama individualista e relacional (Singly, 1993). De facto, dois aspectos se evidenciam e se relacionam nos dois campos, religioso e familiar: a prevalência do indivíduo sobre o grupo e a crescente valorização dos afectos, em detrimento das instituições. Vejamos, então, as sub-hipóteses em que desdobramos a nossa hipótese principal.

1ª sub-hipótese – No cruzamento das tendências de valorização crescente da procura e apropriação individual do sentido e de valorização das emoções inscrevem-se os movimentos de tipo Nova Era (cf. Figura 2, Capítulo III). Todos têm em comum o facto de valorizar a procura espiritual pessoal, em detrimento de um conjunto de verdades recebidas de cima, hierarquicamente, bem como a preocupação com o bem estar espiritual, físico e emocional que caracteriza o indivíduo que adere a um movimento deste tipo e que o faz, por exemplo, tornar-se vegetariano e praticar meditação... Neste caso trata-se, assim, de uma identidade ético-emocional. Por outro lado, as pessoas que aderem a estes grupos espirituais deverão ter, também, modelos sociais e familiares em que se privilegia a realização pessoal do indivíduo face ao grupo (v.g. familiar), bem como a dimensão relacional e afectiva as relações familiares.

2ª sub-hipótese – No cruzamento da valorização das emoções com a afirmação de regimes comunitários em termos religiosos inscrevem-se os movimentos neopentecostais (IURD, Maná, Carismáticos), em que existe uma “busca da comunidade” (O’Dea, 1969) que se traduz, em termos de expressão

religiosa, nas explosões emocionais que ocorrem durante o ritual comunitário (Cf. Figura 2). Estamos face a uma identidade emocional-comunitária. Em termos de valores familiares foi já identificada, em estudo anterior, uma profunda nostalgia do modelo familiar tradicional, mas vivida em situação de isolamento familiar e social (Monteiro, 1998).

3ª sub-hipótese – No cruzamento entre a tendência de afirmação de regimes comunitários e a revalorização da tradição devem ser inscritas as Testemunhas de Jeová, bem como os Mormons e os Adventistas do Sétimo Dia (cf. Figura 2, Capítulo III). Trata-se aqui de uma identidade comunitário-tradicional. No caso das Testemunhas de Jeová, sabemos já que existe no *post* conversão uma predominância efectiva, quer da comunidade religiosa, quer da família (nuclear), sobre o indivíduo (Llovera, 1993; Monteiro, 1998) que pode, em nosso entender, ser articulada com modelos familiares muito institucionais. Assim, a reafirmação da importância da tradição no sistema de crenças pode ser articulada com a revalorização da dimensão institucional nas relações familiares e sociais, como reacção a uma suposta “crise da família”.

4ª sub-hipótese – No cruzamento das tendências de valorização crescente da procura espiritual e de apropriação da tradição religiosa, podemos inscrever alguns movimentos que na sociedade portuguesa protagonizam a renovação no interior da Igreja Católica, nomeadamente, o movimento Nós Somos Igreja e o Metanoia (cf. Figura 2). Estamos neste caso face a uma identidade tradicional-ética. Ao mesmo tempo que se situam no pólo da tradição porque se inscrevem na instituição Igreja Católica, a extrema valorização da consciência individual faz com que as pessoas que aderem a estes movimentos se demarquem da posição oficial do Vaticano em relação a determinadas questões¹³⁹. Neste sentido, pugnam pela renovação dos modelos sociais e familiares, nomeadamente a plena integração das mulheres na Igreja e na sociedade, a valorização da sexualidade (relativamente à saúde reprodutiva, à maternidade e paternidade responsáveis, às relações pré-matrimoniais e à homossexualidade).

Desde já, avançamos estas hipóteses de natureza macro que retomaremos no do capítulo seguinte, quando esboçarmos o nosso modelo teórico.

¹³⁹ Nisto, distinguem-se dos outros movimentos cuja inscrição no pólo da tradição significa conformidade às crenças hierarquicamente definidas (v.g. Testemunhas de Jeová).

CAPÍTULO IV – TRAJECTÓRIA FAMILIAR, INDIVIDUALIZAÇÃO E IDENTIDADE ESPIRITUAL: UMA PROPOSTA

Neste ponto da nossa reflexão, e depois de contemplados os contributos dos autores clássicos e contemporâneos para a compreensão da relação entre família e religião, e portanto com uma nova perspectiva teórica, importa-nos agora definir em que é que a nossa proposta pode ajudar-nos a responder à questão inicial desta investigação, a saber, o papel das experiências familiares para a construção de uma determinada identidade espiritual. Por outras palavras, é chegado o momento de definir os conceitos que consideramos determinantes para iluminar esta problemática, assim como as lógicas de relações entre eles que esperamos encontrar. Trata-se, enfim, de desenhar os contornos do nosso objecto científico, definindo algumas das problemáticas que permanecem ainda em aberto, bem como a nossa perspectiva teórica e metodológica para lhes responder.

1. Pistas de investigação de pesquisas anteriores

Num estudo exploratório, realizado na zona da grande Lisboa, em que comparámos o perfil de convertidas às *Testemunhas de Jeová* e à *Igreja Universal do Reino de Deus*, obtivemos algumas pistas que gostaríamos agora de retomar (Monteiro, 1998).

Partíamos, então, de um outro estudo de natureza antropológica, realizado em Espanha, que nos revelava os modelos familiares conservadores das Testemunhas de Jeová, nomeadamente a norma autoritária na relação entre mais velhos e mais novos (v.g. - pais/filhos) e no seio da relação conjugal (Llovera, 1993). Nele, a autora interroga-se sobre o modelo cultural das Testemunhas de Jeová e, em especial, sobre o seu modelo familiar baseado em princípios religiosos. A metodologia seguida foi a observação directa e a participação nos cultos, a leitura dos livros e publicações. O objectivo era compreender a forma e significado do casamento, os papéis familiares que cabem aos cônjuges e aos filhos e, por fim, o seu modelo familiar.

Ainda que este estudo tenha constituído um excelente ponto de apoio, intuímos, porém, e já nessa altura, que tais modelos familiares não resultavam da pertença religiosa (ainda que podendo ser reforçados, por ela) mas deveriam ser anteriores e, de alguma forma, justificar a conversão. Ou seja, interrogámo-nos se seria, principalmente, a afinidade entre os modelos familiares que já possuíam e as implicações da proposta religiosa em causa, em termos de normas familiares, que nos poderia ajudar a compreender a conversão. Por este motivo, procurámos acompanhar o processo de formação dos ditos modelos familiares, até ao contacto com as Testemunhas de Jeová. Nesse processo de formação, procurámos avaliar a importância do tipo de funcionamento familiar¹⁴⁰ para a transmissão desses mesmos modelos familiares (Monteiro, 1998).

Nesse nosso estudo, os dois grupos religiosos (Testemunhas de Jeová e Igreja Universal do Reino de Deus) revelaram tipos de funcionamento familiar diferentes, quer no seu grupo doméstico de origem, quer no actual. Tal diferença no tipo familiar não podia, contudo, ser directamente reconduzida ao meio social de pertença dos grupos domésticos. Se avaliarmos, apenas, a pertença de classe das entrevistadas na fase da conversão, quer se trate de Testemunhas de Jeová, quer se trate de convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, encontramos profissionais que têm actividades bastante desqualificadas, no sector terciário (por exemplo, porteira, empregada doméstica, vendedora ao domicílio, operadora de caixa de supermercado, empregada de comércio, etc.) (Monteiro, 1998). O mesmo é dizer que pertencem, maioritariamente, àqueles estratos que (mais por comodidade de designação do que em rigor) se costumam incluir nos meios populares (Benavente *et al.*, 1992: 157-158). Aliás, os raros casos que fogem à regra devem ser classificados nas camadas mais baixas das novas classes médias (Mills, 1969: 83; Almeida, Machado, Capucha e Torres, 1994: 137-138).

De facto, as interacções no grupo de origem, através da educação transmitida, revelaram-se uma importante instância de mediação entre o meio social e os modelos familiares dos indivíduos, através da transmissão de determinados valores e práticas familiares. Finalmente, o tipo de interacções na(s) família(s) que Ego constitui, ao longo da sua vida adulta, contribuiriam para a reprodução/transformação desses modelos familiares e, desta forma, para a sua afinidade com as implicações da

¹⁴⁰ Para o efeito, testámos a tipologia de Jean Kellerhals (1987) e de Kellerhals e Troutot (1987).

proposta de uma ou de outra destas confissões religiosas, possibilitando a sua conversão. Em síntese, procurámos compreender como os modelos familiares actuais de Ego (que entendemos decisivos para a conversão) resultavam das dinâmicas na família de origem, onde tinham sido inculcados, e como se teriam reproduzido tais modelos nas famílias actuais.

Nessa investigação (Monteiro, 1998), e ainda que tivéssemos incluído o conceito de fase do ciclo de vida familiar no modelo inicial, a verdade é que não adivinhávamos a centralidade que ele ganharia posteriormente, em virtude da análise do material recolhido pelas entrevistas. De facto, e curiosamente, as nossas entrevistadas das Testemunhas de Jeová¹⁴¹, na fase da conversão, eram todas mulheres casadas e com filhos pequenos. Entendemos na altura que este aspecto era bastante relevante e que podia ajudar-nos a compreender a adesão a essa confissão. Por outro lado, estas convertidas, ou eram domésticas, ou trabalhavam profissionalmente mas no contexto do espaço da casa (v.g. empregadas domésticas, porteiras). Neste sentido, a sua trajectória de classe e a sua fase do ciclo de vida conspiravam para as confinar a um espaço doméstico redutor, sendo que os seus valores e representações de classe e familiares revelavam um fechamento à mudança típico destes contextos sociais.

Quanto às convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus eram todas, na fase da conversão, mulheres separadas/divorciadas com ou sem filhos, mas sempre mulheres sós, em termos conjugais. Estes resultados fizeram-nos reavaliar a importância, quer da fase do ciclo de vida familiar (mulheres casadas com filhos pequenos), quer de *turning points* como o divórcio ou separação (Hareven, 1991) para a conversão a um ou a outro grupo, respectivamente. Neste sentido, a proposta do ciclo de vida familiar tornava-se redutora e escolhemos outra que a integrasse e superasse – a do *life-course* ou trajectória familiar (*idem*) – de forma a abranger aqueles *turning points*.

Nessa altura, acompanhámos e comparámos o percurso de vida e a trajectória familiar das convertidas e, na análise realizada, designámos umas como “vidas estáveis” (Testemunhas de Jeová) e outras como “vidas fragmentadas” (Igreja Universal do Reino de Deus). A trajectória das primeiras correspondia, exactamente,

¹⁴¹ Entrevistámos 8 mulheres Testemunhas de Jeová, com idades muito variáveis, entre os 20 e os 70 anos, no momento da entrevista (Monteiro, 1998).

a uma sucessão mais normativa das fases da vida familiar (namoro, casamento, nascimento dos filhos, etc.), enquanto a das segundas se traduzia num conjunto mais diversificado de *turning points* (v.g. casamento, nascimento dos filhos, divórcio, nova conjugalidade, nova separação, etc.), vividos em solidão e anomia¹⁴² (Monteiro, 1998).

No entanto, esta tomada de consciência da importância de diferentes trajetórias familiares ao longo da investigação não nos fez inverter, como o fazemos agora, a orientação do nosso trabalho, cujo propósito inicial tinha sido o de operacionalizar os tipos familiares de Jean Kellerhals (1987), nos grupos domésticos das entrevistadas. Porém, e na presente investigação, o nosso propósito é outro: compreender como se forma a identidade religiosa/espiritual¹⁴³ na articulação entre um determinado percurso de vida familiar e um percurso espiritual. Por este motivo, o conceito de trajetória familiar revela-se especialmente heurístico, na medida em que permite captar as relações entre percurso espiritual e dimensão biográfica, num determinado contexto social e evidenciando o protagonismo familiar.

Por outro lado, e como já referimos, defendemos na primeira investigação (Monteiro, 1998) a possibilidade de relacionar tipos de família (Kellerhals, 1987) e conversão a certos grupos religiosos. Assim, suscitámos a possibilidade de existência de relações entre as dinâmicas familiares (de origem e actuais) da convertida e a sua conversão religiosa, na medida em que são propícias à reprodução de modelos familiares específicos. Estes estariam mais próximos das propostas dos respectivos movimentos religiosos, nomeadamente em termos de normas familiares. A nossa hipótese confirmou-se já que, enquanto as Testemunhas de Jeová entrevistadas integraram famílias Bastião na sua infância e adolescência e, depois do casamento, reproduziram essas mesmas dinâmicas, já as convertidas à Igreja Universal do Reino

¹⁴² Para esta afirmação, baseamo-nos na argumentação de P. Berger e H. Kellner (1988), que afirmam: “Depuis Durkheim, c’est un lieu commun de la sociologie de la famille de dire que le mariage sert à l’individu de *protection contre l’anomie*. (...) on doit être amené à examiner le caractère du mariage comme un instrument créateur de *nomos*, c’est à dire à considérer le mariage comme un engagement social qui crée pour l’individu une sorte d’ordre dans lequel sa vie prend un sens.” (pp. 6).

¹⁴³ Como foi referido na Introdução, para a distinção entre identidade religiosa e espiritual, assumimos o conceito de espiritualidade como dimensão interna, experiencial, da religião, por oposição às suas formas estabelecidas e mais institucionais (Campiche, 1996: 151; Roof, 1993: 30, 64).

de Deus nasceram e viveram em famílias a que chamamos “anômicas” (Berger e Kellner, 1988), e que reproduziram ao longo da sua vida adulta, principalmente quando entraram em conjugalidade. São estas dinâmicas familiares que ajudam a compreender o desenvolvimento de diferentes modelos familiares.

No caso das nossas entrevistadas Testemunhas de Jeová, encontramos a revalorização da dimensão institucional da família, assente desde logo na definição rígida de papéis: sexista entre cônjuges e hierárquica entre pais e filhos. Neste caso, ainda, a conformidade às implicações das crenças, em termos de vida familiar (dimensão consequencial do *ethos* religioso), está ligada à normatividade do próprio percurso familiar dos seus membros. Este caracteriza-se por uma relação conjugal necessariamente regulada por um contrato de casamento, muito estereotipada em termos de divisão de papéis de género e por uma educação sexista e autoritária dada aos filhos.

No caso das convertidas à Igreja Universal, os seus modelos familiares são marcados pela contradição entre práticas e valores. De facto, o seu percurso caracteriza-se pela primazia dada às emoções, vividas no singular, num percurso a que chamaríamos individualista e feminista¹⁴⁴, não fora a profunda nostalgia da família tradicional, vivida em angústia e solidão.

O conceito de tipo familiar foi, deste modo, operacionalizado, revelando-se, até, heurístico, na medida em que deu visibilidade a um tipo de dinâmica familiar (a que chamamos anômica; Monteiro, 1998), que não estava identificada na proposta inicial de Kellerhals (1987). Porém, estamos conscientes de que essa operacionalização deu, sem dúvida, muito mais visibilidade à reprodução do que à mudança social. Esta crítica faz, ainda, mais sentido para a Igreja Universal, cujas convertidas não reproduzem, completamente, os modelos familiares recebidos (v.g. educação dos filhos), do que para as Testemunhas de Jeová que reproduzem modelos familiares semelhantes aos das suas famílias de origem.

¹⁴⁴ Já que em certos aspectos contraria vivamente a divisão sexista de papéis, principalmente pelo protagonismo profissional que assumem. É preciso não esquecer que, em virtude de um ou mais divórcios, as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus que entrevistámos são sempre mulheres sós em termos conjugais (com ou sem filhos) e trabalham para assegurar a sua subsistência e a dos filhos.

Por outro lado, o género (masculino/feminino) revelou-se igualmente um conceito decisivo na referida investigação (Monteiro, 1998). Uma vez que toda a trajectória familiar é uma trajectória sexuada (*gendered*), os pontos de transição familiar, tão importantes para compreender a conversão a uma ou a outra das confissões, foram estudados enquanto vivências femininas. Na investigação anterior só se entrevistaram mulheres, pelo que foi justamente a conjugação de efeitos entre um determinado *turning point* e a vivência do papel feminino que nos ajudou a compreender a sua conversão. Assim, a importância do género surgiu-nos pela voz das mulheres. Por exemplo, e como referimos atrás, enquanto a conversão das nossas entrevistadas às Testemunhas de Jeová ocorreu sempre num contexto de início de conjugalidade e dos primeiros anos de vida dos filhos, já a das nossas entrevistadas da Igreja Universal ocorreu num contexto de isolamento das redes familiares e, muitas vezes, de divórcio. O que importa aqui sublinhar é que, em ambos os casos, e de forma muito diferente, a vivência do papel feminino foi determinante para o desenvolvimento dos seus valores sociais e modelos familiares, decisivos para explicar a sua afinidade religiosa.

Eis, então, algumas das questões que foram de facto levantadas e exploradas, no trabalho anterior, mas que não foram cabalmente resolvidas:

- a importância das interações da família de origem, concretizadas em processos educativos específicos, para a transmissão de certos modelos familiares e religiosos;

- a importância da trajectória familiar, não como mera soma de *turning points*, mas como percurso de vida com práticas, decisões e estratégias concretas, a que vai sendo atribuído sentido por Ego e que tem implicações na mudança/reprodução dos seus modelos familiares e religiosos.

- a importância de certos *turning points* da trajectória familiar para a conversão/afinidade religiosa (por exemplo, o nascimento dos filhos, no caso das Testemunhas de Jeová, e o divórcio, no caso da Igreja Universal).

2. Problemáticas da investigação

Do confronto destas questões que nos ficaram de pesquisas anteriores com o contributo dos autores clássicos e contemporâneos para a avaliação do papel que as vivências familiares podem desempenhar na construção da identidade espiritual,

destacamos quatro grandes problemáticas que, consideramos, merecem ser aprofundadas na presente investigação. Encontram correspondência na estrutura interna dos capítulos de resultados, cada um destes dizendo respeito a um dos quatro grupos espirituais estudados: Testemunhas de Jeová, Igreja Universal do Reino de Deus, Centro Lusitano de Unificação Cultural e Nós Somos Igreja. Tais problemáticas, decisivas na construção do nosso objecto científico, são, então, as seguintes: dinâmicas familiares, processo educativo e socialização religiosa; trajectória familiar, processo de individualização e género; crise de transição e identificação religiosa. A estas três problemáticas acrescenta-se uma outra: meio social, género e afinidade espiritual. Esta, no entanto, não integrará um ponto autónomo na estrutura interna dos capítulos, uma vez que nos permite aceder ao contexto social e, como tal, atravessa todas as restantes problemáticas. É precisamente por ela que começamos.

1) Meio social, género e afinidade espiritual

Nesta problemática, pretendemos articular a importância da trajectória de classe e do género para a compreensão de uma determinada afinidade espiritual, tendo como pano de fundo as principais mudanças ocorridas na sociedade portuguesa, nos últimos 30 anos. Para além da liberdade política e religiosa permitida pela revolução de 1974, há a destacar os importantes movimentos de recomposição socio-profissional, nomeadamente o crescimento das novas classes médias, que protagonizaram valores familiares mais modernos. Por trás deste movimento, encontramos o crescimento do sector dos serviços, associado à crescente escolarização (nomeadamente das mulheres) (Almeida, Costa e Machado, 1994; Machado e Costa, 1998).

A relação entre religião e estrutura social foi, como vimos, inaugurada por Max Weber (1919-1922, 1945), na sua obra *Economia e Sociedade*. Weber evidenciou um grande conjunto de relações possíveis entre a categoria socio-profissional e a afinidade com determinadas propostas religiosas. Ainda que algumas destas relações possam não fazer grande sentido, mesmo para a sociedade do seu tempo (Parkin, 2000), entendemos que muitas delas continuam a ser pertinentes¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Esta não é, porém, a perspectiva de autores como Jeanne Favret-Saada (1994), para quem o contributo de Weber não é operacional.

Tal como Weber, pensamos que a relação entre meio social e religião não pode ser pensada de forma determinista, devendo ser mediada pela disposição ética (Fleury, 2003: 68).

Como vimos atrás (*vide* Capítulo III), o aparecimento e existência de novos grupos de tipo *Nova Era*, e que recrutam os seus membros nos estratos mais instruídos da população (Santos, 2000-2001: 484), são enquadrados justamente por estes fenómenos de recomposição social. Ao mesmo tempo, é de esperar que os seus membros tenham um conjunto de valores familiares mais modernos do que os veiculados pela sua família de origem, devido ao seu nível de instrução e ao percurso de mobilidade social que protagonizaram. Surge, então, a necessidade de aceder à mudança social que representam, de facto, estes novos grupos, bem como de os situar nas mudanças de valores protagonizadas pelas novas classes médias, na sociedade portuguesa¹⁴⁶. Por outro lado, a implantação da Igreja Universal do Reino de Deus, enquanto movimento neopentecostal, pode ser contextualizada em fenómenos sociais como o desemprego e a exclusão, já que, quando olhamos para o nível de rendimento e, principalmente, de instrução dos seus membros, mesmo quando se rompe a barreira das classes populares e se chega às classes médias, estamos face, em regra, a uma “religião de pobres” (Novaes, 2005).

Por outro lado, e como vimos atrás, uma das grandes limitações da obra de Max Weber, para o que nos ocupa, é o lugar nulo que atribui às mulheres. De facto, em nosso entender, o estudo das relações possíveis entre estrutura social e religião não pode ficar completo se não integrarmos a questão do género. Este foi o grande contributo das autoras feministas que estudaram a religião (Stanton, 1985; Bynum *et al.*, 1986). A perspectiva – hermenêutica e teológica – por elas utilizada traduz-se na análise de textos bíblicos para lhes extrair a ideologia patriarcal, segundo a qual os papéis principais são reservados aos homens. Tal não significa que no campo da intervenção social não esteja subjacente uma profunda intuição sociológica quando, por exemplo, nos mostram como as mulheres vítimas de maus tratos e/ou de abuso sexual na família de origem, não se podem reconhecer numa religião que lhes impõe uma imagem de “Deus Pai”, mas já se sentem acolhidas pela ideia de “Deus Mãe”. Pensamos que é da importância decisiva de determinados traumas familiares (*turning*

¹⁴⁶ Para o protagonismo dos sectores intermédios em relação aos novos valores familiares, e especificamente, em relação ao divórcio, cf. Torres (1996: 62).

points) para uma determinada representação religiosa que se trata, nesta análise. No entanto, não é uma argumentação deste tipo que é desenvolvida nos seus trabalhos.

Por outro lado, estes estudos não integram a perspectiva masculina, ao contrário do que pretendemos com a nossa investigação. É por este motivo que procurámos entrevistar não só mulheres, mas também homens, dos vários movimentos religiosos.

2) Dinâmicas familiares, processo educativo e socialização religiosa

Nesta problemática pretendemos abordar o papel da educação familiar na transmissão conjunta de um *ethos* religioso, por um lado, e de modelos familiares (v.g. relativos ao género à sexualidade), por outro. É importante lembrar aqui que esta problemática resulta de uma composição nossa, com o objectivo de tornar possíveis as relações entre dois campos científicos de análise que, como vimos atrás, têm estado separados, e que faz com que tenhamos em conta, por um lado, os estudos sobre a socialização religiosa e, por outro, os estudos sobre o processo educativo no quadro de determinadas dinâmicas familiares.

A análise da família como instância de socialização religiosa tem sido sistematicamente abordada numa perspectiva que pretende compreender os fenómenos de reprodução do campo religioso. Neste sentido vão as propostas que apelam para o peso da família na reprodução da tradição religiosa, ou seja, na reprodução da crença e da prática religiosa de pais para filhos. No entanto, tais teorias são insuficientes para compreender os fenómenos de mudança, o mesmo é dizer, não dão conta das transformações efectivas ocorridas no campo religioso nas sociedades contemporâneas ocidentais, nomeadamente a diminuição tão significativa da prática religiosa entre os católicos e, ainda, a emergência de novas identidades religiosas.

Como vimos atrás (Capítulo II), um dos autores que enuncia esse vazio explicativo é Roland Campiche (1996: 150). Este autor mostra-nos como a família enquanto instituição de socialização, essencial nessa transmissão, se tem tornado menos uma instituição depositária de uma tradição religiosa ou de uma identidade religiosa do que o lugar de aprendizagem de um *ethos religioso*. Esta é, sem dúvida, uma perspectiva muito importante para quem pretende analisar as mudanças no campo religioso, através das mudanças ocorridas nas famílias, na sociedade portuguesa contemporânea, uma vez que permite compreender a formação de uma

nova identidade religiosa, diferente da católica, a qual nunca poderia resultar da simples reprodução de uma tradição baseada no modelo dos pais (v.g. da tradição católica).

A proposta deste autor torna-se, por isso, decisiva para o nosso trabalho por dois motivos interligados: por um lado, permite explicar o surgimento de novas identidades religiosas (logo, a mudança e não só a reprodução); por outro lado, dá visibilidade à interligação dos valores que, coerentemente, integram o *ethos*, por exemplo, e no nosso caso, a indissociabilidade que existe numa educação tradicional entre a moral católica, ou certos modelos familiares e as representações sobre o corpo e a sexualidade¹⁴⁷.

Esta é, sem dúvida, uma questão que nos parece fecunda e merece exploração e aprofundamento, de forma a compreender melhor a articulação entre um *ethos* religioso e determinados modelos familiares presentes na socialização. Importante para a nossa investigação será explorar a relação entre educação religiosa católica e modelos familiares (de género, sexuais, etc.) da sociedade portuguesa antes do 25 de Abril, tempo histórico em que muitos dos nossos entrevistados tiveram a sua socialização primária.

No entanto, para chegar à forma como a educação familiar pode explicar a transmissão desse *ethos* torna-se, sem dúvida, mais eficaz a operacionalização da tipologia de Kellerhals e Montandon (1991) sobre o processo educativo assente, segundo os autores, nas interações familiares. Este é, também, um aspecto amplamente explorado em trabalho anterior (Monteiro, 1998). Encontrámos, entre as famílias de origem das Testemunhas de Jeová, estratégias educativas marcadas por objectivos de acomodação e cooperação, assim como métodos de controlo com moralização (estilo educativo estatutário-integração). Já as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus tiveram educações marcadas por objectivos de acomodação (sem cooperação) e métodos de controlo sem moralização (estilo educativo estatutário-anómico).

No entanto, nesse trabalho demos demasiado peso à dimensão reprodutora da educação na família de origem das entrevistadas. Assim, se continua a fazer sentido

¹⁴⁷ De alguma forma, é o que nos mostra Max Weber (1905, 1990) na sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando explica a mentalidade económica pelo alastramento do *ethos* puritano a outras áreas da vida, nomeadamente à esfera económica.

usar os tipos familiares para estudar a educação recebida pelas entrevistadas, eles revelam-se limitados para compreender o que foi o seu percurso familiar posterior e a sua vida actual. Esta limitação tornou-se muito evidente na análise das entrevistas do Centro Lusitano de Unificação Cultural (de tipo Nova Era) e mesmo nas da Igreja Universal do Reino de Deus. Como explicar que vivam de acordo com valores familiares mais modernos¹⁴⁸ e eduquem os seus filhos de acordo com estes mesmos valores, quando não foi essa a sua educação? É nesta necessidade de explicar a mudança social que se evidencia, como já foi dito, o conceito de trajectória familiar.

De facto, este conceito torna-se decisivo na articulação com os tipos familiares, não só porque introduz dinamismo, mas porque permite remeter as interacções familiares para um contexto mais abrangente (nível macro). Supera, assim, outra das grandes críticas feitas à tipologia familiar de Jean Kellerhals, e que consiste na falta de contextualização mais ampla do grupo doméstico¹⁴⁹.

Por outro lado, a articulação entre as dinâmicas familiares e o processo educativo permitirá uma melhor compreensão do *ethos* espiritual transmitido, assim como dos valores e práticas familiares acoplados a esse *ethos*. Parece-nos, assim, que o mais importante, neste trabalho, é o facto de não podermos dissociar a transmissão de um *ethos* religioso da transmissão de um *ethos* familiar.

No entanto, temos consciência de que este processo educativo em que se combinam normas espirituais e familiares é complexo e não isento de contradições. De facto, na investigação já citada, encontrámos entre as Testemunhas de Jeová uma coerência entre o modelo familiar anteriormente proposto pelos seus pais e a vida que eles seguiam: por exemplo, eram casados (catolicamente) e propunham às filhas o casamento como modelo a seguir. A este modelo educativo demos o nome de “*Segue o meu exemplo*”. Já entre as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, as mães prescreviam às filhas a virgindade até ao casamento, mas elas próprias tinham casado já grávidas. A este modelo educativo demos o nome de “*Faz o que eu digo e não o que eu faço*”. Vejamos, agora, a terceira problemática de investigação.

¹⁴⁸ Ainda que existam diferenças significativas entre os modelos familiares da Igreja Universal do Reino de Deus e do Centro Lusitano de Unificação Cultural, como veremos melhor adiante.

¹⁴⁹ E ainda que o autor a tenha pretendido superar pela articulação dos tipos familiares com a estratificação social (Kellerhals e Troutot, 1987).

3) Trajectória familiar, individualização e género

Nesta problemática, pretendemos compreender como é que as vivências familiares, integradas num processo de crescente individualização, questionam e/ou consolidam a matriz de valores e práticas familiares transmitidas pela educação na família de origem, construindo uma identidade que nos ajuda a compreender a afinidade espiritual. A operacionalização desse processo de individualização foi possível graças ao conceito de trajectória familiar, uma vez que a análise de cada uma das dimensões da individualização (independência, autonomia e autenticidade) propostas por François de Singly (2001) foi realizada a partir dos *turning points* que integram a trajectória familiar de Ego.

No entanto, há que ter em conta que o conceito de individualização, indispensável para compreender o processo de construção da identidade no contexto da modernidade tardia (Giddens, 1994) surge como mais adequado aos novos movimentos religiosos que, em rigor, merecem esta designação (Igreja Universal do Reino de Deus, Centro Lusitano de Unificação Cultural e movimento Nós Somos Igreja) do que a uma organização como as Testemunhas de Jeová, que se caracteriza pela recusa da modernidade¹⁵⁰. A importância deste movimento (v.g. numérica) na sociedade portuguesa é reveladora, em nosso entender, de uma modernidade inacabada (Machado e Costa, 1998).

No nosso entender, a experiência de vida constitui um teste efectivo aos modelos religiosos e familiares, transmitidos pela educação de origem. Ou seja, ao longo do seu percurso, os indivíduos vão atravessando determinadas experiências (v.g. *turning points*) que interpelam os modelos familiares recebidos e que constituem um teste à sua validade e legitimidade. Entre esses modelos encontramos aspectos relativos à conjugalidade, à parentalidade, às relações de género, à sexualidade e à relação com o corpo. Ora, nos tais pontos de transição, os modelos são postos à prova, saindo reforçados ou, pelo contrário, fragilizados.

A proposta de Roland Campiche permite-nos, aqui, articular a importância (única) da experiência de vida de cada um (que está consubstanciada na sua trajectória familiar) com o *ethos* religioso transmitido. A passagem pelos pontos de transição significativos, podendo implicar o questionar, e até a rejeição, de uma

¹⁵⁰ As Testemunhas de Jeová, pelas razões avançadas na Introdução e no Capítulo III, não constituem, *stricto sensu*, um Novo Movimento Religioso.

moral familiar e religiosa, não elimina a necessidade de preenchimento espiritual (em resposta à procura de equilíbrio emocional e a dúvidas existenciais e/ou a problemas mais concretos da vida). Isto só acontece porque o *ethos* religioso é flexível, ao contrário da tradição religiosa, podendo ser reactivado em qualquer momento da vida (Campiche, 1996: 159). Nesta sequência, a proposta de Campiche volta a ser importante para construir a nossa perspectiva, na medida em que declara a valorização crescente, nas sociedades contemporâneas ocidentais, da experiência individual de cada um de nós na selecção que fazemos dos valores que nos são transmitidos¹⁵¹.

Assim, os valores e representações surgem-nos como função de uma determinada trajectória de vida. O conceito teórico que nos permite compreender a importância da experiência vivida (*vécu*) no teste aos valores transmitidos é o conceito de trajectória familiar (Hareven, 1991). Como vimos atrás, este conceito pretende dar visibilidade ao papel da família na mudança histórica e social e desdobra-se em três dimensões. A dimensão micro remete para as trajectórias individuais, respectivas etapas importantes da vida, e a forma como o indivíduo atravessou determinados pontos de transição desta trajectória (por exemplo a entrada mercado de trabalho, o casamento, a reforma). A dimensão meso remete para as transformações familiares à escala de uma vida. Finalmente, a dimensão macro remete para as grandes transformações sociais, nas suas repercussões cruzadas (v.g. guerra, migrações) (*idem*).

Um dos grandes méritos deste conceito, por contraposição ao de fase do ciclo de vida familiar, é que serve para operacionalizar os chamados *turning points* (pontos de viragem) na vida de cada um, de forma que para lá das fases quase “obrigatórias” da vida social como sejam o casamento e o nascimento dos filhos, é possível compreender melhor fases como a do divórcio, consideradas disruptivas por aquela perspectiva.

Foi precisamente com o objectivo de ultrapassar uma análise mais estática que entendemos perspectivar o discurso dos nossos novos entrevistados a partir desses pontos de viragem de forma a procurar, por um lado, ser mais fiel ao

¹⁵¹ Como vimos, o autor situa esta mudança, no mundo ocidental na geração dos *boomers*, fixada entre os anos 1946 e 1962, para os EUA e Canadá; e no princípio dos anos 50, para a Europa (Campiche, 1996: 148).

dinamismo da narrativa em que se relatam e, por outro lado, avaliar o protagonismo familiar na mudança social.

Ao longo desta trajetória, pontos de transição como o divórcio ou outros, vão constituir um teste efectivo aos valores que integram os modelos veiculados pela família de origem dos entrevistados. Ou seja, perante certos incidentes da sua vida, os entrevistados são obrigados a questionar a validade e legitimidade dos modelos que lhes foram transmitidos, desencadeando um processo de reflexividade que se traduz em novidade, dúvidas, incertezas, alegrias, mal-estar, sofrimento.

Ao mesmo tempo, é importante sublinhar que o processo de individualização de Ego deva ser diferente em função do género (Torres, 2000 e 2001: 128). Por outras palavras, parte-se do princípio de que tal processo, perspectivado pela trajetória familiar, não se realize da mesma forma no masculino e no feminino, com implicações para a recomposição da identidade espiritual de Ego.

4) Crise de de transição e identificação religiosa

Esta problemática tem como centro as razões de natureza sociológica (e também psicológica) que levam os indivíduos a rever-se nas crenças e práticas de determinada organização religiosa. Tais razões devem ser compreendidas na afinidade electiva entre uma identidade (ela própria resultado de uma individualização tornada visível em determinados *turning points*) e as propostas do movimento religioso em causa, nomeadamente nas suas implicações familiares. Uma nova identidade religiosa só é possível, no entanto, pela inscrição numa determinada linhagem de crença (Hervieu-Léger, 1999).

Em nosso entender, a nova identificação espiritual surge como resposta a uma crise que se vai gerando ao longo do processo de individualização, e que se evidencia em determinados pontos da trajetória familiar de Ego. Sabemos já que a análise do processo de individualização, enquanto forma de construção da identidade, é realizada através da trajetória familiar, mais concretamente nos *turning points* que a integram. Esta crise revela-se, então, através de um ou mais *turning points*, que ganham especial evidência na fase imediatamente anterior ao primeiro contacto com o movimento e que entendemos ser decisiva para compreender o contexto, social e familiar, da identificação espiritual.

Trata-se de uma *crise de transição* porque os indivíduos se encontram em momentos de encruzilhada do seu percurso social, familiar e espiritual, nos quais

podem desenvolver diversas estratégias face às oportunidades e constrangimentos que surgem do exterior (Hareven, 1991: 115-116). É, assim, um momento privilegiado para compreender a recomposição do *ethos* espiritual de Ego, através das suas dimensões (Campiche, 1996: 148, nota 4; Glock e Stark, 1965: 19-22), mas sempre perspectivado pela recomposição da sua identidade, em torno das três dimensões da individualização (independência económica, autonomia e autenticidade; Singly, 2001).

Uma tal crise de transição poderá, ainda, ser vivida com mais ou menos sofrimento. Além disso, ela poderá também assumir diferentes naturezas, consoante o contexto social e familiar de Ego. Assim, em meios sociais mais desfavorecidos do ponto de vista económico e cultural, pensamos que este momento pode assumir, principalmente, a forma de uma crise de integração (v.g. económica, familiar, cultural).

Por outro lado, em meios sociais com capital cultural e económico mais elevado, esta crise poderá assumir uma natureza emocional e reflexiva, constituindo-se como uma crise do *Self* (Giddens, 1994: 151-152). Ela deve ser contextualizada no projecto mais abrangente de construção reflexiva do *Self*, próprio das sociedades da modernidade tardia (*idem*), que surge como esteio propício à tendência de individualização. Ao mesmo tempo, a hiper-reflexividade ganha contornos próprios no caso de situações fora da norma da vida familiar, que levam os indivíduos a voltar o olhar sobre si próprios, dando visibilidade a novas dimensões do *Self*. Assim acontece, por exemplo, com a mulher só, que reflecte, com um olhar que resulta da sua situação, sobre os aspectos positivos e negativos da sua vida (Kauffman, 2000). Este é, sem dúvida, um aspecto atravessado pela experiência de género e que se encontra particularmente estudado para as mulheres (*idem*).

Deste modo, a adesão a cada um dos movimentos religiosos em causa surge como resposta a esta crise de transição. Essa adesão pode ser compreendida através do processo de recomposição do *ethos* religioso de Ego (Campiche, 1996: 148, nota 4). Esse mesmo processo de recomposição da identidade religiosa deve ser articulado com o processo de individualização (enquanto forma de construção da identidade), analisado ao longo da trajectória familiar. Por esse motivo, torna-se decisivo compreender os termos em que um certo tipo de individualização (mais fraca ou mais forte) contribui, ao mesmo tempo, para a reconstrução de determinados modelos

familiares (v.g. institucionais *versus* relacionais) e para a recomposição do *ethos* religioso (v.g. comunitário *versus* ético, e tradicional *versus* emocional).

Assim, e em nosso entender, as razões de natureza sociológica que levam os indivíduos a rever-se em determinado movimento religioso devem ser compreendidas pela afinidade electiva (Weber, 1905, 1990) que se verifica entre determinados modelos familiares e determinados valores e representações sociais, como fruto de uma determinada individualização, por um lado, e as propostas do movimento religioso em causa, por outro lado.

Aqui chegados, pensamos que o estabelecimento destas quatro problemáticas traz um contributo para a rearticulação da análise do campo religioso e do campo familiar. De facto, vimos que, actualmente e na Europa, se verificou uma verdadeira “separação de águas”, já que os sociólogos da família nos falam em individualização afectiva (Singly, 1993) e, por seu turno, os sociólogos da religião nos falam em tendência de individualização ou *bricolage* de crenças (Hervieu-Léger, 1999). No campo religioso este processo caracteriza-se pela menor preocupação com a conformidade às verdades religiosas determinadas pelas instituições, em benefício de um percurso pessoal de procura, que se pretende autêntico, e que privilegia a singularidade da experiência pessoal. Não tendo havido, de nenhuma das partes, a preocupação em estabelecer as possíveis articulações¹⁵² (que existiam no pensamento dos clássicos), o nosso trabalho inscreve-se, precisamente, nessa tentativa de articulação.

3. Modelo teórico e hipóteses de investigação

É chegado o momento de explicitar o nosso modelo teórico, sistematizando algumas hipóteses de trabalho. Retomamos, antes de mais, as hipóteses que referimos no Capítulo III, quando procurámos articular as tendências de individualização no campo religioso e familiar, no contexto dos fenómenos de recomposição social, ocorridos na sociedade portuguesa, nos últimos 30 anos.

Colocámos como hipótese, no Capítulo III, que a dinâmica de individualização ou *bricolage* do sistema de crenças deve ser compreendida pela

¹⁵² De notar, porém que estas afirmações fazem mais sentido para a produção sociológica europeia, do que para a norte americana. Cf. D’Antonio (1983) e Bellah (1985).

individualização crescente que atravessa a sociedade ocidental (Hervieu-Léger, 1999), mais especificamente nas mudanças ocorridas na família contemporânea, que François de Singly (1993) caracteriza como individualista e relacional. Nesta tendência que percorre o campo religioso inscrevem-se, na sociedade portuguesa, os movimentos de tipo Nova Era (por exemplo, o Centro Lusitano de Unificação Cultural), bem como o movimento de renovação no interior da Igreja Católica (Nós Somos Igreja). Ainda que estes dois movimentos sejam muito diferentes, têm em comum o facto de valorizar a procura espiritual pessoal, em detrimento de um conjunto de verdades impostas hierarquicamente. Avançámos por esse motivo, no Capítulo III, que podem ter em comum uma identidade espiritual de tipo ético, ainda que de diferente natureza¹⁵³.

Agora, é altura de acrescentar uma outra hipótese: esta identidade de tipo ético, em ambos os casos, deve ter sido forjada em experiências integradas em trajectórias familiares que têm aspectos específicos, mas também comuns, quer aos membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural, quer aos do Nós Somos Igreja. Os aspectos da trajectória familiar, cujas vivências se assemelham nos dois grupos religiosos, ajudam-nos a compreender a sua identidade ética (valorização da consciência individual), bem como as características dos seus modelos familiares (mais individualistas e modernos). Para estes dois grupos, estes modelos familiares mais modernos/individualistas devem ser enquadrados nos limites dos meios sociais mais favorecidos e muito escolarizados. Por outro lado, as especificidades da trajectória familiar, que os caracterizam, ajudam-nos a compreender como se construíram diferentes identidades (emocional para o CLUC e tradicional para o NSI).

No quadro desta grande tendência de individualização verificámos, também, uma tendência oposta de afirmação de regimes comunitários, em termos religiosos (enquanto predominância do grupo sobre o indivíduo). Nesta tendência inscrevem-se as Testemunhas de Jeová (predominância, quer da comunidade religiosa [Hervieu - Léger, 2002], quer da família nuclear, sobre o indivíduo) (Llovera, 1993; Monteiro,

¹⁵³ A que se associa, respectivamente, o elemento de natureza emocional (valorização do bem estar emocional e físico, associado ao bem estar espiritual), no caso do Centro Lusitano de Unificação (pólo emocional); ou o elemento de inscrição na tradição, no caso do Nós Somos Igreja (pólo da tradição) (Cf. Figura 2, Capítulo III).

1998); e ainda os movimentos neopentecostais (em que existe uma “busca da comunidade” [Poblete e O’Dea, 1960], mas vivida em situação de isolamento familiar e social como já foi demonstrado em estudo anterior) (Monteiro, 1998). Mais uma vez, e ainda que estes dois movimentos sejam muito diferentes, têm em comum a valorização do crer comunitário, ou seja, uma identidade comunitária (Hervieu-Léger, 1999), ainda que com diferentes cambiantes, a que se associa o elemento de inscrição na tradição (leitura e reapropriação da Bíblia), no caso das TJ (pólo cultural); ou o elemento de natureza emocional (v.g. ritual), no caso da IURD (pólo das emoções) (cf. Figura 2).

Também há que acrescentar uma hipótese semelhante à anterior: a identidade de tipo comunitário, ainda que de forma diversa, terá sido forjada em experiências integradas em trajectórias familiares com aspectos comuns aos membros da IURD e das TJ que nos podem ajudar a compreender a sua identidade comunitária, que privilegia a busca da comunidade, bem com os seus modelos familiares mais institucionais (Monteiro, 1998), a que se podem associar os meios sociais menos favorecidos e pouco escolarizados (Almeida, 2003). Por outro lado, as especificidades das trajectórias familiares que caracterizam cada um dos grupos ajudam-nos a compreender como se geraram diferentes identidades (emocional para a IURD, e cultural para as TJ).

Depois do enquadramento possibilitado por estas hipóteses macro, lembramos, novamente, que o nosso objectivo é compreender como estas mudanças no campo religioso e familiar – *bricolage* de crenças (Hervieu-Léger, 1999) e tendência de individualização (Singly, 1993) – que atravessam a Europa ocidental, se concretizam nas vivências e trajectória familiar ao longo da qual Ego vai construindo uma nova identidade (Singly, 2001). Por este motivo, devemos sistematizar agora as restantes hipóteses que resultaram do novo olhar possibilitado pelos contributos teóricos que fomos sistematizando, e também das pistas legadas pelas investigações anteriores. É o que faremos já de seguida.

1. Dinâmicas na família de origem e transmissão de um ethos religioso e de modelos familiares

A educação recebida na família de origem transmite não só um *ethos* religioso mas também – e a ele ligados – modelos familiares (conjunto de valores e práticas na área da família, do género e da sexualidade). Os modelos familiares e o *ethos* religioso transmitidos são diferentes consoante as dinâmicas no grupo doméstico de origem. Por exemplo, nas famílias tradicionais católicas, cujas dinâmicas são fusionais, normativas e fechadas, os valores religiosos da educação familiar católica legitimam modelos familiares, conjugais e sexuais muito institucionais (v.g. a abstinência sexual até ao casamento).

2. Trajectória familiar e teste aos valores transmitidos na educação

O percurso de vida, ou melhor, as vivências, o vivido (“*vécu*”), que integram uma dada trajectória familiar, na vida adulta, testam (consolidando ou questionando, eventualmente até à ruptura) os modelos familiares transmitidos. Aqui, surge como pertinente a operacionalização do conceito de trajectória familiar (Hareven, 1991). É importante lembrar que toda a trajectória familiar é atravessa pela condição de género (*gendered*), uma vez que as vivências que integram os *turning points* podem ser vividas no masculino ou no feminino.

2.1. Teste aos modelos transmitidos, recomposição do ethos religioso e reconfiguração de valores e práticas familiares e sociais

Ao longo do seu percurso familiar, ao atravessarem determinados pontos de transição que, como se viu, contestam ou reforçam os modelos religiosos e familiares recebidos, os indivíduos vão recompondo o seu *ethos* religioso, e reconfigurando o seu conjunto de valores e práticas, relativos à família e à sociedade.

3. Reconfiguração de valores familiares e religiosos, conflitualidade em relação aos modelos transmitidos e crise de transição

Por outro lado, os processos de reconfiguração do *ethos* religioso e dos modelos sociais e familiares implicam uma conflitualidade entre os novos valores emergentes e aqueles que foram transmitidos pela família de origem. Esta conflitualidade gera, no quotidiano, dúvidas, reflexão e sofrimento, resultando numa

crise de transição, que pode assumir principalmente a forma de uma crise de integração (económica, familiar) ou de uma crise do *Self*.

4. A reconfiguração dos valores e práticas familiares e religiosos têm implicações nas vivências dos turning points (v.g. em termos de género)

É também importante sublinhar que a reconfiguração dos valores e práticas religiosos e familiares permite uma nova atitude face aos pontos de transição que se vão sucedendo, ao longo do percurso de vida dos indivíduos. Por exemplo, como é que uma mulher que se divorciou encara a possibilidade de viver como mulher só? (Kauffman, 2000). Ao mesmo tempo, a recomposição do *ethos* religioso (por exemplo, o abandono da prática dominical) pode contribuir para a flexibilização de papéis familiares muito rígidos (v.g. de mulher casada, de mãe) e, conseqüentemente, contribuir também para uma vivência diferente de pontos de transição em que esses papéis sejam especialmente interpelados (v.g. a nova relação com os filhos numa situação de divórcio).

5. Crise de transição e nova identidade espiritual

É na procura de respostas para uma crise de transição, a qual aliás corresponde a um (ou mais) *turning points* identificados por Ego, que surge a nova identidade espiritual. Esta nova identidade vai-se formando no cruzamento entre o *ethos* religioso e a resposta à crise de transição (v.g. integração económica e familiar e/ou problemas emocionais e existenciais).

Os conceitos que pretendemos relacionar aqui são, por um lado, a crise de transição (entendida com um *turning point*, no sentido proposto por Tamara Hareven, 1987 e 1991) e, por outro lado, a formação de uma nova identidade religiosa/espiritual, pela inscrição numa determinada linha de crença (Hervieu-Léger, 1999). Gostaríamos de acrescentar que essa transição pode corresponder (ainda que não necessariamente) a uma fase da vida de Ego que foi vivida com dificuldade e sofrimento (v.g. desemprego, divórcio, doença, depressão, crise existencial). Neste sentido, pretendemos que existe uma ‘afinidade electiva’ (Weber, 1905, 1990) entre, por um lado, a natureza dessa crise de transição e a sua vivência por Ego e, por outro, as propostas do movimento religioso em causa. Por exemplo, as pessoas que acorrem à Igreja Universal, que promete a solução para problemas económicos e a cura do mal estar físico e emocional, identificam frequentemente na sua vida, na fase que

antecede a conversão, problemas económicos, de desemprego, de divórcio, de depressão.

Este conjunto de cinco hipóteses seria, em nosso entender, suficiente para avaliar a importância do protagonismo familiar para a identificação espiritual de Ego (quer na sua família de origem, quer ao longo da sua vida adulta).

No entanto, torna-se necessário ainda, e por um lado, considerar de forma privilegiada a dinâmica interna do crer, enquanto percurso espiritual que é interno a cada indivíduo e que tem uma dinâmica própria (dimensão biográfica), com relativa autonomia em relação à sua trajectória familiar. Por outro lado, é preciso contextualizar o percurso espiritual do indivíduo nos contextos sociais mais vastos (dimensão macro).

6. Trajectória de identificação e nova identidade religiosa/espiritual

Para preencher o objectivo pretendido, resolvemos inscrever o nosso modelo teórico na proposta de D. Hervieu-Léger (1999: 70). Nela, a autora concebe a identidade religiosa como o fruto sempre provisório de uma trajectória de identificação, que se realiza ao longo do tempo. No entanto, adverte-nos para o facto dessas “trajectórias não se traduzirem apenas em percursos de crença, já que abrangem tudo o que integra a substância do acreditar: práticas, pertenças vividas, modos de conceber o mundo e de se inscrever activamente nas suas várias esferas de acção. Assim, ao mesmo tempo que devemos compreender a dinâmica do crer inscrita nas condições objectivas (institucionais, sociais, económicas, políticas e culturais), podemos também apreender como essa dinâmica cristaliza as disposições, os interesses e aspirações dos indivíduos”¹⁵⁴ (*ibidem*). Por isso, e para dar conta dessa trajectória de identificação, é necessário compreender as relações entre três elementos: “a dinâmica interna do crer (que corresponde ao desenvolvimento da experiência individual e/ou colectiva), o papel das intervenções externas (em primeiro lugar, das instituições de socialização que desenvolvem e adaptam as estratégias de transmissão) e os factores ligados ao ambiente em mudança, no qual esse processo se desenvolve” (*idem*).

¹⁵⁴ Tradução livre.

Depois do que fica dito podemos, então, relacionar trajetória de identificação e nova identidade religiosa. Esta é sempre o fruto provisório de uma trajetória de identificação. Para operacionalizar esta trajetória de identificação devemos desdobrá-la nos três elementos já referidos e que a integram¹⁵⁵: dinâmica do crer, papel das instâncias de socialização responsáveis pela transmissão religiosa, ambiente social em mudança (*idem*).

6.1. Dinâmica interna do crer, processo de individualização e identificação religiosa

Assim, vamos procurar explicitar o encadeado de relações que Hervieu-Léger considera que devem ser identificadas e aprofundadas para a operacionalização da trajetória de identificação e em que resolvemos inscrever as hipóteses da nossa investigação. Em primeiro lugar, a relação entre a dinâmica interna do crer e as instâncias de socialização (cf. Figura 3, Modelo Teórico, H_{6.1}). Como já foi dito, esta relação será analisada através das dinâmicas da família de origem, da estrutura dos papéis educativos e dos seus estilos de coordenação com as outras instâncias de socialização (Kellerhals e Montandon, 1991)¹⁵⁶, na transmissão de um *ethos* religioso e de modelos familiares, mas ainda, e principalmente, através da análise da individualização de Ego (Singly, 2001), ao longo da sua trajetória familiar (Hareven, 1991), na vida adulta (H_{6.1})¹⁵⁷.

6.2 Trajetória de classe, processo de individualização e identificação religiosa

A autora identifica ainda a necessidade de enraizar a transmissão religiosa protagonizada pelas instâncias de socialização num “contexto social mais vasto e em

¹⁵⁵ Não usamos, aqui o termo dimensões (do conceito) que seria metodologicamente mais correcto, já que a autora nos fala das dimensões da identificação noutra sentido, distinguindo as dimensões comunitária/ética e cultural/emocional (Hervieu-Léger, 1999: 72-73).

¹⁵⁶ Que se liga à Hipótese 1, sobre a importância das dinâmicas familiares para a transmissão de um *ethos* religioso e de modelos familiares e de género.

¹⁵⁷ Esta hipótese torna-se mais evidente num dos instrumentos de análise de informação utilizados, a Interpretação Local, que pode ser consultado mais à frente, nas Notas Metodológicas. Nele, a dinâmica interna do crer corresponde à coluna da direita (aí designada “dinâmica interna da espiritualidade”).

constante mudança” (cf. Figura 3, Modelo teórico, H_{6.2}). Nesta investigação, tal contexto será abordado através da trajectória de classe. Uma vez que a perspectiva que escolhemos para compreender a trajectória de identificação é a do processo de individualização, este deve ser contextualizado nas vivências de classe de Ego. Neste sentido, espera-se não só que os *turning points* da trajectória possam ser diferentes, consoante os meios sociais mais ou menos desfavorecidos mas, principalmente, que a sua vivência seja também diferente consoante a trajectória de classe de Ego.

Segundo Pierre Bourdieu (1994: 133-161), os critérios de divisão entre as classes baseiam-se na “posse diferencial de vários capitais”, como sejam o capital económico (propriedade e rendimentos), o capital cultural (níveis de escolaridade e de cultura), o capital social (relações e influências) e o capital simbólico (prestígio) (Almeida, Machado, Capucha e Torres, 1994: 136). Para avaliar o lugar dos indivíduos no espaço social, Bourdieu considera o volume e a estrutura destes tipos de capital, distinguindo classes e fracções de classe. Porém, dos quatro tipos, o capital económico e o cultural são os mais decisivos para construir o espaço social nas sociedades desenvolvidas. Segundo a sua proposta, as classes dominantes são detentoras de volumes elevados e de tipos diversos de capital. No extremo oposto, as classes populares caracterizam-se pela sua “desposseção” em todos os níveis do capital. Entre estas duas classes, encontramos diversas fracções da pequena burguesia, que ocupam uma posição média no espaço social (“pequena burguesia em declínio” e “pequena burguesia nova”). A proposta deste autor integra uma perspectiva dinâmica, que é a das trajectórias sociais, uma vez que o volume e a estrutura dos capitais se podem modificar ao longo da vida, implicando mudanças na condição de classe (v.g. através da escolaridade ou da profissão).

6.3 Dinâmica interna do crer, trajectória de classe e identificação religiosa

Hervieu-Léger refere, também, a importância de enquadrar a dinâmica do crer num contexto social mais vasto e em constante mudança (cf. Figura 3, Modelo teórico, H_{6.3}). Para esse efeito, e onde a autora refere apenas “os factores ligados ao ambiente em mudança no qual o processo (relativo às estratégias de transmissão) se desenvolve”¹⁵⁸ (Hervieu-Léger, 1999 : 70) entendemos operacionalizar as trajectórias de classe como meio de aceder e de inscrever os indivíduos em contextos sociais

¹⁵⁸ Tradução livre.

mais vastos do que o contexto familiar. Esta alteração torna possível o estabelecimento de uma hipótese entre a trajectória de classe do indivíduo e a sua identificação religiosa, num sentido próximo do de Max Weber quando nos propõe a possibilidade de relações entre o meio social e a crença religiosa (1919-1922, 1944: 143-189).

Esta proposta parece-nos, então, adequada para compreender a forma como a nossa investigação se inscreve no conhecimento científico sobre esta temática. De facto, se Hervieu-Léger sublinha a necessidade de articular a dinâmica interna da crença, as instâncias de socialização e o contexto social mais vasto, é também verdade que é a própria quem chama a atenção para o facto deste trabalho não estar realizado. Ao mesmo tempo, sublinha o papel das mudanças mais recentes ocorridas nas famílias para a transmissão religiosa, num contexto de perda crescente da importância das instituições religiosas. No seu entender, estas mudanças têm as suas consequências no trabalho desenvolvido pelos sociólogos da família que, como vimos atrás, passam a incidir cada vez mais o seu estudo nas relações entre as pessoas e muito menos na reprodução dos papéis familiares (Hervieu-Léger, 1999: 63).

No entanto, sabemos também que esse olhar da sociologia da família foi omissivo no que respeita à compreensão da transmissão religiosa e, mais ainda, na análise da construção das trajectórias de identificação. É precisamente aqui que se inscreve a nossa investigação e se desenha a nossa hipótese de trabalho principal.

7. Trajectória de identificação (religiosa) e processo de individualização (familiar)

Concebemos a trajectória de identificação religiosa como um processo de individualização familiar (Singly, 2001), de construção da identidade, numa tripla dimensão: independência, autonomia e autenticidade. O processo de individualização será analisado, quer na família de origem, quer ao longo da vida adulta de Ego, com especial incidência nos *turning points* seleccionados por Ego como decisivos. Esta hipótese matriz do nosso trabalho (cf. Figura 3, H₇) pode, afinal, desdobrar-se nas que estão dentro da caixa (H₁, H₂, H_{2.1}, H₃, H₄).

Figura 3 – Modelo Teórico: trajectória familiar, individualização e nova identidade espiritual

Vejamos, agora, quais as decisões metodológicas mais importantes que tomámos para prosseguir os nossos objectivos.

4. Notas metodológicas

Depois de proposto o nosso modelo teórico, torna-se imprescindível descrever a metodologia utilizada nesta investigação. Uma vez que se pretende estudar a importância da trajectória familiar para construção de uma nova identidade espiritual, pela análise do processo de individualização de Ego, decidimos adoptar uma metodologia qualitativa. Pela sua flexibilidade e indução, o método qualitativo permite a abertura à novidade, nomeadamente a construção de novas hipóteses, conceitos e teorias “enraizadas nos factos” que interpelam o conhecimento científico existente (Glaser e Strauss, 1967). Possibilita ainda uma abordagem compreensiva do nosso objecto de estudo. A compreensão sociológica foi, como é sabido, inaugurada por Max Weber e reconduz-nos à interpretação do sentido que os indivíduos dão à sua conduta (Weber, 1913, 2003).

É importante sublinhar o que entendemos poder ser a inovação metodológica deste trabalho. Se do ponto de vista teórico cruzámos duas áreas científicas actualmente distintas, a da sociologia da família e da sociologia da religião, igualmente do ponto de vista metodológico esta intersecção constituiu uma das nossas grandes dificuldades, mas também um dos nossos grandes desafios. Aliás, este desafio colocou-se em diferentes etapas da investigação.

Em primeiro lugar, na construção de um instrumento de recolha de informação que permitisse operacionalizar aquilo que nos interessava (v.g. as relações entre trajectória familiar e afinidade espiritual). Este aspecto será desenvolvido quando descrevermos a técnica usada, a entrevista em profundidade, e o respectivo guião.

Em segundo lugar, na aplicação desse mesmo instrumento, nomeadamente na condução de uma entrevista que permitisse recolher a informação pretendida, a sujeitos com motivações prosélicas (v.g. Testemunhas de Jeová), que pudesse levá-los a falar não só das suas crenças e práticas mas, principalmente, da sua vida pessoal e familiar.

Em terceiro lugar, o nosso grande desafio metodológico colocou-se ainda na análise da informação recolhida. Com o objectivo de construir um ideal-tipo para

cada um dos movimentos religiosos considerados, apoiámo-nos no método proposto por Marc-Henry Soulet (2002), que se foi transformando numa metodologia própria de análise do material.

4.1 O método ideal-típico e a perspectiva compreensiva

Tendo em conta o nosso objecto de estudo, pretendemos, então, captar a trajectória de identificação religiosa numa perspectiva que parte do indivíduo e não das instituições (Hervieu-Léger, 1999: 70), procurando assim preencher uma lacuna sentida por parte de alguns autores (D’Antonio e Aldous, 1983; Hervieu-Léger, 1999: 63). Para isso, considerámos adequado adoptar a perspectiva da sociologia compreensiva. Para Weber, a investigação sociológica tem como objectivo principal o discernimento do sentido das acções sociais, aquilo a que chamou *compreensão* (Weber, 1913, 2003; Campenhoudt, 2003: 211; Freund, 1987: 74-75). Weber entende por actividade (ou, segundo outras traduções, por acção) social todo o comportamento humano dotado de um sentido para o actor (de um sentido subjectivo) e que visa outros (Fravet-Saada, 1994: 13).

Por um lado, é importante relacionar o método tipológico (de construção ideal-típica) com a perspectiva compreensiva weberiana, segundo a qual “a sociologia assume a tarefa de contribuir para a inteligibilidade das relações entre os homens, ou noutros termos, da interacção social num dado contexto histórico” (Schnapper, 2000: 14). No entanto, há autores que preferem à expressão “sociologia compreensiva”, a expressão “compreensão sociológica”¹⁵⁹, de forma a sublinhar que não se trata de compreender as condutas dos indivíduos através da intuição e da simpatia, mas sim de revelar a sua inteligibilidade através de uma abordagem intelectual e racional (Isambert, 1993, *apud* Schnapper, 2000: 14).

Por outro lado, é também importante lembrar que não existe propriamente um corpo mínimo de doutrina ou de práticas tipológicas em relação às quais haja um consenso razoavelmente alargado, por parte dos sociólogos (Schnapper, 2000). Assim, se qualquer investigação trata sempre da construção de um percurso próprio,

159 Quem realiza esta reflexão crítica é François-André Isambert que prefere, então, traduzir “Die verstehende soziologie” não por “sociologia compreensiva” como é habitual, mas por “compreensão sociológica” (Isambert, 1993: 357-397)

nesta investigação esse aspecto evidencia-se muito. Como nos diz Jean-Claude Kaufmann (1996: 119): “L’important est l’intériorisation sélective des acquis, leur intégration dans une démarche personnelle, la maîtrise d’ une logique globale.” Iremos mostrar como, ao longo deste estudo, se procurou fazer uso do método tipológico, com o objectivo de compreender a afinidade espiritual.

4.2. A técnica de recolha de informação: a entrevista em profundidade

Desde o início da investigação, a nossa opção metodológica implicou sempre uma estratégia qualitativa. Quando falamos de conversão ou de afinidade espiritual, pensamos imediatamente na questão do sentido espiritual da existência. Por este motivo, torna-se imprescindível o uso de uma técnica de recolha de informação que permita captar o sentido que tem a acção social para quem a pratica: o sujeito social.

Impunha-se, assim, uma aproximação intensiva e em profundidade ao objecto do nosso trabalho, através da técnica de entrevista em profundidade. Esta é uma técnica de produção de dados verbais, que tem como principal objectivo aceder às representações dos actores sociais e, apenas indirectamente (uma vez que através do seu discurso), às suas práticas (Blanchet e Gotman, 1992). Permite, por um lado, aceder à compreensão dos fenómenos a partir do quadro de referências dos sujeitos sociais que os protagonizam. Como nos dizem Blanchet e Gotman (1992: 10), “La mise en place de ce dispositif constitue une étape charnière dans le mode d’interrogation, dans la mesure où on passe progressivement de la recherche des réponses aux questions d’un savoir scientifiquement constitué, à la recherche des questions élaborées par les acteurs sociaux eux-mêmes.” Por outro lado, uma técnica como esta permite aceder ao contexto social para interpretar as informações recolhidas: “Resituées dans les informations contextuelles indispensables à leur interprétation, elle donne accès aux conceptions personnelles des interviewés.” (*ibidem*).

A entrevista depende, também, em muito da interacção que se estabelece entre entrevistador e entrevistado, constituindo-se simultaneamente como um percurso e um encontro entre ambos, em que a participação no protocolo de comunicação é determinante na obtenção de informação relevante e de qualidade (*idem*). Trata-se, por outro lado, de uma técnica bastante flexível (mesmo na sua variante mais rígida, a entrevista directiva), quer no que respeita à utilização do

guião, quer no que respeita à condução da situação de entrevista, quer ainda no momento de análise dos dados recolhidos. A flexibilidade na utilização do guião traduz-se, por exemplo, no facto do entrevistador não ter de seguir rigidamente a ordem pré-estabelecida das perguntas, podendo beneficiar da forma como o discurso do entrevistado se vai estruturando espontaneamente, permitindo assim o acesso ao seu quadro de referências. Essa flexibilidade pode traduzir-se também na relação entrevistador-entrevistado. Sendo a entrevista sempre uma relação de comunicação e de troca entre ambos, segundo Kaufmann (1996) o entrevistador pode beneficiar em aceitar o desafio por vezes colocado pelos entrevistados de dar informações a seu respeito, ao contrário do que prescreve a orientação metodológica mais ortodoxa.

No nosso caso, foi bem evidente que os nossos entrevistados tiveram sempre a preocupação de nos classificar, em termos de pertença espiritual, ao longo da entrevista. Isto aconteceu principalmente no caso das Testemunhas de Jeová, devido ao proselitismo que caracteriza este movimento. A técnica de entrevista em profundidade presta-se, assim, à utilização na investigação indutiva, em que a exploração da realidade é determinante na construção do objecto científico, embora sem prejuízo do quadro teórico de referências que, sistematicamente, interpela e permite interpretar essa mesma realidade.

A entrevista reúne, assim, algumas características centrais das técnicas qualitativas, que se revelaram decisivas ao longo da investigação: a abordagem dos fenómenos sociais da perspectiva dos actores sociais, o acesso aos contextos sociais que permitem interpretar os fenómenos, a flexibilidade e a indução. Nesta investigação, optou-se por utilizar a entrevista semi-directiva¹⁶⁰, por permitir

¹⁶⁰ Entre a técnica de entrevista podemos identificar três tipos, tendo em conta a sua estrutura e o grau de directividade do entrevistador em relação ao entrevistado. A entrevista directiva é aquela em que existe um guião composto por perguntas (abertas), que traduzem desde logo a problemática teórica do investigador e que, por isso, devem ser aplicadas de forma relativamente estandarizada (na mesma ordem, e assegurando que todas as perguntas sejam realizadas). Dos três tipos, trata-se daquele que mais obedece a uma lógica dedutiva. Na entrevista semi-directiva, as perguntas podem ser substituídas por um guião constituído por tópicos, correspondentes às dimensões de análise do investigador. Finalmente, na entrevista não directiva, o entrevistador possui uma questão inicial determinante para a orientação do sentido do discurso do entrevistado (assim como do papel que ele pode assumir), mas conduzirá a entrevista de forma muito flexível, dando ao entrevistado máxima liberdade para se exprimir nos seus próprios termos (Ghiglione e Matalon, 2001; Ruquoy, 1997).

suscitar, de forma relativamente livre, o discurso dos entrevistados em torno de algumas dimensões de análise já sugeridas pela reflexão teórica.

A elaboração do instrumento de pesquisa foi uma tarefa em que se reflectiram algumas das dificuldades metodológicas mais importantes desta investigação. Em primeiro lugar, tratava-se de redigir um guião que articulasse a trajectória familiar do entrevistado com o seu percurso espiritual, mas em que se tinha consciência desde o início da investigação da necessidade de operacionalizar o *ethos* religioso pela sua decomposição em várias dimensões (ideológica, intelectual, ritualista, experiencial, consequencial) ao longo dessa mesma trajectória. Assim, havia uma exigência de dinamismo que devia acompanhar todo o percurso de vida do entrevistado que não se compadecia com o guião mais “fotográfico” que tínhamos aplicado no estudo anterior quando testámos os tipos familiares de Testemunhas de Jeová e de convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus (Monteiro, 1998).

Em segundo lugar, e uma vez que o nosso objectivo inicial era compreender a afinidade espiritual através da trajectória familiar, foi indispensável construir um guião que tentasse reconstruir toda a trajectória de vida, até ao momento da entrevista. Assim, o guião que serviu de base à recolha do material empírico, e que passou por diversas reestruturações, possui diferentes componentes (*vide* Anexo II – Guião da Entrevista). Na primeira parte, incide-se sobre as dinâmicas na família de origem de Ego, desde a infância até à entrada na vida adulta, através de uma descrição do quotidiano. O objectivo principal é compreender o processo de socialização religiosa, e respectiva articulação com os modelos familiares. Na segunda parte, tenta-se captar a trajectória familiar de Ego, desde a entrada na vida adulta, com destaque para os principais *turning points* por ele identificados. Na terceira parte, tenta-se reconstituir essa mesma trajectória, desde a entrada na vida adulta, mas desta vez a partir da perspectiva do percurso espiritual. É aqui que se operacionaliza o *ethos* religioso. No fundo, pretende-se olhar para o mesmo período da vida dos entrevistados, mas a partir de duas perspectivas diferentes: a familiar e a espiritual. Esta opção que implicou abordar separadamente trajectória familiar e percurso espiritual, dando primazia à trajectória familiar, fundamenta-se no facto de estarmos perante uma população com características específicas (v.g. proselitismo). Por este motivo, se tivéssemos permitido que, desde o início, a entrevista fosse orientada para o percurso espiritual, teria sido praticamente impossível aceder à informação relativa à trajectória familiar, dada a natureza totalizante da

espiritualidade na vida destas pessoas e, por consequência, no seu discurso. O facto de termos abordado a trajectória familiar na vida adulta de duas perspectivas diferentes levou-nos a perguntar apenas o que não tivesse sido já respondido, tornando a aplicação do guião menos longa e redundante. Finalmente, na quarta parte caracteriza-se o quotidiano familiar actual, a educação dos filhos e, finalmente, os seus modelos familiares (v.g. de género e relativos à sexualidade). Termina-se a entrevista com uma pequena ficha de caracterização social de Ego, do cônjuge e dos pais de ambos. Optou-se por incluir esta ficha no final, não só porque esta informação seria dada ao longo da entrevista, mas principalmente por considerarmos que se trataria de uma forma demasiado inquisitória de a começar, atendendo às características específicas desta população (v.g. sentimento de estigmatização partilhado pelos membros de alguns movimentos). Tendo em conta o risco de que as respostas se concentrassem exclusivamente nas questões religiosas (principalmente nas suas dimensões ideológica e intelectual), considerou-se essencial começar a entrevista de uma forma mais empática, que favorecesse a auto-revelação de informação privada.

Finalmente, importa referir que cada um dos quatro grupos entrevistados privilegiou, ao longo da entrevista, um registo de expressão diferente, e nos revelou informação principalmente em determinadas áreas. Assim, ao longo da realização das entrevistas tornou-se evidente que existiram registos diferentes para cada um dos grupos. Para as entrevistadas da Igreja Universal do Reino de Deus a entrevista decorreu como um momento de catarse em relação a uma trajectória familiar vivida como muito conturbada, ao mesmo tempo que constituiu uma oportunidade de reorganização, cognitiva e emocional, do seu percurso de vida. *“Parece-me que nunca falei nisto, é a primeira vez. Parece que eu tenho isto tudo muito bem alinhavado, mas é a primeira vez.”* [Eugénia, 76 anos]. Quanto às Testemunhas de Jeová, o aspecto que dominou a realização das entrevistas foi, sem dúvida, o seu proselitismo, e também a forma como a sua “identidade Jeová” alastra necessariamente a todas as áreas da sua vida. Já entre os entrevistados do CLUC, o aspecto que mais se salientou foi o gosto pelo debate das ideias relativas à espiritualidade e a preocupação com o rigor da linguagem quando o tema é a teosofia. Finalmente, no caso do NSI, o aspecto que mais se destacou foi o desejo de falar sobre a sua participação em projectos de índole social, no quadro da Igreja Católica.

4.3. Problemas de construção da amostra e selecção dos grupos a incluir

Um dos problemas mais sérios que tivemos que resolver ao longo desta investigação foi o da construção da amostra. Quais os novos movimentos religiosos a incluir (e quais excluir) neste estudo e segundo que critérios? Esta selecção foi precedida por algumas entrevistas exploratórias a convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus e a Testemunhas de Jeová.

Os critérios da nossa selecção foram-se tornando mais claros à medida que aprofundávamos a nossa problemática. Como vimos atrás, a tendência de individualização que atravessa o campo religioso e que relativiza as normas definidas pelas instituições religiosas, valorizando a procura e a apropriação individual do sentido (Hervieu-Léger, 2002: 59), pode ser articulada com a tendência de individualização que atravessa a família contemporânea ocidental, a que François de Singly chama individualista e relacional e na qual identifica um processo típico de construção da identidade que se forja na independência económica, na autonomia e no desejo da autenticidade (Singly, 2001: 6). Definido este quadro de referências teóricas e no contexto da cultura do indivíduo típica das sociedades contemporâneas ocidentais, decidimos começar pela aplicação da proposta de Hervieu-Léger à sociedade portuguesa que realizámos no capítulo III (cf. Figura 2), de forma a ilustrar os quatro tipos diferentes de identidades espirituais.

No que respeita à identidade de tipo comunitário-tradicional, as Testemunhas de Jeová foram o grupo escolhido para integrar a nossa amostra. Tal como os Adventistas do 7º Dia, não integram propriamente um novo movimento religioso *stricto sensu*, uma vez que estão entre nós desde o princípio do século XX (Santos, 2000-2001: 473). No entanto, a verdade é que a liberdade política trazida pela revolução de Abril de 1974 lhes permite sair do regime de proscricção em que se encontravam durante o Estado Novo, relançar as suas actividades e pregar livremente a sua mensagem. Por um lado, e pela sua antiguidade, constituem um excelente contraponto aos outros movimentos religiosos que só surgiram na sociedade portuguesa depois do 25 de Abril. Por outro lado, a sua disseminação na sociedade portuguesa (cerca de 50 000 crentes) torna-o um grupo religioso que merece a nossa atenção. Este dado é só por si suficiente, em nosso entender, para o tornar um grupo muito característico do panorama dos Novos Movimentos Religiosos da sociedade

portuguesa. Estes são os principais motivos que nos levaram, desde logo, a incluir as Testemunhas de Jeová na nossa amostra. Por outro lado, identificámos em estudo anterior, realizado na Grande Lisboa, as dinâmicas familiares (bastião) e os modelos familiares (muito institucionais) das Testemunhas de Jeová (Monteiro, 1998). Estes resultados fizeram-nos interrogar sobre o lugar dos seus modelos familiares tão institucionais, e das suas crenças fixadas pela autoridade da sua congregação (v.g. anciãos), nas tendências de individualização que, como vimos atrás (Capítulo III), avançam na nossa sociedade.

Relativamente à identidade emocional-comunitária, a Igreja Universal do Reino de Deus foi a escolhida para integrar a nossa amostra, por diversos motivos. Por um lado, este movimento, devido à sua natureza neopentecostal, ocupa um lugar no campo religioso que nos garantia o preenchimento do conjunto “emocional-comunitário” na nossa amostra¹⁶¹. Por outro lado, trata-se de uma igreja que encontrou uma grande adesão na sociedade portuguesa, tornando-se bastante representativa do universo dos NMR’s que pretendemos estudar, já que se estima em cerca de 200 000 o número dos seus crentes (Centro Roger Ikor, 1996: 151). Tendo já abordado a Igreja Universal com resultados interessantes (Monteiro, 1998), gostaríamos de retomar o seu estudo de uma nova perspectiva.

Em terceiro lugar, e como veremos adiante, também o acesso ao universo católico estava garantido através do movimento Nós Somos Igreja. Desta forma, poderíamos ter os católicos na nossa amostra, sem integrar os carismáticos. De facto, não quisemos deixar de abordar as novas tendências que atravessam o universo católico, já que este constitui a referência religiosa dominante em Portugal.

Quanto à identidade de tipo ético-emocional, o Centro Lusitano de Unificação Cultural foi o grupo que escolhemos para integrar a nossa amostra, uma vez que na comunidade científica há até quem o considere, “dentro do referencial *New Age*, o mais importante movimento criado em Portugal” (Faria e Santos, 1999: 206). Surgido em 1988, é, além da Igreja do Maná, o único grupo fundado em Portugal e por portugueses. Este Centro juntou mais de 2000 pessoas no seu ritual mais importante¹⁶², tendo cerca de 5000 simpatizantes, segundo fontes da própria

¹⁶¹ Uma razão pragmática levou-nos a excluir do estudo o movimento neopentecostal de raiz católica, o Renovamento Carismático: o facto de não termos conseguido entrevistas.

¹⁶² O ritual do Plenilúnio realiza-se uma vez por ano, na Lua Cheia de Junho.

organização¹⁶³. Atingiu algum grau de consolidação, visível na publicação e tradução de literatura própria e com expansão internacional, bem como da revista Biosofia.

É enquanto movimento contemporâneo de tipo Nova Era que escolhemos o CLUC para integrar a nossa amostra. A Sociedade Teosófica, que aparece em Portugal na década de 1920, foi um movimento que teve grande repercussão à escala mundial e que é visto, por alguns, como a matriz de onde surgiram, entre nós, alguns dos movimentos e das ideias de tipo Nova Era, sendo na sua linhagem que se deve inscrever o Centro Lusitano de Unificação Cultural. Ao mesmo tempo, sendo característico das novas classes médias urbanas, permite-nos aceder às mudanças recentes da sociedade portuguesa.

Em quarto e último lugar, a identidade de tipo tradicional-ética pode ser preenchida no espectro religioso português pelo movimento Nós Somos Igreja. Este preconiza uma renovação da Igreja Católica na linha do Concílio Vaticano II, estando as suas propostas sintetizadas na sua “Petição do Povo de Deus”. É importante não esquecer que a inclusão do NSI se deve, também, à necessidade de testar uma das nossas grandes hipóteses avançada no capítulo III, a da articulação entre a tendência de individualização no campo religioso e no campo familiar, directamente associadas à cultura do indivíduo típica das sociedades contemporâneas. Neste caso, esperamos encontrar modelos familiares que se possam inscrever entre o pólo tradicional e o pólo ético. Por último, a realização de entrevistas a participantes deste movimento (e uma vez que excluímos os católicos Carismáticos) foi uma maneira de integrarmos os católicos no nosso objecto de estudo, permitindo-nos assim testar as nossas hipóteses relativas à individualização no seio da religião maioritária e dominante em Portugal.

Por tudo o que fica dito, a nossa amostra integra os seguintes quatro movimentos religiosos: Testemunhas de Jeová, Igreja Universal do Reino de Deus, Centro Lusitano de Unificação Cultural e movimento Nós Somos Igreja. Em cada um dos capítulos de resultados que se seguem, será feita a sua apresentação um pouco mais detalhada. Com o objectivo de conhecer um pouco melhor a sua organização interna, entrevistámos em cada um destes grupos um dos seus membros fundadores, com responsabilidades de direcção: António José, ancião das Testemunhas de Jeová

¹⁶³ Estes números foram avançados pelo responsável do Centro Lusitano de Unificação Cultural, em entrevista para a nossa investigação.

de Campo de Ourique; Ana Vicente, uma das fundadoras do movimento Nós Somos Igreja em Portugal; José Manuel Anacleto, fundador e dirigente do Centro Lusitano de Unificação Cultural. Apenas no caso da Igreja Universal do Reino de Deus foi impossível entrevistar qualquer membro dirigente, mau grado os esforços envidados – recusa a que, pensamos, não deverá ser estranha a desconfiança suscitada na hierarquia pela grande pressão mediática a que foi sujeita, a dada altura da sua implantação em Portugal¹⁶⁴.

Em virtude de os critérios de selecção dos grupos a incluir na amostra terem sido deduzidos da nossa hipótese macro (avanzada no capítulo III), que articula a tendência de individualização no campo religioso e no campo familiar, estamos conscientes de que os grupos escolhidos percorrem, de alguma forma, os mais recentes e mais ilustrativos novos movimentos religiosos que surgiram na sociedade portuguesa nas últimas décadas, ao mesmo tempo que representam as mudanças verificadas no campo familiar. No entanto, e à medida que íamos consolidando a decisão de incluir estes quatro grupos e fundamentando os critérios da sua selecção, fomos também alertados por especialistas de sociologia da religião no sentido de sublinhar a sua heterogeneidade. De facto, estamos face a realidades tão diferentes, que poderia questionar-se a sua comparabilidade. No entanto, pensamos que essa heterogeneidade não só não deverá constituir um obstáculo, como se torna até uma importante condição para conseguir captar a diversidade que as tendências que atravessam o campo religioso e o campo familiar podem assumir.

Quanto à selecção dos indivíduos a entrevistar, em cada grupo, construímos uma amostra *útil* (Patton, 1990, *apud* Maxwell, 1999: 128). Neste tipo de amostras, a escolha das unidades de observação é feita segundo determinados critérios, úteis à investigação. Os sujeitos são escolhidos deliberadamente a fim de fornecer ao investigador informações importantes que não podem ser obtidas de outra forma, e que lhe permitam responder às suas questões de investigação (Maxwell, 1999: 128). A decisão por um tipo de *amostra útil* pode ter na sua base diversas razões. Uma delas é sem dúvida a representatividade trazida pela tipicidade dos indivíduos escolhidos (*idem*: 130). A amostra assim constituída é a de *casos típicos*. Outra das

¹⁶⁴ Por exemplo, e a nível nacional, os escândalos provocados pela aquisição do cinema Império, em Lisboa e, principalmente, do Coliseu do Porto; ou, a nível internacional, o escândalo provocado pelo incidente do “pontapé na santa” (Freston, 1999).

razões na base da formação de uma amostra útil é a de que ela possa captar, de forma satisfatória, a heterogeneidade da população. Para isso, seleccionam-se sistematicamente os indivíduos que garantam o máximo de variação possível das dimensões em análise (Maxwell, 1999: 131). Assim, seguindo estes critérios, trata-se de uma amostra não-probabilística, sem ambições de representatividade estatística.

O modo de selecção dos entrevistados foi principalmente a técnica de “bola de neve”. Dos aspectos relativos ao trabalho de campo, incluindo as dificuldades em preencher a nossa amostra, trataremos já de seguida.

4.4 O trabalho de campo: especificidades, obstáculos e sucessos.

Depois de tomada a decisão dos grupos religiosos a integrar na amostra, tratava-se agora de conseguir as entrevistas. A técnica de amostragem escolhida foi a da “bola de neve”, na medida em que possibilita a constituição exponencial da amostra a partir de uma rede inicial de contactos, ao mesmo tempo que permite a abordagem de populações raras e “ocultas”. Segundo D. Heckathorn (1997: 174), uma população é “oculta” (*hidden*) quando não existe a seu respeito qualquer base de amostragem, o que significa que se desconhece a sua dimensão e limites, ao mesmo tempo que o reconhecimento público da pertença a essa mesma população pode ser potencialmente ameaçador¹⁶⁵. Deste modo, existem por parte dos indivíduos visados fortes preocupações com a privacidade, pois a pertença ao grupo pode envolver algum grau de estigmatização, levando-os a não cooperar, ou a dar respostas pouco fidedignas para proteger a sua privacidade.

Pensamos que estas características traduzem, em parte, a situação de dois dos movimentos religiosos escolhidos para integrar a nossa amostra, nomeadamente a Igreja Universal ao Reino de Deus e as Testemunhas de Jeová. No primeiro caso, importa ter em conta o clima de desconfiança em relação ao movimento que alastrou pela opinião pública portuguesa ao longo dos anos 90, com forte repercussão mediática. No entender de Luís Aguiar Santos (2000-2001: 476), “O dinamismo missionário desta Igreja (e a compra e transformação em locais de culto de alguns antigos teatros e cinemas abandonados) suscitou, na década de 1990, reacções intolerantes de determinados sectores da opinião pública (...)”. A partir daí, revelou-

¹⁶⁵ Por exemplo sem-abrigo, consumidores de drogas injectáveis, grupos em risco de contrair HIV.

se extremamente difícil encontrar indivíduos dispostos a assumir a sua pertença a este movimento, assim como, uma vez tendo aceite cooperar, dispostos a não ocultar algumas informações a seu respeito (nomeadamente relativas a episódios do seu percurso potencialmente vistos como ilícitos ou imorais, como por exemplo, o consumo de drogas ou o abuso de álcool). Já no caso das Testemunhas de Jeová, é importante ter em conta que se tratou de um grupo proscrito durante todo o período do Estado Novo e que, ainda hoje, se sentem “carimbadas” (Vilaça, 2003: 250) e vítimas de discriminação. Ainda assim, no seu caso o proselitismo contrabalançou esta dificuldade, uma vez desencadeado o processo da “bola de neve”, ou seja, cada entrevista foi sempre assumida como uma excelente oportunidade de pregação da “Verdade”.

A técnica de “bola de neve” surge, de facto, como uma das técnicas mais utilizadas no estudo das populações raras e “ocultas”, não deixando, no entanto, de colocar um conjunto de problemas relativos ao enviesamento da amostra assim constituída. Entre esses problemas contam-se: o facto de os primeiros indivíduos escolhidos (e que desencadeiam a “bola de neve”) quase nunca serem escolhidos ao acaso (sendo, por exemplo, recrutados a partir da rede de contactos do investigador, ou de informadores privilegiados); o facto de estarem sobre-representados os indivíduos mais cooperantes; o facto de os indivíduos tenderem a não indicar amigos e conhecidos com o objectivo de os proteger, principalmente quando existem fortes preocupações com a privacidade; e ainda o facto de estarem sobre-representados os indivíduos com redes pessoais mais extensas, ao mesmo tempo que os indivíduos relativamente isolados tendem a ser excluídos (Hechkathorn, 1997: 175). Por todas estas razões, uma amostra assim constituída nunca poderá ter ambições de representatividade em sentido estatístico, situando-se antes no grupo das amostras não-probabilísticas. Neste caso, os sujeitos que integram a amostra não são escolhidos aleatoriamente, mas segundo critérios significativos para o investigador, e que deverão traduzir as principais hipóteses da investigação.

Assim, pensamos que nunca será demais sublinhar, principalmente a quem se interesse por estudar o tema da espiritualidade numa perspectiva sociológica, a dificuldade encontrada na obtenção das entrevistas. Se é certo que aprendemos muito com estas dificuldades – sempre que elas se tornaram desafios superáveis – também é verdade que muitas vezes pensamos que a própria investigação poderia ficar comprometida pelo facto de não conseguirmos realizar entrevistas a pessoas dos

quatro grupos espirituais que preenchessem a nossa amostra. Será importante, até para futuros trabalhos, detalhar essas dificuldades para cada um dos quatro grupos.

A maior parte do trabalho de campo decorreu entre 1999 e 2004, desdobrando-se em diversas fases que nos serviram principalmente para seleccionar os movimentos religiosos a incluir na nossa amostra. Em relação às Testemunhas de Jeová, e para um primeiro contacto com a comunidade, decidimos assistir no Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, na zona de Lisboa - em Chelas e Campo de Ourique -, a duas discussões públicas da revista *Sentinela* em Agosto de 1999 e em 2004, respectivamente. A atitude evangelizadora e prosélita dos membros deste grupo pode levar a pensar, apressadamente aliás, que será fácil obter entrevistas. Não foi assim que as coisas se passaram, pelo menos no nosso caso e pensamos que também não o será na maior parte dos casos. É fácil (talvez demasiado) encontrar (ou ser encontrado!) por uma Testemunha de Jeová na rua ou recebê-la na nossa própria casa, ao fim-de-semana, com o pretexto de querermos conhecer a mensagem. Neste caso, e ainda que nos fosse permitido gravar a entrevista, acederíamos principalmente, e ao abrigo da sua intenção prosélita, às dimensões do seu *ethos* religioso (ideológica, intelectual, ritualista, experiencial e consequencial), mas nunca à sua trajectória familiar. Aliás, e à medida que se conhecem Testemunhas de Jeová, e até pela interiorização da experiência da proscrição, no caso dos mais velhos, e da gestão de uma identidade estigmatizável (v.g. desacreditável) (Goffman, 1963, 1982), no caso dos mais novos, pudemos constatar que a reserva e a contenção orientam uma cuidadosa gestão da informação que consideram privada e, nomeadamente, o próprio facto de ser Testemunha de Jeová.

No caso das Testemunhas de Jeová, as entrevistas foram conseguidas, pelo cruzamento de dois factores sempre através da técnica de “bola de neve”. Por um lado, pela confiança que a entrevistada depositavam na pessoa que as tinha contactado¹⁶⁶ (White, 1943, 1981). Por esse motivo nos abriram a porta de sua casa, sem receio, referindo sempre que nunca o fariam se não conhecessem tão bem quem nos tinha apresentado. O nosso contacto inicial não era nunca outra Testemunha de

¹⁶⁶ Na segunda edição de *Street Corner Society* (1955), William Foote White revela-nos, num apêndice longo e detalhado, os seus processos de investigação. É aqui que podemos ler como foi indispensável, para aceder aos habitantes de “Cornerville”, a amizade de Doc (o líder do Norton Street Gang) e não o facto de explicar aos potenciais entrevistados em que consistia a sua investigação.

Jeová, “um irmão na fé” mas, sempre alguém que o entrevistado(a) conhecia há bastante tempo, da zona onde vivia, mas com quem tinha relações de boa vizinhança e bastante cívicas. Aliás, é interessante notar que uma vez realizada a entrevista, em regra, não conseguíamos outro “irmão na fé” através do mesmo entrevistado. Pensamos que a sua pregação (à nossa pessoa) estava feita e não sabemos se gostariam de referir no Salão do Reino, nomeadamente, aos anciãos¹⁶⁷, que a conversa que tinham tido connosco poderia ser qualquer coisa mais (ou diferente) da sua pregação diária. É importante adiantar que o envolvimento comunitário das Testemunhas de Jeová é muito forte (v.g. pregação porta a porta, limpeza do Salão do Reino, etc.) e as amizades congregacionais (os “irmãos na fé”) substituem outras sociabilidades e solidariedades (v.g. familiares). Quanto às relações com outras pessoas, nomeadamente as que não são Testemunhas de Jeová, as suas relações pautam-se pelo civismo. Por outro lado, a sua necessidade de evangelizar é tão forte que, na verdade, o momento da entrevista foi por eles encarado como uma excelente oportunidade para o fazer. Assim, todas as perguntas do guião relativas ao percurso espiritual tiveram respostas muito longas, divididas em dois momentos: o antes e o depois de conhecer “a Verdade”, o mesmo é dizer, a mensagem das Testemunhas de Jeová. Quanto às questões relativas à sua trajectória familiar, e uma vez estabelecida a relação de confiança, elas foram sendo respondidas sem dificuldades. Trata-se sempre de entrevistadas cuja vida familiar se situa na norma (mulheres casadas e com filhos) e cuja vida se pauta por valores de trabalho. Apresentando-se na entrevista como Testemunhas de Jeová (que querem afirmar a sua identidade) “nada têm a esconder”, como nos disseram. A sua preocupação e a sua mensagem, ao longo de toda a entrevista, foi sempre mostrar-nos “o caminho da verdade” e o que significa ser Testemunha de Jeová. Depois de conhecer, eu poderia tomar a minha decisão...

¹⁶⁷ Os anciãos são reconhecidos pela comunidade local das Testemunhas de Jeová como alguém com um conhecimento adiantado da Palavra e da Bíblia (v.g. devido a estudos realizados). São sempre homens, ainda que possam ser muito novos, o que nos revela um dos traços específicos das Testemunhas de Jeová: o sexismo. É muito importante saber que os anciãos de uma dada comunidade têm o poder de dessassociar os seus membros, através de uma declaração pública que é feita no Salão do Reino dessa localidade quando encontrem motivos para tanto na conduta de algum dos seus membros.

Relativamente à Igreja Universal do Reino de Deus é preciso lembrar que o facto de a frequentar é, ainda hoje em dia, muito estigmatizante. A este respeito a antropóloga brasileira Clara Mafra relata como este facto inviabilizou o seu propósito inicial de realização de entrevistas em Portugal (2002: 24-15). De facto, e passados mais de dez anos da chegada da Igreja Universal do Reino de Deus ao país, esta situação não sofreu muitas alterações. Para o nosso trabalho tivemos mais tempo e mais sucesso. Pensamos que a diferença se deve, principalmente, ao facto de ser uma portuguesa a trabalhar em Portugal e, por esse motivo, com um acesso mais privilegiado às redes de relações em que as convertidas à IURD se inscrevem (por exemplo, conhecer alguém que tenha uma empregada doméstica que frequenta a Igreja). No entanto, não podemos deixar de sublinhar a enorme dificuldade em obter as entrevistas. Aliás, trata-se de pessoas que se encontram num estado limite de desorganização económica e familiar e numa situação psicológica de desespero. Tivemos a nosso favor dois factores. Em primeiro lugar, o tempo que demorou a investigação e que permitiu que as entrevistas “fossem surgindo”. Em segundo lugar, a enorme necessidade de falar por parte destas pessoas. Integrando meios muito desfavorecidos, ou pelo menos em fase de crise económica e familiar e com níveis baixos de instrução, estas são pessoas que se sentem muito isoladas e para quem a entrevista preencheu um tempo de catarse. A entrevista foi, assim, um encontro com uma interlocutora com quem puderam falar sobre a sua vida que relatam como muito conturbada e de muito sofrimento. No caso das convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, e ao contrário das Testemunhas de Jeová, é a sua vida pessoal – muito acidentada – que preenche a maior parte da entrevista, enquanto o percurso espiritual surge apenas em momentos de crise e preenche uma parte muito menor da mesma.

Importa, porém, sublinhar um aspecto que acabou por se revelar um importante resultado da nossa investigação: o facto de não ter sido possível entrevistar homens convertidos às Testemunhas de Jeová e à Igreja Universal do Reino de Deus. Porém, as razões que podem estar na origem deste resultado são muito diferentes para um e para outro destes movimentos religiosos.

No primeiro caso, pensamos que estejam em jogo, principalmente, os seus valores muito sexistas, reforçados pela dinâmica da organização das Testemunhas de Jeová. Por exemplo, apenas os homens podem ser “anciãos”. Por um lado, e ainda que tenhamos constatado a existência de muitos convertidos do sexo masculino,

nomeadamente pela observação directa em diferentes Salões do Reino das Testemunhas de Jeová (Chelas e Campo de Ourique), a verdade é que não foi possível entrevistá-los. Face às nossas múltiplas tentativas ao longo da investigação, os homens tenderam sempre a recusar a situação de entrevista, sendo que, a única vez que um deles não o fez, apenas nos recebeu no espaço do Salão do Reino, na qualidade de ancião, e disposto a falar-nos exclusivamente dos aspectos relativos à doutrina e à organização, mas nunca da sua trajectória familiar. Esta situação não se alterou mesmo quando tentámos marcar a entrevista através de outros homens, e propondo um entrevistador também do sexo masculino. Este resultado permitiu-nos concluir que um homem Testemunha de Jeová estará sempre disposto a exercer a sua actividade prosélita no espaço público (v.g. na pregação porta a porta) ou na tribuna do Salão do Reino, mas não a revelar a sua própria vida privada, no espaço doméstico (seja a uma investigadora ou a um investigador).

Quanto à Igreja Universal do Reino de Deus, a observação directa realizada em alguns locais de culto (Lisboa e Cascais) permitiu-nos constatar que a sua população é, na grande maioria, constituída por mulheres (nomeadamente domésticas de meia idade, ainda que possam existir alguns jovens e reformados; cf. Freston, 1999: 389). Efectivamente, ao longo do trabalho de campo, mesmo os poucos homens que frequentam a Igreja Universal nunca surgiram na nossa amostra, através da técnica da “bola de neve”. Este resultado parece apontar para a sua invisibilidade, possivelmente associada a uma maior resistência masculina em admitir que se frequenta esta Igreja. Ao mesmo tempo, e como veremos mais adiante, estas pessoas encontram-se numa situação de crise económica e familiar e psicologicamente desesperadas, o que constitui um sério obstáculo à sua disponibilidade para dar entrevista. Ainda assim, pensamos que se verifica aqui uma continuidade do efeito de género, na medida em que as mulheres manifestaram a disponibilidade para falar sobre a crise que atravessavam.

No que respeita ao Centro Lusitano de Unificação Cultural, o trabalho de campo foi sem dúvida mais facilitado. Depois de decidirmos escolher este movimento como o mais ilustrativo dentro do referencial Nova Era em Portugal (Faria e Santos, 1999: 206), conseguimos falar com um dos principais responsáveis que mostrou uma enorme receptividade em relação a esta investigação. Ele próprio começou por nos indicar alguns nomes tendo tido a preocupação de contactar homens e mulheres, de idades diferentes e com diferentes níveis de instrução. Este

foi o trabalho de campo mais facilitado, não só pela diligência deste responsável, como pela enorme receptividade de todos os entrevistados e entrevistadas, que pode ser explicada pelo seu nível elevado de instrução e também pelo gosto do debate de temas relacionados com a espiritualidade. Além disso, também a diversidade da amostra do CLUC se reflecte, de alguma forma, no conteúdo, na estrutura e na dimensão do próprio capítulo que lhe diz respeito, quando comparado com os dos restantes grupos, já que nos restantes não é possível forçar uma diversidade que a empiria não revelou.

Por último, e quanto ao movimento Nós Somos Igreja, o nosso primeiro contacto foi com uma das responsáveis que nos indicou alguns nomes e, a partir daí, estabelecemos os outros contactos (“técnica bola de neve”). No entanto, a nossa amostra tem sete pessoas, entre as quais dois homens. Ainda assim, a sua diversidade permitiu-nos, como veremos, um esboço de ideal-tipo tão completo como o dos outros três movimentos.

Olhamos agora para o material empírico obtido com grande satisfação, não só pelo número (40) de entrevistas realizadas a estes grupos, inédito numa investigação com este objecto, na sociedade portuguesa, mas também pela riqueza dos testemunhos que, ao longo desta investigação, nunca deixaram de nos surpreender. Além disso, não só conseguimos integrar os homens em dois grupos da amostra (ainda que no caso do NSI em número inferior ao das mulheres), como também conseguimos obter entrevistas dos quatro grupos seleccionados, o que nos forneceu material para ilustrar a dinâmica de individualização que atravessa o campo religioso na sociedade portuguesa, em articulação com as transformações recentes no campo familiar.

4.5 O método de análise dos dados

A análise tipológica, de construção de ideais-tipos, foi nesta investigação realizada a partir do método utilizado por Marc-Henry Soulet (2002), no qual este se baseia na proposta de modelização da pesquisa qualitativa preconizada por Joseph Maxwell (1999).

Marc-Henry Soulet propõe-nos o seguinte método de investigação¹⁶⁸. A partir de uma entrevista, de um único caso, iniciamos a análise dos dados. Porém, no início da investigação, não há quaisquer categorias estabelecidas *a priori*. Este autor declara-se, abertamente, contra a análise de conteúdo e categorial. Segundo a sua proposta, o que caracteriza a análise qualitativa é precisamente não ter as categorias *a priori* mas construí-las de forma indutiva já que, em seu entender, se perde a capacidade de descoberta com categorias predeterminadas. Mas como analisar sem categorias pré-definidas?

O primeiro tipo de análise a que se deve submeter o material empírico, segundo os autores enunciados, corresponde à interpretação local. Esta faz-se em três momentos diferentes: a sinopse, o histórico e a mensagem. O processo que a seguir se descreve inicia-se com as primeiras entrevistas, repetindo-se no conjunto do material.

O primeiro momento deste tipo de análise corresponde à realização da sinopse da entrevista. Esta deve ser ouvida uma primeira vez. O objectivo é que a entrevista se inscreva na mente e no espírito do investigador. A partir daí, será possível escrever um resumo, uma sinopse. Nesta, reproduz-se de forma sintética o discurso do entrevistado, ainda que em palavras próprias, do investigador. Uma vez que o objectivo é que o investigador se deixe impregnar pela entrevista, pelas experiências relatadas pelos entrevistados, a sinopse implica não só uma apropriação mas também, já, uma certa abstracção. Para clarificar o que fica dito, apresentamos de seguida uma sinopse de uma das entrevistas realizadas.

¹⁶⁸ A metodologia que a seguir se apresenta foi proposta por Marc-Henry Soulet, em Junho de 2003, num seminário que decorreu na Universidade Nova de Lisboa subordinado ao tema “La modélisation, la stratégie d’enquête et le traitement des données dans l’analyse compréhensive” integrado no curso a que tivemos oportunidade de assistir “Cenários De Análise Em Sociologia”. Esta metodologia parte da obra de Joseph Maxwell (1999), *La modélisation de la recherche qualitative*, Suisse, Éditions Universitaires Fribourg Suisse e foi aplicada por Marc-Henry Soulet na sua obra (2002) *Gérer sa consommation*.

Entrevista 21, Graça, CLUC

Licenciada, engenheira, professora do ensino secundário (lecciona matemática e ciências), 48 anos, divorciada, 3 filhos.

Sinopse:

Graça nasceu no Lobito, em Angola, em 1954, onde viveu uma infância feliz. É a mais velha de 5 irmãos. Os pais conheceram-se na metrópole, mas cedo tiveram que partir, já que o pai, enquanto dirigente da JOC (Juventude Operária Católica) foi pressionado, pelo regime de Salazar, para deixar Lisboa. Foi, então, trabalhar como engenheiro e como professor. A mãe tinha sido educada em casa, por professores particulares que lhe ensinaram piano e línguas. Da sua infância guarda a memória de uma educação autoritária, mais exigente para rapazes do que para raparigas: as saídas eram proibidas e não se falava à mesa sem pedir autorização aos pais. Lembra-se, também, de a mãe lhe ministrar verdadeiras aulas de etiqueta. A relação com a mãe era complicada, já que esta considerava Graça uma criança muito difícil e por esse motivo a internou, longe de casa, num colégio de religiosas. Aos 13 anos transferiu-a para um outro colégio, mais perto. Com o pai, a relação era um pouco melhor, já que quando ele não sabia responder às perguntas de Graça lhe arranjava livros para ela ler. Por outro lado, Graça lembra-se bem do intenso convívio com vizinhos e amigos que marca, positivamente, toda a sua infância, quando se organizavam muitas festas. Aliás, ainda hoje se reúne com muitos desses amigos, todos os fins-de-semana, em jantares que são símbolo de sociabilidades e solidariedades que se reforçaram muito ao longo dos anos.

Quer pela educação nos colégios de religiosas por onde passou, quer pela própria educação familiar, Graça guarda lembranças de uma socialização religiosa católica, limitativa nos dogmas e nas interdições (v.g. em relação à sexualidade), mas importante pela transmissão de certos valores de solidariedade com os mais desfavorecidos.

A descolonização obriga toda a família a voltar para a metrópole. Em 1975, Graça chega a Lisboa, recém-casada, sem dinheiro e sem possibilidades de ser apoiada pela família mais próxima (v.g. pais) que vive a mesma situação crítica. Terá que viver num hotel, no Estoril, com o marido, tal como tantos outros retornados, a expensas do Estado (IAR – Instituto de Apoio aos Retornados). Recorre a expedientes como fazer pulseiras e anéis para vender. É com este dinheiro que vai pagando os transportes para o curso de engenharia que está a frequentar. Graça sente que não está preparada para enfrentar tão grandes dificuldades sem a retaguarda dos pais. É nesta altura tão difícil da sua vida que engravida da primeira filha, contra a vontade do marido que não queria ter filhos. Na sua opinião actual, esta gravidez contribuiu, decisivamente, para a deterioração da já difícil relação com o marido. Quinze dias depois de a filha nascer começa a trabalhar, a dar aulas.

Um ano mais tarde um casal de amigos que também vivia no mesmo hotel, cumpre o prometido: manda uma carta dos Açores onde tem família, dizendo-lhe a ela e ao marido que têm 24 horas para partir, pois têm casa e trabalho para ambos. Nos Açores, ela e o marido darão aulas. É lá que vivem durante cerca de 7 anos, desde 1976 até que regressa ao Continente em 1983, grávida do filho mais novo e gravemente doente.

Em 1984 atravessa um difícil período de doença. Tem um filho de um ano, outro de 4 e uma filha com 7. Durante os anos que se seguem, os problemas conjugais persistem e agravam-se. Desde os 11 anos da filha que esta lhe pergunta porque é que Graça não se separa, em virtude da degradação da relação dos pais a que assiste (1988). Durante os anos que seguem, Graça sente que a sua debilidade física, que a obriga a estar acamada, não lhe permite acompanhar devidamente o filho mais novo que aos 15/16 anos começa a fumar “charros” mas que logo passa ao consumo de drogas “duras” (1998). É uma vida terrível que se inicia. Graça vive na ansiedade constante de não saber onde este filho está e se está bem. Nesta fase, sente que o marido não só não a apoia como se afasta, progressivamente, dela e dos filhos.

Finalmente, depois de 25 anos de uma conjugalidade frustrante, Graça decide separar-se, mais uma vez contra a vontade do marido (1999-2000). Neste processo de divórcio, faz grandes cedências em termos patrimoniais. Os três filhos ficam a viver com ela.

Actualmente, está a viver sozinha, em Oeiras, perto do seu grupo de amigos, já que o filho de 22 anos está a viver em Setúbal onde frequenta o curso de engenharia, só vindo a casa ao fim de semana; a filha mais velha (26 anos) vive na sua própria casa; e o filho mais novo, de 19 anos, vive com a namorada.

Depois de realizada a sinopse, o segundo momento da interpretação local do material empírico corresponde ao *histórico* da entrevista. Este não consiste, ao contrário do que o nome pode fazer crer, num cronograma da vida do indivíduo, mas sim num cronograma do “problema” para o indivíduo. Ou seja, cada pessoa tem uma experiência própria do(s) problema(s) que relata na entrevista¹⁶⁹. Fazer o histórico da entrevista corresponde a compreender o encadeamento dos factos e da conduta do entrevistado em relação ao “problema”, tal como aparece relatado na mesma. Trata-se de uma leitura cronológica, perspectivada a partir do ponto de vista do entrevistado em relação ao problema que nos relata. Revela, assim, a estrutura da relação do indivíduo com o problema: o indivíduo reagiu assim, resolveu fazer isto e depois aquilo... Para clarificar, vejamos então uma ilustração do histórico, construído a partir da entrevista já referida.

¹⁶⁹ Este “problema” resume-se ao que procuramos compreender, no nosso caso, a identificação religiosa. Para o autor que nos propõe esta metodologia, o “problema” é, por seu turno, a gestão do consumo de drogas (Soulet, 2002).

Histórico:

Graça teve uma educação religiosa católica, quer na família, quer nos colégios de religiosas onde esteve internada. No entanto, afirma que desde os 9 anos lhe faziam confusão certos dogmas e imposições da Igreja Católica. Lembra-se de episódios que os adultos não lhe sabiam explicar como quando, aos 5 anos, “falava com os anjos” ou “ralhava com o mafarrico”. Alguns valores da Igreja Católica que lhe transmitiram são importantes (v.g. os da solidariedade com os mais desfavorecidos). Valoriza a liberdade de pensamento das freiras no colégio, bem como as conversas que teve com um padre (amigo da família e seu director espiritual).

No entanto, noutros momentos da entrevista, refere como os “dogmas” da Igreja lhe foram prejudiciais. Por exemplo: “*a ideia que nos diz que devemos aceitar os filhos que Deus nos manda em qualquer altura*”. Acha, agora, que esta ideia a prejudicou quando decidiu engravidar e ter a filha mesmo contra a vontade do marido. Pensa, agora, que esta decisão contribuiu, em muito, para degradar uma relação conjugal que já não era boa.

Estabelece uma ligação clara entre a educação que teve (e, implicitamente, a educação religiosa) e as suas ideias sobre a conjugalidade e a sexualidade. “*Naquela altura - diz-nos - o divórcio não cabia na minha cabeça e os conceitos de sexualidade estavam mal formados ... O aborto também não cabia na minha cabeça e, mesmo agora, só em certas condições. Quanto à sexualidade eu não fui bem informada.*”

A filha, de quem sempre se sentiu muito próxima, desde os 11 anos lhe pergunta porque é que ela não se divorcia (1987). Graça não o fez por achar que não devia. Hoje os filhos reprovam-na por não se ter divorciado quando eles eram mais novos e ela reconhece-lhes razão, já que os expôs a conflitos da sua relação conjugal que os magoaram muito. No entanto, também pensa que essas experiências constituíram, para eles, uma aprendizagem de vida.

Finalmente, Graça decide divorciar-se, ao fim de 25 anos de casamento (1999-2000). É na altura em que ainda não tornou definitiva a sua decisão que vai fazer um curso de astrologia, a conselho de uma amiga que pensa que isso a pode ajudar nesta fase. Passado um ano, nesse centro de astrologia, Graça é aconselhada a ir conversar com o principal responsável do CLUC. Conversam durante bastante tempo e Graça tem oportunidade de desabafar os seus problemas. Neste desabafo, retoma também dúvidas antigas: quem era ela? O que andava a fazer neste mundo?

Meses depois, quando recebe uma carta a convidá-la para participar num curso do CLUC, aceita imediatamente e frequenta-o com mais duas amigas. Estas desistem, devido à enorme dificuldade em compreender a linguagem, mas Graça persiste com o argumento de que, se as outras pessoas que lá estavam compreendiam, o mesmo acabaria por acontecer com ela. Actualmente, permanece no CLUC, pois é nos seus cursos e nos seus livros que encontra as respostas mais satisfatórias a dúvidas relativas à sua vida e à sua relação com os outros. “*Portanto, tudo aquilo que me foi dado aprender... como no Centro ...e venho aqui até por um acto egoísta porque eu sinto necessidade de saber a razão da minha existência e de todos os seres que existem.*”

É interessante sublinhar que, recentemente, frequentou um curso de formação de formadores na área da sexualidade. Sente que o curso serviu, quer para a estruturar, numa fase muito difícil do seu divórcio, quer para ajudar outros nas suas relações interpessoais, o que considera muito importante.

Finalmente, o terceiro momento da interpretação local é a tentativa de extrair da entrevista a *mensagem* que nos foi transmitida pelo entrevistado. Mais uma vez, ouvi-se a entrevista, na tentativa de responder a uma questão: o que é que o entrevistado nos quis dizer? Vejamos, então, uma ilustração.

Mensagem:

Graça disse-nos que teve uma vida muito difícil (v.g. dificuldades económicas terríveis devido à descolonização, problemas conjugais, filha não desejada pelo marido, doença grave, toxicod dependência do filho mais novo, divórcio), mas que foram justamente essas fases tão duras da sua vida que a fizeram ser a pessoa que ela é hoje. Por tudo isto valoriza infinitamente a aprendizagem que resulta da sua experiência de vida e a diferente consciência que esta lhe trouxe, ou seja, “*uma diferente compreensão de si, dos outros e do cosmos*”.

“*A minha vida foi feita por aprendizagens e tomadas de consciência com as minhas próprias experiências.*”

Depois destes três momentos de análise (Sinopse, Histórico e Mensagem) que compõem a interpretação local, podemos começar a delinear a nossa própria perspectiva. Noutras palavras, é chegada a altura de tentar compreender em que é que esta história nos ajuda a responder à questão de partida inicial, ao enigma que preside à investigação, ou seja, o do papel da trajectória familiar na construção da afinidade espiritual. Com base nos três momentos anteriores, ao longo dos quais se interioriza a história individual, é possível passar à elaboração da *interpretação local*. Esta corresponde à tentativa de, a partir de um caso, de uma experiência, procurar responder ao enigma da investigação. Nesta primeira história, surgem alguns elementos que podemos salientar como indícios ou pistas para solucionar tal enigma. Estas pistas são assinaladas e relacionadas entre si e, mais tarde, serão confrontadas com as resultantes da interpretação local das outras entrevistas. As pistas correspondem, assim, a indícios empíricos, indutivos. Será necessário averiguar a sua plausibilidade, ao longo do resto do trabalho. Desde logo, é necessário averiguar se se tratam de verdadeiros indícios, ou seja, se permitem compreender a experiência do problema para esta pessoa, ao mesmo tempo que trazem luz sobre o enigma da investigação. Assim, as verdadeiras pistas serão aquelas que, à luz da história do indivíduo, nos ajudam à compreensão do problema. Enraízam-se nas vidas das pessoas entrevistadas, por um lado, e contribuem para responder ao enigma da investigação, por outro. Podemos constatar que esta abordagem metodológica apresenta pontos de contacto com a *grounded theory* (Glaser e Strauss, 1967), na medida em que cresce em generalidade, mas está enraizada nos factos.

Interpretação local (Pistas)

1. A educação religiosa católica de Graça levou-a a interiorizar um conjunto de normas que regularam, durante grande parte da sua vida, os seus valores e a sua atitude face à vida familiar, prejudicando-a. Sofrendo, diariamente, uma relação conjugal profundamente assimétrica e frustrante, e mesmo com o pedido da filha de 11 anos para se divorciar, a verdade é que “o divórcio não cabia na sua cabeça”. Por outro lado, Graça refere várias vezes que não estava informada do ponto de vista sexual. PISTA: educação religiosa católica → valores, representações, atitudes face à família e à sexualidade (v.g. assimetria nas relações conjugais, divórcio, aborto, informação sexual).

2. Graça valoriza na educação religiosa católica – principalmente a do colégio religioso e as conversas com um padre (amigo de família e director espiritual) – a liberdade de pensamento e a solidariedade com os mais desfavorecidos. PISTA: educação religiosa → inculcação de valores de liberdade de pensamento e de solidariedade com os mais desfavorecidos.

3. Quando engravida da primeira filha, resolve tê-la, mesmo contra a vontade do marido e no contexto de crise económica que vive devido ao regresso a Portugal na sequência da descolonização (1975). Acrescenta-se que não pode contar com o apoio dos pais que vivem uma situação económica idêntica. A decisão de ter a filha baseia-se, em grande parte, nos valores tradicionais e religiosos em que foi educada e essa decisão degrada substancialmente a sua relação conjugal. PISTA: modelos familiares e religiosos impedem a interrupção voluntária da gravidez → degradação da relação conjugal.

4. Na sua vida sucedem-se vários factos (ida para os Açores, doença grave de Ego, toxicod dependência do filho). Graça vive-os sem apoio do marido e numa relação conjugal que se deteriora progressivamente. (de 1976 a 1999). PISTA: impossibilidade do divórcio devido aos valores familiares e religiosos inculcados → sofrimento.

5. Graça toma a decisão de se divorciar, mesmo contra a vontade do marido e contra os modelos familiares e religiosos que interiorizou. Para tomar uma decisão mais reflectida segue um curso de astrologia e, mais tarde, vai conversar com o dirigente do CLUC sobre os seus problemas familiares e dúvidas existenciais. PISTA: decisão de divórcio colide com valores familiares e religiosos inculcados → dilema psicológico, angústia e necessidade de reflexão e orientação → frequência de curso de astrologia e primeiro contacto com o CLUC.

6. Graça vai ao CLUC porque se sente “em baixo” (procura de equilíbrio emocional) e, ao mesmo tempo, porque tem dúvidas existenciais (procura de respostas holísticas: “quem sou eu?”; “O que ando cá a fazer?”) O CLUC tem algumas respostas: para a sua relação consigo própria, com os outros e com o cosmos. “*Quando estou em baixo leio, ao calhas, os livros dos mestres...*” PISTA: frequência do CLUC → respostas existenciais e apaziguamento emocional.

7. Depois dos primeiros contactos com o CLUC e até aos dias de hoje, Graça vai ganhando uma forte consciência de que teve uma vida muito difícil (principalmente o percurso familiar). Os momentos que identifica são a descolonização, a gravidez indesejada da primeira filha, a sua doença grave, a toxicod dependência do filho e o divórcio. Nesta reflexão, diz-nos que até o sofrimento por que passou é positivo, já que lhe permitiu aprender. Aprender o quê? Uma nova personalidade que procura não repetir os velhos erros. PISTA: frequência do CLUC → hiper-reflexividade sobre a sua própria vida e sobre o sentido da vida em geral → valorização da aprendizagem que resulta da experiência de vida, sofrimento como aprendizagem → maior capacidade de elaboração mental e afectiva e, nomeadamente, do seu sofrimento → nova perspectiva sobre a (sua) vida e compreensão da singularidade da própria experiência .

8. Todas as experiências por que passou levaram Graça a mudar, a ser a pessoa que é hoje. Através da nova perspectiva que adquire no CLUC, relaciona-se consigo própria, com os outros e com o mundo de outra forma. PISTA: reflexividade sobre a sua própria vida e sobre si própria → nova atitude face a si, aos outros, ao cosmos. → novo projecto do *Self* → nova espiritualidade, novos valores e práticas familiares e novo protagonismo social.

Este procedimento, adoptado para a primeira entrevista analisada, é repetido em relação às seguintes: ouvir a entrevista e redacção da respectiva sinopse, do histórico, da mensagem e da interpretação local. As pistas podem ser confirmadas, mas isto não significa que as pistas da entrevista 2 sejam, necessariamente, as mesmas que ressaltaram da análise da entrevista 1. Procura-se, assim, a máxima diversidade e não a repetição destas pistas empíricas. Neste sentido, não se pretende comparar as “pistas”, uma vez que não é, simplesmente, a sua repetitividade que nos interessa, mas também a sua complementaridade e contradição e, principalmente, a forma como se articulam entre si. Esta análise é realizada, sucessivamente, em relação a todas as entrevistas, mesmo que a selecção das pessoas a entrevistar seja outra, ou se tenha mudado a orientação da análise.

É importante sublinhar que nesta investigação decidimos realizar esquemas das interpretações locais (um por cada entrevista, num total de 40), de forma a evidenciar melhor as articulações entre as várias pistas que fomos identificando (cf. Figura 4).

Figura 4 – Esquema da Interpretação Local

Este esquema ilustra bem a nossa metodologia. Uma vez que se pretende estudar a importância da trajetória familiar para construção de uma nova identidade espiritual, pela análise do processo de individualização de Ego, neste esquema a dimensão biográfica de Ego está ordenada cronologicamente pelos *turning points* (momentos de transição), visíveis na coluna da esquerda, enquanto o protagonismo da família que a trajetória familiar nos permite evidenciar pode ser lido na coluna do meio e, por último, a dinâmica da espiritualidade de Ego se desenvolve ao longo da coluna da direita. As setas que ligam as várias caixas mostram as várias pistas e relações que procurámos evidenciar entre a trajetória familiar (que permite destacar o protagonismo familiar) e a dinâmica da espiritualidade (cf. Figura 4 – Esquema da Interpretação Local). A realização destes esquemas das interpretações locais permitiu e facilitou a utilização da proposta metodológica de Marc-Henry Soulet para a nossa problemática.

Uma vez que – e no limite – pode não haver nada de comum na vida desses indivíduos senão o problema que nos interessa, para a nossa investigação (no nosso caso, a afinidade com novas propostas espirituais), o que vamos transversalizar não é a história de cada indivíduo, mas sim as “pistas”, já reunidas na interpretação local. Ou seja, procede-se a uma análise transversal das interpretações locais¹⁷⁰. Podemos, então, desenhar o mapa das pistas fornecidas pelas entrevistas: a ligação entre elas dá-nos a história comum aos entrevistados.

Finalmente, a interpretação global corresponde à interpretação transversal das interpretações transversais. Em síntese, e tendo em conta o facto da nossa amostra ser constituída por quatro "conjuntos espirituais", estruturámos a análise da seguinte forma:

- interpretação local de cada entrevista, dentro de cada um dos "conjuntos espirituais" considerados;
- interpretação transversal por cada um destes conjuntos (quatro interpretações transversais);

¹⁷⁰ À medida que vai transversalizando as pistas das várias interpretações locais (por exemplo, 4 ou 5), é possível reajustar a interrogação inicial da investigação e reorientar a procura de novas pistas, a partir da nova interrogação.

- interpretação global dos quatro "conjuntos espirituais" considerados (transversalização das quatro interpretações transversais, dos quatro conjuntos).

No entanto, existem algumas diferenças entre a estratégia metodológica de Marc-Henry Soulet (2002), em que nos baseamos, e a que desenvolvemos nesta investigação. Aquele autor realiza um exercício de modelização, ou seja, de construção de um modelo empírico, construído de forma completamente indutiva a partir do material e que, só então, deverá ser confrontado com as propostas teóricas recolhidas ao longo da recolha e exploração bibliográfica. No nosso caso, a transversalização das interpretações locais serve-nos para extrair as lógicas que articulam trajetória familiar e identificação espiritual, na perspectiva da individualização de Ego. Ainda que seja atribuído um papel importante à indução (nomeadamente para extrair as lógicas da identificação espiritual próprias de cada grupo), a interpelação do material empírico é sempre realizada a partir de um quadro teórico, previamente definido (e já descrito no nosso modelo de análise).

CAPÍTULO V – AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ

Neste primeiro capítulo de resultados, a nossa preocupação principal será a de compreender como as experiências familiares, quer na infância e adolescência, ou ainda ao longo da vida adulta, levam Ego a uma identificação de tipo comunitário-tradicional que caracteriza a adesão às Testemunhas de Jeová. Na trajectória de identificação religiosa que caracteriza os membros deste movimento religioso salientam-se, como veremos, a integração comunitária, que possibilita a pertença a um grupo muito coeso como o dos “irmãos na fé”¹⁷¹ (pólo comunitário), bem como um capital cultural acrescido, através do acesso directo à Bíblia e do seu estudo (pólo tradicional) (Hervieu-Léger, 1999:73-74) (Cf. Figuras 1 e 2). É, então, altura de acompanhar a sua trajectória familiar, a par e passo com o seu processo de identificação religiosa.

Após uma breve apresentação das Testemunhas de Jeová (história da sua implantação, principais práticas e aspectos doutrinários e forma de organização interna), passaremos a abordar a formação de um *ethos* religioso, à luz das dinâmicas que se tecem na família de origem de Ego (ponto 2, Família de origem e socialização religiosa). Seguidamente, acompanharemos a reconfiguração desse *ethos* religioso, ao longo da trajectória familiar, interpretando-a a partir da proposta de François de Singly, a respeito do processo de individualização, entendido enquanto construção da identidade individual, no seio das famílias contemporâneas (ponto 3, Trajectória familiar e percurso espiritual). Centrar-nos-emos, depois, em determinados *pontos de transição* dessa trajectória, familiar e espiritual, para interpretar a afinidade com o novo movimento religioso (ponto 4, Fechamento doméstico e conversão religiosa). Finalmente, tentaremos esboçar os principais traços significativos dos membros deste movimento para, precisamente, conseguir compreender melhor a sua conversão. Por outras palavras, terminamos o capítulo com o esboço do ideal-tipo comunitário-tradicional que caracteriza as Testemunhas de Jeová.

¹⁷¹ Expressão recorrente com que uma Testemunha de Jeová designa outras Testemunhas de Jeová.

1. Apresentação das Testemunhas de Jeová (TJ)

As Testemunhas de Jeová não constituem, em rigor, um Novo Movimento Religioso (cf. Capítulo III). Fundadas nos Estados Unidos em 1879 por Charles Taze Russel, podem ser consideradas como um grupo de raiz protestante, uma vez que resultam de uma experiência de diferenciação, num ambiente protestante dos Estados Unidos da América, tal como os Adventistas do Sétimo Dia e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mormons). Ainda que estes três grupos possam ser próximos em termos doutrinários, nomeadamente pela importância dada à tradição milenarista e apocalíptica cristã, as Testemunhas de Jeová distinguem-se pela rejeição da concepção trinitária de Deus (Crocetti, 1986: 47).

Em Portugal, as Testemunhas de Jeová são um dos grupos religiosos mais conhecidos. A sua chegada remonta a 1925, ano em que foi publicada a revista mensal *A Torre de Vigia* e em que se realizaram conferências em vários pontos do país (Santos, 2001-2002: 475). Em 13 de Maio desse ano, o presidente da Sociedade Torre de Vigia, J. R. Rutheford proferiu em Lisboa o discurso público “Como Viver na Terra para Sempre”. No final desse mesmo ano, foi aberto um escritório na Rua de Santa Justa, nº 95, em Lisboa, para as assinaturas e correspondência relativas à revista *Torre de Vigia*, tornando-se esta “tão conhecida, ao fim de um ano, que foram recebidas assinaturas de lugares tão longínquos como os Açores” (Anuário das Testemunhas de Jeová, 1988: 132).

A actividade das Testemunhas de Jeová atravessou várias fases na sociedade portuguesa. Desde logo, durante o período da Segunda Guerra Mundial, altura em que se começam a evidenciar os resultados do esforço missionário e durante o qual os seus membros começam a enfrentar a desconfiança do regime salazarista, devido à recusa em cumprir o serviço militar e, mais ainda, à sua objecção de consciência em relação à Guerra do Ultramar. Esta posição custou-lhes uma atitude ambígua por parte das autoridades que, ao mesmo tempo que não consideravam as Testemunhas de Jeová realmente perigosas em termos políticos, lhes dificultavam a actividade através da interrupção das reuniões, detenções, interrogatórios e processos em tribunal (Santos, 2000-2001: 474). O salazarismo e o marcelismo foram, para este movimento, tempos de “de proscricção”, durante os quais uma Testemunha de Jeová

não podia dizer que o era, nem agir livremente enquanto tal. Aliás, esta memória está sempre presente entre as entrevistadas mais velhas, como consta deste depoimento: “*Eu morava com uma PIDE ao lado, eu morava com uma PIDE ao lado mesmo. (...) Sabia tão bem!... Então, ela jantava lá em casa! (...) E eu fui sempre às reuniões e ela nunca chegou a saber. Sabe porquê? Porque eu dizia logo assim: ‘amanhã vem cá a minha família.’ (Temos a família espiritual, não estava a mentir!) Ah! Amanhã vem cá a minha família. E diz ela: ‘Ah, isso é tanta gente!’ E fazíamos a reunião e arranjávamos lá tudo.*” (Mariana, 67 anos). Porém, a verdade é que as Testemunhas de Jeová não podiam exercer legalmente a sua acção, tendo estado sob vigilância do regime (v.g. pela PIDE). É com o 25 de Abril que começam a exercer a sua actividade livremente, sendo que, em finais de 1974, viram aprovado o seu pedido de legalização (Santos, 2000-2001: 475).

A sua doutrina assenta em quatro aspectos principais. É escatológica, na medida em que se profetiza a destruição do mundo actual, em resultado de uma batalha entre as forças do mal e os exércitos de Deus. É milenarista, porque afirma que Cristo reinará mil anos sobre “o paraíso terrestre restaurado”. É utópica, na medida em que propõe uma vida idílica para os seres humanos que aceitem a soberania divina sobre a Terra (o que pressupõe um governo teocrático). É elitista, quando afirma que só os convertidos a Jeová sobreviverão ao Apocalipse (Centro Roger Ikor, 1996: 272). O seu livro sagrado é a Bíblia, da qual fazem uma leitura literal. Esta inspira, aliás, os seus mais rígidos interditos, entre os quais o aborto, as vacinações (até 1952), o consumo de sangue (tabus alimentares) e as transfusões sanguíneas (*ibidem*).

As reuniões congregacionais constituem um aspecto importante das práticas dos membros desta organização. Semanalmente, são realizadas cinco reuniões, em cada congregação, com o objectivo de estudar a Bíblia Sagrada, tendo como ponto de apoio as publicações editadas pela Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados (dos EUA). Estas reuniões são públicas. Entre elas, contam-se: o estudo do Livro de Congregação (também realizado em casas particulares); a escola do Ministério Teocrático; a reunião de Serviço; a reunião Pública; e o estudo da revista “A Sentinela”. Estas últimas têm lugar ao fim de semana, tendo uma duração de duas horas. Entretanto, toda a actividade evangelizadora da congregação local é organizada a partir do respectivo Salão do Reino.

A recusa de alguns hábitos culturais é muito evidente entre as Testemunhas de Jeová, nomeadamente alguns que se encontram enraizados na “mundividência e modo de vida contemporâneo (festejos considerados ‘profanos’, como o Natal e os aniversários, ou ainda transfusões de sangue)” (Santos, 2000-2001: 474). Esta sua atitude deve ser compreendida pela sua perspectiva do mundo, dividida em duas facções rivais: a que é comandada por Satanás (mundo profano) e a que é governada por Deus (sociedade das Testemunhas de Jeová) (Centro Roger Ikor, 1996: 272). Por esta razão, frequentemente as ouvimos afirmar: “as Testemunhas de Jeová estão no mundo, mas não são do mundo”. Assim, a sua relação com o meio envolvente revela uma total separação entre aqueles dois universos. Não devem “associar-se” (ter amizades ou casar) aos profanos (que são inimigos da “Verdade”), exceptuando a sua actividade prosélita e profissional.

As Testemunhas de Jeová estão organizadas por congregações, ou seja, grupos que se reúnem num determinado local e que abrangem uma determinada área. Esta estrutura é seguida pela organização em todos os países do mundo em que se encontra representada. Em Portugal, existem cerca 600 congregações com instalações próprias para o culto, espalhadas por todo o país, e ainda dois Salões de Assembleia, sendo que a sede nacional se situa em Alcabideche (Cascais). Actualmente, e segundo fontes da própria organização, o número dos seus adeptos ronda os 48 000, se contarmos apenas com os baptizados¹⁷².

As ideias deste movimento são divulgadas através das publicações *A Sentinela* e *Desperta!*, duas revistas que encontramos normalmente associadas à sua pregação. Assim, esta é principalmente realizada pela colportagem (distribuição de literatura religiosa), porta a porta, o que permite uma interacção pessoal e directa (face a face) entre a população e as Testemunhas de Jeová.

¹⁷² Valor avançado por um Ancião do Salão do Reino de Campo de Ourique, António José, em entrevista por nós realizada.

2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos, praticantes e não praticantes

Ainda que a socialização religiosa se realize, não só no grupo doméstico, mas ainda por acção de outros agentes de socialização (principalmente as organizações religiosas e a escola mas, também, o grupo de amigos e os media), há consenso nos estudos de sociologia da religião que apontam a família como instância privilegiada de socialização religiosa¹⁷³ (Campiche, 1996: 149; Boulard e Rémy, 1968: 138). No entanto, e ainda segundo os mesmos autores, a família, tem-se tornado menos a depositária de uma tradição ou de uma identidade religiosa que o lugar de aprendizagem de um *ethos* religioso, ou seja, (...) “a religião não se herda (ainda que se possa herdar a prática), mas é objecto de uma (re)apropriação pelo indivíduo que pode traduzir-se, quer pela ruptura definitiva, o restabelecimento condicional ou a continuidade do seu laço com a instituição, quer pela escolha de um itinerário pessoal”¹⁷⁴ (Campiche, 1996: 149). É precisamente o itinerário espiritual das pessoas que entrevistámos dos quatro movimentos seleccionados (*Testemunhas de Jeová*, *Igreja Universal do Reino de Deus*, *Centro Lusitano de Unificação Cultural* e *Nós Somos Igreja*), perspectivado pelas experiências familiares, que vamos acompanhar neste capítulo, bem como nos restantes capítulos de resultados.

Desde logo, vamos concentrar-nos na aprendizagem do *ethos* religioso realizada por Ego, na família de origem. Para tanto, procuraremos identificar, nesse *ethos*, as várias dimensões propostas por Glock e Stark (1965) para a operacionalização do fenómeno religioso: ideológica, intelectual, ritualista, experiencial e consequencial e, por último, o envolvimento comunitário e as amizades congregacionais¹⁷⁵. Procuraremos, então, compreender essa aprendizagem do *ethos* religioso através das dinâmicas da família de origem, das antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) e do seu meio sócio-cultural de origem.

¹⁷³ No sentido e na medida em que esta transmissão possa ser avaliada pela prática religiosa (Campiche, 1996: 149)

¹⁷⁴ Tradução livre.

¹⁷⁵ Estas dimensões já foram definidas no Capítulo II - Família e Religião: os contributos contemporâneos.

A proposta que adoptamos para perspectivizar a transmissão do *ethos* religioso foi concebida por Kellerhals e Montandon (1991) para compreender as estratégias educativas dos pais e para testar a coordenação da família com as várias instâncias de socialização (escola, televisão, grupos de pares e especialistas). Pretendemos, aqui, operacionalizá-la, por analogia, também em relação às instâncias de socialização religiosa. Ou seja, ela pode ser um auxílio precioso para sabermos como os pais fizeram a mediação dos esforços ou das mensagens vindas de outros agentes de socialização religiosa (paróquia, colégio religioso) e de outros agentes que, não estando vocacionados para tal, podem – para além de outras – desempenhar funções de socialização religiosa (v.g. os avós, a ama, os grupos de pares ou os media).

Esta perspectiva que adoptamos tem o mérito de romper com um modelo de socialização que coloca um sujeito activo na posse de saberes e referências religiosas, face a um destinatário passivo ou semi passivo da transmissão, não só porque concebe a transmissão como reapropriação e não como depósito (Campiche, 1996: 149), mas também porque se centra nas dinâmicas familiares, evidenciando a natureza da socialização como processo interactivo que implica uma transacção entre socializado e socializantes (Bawin–Legros, 2003: 108). Ora, esta perspectiva é tanto mais necessária quanto, na sociedade contemporânea, qualquer proposta religiosa se confronta com uma grande variedade de ofertas simbólicas (Hervieu-Léger, 1999: 64).

No mesmo sentido, consideramos ainda que a família também actua como um filtro entre Ego e as outras instâncias de socialização que transmitem valores e práticas sociais e, nomeadamente, religiosas, o mesmo é dizer, coordena¹⁷⁶ a sua actividade com as outras instâncias socializadoras (Kellerhals e Montandon, 1991: 35).

Por todas as razões apontadas, entende-se que a perspectiva de análise mais conveniente para abordar a formação de um *ethos* religioso, e a necessária análise de resultados que conduza à sua compreensão, é aquela que parte do centramento na educação religiosa realizada pelos educadores, no contexto das dinâmicas da família de origem e, especificamente, da coordenação dessa mesma família com outras

¹⁷⁶ Os modos de coordenação integram as formas como os pais mediatizam as influências dos outros actores educativos, nomeadamente a escola, a televisão, o grupo de pares e os especialistas (v.g. padres, médicos, etc.) (Kellerhals e Montandon, 1991).

instâncias socializadoras. É essa análise que vamos realizar neste ponto do capítulo V, para as *Testemunhas de Jeová* e, nos capítulos seguintes, para os outros três movimentos pela ordem seguinte: *Igreja Universal do Reino de Deus* (Capítulo VI); *Centro Lusitano de Unificação Cultural*, (capítulo VII) e *Nós Somos Igreja* (capítulo VIII).

O primeiro aspecto a salientar, no que respeita à família de origem dos nossos entrevistados Testemunhas de Jeová, é que todos tiveram uma socialização religiosa católica.

Como nos diz Joaquina: “*Todos eram católicos. Os meus avós já morreram, os meus tios já morreram, já morreram todos. (...) Morreu tudo católico. Era ir à missa e às festas. Os católicos da província é assim. É ir à missa ao Domingo.*” [Joaquina, 65 anos]. Este excerto não é senão um exemplo, entre muitos, da desvalorização da religião católica que ressalta no discurso das Testemunhas de Jeová¹⁷⁷, evidenciando-se ao longo de toda a entrevista a construção de uma identidade “Testemunha de Jeová” por oposição à primeira. A “Verdade” descoberta a partir da conversão é sistematicamente confrontada com a “Mentira” em que, segundo nos dizem, foram educadas. “*Foi aquilo que me ensinaram e acreditava naquilo. (...) que a alma era uma coisa que se separava do corpo e ia para o céu ou para o inferno... uma pessoa vivia com medo. (...) É mentira. Tudo isto eu vim a aprender depois na ‘Verdade’.*” [Joaquina, 65 anos].

Esta desvalorização da educação católica recebida dificultou-nos a reconstituição da sua socialização religiosa primária, a partir do seu discurso. Ainda assim, podemos identificar, dentro deste primeiro conjunto de entrevistadas, cujos pais são católicos, duas situações distintas: uma em que os pais são praticantes; e uma outra em que os pais não são praticantes.

No primeiro caso, a socialização religiosa de Ego é, desde logo, protagonizada por ambos os pais, através de uma prática dominical regular, embora naturalizada e depreciada no seu discurso actual. “*Íamos [à missa], sim, todos os Domingos... (...) Para o meu pai era, vá... (...) o baptismo, a missa e depois o*

¹⁷⁷ Encontraremos também esta desvalorização da educação católica entre as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, como veremos adiante. Ainda assim, no caso das Testemunhas de Jeová, ela é muito mais estruturante da sua identidade.

casamento, mais nada. Também nunca foram, nunca foram assim umas pessoas muito, muito, muito apegadas à Igreja, não... Iam, prontos!” [Aurora, 50 anos].

No segundo caso, os pais não são praticantes regulares, sendo que a mãe se diz católica, indo raramente à missa (apenas em ocasiões especiais, v.g., batizados, casamentos e funerais). Nestes casos, as nossas entrevistadas foram socializadas na religião católica, porque as mães iam uma vez por outra com elas à missa, ao mesmo tempo que lhes transmitiam uma dimensão experiencial e ideológica do religioso. *“Mas a minha mãe sempre nos incutiu que existia Deus, pronto. Sem nos obrigar a ir à Igreja, a minha mãe não nos dizia assim: ‘Vou-te vestir, vou-te arranjar para ires à Igreja.’ (...) Nós íamos, ela não ia, mas fazia as suas rezas.”* [Sabina, 54 anos]. Por vezes, e apesar de não ser praticante, a mãe instiga à frequência da catequese e, conseqüentemente, à integração na religião católica. O caso de Sandra ilustra esta situação. Dizendo-se católica, a mãe nunca frequenta os rituais a não ser em ocasiões especiais. A incongruência entre o seu discurso e o seu comportamento é percebida, pela entrevistada, como a causa do fracasso na transmissão do catolicismo. *“Em termos religiosos, ela é católica, porque ela diz que é católica, porque foi batizada, mas ela nunca foi praticante. Nem nunca vai à Igreja. (ri) Acho que só vai quando há assim... quando morre alguém, quando há um casamento... (...) Ela disse para nós irmos à catequese.... Mas ela própria nunca nos transmitiu valores nenhuns. Eu acho que ela não conseguia transmitir porque ela também nunca praticou.”* [Sandra, 27 anos].

Em alguns casos, o ritual católico, nomeadamente a prática dominical, surge mais como uma imposição do contexto envolvente, nomeadamente do controlo exercido pela acção conjunta da Igreja e da Escola, nomeadamente durante o Estado Novo: *“Nós íamos à Igreja, começo-me a lembrar de ir à Igreja a partir da 1ª classe, porque era uma coisa que nos era imposta. Repare como é que era-nos imposto. Nós íamos à escola e o padre estava ali, ia às escolas visitar. ‘Tu já foste batizada? Ainda não foste? Já fizeste a 1ª comunhão? Então, olha! Então vais lá à Igreja tomar o teu leitinho... e depois para fazeres a 1ª comunhão’. Era uma coisa que nos era imposta, era chantagem. Davam-nos o leitinho da manhã, porque nós éramos famílias pobres, mas nós tínhamos que fazer a 1ª comunhão, depois a solene e andar na catequese.”* [Sabina, 54 anos].

Uma vez que o pai (em regra, ateu) não tem, nestes casos, qualquer protagonismo, este cabe, assim, a outras figuras exteriores ao grupo doméstico, quer

no contexto familiar (avó, madrinha, tia), quer no contexto escolar, quer ainda no contexto da paróquia. Noutros casos ainda, o ritual católico é transmitido através de outras instâncias, como o colégio religioso (através das religiosas): “*No colégio de freiras fazia-se muito isso. Era uma disciplina muito grande, a gente levantava-se creio que às 7 ou às 7 e meia... senão eram 6 e meia, eram 7 horas da manhã que a gente se levantava. Preparávamo-nos para ir à missa, porque íamos todos os dias à missa.*” [Fátima, 46 anos].

No entanto, apesar da distinção na prática religiosa dos pais, as diferenças neste protagonismo familiar na socialização religiosa não são, em nosso entender, significativas para ter implicações na aprendizagem e interiorização do *ethos*. Queremos com isto dizer que a prática religiosa de Ego, quer seja transmitida através dos pais, quer seja transmitida através de outros familiares ou pessoas exteriores ao grupo doméstico (avó, madrinha, freiras), é sempre vivida na dimensão comunitária, enquanto condição de integração da família na comunidade envolvente. Procuraremos, então, compreender a aprendizagem do *ethos* religioso através das dinâmicas da família de origem, mais especificamente pelo seu modo de integração externa, pelas antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) e pelo seu meio sócio-cultural de origem.

O aspecto que nos parece decisivo para a compreensão do protagonismo dos pais na socialização religiosa é a sua inscrição no quadro da religião católica, enquanto religião dominante da comunidade em que se inserem. É preciso ter em conta que, em muitos casos, a socialização primária das nossas entrevistadas foi realizada no Portugal rural dos anos 40 e 50, em que a hegemonia do catolicismo era quase absoluta. “*Porque naquele tempo, ou eram católicos ou, então, não eram nada. Naquele tempo era assim. Não havia, pronto. Não se conhecia lá o protestantismo, não se conhecia outra coisa, especialmente na minha freguesia. Era isso. Era só o catolicismo que se conhecia.*” [Arminda, 64 anos]. Não pertencer à religião católica significava, de alguma forma, não estar integrado na sociedade rural e comunitária salazarista. Deste modo, o eixo das dinâmicas internas que mais se evidencia, aqui, para a transmissão do *ethos* religioso é o da integração externa (Kellerhals e Troutot, 1987). O exemplo de Arminda ilustra precisamente a forma como, no Portugal católico de então, o religioso alastrava à vida comunitária: “*Além da missa quando havia festas, nos dias das festas, por exemplo compor os andores...*

e o meu pai ainda foi mordomo bastantes anos de uma festa que fazem... que era sempre em Setembro... Então, além do padre, era uma das pessoas à frente, que estavam à frente para orientarem a festa. (...) era ali tudo uma comunidade. (...) Pronto, e os mordomos era para orientarem a festa. A parte religiosa, pois... era só o padre dizer a missa, fazerem a procissão. De resto, tudo tinha a ver com essa mordomia de ordenar a festa. Depois havia aquela festa civil à noite: baile, quermesse, e tudo isso, pronto, que o meu pai, nem nunca faltava e gostava que nós participássemos, também.” [Arminda, 64 anos]. Estas famílias estão, assim, muito integradas na comunidade em que se inserem. Como nos diz Joaquina: “Era com a minha mãe, com os meus irmãos e era lá com as miúdas da terra que a gente ali era tudo uma família. Terra pequena...” [Joaquina, 65 anos]. Também Alexandra recorda um ambiente muito familiar e acolhedor, em meio urbano. “É tipo uma pracetazinha pequenina, mas onde as casas são todas de membros da minha família, e eu sempre cresci por ali, mas ora ficava na minha tia Vera, ora ficava na minha tia Quitéria (...) pronto, era uma vida assim um bocadinho aciganada nestes tempos de vida (...)” [Alexandra, 30 anos].

A importância da integração destas famílias num meio social muito comunitário, como o que nos descreve Joaquina, faz com que seja determinante, para compreender a transmissão do *ethos* religioso, considerar a forma como a família de origem coordena a sua actividade educativa com as diversas instâncias de socialização susceptíveis de transmitir conteúdos religiosos (v.g. com a Igreja, através das actividades da paróquia e da catequese). Uma vez que se trata de pais praticantes, encontramos um modo de coordenação por cooperação, na medida em que os progenitores atribuem a estas instâncias competências difusas (v.g. em matéria moral), ao mesmo tempo que participam, reforçando as mensagens e os esforços por elas difundidos (ou seja, fazem a mediação entre Ego e essas instâncias). “E então, pronto, a gente só conhecíamos aquilo, pronto, e eu era muito religiosa, gostava muito de participar naquelas coisas... e não só eu, todas as minhas irmãs participaram e o meu pai, pronto, estava sempre satisfeito, estava sempre pronto para nos deixar ir prós actos religiosos.” [Arminda, 64 anos]. Nestes grupos domésticos de origem do Portugal salazarista dos anos 40 e 50, as dinâmicas normativas e patriarcais davam ao pai a última palavra. Por este motivo, a atitude do pai de Arminda constitui um reforço das outras instâncias de socialização religiosa.

Assim, as dinâmicas normativas, nomeadamente o modo como se exerce a autoridade paterna, constituem um contexto familiar indispensável para compreender a transmissão do *ethos* religioso. Como vimos atrás, o catolicismo surge como indispensável a uma boa integração comunitária. Uma vez que a condição de católico se afere, acima de tudo, pela prática dominical, a normatividade paterna assume então uma importância fundamental para compreender o contexto familiar desta prática, uma vez que a figura masculina (o pai) detém a máxima autoridade. É o caso de Arminda, cujos pais eram católicos praticantes: “*O meu pai, pronto, ao domingo, nós podíamos andar a trabalhar toda a manhã, mas à hora da missa ia tudo para casa para se arranjar para ir à missa. Tínhamos que ir à missa... Mas o meu pai era capaz de... Porque era ele, pronto, que tomava as decisões. Porque à vontade da minha mãe, talvez na parte da manhã não fôssemos a fazer certos trabalhos pesados como íamos, como ceifar, como regar, como fazer outras coisas assim. Mas o meu pai mandava e tinha que ser, não é? E, depois, ele é que diria, pronto, lá estava na autoridade dele dizer: ‘Agora, vamos embora que são horas da missa, que é pra irmos à missa’.*” [Arminda, 64 anos]. A par da integração externa, o eixo da regulação das dinâmicas internas destas famílias revela-se, assim, igualmente decisivo para compreender a transmissão do *ethos* religioso, nomeadamente na sua dimensão ritualista¹⁷⁸.

Tal como dissemos atrás, o facto de os pais serem ou não praticantes não teve, em nosso entender, implicações muito significativas na transmissão do *ethos* religioso. Vejamos, então, o caso de Sabina em que, mesmo não sendo os pais praticantes, a integração da família na comunidade assume o papel fundamental na socialização religiosa de Ego. Nascida em 1945, em Beja, o seu pai era de Mértola e

¹⁷⁸ Neste aspecto, a educação das futuras convertidas às Testemunhas de Jeová diferencia-se, como veremos no capítulo seguinte, da das futuras convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus que também são filhas de mães praticantes. Apesar de terem origem em meio social igualmente desfavorecido, no caso destas últimas a ausência da figura masculina no seio do grupo familiar (marido/pai) resultou numa concentração da autoridade na figura da mãe, que assim tentou compensar, pela extrema normatividade (v.g. em termos de obrigatoriedade da prática religiosa), o estigma que essa ausência constituía, numa sociedade patriarcal. Já no caso das futuras convertidas às Testemunhas de Jeová, a existência dessa figura masculina (paterna) assegura a imposição normativa da prática religiosa, ainda que de forma naturalizada, como ressalta do excerto e sem um carácter de obrigatoriedade extrema.

a mãe do concelho de Odemira (entre o Alentejo e o Algarve). Ainda durante a sua infância, toda a família se muda para a Póvoa de Santa Iria. Descreve o bairro onde vive como um lugar muito comunitário: *“Era uns com os outros. Nós, disse-lhe que vivíamos naquele género de bairrozinho, e vivíamos ali, toda a vida ali, os vizinhos, se havia uma dificuldade... Nessa altura do Verão, nós todos tínhamos quintais, todos vínhamos para os quintais, conversar e contar aquelas coisas.”* [Sabina, 54 anos]. No entanto, como estes pais não são praticantes, delegarão em figuras exteriores ao grupo doméstico a tarefa de transmitir às filhas, quer os conteúdos religiosos, quer a prática dominical. No caso de Sabina, a figura a quem esta tarefa é confiada é a da catequista que, tendo introduzido Sabina na religião, se tornou sua madrinha de baptismo. *“Repare que as catequistas tinham um grande impacto nas famílias, estavam quase imediatamente a seguir aos padres, estavam sempre... o padre tinha um impacto muito grande nas famílias, portanto, as catequistas também tinham, qualquer mãe gostava que as filhas andassem na Igreja. (...) Já lhe disse que a minha mãe nunca ia à Igreja... e não dava assim grande importância, mas àquilo que a catequista dizia dava. Elas [as catequistas] vinham a casa trazer-nos, era a figura intermediária entre o padre e a família.”* [Sabina, 54 anos].

Encontramos o mesmo perfil no caso de Fátima. Nascida em 1955, na Guarda, a sua infância é marcada pelas dificuldades económicas dos pais, que migram para Lisboa em busca de trabalho. Nessa altura, deixam Fátima e a irmã entregues aos cuidados das freiras de um colégio religioso que também acolhe crianças desfavorecidas, onde Fátima ficará até à 4ª classe. Deste modo, a sua socialização religiosa foi delegada nas freiras do colégio, uma vez que os pais não eram praticantes. Contudo, mesmo depois de Fátima abandonar o colégio, os pais incentivam-na a continuar a sua prática religiosa: *“E aqui os meus pais, quando nós viemos [para Lisboa]... Embora as coisas estivessem um pouco diferentes, eles ainda se regiam pelo ensino que a gente tinha tido. (...) Embora eles não fossem, mas chamavam a gente e diziam... Chegava ao domingo, visto que trabalhávamos à semana não íamos, não é? Mas ao domingo chamavam por nós: ‘Marta, Fátima! Levantem-se, arranjem-se, vão à missa!’ E a gente lá ia.”* [Fátima, 46 anos]. É possível que estes pais, recém chegados a Lisboa, do interior norte, no início dos anos sessenta, e a viver num bairro degradado, vissem na moralidade transmitida pela Igreja Católica uma forma de regar o comportamento dos filhos, num contexto de desenraizamento do meio comunitário de origem, em que se receiam as novas e

“más companhias”. Também no caso de Sandra se salienta este aspecto. Nascida no Alto Alentejo, onde passou parte significativa da sua infância, em casa de padrinhos, a sua mãe migrou para a área metropolitana de Lisboa, após a partida do marido e consequente separação. Não praticante, esta mãe insiste, porém, para que a filha percorra as etapas típicas de uma educação católica. *“Frequentámos a catequese... Mas era mais pelo convívio dos jovens. Porque na catequese há sempre aquele grupo... a pessoa arranja aqueles amigos que estão separados dessas más companhias. Acho que era por isso.”* [Sandra, 27 anos].

Desta forma, a coordenação com as instâncias que veiculam conteúdos religiosos faz-se por delegação (Kellerhals e Montandon, 1991), na medida em que os pais lhes atribuem competências difusas (através da catequista, das freiras), ao mesmo tempo que não participam nessa educação religiosa (uma vez que não são praticantes). Assim, a forma como a família coordena a sua acção educativa com a Igreja é determinante para a sua melhor integração na comunidade em que se insere. Por outro lado, a regulação normativa que caracteriza as suas dinâmicas reforça, nestes casos, a integração da família na comunidade envolvente.

Assim, a prática religiosa de Ego, quer seja transmitida através dos pais, quer seja transmitida através de outros familiares ou de outras pessoas exteriores ao grupo doméstico (avó, madrinha, freiras, catequistas), é vivida principalmente enquanto condição de integração da família na comunidade envolvente. Neste contexto, e apesar das diferenças nos modos de coordenação que a família desenvolve com os outros agentes de socialização religiosa, o resultado é o mesmo, para famílias de pais praticantes, como para famílias de pais não praticantes: o que se transmite é uma prática dominical ritualizada, algumas noções básicas através da catequese e uma certa ideia de Deus.

Outro aspecto que nos ajuda a compreender a transmissão do *ethos* religioso diz respeito às antecipações destes pais relativamente à integração social de Ego, v.g. expectativas escolares e profissionais (Kellerhals e Montandon, 1991). No que respeita à escola, importa antes de mais sublinhar que estes pais lhe atribuem uma missão específica, na medida em que aquela ensina a ler e a escrever (competências técnicas). No entanto, não exercem qualquer mediação em relação ao papel dessa instância na educação das filhas. *“[A minha mãe] preocupava-se mais era... em casa, quando chagássemos a casa. Perguntava: ‘como é que correu?’ (Às vezes perguntava, outras vezes não.) Mas ela confiava em nós. Ela confiava, ela não ia à*

escola saber se tínhamos ido à escola, se estava tudo bem, não ia, mas confiava em nós. Nós dizíamos: ‘sim, fomos à escola’ e tal. ‘Passaram de classe?’ ‘Passámos’. Ela confiava que passámos, pronto. Não se preocupava, confiava.” [Elvira, 47 anos] Podemos, desta forma, considerar que o seu modo de coordenação com a escola se faz por oposição – missão específica (v.g. competência técnica) e retraimento na participação (Kellerhals e Montandon, 1991: 37).

Este facto pode ser compreendido pelo meio socio-cultural de origem destas entrevistadas, uma vez que, em regra, os seus pais eram analfabetos. *“Nem os meus avós, nem o pai, nem a minha mãe, ninguém sabia ler nem escrever. Não, ninguém, ninguém sabia ler. Era aquelas pessoas coitadinhas, antigas que não tinham oportunidade...”* [Joaquina, 65 anos]. Neste contexto, o mais significativo é que estes pais não representaram nunca a escola como um veículo de mobilidade social para as filhas. Pelo contrário, face às dificuldades económicas vividas, é o valor do trabalho que será privilegiado. *“Sabe, ele [o pai] apreciava muito o meu trabalho, ele gostava muito de quem trabalhasse.”* [Arminda, 64 anos]. Deste excerto ressalta a forma como, na sociedade portuguesa dos anos 40 e 50, o valor do trabalho como ganha-pão (na sua concepção mais instrumental) estruturava as relações sociais e uma mundividência que separava aqueles que trabalhavam dos que não trabalhavam. Isto mesmo pode ser apreendido pela forma como Aurora nos descreve o seu quotidiano: *“O nosso dia-a-dia era no trabalho, não era? Levantávamo-nos... primeiro foi a escola e assim, depois de terminar a escola começámos a trabalhar, miudinhos, não é? A trabalhar a terra, sachar o milho, as batatas e aprendemos a fazer tudo.”* [Aurora, 50 anos]. Para além do valor do trabalho, em alguns casos, as competências que lhes foram transmitidas ao longo da sua educação não foram as que, efectivamente, lhes viriam a ser úteis, no contexto para o qual migrarão.

Mesmo nos casos em que as entrevistadas são bastante mais jovens, pertencendo a uma geração já socializada no pós-25 de Abril e na abertura da sociedade portuguesa ao consumo e a novos estilos de vida, encontramos este desinvestimento no percurso escolar das filhas, decorrente da incapacidade de representar a escola como veículo de mudança. É o caso de Alexandra, que nos diz: *“Porque tenho pais que não tinham grandes expectativas em termos escolares, nunca fizeram aquela questão. Como há pais que são licenciados e querem isto, e querem que o filho seja isto, seja aquilo, os meus pais nunca me pressionaram para nenhum tipo dessas coisas... Eu, nas decisões que fiz em relação aos meus estudos,*

eles apoiaram-me, nunca me disseram: ‘Ai! Não vais!’ Isso eles nunca me disseram, mas também não faziam: ‘Ai, vai, porque fazes bem, porque tens um futuro melhor.’ Nunca fizeram esse tipo de pressão sobre mim, porque também não tinham essas expectativas. Nunca tiveram esses ideais, digamos assim, esses objectivos, e depois também não tinham aquela coisa de estar a incutir nos filhos esse tipo de objectivos.” [Alexandra, 30 anos].

Por outro lado, os progenitores revelam uma relação com a escola enquadrada por preocupações bastante tradicionais. A história que Sónia nos conta ilustra isto mesmo. *“Lembro-me de uma vez, quando andava aqui na escola, ali no D. Dinis... houve um período, houve um ano, aliás, em que eu andava assim mais rebelde e que faltava muito às aulas, andava a passear, ia para os supermercados e para os centros comerciais e depois faltava. E depois no fim do ano eu passei, não é? Mas entretanto a minha mãe quis ir ver as pautas porque calhou em caminho, nós íamos às compras e, depois, eu fui ver as minhas notas. E depois a minha mãe disse assim: ‘Mas aqui há tantos efes (F's), o que é que é isto?’ E eu disse: ‘Oh mãe, isso é as aulas de francês’. E a minha mãe, pronto, a minha mãe teve sempre muita perspicácia e achou que aquilo não era bem assim e perguntou a uma outra rapariga e ela disse que aquilo eram faltas. E pronto, eu por ter mentido levei. Levei a sério. Dessa vez levei do meu pai. Mas pronto, eu aprendi que realmente a verdade tem que ser sempre... e ela mesma acabou por admitir que nem foi pelas faltas, foi por eu ter mentido, porque ela sempre me ensinou uma coisa que eu estava a desrespeitar naquela altura.” [Sónia, 30 anos].* Neste excerto torna-se saliente, para além da regulação normativa dos conflitos, por parte da figura paterna, a forma como estes progenitores acentuam os valores tradicionais nos seus objectivos e métodos educativos (neste caso, a dicotomia verdade/mentira), em detrimento da importância da escola como motor de mudança social, a médio/longo prazo. Assim, a sua escolarização¹⁷⁹ e consequente mobilidade sócio-profissional surge principalmente como um efeito do contexto estrutural de mudança da sociedade portuguesa de então (v.g. da massificação do acesso à escolaridade, ao nível do ensino secundário) (Machado e Costa, 1998: 25).

¹⁷⁹ Esta entrevistada tirará um curso superior de três anos, numa Escola Superior de Educação. Ambos os progenitores tinham a 4ª classe.

Associada à valorização extrema do trabalho, que ressalta na socialização familiar de origem destas entrevistadas, surge também uma proposta de modelo familiar institucional e sexista. “*O meu pai reforçava, a nível, por exemplo dos valores de moral, de que a esposa deve ser dedicada ao marido, deve ser uma pessoa... isto no caso das raparigas, que deve ser uma rapariga trabalhadora, que se dedique ao trabalho, todos esses valores a minha mãe inculcou em mim.*” [Sónia, 30 anos]. É importante sublinhar aqui a segregação de papéis de género que sobressai na sua educação. Na inculcação do papel feminino tradicional, as questões relativas à sexualidade ganham importância. Como nos diz Sabina: “*Porque eu já ‘tava a viver, também, com uns pais (...) olhe, que não me compreendiam. Que quando uma vez me viram eu beijar o meu [futuro] marido censuraram-me, chamaram-me tantos nomes, tá a ver, não é? Especialmente, o meu pai.*” [Sabina, 54 anos].

Não encontramos, no entanto, uma moralização directa e explícita dos comportamentos através da religião, protagonizada pela família de origem, quer no caso em que os pais não são praticantes, quer mesmo no caso em que os pais são praticantes. Ou seja, a dimensão consequencial (relativa à aplicação dos princípios religiosos, neste caso católicos, na vida quotidiana) não se evidencia, por exemplo em relação à moralidade sexual, ou aos valores da entreajuda legitimados pela caridade cristã¹⁸⁰. Assim, quando estes pais, sejam ou não praticantes, seguem a moralidade ou os símbolos da religião católica, são os valores da honra e da vergonha condição essencial de integração nas sociedades tradicionais, que estão a prosseguir (Peristiany, 1971). Acontece que tais valores se encontram estruturalmente relacionados com essa moralidade católica, nomeadamente na sociedade portuguesa da época. Um exemplo disto mesmo é o valor simbólico atribuído ao casamento religioso que o tornava, nestes meios sociais, a única forma legítima de união conjugal. “*E para casar e tudo, ninguém casava pelo civil. Não! Era tudo... Se alguém casasse... Meu Deus! Aquilo era... toda a gente falava, não era? Porque não era casamento, era ‘juntavam-se’, era ‘amantizados’, era ‘amigos’. O amigo era o amante. Hoje diz-se a palavra amigo a um colega, que são todos*

¹⁸⁰ Ao contrário do que acontecerá, de certa forma, entre os entrevistados do Centro Lusitano de Unificação Cultural cujos pais eram católicos praticantes, e entre os entrevistados do movimento Nós Somos Igreja, todos eles filhos de pais católicos praticantes.

amigos, mas naquele tempo... 'É amigo dela, aquilo é amigo dela...' Era um amante. (ri)” [Aurora, 50 anos].

Assim, um aspecto que nos parece muito decisivo nas famílias de origem destas Testemunhas de Jeová, quer sejam filhas de pais não praticantes, quer mesmo quando não o são, é o facto dessa moralidade católica, enquanto tal, não se estender ao interior do espaço doméstico, nomeadamente através do discurso e do comportamento dos pais, o que seria expressão e definição da dimensão consequencial do seu *ethos* e estabeleceria a possibilidade da sua transmissão no interior da família. Por outras palavras, estes pais não trazem, de forma explícita e directa, a religião e os seus princípios para o seu dia a dia, através da moralização dos comportamentos (v.g. sexuais) ou da legitimação dos valores sociais pela religião (v.g. solidariedade com os mais pobres, em nome dos princípios da caridade cristã). A religiosidade dos progenitores centra-se, principalmente, na dimensão ritualista (seja mais regular ou mais errática) e na vivência comunitária do religioso (por exemplo, nas festas da localidade). Além disso, as mães protagonizam a transmissão da religiosidade através das crenças, orações e rezas. Este é, aliás, a principal presença do *ethos* católico (dimensão ideológica e experiencial) no espaço doméstico. Deste modo, a definição da dimensão consequencial da sua religiosidade, enquanto linhas morais normativas que orientam comportamentos (Pais, 2001:190), fica circunscrita ao espaço da paróquia – ou seja, ao espaço comunitário (padre, missa, catequese) ou ao espaço do colégio religioso, o mesmo é dizer, fica no âmbito exclusivo das (outras) instâncias de socialização religiosa que possuem o capital cultural e, principalmente, o poder simbólico¹⁸¹ para realizar essa definição (Bourdieu, 1994: 8).

Ao mesmo tempo, a articulação entre integração religiosa e integração familiar (Durkheim, 1897, 1992) torna-se decisiva para estas famílias de origem. A dimensão consequencial, ao estabelecer a relação entre o religioso *stricto sensu* e as outras áreas da vida de Ego implica, em termos familiares, um modelo e uma morfologia que traduzam, a um tempo, os valores da Igreja Católica e da sociedade tradicional. Ora, o modelo e a morfologia das famílias de origem TJ são consentâneos com o prescrito, simultaneamente, pela sociedade daquele tempo e pela

¹⁸¹ “(...) o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (Bourdieu, 1994: 8).

Igreja Católica¹⁸², consolidando nas filhas a interiorização progressiva de um modelo familiar institucional. Este é o principal contributo da família de origem das entrevistadas TJ para a transmissão da dimensão consequencial do *ethos* religioso, ou seja, a concordância entre a sua morfologia e o seu modelo familiar, por um lado, e as prescrições familiares da Igreja católica, por outro, contribuem para que estas famílias (bastião) se tenham constituído como instâncias onde se segrega (v.g. pela naturalização) a conformidade aos valores sociais tradicionais do meio comunitário de origem e, especificamente, a modelos familiares muito institucionais. Assim, o papel das famílias de origem das entrevistadas TJ não é o de transmitir a dimensão consequencial do *ethos* religioso (v.g. pelo discurso e pelo exemplo dos pais). Diversamente, esta é definida no espaço comunitário (paróquia, colégio religioso) sendo, então, o papel da família o de funcionar como uma instância de mediação que protagoniza a conformidade aos valores sociais tradicionais do meio comunitário de origem e, especificamente, a modelos familiares muito institucionais, na medida em que a sua própria morfologia e modelo com eles são consentâneos. Este papel da família, como “caixa de ressonância” da cultura católica dominante, cuja partilha era indispensável para estar integrado, bem como de modelos familiares institucionais, deve ainda ser compreendido à luz das suas dinâmicas internas: fusionais, normativas e fechadas.

Resta contextualizar este modelo de transmissão religiosa, que se caracteriza pela obrigatoriedade dos rituais católicos (missa, primeira comunhão), associada a modelos familiares institucionais e sexistas no meio socio-cultural de origem das entrevistadas. Tratam-se de famílias que, em regra, viviam em meio rural, com dificuldades económicas, assentes numa agricultura (e exploração animal) de subsistência. O trabalho da terra era assegurado pela mãe e filhos, assim como pelo pai, em acumulação com outros trabalhos, por conta de outrem e pouco qualificados¹⁸³. É o caso de Aurora, cuja mãe cuida da casa e dos filhos, cultiva pequenos terrenos que tem onde semeia batatas, milho e feijão. Possui, ainda, alguns animais (galinhas, coelhos, cabras). Quer o que cultiva, quer os animais, são para consumo próprio. “*Porque o que nós colhíamos do campo era para nossa*

¹⁸² Ao contrário do que acontece entre as famílias de origem das convertidas à IURD, como veremos.

¹⁸³ Entre a última profissão do pai das entrevistadas, contam-se: trabalhador rural, pedreiro, estucador, operário, artesão, cantoneiro, caixeiro viajante, motorista.

alimentação, para comermos, não era? Porque não se comprava, nem sequer talho havia na minha terra, não se comprava carne, nada, porque nós matávamos dois porcos por ano, tínhamos as galinhas, tínhamos as ovelhas e isso assim tudo, não é? Não se comprava nada, naquela altura.... então a gente comia, as batatas e o feijão e assim pão de milho e coelhos.” [Aurora, 50 anos]. Já o pai de Aurora foi sempre estucador, tendo trabalhado para o irmão na construção de casas.

Por outro lado, o meio social desfavorecido destas famílias de origem, marcado pelas dificuldades económicas, implica uma sobrecarga dos filhos, quer em termos de tarefas domésticas e cuidados com as crianças (v.g. irmãos mais novos), quer em termos de trabalho agrícola (tratar da horta, pastoreio dos animais). “*A faina começávamos logo de manhã, a minha irmã mais velhinha começava logo a fazer o almoço, o meu irmão ia logo atrás do meu pai, pronto, quer dizer, a vida era assim. Era a vida do campo.*” [Joaquina, 65 anos].

Esta sobrecarga, que encontramos igualmente entre as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, como veremos no capítulo seguinte, pode redundar mesmo num sentimento de infância e adolescência “por cumprir”, na medida em que não era dada qualquer prioridade a ocupações lúdicas que actualmente são típicas desses períodos da vida. “*Antes dos 14 anos, era a escola e era ajudar em casa. (...) Era ‘tar em casa, porque era obrigada a ficar. Eu gostava era de andar na brincadeira, com os rapazes, com as raparigas, andar à fruta, eu gostava era dessas coisas assim... (...) Pronto, a primeira coisa, olhe, nós tínhamos que ter a casa sempre arrumada, porque era uma casa pequena com imensas... Primeiro, eu distinguia os fins-de-semana... à sexta-feira que era o dia de limpeza. Tinha que esfregar o meu quarto, tinha que limpar, tinha que mudar as camas de lavado, era aí que eu distinguia. De resto, os dias eram sempre iguais, não havia assim...”* [Sabina, 54 anos]. Esta era, aliás, uma situação típica nas famílias desfavorecidas da pré-modernidade, na sociedade portuguesa.

No caso das entrevistadas mais jovens, socializadas maioritariamente no pós-25 de Abril, a migração do campo à cidade deu-se na geração anterior, a dos seus pais, o que implicou que já crescessem em meio urbano ou suburbano. Ainda assim, a sua socialização deu-se em condições desfavorecidas, tendo os pais um grau de instrução reduzido (no máximo a 4ª classe) e desempenhando profissões muito pouco qualificadas, v.g. motorista e empregada doméstica. É o caso de Sónia, cujos pais migraram de Lamego para Lisboa, onde já nasceu a sua única filha. O pai era

motorista e a mãe passou por vários trabalhos desqualificados, desde empregada doméstica, a empregada de limpeza em empresas e, finalmente, a empregada de escritório. É também o caso de Alexandra. Nas suas palavras, os pais eram “*pessoas muito simples*”, que viveram sempre muito ligados a um meio pequeno e de características rurais, ainda que nas proximidades de Lisboa, sujeitando-se aos empregos que iam surgindo. O pai era operário e a mãe doméstica. Porém, após a morte do filho, esta começou a trabalhar nos campos, a escolher fruta, para posteriormente a colocar em caixas. Apesar de os seus pais não lhe inculcaram o gosto pelos estudos, desde muito cedo Alexandra se mostrou interessada pela escola, e com bons resultados. “(...) *eu sempre fui uma aluna com alguma capacidade, com alguma facilidade de aprendizagem (...). Aliás, o facto de eu hoje ser Professora depende muito do meu gosto pela escola.*” [Alexandra, 30 anos, professora do ensino básico].

3. Trajectória familiar e percurso espiritual

Após termos acompanhado estas infâncias, na maior parte dos casos marcadas pelas dificuldades económicas, vamos, agora, estudar a entrada das nossas entrevistadas na vida adulta. A questão que nos orienta é, então, a seguinte: como é que um percurso espiritual iniciado por uma socialização católica, nos termos atrás descritos, vai desaguar na conversão às Testemunhas de Jeová? Ou melhor, e afinando a nossa perspectiva, como é que através da individualização de Ego, ao longo da sua trajectória familiar, se constrói uma identidade de tipo comunitário-tradicional, caracterizada pela “procura da comunidade” (O’Dea, 1969: 81), assim como pela valorização e inscrição numa cultura tradicional, assente numa determinada apropriação da Bíblia (v.g. na sua leitura literal).

Para respondermos a estas perguntas, tentaremos acompanhar a construção da identidade de Ego enquanto fruto de um processo de individualização, ou seja, como resultado de uma socialização de longa duração (realizada na infância e adolescência e transformada ao longo da vida) (Singly, 2001: 11). O processo de individualização envolve, segundo François de Singly, uma tripla dimensão: a) a independência (v.g. económica), ou seja, a forma como o indivíduo pode, graças aos recursos pessoais, retirados da sua actividade, depender menos dos seus próximos; b) a autonomia enquanto controlo do mundo no qual essa pessoa vive: mundo definido, quer pela elaboração de regras pessoais, quer, no caso de vida em comum, de regras

negociadas; e c) a autenticidade, no sentido de se tornar um indivíduo original, único, de acordo com a sua natureza mais profunda (Singly, 2001: 6-11).

Na impossibilidade – lógica e metodológica – de analisar todos os *turning points* da trajetória familiar, centramos agora a nossa análise naqueles que integram dois processos fundamentais para compreender o processo de individualização de Ego. Em primeiro lugar, a entrada na vida adulta e/ou constituição de um novo grupo doméstico, procurando aqui os sinais da individualização de Ego quer em relação ao grupo doméstico de origem, quer em relação aos outros membros do novo grupo doméstico (v.g. cônjuge). Em segundo lugar, a fase anterior aos primeiros contactos com as Testemunhas de Jeová e ao início do estudo bíblico, que podemos caracterizar, desde já, como um processo de fechamento do grupo doméstico¹⁸⁴. No âmbito desses *turning points*, procuraremos indicadores das formas que assumiu a sua individualização e, sempre que possível, estabeleceremos as devidas relações com o percurso espiritual.

Partimos do pressuposto de que este processo de individualização foi iniciado na socialização religiosa e familiar de origem, devendo a análise que se segue ser compreendida na sua imediata continuidade. Assim, procuraremos saber como é que os modelos familiares, de género e espirituais transmitidos às nossas entrevistadas na infância e adolescência, foram vivenciados e testados ao longo da sua vida adulta. Especificamente, e no caso das convertidas às Testemunhas de Jeová, importa-nos compreender como a vivência e o reforço desses modelos estão associados a um fechamento doméstico.

No mesmo sentido, iremos também indagar se a individualização se faz da mesma forma para homens e para mulheres, em virtude das suas diferentes socializações de género (cf. para a conjugalidade, Torres, 2001: 128).

Neste ponto, importa-nos, assim, considerar a entrada na vida adulta daquelas que se vieram a converter às Testemunhas de Jeová. Ela deve ser entendida, não pela identificação de um ou mais momentos específicos e mais normativos, como sejam o namoro, o primeiro emprego e o casamento, mas como um processo gradual, não só de independência económica, mas em que Ego assume responsabilidades, toma decisões e entra em novos papéis (profissionais, familiares, afectivos, sociais). É ao

¹⁸⁴ A análise deste processo de fechamento do grupo doméstico será realizada apenas no ponto seguinte.

longo deste processo de individualização de Ego em relação ao grupo doméstico de origem que procuraremos articular independência económica, autonomia e autenticidade (Singly, 2001)

Como foi dito atrás, importa chamar a atenção para as diferenças de trajectória das convertidas mais velhas e das mais jovens. Embora nas trajectórias de ambas se façam sentir os efeitos dos processos de recomposição socio-profissional da sociedade portuguesa dos últimos 40 anos, a diferença geracional implica, no entanto, uma diferenciação no impacto de tais mudanças. Assim, se na trajectória das convertidas mais velhas se evidenciam os processos de desruralização (migração do campo para a cidade) e terciarização; já no caso da trajectória das convertidas mais jovens o aspecto que mais se evidencia é a escolarização, consequência de massificação e democratização do sistema de ensino (Almeida, Costa e Machado, 1994: 315-316).

Comecemos, então, por acompanhar a entrada na vida adulta dos nossos entrevistados que se viriam a converter às Testemunhas de Jeová. À semelhança do que acontecerá, como veremos, com as entrevistadas da Igreja Universal do Reino de Deus, esta fase da vida caracteriza-se, no caso das entrevistadas mais velhas, pela entrada muito precoce na vida activa, e em profissões bastante desqualificadas. Importa sublinhar, porém, que a linha que separa a infância da vida adulta é muito ténue. Se tomarmos o início da vida activa como um marco importante da entrada na vida adulta, o facto desse início ser muito precoce (pouco depois dos 10 anos de idade) relativiza essa separação. Por outro lado, a própria infância foi já preenchida com a realização de trabalho (não remunerado), para o grupo doméstico, como por exemplo os cuidados e as responsabilidades com os irmãos mais novos. Senão, vejamos o caso de Joaquina, nascida em 1934, numa aldeia do distrito da Guarda. *“Fui pra escola com sete anos. (...) Depois lembro-me quando algum bocado que brincávamos, era no caminho da escola, que aquilo era um bocado... era longe. Depois quando chegasse a casa tinha os miúdos outra vez à espera, pra pegar neles ao colo e pra andar com eles. E assim foi a minha vida, até que saí de casa. Pois, era pegar logo nos miúdos (dois irmãos mais novos), pra minha mãe fazer o almoço e, pronto, ordenhar as vacas (...) quando não tinha lá o pastor, ordenhava as ovelhas, as cabras...”* [Joaquina, 65 anos]. Este excerto ilustra uma infância sobrecarregada com o trabalho doméstico, nomeadamente o que decorre da necessidade de ajudar ou aliviar a mãe das tarefas domésticas e dos cuidados com as

crianças, para que ela possa desenvolver tarefas consideradas mais importantes, porque garantem o sustento da família. Mais do que como crianças, são tratadas como “mini-adultos” (Ariès, 1973), de quem se espera que cresçam depressa, para que possam assumir integralmente as tarefas mais importantes que garantam a subsistência dos seus grupos domésticos carenciados. Como se vê... pouco era o tempo que lhes sobrava para brincar...

Depois da morte da mãe, Joaquina vai trabalhar como criada para uma casa particular, ainda na sua localidade de origem. “*Depois quando a minha mãe morreu tinha onze anos, depois vivi com o meu pai dois anos ainda. Depois tive uma madrasta, pois...muito má. Depois fui pra casa de uma senhora lá da vila e depois dali...fui indo. (...) Depois ‘tive em casa de uma outra senhora até que casei, com 26 anos.*” [Joaquina, 65 anos]. Esta entrada precoce na vida activa surge associada ao abandono da escola, num contexto familiar em que, como vimos atrás, aquela não é representada como um veículo de mobilidade social.

A história de Sabina ilustra um outro percurso social típico da sociedade portuguesa dos anos 40 e 50 em que, apesar da ideologia do Estado Novo que confinava as mulheres à vida doméstica e à maternidade, estas não deixavam de engrossar as fileiras dos trabalhadores por conta de outrem, nomeadamente como criadas de servir, trabalhadoras rurais e operárias (Mónica, 1996: 220). Se o caso de Joaquina ilustra o primeiro destes percursos sociais, já o de Sabina ilustra o último. Sabina passou a infância na Póvoa de Santa Iria, local a família se instalou, vinda do Alentejo. É aí que frequenta a escola primária e que conclui a 4ª classe. “*As minhas irmãs, a única que realmente fez ainda alguma coisa foi a minha irmã mais velha*¹⁸⁵, *eu não tive hipóteses porque tive de trabalhar muito cedo, portanto tenho a 4ª classe.*” [Sabina, 54 anos]. Aos 14 anos, Sabina emprega-se numa fábrica na localidade (1959). “*Pronto, depois aos 14 anos empreguei-me numa fábrica... muito triste, os meus pais precisavam de dinheiro, eu queria ir estudar e não havia hipóteses e eu tive que ir trabalhar. Pronto e a partir daí, começa uma adolescência um bocado, também, introvertida, muito triste, eu não era pessoa de sair, e começo a agarrar muito aos livros. (...) Tinha muitos livros, tinha os clássicos, as Pupilas do Senhor Reitor, essas coisas assim, por exemplo, que a minha mãe adquiria com muita dificuldade para nós lermos.*” [Sabina, 54 anos].

¹⁸⁵ Refere-se ao antigo segundo ano do ciclo preparatório.

O seu caso ilustra bastante bem a forma como a entrada na vida activa nos pode elucidar sobre o seu processo de individualização (Singly, 2001). Mais concretamente, a decisão de começar a trabalhar fora de casa não vai implicar, no caso de Sabina, independência económica em relação ao grupo doméstico de origem, uma vez que o seu salário é integralmente entregue aos pais. *“E, curiosamente, no mês que casei ainda entreguei o meu ordenado, que era assim o hábito. (...) Sempre. Era o sistema de casa, de uma família pobre, ‘tá a ver? Era, necessariamente, o dinheiro... ao fim do mês tinha que ser tudo acumulado, para fazer face às despesas.”* [Sabina, 54 anos]. Assim, a família de origem restringe-lhe muito a autonomia até ao casamento, pela limitação da independência económica. Este controlo tem como contexto um meio social muito desfavorecido, em que a família não pode dispensar o contributo pecuniário dos filhos, e que implica dinâmicas familiares mais fusionais, uma vez que a reunião dos (magros) recursos de cada um os transforma nos recursos de todos, estratégia necessária para fazer face às carências do grupo doméstico (Kellerhals e Troutot, 1987). De salientar, ainda, que esta fusionalidade é conseguida pela forte interiorização e conformidade às regras (ao “sistema da casa”) que, em seu entender, garantiam o funcionamento do grupo doméstico e que seria, nestes casos, imposto pelos pais (regulação normativa). Desta forma, no início da sua vida activa, evidencia-se a prevalência do projecto familiar sobre o projecto individual.

Assim, estas mulheres entram cedo na vida activa, através do desempenho de trabalhos desqualificados, mas mantendo-se sempre na alçada da família de origem até à constituição do novo grupo doméstico. A escolha do cônjuge constitui, precisamente, um indicador que ilustra esta influência do seu grupo doméstico de origem no início da sua trajectória familiar. De facto, tratam-se de pessoas que integram sempre o espaço de sociabilidades dessa família de origem, que são da mesma localidade (ou de uma próxima) e que são do agrado dos pais. É o caso de Arminda, que nos diz: *“Ele era da mesma freguesia (...) embora vivesse num povinho perto, mas pertencia lá à minha freguesia. Conhecemo-nos porque, pronto, andámos todos lá na mesma escola, íamos todos à mesma igreja, que ele também era religioso e pronto. Se houvesse um baile, pronto, também nos víamos lá. E pronto, nos mercados, onde íamos... havia lá um mercado, também, mas éramos assim mais conhecidos dali do tempo da escola e dali da freguesia. (...) Olhe, casei com uma*

pessoa com quem eles [os pais] nunca se opuseram e que gostavam e conheciam os pais do meu marido e tudo isto.” [Arminda, 64 anos].

Sejam ou não filhas de pais praticantes, a constituição do novo grupo doméstico faz-se, no caso das futuras convertidas às Testemunhas de Jeová, em regra, pelo casamento, realizando-se esta cerimónia segundo o ritual católico, no caso das entrevistadas mais velhas. No entanto, em nosso entender, a escolha do ritual católico é, nestes casos, um ritualismo que reflecte a sua conformidade à norma dominante da época. É importante sublinhar, também, que não encontramos ao longo das entrevistas a enunciação de qualquer resistência, por parte dos maridos, à celebração católica do casamento, o que nos parece mais um indicador da semelhança entre ambos, em termos de valores e práticas sociais, pelo facto de pertencerem ao âmbito restrito das sociabilidades da família de origem. De tudo o que fica dito, torna-se evidente que o casamento surge como um momento de consenso entre Ego, a família de origem e o (futuro) cônjuge.

Já as entrevistadas mais novas casam segundo o ritual civil. Esta diferença deve-se a um forte efeito de contexto. Se no primeiro caso estamos perante filhas de pais católicos praticantes, socializadas em meio rural, antes do 25 de Abril, já no segundo caso estamos face a filhas de pais não praticantes, socializadas em meio urbano ou suburbano, após 1974. No entanto, estudos realizados sobre a sociedade portuguesa actual¹⁸⁶ mostram-nos que muitos filhos de pais não praticantes, e em meio urbano, escolhem o ritual católico para essa cerimónia (Torres, 1996: 51, 52; 1996a). Porém, no caso destas Testemunhas de Jeová mais jovens, o aspecto que faz a diferença é que a sua conversão precede o casamento. Logo, este nunca poderia realizar-se segundo o ritual católico, uma vez que ele é rejeitado pelas Testemunhas de Jeová. Também a união de facto é rejeitada por este movimento religioso, o que faz com que, no caso dos convertidos, a relação conjugal assuma a forma do casamento segundo o ritual civil (Monteiro, 1998).

Interessa-nos, pois, compreender em que é que este *turning point* – o casamento – contribuiu para a individualização de Ego, em relação à família de origem. O aspecto que nos parece decisivo, e para as entrevistadas mais velhas, é que

¹⁸⁶ Segundo Anália Torres (1996a: 51), “muitos dos casamentos efectuados pela Igreja correspondem mais a uma atitude conformista – fazer o que todos fazem – ou tradicionalista e ritualista do que a pura convicção religiosa”.

a constituição de um novo grupo doméstico pelo casamento deve ser inscrita num contexto de migração do campo para a cidade (nomeadamente para a área metropolitana de Lisboa). Esta migração implica uma distância geográfica em relação à família de origem e respectivo contexto comunitário, traduzindo-se num sentimento de nostalgia em relação ao estilo de vida da sua infância e adolescência. Aqui se desenham dois cenários possíveis: ou o projecto migratório é anterior ao casamento; ou esse projecto migratório sucede ao casamento (casam e pouco tempo depois partem, já com os maridos, para outros destinos, v.g. zona metropolitana de Lisboa). Estas duas situações, no entanto, não implicam diferenças significativas para o que nos importa, uma vez que em ambos os casos a neolocalidade resultante do percurso migratório implicará uma nuclearização, o centramento no novo núcleo conjugal em detrimento das redes de parentesco e de vizinhança.

Senão, vejamos o caso de Arminda, de 64 anos, que casa aos 23 pela Igreja, ainda “na terra”. O marido, então com 24 anos, é natural da mesma localidade e católico praticante. É trabalhador rural mas, entretanto, faz exame para a Guarda-Fiscal, na qual é admitido. É, então, destacado para trabalhar no Alentejo. Arminda vai ter com ele três meses depois. Um ano depois, é destacado para outra localidade alentejana, onde nascerá a primeira filha do casal. Assim, o marido vai sendo deslocado, de terra em terra, até se instalarem, finalmente, em Lisboa, num bairro degradado da periferia. Durante todo este tempo, Arminda acompanha o marido, ficando em casa, ocupando-se com a filha e com o trabalho doméstico e fazendo trabalhos de costura para fora. Deste modo, a história de Arminda ilustra a forma como a constituição de um novo grupo doméstico, associada à neolocalidade, implica uma maior auto-suficiência (v.g. económica), bem como uma maior autonomia de Ego em relação à família de origem, ao mesmo tempo que um maior centramento e fechamento sobre o grupo doméstico actual. Tal como anteriormente o projecto da família de origem prevaleceu sobre o seu percurso escolar (v.g. conduzindo ao abandono escolar e à entrada precoce no mercado de trabalho), também a partir do casamento o seu percurso é orientado para o projecto conjugal (v.g. acompanhando o cônjuge quando este necessita de se deslocar por razões profissionais).

No entanto, se estas mulheres quando casam dão prioridade ao projecto conjugal, como será que se joga a sua autonomia no seio da relação conjugal? Em termos de percurso espiritual, o efeito conjugado da entrada em conjugalidade e da vinda do campo para a cidade tem implicações muito significativas, traduzindo-se

nomeadamente no abandono da prática dominical (dimensão ritualista). Como nos diz Joaquina: *“Quando estava solteira, todos os Domingos faziam-me ir à missa, quisesse ou não quisesse. Depois de casada já ia só quando queria, só ia lá uma vez no ano que era o dia dos finados. Era o dia que eu ia a missa (ri) depois de casada, de maneira que não, não.”* [Joaquina, 65 anos]. Também no caso de Arminda se verifica este abandono progressivo da prática dominical. Embora o marido fosse praticante e, mesmo depois de casados, ambos tenham continuado a assumir-se como católicos, a verdade é que deixam de praticar com a mesma regularidade a partir do momento em que migram para a zona de Lisboa.

O caso de Sabina ilustra, igualmente, este afastamento progressivo da religião católica. Ainda antes de casar, quando Sabina perde a irmã por suicídio, vive um período muito difícil. Na altura, católica praticante, descreve-nos do seguinte modo a sua vivência espiritual desta fase. *“Quando essa minha irmã se suicidou, aos 18 anos, eu fui obrigada (nessa altura já estava empregada), fui obrigada...Porque o padre, primeiro o padre, não quis dizer missa por ela porque ela se tinha suicidado: porque ela não merecia, não era digna. A partir daí, disse-me para eu... Mandou-me rezar muitas missas por alma da minha irmã. (...) Missas que eram pagas. Agora, repare! Sabe onde é a Póvoa de Santa Iria? Nas minhas férias, tirei 15 dias do meu emprego, toda vestidinha de preto, vinha todos os dias da Póvoa de Santa Iria para Lisboa a ouvir missas. Foi umas cento e tal missas que eu ouvi, de meia em meia hora ouvia uma missa. Vinha para a Igreja de S. Domingos e ia lá para cima para o Chiado e cada missa tinha que oferecer uma vela da minha altura, porque era a altura da minha irmã. Entretanto, eu ia para a minha casa para a Póvoa de Santa Iria, as vizinhas diziam: ‘Olhe, eu fui-me queixar ao padre que a tua irmã anda-me a aparecer, o espírito da tua irmã ou a alma da tua irmã, e atão ela pede mais missas, tu tens que rezar mais missas’. Calcule!”* [Sabina, 54 anos].

No entanto, é apenas mais tarde, já casada, quando Sabina e o marido vão morar para Corroios e ela trabalha como empregada de balcão, que deixa de ir à missa: *“Pronto, e a partir dos 22 anos deu-se aquilo, houve um arrefecimento mas, continuei a ir à Igreja, houve aquele arrefecimento, por causa daquele padre doido e... pronto. Depois, entretanto, a minha grande modificação toda em termos espirituais foi quando casei, deixei a Póvoa de Santa Iria, deixei aquele ambiente e vim morar para Lisboa. Era empregada de balcão e deixei completamente de ir à Igreja...”* (...) Para Corroios, estou lá um ano... A partir dessa altura rompo com a

Igreja Católica, não por... foi mesmo por necessidade, por ter a vida muito ocupada. Deixo de ir todos os domingos à Igreja. Começo a trabalhar, era empregada de balcão, saía-se muito tarde às 9 da noite e ao Sábado trabalhava-se até às onze e não tenho tempo. Divido entre as coisas, o trabalho, a casa... (...) Não, não foi de recusa, foi por necessidade, por não ter tempo, pronto.” [Sabina, 54 anos]. Para o seu abandono progressivo da religião católica, nomeadamente da prática dominical (dimensão ritualista), concorrem então factores como a neolocalidade e o consequente afrouxamento da pressão comunitária sobre o seu comportamento religioso, bem como a entrada na conjugalidade e as novas responsabilidades associadas a essa situação. De facto, o casamento implica para as mulheres que trabalham profissionalmente um aumento do número de horas dedicadas às tarefas domésticas (Torres *et al.*, 2004: 116, 119, 120).

Resta-nos perguntar se, no caso do efeito de contexto não ser tão decisivo (nomeadamente a fixação em meio urbano), a prática dominical regular do marido não arrastaria também a prática dominical regular da mulher? Isto na medida em que a relação conjugal se pauta pela dominação masculina e por dinâmicas normativas.

Por outro lado, e retomando a questão da sua autonomia em relação ao cônjuge, é importante sublinhar o processo através do qual estas mulheres se vão confinando progressivamente ao espaço doméstico. De facto, assistimos ao longo da sua trajectória a sucessivos *turning points* (doença, morte de familiar), em que se combinam as duras condições de vida (v.g. económicas) com um processo de fechamento do seu grupo doméstico ao exterior, ainda que estas mulheres não fiquem nunca numa situação de relativo isolamento, devido à sua forte integração na família nuclear. Como nos diz Arminda: *“Eu saía pouco. E enquanto não conheci a Verdade a pontos de eu poder ir, de ter aquela... de decidir no meu coração: é este o caminho, e vou às reuniões. Até aí eu tinha poucas saídas. Em casa, pronto, tratava da minha vida, ia à minha terra...”*¹⁸⁷ [Arminda, 64 anos]. O contacto e a conversão às Testemunhas de Jeová constituirão, como veremos adiante, a principal fonte de individualização destas mulheres face à família e ao cônjuge, constituindo a adesão à Verdade um modo de serem fiéis a si próprias (“de decidir no meu coração”), ou seja, de serem autênticas.

¹⁸⁷ Apenas vai à terra onde nasceu uma vez por ano, nas férias, como nos diz noutra altura da entrevista.

Ao mesmo tempo, a sua trajectória é acompanhada pela procura de respostas espirituais para os problemas que vão enfrentando. Vejamos, então, como se vai construindo este contexto de crise, que as fará identificarem-se com a proposta das Testemunhas de Jeová, conduzindo à sua conversão.

Aurora casa aos 21 anos (1970). O marido é da mesma freguesia. Depois de casar, vêm para Lisboa. Primeiro vivem no Lumiar (1971) e, depois, na Brandoa. O marido é motorista de um organismo público. Aurora trabalha como empregada doméstica, nos primeiros tempos de casada. Progressivamente, vai abandonando este trabalho, centrando-se em actividades que podem ser desempenhadas no espaço doméstico. Quando casou, a primeira profissão que teve *“Foi a trabalhar a dias, ainda andei cá a fazer limpezas e assim. E depois nunca trabalhei assim em mais sítio nenhum, a não ser como porteira aqui do prédio. (...) Sempre, sempre... (...) agora é a meio tempo só. (...) Tenho [outras actividades]. Eu faço rendas, faço malha, trabalho para fora assim a fazer os fatinhos... Sim, sim e faço roupas também, arranjo, aperto, alargo, tudo, pois, pregar uns fechos ou assim, pois, assim umas alterações, pequenas alterações.”* [Aurora, 50 anos].

Desde que casou que Aurora tem muita dificuldade em engravidar. Para ela este é um problema que se torna cada vez mais grave e faz vários pedidos *“a Deus e aos Santos”*. *“E então eu tinha um problema muito grande que eu não engravidava e eu pedi a Deus e a todos os santos, prontos, para engravidar, porque o meu marido era um desgosto profundo que tinha de não ter filhos e só ao fim de três anos é que, pronto, ao fim de três anos de estar casado... e eu pedia, eu pedia a tudo e a todos e prontos aquilo não se concretizava, depois fazia, sei lá, eu estava 90 dias a fazer o mesmo pedido e não acontecia nada.”* Note-se como a possibilidade de procurar a opinião de um médico nunca se lhe coloca, o que pode ser relacionado a um efeito conjugado da geração a que pertence, do seu fraco capital cultural e da sua socialização de género.

Para obter o que pretende recorre, então, a um *médium* e ao espiritismo. Só tem o primeiro filho 4 anos depois de casada (1974). Tem 25 anos quando ele nasce. É um rapaz. A partir daí, ela e o marido desejam ardentemente uma rapariga. Vítima de muita violência física e psicológica por parte do marido, Aurora pensa que só o nascimento de uma rapariga pode acalmá-lo e melhorar a sua situação conjugal. É, então, que ela frequenta sessões de espiritismo. *“Depois passado um tempo nós pensámos numa menina e então eu fiquei grávida do Luís Filipe e então eu era,*

prontos, era uma pessoa muito crente na feitiçaria, nas ‘médias-espíritas’, porque elas, elas sabiam tudo, pensava eu que elas sabiam, a ‘média-espírita’¹⁸⁸ sabia tudo, qualquer problema elas sabiam resolver o nosso problema...”

Esta *médium* do Dr. Sousa Martins¹⁸⁹ diz-lhe que vai nascer uma rapariga loira. No entanto, nasce-lhe um segundo rapaz. (1979). “*E quando ela me disse... Dizia-me que era uma menina e porque o doutor Sousa Martins, que era santo, falava através dela e era tudo, prontos, o que ela dizia era verdade. E quando nasceu, nasceu um rapaz, eu fiquei tão decepcionada, tão, tão, tão... (...) A partir daí disse para mim... e depois eu ia à Baixa e tinha muitas imagens, muito livros com orações, eu fazia tudo, tudo. Não ia à Igreja assim aos Domingos por obrigação, ir à missa, não. Mas ia à Baixa e ia visitar todas as Igrejas e, com muita fé, eu pedia que tivesse uma menina, que fosse perfeitinha e não sei quantos. Depois tinha imagens, tudo, tudo, tudo. Depois quando ela me disse aquilo eu fiquei completamente desmoralizada que eu disse: ‘Nunca mais! Então ela diz-me para mim que ‘está grávida’ que ‘é uma menina’, que não sei quantos e nasce um rapaz!...’ ” Deste excerto ressalta a desilusão de Aurora, que a afastará, ao mesmo tempo, do recurso à *médium* e da própria religião católica que, no seu entender, estão intimamente ligadas. “*Então mas isso é mesmo próprio da religião católica. Não era religião espírita. Não! Era religião católica, consultar médias-espíritas!*” Esta posição evidencia a sua falta de conhecimento da própria religião católica e do espiritismo (o que remete para um déficit na dimensão intelectual do seu *ethos* religioso). Ao mesmo tempo, nenhuma das duas formas de espiritualidade a ajudou a resolver os problemas concretos com os quais se defrontava. Note-se ainda como, perante este problema que atravessa o seu grupo doméstico, Aurora não refere o marido como uma fonte de apoio, não se salientando também o eventual apoio, quer da família de origem (sua ou do marido), quer de amigos. Como nos diz outra entrevistada, “*aqui há uns anos, a família não ‘tava tão dispersada, a família agora é... é a família imediata, que é pai, mãe e os dois filhos... junta-se muito mais que os outros parentes.*” [Sabina, 54 anos].*

¹⁸⁸ Refere-se à *médium*, ou seja, à pessoa que frequenta e a quem faz os seus pedidos. Uma *médium*, segundo os *espíritas*, serve de intermediária entre os vivos e a alma dos mortos.

¹⁸⁹ Para uma análise sociológica do universo de crenças ligado a Sousa Martins cf. Pais (1994).

Assim, nos percursos das futuras convertidas às Testemunhas de Jeová, o processo de fechamento sobre o núcleo doméstico e o seu modelo institucional de família reforçam-se mutuamente, no seu quotidiano. Por um lado, a observância de papéis familiares rígidos (esposa, marido, pai, mãe, filha) contribui para um maior fechamento do grupo doméstico ao exterior, na medida em que fixam e limitam os comportamentos (nomeadamente o feminino) em torno de valores tradicionais. Entre estes destacam-se a sobreposição dos interesses familiares aos do indivíduo, assim como a forte assimetria de papéis género e respectivo poder masculino no seio da família. “*Olhe, eu só teria de obedecer ao meu marido, era a única pessoa que ele poderia dizer sim ou não.*” [Arminda, 64 anos].

Daqui se pode concluir que a autonomização das futuras convertidas, nomeadamente em relação ao seu cônjuge, é pouco acentuada. A isto se acrescenta a sua fraca (ou quase inexistente) independência económica. Já referimos atrás que estas mulheres, sempre que a situação económica o permita, deixam o seu trabalho pago no exterior, ainda que realizem, em casa, pequenos trabalhos remunerados para complementar o orçamento doméstico. Note-se, porém, que em estudos realizados recentemente se mostra como, na sociedade portuguesa e mesmo em meios carenciados, ao emprego feminino podem ser atribuídos significados que ultrapassam o da sobrevivência económica, nomeadamente, “uma maior autonomia e poder relativo no contexto da relação conjugal, sociabilidade e fuga ao fechamento doméstico, factores identitários decorrentes do reconhecimento de competências, possibilidade de consumos e estilos de vida menos limitativos” (Torres, 2000 e Torres *et al.* 2004: 135-136). É interessante sublinhar que estas entrevistadas¹⁹⁰ podem ser caracterizadas, precisamente, *a contrario*. As suas competências laborais que são valorizadas, nomeadamente pelo marido são, em regra, as não remuneradas que elas realizam no espaço doméstico, nas quais se dedicam aos filhos, ao marido e à casa. Eis o que nos descreve Arminda.

“Quando o meu marido, por exemplo, ia a pegar às 8 horas da manhã, tinha o turno das 8 ao meio-dia, pronto. Ele levantava-se, tomava o pequeno-almoço e ia para o serviço, e eu ficava na minha vida: fazia o almoço e cuidava da filha, pronto. Nessa altura, já andava na escola: eu vinha trazê-la à escola, vinha buscá-la à hora do almoço, e depois, se ele então vinha ao meio-dia para o almoço, vinha ele buscá-

¹⁹⁰ Ainda antes da conversão mas também depois, como veremos no ponto seguinte.

la e eu fazia o almoço... compartilhávamos assim a vida. Até mesmo na costura, não é vergonha nenhuma eu dizer que o meu marido me ajudava, isto é verdade, o Senhor Jeová sabe que não estou a mentir e as Escrituras também dizem que não devemos mentir e esta é uma verdade, que o meu marido ajudou-me muita vez na costura: sentava-se ao pé de mim a 'cholear' costuras, a tirar alinhavos, fazia-me o comer, lavava-me a loiça, era muito compartilhador da vida comigo, muito, muito, muito. Era muito meu amigo, era muito bom pai, muito bom marido, não tenho nada a dizer senão bem do meu marido.” [Arminda, 64 anos].

Este excerto ilustra bem como uma individualização fraca da mulher que decorre do seu papel institucional de esposa, a pode restringir ao espaço doméstico e limitar a sua autonomia (v.g. as mulheres subordinadas aos maridos, às suas decisões, etc.), não significando no entanto que essa experiência seja vivida de forma negativa. A família nuclear surge, aqui, como um refúgio contra um exterior – frio, impessoal e meritocrático (Parsons e Bales, 1955,1980) – do qual a mulher está resguardada e que se adequa ao modelo da doméstica desejado por estas mulheres de meios mais desfavorecidos.

Assim, o aspecto que nos parece central na trajectória familiar destas entrevistadas é o facto de os seus modelos familiares e de género, incutidos pela socialização familiar de origem, não terem sido questionados pela forma como se foi construindo o seu processo de individualização. Essa trajectória constrói-se em torno de *turning points* decisivos, como o casamento, o nascimento de filhos, acidentes de trabalho de Ego ou familiar e morte de familiar. Estes são acontecimentos que, mesmo dando-se em meio urbano, não diferem substancialmente dos que caracterizavam a vida das gerações anteriores, em meio rural. Porém, uma diferença fundamental se faz sentir. Enquanto nas gerações anteriores e em meio rural as redes comunitárias (familiares e de vizinhança) constituíam uma protecção contra as adversidades, já em meio suburbano a nova família nuclearizada não dispõe desses pontos de apoio. Por outro lado, o Estado Providência não as enquadra suficientemente, o que as torna mais vulneráveis e aumenta a margem de risco e incerteza. No novo contexto urbano, e não estando suficientemente enquadradas e protegidas pelo Estado Providência, a família nuclear torna-se um refúgio em relação a um exterior adverso (Parsons e Bales, 1955,1980). Na medida em que há um centramento nas dinâmicas do grupo doméstico, baseado no desempenho de papéis

institucionais, que se tornam securizantes, dá-se um reforço dos modelos familiares e de género transmitidos pela família de origem.

Assim se vão, progressivamente, reunindo as condições para o crescente fechamento doméstico, articulado com uma insuficiência das redes de apoio mais alargadas (familiares e comunidade envolvente), que precederá a sua conversão. Aliás, no caso destas entrevistadas, o *turning point* mais decisivo para a sua individualização, nomeadamente no interior do seu grupo doméstico, será o da sua conversão às Testemunhas de Jeová. Por esse motivo, e para podermos compreender como se realiza a sua individualização, é necessário dedicar-lhe especial atenção¹⁹¹.

4. Fechamento doméstico, deficit cultural e conversão às Testemunhas de Jeová

Sabemos já que a conversão às Testemunhas de Jeová surge como o *turning point* que Ego considera mais decisivo na sua vida. Por esta razão, estas entrevistadas lamentam sempre os anos em que ainda não tinham tido contacto com as Testemunhas de Jeová. “*Queria que tivesse sido mais cedo. Se tivesse sido mais cedo, eu tinha mais tempo para servir o Criador. E assim, não tenho, o tempo esgota-se. A gente vai p’ra idade e o tempo esgota-se. Ao passo que se a gente é mais nova... Por exemplo, às vezes digo assim: ‘Olha! Se eu tivesse conhecido a Verdade na idade do filho, logo em criança? Eu podia servir o criador uma vida inteira.’ Assim, olha... Sirvo metade do tempo só, porque a outra metade já passou. (ri) A Bíblia diz que a geração é 70 anos, por isso 35 ‘tive na mentira, então o tempo só ficou metade. Já viu?’* [Joaquina, 65 anos]. Deste modo, e tal como acontece com os membros da IURD, trata-se aqui de uma efectiva conversão, entendida enquanto momento que separa radicalmente o “antes” do “depois”, na vida das entrevistadas.

Importa-nos, agora, saber como é que este encontro com a “Verdade” se inscreve na sua vida familiar. Já em estudo anterior, se tinha revelado uma pista interessante sobre as Testemunhas de Jeová que, na altura, entrevistámos, uma vez que todas elas, na fase da conversão, eram mulheres casadas com filhos pequenos (Monteiro, 1998). Em nosso entender, esta morfologia familiar na fase da conversão

¹⁹¹ Como veremos, nos restantes movimentos religiosos, o essencial da individualização terá lugar mais cedo na trajectória familiar dos entrevistados, antes do primeiro contacto com o movimento.

deve ser contextualizada no seu meio social de pertença, mais particularmente no significado que estes papéis familiares (de mulher casada e de mãe) aí assumem. De facto, nestes meios sociais populares, a entrada rápida em papéis familiares surge como uma protecção contra os riscos de marginalização que decorrem da precariedade profissional ou conjugal (Kaufmann, 1993: 86-87).

Ainda que a normatividade conjugal permaneça como um dos traços característicos das nossas entrevistadas (casadas ou com namoros estáveis), nesta investigação surgem outras situações que, mesmo fora da norma da vida privada (o casal), correspondem a papéis familiares tradicionais (v.g. filha solteira que vive com os pais ou viúva). Esta é, em nosso entender uma característica interessante que nos ajuda a compreender melhor a sua conversão, na medida em que esses papéis fornecem o quadro de referências, de valores e de práticas familiares que lhes permitirão ter afinidade com a proposta das Testemunhas de Jeová, muito tradicional e institucional em termos familiares. Não seria possível, por exemplo, a alguém que esteja numa situação menos normativa (v.g. união sexual fora do quadro da instituição casamento) identificar-se e, muito menos, integrar-se nas Testemunhas de Jeová.

Em todo o caso, quer estejam em situação de conjugalidade ou não, todas estas entrevistadas vivem em famílias nucleares, destacando-se na sua trajectória familiar a importância do processo de nuclearização. Mais ainda, o que caracteriza a fase das suas vidas que antecede a conversão é, sem dúvida, um fechamento sobre essa família nuclear – seja a sua pertença a este núcleo ditada pelo papel de filha, namorada ou esposa. Este fechamento sobre o núcleo doméstico redundará num progressivo isolamento em termos de redes alargadas, sejam estas de natureza familiar, amical ou de vizinhança. Como nos diz Sónia: *“É assim: eu também nunca tive uma vida assim, como é que hei-de dizer, nunca tive assim um grupo de amigos que... pronto, podia-me dar com uma pessoa ou outra, mas as condições também nunca permitiram que eu tivesse, assim, aquela... exactamente, aquela disponibilidade. (...) Não. Só havia uma amizade ou outra no tempo da escola, mas depois passámos e cada um ia pra seu lado. (...) Nunca houve aquela coisa de ir sexta-feira à noite sair, aliás os meus pais nunca encararam muito bem esse aspecto porque esta zona aqui de Chelas não é muito famosa e, então, também nunca saí assim a determinadas horas. (...) O meu dia a dia era aqui em casa, com os meus pais. [Era uma pessoa] 100% caseira!”* [Sónia, 30 anos]. Ou, de um modo diferente,

diz-nos Joaquina: “*O marido trabalhava e eu... Trabalhávamos e tínhamos o miúdo. O miúdo ficava em casa e andava na escola, nesta altura andava aqui na escola da Junta [de Freguesia], ia de manhã e vinha à tarde, passava o dia cá... E eu tinha o meu trabalho*¹⁹²...” [Joaquina, 65 anos].

Neste contexto de progressivo centramento e fechamento sobre o núcleo familiar, as suas redes de vizinhança são fracas, principalmente antes da conversão. Aliás, este é precisamente um dos aspectos que a conversão às Testemunhas de Jeová permitirá preencher. Estas mulheres, em regra com um *habitus* rural (Bourdieu, 1980, 87-109), vindas de um meio de origem onde todos se conheciam, cumprimentavam e ajudavam, não guardam a memória de uma boa adaptação a Lisboa e, ainda hoje, falam com muita nostalgia da sua terra de origem. Assim, e ainda que se declarem pessoas cívicas, a verdade é que não referem sociabilidades viciniais fortes. Assim, a vinda para a cidade criou, em regra, uma distância significativa entre elas e a família de origem. Mesmo quando outros dos seus membros (v.g. irmãos) migraram, também, para meio urbano e se fixaram em diferentes subúrbios de Lisboa, ainda que mantendo algum contacto uns com os outros, isso não se traduziu numa rede efectiva de apoio.

Estas mulheres surgem-nos, assim, na fase que antecede a conversão, relativamente isoladas em relação à família de origem e à rede de parentes, o que resulta em parte do seu processo de nuclearização (Parsons e Bales, 1955), bem como em relação à vizinhança. Surgem também muito centradas no seu grupo doméstico nuclear, sendo que as entrevistadas mais velhas se tornam domésticas sempre que a situação económica do marido lhes permite.

Assim, não se podendo falar propriamente de uma fase de crise (v.g. emocional), tal como acontece entre os membros de outros movimentos religiosos abordados nesta investigação, como veremos adiante, é possível afirmar que, ao longo da trajectória familiar das convertidas às Testemunhas de Jeová, marcada pela forte nuclearização e fechamento sobre esse núcleo familiar, se vai construindo um progressivo isolamento em relação às redes mais alargadas: familiares, amicais e de vizinhança. Esta progressiva crise de integração constitui, em nosso entender, o contexto da sua identificação com a linha de crença das Testemunhas de Jeová, de tipo comunitário-tradicional. De facto, este movimento surgir-lhes-á como um lugar

¹⁹² Como empregada doméstica.

de compensação do seu relativo isolamento e da falta de integração na família alargada e na comunidade em que se inserem. Estamos, pois, perante a importância do envolvimento comunitário na recomposição do seu *ethos* religioso. A forma como Joaquina nos descreve os seus tempos livres, após a sua conversão, ilustra precisamente o papel que a sua pertença à comunidade TJ desempenhará na resolução da sua crise de integração: “Às vezes... *Em geral é só uma vez no ano que se faz um convívio fora, aluga-se uma camioneta ou duas, conforme. (...) Então depois vai a congregação quase toda e ‘atão’ depois vamos para o campo, vamos para a praia, passamos o dia todo juntos. De manhã vamos à praia, outros ficam logo no campo, os mais de idade e que não gostam de praia, ficam logo no campo e depois vimos e almoçamos todos em conjunto. Cada um petisca donde quer e come donde quer. (...) Depois os outros dias, às vezes vamos a outro lado, às vezes vamos ao Campo Grande, outras vezes vamos a Belém. (...) E, às vezes, até... com irmãos da fé... combinamos, um irmão ou dois e vamos. Pois. Levamos irmãos que não têm carro, a gente convida, vão no nosso.*” [Joaquina, 65 anos].

Outro aspecto decisivo para explicar a sua conversão a este movimento é a forma como estas entrevistadas se sentem em privação cultural, facto que pode ser compreendido, desde logo, a partir do fraco investimento no seu percurso escolar realizado pelos seus pais, no caso das entrevistadas mais velhas¹⁹³. Sabemos que estas mulheres abandonaram a escola muito cedo, por imposição dos pais, já que num meio social de origem bastante desfavorecido, a sua inserção precoce no mercado de trabalho foi a única maneira de contribuir com recursos indispensáveis para o grupo doméstico. “*Por exemplo, eu quando andava na escola a professora dizia que era uma pena eu não estudar, porque tinha boa cabeça.*” [Margarida, 67 anos].

Assim, todas estas mulheres, em regra com a 4^a classe, foram levadas a conformar-se à vontade dos seus pais e à estrutura de oportunidades do contexto social em que foram educadas. Como nos diz Margarida: “*No Alentejo não se idealizava muito. (...) É que ali não havia outra coisa, no meu tempo não havia outra coisa. Ou aprendia-se costureira, ou... era sapateiro. Ou sapateiro ou costureira,*

¹⁹³ Vimos atrás que as entrevistadas mais jovens tiveram, regra geral, percursos escolares mais prolongados (chegando a concluir o ensino superior), embora não se destacando do que, na sua geração, corresponde à tendência de massificação e democratização do ensino.

era a única coisa. Não havia estudos. [Margarida, 67 anos]. Assim, lamentam não terem continuado a estudar, ao mesmo tempo que valorizam um saber que só a escola transmite. É neste contexto que as Testemunhas de Jeová lhes surgirão como um lugar de compensação intelectual daquilo que sentem como um *deficit* cultural. É pois a dimensão intelectual que aqui ressalta como decisiva na recomposição do seu *ethos* religioso.

Veamos o caso de Joaquina. Vive na Cova da Piedade, tem 35 anos, é empregada doméstica, casada e com 2 filhos, quando conhece as Testemunhas de Jeová: *“Pois eu tinha fé, mas não sabia era em quê. Tinha fé em Deus, mas não conhecia o Deus, não é? E então, aos trinta e cinco anos foi a primeira vez que vi uma Bíblia. (...) Quando eu vi a Bíblia a primeira vez, foi em casa de uma pessoa amiga (eu morava na Cova da Piedade e depois mudei para aqui¹⁹⁴)... E quando vou (tinha lá uma vizinha, uma pessoa muito amiga) e quando eu voltei lá o Domingo a seguir, fui convidada por eles a ir almoçar lá à casa deles, desse casal. E depois eu cheguei lá e tinha uma Bíblia, lá em cima da mesa da televisão e eu disse: ‘Olha, o sr. Manuel tem aqui uma Bíblia’. ‘Pois tenho. Olhe! Deram-ma por uma dívida de dez escudos. Quer levá-la?’. ‘Ai! Eu quero. Se me empresta’. Porque eu sempre, já de pequenita, eu gostava de ler a Bíblia. Mas a Bíblia lá na terra, só quem tinha era o padre. Se era que a tinha! Mas não emprestava a ninguém, ninguém a podia ler. (...) E, então, trouxe a Bíblia. Abri a Bíblia e li uma quantidade... li, li, como eu gostava de ler. Até depois onde eu vi nome de Deus... [Joaquina, 65 anos].* Este excerto, desde já, ilustra a importância que o acesso à Bíblia tem para Joaquina. O livro tem, para ela, um enorme peso simbólico com raízes na exclusão cultural de foi alvo e que, segundo nos diz, foi realizada pela hierarquia da Igreja Católica, ao negar às pessoas o acesso à Bíblia (Monteiro, 1998: 50-51). Aliás, quando refere o facto de esta Bíblia ter sido contrapartida de uma dívida tão pequena mais não faz, em nosso entender, do que reforçar o seu valor simbólico.

Mas, retomando o que nos diz: *“Depois o quê? Um Domingo, dois Domingos a seguir bateram-me lá à minha porta. Bateram-me à porta e disseram-me se eu conhecia o nome de Deus e eu disse que sim. Eu disse: ‘Pois conheço. Chama-se Jeová que eu tenho uma Bíblia’ e fui buscá-la logo. E depois os senhores disseram: ‘Pois tem. Tem um tesouro em casa’. Depois, pronto, começou ali. E depois, então,*

¹⁹⁴ Para Chelas.

*falaram no Evangelho de S. João em João 5, 28 e 29, 'Na esperança da ressurreição'. Olha logo ali eu vi a esperança de ainda poder ir ver a minha mãe*¹⁹⁵, *pronto. Foi isso que me levou a estudar a Bíblia. Até hoje, mais de trinta anos, nunca mais deixei de estudar a Bíblia.*" [Joaquina, 65 anos]. Mais uma vez, é o valor simbólico da Bíblia que ganha a máxima relevância neste processo de recomposição do seu *ethos*. Parece-nos, então, que na dimensão intelectual do seu *ethos* se traduz o *deficit* cultural acumulado ao longo de uma vida e que pretende compensar com esta possibilidade de estudar, gratuita e semanalmente, a Bíblia.

Por outro lado, ressalta da história de Joaquina, como de outras entrevistadas, a forma como o conhecimento da mensagem das Testemunhas de Jeová resulta, em regra, da pregação porta a porta, através de desconhecidos. Este sistema de colportagem¹⁹⁶ porta a porta, "ao contrário da divulgação pelos *media*, permite um encontro humano e testemunhal imediato" (Santos, 2000-2001: 475) e é voluntariamente assumido por todos os convertidos. No entanto, a conversão de um membro da família leva, muitas vezes, pelo seu proselitismo, à conversão de outros membros. A história da conversão de Sónia ilustra isto mesmo: "*As coisas mudaram quando eu comecei a pesquisar sozinha. (...) Depois claro, transmiti esse conhecimento à minha mãe, depois foi por arrastamento... depois o meu pai... foi, foi um processo gradual, não foi tudo condensado num certo período de tempo, mas foi por arrastamento, porque nós pelos nossos próprios olhos analisámos que, de facto, as coisas eram de facto diferentes daquilo que nós tínhamos concebido até ali. (...) Eu comecei a assistir primeiro às reuniões e depois, pronto, participei, disse-lhe que era para ela ir, para ver como é que... para ela ver como é que decorria o ensino das Escrituras. E depois fomos, cada um progressivamente e, depois, já fazia parte do nosso dia a dia, já era uma coisa que nós não podíamos deixar de fazer.*" [Sónia, 30 anos]. Destaca-se, aqui, o protagonismo feminino (mulher, filha, irmã, mãe), ou seja, o proselitismo familiar parece-nos ser maior por parte das mulheres.

Nalguns casos, porém, pode ser o namorado a assumir este protagonismo, como acontece com Sandra: "*Eu tive conhecimento quando conheci o meu actual marido. Porque ele já conhecia, já tinha estudado... Foi através dele que eu comecei*

¹⁹⁵ A mãe desta entrevistada morreu quando ela era criança.

¹⁹⁶ Colportagem é a actividade em que se oferece literatura religiosa com o objectivo de conquistar adeptos para a sua fé.

a estudar...” [Sandra, 27 anos]. Não nos foi descrita nenhuma situação em que tenha sido o marido a converter a mulher. Em todos os casos, porém, o processo de conversão deve começar pelo estudo da Bíblia, ou seja, mesmo quando a mensagem chega através de um familiar, o estudo bíblico não é realizado por esse familiar, mas sim por Testemunhas de Jeová da sua zona.

Por outro lado, um aspecto decisivo é que, os modelos familiares destas mulheres já são bastante institucionais, mesmo antes da sua conversão. As palavras de Alexandra revelam a forma como, na sua representação do casal, os papéis se sobrepõem aos afectos: *“Eu como mulher também me esforço em ser uma boa esposa para o meu marido, e porque sei também que ele se esforça em ser um bom marido para mim, não é?”* [Alexandra, 30 anos]. Nestes casais não existe igualdade de género, já que o namorado ou marido é considerado o “cabeça de casal”, a quem cabe a última palavra em todas as decisões, do casal ou do grupo doméstico. Mesmo entre as entrevistadas mais jovens persiste esta assimetria. É o caso de Sónia, 30 anos, que namora há vários anos com um ancião¹⁹⁷ das Testemunhas de Jeová. Este fez questão de assistir a grande parte da entrevista, interrompendo frequentemente o discurso da sua namorada, principalmente em matéria ideológica (v.g. crenças).

No caso das entrevistadas mais velhas, este aspecto é reforçado pelo facto de, quando possível, elas não trabalharem profissionalmente, o que as confina à esfera doméstica, ficando reservado ao marido o papel instrumental de angariação de recursos no exterior. Assim, e desde o início, não há qualquer choque entre os modelos familiares institucionais de Ego e a forma como as Testemunhas de Jeová concebem as relações de género e abordam as nossas entrevistadas. Como nos diz Joaquina: *“Então, depois, quando eles me disseram para estudar a Bíblia, eles pediram ordem ao meu marido, para lá ir fazer o estudo e o meu marido disse: ‘Ah! Eu nunca proibi a minha mulher de nada, também não a vou proibir de fazer o estudo da Bíblia. Então, se ela quer, que faça’. Pronto e eu comecei a fazer o estudo.”* [Joaquina, 65 anos].

Em regra, o estudo da Bíblia não surge, inicialmente, como um problema nestas relações familiares mais institucionais, até porque, em geral, não interfere nas

¹⁹⁷ Figura que, mesmo sendo jovem, é reconhecida pelas Testemunhas de Jeová como tendo mais conhecimentos sobre a Bíblia e a Verdade, tendo por isso mais poder na comunidade Jeová. Os anciãos são sempre do sexo masculino.

expectativas relativas ao papel feminino tradicional que a mulher deve cumprir. “A gente estuda em nossa casa. Quando a gente inicia a estudar a Bíblia, é de uma hora para não maçar a pessoa. É na nossa casa ou se não houver possibilidades na casa da instrutora ou assim ou ali no Salão¹⁹⁸... também podem lá ir. Mas o mais normal é na nossa casa e é uma vez por semana.” [Aurora, 50 anos] Como se pode constatar, e uma vez que o estudo da Bíblia é garantido semanalmente por uma instrutora, na própria casa destas mulheres, em meios tradicionais em que o controlo comunitário é forte, não há impedimento a que recebam alguém do género feminino com quem realizam esse estudo. “Quer dizer, ele era chefe aqui da estação de Braço de Prata, morava em Santa Apolónia e a esposa. Ele é que me deu testemunho a primeira vez e a segunda. Depois quem me fez o estudo foi a esposa.” [Joaquina, 65 anos].

No entanto, quando esse estudo interfere nas expectativas relativas ao papel feminino tradicional, a família reage. É o caso de Margarida que se converteu, aliás, antes do casamento. Como nos conta: “A minha mãe quando soube que eu era Testemunha de Jeová, que eu andava a estudar, ficou muito triste. (...) Muito triste, porque... Não era por eu estudar, nem por eu sair da religião [católica], era que mulher que sai à noite na minha terra, é uma ‘mulher de dar corda’. (...) E eu ia lá à noite, porque tinha de ir estudar” [Margarida, 67 anos].

Assim, é neste contexto que sobressai aquele que, em nosso entender, constitui o aspecto mais decisivo no seu processo de conversão: a forma como este contribui para a individualização destas mulheres, quer em relação ao cônjuge, quer em relação à família de origem. Se no caso das entrevistadas mais velhas o momento da conversão surge, principalmente, associado a alguma autonomização em relação ao cônjuge, já entre as mais jovens ele vai de par com uma autonomização em relação à família de origem, podendo mesmo coincidir com a constituição de um novo casal (namoro, casamento). É este o caso de Sandra que, como vimos atrás, conheceu a “Verdade” através daquele que era então seu namorado e é hoje o seu marido.

Precisamente, um aspecto que faz sobressair a conversão destas mulheres, enquanto *turning point* decisivo para a sua individualização, é a forma como os membros da sua família (v.g. cônjuge e pais) reagem ao preconceito e à

¹⁹⁸ Salão do Reino das Testemunhas de Jeová da sua zona.

discriminação de que elas, como Testemunhas de Jeová, se tornam alvo na comunidade em que vivem. É, por exemplo, o caso de Sandra, cuja mãe reage de forma bastante negativa ao seu namoro com uma Testemunha de Jeová e ao seu estudo da Bíblia. “*Mas depois da minha mãe saber, aquilo lá em casa ficou assim muito mau. Não aceitou. Porque a minha mãe dizia assim: ‘Podes andar em todas as religiões, menos nas Testemunhas de Jeová’.* (...) *Mas pronto, eu acho que é pelo que as pessoas falam e ouvem.* (...) *Ao fim de um ano é que as coisas ficaram piores. Porque ela deixou de me fazer a comida, não lavava a minha roupa, tipo vingança, mesmo vingança.*” [Sandra, 27 anos]. Também a mãe de Sónia revela esta resistência inicial. “*Não, [o dia a dia] só se alterou quando eu... Quando eu conheci a Verdade. Alterou-se porque ela não quis aceitar. Na altura, não quis aceitar. Dizia que eu tinha de largar, porque, pronto, lá está, devia de chocar com aquelas ideias que ela tinha. E não quis, não quis aceitar, queria que eu largasse, e que eu tinha mesmo de largar, mas eu... sabia que não era assim. Mesmo que ela dissesse que eu tinha de largar, ela podia estar a vida toda a dizer isso, mas eu sabia que aquilo era o correcto. E que era a Verdade.*” [Sónia, 30 anos]. A sua reacção à resistência da mãe – não anuindo aos seus intentos e persistindo na sua nova fé – pode, além disso, ser interpretada quer como uma manifestação da sua autonomização face ao grupo doméstico de origem, quer como uma manifestação da tentativa de ser fiel a si própria, que a sua conversão representa.

O caso de Joaquina ilustra, igualmente, esta resistência familiar, mas agora da parte do marido. Ainda que, inicialmente, como vimos atrás, o marido não tenha levantado obstáculos ao estudo da Bíblia, os problemas começaram 15 dias depois. “*Foi porque tenho lá um vizinho (que também a esposa é nossa irmã¹⁹⁹) que começou: ‘Oh, sr. Manel! Então o sr. Manel admite estas pessoas em casa? Vem agora meter cá estas pessoas em sua casa?’ E ele [o marido] começou aquilo a trabalhar na mente, coiso, começou a... ‘Não quero isto!’ ‘Ai, não? Então, tá bem. Então espera lá... Então não vêm as senhoras cá a casa, vou eu à casa delas.’ ‘Ah sim? Eu nunca disse que não queria que as senhoras cá viessem’. ‘Mas tu não lhes mostraste cá boa cara. Mostraste-lhes cá má vontade e, agora, vou eu a casa delas.’” [Joaquina, 65 anos].*

¹⁹⁹ Ou seja, a mulher desse vizinho é “irmã na fé”, o que significa que também é Testemunha de Jeová.

Como podemos constatar através deste exemplo, e analogamente ao que acontecia com a mãe de Sandra, a oposição por parte do marido deve-se à importância que ele dá ao que “os outros pensam”, no bairro, sobre a sua mulher e, principalmente, sobre o que pensarão sobre a sua capacidade masculina de controlar, bem como de decidir quem entra ou não em sua casa. Estas são competências que integram uma definição tradicional e autoritária do papel masculino, típico das dinâmicas patriarcais e dos meios desfavorecidos que estes grupos domésticos integram. No entanto, a atitude da mulher não é aqui a de subordinação à vontade do marido mas, e pelo contrário, a de garantir a sua capacidade de elaborar as suas próprias regras de conduta, que neste caso se concretizam na continuação do estudo da Bíblia. Note-se que, para poder continuar o estudo bíblico, ela se dispõe, independentemente da vontade do marido, a sair do espaço doméstico, para uma actividade extraordinária que não integra, nem a sua tarefa profissional²⁰⁰, nem as suas tarefas relativas aos papéis familiares de esposa e de mãe. Esta decisão surge, em nosso entender, como um claro sinal de autonomização de Ego, em relação ao cônjuge e ao controlo da vizinhança. Revela, por outro lado, as estratégias que estas mulheres desenvolvem, nomeadamente na negociação do poder no seio da relação conjugal e que, em nosso entender, se aproximam das identificadas entre as famílias das classes populares, que partiram do campo rumo à cidade, instalando-se nos bairros degradados na periferia de Lisboa (Almeida, 1984). Na definição dessas estratégias é fundamental a distinção entre um *poder doado*, atribuído aos homens e por eles exercido, principalmente, no exterior do espaço doméstico; e um *poder prático*, efectivamente desempenhado pelas mulheres, no interior desse espaço doméstico (*idem*).

Vejamos, ainda, mais de perto as suas dinâmicas conjugais. Diz-nos Joaquina: “*Foi só quinze dias, mas naqueles quinze nem me podia mexer de lado. Eu se abrisse a Bíblia... Ih que ele ficava logo...Satanás ‘tava mesmo activo. Se abrisse o jornal eu lia, lia, nada lhe incomodava. Ele dizia: ‘Eu rasgo [a Bíblia]!’. ‘Rasga, rasga que eu compro outra’. Nunca rasgou nada. Depois, então, admitiu, que quando eu ia para o trabalho ele lia a Bíblia. Ia ver o que é que a Bíblia dizia. Ele um dia é que disse.*” [Joaquina, 65 anos] Vejamos, então, como Joaquina representa a atitude do marido. Ele não aparece aqui (nem em nenhum outro momento da

²⁰⁰ Trabalha como empregada doméstica.

entrevista) como alguém que a domina e contra quem ela se insurge. Aliás, de alguma forma, nem chega a responsabilizá-lo por estes actos, já que é o Diabo que está a agir através dele. A sua crença no diabo (dimensão ideológica) é um elemento que as ajuda a não questionar a relação de género, nomeadamente no que se refere ao papel do marido e ao seu próprio papel.

Além disso, a sua conversão desencadeia um processo de autonomização em relação ao marido, principalmente até à conversão deste – momento em que regressam a uma fusionalidade que já era sua característica, mas que o contacto com as TJ interrompera. Ainda assim, a partir da sua conversão, estas mulheres mantêm a sua recém-conquistada autonomia em relação ao cônjuge, como ilustra o seguinte episódio, contado por Joaquina a propósito das suas viagens com a congregação. Apesar de existir grande fusionalidade, sendo tudo submetido à autoridade do nós-casal, ela não deixa de fazer o que entende, acabando por ser ela quem dita “as regras do jogo”. Se tivermos em conta a idade da entrevistada (65 anos) e a sua origem social, neste episódio revela-se uma grande autonomia. *“Eu ia depois... Eu ainda fui lá fora ao estrangeiro umas quatro ou cinco vezes, às assembleias, e ele ficava cá. Também ainda foi três vezes... O filho também ainda foi. Mas eu fui umas poucas e ele ficou cá. E ele deixava-me ir lá fora ao estrangeiro. Fui à Bélgica, fui à França. Ia assim às assembleias, aos congressos. (...) Viu que não levava a melhor.* [Joaquina, 65 anos]. Porque o espaço é só um, o do casal, alguém tem que ganhar a luta pelo poder que se instala, a dado momento, com a conversão às Testemunhas de Jeová. No caso destas mulheres, são claramente elas que ganham essa luta, ainda que de formas nem sempre evidentes (como será o caso de Aurora, que veremos a seguir).

Inicialmente, as dinâmicas do seu grupo doméstico (v.g. conjugais) reproduzem e amplificam o preconceito e a discriminação de que as Testemunhas de Jeová são alvo na sociedade portuguesa, mais concretamente na comunidade em que vivem. O preconceito e a discriminação que sofrem a partir da altura em que iniciam o estudo Bíblico e que são associadas às Testemunhas de Jeová são traços persistentes do seu discurso e de construção da sua identidade. Essa discriminação manifestar-se-á em diversas dimensões da sua vida, para além da esfera familiar, nomeadamente na esfera profissional. Esta situação é recorrente entre as entrevistadas. Uma das mais paradigmáticas parece-nos ser a história de Aurora.

Para além da oposição do marido à sua conversão às Testemunhas de Jeová, aumentando sobre ela a violência física de que já era alvo, a religião passa a ser também motivo de discórdia no prédio. No seu caso, os seus vizinhos são, também, os seus empregadores, uma vez que ela é a porteira do prédio onde vive. Ao desconfiarem que Aurora é Testemunha de Jeová, os outros moradores movem esforços para impedir que ela receba em sua casa as instrutoras do estudo bíblico. Para isso, impõem-lhe uma nova situação laboral e um novo horário que a obriga a permanecer oito horas, numa secretária, à entrada do prédio: “(...) *E depois fui confrontada quando comecei a estudar a Bíblia, com muita força, agarrei-me com muita força, e fui confrontada com um problema muito grande: é que as pessoas aqui no prédio souberam e tive uma oposição muito grande, muito grande (...) que fizeram-me estar à porta 8 horas e não me pagavam o salário. (...) E eu dizia assim: ‘Ai, meu Deus! Então como é que eu vou, agora, vou fazer o estudo? Se eu estou 8 horas lá e o meu marido não quer [que eu estude], eu não posso estudar. Eu tenho que arranjar aqui...’ E disse, então, para a minha instrutora: ‘Olhe você vem-me dar o estudo aqui. Mas vem você sozinha, porque aqui na entrada três pessoas é muito e, assim, você vem.’ ‘Então, mas venho agora só uma vez?’ ‘Não, vem duas vezes na mesma.’ E, então, ela dava-me lá o estudo. As senhoras daqui do prédio iam lá comigo, discutiam comigo sobre religião: ‘Oh Aurora! E anda você nessas coisas dos Jeovás! Isso é o pior, isso é assim, isso é o assado’. E eu sempre com muita calma, tinha uma gavetinha, a mesa tinha uma gavetinha e tinha lá a Bíblia dentro e estudava, fazia renda, fazia malha, lia, ocupava assim o tempo.’ ” [Aurora, 50 anos].*

Desta forma, Aurora desenvolve estratégias que lhe permitem continuar o estudo, o mesmo número de horas por semana e no período em que o marido está no trabalho, o que, em nosso entender, constitui uma manifestação de autonomia, quer em relação à vontade do marido, quer em relação aos vizinhos e empregadores. Ainda assim, a situação de discriminação agrava-se. À medida que o seu estudo ganha mais visibilidade no prédio, deixam de lhe pagar o ordenado. Querem que ela deixe de ser a porteira e que, conseqüentemente, perca o direito de habitação da casa (da porteira) onde vive. “*E eu depois meti-os em tribunal e eles diziam... e eu digo que era por causa da religião, porque essa senhora disse-me para mim. ‘E é você Testemunha de Jeová e anda com nós em tribunal! As testemunhas de Jeová perdoam tudo! Agora você... você levar para tribunal. Mas olhe vou-lhe dizer uma coisa: você vai a tribunal, mas você vai perder a casa e nós vamos ganhar’.* E eu

disse assim: *‘Olhe, há o tribunal, há o juiz e os advogados. E o juiz é para dar a justiça a quem dela tiver direito. Se vocês tiverem, tudo muito bem, se eu tiver, a justiça será dada a quem ela tiver direito’*. E depois fomos a tribunal e a justiça foi dada para o meu lado, tal qual como eu pedia. Eu pedia-lhe (as minhas orações a Jeová) que fosse, que eu ficasse aqui a trabalhar nas quatro horas da limpeza e na parte da tarde pudesse fazer a minha vida normal. E foi tudo resolvido assim e uma indemnização naquele tempo de 400 contos...” [Aurora, 50 anos]. Assim, como resposta, à atitude de discriminação que contra ela se gera no prédio, Aurora move uma acção judicial que consegue ganhar. Deste modo, acaba por não abdicar de nenhuma das suas pretensões: continuar o estudo, manter o emprego nos exactos termos em que queria e, ainda, uma indemnização. É importante sublinhar o protagonismo desta mulher que, sozinha e com muita determinação, leva a cabo a sua demanda. Mais uma vez, se evidencia o tipo específico de *poder da prática* que podemos encontrar entre as mulheres dos meios populares, no interior do espaço doméstico (Almeida, 1984). Note-se ainda que, neste processo, Aurora não conta com a família alargada, nem com outras solidariedades (amigos, vizinhos) e muito menos com o marido, que é o seu mais frontal opositor (numa situação, aliás, de violência doméstica).

Assim, e ainda relativamente às dinâmicas internas à família, deparámo-nos com dois tipos de situações relativamente ao papel opositor dos familiares (pais ou cônjuge), em relação à conversão destas mulheres às Testemunhas de Jeová. De opositores iniciais, ou os pais ou marido acabam também por se converter (caso dos pais de Sónia, Fátima, Margarida e Elvira, ou do marido de Joaquina); ou, pelo contrário, permanecem como opositores, embora cada vez mais ténues (caso da mãe de Sandra e do marido de Aurora). É pois muito importante sublinhar as estratégias que estas mulheres desenvolvem para levar o seu projecto de conversão avante, resultando numa maior individualização face ao grupo doméstico, ainda que fraca e tardia. Um dos aspectos que, sem dúvida, cumpre esta função é a forma como invocam o seu papel familiar institucional para construírem a sua zona de individualização. Mais uma vez, a história de Aurora ilustra isto mesmo: *“Ele dizia: ‘Deixa-me essa malvada religião.’ Eu dizia: ‘Mas olha: eu sou melhor esposa, melhor dona de casa, sou melhor nora, olha sou tudo melhor.’ Ele dizia assim: ‘Tu já eras...’ Eu já era assim com ele.”* [Aurora, 50 anos].

Assim, se a sua conversão às Testemunhas de Jeová se constitui como um dos mais decisivos *turning points* da sua individualização, ao longo da sua trajectória familiar, também representa um reforço das dinâmicas fusionais, normativas e fechadas que já caracterizavam estas famílias antes da conversão. Como nos diz Joaquina: “*A única coisa que mudou [após a conversão] foi aquelas coisas que eu tinha, como por exemplo lanches fora, visitar mais familiares, visitar pessoas amigas, isso mudou. O tempo agora é menos, e então como é menos, quer dizer reduzi essas coisas dos lanches fora e almoços fora, e jantares fora. (...) Além do mais, tenho o meu tempo mais ocupado, quando saímos, quer dizer, recebemos muitas vezes os irmãos [da fé], na outra casa que nós temos lá do outro lado...*” [Joaquina, 65 anos].

Por outro lado, este modelo familiar das Testemunhas de Jeová, fortemente nuclearizado, não garante a mobilidade social, principalmente a partir da conversão. Neste aspecto decisivo o seu modelo familiar distancia-se do preconizado por T. Parsons e R. Bales²⁰¹ (1955, 1980). De facto, nestes casos, a confinção da mulher ao espaço doméstico, garantindo o cuidado com a casa e com as crianças, apesar de libertar o homem para desempenhar a sua função instrumental, activa (angariação de recursos no exterior), não é potenciada na carreira profissional do marido, garantindo a melhoria das condições de vida da família. Imperam antes os valores da contenção, da segurança e também da estabilidade. “*Porque o meu marido reduziu o trabalho também, porque quando ele começou a estudar a Bíblia eu quis que ele deixasse o táxi. Deixou o táxi e ficou só com um ordenado, de maneira que reduziu-se a despesa.*” [Joaquina, 65 anos].

Por outro lado, verifica-se um reforço do desinvestimento das mulheres na esfera profissional, uma vez que privilegiarão o tempo livre em detrimento do desempenho profissional, como forma de poder exercer a pregação da Verdade. A actividade profissional feminina é limitada ao indispensável, uma vez que a prioridade é dada ao núcleo doméstico, à pregação porta a porta e às actividades na congregação (v.g. leitura pública da Sentinela). Isto é verdade mesmo entre as entrevistadas mais jovens, com mais habilitações e profissões mais qualificadas:

²⁰¹ De facto, na proposta destes autores encontra-se “a perspectiva sociológica segundo a qual as relações entre os diferentes sistemas e subsistemas de acção deveriam assumir contornos diferenciados com vista à mobilidade social” (Torres, 2001: 53).

“Hoje em dia vivemos num ritmo que temos de trabalhar para ganhar, não é? Porque se calhar se me dessem como opção: ‘Olha, como não tens necessidades monetárias absolutamente nenhuma...’ E eu dizia-lhe: ‘Eu vou-me dedicar àquilo que realmente eu sinto, quer dizer que eu gosto.’ E se calhar dedicava mais tempo a esta obra do que aquilo que dedico actualmente.” [Alexandra, 30 anos, professora do ensino básico].

Finalmente, retomamos a história de Joaquina por ilustrar claramente a forma como, uma vez convertidas às Testemunhas de Jeová, este facto alastra a todas as dimensões da vida. *“O dia que [o meu marido] conheceu a verdade foi o dia que entregou o táxi ao patrão. Nunca mais lá foi. Sim, porque ele ou tinha que optar por estudar a Bíblia ou tinha que optar por estar como motorista de táxi. O meu marido é uma pessoa que leva a coisa muito à recta! E ele achava que só ele passar à frente de um colega à procura do cliente e tudo que já estava a violar a Lei. Segundo aquilo que ele tem ideia da Bíblia, ele se passasse... ora se o colega ia na frente, tinha direito ao cliente, não é? Mas eles quando podem passam uns à frente dos outros para apanhar o cliente e ele achava que só em fazer isso que já estava a errar. E por isso, entregou o táxi. E por isso... por exemplo, havia aquelas coisas das bagagens, eles têm... na factura têm bagagem, mas nunca põem a bagagem para o patrão, quando têm bagagem a bagagem é sempre... mas ele achava que não estava bem, e então pronto. E ele disse: ‘Queres que eu estude ou queres dinheiro?’ ‘Eu quero que tu estudes a Bíblia.’ Pronto, deixou o táxi, nesse mesmo dia.”* [Joaquina, 65 anos]. É, pois, da importância da dimensão consequencial do seu *ethos* religioso que aqui se trata, ou seja, do que se deve, ou não, fazer por se pertencer a este movimento religioso. Em suma, ser Testemunha de Jeová tinha-se já tornado, para o marido desta entrevistada, um “estilo de vida”.

5. O ideal-tipo TJ: uma identificação de tipo comunitário-tradicional

É chegado o momento de sintetizar os principais traços significativos da afinidade religiosa com as Testemunhas de Jeová e, deste modo, esboçar o seu ideal-tipo. Através deste, procuramos compreender a trajectória de identificação religiosa de Ego (Hervieu-Léger, 1999), pela análise do seu processo de individualização, ao longo da trajectória familiar.

Para tal, começamos por sintetizar a importância da socialização religiosa na família de origem, para a transmissão de um *ethos* religioso. Com esse objectivo, analisámos as dinâmicas do grupo doméstico de origem, bem como os modos de coordenação (Kellerhals e Montandon, 1991: 35) que essas famílias desenvolvem com as restantes instâncias de socialização, sempre enquadradas por um determinado contexto socio-cultural.

No que respeita aos modos de coordenação, encontramos, entre as famílias de origem das TJ, uma diferença significativa em função da instância de socialização em causa. No que respeita às instâncias susceptíveis de transmitir conteúdos religiosos, o modo de coordenação das famílias de origem das convertidas às TJ varia em função de terem, ou não, uma prática religiosa regular. No caso das famílias de origem praticantes, o modo de coordenação com essas instâncias (protagonizado pela mãe) caracteriza-se pela cooperação, ou seja, atribuem a essas instâncias competências difusas que, aliás, recobrem largamente as da família (isto é, uma vasta competência em matéria ideológica e moral), e participam na socialização religiosa dos filhos, v.g. através da prática dominical. Já entre as famílias de origem não praticantes encontramos um modo de coordenação pela delegação, isto é, a mãe atribui-lhes competências difusas, mas não participam na educação religiosa dos filhos, delegando completamente essa tarefa na paróquia, em figuras como a catequista e o padre. No entanto, estes modos de coordenação não correspondem, em última análise, a socializações religiosas diferentes, na medida em que em ambos os casos se tratou principalmente de transmitir uma prática dominical ritualizada, uma ideia da existência de Deus e algumas noções muito básicas através da catequese.

Estes modos de coordenação devem, entretanto, ser articulados com as dinâmicas internas das famílias de origem das convertidas. De facto, trata-se de famílias caracterizadas pela normatividade, fusionalidade e fechamento ao exterior – ou seja, por dinâmicas de tipo bastião. Estas dinâmicas terão implicações importantes. Desde logo, estas famílias funcionam como uma caixa de ressonância dos valores comunitários da sociedade agrária e camponesa em que se inscrevem, nomeadamente os relativos aos modelos familiares muito institucionais: diferenciação de papéis de género (v.g. no interior do casal); relação hierárquica entre mais velhos e mais novos (v.g. entre pais e filhos). Da mesma forma, estas dinâmicas de tipo bastião reproduzem a religiosidade dominante (v.g. católica ritualista).

Já quando se trata da coordenação com a escola, as famílias de origem atribuem-lhe uma competência específica (v.g. ensinar a ler e a escrever), ao mesmo tempo que não têm qualquer forma de participação nessa tarefa (modo de coordenação por oposição). Isto acontece tanto nos casos de famílias em que os pais são católicos praticantes, como não praticantes. Tratam-se, em regra, de pais analfabetos ou com um baixo nível de instrução, que não vêm a escola senão na sua missão técnica, e que não se sentem habilitados para participar na educação escolar dos filhos. O mais importante, porém, no que respeita às antecipações relativas à integração social de Ego²⁰² (v.g. expectativas escolares e profissionais) é que estas famílias nunca representam a escola como um veículo possível de mobilidade social para os seus filhos (Bourdieu, 1964). Assim, a trajetória escolar das futuras convertidas às TJ foi, em regra, interrompida bastante cedo (assim que terminam a escolaridade básica), devido às dificuldades económicas e culturais da família de origem²⁰³. O meio social surge, para as mulheres mais velhas, como espaço de constrangimentos objectivos e de limitações, e não como espaço de oportunidades. Assim sendo, uma vez que não se projectam em trajetórias sociais ascendentes (v.g. através do percurso escolar e profissional)²⁰⁴, não ultrapassam, em regra, os limites dos meios sociais mais desfavorecidos. Esta característica, conjugada com uma individualização fraca, ajuda-nos a compreender como se articulam os seus valores sociais e familiares, bem como a recomposição do seu *ethos* religioso.

Outro aspecto que nos parece decisivo para compreender o processo de recomposição do *ethos* religioso é a importância da sua dimensão consequencial. Nas famílias de origem das entrevistadas Testemunhas de Jeová encontramos uma estreita articulação entre morfologia familiar nuclear, por um lado, e modelos familiares e religiosos, por outro. Esta é uma das razões pelas quais estas famílias de origem reproduzem e amplificam os valores tradicionais, que são os dominantes no seu meio envolvente (predominantemente rural e comunitário), através de dinâmicas

²⁰² Em conjunto com os modelos familiares atrás referidos, as expectativas escolares e profissionais integram as antecipações relativas à integração social de Ego (Kellerhals e Montandon, 1991: 36).

²⁰³ Sabemos que, no caso português, “É entre as populações rurais (operários e pequenos agricultores), operários industriais pouco qualificados e desempregados que encontramos as maiores percentagens de insucesso e abandono escolar, normalmente aquelas que constituem o grosso da população pobre” (Almeida et al., 1992 apud Sebastião, 1998: 321).

²⁰⁴ Estes resultados confirmam os de investigação anterior (Monteiro, 1998).

bastião. Desta forma, os progenitores das Testemunhas de Jeová puderam garantir a coerência entre os valores religiosos e os modelos familiares que procuraram veicular através da sua proposta educativa e, ainda, a sua própria vivência familiar, dentro da norma da vida privada. Esta coerência entre valores religiosos e familiares, que será o componente fundamental da dimensão consequencial e se estruturará ao longo da trajectória familiar de Ego, é, aliás, característica dos meios populares a que pertencem. Segundo Pierre Bourdieu (1994: 197), “(...) é conhecido o lugar que o sistema de valores popular concede a virtudes como a integridade (‘ser inteiro’, ‘de uma só peça’, etc.), a fidelidade à palavra dada, a lealdade para com os seus, a constância para consigo mesmo (...) atitudes estas que, em outros universos, apareceriam como uma forma de rigidez, e até mesmo de estupidez.”

A entrada na vida adulta das futuras convertidas às Testemunhas de Jeová fez-se, em regra, através da entrada precoce no mercado de trabalho, com profissões desqualificadas como já haviam sido as dos seus pais, embora num diferente sector de actividade (secundário ou terciário, v.g. operária, empregada doméstica, porteira, empregada de balcão). O início da sua vida adulta é igualmente marcado pela migração para as zonas suburbanas da cidade de Lisboa (Chelas, Amadora, Póvoa de Santa Iria, Corroios, etc.), assim como pelo casamento. Apesar de, em regra, este casamento ser realizado pelo ritual católico (entre as mulheres mais velhas), a esta fase da sua vida corresponde o abandono progressivo da prática dominical. O abandono resulta de um conjunto de factores: a ida do campo para a cidade, a entrada na vida activa e o facto de o marido não ser praticante. Se por um lado esta quebra da prática religiosa está relacionada com o enfraquecimento do controlo da comunidade sobre o seu comportamento, em virtude da sua neolocalidade, por outro lado há que sublinhar que, nessa passagem, o controlo é substituído pela normatividade de dinâmicas conjugais de natureza patriarcal. Como o cônjuge não vai à missa, elas também não vão. Isso resultará numa interrupção da sua prática religiosa, que passará a restringir-se aos casamentos, baptizados e funerais.

A sua trajectória familiar caracteriza-se pela nuclearização e pelo fechamento do grupo doméstico ao exterior, ou seja, pela falta de integração na família alargada e na comunidade que resulta da neolocalidade (Parsons e Bales, 1955, 1980). Enquanto os *turning points* mais decisivos, como o casamento, o nascimento de filhos são em si mesmos fundadores da família nuclear; já outros *turning points* que também marcam estas trajectórias (v.g. acidentes de trabalho de Ego e/ou familiar, bem como

doença ou morte de familiar), contribuem, por seu turno, para o fechamento da família nuclear sobre si própria que surge, assim, como um refúgio face a um espaço exterior, impessoal, frio e meritocrático. As dinâmicas, no interior destas famílias nucleares, caracterizam-se pela fusionalidade e pela normatividade (quer na relação conjugal, quer parental). Nestas famílias bastião, onde a trajetória é marcada pela nuclearização e pelo fechamento, os modelos familiares e de género incutidos pela socialização familiar de origem não são questionados por Ego, antes se reproduzem e reforçam ao longo da vida.

Em famílias com estas características, a individualização de Ego ao longo da trajetória familiar é fraca e tardia, sendo que o seu principal elemento constitutivo será a própria conversão às Testemunhas de Jeová. Por outras palavras, será a partir do momento em que “encontram a Verdade” que se coloca a estas mulheres e pela primeira vez na sua vida, a questão da sua autenticidade, da fidelidade a si próprias, ou melhor dizendo, à Verdade que acabaram de conhecer. Porém, esta autenticidade deve ser entendida como uma “constância para consigo mesmo (‘eu cá sou assim’, ‘ninguém me fará mudar’, etc.)” (Bourdieu, 1994: 197), característica dos meios populares, e não como uma forma de corresponder ao imperativo contemporâneo de se tornar um indivíduo original e de estar de acordo com a sua natureza mais profunda (Singly, 2001: 6), típico de meios mais favorecidos e instruídos (v.g. novas classes médias).

Ao mesmo tempo, a conversão representa os primeiros passos na construção da autonomia, nomeadamente em relação ao cônjuge. Ao contrário do que acontecerá, como veremos, em relação aos restantes grupos religiosos estudados, a sua individualização surge na sequência do encontro como o grupo religioso, e não o antecede.

A conversão surge, então, como um dos *turning points* decisivos para Ego e que merece uma atenção muito particular. Em regra, o “conhecimento da Verdade” dá-se numa fase da vida caracterizada pela normatividade conjugal (cf. Kaufmann, 2000: 61), uma vez que, em regra, as convertidas estão em situação de conjugalidade (período inicial do casamento, namoros estáveis). Nos raros casos em que assim não é, encontramos situações que, ainda que fora da norma da vida privada (o casal), correspondem a situações familiares institucionais (viúva, filha que vive com os pais).

Por outro lado, a conversão às Testemunhas de Jeová começa por se inscrever no pólo tradicional de identificação religiosa (cf. Figura 2, Capítulo III). Trata-se, nos casos que analisámos, de indivíduos que interromperam muito cedo o seu percurso escolar e que evidenciam um *deficit* cultural muito significativo, que não foi compensado pela migração, uma vez que esta se traduziu na fixação em zonas suburbanas pouco qualificadas e com fracos recursos culturais (por exemplo, Chelas, Brandoa, Corroios). A possibilidade de estudo da Bíblia, oferecida pelas TJ, surge como uma oportunidade única de compensar esse *deficit* cultural. É necessário sublinhar o peso simbólico da Bíblia, cujo acesso as convertidas sentem ter-lhes sido vedado, desde sempre, pela hierarquia católica. O estudo da Bíblia garantido pelas TJ, semanalmente e na sua própria casa, permite-lhes finalmente aceder a algo que sentem que lhes foi proibido e de que foram excluídas. Assim, e na sua conversão, a dimensão intelectual evidencia-se na recomposição do seu *ethos* religioso.

Ao mesmo tempo, a conversão às Testemunhas de Jeová inscreve-se também no pólo comunitário da sua trajectória de identificação religiosa (cf. Figura 2, Capítulo III). De facto, a migração para a cidade e a conseqüente nuclearização da família, resultante da neolocalidade e constituição do novo grupo doméstico (Parsons e Bales, 1955,1980), implicou um afastamento das redes comunitárias e familiares mais alargadas em que foram socializadas. Assim, na fase da sua conversão, ainda que não exista uma situação de efectivo isolamento em termos familiares (uma vez que não vivem sozinhas, mas sim com outras pessoas no seu grupo doméstico), a verdade é que nos descrevem uma situação de falta de integração na família alargada, assim como nas redes de vizinhança. Esta falta de integração será preenchida, inicialmente, pelas Testemunhas de Jeová que, pela primeira vez, lhes batem à porta e com as quais iniciarão o estudo da Bíblia. Posteriormente, será suprida pelas amizades congregacionais (“irmãos na fé”) e pelo forte, e mesmo absorvente, envolvimento comunitário (v.g. pregação porta a porta, estudo bíblico semanal, participação na limpeza do Salão do Reino e nas actividades promovidas pelas Testemunhas de Jeová). Aliás, as sociabilidades e as solidariedades, a partir da conversão, deverão passar quase exclusivamente pelos “irmãos na fé”, que contrapõem a todos os outros que “pertencem ao mundo”. Esta referência “ao mundo” é, em regra, pejorativa e refere-se a todas as pessoas e organizações que não integram as Testemunhas de Jeová. Estes convertidos “vivem no mundo” mas “não são do mundo”, o que integra uma das suas características sectárias. Por este motivo,

as Testemunhas de Jeová são considerados por muitos como uma seita estabelecida, uma vez que “permanecem na sociedade global – na verdade continuam nas áreas urbanas²⁰⁵ – (...) mas mantêm a atitude de oposição à sociedade global e aos seus valores” (O’Dea, 1969: 98).

Além disso, sobressaem também como decisivas as dimensões ideológica e consequencial do seu *ethos* religioso. Em relação à dimensão ideológica, ou seja, às crenças, importa-nos reter apenas algumas ideias da sua doutrina. A crença na possibilidade do Paraíso na Terra leva-nos a considerar as Testemunhas de Jeová uma religião de salvação, típica das classes negativamente privilegiadas (Weber, 1919-1922, 1944: 156). De facto, a dureza das condições de vida que marca a sua trajectória social (v.g. acidentes de trabalho, doença, morte), seja na sua família de origem, seja na sua família actual, ajuda-nos a compreender a sua crença num mundo perfeito, restaurado, sem morte e sem doença: “(...) *naquele mundo limpo de toda a maldade e rodeada de tudo o que é bom. Doenças, que é uma coisa que nos preocupa, sem velhice e sem morte. Essas coisas vão deixar de existir. Ninguém mais dirá: ‘Estou doente’. Não vai haver velhos, no novo mundo não vai existir... dois tipos de edifícios, não vão existir, nem podem nunca: são hospitais e cemitérios. Não vão ser precisos. Não há morte, a morte vai deixar de existir, não há doença, esses edifícios jamais... desaparecerão para sempre*” [Elvira, 47 anos]. Assim, a apropriação da proposta das Testemunhas de Jeová, enquanto religião de salvação, nasce da urgência de libertação dos sofrimentos terrenos. “*Mas a Bíblia... diz que Jeová, Deus, através de Jesus, vai limpar a Terra da iniquidade e na Terra só vão permanecer os mansos. Portanto, haverá paz, haverá saúde para todos e trabalho para todos. Ensina a Bíblia Sagrada. E vai acabar a morte, a doença, o pranto e a dor.*” [Fátima, 46 anos].

Este excerto pode, também, ser interpretado segundo a proposta de Max Weber que, integrando o contributo de Nietzsche, nos explica o fenómeno do ressentimento que acompanha a ética religiosa dos negativamente privilegiados. Estes consolar-se-iam atribuindo a desigual repartição da sorte ao pecado e à injustiça dos privilegiados o que, mais tarde ou mais cedo, viria a desencadear a vingança de Deus contra eles (Weber, 1919-1922, 1944: 168). É aqui que deve ser

²⁰⁵ Ao contrário, por exemplo, dos Amishes que se isolam geograficamente constituindo comunidades próprias, distantes da sociedade global (O’Dea, 1969).

integrada a doutrina escatológica do “fim do mundo” das Testemunhas de Jeová, que prevê o aniquilamento do mundo actual através de uma batalha entre os exércitos de Deus e as forças do mal. (Centro Roger Ikor, 1996: 272). Compreende-se que pessoas que vivem em condições desfavorecidas e em enorme privação relativa tenham afinidade com esta proposta religiosa, que ao mesmo tempo que lhes promete uma compensação eterna para o seu sofrimento nesta vida, atribui um especial significado a esse sofrimento.

É importante compreender, ainda, um pouco melhor a sua crença na possibilidade do Paraíso na Terra. Esta representação literal da utopia deve ser contextualizada nos níveis sociais mais desfavorecidos e, principalmente, excluídos (v.g. em termos culturais), uma vez que a prossecução desta utopia se esgota no proselitismo, não envolvendo qualquer outro projecto de melhoria da sociedade que por elas possa ser protagonizado. Para as Testemunhas de Jeová, uma sociedade melhor não depende da vontade dos homens mas apenas de Jeová. Esta representação (religiosa) da sociedade pode ser inscrita na falta de domínio (*maitrise*) das lógicas sociais típica dos meios mais desfavorecidos e menos instruídos. É no cruzamento entre a sua falta de integração social (v.g. cultural) e esta sua crença que podemos compreender melhor o facto de não terem qualquer participação associativa, bem como, a sua aversão a qualquer participação de natureza política, nomeadamente através do voto: “*Fez a pergunta da política que eu disse que comigo nada! Sou neutra quanto à política.* [Fátima, 45 anos].

Além da dimensão ideológica, importa sublinhar a consequencial, ou seja, a aplicação dos princípios religiosos na vida quotidiana, que assume uma importância decisiva para compreender a conversão a este movimento religioso. Esta dimensão faz a ligação a outras áreas muito importantes da vida de Ego, nomeadamente em termos de práticas e valores familiares e sociais, permitindo-nos, assim, compreender melhor a afinidade religiosa dos convertidos com as propostas deste movimento. Esta identificação deve, em nosso entender, ser compreendida em função do seu modelo familiar – já anterior à conversão - caracterizado pela natureza institucional das relações e que se evidencia, desde logo, na forma como se referem aos outros membros da família, em que há nítida prevalência do papel familiar sobre a pessoa: “*Não vivi com ninguém. Foi sempre só com o marido e, depois, o filho.*” [Joaquina, 65 anos]. Tais modelos familiares institucionais encontram-se no cruzamento do seu meio social (desfavorecido) e da sua trajectória familiar, caracterizada, como vimos,

pela nuclearização e pelo desempenho de papéis familiares também institucionais (v.g. mulher casada com filhos pequenos, viúva, filha solteira). Assim, Estes futuros convertidos rever-se-ão, no momento em que tomarem contacto com as Testemunhas de Jeová, com a sua proposta da “família feliz” (Parsons e Bales, 1955,1980)²⁰⁶, em que, mesmo havendo uma valorização das funções afectivas, os interesses da família prevalecem ainda sobre os do indivíduo.

De facto, as Testemunhas de Jeová valorizam a dimensão institucional das relações familiares, em detrimento da dimensão relacional que as leva, por exemplo, a ter como aceitáveis apenas as uniões conjugais (heterossexuais) que resultem do casamento (civil), e não da união de facto, assim como a rejeitar o divórcio: *“Enquanto que no mundo [o divórcio] é vulgar... a incompatibilidade de feitios, assim e aquelas coisas todas. Tudo! Por dá cá aquela palha, as pessoas divorciam-se. Nas Testemunhas de Jeová não é vulgar você encontrar muitas situações destas. Em mil, é capaz de encontrar uma.”* [Mavilde, 52 anos] (cf. Monteiro, 1998: 111). Para as Testemunhas de Jeová, o divórcio só é possível nos casos que consideram extremos (nomeadamente o adultério). Isto remete para a sua visão institucional da união conjugal como um laço preferencialmente vitalício, que deve igualmente ser supervisionado pela congregação, nomeadamente através do Conselho dos Anciãos (que assim controla a moral e o comportamento individual dos seus membros, a nível familiar e sexual).

Assim, se alguma Testemunha de Jeová tomar conhecimento de um comportamento que infrinja as regras referidas, tem o dever de o comunicar ao Conselho de Anciãos²⁰⁷. *“Então, tem que se relatar. (...). Por exemplo, tínhamos até um casal que... que cometeram actos errados. Ele arranhou uma amante, ela depois, aborrecida, arranhou também um. Quer dizer, foram desassociados. Pronto, postos fora da congregação. (...) Sim, tiveram que ter provas, os anciãos tiveram que ter provas, com os próprios olhos verem as coisas. Eles tiveram que ver, ter provas em*

²⁰⁶ Esta “família feliz” tem, geralmente, a forma nuclear, e surge desde logo nas capas das revistas Sentinela e Desperta!, com que as Testemunhas de Jeová realizam a sua pregação. Importa referir que estas revistas, de origem norte-americana, divulgam as propostas vulgarizadas nos anos 50, nos Estados Unidos da América, em termos do modelo familiar moderno.

²⁰⁷ Como já foi referido, o Conselho de Anciãos é integralmente composto por homens, mesmo sendo jovens.

conforme ele tinha uma amante e provas conforme ela, também, tinha um amante. Era viverem na mesma casa e tudo o mais...” [Joaquina, 65 anos]

E quanto à possibilidade de regresso à congregação depois da desassociação²⁰⁸: *“É preciso é que se arrependa. Arrependeu-se do mal que fez e vem à organização... se fosse expulsa, ninguém lhe podia fechar a porta do Salão, no dia da reunião. É reunião pública, a porta está aberta, toda a gente pode entrar. Ela pode entrar e senta-se e sai e vem. O que é... ninguém fala com ela. Só os anciãos. Agora se ela mostrou que passou por essa prova - isso é uma prova!- porque já se arrependeu, não é? Agora, os irmãos falam com ela. Que ela está arrependida, sim senhora, daquilo que se devia ter arrependido mais cedo e não o fez, não é? Então agora sim, os irmãos lêem uma carta, lêem uma carta não, dão o anúncio lá em cima na Tribuna e dizem ‘a nossa irmã - ou o nosso irmão tal - está readmitida na congregação’. Pronto, todos a abraçaram e passa a ser nossa irmã.”* [Joaquina, 65 anos].

Este excerto ilustra, exemplarmente, a prevalência do grupo sobre o indivíduo e, nomeadamente, o controlo que todos realizam sobre o comportamento de cada um, no que respeita aos comportamentos familiares, principalmente de natureza sexual.

Outro aspecto em que se revela a natureza institucional do seu laço conjugal diz respeito à observância da norma que impede as relações sexuais antes do casamento: *“Pessoalmente penso que há a Lei... a Bíblia em determinada altura mostra que nós devemos ser pessoas obedientes àquilo que a Lei, até a Lei do Homem, diz. E a própria Bíblia diz que um homem... portanto, as relações sexuais existem e são abençoadas por Deus, digamos assim, isso é uma coisa perfeitamente natural, quando existe uma união legal, pronto, entre duas pessoas. E é por isso que eu acho que devo ter relações sexuais com o meu marido e só tive relações sexuais com ele a seguir ao casamento.”* [Alexandra, 30 anos, licenciada]. Embora, na sociedade portuguesa actual, a maioria²⁰⁹ das pessoas considere aceitáveis as relações

²⁰⁸ A desassociação é realizada pela leitura pública de uma declaração, por um dos anciãos, no Salão do Reino das Testemunhas de Jeová que o desassociado ou a desassociada costumava frequentar. Nesta declaração são mencionados os nomes, mas não os actos que fundamentam a desassociação.

²⁰⁹ Segundo o estudo coordenado por Machado Pais (1998) e cujo trabalho de campo decorreu em 1995 (N=2012), 46% dos indivíduos inquiridos escolheram a opção “As relações sexuais antes do casamento são perfeitamente aceitáveis”, em detrimento de “Uma pessoa só deve ter relações sexuais

sexuais antes do casamento (Pais *in* Pais, 1998: 411), sendo os mais jovens e mais instruídos aqueles que mais partilham esta opinião (idem: 413-415), podemos constatar que esta entrevistada Testemunha de Jeová não partilha destes novos valores, mesmo sendo instruída e ainda jovem. Aliás, é importante sublinhar que a transgressão desta norma também pode implicar a segregação da comunidade dos “irmãos da fé”. *Na nossa organização, todo aquele que cometer sexo, fornicção, antes do casamento está sujeito a uma desassociação. É assim, é posto de lado da organização...* [Joaquina, 65 anos]

No que respeita aos papéis de género, encontramos modelos familiares caracterizados pela divisão rígida e hierarquizada de papéis, em que o homem surge como o “cabeça de casal”, cabendo-lhe a última palavra em qualquer decisão que possa afectar a vida familiar, mesmo na área doméstica, que neste modelo institucional está afecta às mulheres. *“Olhe, nós vamos arranjar a casa e o meu marido diz-me assim: ‘Diz lá: qual é os móveis que gostas para a cozinha?’ ‘Olha! Eu gostava claros, porque a cozinha é escura, gostava de ter assim, assim, assim.’ ‘Olha, Sabina, eu vou fazer os possíveis para te arranjar os móveis’. (Isto foi o que se passou no real.) ‘Mas, olha sabes, eu estou a dar apoio às obras e há lá um senhor que faz os móveis para ficar muito mais baratos, mas têm que ser escuros.”* [Sabina, 54 anos]. Esta autoridade do marido estende-se, inclusivamente, a aspectos pessoais, como o vestuário. *“Não em relação à roupa, nem nada, eu visto e tenho as minhas preferências, o meu marido não interfere nas minhas cores, naquilo que eu visto, naquilo que eu calço, nada, não interfere em nada. Se eu andar (eu tenho cabecinha para ver), se eu andar vestida de um modo exagerado, isso o meu marido tem que interferir, pois ele é o responsável por... Uma coisa assim, uma roupa muito pronunciada, uma coisa muito curta, uma coisa assim.”* [Sabina, 54 anos].

Revela-se aqui a importância da norma autoritária no seio da relação conjugal, característica do modelo familiar das Testemunhas de Jeová. Esta norma também está presente na relação entre mais velhos e mais novos: *“Hoje os filhos não obedecem aos pais e muitas vezes é preciso recorrer a psicólogos, pronto, para eles serem ajudados e orientados, porque eu também acho, não sei... Quanto a mim, eu acho que isto é falta de disciplina em casa. Os filhos não são disciplinados e depois*

depois de estar casada” (18,2% dos inquiridos). Note-se ainda que 33,4% dos inquiridos optaram por não responder, enquanto 2,3% declararam não saber responder.

ficam desorientados e muitas vezes tem que se recorrer a outras entidades. Que antigamente não era assim, porque havia respeito. Disciplina no sentido, pronto, de obediência, de serem mais obedientes, haver mais respeito, hoje não há.” [Elvira, 47 anos]. Deste excerto ressalta, ainda, a resistência das Testemunhas de Jeová à crescente orientação para o abandono dos valores que integram modelos familiares tradicionais (no caso do excerto, a valorização da conformidade *versus* autonomia na educação das crianças). Porém, estas mudanças não surgem ao mesmo ritmo na sociedade portuguesa, já que nesta continuam a assumir grande importância os valores da conformidade social na socialização dos mais novos. Entre nós, estes valores são principalmente partilhados pelas franjas de população mais velhas, menos escolarizadas e menos qualificadas do ponto de vista profissional (Almeida e Guerreiro, 1993: 205; Almeida, 2003: 81). É, precisamente, nestes contextos que, em regra, se incluem as entrevistadas Testemunhas de Jeová.

Tais valores sobre a família e sobre o género devem ser contextualizados. De facto, as entrevistadas Testemunhas de Jeová são, em regra, mulheres mais velhas, com um baixo nível de instrução (4^a classe) e domésticas ou com profissões desqualificadas (empregada doméstica, porteira, operária não qualificada, costureira)²¹⁰. No entanto, aqueles modelos familiares institucionais são uma realidade homogénea, ou seja, não encontramos diferenças mesmo quando se trata de mulheres mais novas e com mais escolaridade²¹¹. Assim, face às “variáveis explicativas (...) que retratam, genericamente, a pertença social do indivíduo” ganham relevância, “outras que antes evocam, especificamente, a sua condição ou trajetória familiares”, nomeadamente, estar ou não em conjugalidade (isto é ser casado/coabitante ou solteiro/divorciado/separado; viver em união de facto ou ser casado; ter ou não filhos (Almeida, 2003: 88). Mesmo quando se trata de mulheres mais jovens e mais instruídas, estas Testemunhas de Jeová são, em regra, mulheres casadas, com filhos e raramente se divorciam. Quando não são casadas, nunca vivem em união de facto. Pelo que fica dito, mesmo quando o capital económico e, principalmente, escolar não é baixo, mantém-se constante um efeito de trajetória

²¹⁰ Em relação às entrevistadas mais jovens, mais escolarizadas, (com nível do ensino secundário ou superior), as profissões integram-se nas novas classes médias (empregada administrativa, técnica de farmácia, professora do 1.º ciclo do ensino básico).

²¹¹ Ao nível do 12º ano ou até da licenciatura.

familiar. Este efeito na produção e reconfiguração dos valores familiares foi já, explicitamente, sugerido enquanto pista de investigação em estudo sobre a sociedade portuguesa (Almeida, 2003: 88).

Por outro lado, a sua trajectória de classe contribui para a compreensão do conjunto dos seus valores sociais, bem como das suas representações relativas à sociedade. As Testemunhas de Jeová caracterizam-se, como vimos atrás, por uma mundividência muito negativa em relação à sociedade contemporânea, devido às mudanças que nela identificam e que representam como catastróficas. Esta visão negativa estende-se, como vimos atrás, à descrença em relação a qualquer protagonismo num projecto de melhoria da sociedade, seja de natureza associativa, seja de natureza política. Se é certo que tal atitude é típica de meios desfavorecidos e, principalmente, excluídos, ela também é reforçada e fundamentada pela dimensão ideológica do seu *ethos* religioso que define como o único governo legítimo o teocrático, ou seja, “o reinado milenário de Cristo sobre o paraíso terrestre restaurado” (Centro Roger Ikor, 1996: 272).

A sua reacção muito negativa à sociedade em que vivem concentra-se bastante, também, nas questões relativas às mudanças em termos de valores e práticas familiares. Assim, declaram-se contra as uniões de facto, o divórcio, o novo protagonismo da mulher na sociedade (v.g. carreira profissional) e na família (v.g. relação conjugal simétrica), bem como contra as novas formas familiares (v.g. famílias monoparentais, conjugalidade homossexual). A assimetria das relações de género encontra-se, aliás, muito naturalizada no seu discurso, sendo legitimada pela sua doutrina (dimensão ideológica). *“E também compreendo que na organização que, na minha perspectiva, Deus deixou para com a Terra, ele delegou ao Homem alguma responsabilidade em termos de... neste sentido espiritual de orientação. Então eu compreendo que sejam os homens a tomar a dianteira (...) eu aceito que assim seja e sujeito-me a isso, pronto. Porque acho que tem uma certa lógica, porque acho que mesmo sendo mandada por homens, e sendo os Anciãos só homens, eles têm o dever, a responsabilidade de tratar toda a gente bem, e de igual para igual. E portanto, não me choca nada que sejam homens que estejam na liderança. E uma vez que foi isso que ficou delineado, foi essa a ordem que foi dada... Muito bem, submeto-me a ela.”* [Alexandra, 30 anos].

Por último, é importante referir que a leitura literal que as Testemunhas de Jeová fazem da Bíblia deve ser devidamente contextualizada, uma vez que nos surge como uma síntese dos receios (Kellerhals e Montandon, 1991) que podemos, facilmente, associar à cultura do excesso dos meios populares (Hoggart, 1970, *apud* Campenhoudt, 2003: 25). De facto, é preciso afastar todas as situações que possam colocar em risco a harmonia da família, nomeadamente os “vícios da carne” (v.g. “vícios da homossexualidade, da fornicação, jogo, alcoolismo”). Como nos diz Joaquina: *“Quando Deus criou, ele criou o homem e a mulher. E se os criou preparados e dotados um para o outro, deviam ser usados um e o outro, não criou dois homens, nem duas mulheres. Infelizmente hoje há não é? E depois onde entram os fornicadores, que é a fornicação antes do casamento... os casados a cometer a fornicação fora do casamento, fora do lar, onde entram todos estes e onde estão lá os injuriadores e os extorsores que é os jogadores, os bebedores, os gananciosos, tudo está ali, se nós realmente estudamos a Bíblia.”*

Figura 5 – Ideal-tipo de identificação com as TJ

CAPÍTULO VI – A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Sabendo já que a trajetória de identificação religiosa que conduz a movimentos de natureza neopentecostal se caracteriza, por um lado, por uma vivência muito emocional do culto e da religiosidade (pólo emocional) e, por outro lado, por uma forte necessidade de integração, ou seja, pela chamada “busca da comunidade”²¹², (pólo comunitário), o enigma deste capítulo será, então, o seguinte: como é que as experiências familiares, na infância e na adolescência e, também, ao longo da vida adulta de Ego, nos podem ajudar a compreender a trajetória de identificação de tipo emocional-comunitário que caracteriza a adesão à Igreja Universal do Reino de Deus? (Hervieu-Léger, 1999: 73-74) (cf. Figura 2, Capítulo III).

1. Apresentação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

A contextualização do fenómeno da Igreja Universal do Reino de Deus, na sociedade portuguesa, já foi realizada no Capítulo III, e a fundamentação da sua escolha no Capítulo IV (Notas Metodológicas). Ainda assim, importa aqui enunciar algumas das suas características principais, enquanto igreja que integra um movimento neopentecostal de raiz protestante, onde se pode incluir também a Igreja Maná, e cujo surgimento deve ser compreendido no contexto da globalização.

A fundação da Igreja Universal do Reino de Deus remonta ao ano de 1977, quando o antigo pregador evangélico Edir Macedo Bezerra decidiu fundar a sua própria igreja, afastando-se assim da Igreja Pentecostal da Nova Vida, a que pertencia (Centro Roger Ikor, 1995). A sua pregação teve início ao ar livre, num jardim da cidade do Rio de Janeiro, tendo-se expandido rapidamente a diversos locais de culto. Inicialmente com o nome de Igreja da Bênção, assim nascia aquela

²¹² Esta é uma tradução livre do conceito de “Quest for community” (Poblete e O’Dea, 1960 apud O’Dea, 1969:88).

que viria a ser internacionalmente conhecida por Igreja Universal do Reino de Deus, a partir de 1979.

Em Portugal, a IURD iniciou as suas actividades a 17 de Dezembro de 1989, liderada pelo bispo Paulo Roberto Guimarães. O seu primeiro lugar de culto situava-se na Estrada da Luz mas rapidamente se estendeu a todo o país. A sua implantação foi acompanhada de diversas polémicas, como as associadas à compra de antigas salas de espectáculos com o objectivo de as transformar em locais de culto. Se em Lisboa a compra do cinema Império, na Alameda D. Afonso Henriques, se processou sem qualquer incidente, já a aquisição do Coliseu do Porto suscitou enorme celeuma, tendo sido inviabilizada na sequência dos protestos da população (Centro Roger Ikor, 1996: 150). A nível internacional, uma das maiores polémicas foi sem dúvida a relacionada com o incidente do “pontapé na santa”, no qual um bispo da Igreja Universal, Sérgio von Helde, pontapeou uma imagem da Nossa Senhora, durante um programa exibido na televisão da rede Record, de que a IURD é proprietária.

No que respeita à composição social da população que frequenta a Igreja, esta reúne, no Brasil, a maior parte dos adeptos entre os meios populares, ou seja, entre os indivíduos menos instruídos e com menores rendimentos (Freston, 1999). De facto, e tradicionalmente, as religiões evangélicas pentecostais fixaram-se em zonas social e economicamente excluídas, como sejam as periferias dos grandes centros urbanos, habitadas por populações desenraizadas económica e culturalmente (v.g. em virtude de um processo de migração que as trouxeram do campo à cidade) e, ainda, caracterizadas pelo abandono dos poderes públicos (Novaes, 2005). Por esta razão, o pentecostalismo sempre foi uma “religião de pobres”²¹³ (*idem*). Como Igreja neopentecostal, a IURD segue esta tendência. Em Portugal o perfil do crente seria o da “mulher de meia-idade, doméstica, jovens de diversas etnias e reformados de ambos os sexos”, pretendendo a organização dirigir-se, cada vez mais, aos idosos e/ou socialmente excluídos (*idem*: 389)²¹⁴.

²¹³ Ainda que haja quem refira o peso crescente das classes médias no neopentecostalismo (Campos, 1999: 359).

²¹⁴ O autor cita o jornal oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, Tribuna Universal, de 7 de Julho de 1996, no qual se afirma: “As situações de saída precoce do mercado de trabalho constituem uma realidade bastante recente em Portugal, mas a sua importância poderá aumentar [decorrente] da adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia [...] A população entre os 50 e os 65 anos encontra-

Em Abril de 1995 estimava-se que a IURD tivesse 221 templos fora do Brasil. Em Portugal e em meados da década de 90, a organização possuía entre 52 lugares de culto (Freston, 1999: 387), que teriam aumentado, segundo a própria organização, para os actuais 112²¹⁵. As estimativas relativas ao número de membros variam, falando-se, a partir de 1993, em valores entre os 40 000 e os 200 000 (*idem*: 389; Centro Roger Ikor, 1996: 151). Os valores apontados para a tiragem da sua publicação oficial, *Tribuna Universal*, oscilavam, igualmente, em 1996, entre 40 000 e 100 000 exemplares (*ibidem*).

Em termos doutrinários, a IURD é uma igreja cristã, de raiz protestante e neopentecostal. Na continuidade da tradição das religiões evangélicas, tem ao mesmo tempo uma grande proximidade em relação à prática religiosa popular. Apresenta-se como uma “nova religião sincrética, pois mescla ‘ensinamentos evangélicos, preceitos da Igreja Católica Medieval e elementos afro-ameríndios’.” (Freston, 1999: 385-386). Por outro lado, as suas doutrinas são em muito semelhantes às de outras confissões evangélicas de raiz pentecostal. Entre as crenças desta igreja contam-se a prosperidade, a cura divina, os dízimos e as ofertas voluntárias a Deus e os dons do Espírito Santo. Um dos pilares importantes da IURD é, sem dúvida, a ideia de prosperidade, segundo a qual “as pessoas, que perseveraram na fé e andaram segundo a Lei de Deus, tinham prosperidade”, na medida em que, “de acordo com as palavras do Senhor Jesus, todos os cristãos têm o direito à vida abundante.” Outro importante fundamento doutrinário é a cura divina. Segundo a organização, “o Senhor Jesus Cristo concedeu autoridade espiritual aos Seus seguidores, não somente para curar os enfermos e expulsar os demónios, mas, sobretudo, para levar a Sua Palavra e o poder do Espírito Santo a todas as pessoas que necessitam.”²¹⁶

No que respeita aos rituais, estes estão organizados de forma temática, ou seja, cada dia da semana, ou data específica, estão reservados a um tema. Podemos identificar estes temas pelos panfletos distribuídos pela organização. No domingo, com a “sessão de libertação espiritual”, propõe-se libertar os fiéis da “vida oprimida”, da “inveja, ou até mesmo um mal hereditário”, pela quebra da

se num terreno instável, pois a tendência actual é de progressiva redução dos direitos sociais.” (*apud* Freston, 1999: 389).

²¹⁵ In <http://www.iurdportugal.com/quemsomos.php>

²¹⁶ In <http://www.iurdportugal.com/fundamentos>

“maldição”. Na segunda-feira, a “reunião das conquistas financeiras” aborda a questão do sucesso económico e da abundância financeira. Na terça-feira, a “reunião da cura divina” propõe-se a cura para a doença através da fé. Na quarta-feira tem lugar a “reunião do Espírito Santo”. Na quinta-feira e na “reunião da família”, propõe-se a abordagem de problemas de natureza familiar. À sexta-feira é o dia da sessão “da limpeza espiritual” dirige-se a quem se sentir vítima de bruxedos, inveja, mau-olhado, pragas, pesadelos, desejos suicidas, visão de vultos, audição de vozes ou azar. Finalmente, no sábado, a “terapia do amor” propõe a resolução de problemas relativos à vida sentimental.

No que diz respeito à estrutura interna, a IURD possui uma forte organização hierárquica, que segue um modelo episcopal. É dirigida pelo bispo Edir Macedo, que exerce autoridade sobre a actividade dos muitos bispos espalhados pelo mundo. Os *bispos* regulam as linhas doutrinárias e orientam o trabalho dos *pastores*. A estes últimos compete o serviço religioso do culto, a organização da igreja local e a orientação dos *obreiros*. Encarregados de trabalhos menores, como o convite e recepção de novos indivíduos nos cultos, são ainda os obreiros que provêm à obra social da IURD (v.g. visitas aos doentes nos hospitais). Tal como os bispos ocupam o lugar máximo na hierarquia da organização, os obreiros encontram-se na base da mesma. Cada congregação local possui vários obreiros e está sob a administração de um pastor.

A influência da IURD alarga-se a vários domínios. No Brasil, possui bastante penetração no campo político, tendo já diversos dos seus pastores sido eleitos quer para o Senado, quer para a Câmara dos Deputados²¹⁷. Se no Brasil o projecto político da IURD não passa pela criação de um partido próprio, o mesmo não aconteceu em Portugal, tendo a Igreja fundado o Partido da Gente em 1995 o qual, segundo Paul Freston (1999), “para dentro do mundo protestante, seria apoio a um projecto de hegemonia. Para fora, seria a maneira de contornar a exclusão e alcançar (a médio prazo) um certo poder de barganha na conquista de espaço social e político” (pp. 391).

²¹⁷ Um exemplo é o de Marcelo Bezerra Crivella, eleito para o senado brasileiro em 2002, pelo Partido Liberal, com cerca de 3,5 milhões de votos. Cf. <http://www.senado.gov.br/web/senador/marcelocrivella/>

A IURD possui também um grande poder financeiro, sendo que no Brasil constitui a 34ª empresa do país e possui diversos órgãos de comunicação social (Freston, 1999: 385). Também em Portugal algumas fontes referem a existência um considerável património empresarial, na área das viagens e turismo, sector alimentar, contabilidade e fiscalidade, edição e comunicação social (Centro Roger Ikor, 1996).

Em Portugal, marcou igualmente a sua presença através dos meios de comunicação social, ao longo da década de 90, fase que coincidiu com a liberalização dos espectros radiofónico e televisivo portugueses. Em 1995 tinha diversos programas de rádio, sendo proprietária de quatro estações (Miramar, Liz, Sintra FM e Placard). Possuía ainda dois programas diários na estação televisiva SIC (*O Despertar da Fé e Palavra da Vida*) e, ainda, um semanário oficial, *Tribuna Universal* (Centro Roger Ikor, 1996: 152).

Em todos os países em que se implantou, a IURD investiu também bastante na obra social. Em Portugal, a sua actividade neste âmbito já foi interpretada como uma forma de “reivindicar a legitimidade negada por importantes sectores sociais” (Freston, 1999: 389). Segundo fontes da própria organização, a Obra Social da Igreja Universal do Reino de Deus (OSIU, transformada, no ano 2000, na Associação Beneficente Cristã) iniciou a sua actividade em 14 de Janeiro de 1994, com a distribuição de roupas e alimentos nos bairros degradados de Lisboa e Porto, tendo alargado posteriormente a sua actividade à prestação de cuidados aos sem-abrigo e toxicodependentes, às visitas aos hospitais, lares de idosos e prisões.

Mais recentemente, a Igreja Universal do Reino de Deus alterou a sua denominação pública para *Centro de Ajuda Espiritual*, denominação essa que passou a ser exibida, por exemplo, nos frontispícios dos locais de culto, nos panfletos de divulgação ou na página da Igreja na Internet²¹⁸.

²¹⁸ <http://www.iurdportugal.com/index.php>

2. Família de origem e socialização religiosa: mães católicas, praticantes e não praticantes

Retomamos, desta vez para a Igreja Universal do Reino de Deus, a importância das dinâmicas na família de origem para a transmissão de um *ethos* religioso (Campiche, 1996: 149). A este respeito, daremos relevo à forma como a família coordena a sua actividade com as outras instâncias socializadoras, como a escola, a paróquia, o grupo de pares e os media (Kellerhals e Montandon, 1991: 35), na transmissão desse *ethos* religioso. Vejamos, então, como foi realizada a socialização religiosa daquelas que vieram a converter-se à IURD.

Todas as nossas entrevistadas que frequentam a Igreja Universal do Reino de Deus tiveram uma socialização religiosa católica, ainda que esta seja, sempre, bastante desvalorizada ao longo da entrevista: “*Portanto, é uma coisa que me inculcaram desde miúda, não é? Eu cresci, portanto, na fé religiosa católica, como os meus pais, como os meus irmãos, como os meus avós...* [Rosário, 52 anos]. Ou ainda: “*Acontece que até essa altura andei por aí [pela igreja da paróquia] ... até comungava sempre no primeiro dia do mês.*” [Eugénia, 76 anos].

Ainda que esta socialização religiosa primária deva ser, necessariamente, compreendida, num contexto social mais vasto e com frequentes referências ao imaginário da religiosidade popular espontânea e da magia (invejas, maus-olhados, bruxaria, etc.), também é verdade que o seu percurso espiritual (com conteúdos e formas mais ou menos ortodoxas) foi sempre gerado no contexto do grupo doméstico e segundo a tradição católica. A análise dos resultados conduz-nos, porém, a duas situações diferentes no início do seu percurso espiritual.

Em primeiro lugar, encontrámos entre as entrevistadas uma situação marcada pela presença de uma “mãe praticante”. Acontece nos casos em que a socialização religiosa de Ego é protagonizada pela mãe, que tem uma prática dominical regular. O seu papel na educação religiosa das filhas é coadjuvado pelo padre da paróquia, no contexto da prática dominical e da catequese, e/ou pelo colégio religioso. “*Sim. Foi a minha mãe. A minha mãe em colaboração lá com o padre, não é? Eu ouvia... e o que ele dizia, nós acreditávamos que era assim mesmo, não é? [Glória, 59 anos]* ou, ainda, “*E depois, a partir do 1º ano, quer dizer o liceu- não é? - fomos para o*

Ramalhão, eu e a minha mãe. A minha irmã fez até ao 5º, eu fiz até ao 7º.” [Rosário, 52 anos]²¹⁹.

Em segundo lugar, encontrámos casos que se caracterizam pela presença de uma “mãe católica não praticante”. Esta é a situação em que a mãe se diz católica, mas não tem uma prática dominical regular (apenas intermitente, ou em ocasiões especiais: baptizados, casamentos e funerais). No entanto, a criança é socializada na religião católica porque a mãe foi uma vez ou outra com ela à missa, mas na maior parte das vezes, impõe-lhe esse comportamento ainda que ela própria não o siga. “*A minha mãe, pronto, não ia todos os domingos. Não ia.*” [Emília, 56 anos]. Assim, no contexto paroquial e por influência das aulas de moral e religião da escola oficial, acabam por fazer a catequese, a primeira comunhão e o crisma. “*Achava que os miúdos deviam de ir todos à missa. E fazer a comunhão e andar na catequese. Eu também tinha influência da escola... também. Nesse tempo... tanto que a gente tinha religião e moral... tínhamos padre na escola todas as semanas, um dia por semana.*” [Dina, 46 anos]. Enquanto as mães praticantes residiam, em regra, em meio rural, já estas mães não praticantes residiam todas em meio urbano ou suburbano e num caso apenas em meio rural (no Alentejo, em meio desfavorecido). Ressalta aqui uma diferença que, ainda hoje, se continua a evidenciar na sociedade portuguesa, uma vez que viver num *habitat* rural se apresenta como uma “condição que favorece uma maior assiduidade aos cultos, por contraste com o viver em *habitat* intermédio urbano onde se regista a menor assiduidade” (Pires e Antunes, 1998: 484). Porém, é preciso lembrar, também, que quase todas as entrevistadas foram socializadas durante o Estado Novo e, como tal, numa cultura católica hegemónica. Assim, é esta que lhes garante sempre uma socialização católica, seja ou não a família de origem a protagonizar a sua educação religiosa (caso dos pais praticantes).

O facto de as socializações religiosas primárias serem diferentes mostra, desde já, que nunca se deve estabelecer uma relação directa entre a socialização religiosa e a subsequente conversão, já que estas distintas socializações religiosas conduzirão, mais tarde, à conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. Esta ideia vem, em nosso entender, reforçar que o que se transmite não é uma tradição, mas sim um *ethos* religioso (Campiche, 1996: 149), ao mesmo tempo que acentua a

²¹⁹ Estas famílias de origem em que as mães eram praticantes residiam, na maior parte dos casos, em meio rural (em regra no norte do país), e apenas num caso em meio urbano (Lisboa).

importância do percurso espiritual posterior e da sua articulação com a trajectória familiar, como veremos adiante.

De qualquer forma, um aspecto comum que se evidencia nas duas situações apresentadas é o facto de, nas famílias de origem das convertidas à IURD, a transmissão do *ethos* religioso ser sempre realizada pela mãe (eventualmente secundada por outras figuras femininas, v.g. avó/tia-avó). Assim, é muito importante sublinhar como a figura da mãe se torna, aqui, central na transmissão e aprendizagem do *ethos* religioso, ao mesmo tempo que – e por contraposição – o papel do pai na socialização religiosa é quase nulo. De facto, ou ele não está presente (morreu, separou-se da mulher, ou ainda porque a abandonou e aos filhos), ou, no curto período em que está presente, não exerce esse papel educativo. Isto pode acontecer por desinteresse em relação à educação dos filhos em geral: “*o pai atirava um bocado para cima da mãe a nossa educação*” [Rosário, 52 anos]; ou, mais especificamente, por oposição à religião católica: “*Porque o meu pai não era católico e não queria que eu fosse baptizada.*” [Eugénia, 76 anos].

Antes de nos adiantarmos sobre as importantes implicações desta socialização religiosa específica em que todo o protagonismo educativo (v.g. religioso) cabe, quase exclusivamente, à mãe, é preciso compreender melhor a regularidade morfológica que consiste no facto de todas estas mães terem educado os filhos sem o marido. Esta característica morfológica já fora, aliás, identificada em estudo anterior, que tinha também por objecto a Igreja Universal do Reino de Deus (Monteiro, 1998: 88).

A presente investigação permite aprofundar esta pista. De facto, em todas as famílias de origem das entrevistadas, e independentemente do seu meio social, existiu sempre um qualquer *turning point* que, sendo diferente, implicou o mesmo arranjo familiar, ou seja, a ausência do pai do grupo doméstico, desde muito cedo. Como nos é dito: “*Só que - a partir de uma determinada altura - o meu pai faleceu. Tinha eu 6 anitos. Ficámos só a minha mãe e os meus irmãos.*” [Glória, 59 anos, mãe camponesa da Beira Interior]. Ou, diversamente: “*Os meus pais separaram-se, tinha eu 12 anos, de pessoas e bens... porque eles casaram-se depois da Concordata*

*e ainda não havia divórcio*²²⁰”. [Rosário, 52 anos, mãe: grande proprietária rural do Alentejo].

Esta ausência do marido/pai deveu-se a um de dois *turning points* principais. Na maior parte dos casos, uma situação de separação/abandono da mulher e dos filhos. Estas famílias ficaram, então, sem o adulto masculino que nestes meios sociais deveria, no exterior, angariar a principal fatia de recursos para o sustento familiar. De facto, este homem acaba, sempre, por se ir embora para lugar incerto, sabendo-se, mais tarde, que constituiu outra(s) família(s). Desta forma se esgota, para estas mães, a esperança de conseguir desse marido qualquer contribuição económica para o grupo doméstico. Em meios de origem tão desfavorecidos como aqueles a que, em regra²²¹, pertencem estas famílias, o resultado desta situação dificilmente poderia não ser desastroso. O caso seguinte é, apenas, um dos mais ilustrativos.

Eugénia nasceu em 1923, no bairro de Alfama, em Lisboa. O seu pai trabalhava como alfaiate para alguns estabelecimentos comerciais da baixa lisboeta. Porém, quando Eugénia tinha 8 anos, abandona a família. Em casa de Eugénia ficaram a viver, além da própria, o seu irmão, dois anos e meio mais novo, a mãe e a avó materna. A mãe trabalhava em costura, para fora e, desta forma, procurava sustentar a casa. A seu respeito, diz-nos Eugénia: “*A minha mãe trabalhava... fazia um horário que nem sequer era de fábrica!* [Eugénia, 76 anos]. A avó, locatária da casa onde viviam todos, tinha ainda que alugar dois quartos, para conseguir pagar a renda.

Nos restantes casos, a monoparentalidade deveu-se aos acidentes de trabalho, que nos anos 40 e 50 do Portugal salazarista vitimavam tantos trabalhadores sem que, em contrapartida, houvesse um qualquer sistema de segurança social que garantisse apoio e protecção ao sinistrado e à sua família. “*O meu pai teve um acidente: ele sobe para cima para virar o telhado e veio por aí abaixo.... O meu pai esteve muito mal. Claro que a gente vivia muito bem até essa altura e, a partir daí, nunca mais nos endireitámos.*” [Emília, 56 anos].

²²⁰ A entrevistada refere-se ao artigo 25º da Concordata celebrada entre o Estado Português e a Santa Sé que, até 1975, impossibilitou o divórcio aos casados catolicamente (Torres, 1996: 35).

²²¹ De facto, entre os nossos entrevistados da Igreja Universal do Reino de Deus temos apenas um caso cuja família de origem integrava a burguesia latifundiária do Alentejo (Rosário).

Seja porque as abandonaram, ou porque morreram, a verdade é que todos estes pais estiveram – desde cedo – ausentes da vida destas crianças. A falta do adulto masculino em famílias como estas, muito desfavorecidas do ponto de vista económico, tornou-as ainda mais vulneráveis à pobreza. Como consequência, a infância destas crianças – se é que a tiveram – foi sempre muitíssimo dura: *“Muito complicada, mesmo. Só Deus e... pronto. Só a gente sabe a miséria que se passava. Muito difícil.”* [Emília, 56 anos]. Por outro lado, estamos também a reportar-nos, na maior parte dos casos, à sociedade portuguesa anterior a 1974 e ao estigma maior (Goffman, 1963) que implicaria a situação de “uma família sem pai”, quer para a mulher, quer para os próprios filhos. Adiante, tornar-se-ão mais salientes as implicações da vivência desta situação, quer por parte das mães, quer por parte dos filhos.

Interessa-nos, agora, saber de que modo as dinâmicas familiares, v.g. o modo de coesão, podem contribuir para compreender a aprendizagem e a vivência do seu *ethos* religioso, no contexto específico da morfologia monoparental. Começamos, então, por explorar as implicações de uma tal morfologia nas dinâmicas familiares (na regulação mas, principalmente, no modo de coesão familiar) e, através delas, na aprendizagem e vivência e, portanto, na transmissão do *ethos* religioso.

Uma vez que a transmissão e aprendizagem do *ethos* religioso começou, sempre, pela interiorização da dimensão do ritual, ou seja pela ida à missa, a atitude destas mães caracteriza-se em regra pela imposição da prática religiosa às filhas. Isto aplicava-se quer fossem praticantes regulares: *“Ao Domingo, a minha mãe não falhava a missa. Era matemático.”* [Idália, 46 anos]; quer fossem apenas praticantes erráticas, mas que obrigavam as filhas a uma prática regular: *“Ela [a mãe] só me dizia ao Domingo: “Vai à missa. [E ela? Não ia?] Não. Eu ia.”* [Dina, 46 anos]. Sabendo já que o pai foi uma figura ausente, desde muito cedo, nestas famílias, não nos surpreende que a regulação - normativa - dos comportamentos se tenha concentrado na figura da mãe.

Assim, é principalmente por imposição da mãe - mesmo quando esta não é uma praticante regular - que as nossas entrevistadas, além de irem à missa, frequentam a catequese e fazem a Primeira Comunhão, o Crisma e a Comunhão Solene. Foi esta a situação vivida pelas filhas que aceitavam a catequese, sem objecção e pelo simples desejo de agradar à mãe e de acatar o que ela dizia: *“Fiz, fiz [a catequese]. Porque a minha mãe tinha domínio sobre mim e eu percebia que não*

queria contrariar a minha mãe. Não queria magoar a minha mãe. Porque era isso que ela me transmitia a mim, não é? 'Não se deve magoar as pessoas, não se deve contrariar as pessoas, não se deve ser mal-educado para as pessoas... E, depois, dizem: Pois. Esta menina não tem pai... porque é mal educada e assim. Não!' ” [Idália, 46 anos]. A ausência do pai constitui, assim, o pano de fundo, a referência, em relação à qual a dinâmica que se estabelece entre mãe e filha, v.g. em termos de educação religiosa, ganha significado.

De facto, este excerto ilustra, exemplarmente, a transmissão do *ethos* religioso, na sua articulação com as dinâmicas familiares próprias destas famílias monoparentais. Estas mães, mesmo quando não são praticantes, impõem às filhas a frequência da missa, bem como a da catequese, no intuito de as conformarem, o mais possível, à norma social do seu tempo. O facto de se encontrarem numa situação conjugal e familiar mais vulnerável – sem a protecção do marido/pai – e estigmatizável, faz com que optem pela adesão e prática religiosa, como meio de favorecer a integração social das suas filhas, num contexto de desvantagem em virtude da sua situação familiar estar fora da norma (v.g. ausência do pai). Mesmo nas fases em que o pai esteve presente, verificou-se uma incongruência entre uma prática religiosa muito ritualista e o valor que o pai atribuía a essa mesma prática. “ (...) aos domingos íamos sempre à missa, o pai também ia. Portanto, ele próprio, se nós nos atrasávamos: 'despachem-se! Olhem a missa!' Não sei quê. Sabe o género? Eu lembro-me uma vez na missa lá em Sousel, o pai ver-me ir de saquinhas. 'O que é que leva aí?' 'Depois já vê.' E, portanto.... (eu já não era assim tão gaiata como isso) entrávamos todos na missa... mas só que o padre falava, falava, chegava a estar três quartos de hora a falar, e espremido não deitava sumo (ri), sabe como é? E então eu não estive com meias medidas e pus-me a fazer tricô. Era tudo a rir.” [Rosário, 52 anos]

Por outro lado, esta imposição, aos filhos, da prática religiosa católica, por uma mãe muito autoritária, seja ela ou não praticante - deve ser compreendida num contexto social mais vasto e muito comunitário como, por exemplo, o desta descrição da prática dominical, numa aldeia da Guarda: “Ao domingo, era para todos... missa, ir à missa, pronto. As pessoas conviviam, umas com as outras. Era um dia parado, não era um dia de trabalho. Portanto, as pessoas tinham mais tempo, até os pais para os filhos, para conviverem em família.” [Glória, 59 anos] Evidencia-se bem a forte dimensão comunitária do *ethos* religioso católico transmitido: a religião católica

no Norte, na sociedade portuguesa de há 50 anos, antes de ser a religião de cada um era, sem dúvida, a religião de toda a comunidade. Não ser católico seria, de alguma forma, não lhe pertencer também... Por outro lado, e ainda que em termos religiosos o Norte e o Sul do país (v.g. Alentejo e Algarve) encerrassem naquele tempo – e encerrem ainda hoje – realidades muito diferentes²²², a verdade é que a origem geográfica das famílias em causa, não tem implicações relevantes para o que aqui nos ocupa - a transmissão e aprendizagem do *ethos* religioso - já que o fenómeno é sempre o mesmo: a transmissão/imposição pela mãe de uma prática religiosa que, mesmo em zonas do Sul do país, é consentânea com o efeito hegemónico da religiosidade católica. Vejamos o que nos diz uma entrevistada que passou a infância e adolescência no Alto Alentejo: “*Católico só. Lá é tabu também. Todas as pessoas que pensassem noutra religião sem ser o catolicismo, eram malucas, ‘tavam com demónios.’*” [Emília, 56 anos].

Contudo, a normatividade da prática religiosa, como resultado do contexto social, mas mediada (imposta) pela mãe, não parece ser, aqui, o elemento único – ou, sequer, o mais importante - para a caracterização do processo de aprendizagem e interiorização do *ethos* religioso. Para compreender melhor este processo, é preciso inscrevê-lo nas dinâmicas das famílias de origem, nomeadamente, no seu modo de coesão interna. Vejamos, então.

O facto de estas mães terem ficado sem marido e, conseqüentemente, terem assumido sozinhas a educação dos filhos, agravado pela pertença, em regra, a meios sociais muito desfavorecidos, tem importantes implicações ao nível das dinâmicas internas do seu grupo doméstico. Têm que concentrar em si toda a responsabilidade económica e educativa dos filhos, estando por isso condicionadas pelas necessidades de subsistência mais básicas. Por isso, as horas do dia não lhe chegam para o trabalho e... muito menos para os cuidados com os filhos. De facto, olhando mais de perto e para o interior destas famílias, apercebemo-nos melhor dos efeitos quotidianos das duríssimas condições de vida nas suas dinâmicas (v.g. na coesão). Diz-nos uma entrevistada: “*Repare. Era rapariguita... Lá não havia ama, não havia quem tomasse conta. Toda a gente ia para o campo, as pessoas que podiam trabalhar. Ficavam as crianças sós, à espera que neste caso a mãe viesse, enfim, para dar*

²²²Esta diferença foi empiricamente constatada, já há alguns anos, pelo trabalho pioneiro de Luís de França (1980), nomeadamente no que se refere à prática religiosa.

qualquer coisa para comer. Foi uma infância muito, muito triste até.” [Glória, 59 anos]

Este excerto ilustra bem como as condições de vida, na sociedade portuguesa de há 50 anos, e que aqui são agravadas pela situação de monoparentalidade, implicavam para tantas crianças de meios mais desfavorecidos, efectivas situações de negligência, durante grande parte do dia, praticadas pelas próprias mães que não podiam, nem tê-las consigo quando trabalhavam²²³, nem confiá-las à guarda de alguém. Estas mulheres pouco chegaram a ser crianças. *“O pouco que brinquei, não é? Porque eu nunca tive brinquedos, nem nunca tive... eu nunca tive uma boneca!”* [Idália, 46 anos]. Logo que puderem tornar-se produtivas serão, como tantas outras, tratadas enquanto adultos em miniatura, como é próprio das sociedades tradicionais (Ariès, 1973), ficando a cuidar dos irmãos mais novos, das tarefas domésticas e dos animais. Assim, se pensarmos nos efeitos destas condições de vida sobre a coesão familiar, não nos parece que se deva falar de fusionalidade do seu quotidiano, mas menos ainda de autonomia. É de negligência que se trata.

No entanto, o que mais nos importa reter não é a imposição e o controlo da prática religiosa dos filhos (dimensão ritualista), que é comum - e até típica - em meios sociais tradicionais, mas sim o facto de não existir, quer no caso das mães praticantes, quer no caso das mães não praticantes, uma coerência entre a moral católica tradicional e o seu arranjo familiar monoparental.

De uma forma oposta às famílias de origem das Testemunhas de Jeová, existe uma profunda contradição entre a situação de facto das famílias IURD (morfologia monoparental²²⁴) que não é compatível com o modelo familiar hegemónico (casal com filhos) prescrito pela sociedade portuguesa do seu tempo e pela Igreja Católica (Martins, 1989). Assim, e sem o saberem, estas mães falham na transmissão da tradição católica, não pelo seu próprio comportamento em termos religiosos, que pode até ser muito assíduo (dimensão ritualista): *“A minha mãe não falhava a missa. Era matemático”* [Idália, 46 anos]; mas sim porque a sua própria situação não

²²³ Infelizmente, ainda existem hoje, entre nós, demasiadas crianças que ficam à guarda das próprias mães trabalhadoras e, eventualmente, sozinhas em casa, ou à guarda de irmãos pouco mais velhos (Torres *et al.*, 2004: 91). Porém, ainda que estes resultados nos surpreendam, pela negativa, é preciso lembrar que esta era a regra em meios desfavorecidos, como se vê no texto, sem que existissem sistemas organizados de guarda das crianças (v.g. amas, creches).

²²⁴ Mães sós, em regra de meio social muito desfavorecido.

corroborar o modelo familiar institucional que tentam transmitir, fundamentado na moralidade católica do seu tempo e da sua comunidade. De facto, a trajectória familiar destas educadoras inquina de incoerências a proposta dos valores familiares feita às suas filhas. Por exemplo, educam-nas para o casamento, ao mesmo tempo que vivem uma situação de abandono pelo marido²²⁵. Um bom casamento poderia dar às filhas aquilo que elas nunca conseguiram: ser domésticas. Para os meios mais desfavorecidos, a possibilidade de a mulher não trabalhar surgiria, na altura, como uma regalia burguesa a que a maior parte não tinha acesso.

As famílias de origem das convertidas à IURD falham aqui na transmissão da dimensão consequencial do seu *ethos* religioso, não só porque estas mães não protagonizam (pelo discurso, ou pelo comportamento) uma moralização religiosa no interior do grupo doméstico mas, principalmente, porque estas famílias monoparentais - cuja situação de facto contraria o seu próprio modelo familiar²²⁶, legitimado pela comunidade e pela Igreja-, estão pouco integradas socialmente, não se constituindo como instâncias eficazes na transmissão de valores sociais tradicionais e, especificamente, de modelos familiares institucionais.

Desta forma, não é garantida a coerência da proposta educativa, mais concretamente do *ethos* religioso, na sua dimensão consequencial, em termos de valores sociais e de modelos familiares. Consequentemente, e como veremos no ponto seguinte, não parece ter havido nestes casos uma efectiva interiorização das implicações familiares da moral católica. Esta fragilidade na transmissão da dimensão consequencial, leva-nos a avançar a hipótese de que a transmissão do *ethos* religioso nestes casos se torna excessivamente ritualista e vazia, ou seja, fora de relação com o que é a sua vida familiar.

Outro aspecto que nos ajuda a compreender as falhas na transmissão da dimensão consequencial do *ethos* religioso é a forma como estas mães coordenam a educação religiosa das filhas com as restantes instâncias de socialização que veiculam propostas religiosas (v.g. a própria igreja católica) (Kellerhals e Montandon, 1991). Este modo de coordenação pode assumir duas formas distintas. No caso das mães não praticantes, a educação religiosa é delegada, em absoluto, na igreja. Isto significa que reconhecem à igreja católica competências difusas nesta

²²⁵ Esta é um pista que já foi avançada em trabalho anterior (Monteiro, 1998).

²²⁶ Esta discordância entre modelos e práticas leva-nos a chamar-lhes anómicas.

matéria (nomeadamente em termos morais, que recobrem as da família), ao mesmo tempo que se abstêm de participar nessa educação religiosa (não fazendo assim a mediação entre a igreja e as filhas). Já no caso das mães praticantes, pode falar-se em cooperação. Neste caso, reconhecem igualmente à igreja aquelas competências difusas, mas reforçam as mensagens e esforços dessa instância. No entanto, este efeito de reforço resulta mais de uma atitude de conformismo em relação ao poder (aqui representado pela Igreja Católica, na figura do padre) do que de uma efectiva participação na educação religiosa das filhas. *“Ah! Sem dúvida. Aquilo era uma obsessão. (...) O que o padre dizia era uma ordem. Era uma ordem, era uma lei. As pessoas seguiam à recta.”* [Glória, 59 anos].

Esta questão torna-se particularmente visível num tipo de situação limite, de abuso sexual por parte de um padre católico. É o caso de Idália, que nos descreve um episódio desse tipo por parte do padre responsável pela catequese, na altura em que se preparava para a comunhão solene. Tinha então onze anos. Tentando abordar o assunto com uma das freiras responsáveis, também, pela catequese, o resultado foi o seguinte: *“(...) chamou a minha mãe, foi dizer à minha mãe ‘Que chatice, que conversas que têm com a sua filha ou que alguém tem com a sua filha!’ Ninguém tinha conversas comigo. ‘Veio-me com uma conversa...’. (...) A minha mãe... cheguei a casa, levei porrada. Levei porrada à conta da freira e do padre. E eu disse à minha mãe: ‘Eu! Padres e freiras nunca mais me obrigue, porque eu não vou!’ ”* Contudo, a mãe de Idália insiste para que ela continue a frequentar a catequese: *“Tens de fazer a comunhão solene. Tem de ser assim.”* Segundo a avaliação de Idália, *“Naturalmente, na ideia dela, ele [o padre] não era mau... como eu era miúda eu, se calhar, estava a mentir ou a inventar ou qualquer coisa”* [Idália, 46 anos].

No entanto, ambas as atitudes de coordenação (delegação e cooperação), podem ser atribuídas à falta de competência social e simbólica sentida por estas mães para efectivamente intervir não propriamente em matéria religiosa, mas nas suas implicações ao nível da moral sexual. Uma tal falta de competência social e simbólica deve ser relacionada com o seu baixo nível de capital escolar e cultural (em regra, restrito à frequência do ensino primário), mas também com a sua condição de mulheres sós.

Esta condição de mulheres sós deve, por outro lado, ser contextualizada no seu meio socio-cultural de origem. São mulheres que nunca tiveram escolha senão

trabalhar em actividades muito desqualificadas²²⁷, em condições de vida duríssimas. Fizeram-no pela sua origem social muito desfavorecida e porque, desde cedo, ficaram sem marido. Não lhes restou, sem dúvida, qualquer possibilidade de não trabalhar mas... ser domésticas parece-nos, sem dúvida, um ideal de vida a que elas devem ter aspirado.

Em termos de instrução, surgem-nos duas situações. Por um lado, encontramos as mães analfabetas²²⁸ e que têm origem rural. É preciso notar que estas mulheres, que nunca aprenderam a ler em meio rural, por vezes terão sido já discriminadas pelos seus pais, em relação aos irmãos. Senão, vejamos a razão avançada por uma das entrevistadas para o analfabetismo da mãe: *“O meu avô tinha uma teoria que era a seguinte: os rapazes têm que saber ler e escrever. As mulheres não precisam. As raparigas não precisam”* [Idália, 46 anos] Por outro lado, encontramos as mães que sabem ler e escrever e que têm origem urbana²²⁹.

O seu meio socio-cultural de origem torna-se decisivo para compreender as antecipações destas mães relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) (Kellerhals e Montandon, 1991). De facto, elas reconhecem à escola uma missão específica (transmissão de competências técnicas, como ensinar a ler e escrever), mas não têm competência cultural para exercer qualquer mediação em relação ao seu papel na educação das filhas (sendo elas próprias, em regra, analfabetas). *“Bem. A minha mãe sempre fez questão que eu fosse, que aprendesse. Ela dizia-me: eu não sei, mas tu vais saber ler e escrever. Já que eu não sei...”* Fez questão. *Até miúdos, pronto, miúdos desde a minha idade, muitos deles os pais não davam importância à escola e não aprenderam.”* [Glória, 59 anos]. Podemos, assim, falar de uma coordenação por oposição (Kellerhals e Montandon, 1991: 37), em relação à escola, quer no caso das mães praticantes, quer das não praticantes.

²²⁷ As mães das nossas entrevistadas desenvolviam actividades ligadas à costura, às limpezas domésticas, ao trabalho não qualificado na indústria e à agricultura de subsistência.

²²⁸ Os maridos destas mulheres, por vezes, eram mais instruídos já que, nalguns casos, sabiam ler e escrever mas, como sabemos, a sua permanência no grupo doméstico foi breve.

²²⁹ São os casos da mãe de Idália, Glória e Emília, sem qualquer grau de instrução. Pelo contrário, as mães de Eugénia, Dina, Paula, Carla frequentaram o ensino básico.

No entanto, o mais significativo é que, tendo ou não alguma instrução, elas nunca representam a escola como um meio de mobilidade social para as filhas²³⁰. Aliás, no único caso em que a família de origem da entrevistada provém de uma franja muito favorecida, o casamento surge explicitamente como o futuro desejável para as filhas. É justamente o caso de Rosário, que nasceu em 1947, em Lisboa e passou a infância em Estremoz, no Alentejo. O seu pai nasceu em Sousel e a mãe em Borba. O pai fez o curso de regente agrícola e era lavrador e industrial. A mãe não frequentou qualquer estabelecimento de ensino. Professores particulares e as longas viagens que fazia à Europa (França e Inglaterra) com a avó materna, deram-lhe uma cultura variada (piano, línguas e literatura francesa). Sobre a educação da mãe diz-nos: *“Ficou a falar inglês e francês como português e veio a saber jogar ténis que era uma maravilha e a andar de bicicleta.”* [Rosário, 52 anos]. É neste contexto que Rosário passa a sua infância. Referindo-se ao que os pais pretendiam para si, afirma: *“A mãe insistia para que eu fosse boa dona de casa (...) Deixou-me as receitas todas das avós e das bisavós que são uma maravilha, mas que engordam (ri), uma coisa incrível. O pai era mais o estilo capitalista, o casar com um homem com dinheiro, que eu pudesse estar de perna estendida sem fazer nada, está a ver a mentalidade, não é?”* [Rosário, 50 anos].

Por outro lado, e como vimos, enquanto crianças e jovens, estas mulheres ficaram muito entregues a si próprias, durante longos períodos do dia, configurando-se mesmo uma situação de negligência. Isso não impediu, porém que os seus comportamentos fossem objecto de uma enorme exigência e controlo, em relação a dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, e como é típico nos meios sociais mais desfavorecidos, no que respeita à competência e ao cuidado na execução das tarefas domésticas: *“Ai, o Sábado era o dia das limpezas. “Porque, durante a manhã limpava-se uma parte da casa, e preparava-se o almoço, porque as boas refeições faziam-se ao fim-de-semana. E à tarde era para se acabar de se limpar a casa: esfregar aquele chão de madeira, que era tudo muito encerado, com brilhos muito puxados. A única coisa que a minha mãe nunca me deixou fazer, talvez porque eu*

²³⁰ Ao contrário dos casos que encontraremos mais à frente, por exemplo no Centro Lusitano de Unificação Cultural, marcado pelo forte investimento da família de origem no percurso escolar de Ego.

fazia aquilo tão mal, tão mal, era lavar roupa à mão. A roupa era com ela, o resto era comigo. Tudo.” [Dina, 46 anos].

Em segundo lugar, estas mães dirigem, bastante, a sua atenção para qualquer – eventual - comportamento das filhas que possa pôr em risco a sua credibilidade como futuras mulheres honestas e respeitáveis (v.g. em matéria de interditos sexuais). Como é típico em meios sociais com valores tradicionais (favorecidos ou desfavorecidos), elas têm receio de que as filhas percam a virgindade e engravidem (Kellerhals e Montandon, 1991), ou apenas de que aquilo que as pessoas possam dizer comprometa a sua reputação. Pelo contrário, aos rapazes, é dada desde cedo a máxima liberdade sexual. Nas palavras de Rosário, a liberdade sexual era só para o irmão: *“Sim. [Ele dava] as suas escapadelas que nós não dávamos, não é? Lógico. Ele ir aqui e acolá que nós, como raparigas, não íamos. Ficávamos em casa e ele podia ir.”* [Rosário, 52 anos].

Assim, e relativamente aos modelos familiares e de género, não há dúvida de que estas entrevistadas foram educadas na valorização do casamento enquanto instituição, e numa divisão rígida de papéis, segundo a qual a sua socialização no papel feminino é caracterizada pelos receios relativos à sexualidade, nomeadamente à “desonra” e à gravidez precoce. Estas preocupações devem também ser contextualizadas no meio social de origem das entrevistadas que, e independentemente da origem geográfica, é sempre um meio muito comunitário, caracterizado pelo forte controlo social, e onde a quebra dos interditos sociais impediria a possibilidade de constituir família. Nas palavras de uma das nossas entrevistadas, nascida no Alto Alentejo, *“Ai Jesus, Maria! Uma mulher ir casar, desonrada, de branco?! Não pode! Lá não casava. Uma rapariga que namorasse um rapaz 5 anos, se deixassem (de namorar), por um azar qualquer, ninguém mais a queria.”* [Emília, 56 anos].

Neste contexto, e desejosas de protegerem as filhas- e a si próprias – deste julgamento social e das implicações que uma situação estigmatizante teria sobre elas, assumiam assim os poderes de vigilância e controlo, através de uma regulação normativa. *“Olha que tu vieste às tantas horas da escola! O que é que andaste a fazer? Não devias... Olha que eu lá soube... Quero-te às tantas horas em casa. E porque depois as pessoas começam a falar”* [Idália, 46 anos].

Um outro aspecto que não pode deixar de ser referido e que caracteriza bem o meio social de origem das entrevistadas da Igreja Universal do Reino de Deus é a

referência a bruxedos e maus-olhados (dimensão ideológica do *ethos* religioso). Estes são episódios que se enquadram no imaginário da religiosidade popular e espontânea, numa dimensão menos ortodoxa, mas que conviveram na vida destas entrevistadas com a religiosidade católica²³¹. “*Era a bruxa... é os videntes, é... porque acreditam nessas coisas. Eu doía-me a cabeça, não pensavam em ir comigo ao médico, era uma falta de vista que eu tinha? Não. Iam-me benzer com o prato e a água e o azeite e aquilo estalava quando tinha bruxedo e quando não tinha... (...) Põem um prato branco, uma candeia com azeite virgem e depois fazem lá as rezas assim em cruz, depois tiram três pingas. Se a pinga fica certinha e não se espalha, a pessoa não tem nada de maus-olhados, se ela desaparece totalmente, então a pessoa tá perdida. É detectado através daquilo.*” [Emília, 56 anos].

Outro aspecto que é referido, sempre com grande respeito, é o milagre que tocou a vida de Ego ou dos seus familiares. Este facto leva-nos a sublinhar a importância das dimensões ideológica e experiencial na transmissão e aprendizagem do *ethos*, nas famílias de origem destes convertidos. “*E acontece que a minha mãe teve uma meningite e quando já estava... já a minha avó a ver que ela... como se costuma dizer que as pessoas que 'se vazam' antes de morrer... E a minha avó, apercebeu-se disso. E a minha mãe tinha um colar com umas pérolas ao pescoço... E a minha avó tira-lhe o colar e foi à igreja e pôs na Santa, na Virgem. E acontece que quando a minha avó chegou a casa, a minha mãe sorriu-se para ela (tinha 6 aninhos), sorriu-se para ela e pediu-lhe água. E, pronto, curou. De forma que era por isso que elas eram católicas e religiosas.*” [Eugénia, 76 anos]. Por um lado, acentua-se a dimensão do inexplicável (dimensão ideológica da crença na possibilidade da cura milagrosa) e, por outro lado, a intervenção divina sobre alguém, de forma pessoal e directa, no sentido de lhe conceder um enorme benefício que se encontra para lá das capacidades humanas (dimensão experiencial, pessoal, da vivência do milagre). Esta eficácia do milagre pode perdurar, através de gerações,

²³¹ “La motricité du culturel dans le champ religieux, en Occident, passe par la tension légitimité/non légitimité, formalisée dans les rapports entre la religion savante et la religion dite populaire (...) La première est marquée par la cohérence intellectuelle, le rationalisme éthique et une position de dominance, de quasi-monopole. La deuxième est caractérisée plutôt par le spontané, l’irrationnel, l’affectif et une symbolique dont les référentiels viennent au fond des âges” (Lopes, 1996: 61).

pela força da memória familiar (Muxel, 2002: 17-18)²³², legitimando a crença e a pertença religiosas.

Um último aspecto a sublinhar, e que também dever ser contextualizado nas difíceis condições de vida relatadas, é a falta de afecto que marca as dinâmicas familiares de origem. Em alguns casos, isto significava a existência de maus tratos (Almeida, 1995). “*A minha mãe era, em termos de palavrões era terrível, chamava-me coisas terríveis. O meu padrasto nem por isso. (...) Ele não era muito de me bater, mas... A minha mãe quando me rapou o cabelo, ele foi com a gilettezinha acabar o trabalho*²³³. *Era coisas assim deste género que podiam não ser as que magoavam mais em termos físicos, mas morais. Pronto, a minha mãe fisicamente magoava-me muito mais, porque a minha mãe era capaz de me rebentar a cara toda, o sangue pela boca e pelo nariz e de me deitar no chão e pôr-me os pés em cima. Pronto, era deste género.*” [Dina, 46 anos].

Porém, nos outros casos e em regra, trata-se antes de uma dinâmica de relação mãe/filha, muito condicionada por graves dificuldades económicas que, como vimos, redundam numa certa negligência. A preocupação das mães centra-se, quase exclusivamente, na subsistência delas e dos filhos. No discurso das nossas entrevistadas transparece, por um lado, a falta de manifestações de afectividade por parte das mães. Vejamos como uma dessas mães, recentemente chegada do Norte do país para trabalhar numa quinta no Cacém, falava com a filha: “*Eu estou a trabalhar, não estou a perder tempo contigo. No trabalho não se perde tempo com filhos... Trabalho é trabalho. É pra se cumprir! Não há conversas.*” [Idália, 46 anos]. Por outro lado, sobressai a ausência de comunicação entre pais e filhos, declarada como distanciamento e falta de intimidade por parte das nossas entrevistadas. “*Claro que eu não podia estar a falar como estou a falar consigo, não tratava a minha mãe por tu, como se trata agora, era ‘você isto, você aquilo’. Quer dizer, ela é a mãe! Tratar*

²³² Podemos qualificar esta forma de memória familiar como referencial. Nesta “a anterioridade é mobilizada para definir um quadro de experiências, de referências e de valores, permitindo circular melhor no presente. (...) ela respeita menos à história familiar e às personagens que aos princípios, exemplos, modelos de crenças e de comportamentos praticados por eles.” (Muxel, 2002: 17-18).

²³³ Segundo Goffman, o rapar do cabelo corresponde a uma técnica de mortificação, característica das instituições totais, com o objectivo de despojar o indivíduo da sua identidade anterior, modificando a imagem que possuía de si próprio e dos outros e conformando-a um novo papel (Goffman, 1961,1992).

uma filha, a mãe, por tu, isso ‘Jesus Maria, que caía o Carmo e a Trindade’! A gente trata os pais como uma pessoa estranhíssima, não há intimidade que nós temos agora com os nossos filhos, é totalmente... não dá para a gente explicar, para descrever em palavras o que pode acontecer, porque não há aquela intimidade.” [Emília, 56 anos].

Assim, parece-nos que a questão da afectividade é muito importante nestas famílias de origem. Em regra, ela não está presente nas relações mãe-filhos mas, principalmente, nunca surge associada à transmissão religiosa naqueles que se converterão, um dia, à Igreja Universal do Reino de Deus. O balanço que fazem da sua vida na família de origem é, principalmente, o de um grande sofrimento²³⁴ em que às difíceis condições de vida, se soma a falta de compreensão, de comunicação e de afecto por parte da mãe e a ausência do pai. Na continuação, elas serão, desde muito cedo, empurradas para a vida adulta e pouco ou nada protegidas pela família. Mas disto falaremos no ponto seguinte.

3. Trajectória familiar e percurso espiritual

Depois de termos olhado para estas infâncias, na maior parte dos casos muito marcadas pelas dificuldades económicas e, em todos eles, por perdas de natureza emocional muito acentuadas, vamos, agora, acompanhar a entrada das nossas entrevistadas na vida adulta. A questão que nos orientará será, então, a seguinte: como é que esse percurso espiritual iniciado por uma socialização católica, nos termos atrás descritos, vai desaguar na conversão à Igreja Universal do Reino de Deus? Ou melhor, e afinando a nossa perspectiva, como é que através da individualização de Ego, ao longo da sua trajectória familiar, se constrói uma identidade de tipo emocional-comunitário, típica dos movimentos neopentecostais, que se caracterizam pela vivência das emoções durante o culto e pela “procura da comunidade” (Poblete e O’Dea, 1960)?

À semelhança do que fizemos no capítulo anterior, centraremos agora a nossa análise nos *turning points* que integram dois processos fundamentais para compreender o processo de individualização de Ego. Em primeiro lugar, a entrada na

²³⁴ A experiência do sofrimento, da “dificuldade em viver” deve ser contextualizada e compreendida em termos sociológicos (Bourdieu, 1999).

vida adulta e/ou constituição de um novo grupo doméstico, procurando aqui os sinais da individualização de Ego quer em relação ao grupo doméstico de origem, quer em relação aos outros membros do novo grupo doméstico (v.g. cônjuge). Em segundo lugar, a fase imediatamente anterior à ida à Igreja Universal do Reino de Deus, que podemos caracterizar, desde já, como uma crise de integração: económica, social e familiar. No âmbito desses *turning points*, procuraremos indicadores das formas que assumiu a individualização e, sempre que possível, estabeleceremos as suas relações com o percurso espiritual. É ao longo deste processo de individualização de Ego em relação ao grupo doméstico de origem que procuraremos articular independência económica, autonomia e autenticidade, protagonizadas pelas nossas entrevistadas.

Assim, procuraremos saber como é que os modelos familiares, de género e espirituais que, como vimos atrás, foram transmitidos às nossas entrevistadas na sua infância e adolescência, foram vivenciados e testados ao longo da sua vida adulta. Especificamente, e no caso das convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, importa-nos compreender como a vivência desses modelos resulta numa crise de integração (económica e familiar, v.g. conjugal e do grupo doméstico).

A entrada na vida adulta das mulheres que mais tarde se converterão à Igreja Universal do Reino de Deus é, em regra, muito precoce e determinada pela necessidade imperiosa de contribuir financeiramente para o grupo doméstico de origem. A quotidiana observação das terríveis dificuldades económicas da mãe, traduzidas em dias cujas horas “não chegavam para o trabalho”, faz com que desde crianças interiorizem a necessidade de ajudá-la, quer nas tarefas domésticas, quer em pequenas actividades no exterior que as possam aliviar da sobrecarga “*Em casa, ajudava a minha mãe. Até... lembro-me quando eu já tinha 12 anos, a minha mãe trabalhava num alfaiate, ali na rua da Madalena... e eu, quando eram seis horas da tarde, já tinha ajudado a minha avó, já tinha ido às compras... e lá ia ter com a minha mãe, para varrer a casa e apanhar alfinetes, para a minha mãe não fazer isso. Ela nunca me pediu. Eu é que fazia...*” [Eugénia, 76 anos] Aliás, até o pouco dinheiro que recebessem por qualquer recado, seria sempre entregue à mãe: “*Porque tudo o que eu conseguia, dava à minha mãe. Eu quando era assim pequena, aquele período da escola... eu, nas horas vagas, ia fazer recados às senhoras, ia ao pão, ia...*” [Idália, 46 anos].

Assim, e em regra, a entrada na vida adulta destas mulheres faz-se precocemente, cerca dos 12 anos, pela altura em que terminam a 4ª classe. Vejamos o

caso de Idália. Nasceu, em 1953, em Paredes de Coura, Viana do Castelo. Os pais e avós são todos da mesma terra. A mãe que a teve já depois dos 25 anos, trabalhou desde sempre na terra, em pequenos terrenos que o seu pai possuía e onde continuou a viver (com o pai), já depois de casada. Teve uma infância terrível de pobreza e fome que Idália interiorizou e nos relata.

Tem 2 anos quando vem para Lisboa, com a mãe e com o avô. Este está doente e precisa de um tratamento que não pode ter lá na terra. Têm em Lisboa um irmão da mãe (tio de Idália) que vive nos Olivais e é por intermédio dele que vêm para a capital. Este consegue para a mãe de Idália trabalho no cultivo da horta e nas limpezas da casa, numa quinta na zona do Cacém.

Por volta dos 12 anos, Idália faz a 4ª classe. A ida para o liceu implicava percorrer um caminho muito perigoso, o que levantou resistências por parte da mãe de Idália. *“E então, eu tinha de ir sozinha e ficava muito longe (...). Os senhores [donos da quinta onde a mãe trabalhava] tentaram convencer muito a minha mãe que... porque eles diziam, pronto, que eu até não era parva e que, pronto, se fazia um esforço... Quando fossem ao colégio buscar as meninas passavam e traziam-me.”* Contudo, a mãe de Idália opôs-se veementemente a esta solução, argumentando: *“É muito longe... e depois tem de lá comer... e depois ela não me come”*. Mas, diz-nos Idália, *“Ela nunca disse: ‘Não tenho dinheiro para lhe dar para ela comer na escola’ ou ‘Para ela vir comer a casa, tenho que fazer isto...’... pronto, e fiquei assim.”* Esta decisão é lamentada, quer pelos patrões da mãe, que *“diziam que era uma pena, uma pena...”*, quer pela própria Idália: *“Eu gostava de estudar! Eu tive pena de não fazer mais... Pronto. Mais qualquer coisa.”*

Assim, a mãe de Idália, tal como todas as outras mães das nossas entrevistadas da IURD, não viu na escola um meio de efectiva mobilidade social, que poderia permitir à filha, um dia, vir a ter uma vida substancialmente melhor do que a sua. Pelo contrário, a carência extrema em termos económicos determina a sua entrada imediata na vida activa, dizendo: *“Ela já sabe o suficiente, ela já se desenrasca. Ela com a 4ª classe já se desenrasca, já não precisa. Tem mas é que começar a trabalhar, ela tem mas é que começar a trabalhar. Já está em idade.”* [Idália, 46 anos].

Neste contexto, a entrada destas mulheres na vida activa faz-se pelo trabalho desqualificado, por exemplo, a costura. Foi não só o caso de Idália, mas também o de Eugénia e de Emília. Vejamos um pouco da história desta última. Emília nasceu em

Nisa, distrito de Portalegre, em 1943. Nem o pai nem a mãe sabiam ler nem escrever. O pai era pedreiro e a mãe doméstica. *“Era tudo analfabeto, ninguém sabia nem assinar o nome deles. Era com o dedo. Depois de eu casar o meu pai foi pra França e a assinatura bancária deles era o dedo.”* Emília deixou de estudar aos 10 anos. Segundo as próprias suas palavras, *“Lá acabava-se a instrução primária e não havia hipótese, só os muito ricos é que... [tinham possibilidade de continuar a estudar]. Não se punha, porque a gente sabia que não havia hipóteses²³⁵. Porque, primeiro, não há transportes, segundo, só em Portalegre é que era viável. Não havia hipóteses.”* Esta entrevistada resume assim as limitações que se impunham aos meios mais desfavorecidos, no Portugal rural, mais concretamente no Alentejo, dos anos 50. Nesse contexto, dois meios de vida surgiam como possíveis: *“Tinha que se ter um ‘curso’, quer dizer, uma profissão, chamavam eles. O rapaz era para sapateiros e as raparigas (ri) era bordados ou costura e mais nada. Ou então ir para o campo, trabalhar. E a minha mãe não queria, a minha mãe não queria que eu fosse para o campo.”* Assim, a costura surge aqui como a possibilidade de fugir à dureza do trabalho do campo.

Assim, estas mulheres que pouco estudaram e que começaram a trabalhar muito cedo, não se tornam independentes (v.g. em termos económicos) devido a um fortíssimo controlo exercido pela mãe que lhes restringe muito a autonomia, nomeadamente até ao casamento/saída do grupo doméstico (ou indefinidamente, como veremos adiante, no caso das que nunca casaram). Sabemos já que todas elas foram educadas para desempenhar funções no espaço doméstico, seja as tarefas domésticas que realizavam na sua própria casa, durante a infância e adolescência; seja na aprendizagem de outro tipo de funções (por exemplo a costura) que lhes permitiriam o domínio de um ofício e que as libertaria do trabalho da terra.

Um outro aspecto característico e decisivo é o facto de todas elas terem crescido em famílias em que, por ausência do pai e conseqüente maior vulnerabilidade à pobreza, mãe e filha desenvolvem uma aliança que lhes limita muito o desenvolvimento da independência e da autonomia. A mãe surge como uma figura que só exige comportamentos, mas que não a protege do exterior, na medida

²³⁵ Esta entrevistada revela, aqui, uma adequação das suas expectativas subjectivas às condições objectivas de vida da sua infância e adolescência. (Bourdieu, 2001: 15-20).

em que as filhas são um instrumento indispensável para angariar recursos. Estas constituem, assim, mão de obra que as mães não podem dispensar.

Isto acontece principalmente nos meios mais desfavorecidos, em que essa mão de obra se traduz em efectivo rendimento para o grupo doméstico (v.g. na forma do ordenado, que entregam integralmente à mãe). *“Não é que a vida fosse assim muito difícil, vivia-se com uma certa dificuldade, mas... (...) a minha mãe, naquele tempo, era capaz de gastar vinte contos, num serviço de loiça a condizer para uma pessoa e não se lembrar que a filha precisava de um casaco ou duns sapatos. Eu lembro-me que já era uma mulher em vésperas me casar, já tinha a minha casa, entregava-lhe o ordenado e pedia-lhe sete e quinhentos pra uns collants e ela não me dava. E eu lembro-me, na empresa, porque eu, entretanto, fui trabalhar para a empresa onde ‘tive 21 anos e eu lembro-me que... (...) sentia-me rebaixada pelo pessoal do escritório, porque havia lá muita gente que tinha muita mania! E então eram capazes de vir atrás de mim a gozar se eu tinha uma malha nas pernas. E eu sentia-me envergonhada com aquilo, porque eu tinha uma boa posição, eu ganhava razoavelmente bem e não tinha um tostão. E eu sentia-me muito mal! Isto aos meus vinte anos!”* [Dina, 46 anos]. Deste excerto ressalta bem como a limitação da independência económica e de autonomia resultam para Dina em humilhação no seu local de trabalho.

Essa mão de obra traduz-se, também, no desempenho de tarefas domésticas que assim permitem à mãe uma jornada de trabalho prolongada, necessária por ser o único adulto responsável pela sobrevivência do grupo doméstico. Como nos conta Idália, *“Ela estava todo dia fora e então eu fazia, fazia. Mas quando chegava à noite a casa, se as coisas não estivessem como ela... pegava, ralhava comigo e dizia: ‘Tu não sabes fazer nada.’ e ‘Tem que ser assim e não é assim, é assim e pronto!’ ”* [Idália, 46 anos]. Guardada a devida distância, é importante sublinhar que, ainda hoje em dia, as mães sós com filhos se tornam particularmente vulneráveis à pobreza (Singly, 1993). Na sociedade portuguesa, esta situação é agravada pelo facto de o Estado não proteger nem apoiar financeiramente essas mulheres (Torres *et al.*, 2004: 114).

Porém, e para além da precaridade económica, outra importante consequência do facto destas mulheres terem sido criadas apenas com as mães foi o relativo abandono a que estas filhas foram votadas, como vimos no ponto anterior. Este abandono acontece em virtude da jornada prolongada de trabalho a que estas mães

foram forçadas e que não corresponde a um opção sua mas, pelo contrário, é um resultado da perda (por abandono ou morte) do marido/companheiro, que não assume assim as suas responsabilidades (económicas e educativas) face ao grupo doméstico. Por esta razão, estas famílias não proporcionaram o enquadramento afectivo ao desenvolvimento da personalidade destas jovens (Parsons e Bales, 1955, 1980), principalmente por parte da mãe, mas também por parte do pai (no pouco tempo que esteve presente).

Isto é verdade tanto nos meios mais desfavorecidos, como no único caso, entre as nossas entrevistadas, de um meio social de origem muito favorecido. É o caso de Rosário, para quem a separação dos pais, não tendo tido implicações significativas a nível económico (mas tão só uma administração separada dos bens), representou no entanto a mesma falta de enquadramento afectivo, a que se alia uma instrumentalização dos filhos em benefício dos interesses dos pais. Como ela própria nos relata: “*A separação dos pais foi péssima para nós. (...) Sim, porque não só o pai prometeu que tudo ia correr bem e não correu nada e, pelo contrário, parece que foi pior! Como também não é agradável andar, como embrulhos, de um lado para o outro. A mãe mandava-nos para lá, para ele não meter lá amantes, o pai, porque queria meter lá amantes mandava-nos para cá.*” [Rosário, 52 anos].

Dissemos atrás que estas mulheres entraram na vida activa com pouca escolaridade (4ª classe) e para trabalhos desqualificados (inicialmente pela costura, ou pelo artesanato e, logo que possível,²³⁶ pelo trabalho nas fábricas). No entanto, também foi referido e demonstrado como a entrega integral do ordenado à mãe constituía uma forte limitação, ou melhor, uma efectiva inviabilização da sua independência económica, bem como da autonomia que essa independência lhes poderia permitir. Torna-se, então, importante compreender como o casamento lhes surge como o (único) caminho possível que lhes permite a autonomização em relação à mãe e, desta forma, ao grupo doméstico de origem. Vejamos alguns episódios significativos que Dina nos relata em relação à fase que antecede o seu casamento.

Com 17 anos Dina vai trabalhar para a Fábrica das loiças de Sacavém, Estamos em 1970. Decide, então, voltar a estudar, à noite, com o objectivo de conseguir um trabalho mais qualificado. “*Ali era difícil porque eu começava a trabalhar às sete horas da manhã e entretanto largava às seis da tarde. Como a*

²³⁶ Pela existência de uma idade mínima de admissão.

minha mãe ficava com o ordenado todo, eu tinha hipótese de fazer horas das seis às oito, que era pra aproveitar o dinheiro daquelas duas horas pra fazer o meu enxoval. Às oito e meia tinha aulas. Então eu ia a pé. Na altura o autocarro era 15 tostões, mas a minha mãe não mos dava, era prá aí meia horinha a pé. As aulas, às vezes acabavam onze e meia, meia-noite. Quando eu chegava a casa, era meia-noite, meia-noite e meia. E quantas vezes tinha o meu irmão ainda à minha espera pra eu fazer o jantar. Lá ia fazer o jantar, lá ia recapitular a matéria que tinha dado, às vezes, tinha um bilhetezinho pra pôr o relógio para despertar para as 5 horas, pra lhes passar as fardas do trabalho, e muitas vezes, muitas noites quando eu acabava por me deitar eram 2 e meia, 3 da manhã.. E depois levantava-me às cinco para passar as fardas! Da minha mãe e do meu padrasto porque eles trabalhavam os dois no mesmo sítio. (...) A minha mãe, na altura, também trabalhava muito. Também fazia o horário normal, e muitas vezes fazia horas extras e quando chegava... porque ela fazia as refeições todas no emprego. E quando chegava vinha estoirada. E, talvez aquilo fosse um bocadinho egoísmo dela, e não pensava que eu também estava estoirada. Pronto, só pensava: "Eu tou cansada, vou me deitar e ela levanta-se um bocadinho mais cedo e passa". Aquilo para mim era extenuante. Mas consegui!"

Entretanto, Dina começa a namorar: *“Entretanto, conheci o meu marido, comecei com o namoro, comecei a pensar no casamento e as coisas...”* Assim, tal como no grupo doméstico de origem, o projecto das mães praticamente não deixa margem ao projecto individual de Ego, seja pela escolarização, seja pela autonomia económica permitida pela profissionalização. No entanto, e já na fase de constituição do novo grupo doméstico, é Ego quem dele desiste em proveito do projecto conjugal. É importante sublinhar que, neste caso, é a carência emocional e o desejo de se libertar dos maus tratos da mãe que levam Dina a interromper a sua retoma escolar em que tinha persistido com bastante sucesso e que lhe tinha proporcionado uma mobilidade profissional ascendente significativa. *“Entretanto, apareceu o meu marido. E eu... foi aquele género: ‘o primeiro que aparecer, vai, não é?’ Porque estava farta da vida em casa.”*

Este é, apenas, um exemplo, ainda que radical, da forma como as nossas entrevistadas quando casam se inscrevem no projecto conjugal, concebendo-o como parte de uma estratégia autonomização e de mobilidade social que as liberta do contexto social do seu grupo doméstico de origem. Em dois casos (Emília e Glória) a constituição do novo grupo doméstico implica uma situação de neolocalidade

(Parsons e Bales, 1955, 1980). Nestes percursos, o mais importante a destacar é o facto da decisão do casamento ser um passo importante na individualização de Ego, quer pela independência económica (uma vez que os proventos do seu trabalho deixam de ser afectos à sua família de origem para o serem ao novo grupo doméstico), quer pela conquista de uma autonomia face ao grupo doméstico de origem. Senão, vejamos a história de Glória.

Nascida em 1940, na Beira Alta, nem o seu pai nem a sua mãe sabiam ler ou escrever. O pai foi sempre pedreiro *“trabalhava a pedra para ela ser colocada”* e a mãe *“trabalhava no campo”* ao mesmo tempo que se ocupava das tarefas domésticas e dos filhos. Os seus pais *“nunca tiveram nada de seu”*. *“Aquela Beira Alta era uma terra bastante pobre. Hoje já não é tanto, mas na altura era. Era uma geração muito, muito de tristeza, muito pobre.”* Logo aos 14 anos Glória vem servir para Lisboa, para casa de uma senhora lá da terra. *“A partir dos 14 anos, quer dizer... eu ausentei-me da terra, vim para Lisboa e fiz-me à vida, não é? (...) Ai! Foi o ‘extáse’! Gostei muito. Sempre com saudades da família, não é? Mas gostei muito. Gostei de tudo! Tinha uma situação melhor... género de alimento, não é? Essas coisas todas que mudam uma pessoa.”* Porém, rapidamente arranja outra casa onde lhe pagam um pouco mais. *“A gente procurava, também, dentro do possível, arranjar mais um bocadinho. (...) Aí, então, fui muito bem tratada. Havia crianças da minha idade e aí é que eu gostei mesmo de estar.”* Porém, mesmo trabalhando para os novos patrões, Glória continua a passar os fins de semana na casa anterior. É lá que conhece aquele que será o seu futuro marido. Este é da mesma terra que o dono da casa (Oleiros, Beira Baixa). *“Depois, entretanto, pronto, conheci o pai dos meus filhos, namorei, fiz a minha vida...”* Glória e o namorado arranjam, então, uma parte de casa e vão viver juntos. Ela tem 20 anos, ele 23. Corria o ano de 1960. A sua decisão de ir viver com o namorado surge-lhe como algo natural e evidente, sem ter sido objecto de reflexividade. *“Olhe, pois então, foi como normalmente qualquer... aconteceu pois, pronto. Depois tive os meus filhos, enfim. (...) Aconteceu. Foi bonito.”*

Também para Emília o projecto conjugal foi a possibilidade de sair da sua aldeia e de vir para Lisboa. *“Foi aos dezassete anos, venho para Lisboa... Sozinha, para casa da minha tia. Venho cá passar um mês de férias com a tal minha amiga, que ela ia para a tia dela e eu vinha para a minha. E vir para Lisboa era um sonho, não é? Então, eu venho a Lisboa um mês... Tinha 17 anos. Mas vinha com ela fígada de cá ficar e não voltar. Então cheguei cá, os meus tios não tinham filhos,*

estavam a criar o meu marido e um irmão do meu marido, porque lhe tinham morrido os pais e a minha tia ficou com eles os dois. E eu comecei logo a 'deitar a escada' para ficar cá. Eu, então, sabia bordar e fui para um atelier de bordados cá. (...) e o meu marido, a partir daí, a gente namorou-se." No seu caso, a decisão do namoro e, depois, do casamento revela uma estratégia que visa a sua fixação em Lisboa e que terá como resultado a sua independência (v.g. económica) e a sua autonomia em relação ao grupo doméstico de origem. A partir de agora, o seu ordenado passará a estar afectado às despesas do novo grupo doméstico que deverá ser autosuficiente (Parsons e Bales, 1955, 1980).

Porém, não queremos com isto significar que a conjugalidade tenha sido encarada, por estas mulheres, como um meio de vida, já que não se tornam domésticas, nem sequer exprimem esse desejo. Como afirma Emília: "*Então, quer dizer, nesse período que eu entro para aquela empresa, eu ia para os escritórios... Eu vou fazer um curso de dactilografia, num mês, para entrar, ainda a empresa está em formação. Ela [a patroa] como ela tem muita confiança em mim, quando vão os bancos, quando vão os homens meter os computadores, todas essas coisas, a Emília assistia às reuniões, eu sabia tudo. Eu tinha as chaves da empresa toda, pronto. Eu era uma assalariada lá dentro, mas sabia mais que os patrões, porque ela tinha uma confiança brutal em mim e, então, eu estava à frente de tudo!* [Emília, 56 anos] O que ressalta deste discurso não é o facto de a actividade profissional resultar principalmente da necessidade económica, mas sim a valorização das competências específicas que não são reconhecidas no contexto doméstico e que ela desenvolve na sua actividade (Torres, 2000: 141). Ao mesmo tempo, a sua actividade profissional surge também como rejeição do fechamento doméstico e de desenvolvimento de relações de sociabilidade. "*Aquilo era uma empresa de vendas, eu como gostava muito de contacto com o público, depois do horário do expediente, eu vinha para rua e comecei a vender mais que os vendedores todos do país.*" [Emília, 56 anos] Estes resultados são, aliás, congruentes com os de estudos empíricos realizados sobre a sociedade portuguesa, mesmo tratando-se de mulheres com baixos rendimentos e trabalhos desqualificados (*ibidem*).

Por outro lado, a autonomização pode também surgir na sequência da entrada em novos papéis familiares que não resultam necessariamente da constituição de um novo grupo doméstico. É o caso de Eugénia, que engravida aos 15 anos. Por

imposição da mãe do namorado, este vem viver com Eugénia e o resto da família (mãe, avó e irmão), até a criança nascer, com o objectivo de se casarem posteriormente. Entretanto, Eugénia ressentia-se do comportamento do companheiro, que além de não contribuir para as despesas da casa, tem uma vida boémia. O nascimento da criança não altera em nada a sua conduta. A descoberta de que ele tem outra mulher leva-a a terminar a relação.

Na altura em que o filho tem um ano, Eugénia, então com 17 anos, trabalha em pensões (na recepção) onde, por vezes, acumula turnos e também se prostitui, de forma a poder levar dinheiro para casa, para pagar as suas despesas e as do filho. Não pode contar com o apoio da família, cujos recursos económicos são muito escassos. No seu caso, a autonomização relativa face à família de origem decorre do nascimento do filho e da entrada num novo papel familiar: o de mãe. Estamos em 1938-39. A família luta, então, com enormes dificuldades e Eugénia vai interiorizando um grande sofrimento: *“Lembro-me de um Natal que o meu filho era pequenino, tinha 3 anos e começou a cantar uma coisa qualquer à Virgem, uma coisa qualquer, não me lembro bem o que era, sei qual é a canção, mas agora não me vem... Mas, esse Natal marcou-me muito porque a gente quase que nem tinha para comer nesse dia. Houve uns Natais assim muito...”* Esta época festiva sublinha, assim, o sofrimento associado à falta de integração económica, na sociedade portuguesa dos anos 30, num contexto em que não existia um sistema de protecção social.

Outros casos houve, porém, entre as nossas entrevistadas, em que a individualização não se inicia à custa, nem da constituição de um novo grupo doméstico, nem da assunção de novos papéis familiares uma vez que ficam a viver com a mãe. É o caso de Idália, que tinha cerca de 15 anos quando conheceu o seu primeiro namorado. *“Eu comecei assim a fazer frente à minha mãe, fazer frente, a tentar impor-me. ‘Pronto. Já sou crescida, já sou grande’, aquelas coisas... já não sei quê. Já tinha mais contacto com outras pessoas, já conversava mais, já estava mais aberta, já... pronto. Já eu era outra, já eu estava a tentar ser mais eu. E então entendi que havia de namorar e eu aceitei o namoro... Bem, foram cinco anos contra a vontade da minha mãe. Sempre em guerra, praticamente”*. É importante sublinhar que as principais referências que lhe permitem, a partir desta altura, divergir da mãe lhe chegam através do mundo profissional. De facto, por volta desta idade, já Idália trabalhava como operária numa fábrica, o que lhe permitiu alargar os contactos e

sociabilidades para além do mundo doméstico, ao qual a dinâmica de fechamento imposta pela mãe²³⁷ a confinava. Consequentemente, a sua procura de autonomia faz-se no contexto da entrada num novo papel profissional. Nesta tentativa de abertura identificamos sinais da assunção de uma identidade própria, na medida em que age de acordo com o que sente ser a sua natureza mais profunda. É esta procura da autenticidade (Singly, 2001) que, em nosso entender, justifica a mudança do seu comportamento. Segundo nos diz: “*Já eu era outra, já eu estava a tentar ser mais eu.*”

De qualquer forma, a mãe de Idália opõe-se ao namoro. “*A primeira vez que a minha mãe viu ele chegar ao pé de mim e dar-me um beijo, deu-me porrada. (ri) Deu-me com o cabo da vassoura. Pronto. Nunca mais me bateu.*” Este episódio pode ser interpretado em dois sentidos: quer como a resposta extremamente normativa ao namoro, enquanto tentativa de autonomização por parte de Idália; quer como reconhecimento, por parte da sua mãe, de que Idália havia crescido e de que estava mais autónoma, já que foi a última vez que lhe bateu.

Contudo, Idália persiste: “*Mas eu... pronto, mas eu fiz sempre contra a vontade dela, sempre contra a vontade dela. E ela dizia-me que não, que ele não era para mim. (...) Até que uma determinada altura disse-lhe: ‘Olhe! Eu, se não casar com ele, não caso com mais ninguém!’ E acabou. E jurei-lhe. E não casei.*” Idália não chegou, de facto, a casar porque o seu noivo morreu na Guerra do Ultramar. No entanto, esta sua atitude revela uma efectiva tentativa de autonomização em relação à mãe. Porém, circunstâncias exteriores, nomeadamente a Guerra de África, vêm limitar esse processo e contribuir para a interiorização de uma grande perda emocional. Ainda a respeito do seu luto, diz-nos Idália: “*Mandaram de lá, de África, um caixão... ainda hoje não sei se foi ele quem enterrei.*” A acumulação ao longo da vida de perdas emocionais muito significativas como esta, que não chegam nunca a ser elaboradas²³⁸ é, como veremos melhor adiante, um dos traços característicos das

²³⁷ Através da extrema normatividade que, como vimos, caracteriza as dinâmicas da família de origem das convertidas à Igreja Universal.

²³⁸ A noção de elaboração da perda emocional é, aqui, importada da Psicologia. De facto, as grandes perdas continuam a ser interiormente trabalhadas (ou perlaboradas) ao longo da vida. No entanto, há pessoas que não conseguem elaborar essa espécie de acontecimentos, não chegando a ter um ‘bom objecto interno’ que as ajude a enfrentar as realidades adversas (Music, 2002: 25-28).

trajetórias de vida das que se converterão, mais tarde, à Igreja Universal do Reino de Deus.

Um outro caso – extremo – em que podemos observar as dificuldades no processo de individualização vividas por estas mulheres é o de Rosário, uma vez que as suas primeiras tentativas de emancipação foram, nas diversas áreas, frustradas pelos pais²³⁹. Neste caso, o controlo dos pais pode assumir formas diferentes – ou até opostas - àquelas que encontramos nos meios desfavorecidos. Senão, vejamos.

Depois de terminado o antigo 7º ano do liceu num colégio religioso, Teresa manifesta aos pais o desejo de frequentar Belas Artes. Na sua preferência sente que responde a um apelo da sua autenticidade: “*Era porque... eu adoro pintura. Adoro.*” A escolha deste curso, que podemos inscrever no gosto dos meios sociais culturalmente mais favorecidos (Bourdieu, 1964, 1979) tinha, aliás, raízes na sua tradição familiar, o que remete para uma lógica de reprodução social e cultural: “*Do lado da minha mãe. Porque ela só tinha um irmão, que era pintor, que tirou as Belas Artes em França, em Paris.*” No entanto, este seu grande desejo vai chocar com a proibição dos pais que receiam as tímidas mudanças culturais da sociedade portuguesa do princípio dos anos 60: “*Sei lá, um mundo talvez de hippies ou assim, nessa altura era os hippies... talvez por isso, não sei.*” Desta forma, parece-nos que a escolha do curso é cerceada, em virtude de um modelo de género muito repressivo. Aquele que tinha sido o curso do tio de Rosário, em França, não serve para a sobrinha, em Portugal, uma vez que os pais receiam o ambiente demasiado tolerante e permissivo que lhe associam e que imaginam como próximo da cultura *hippie* v.g. em termos de promiscuidade sexual e de consumo de drogas: “*A droga e todas essas coisinhas não é?*”.

Não conseguindo ir contra a vontade dos pais (segundo ela própria, com 16 anos e ainda menor²⁴⁰), Rosário vai, então, para a escola comercial fazer um curso de secretariado²⁴¹. Como já tinha o antigo 7º ano, só precisava de frequentar este curso

²³⁹ Lembramos que se trata da única entrevistada da IURD com origens sociais e económicas muito favorecidas, já que os pais são latifundiários do Alto Alentejo e proprietários de moagens e de refinarias (burguesia agrária e industrial).

²⁴⁰ Aliás, nesta altura (anos 60) e segundo a lei portuguesa, a maioria só se alcançava aos 21 anos.

²⁴¹ É importante sublinhar, aqui, que a escolha do curso de Secretariado não é justificada, nem pela vontade dos pais, nem por um desejo seu, o que nos revela a interiorização de um estereótipo de género, segundo o qual este curso seria, no Portugal dos anos 60, um dos cursos técnicos adequados

durante três anos. Estávamos em 1963. Porém, já no último ano, aos 19 anos, Rosário tem um acidente de automóvel muito grave no qual morre a sua única irmã (de 22 anos). (1966). Mesmo tendo ficado imobilizada durante cerca de um ano, consegue recuperar completamente, faz o último ano do curso de secretariado e declara que quer começar a trabalhar: *“Foi quando eu quis começar a trabalhar com o meu pai, lá no escritório - visto que o pai tinha escritório no Alentejo – e em que o pai me responde: ‘Filha minha não trabalha’. E, aí, foi a desmoralização completa. Tinha um curso, eu queria trabalhar... E a minha mãe com a mesma mentalidade...”*. Torna-se importante sublinhar, neste episódio, a forma como os recursos económicos muito avultados dos pais de Rosário, combinados com um modelo de género muito sexista, contribuem para limitar, de modo drástico, a sua tentativa de autonomia e de independência económica, ao ponto de Rosário não poder trabalhar sequer nos escritórios do próprio pai. Assim, o nível alto de capital cultural dos pais²⁴² não implicou, de forma alguma, um investimento equivalente na educação da filha, que lhe permitisse seguir um percurso escolar (e, mais tarde profissional) ao nível da licenciatura (Bourdieu, 1964).

Aliás, até o capital social elevado dos pais (Bourdieu, 1996) joga contra o desejo de Rosário. A possibilidade de arranjar trabalho através de amigos dos pais, quando se lhe coloca, é imediatamente afastada pois, no seu entender, *“já estava tudo prevenido. Na altura os filhinhos, era tudo a mesma coisa, era tudo uns meninos dos papás.”* Este exemplo ilustra bem como, em dinâmicas familiares tão normativas e fechadas à mudança social emergente, nomeadamente em relação ao protagonismo profissional das mulheres, Rosário interiorizou a impossibilidade de ir contra a vontade dos pais, sem que isso implicasse a ruptura familiar e o ostracismo. Ao mesmo tempo, o facto de o seu universo de possibilidades (v.g. profissionais) se limitar às sociabilidades dos pais é, em si mesmo, revelador de uma atitude de fechamento da sua parte.

Passado algum tempo, Rosário cede à vontade dos pais, tira a carta de condução e dedica-se apenas à vida de sociedade, como nos diz: *“Cascais, Alentejo,*

para uma rapariga. Refira-se, ainda, que a frequência da universidade não surge como uma possibilidade, nem nas suas expectativas subjectivas, nem nas intenções dos pais.

²⁴² O pai tinha estudado agronomia e a mãe tinha estudado piano, línguas e literatura em França e Inglaterra.

onde tenho muita família também. Sei lá, desde chás, desde cocktails, desde jantares, desde tudo, possível e imaginário desse género.” Estamos em 1967. Porém, é possível evidenciar o controlo que os pais exercem mesmo sobre a sua vida social. De facto, quando tira a carta e diz que pretende ter um carro só para si as divergências voltam a acentuar-se. Diz-nos, então: *“Com carro à minha custa porque não me queriam... o pai não queria que eu tivesse carro, queria que eu andasse no carro dele e eu disse-lhe que havia de ter o meu carro, comprado à minha custa com a minha mesada. A minha mãe tinha dois carros, na altura. Dizia que eu também não precisava de carro. Eu achava que devia ter o meu carro e não o carro da mamãzinha, que tinha que pedir sempre à mamãzinha o carro dela. Eu queria a minha independência, era isso que eles não queriam.”* Este exemplo ilustra a forma como a sua independência económica foi boicotada, num processo que ela própria protagoniza, por exemplo quando não representa outra forma de independência para além da possibilitada pela família (v.g. através das mesadas).

Por outro lado, ao mesmo tempo que o projecto pessoal de Rosário foi sacrificado ao projecto familiar, nomeadamente através de um modelo familiar e de género muito institucional e sexista, segundo o qual ela foi educada apenas para o casamento²⁴³, a verdade é que as dinâmicas normativas e repressivas que se estabeleceram entre os pais e ela inviabilizam a concretização do próprio projecto que lhe impõem (o do casamento), eivando de contradições o modelo familiar proposto. É assim que Rosário comenta, a respeito do pai: *“Mas entretanto como tinha um ciúme louco comigo, era a menina querida dele, não me deixava chegar ao pé de ninguém e não deixava ninguém chegar ao pé de mim. (risos) Queria-me só para ele, até à velhice. E teve!”* [Rosário, 52 anos].

Importa-nos, ainda, articular o processo de individualização das entrevistadas (envolvendo independência, autonomia e autenticidade) com o seu percurso espiritual, à medida que vão entrando na idade adulta. Desde logo, é muito importante sublinhar que esse percurso, nesta fase é, à primeira vista, bastante homogéneo²⁴⁴, já que nos surge um espaço vazio que parece significativo, entre a sua prática dominical da infância (muito regular quer para as filhas de mães praticantes, quer para as filhas de mães não praticantes) e a ida à Igreja Universal do Reino de

²⁴³ Conferir ponto anterior: *Família de origem e socialização religiosa*.

²⁴⁴ Principalmente se comparado com os outros movimentos analisados.

Deus. É este percurso espiritual aparentemente vazio que procuraremos descrever já de seguida.

A sua entrada precoce no mundo do trabalho teve, quase imediatamente, implicações no percurso espiritual. É, por exemplo, o caso de Eugénia, que nos diz: *“Fiz a comunhão particular, fiz a comunhão solene, depois ainda ia prá Igreja... Depois, comecei a ter que estudar e trabalhar e fazer tudo e, depois, desisti disso, pronto. Depois comecei a ir à Igreja quando calhava.”* Tal como na sua infância começaram a ir à missa, as nossas entrevistadas deixam de praticar o catolicismo, havendo assim uma perda da dimensão ritualista do seu *ethos* religioso. Também Emília nos diz: *“Íamos à Igreja ao Domingo, quando se podia e quando não se podia...”*.

Por outro lado, o percurso espiritual destas mulheres é influenciado pelo seu percurso migratório, que as trouxe do campo para a cidade. É o caso de Glória e Emília, em cujo percurso espiritual se conjugam três factores: o facto de terem vindo sozinhas, o que impossibilita o controlo das mães; a entrada no mercado de trabalho; e a entrada em conjugalidade. No início da sua estadia em Lisboa, Glória ainda frequenta a missa. *“Continuei, nos primeiros anos ainda continuei, mas depois acabei por ficar desfasada, fui deixando, deixando. Foi mais comodismo. Foi mais comodismo.”* Porém, ainda que essa associação não seja feita pela própria, é importante sublinhar que ela deixa de praticar regularmente a partir da altura em que inicia a sua vida conjugal. Neste novo contexto, é de sublinhar o facto de o marido não ser praticante, o que vem contribuir, em nosso entender, para relegar para segundo plano a prática religiosa católica. Tinha então 20 anos e estava-se no ano de 1960. Conjugam-se, aqui, os efeitos da fase do ciclo de vida (nomeadamente a entrada no mercado de trabalho) e da entrada na conjugalidade. De facto, estudos sobre a prática religiosa revelaram uma relação entre a prática religiosa e a incorporação no mercado de trabalho, nomeadamente para as mulheres (cujo comportamento religioso se aproxima do dos homens, quando trabalham a tempo inteiro) (Stoezel, 1983; Pires e Antunes, 1998: 474).

Vimos atrás²⁴⁵ que a transmissão do *ethos* religioso nestas famílias de origem assenta na prática dominical imposta pelas mães, fossem elas ou não praticantes. Isto acontece em todos os casos analisados, ou porque a vinda para a cidade impossibilita

²⁴⁵ No ponto anterior, *Família de origem e socialização religiosa*.

as mães de exercer esse controlo (Emília, Glória), ou porque, já em meio urbano, a exigência e o controlo materno se deslocam para o cumprimento da jornada de trabalho e o desempenho integral das tarefas domésticas. É assim que Dina nos fala dessa fase da sua vida: *“Eu lembro-me, ainda, quando as folgas deles [da mãe e do padrasto] calhavam ao Sábado e ao Domingo era o fim-de-semana mais terrível que eu tinha, não andava à vontade. (...) É claro que o fim-de-semana que a minha mãe calhava em casa, eu já não saía. Além de a ter sempre ali a massacrar-me a cabeça: ‘Faz isto, faz aquilo, isto está mal feito, aquilo não sei quê’... Depois fazia-me arear aqueles alumínios todos que eu ficava toda preta. Aquelas coisas todas que eu, quando eles não estavam, eu fazia assim a despachar... tudo a brilhar, já não podia ver um fiozinho no chão. Era terrível. E quando eles não ‘tavam acabava as coisas mais depressa e tal e ia dar uma voltinha.”* [Dina, 46 anos].

Porém, a suspensão da prática dominical não significa um total esvaziamento da dimensão ritualista, uma vez que esta dimensão se concentra em ocasiões especiais (casamentos, baptizados e funerais). A dimensão experiencial surge, no entanto, como o contraponto da perda da dimensão ritualista. De facto, a experiência da relação com Deus, assenta, desde a infância, na necessidade e no pedido, que estreitam assim a ligação directa e pessoal à divindade. *“Mas não ia, já não ia [à missa]. Era capaz de entrar numa igreja, mesmo sem tar a dar missa, entrar na igreja e estar um bocado em paz com Ele. Ia a um casamento, ia a um baptizado... (...) mas aquela obrigatoriedade de missa ao Domingo, eu deixei de sentir. Mesmo já de pequenina eu já me agarrava muito a Deus, parece que era o único amigo que eu tinha. E quase sempre é, isso acontecia-me quando eu queria alguma coisa. Porque eu pedia com tanta fé, com tanta devoção a Deus, que as coisas parece que me aconteciam e daí talvez se ter...ter havido um elo de ligação muito forte entre nós.”* [Dina, 46 anos].

4. Solidão, crise emocional e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus

A conversão à Igreja Universal do Reino de Deus é antecedida em todos os casos que analisámos por uma crise de integração em vários domínios (principalmente familiar e económica/profissional), que surge associada a uma

profunda crise emocional. Ambas decorrem da acumulação de vários *turning points* decisivos e muito negativos, como sejam o desemprego, a separação/divórcio, a doença de Ego ou de familiar, ou a morte de um ente querido. Estes episódios negativos, surgindo sequencialmente ou até na mesma fase da vida de Ego, típicos das condições de vida dos meios mais desfavorecidos, são vividos como algo que se lhes impõe do exterior, como contingentes e arbitrários, e criando um clima de caos na sua vida, a que elas não conseguem atribuir qualquer explicação. “*Eu lembro-me que quando fui lá [à IURD] pela primeira vez, eu lembro-me que tinha a vida num caos. Tudo me funcionava ao contrário, tudo me funcionava mal.*” [Dina, 46 anos].

Esta crise emocional implica grande sofrimento e desgaste, e deve ser compreendida num contexto de crise familiar (v.g. divórcio, conflitos com a família de origem, falta de redes instrumentais e afectivas) e de crise económica (v.g. desemprego, precarização, empobrecimento na sequência do divórcio). No entanto, tal crise emocional, ainda que implicando um grande sofrimento e também alguma introspecção, não implica reflexividade. Pelo contrário, este movimento de introspecção conduz as entrevistadas a procurar (e encontrar) as explicações para o que lhes acontece fora de si, e nunca em si próprias e nas dinâmicas de relação que estabelecem com os outros. Assim, a sua afinidade com a Igreja Universal do Reino de Deus, como veremos melhor adiante, será construída na necessidade de resolução urgente das situações concretas e exteriores que, no seu entender, ameaçam a sua estabilidade económica e emocional.

Vejamos, então, como as entrevistadas descrevem o processo que conduziu a essa crise, que consideramos decisiva na sua individualização. Esta crise emocional vai-se cristalizando ao longo do seu processo de individualização pela forma como se articulam a independência económica (v.g. situações de precariedade e carência), a autonomia (que nunca chega a ser efectiva, e em que se esgota a possibilidade de recorrer a redes instrumentais e afectivas, v.g. familiares) e a autenticidade (desejo de fidelidade a si próprias mas em processo de destabilização emocional que conduz a rupturas). É na forma como se vão articulando estas dimensões ao longo da sua trajectória que devemos procurar os primeiros sinais de crise. Em alguns casos, estes sinais surgem associados a conflitos familiares (com a família de origem, alargada ou no interior do grupo doméstico). O caso de Dina é exemplar.

Vimos atrás que Dina casa principalmente como forma de se libertar da vida que tinha em casa, com a mãe. O seu casamento e a constituição do novo grupo

doméstico implicam, para ela, um significativo passo, ao mesmo tempo, na sua independência económica (já que deixa de entregar o ordenado à mãe) e na sua autonomização em relação ao grupo doméstico de origem. Casa, assim, com 20 anos, e fica com o marido a viver em Sacavém (1973). Quase dois anos depois, aos 22 anos, Dina tem a sua primeira filha (1975). Porém, e ao fim de 5 anos de casamento, separa-se do marido. *“Mas, entretanto, nasceu a minha filha. O meu marido depois do casamento também se transformou completamente. As coisas deram assim um bocado para o torto. E ao fim de cinco anos e meio de casamento, mais ou menos, ‘távamos cada um para o seu lado.’”(1978).* Dina atribui a separação ao temperamento do marido que, em seu entender, se revela principalmente depois do casamento e, também, às constantes interferências da sogra.

Para compreendermos melhor como se articulam independência económica, autonomia e autenticidade na individualização de Dina é importante considerar o que ela nos diz: *“Porque eu fiquei grávida... Bem, começaram os problemas e bastante fortes. A minha filha começou por estar... ficava com a avó. A avó começou-me a mandar muita coisa à cara, embora eu lhe pagasse e bem. E eu tirei de lá a miúda, porque chateei-me. Tirei de lá a miúda e metia-a numa ama.”* Neste episódio, Dina mostra-nos que não está disposta a ouvir os comentários da sogra. É a sua autonomia que está em causa, ou seja, o controlo do mundo em que se move e a capacidade de aí estabelecer as suas próprias regras. Neste caso, Dina não se conforma com o comportamento da sogra e, numa atitude de ruptura, põe a filha numa ama. Ressalta, deste episódio, um importante passo no sentido da sua autonomia, que só é possível porque Dina tem capacidade económica (uma vez que trabalha) e capacidade negocial, no seio do casal, sentido-se, assim, com legitimidade para tomar esta decisão.

No entanto, um outro episódio torna-se ainda mais revelador da forma de Dina estar na vida. *“Mas eu chateei-me não foi por isso. Chateei-me porque houve um ocasião que eu tive muito doente na cama, e já havia três dias que eu quase que nem me podia levantar da cama, o meu marido foi buscar a mãe p’ra tratar de mim. (...) Só sei que a meio da noite acordei, vou ver da minha filha, não vi a filha na cama. Durante o dia, eram seis da manhã que era o primeiro autocarro para Moscavide, porque eu tava a morar em Sacavém, eu sei que me levantei, enfiei-me no carro, enfiei um lenço na cabeça e um casaco e fui a casa dela. O que é que tinha acontecido? Como eu estava naquele estado, ela em vez de tentar tratar de mim e da*

minha filha, não. Achou que era melhor pegar na miúda e levá-la pra a casa dela, que era mais cómodo. E o meu marido foi lá pô-la. Já tinha carro na altura. Não me disseram nada. Não me disseram nada e eu quando vi o berço vazio, passei-me. Cheguei lá e foi uma discussão terrível. Uma discussão terrível, ela começou a agarrar a cabeça e a bater com a cabeça nas paredes, tipo histerismo, porque queria ter razão. E eu não a 'amandei' das escadas abaixo, porque não calhou. Disse que a filha era minha, não tinham nada que me tirar a filha de casa, se não quisesse dar-lhe de comer ou mudar-lhe uma fralda era uma coisa, agora tirar-me de casa, sem me dizerem nada, eu não admitia isso a ninguém.' (...) E eu peguei na minha filha, larguei lá os dois, e vim-me embora p'ra casa. E a partir daí, ela nunca mais foi p'ra avó.”

Este episódio constitui um passo importante na consolidação da autonomia de Dina, nomeadamente pela afirmação do seu papel de mãe e do seu poder sobre a filha. O modelo institucional que justificaria a atitude da sogra e do marido é, assim, por ela rejeitado, em nome da preocupação e dos afectos. Por outro lado, este excerto revela-nos também como o seu desejo de autonomia foi realizado à custa de conflitos familiares e da inviabilização de recurso às redes. Assim, ora se recorre às redes familiares (em termos instrumentais), ora se rompe com essas mesmas redes, pelo desejo de autonomia. Este desejo radica em modelos familiares mais modernos, v.g. afectivos *versus* mais institucionais (do cônjuge e da família de origem).

A história de Emília vem também ilustrar a deterioração das relações com a família alargada, já depois da vinda do campo para a cidade. Aos 17 anos, Emília vem sozinha para Lisboa, para casa de uma tia que mora em Algés, onde arranja trabalho num *atelier* de costura. Casa, em Lisboa, aos 21 anos, no ano de 1964. O marido tem 24. O casal fica a viver num apartamento próprio, em Algés. Porém, a morte do tio de Emília faz com que voltem para casa da tia, para que esta se sinta mais acompanhada. No entanto, o casal fica pouco tempo naquela casa. Uma desavença com a tia fará com que regressem, só os dois e o bebé de uma semana, ao seu apartamento. “*Tínhamos um andar de três assoalhadas. (...) O meu tio faleceu, eu vou para casa da minha tia. Tava já grávida. A minha tia lembrou-se de dizer que eu que lhe tinha roubado 500 escudos (isso aí é os tais princípios que eu aceitei dos meus pais)... Eu disse para o meu marido... (eu tinha tido o meu filho há dois dias): ele podia ficar mas eu saía da casa. O meu marido disse que não. E foi, então, quando a gente veio. E eu cortei relações com os meus tios.”*. Emília apenas

retomará as relações com a tia muitos anos mais tarde, quando sabe que ela está com uma doença terminal. *“Cortámos relações, entretanto ela adoece, tem um câncer e, então, eu faço as pazes com ela... Sim, já foi depois do 25 de Abril, isso... (...) Eu lembro-me que eu ia para lá de noite: eu fazia as noites e a minha cunhada fazia o dia.”*

O processo que conduz as futuras convertidas à Igreja Universal a uma crise familiar surge, por outro lado, associado ao fracasso do projecto conjugal. Dina explica-nos, por palavras suas, a degradação da relação conjugal. *“Olhe, aquilo foi passando, entretanto, ele lembrou-se de comprar carro, tivemos uma conversa: ‘Temos de fazer um sacrifício e tal...’ Entretanto, também nasceu a miúda e essa coisa toda, ‘Temos de fazer um sacrifício porque o ordenado de um tem de ser para a casa e o ordenado doutro tem de ser pra prestação do carro’. ‘Sim, senhor!’ porque também era conveniência minha... até porque no primeiro ano de vida a caixa de previdência suporta a alimentação da criança e eu tento-me aguentar. Só que as prestações do carro acabaram, a alimentação subsidiada da criança acabou e o ordenado dele nunca mais entrou em casa. E a partir daí eu comecei a considerá-lo como a um chulo. E se fosse preciso levava-me dez a quinze pessoas, e às vezes até ao meio da semana para jantar, amigos e coisas do género. Disse: ‘Isto não pode continuar!’ E a partir daí as coisas...”* Deste episódio ressalta a sua revolta contra a sobrecarga (v.g. económica) que resulta do facto do marido não contribuir para a economia doméstica. Dina recusa-se assim a permanecer numa relação conjugal cujas regras não são nem definidas por si, nem negociadas com o cônjuge: é, pois, da afirmação da sua autonomia que se trata.

Este desejo de autonomia associa-se, por outro lado, a uma resposta a um apelo da sua autenticidade, na preocupação de ser fiel a si própria, aos seus sentimentos. Dina separa-se, assumindo aliás que está a trair o marido. Ressalta, assim, o quanto o desejo de autenticidade, de ser fiel a si própria e, neste caso, aos seus sentimentos, a impele num movimento de autonomia face ao marido, cuja possibilidade ela faz assentar na sua capacidade de trabalho e no facto de ter um emprego, ou seja, na sua independência económica.

No entanto, Dina volta, com a filha, para casa da mãe e do padrasto, onde vivem também o seu meio irmão e a mulher deste. O regresso à casa materna ilustra muito bem a oscilação, na vida destas mulheres, entre o forte impulso para a autonomia e a protagonização de estratégias nessa direcção e a efectiva limitação

dessa autonomia, devido a decisões norteadas principalmente pela necessidade económica e pelo seu isolamento cruzado com a sua condição de mulher. *“Mas por causa disso, eu saio de casa, porque o meu marido... é assim: como sabia que eu ao sair de casa, não ia prá minha mãe... Era difícil, porque eu era muito orgulhosa. Nem tinha amigos assim que estivessem na disposição, nem tinha se calhar condições com uma criança de ir sozinha pra qualquer lado. Até porque naquele tempo não se via muito assim uma mulher sozinha, não é? Eu lembro-me no meu tempo ainda tinha uma certa vergonha de entrar num café ou qualquer coisa, beber uma bica.”* Estava-se em 1978, no pós-revolução, uma época em que a sociedade portuguesa iniciava um processo de mudança a vários níveis, entre os quais uma maior liberdade de costumes, v.g. para as mulheres. Neste contexto, as afirmações de Dina devem ser principalmente compreendidas por referência ao seu meio social de pertença (bastante desfavorecido), no qual a situação de uma mulher só era vista como muito estigmatizante.

Também Eugénia nos relata o fracasso do seu projecto conjugal. Na altura em que começa a trabalhar como recepcionista de uma pensão, Eugénia tem 27 anos. Nesta altura, a mãe começa a revelar sinais de distúrbio psiquiátrico e ela tenta interná-la, uma vez que não consegue tê-la em casa. Vive, assim, uma fase de vida muito conturbada durante a qual, estando próxima a data do casamento, o noivo termina a relação. Já antes tinha tido outra relação que durou 7 anos e fracassou. *“Tinha 27 anos, foi o pior período da minha vida... deve ter sido esse, foi muito mau, muito mau, muito mau. E depois eu estava convencida que me ia casar e que as coisas se iam resolver bem, mas depois a coisa deu para o torto, eu vi que havia ali um ‘furo’, comecei a levar a vida completamente diferente. Isso aí para mim é que homem nunca mais... eu pensei, nunca mais homem nenhum pense que vai fazer de mim ‘gato e sapato’... E ainda tive uma antes, não é? Que durou sete anos e que tive que pôr eu termo a isso também. Aí, eu desenrasco-me, eu desenrasco-me. Ninguém me põe coisas às costas que eu não quero e que não fazem parte da minha vida...”* No seu discurso é igualmente patente a situação de uma mãe solteira que chegou a ter que recorrer à prostituição para garantir a sua sobrevivência e a do filho, mas que face a uma situação em que se apercebe que a proposta de casamento implica uma exploração sexual, rejeita essa mesma proposta, em nome da sua autonomia. Mesmo face à necessidade de se prostituir, ela fá-lo-á, mas segundo as suas próprias regras. *“É por isso que eu nunca me casei. É outra mania, casar com um homem para*

*depois ter que fazer coisas que não deve!*²⁴⁶ *Pois faça é sozinha e não dê satisfações a ninguém.*”

No entanto, o projecto familiar não falha apenas pelo divórcio ou separação, ou pelo fracasso do noivado, mas também pela perda por morte de familiares muito próximos: cônjuge, filhos, irmãos, ou pais. Nestes casos, a trajectória das nossas entrevistadas evidencia transformações importantes do seu *ethos* religioso.

Também no percurso de Eugénia se identificam importantes perdas afectivas (seja por doença, seja por morte), que se podem associar à recomposição do seu *ethos* religioso. Em 1948, Eugénia tem 27 anos e começa a aperceber-se de que a mãe está mentalmente perturbada e empreende uma grande luta para a internar no Júlio de Matos, chegando mesmo a entrar em conflito com um médico. Estava-se em Outubro de 1948 e em Lisboa o Padre Cruz²⁴⁷ era levado a enterrar. Eugénia associa directamente a doença mental da mãe à morte do Padre Cruz, deixando entender a raiz espiritual do distúrbio psiquiátrico da mãe. Esta relação por ela estabelecida elucida-nos quanto à dimensão ideológica do seu *ethos* religioso, ou seja, Eugénia acredita que: “(...) *ela devia ter qualquer coisa espiritual que a gente não entendia e... ‘passou-se’. Foi ao enterro do Padre Cruz e pronto. E veio de lá assim. (...) A minha mãe foi para lá [funeral do Padre Cruz] linda, impecável (...) Foi muito bonita com um chapéu preto, com umas rosas de veludo, de luvas... (...) E chegou-me a casa, agarrada ao neto, e ‘Padre Cruz!’, e ‘Padre Cruz!’ e a abanar-se e para ali naquilo ‘Ai, minha Nossa Senhora!’ Melhorou um pouco mas passado um ano ou dois foi...*” Deste excerto se evidencia a forma como, ao não conseguir compreender a alteração tão brusca do comportamento da mãe, Eugénia recorre a um acontecimento exterior que, de forma mágica, explique aquilo que para ela é inexplicável.

Outro *turning point* decisivo para compreender a relação de Eugénia com a religião é, mais tarde, a perda do seu único filho na guerra colonial. Após o fracasso do seu projecto de casamento, Eugénia, então com 29 anos, sai de casa da mãe e leva

²⁴⁶ Eugénia refere-se, aqui, às situações de exploração sexual por proxenetismo, em que o marido “protege” a mulher em troco do dinheiro que ela consegue prostituindo-se.

²⁴⁷ O Padre Cruz era objecto de especial devoção por parte dos mais desfavorecidos, uma vez que dedicou a sua vida a pedir aos mais ricos para distribuir pelos mais pobres. Morreu a 1 de Outubro de 1948.

o filho de 13 anos. Diz-nos que não queria permanecer em Alfama. Tem um grande desejo: trabalhar no intuito de tirar o filho do ambiente do bairro onde nasceram. *“Entretanto, fui mãe solteira, tive um filho, que também teve o nome de Eugénio e quis afastá-lo daqui, deste sítio... [zona de Alfama] O sítio, aqui, a miséria era muita e aqui havia muita gente, como é que hei-de dizer... degradada, não era o próprio bairro, mas muita gente que até nem era daqui e que se juntava aqui e levou muito tempo para isso deixar de ser assim, mas muitos anos mesmo. Gente que não tinha vida como deve ser, que não trabalhava, que não... (...) aqueles homens, homens vadios, que nunca tiveram vida, não tinham casa, não tinham mulher, coisas assim.”*

Este ambiente do bairro de Alfama descrito pela entrevistada foi estudado por Maria das Dores Guerreiro que o caracteriza da seguinte forma: “está-se em presença, por um lado, de um contexto profundamente marcado por práticas sociais e culturais ligadas às actividades do porto lisboeta (actividades legais ou “marginais, como a prostituição, a droga ou o contrabando) e às profissões que elas originam (estivadores, despachantes, empregados de agências de navegação, prostitutas e proxenetas, etc.); e de uma população que transporta frequentemente uma origem rural mais ou menos recente” (Almeida et al. , 1998: 60).

Eugénia ganha, então, consciência de que não é esta a vida que quer para o seu filho, receando, como é típico nos meios mais desfavorecidos, que ele se torne um delinquente (Kellerhals e Montandon, 1991). Tem a consciência do que o bairro não permite essa mobilidade, antes constitui uma âncora em virtude das dinâmicas sociais de marginalidade que aí se tecem (White, 1943, 1981).

Assim, num desejo de mobilidade económica e social, concretizado na mobilidade geográfica, Eugénia, aluga uma casa em Campolide, onde passa a viver com o filho, durante 2 anos. Nesta casa, além de ter hóspedes, Eugénia lava e engoma roupa para fora. Nesta fase, também trabalha em algumas casas nocturnas. Mais uma vez, as dinâmicas familiares são determinantes para compreender as decisões de Eugénia e o seu protagonismo que se forja na necessidade de garantir a sua sobrevivência económica e a do seu filho. Por exemplo, ainda na casa de Campolide, Eugénia tem uma relação com um homem casado que a auxilia economicamente. Porém, como não quer que o filho saiba dessa relação, termina-a, tornando a sua situação económica ainda mais difícil. Este episódio mostra-nos como a carência económica, no caso de uma mulher que tem como único capital o seu corpo, a leva a relacionar-se em nome do auxílio económico, limitando não só a sua

independência, mas também a sua autonomia. No entanto, é importante sublinhar como um conjunto de valores sociais (e familiares), que ela considera adequados para o seu filho, a fazem inverter a sua decisão. Se, por um lado, torna a sua situação económica mais difícil, por outro lado garante a sua autonomia, nomeadamente pela definição dos valores que entende adequados para o seu filho, assim como dos meios para os aplicar.

Eugénia vive, sempre com o filho, até à sua idade adulta, altura em que parte para África. Porém, com apenas 20 anos, este morre na Guerra Colonial, em 1962. Eugénia tem 36 anos. A angústia e desespero que resultam da morte do filho culminam num episódio em que Eugénia destrói todos os santos que tinha em casa. Ela que até aí *“Ia à igreja quando calhava”* muda completamente. *“E, depois, entretanto, o meu filho morre e eu tinha uma despensa cheia de degraus, tudo cheio de santos e de luz e de tudo e no dia em que o meu filho morreu, dei cabo daquilo tudo. Pronto! Acabou a religião. Passei a não acreditar em nada. (...) É que eu perdi a fé quando o meu filho morreu. Eu não era capaz de dizer: ‘até amanhã se Deus quiser’. Levei muito tempo para dizer isso.”* Esta experiência limite de perda afectiva constitui para Eugénia uma experiência espiritual extremamente negativa, cujos efeitos imediatos são os da perda da fé num Deus que, a partir daquele momento, se lhe afigura cruel e arbitrário. É incapaz de encontrar uma explicação para a tragédia que se abateu sobre ela. Este episódio teve, assim, fortes implicações nas dimensões experiencial e ideológica do seu *ethos* religioso. É a situações como esta, de grande perda afectiva, como é o caso, também, da morte da irmã de Rosário (quando esta tinha apenas 22 anos), ou da morte do companheiro de Glória (após doença prolongada), que vão acumulando o desgaste que conduz as nossas entrevistadas a um ponto de ruptura emocional, a que Igreja Universal terá que dar resposta.

De facto, também o caso de Rosário nos ajuda a compreender a forma como grandes perdas emocionais contribuem para o ponto de ruptura e para o isolamento de que falaremos adiante, mas também como as dinâmicas familiares que contextualizam a vivência dessas perdas nos elucidam sobre a recomposição do seu *ethos* religioso.

Rosário tem 19 anos e está no último ano do seu curso de secretariado quando tem um acidente de automóvel muito grave no qual morre a sua única irmã, de 22 anos. (1966) Cerca de 30 anos depois, Rosário fala-nos dessa altura: *“... a pior fase...”*

foram duas fases: foi a separação dos pais e foi a morte da minha irmã. Porque eu e ela éramos amicíssimas e ela fez-me muita falta”. É importante sublinhar como este episódio se articula com o seu percurso espiritual e com as suas dinâmicas familiares. Depois do acidente, Rosário fica durante um mês e meio em coma e quando volta a estar consciente atravessa um período de convalescença de cerca de dois anos, primeiro nos hospitais e, depois, em casa. “(...) portanto, estava engessada, não podia.. (ir à missa), tive dois anos, pode-se dizer na Cruz Vermelha, em casa, também... e na Cuf. Na Cuf foi onde eu estive mais tempo. E um padre italiano que já morreu (eu não me lembra do nome dele, é muito conhecido, ele confessava nas Doroteias, mas a igreja paroquial dele era ali no Campo Grande), que foi ele que me deu a extrema unção e era ele que ia, portanto... a minha mãe mandava o chofer buscá-lo no carro, para me ir confessar, para me dar a comunhão e depois tornava-o a levar.” Como ressalta deste excerto, a preocupação da mãe de Rosário, no contexto atrás descrito, prende-se principalmente com o assegurar a continuidade da prática religiosa da filha, quer através do acesso ao sacramento *in mortem* (v.g. a extrema unção), quer através da possibilidade de confissão e comunhão regulares. No entanto, torna-se imperioso sublinhar que a transmissão desta dimensão ritualista não surge associada à afectividade, uma vez que a presença constante e regular por parte do confessor, nesta fase, não encontra equivalente na presença da mãe de Rosário. Torna-se, também, importante sublinhar que entre os 19 e os 21 anos, período em que está imobilizada há, da parte de Rosário, uma prática (naturalizada) do catolicismo na qual o seu grau de autonomia é nulo, já que a este respeito tudo continua a surgir previamente definido e regulado pela mãe, como até aí: “Fui sempre com a mãe à missa. Em Sousel ia à Igreja matriz que é a igreja principal e, em Lisboa, ia ali a S. Sebastião da Pedreira, outras vezes, ao Loreto... também os nossos confessores eram do Loreto, na altura.(...) A mãe perguntava-me sempre que íamos à missa: ‘a menina vai comungar?’ E eu ficava assim... E a mãe dizia: ‘precisa de se reconciliar?’ E eu dizia: ‘preciso’. ‘Vá ali.’ Apontava para o confessionário. Lá ia eu. Assistíamos à missa e íamos comungar as duas.” A ida à missa, bem como a confissão e a comunhão, devem ser compreendidas, neste caso, como práticas religiosas muito fusionais e normativas. A preocupação constante da mãe com a reconciliação de Rosário, possibilitada pela confissão, não surge apenas como o preenchimento de uma condição necessária para aceder à comunhão, mas também como uma forma – ainda que indirecta - de controlar os comportamentos da

filha, submetendo-a regularmente à exposição dos seus pensamentos a um padre. Este controlo da sua consciência moral surge, assim, como um fortíssimo controlo da autonomia de uma mulher de 21 anos, no Portugal do fim dos anos 60.

No entanto, um episódio de assédio por parte de um padre (católico) terá fortes implicações na prática religiosa de Rosário: *“Eu já tinha os meus 23, 24 anos, fui confessar-me à igreja e o padre faltou-me ao respeito. Só sei que uma cadeira lhe foi parar acima, não é? Porque foi na sacristia e eu afastei-me. Foi quando me apercebi de que padre era homem. Eu via sempre o padre como padre, no lugar de Deus, não é? E aí eu larguei. Ia à missa quando me dava na... ou ia à igreja, muitas vezes, que nem era tempo de missa.”* Estávamos em 1970 e este episódio terá significativas implicações no *ethos* religioso de Rosário. Desde logo, abandona progressivamente toda a dimensão ritualista que implique a presença de padres (primeiro a confissão e comunhão e, depois, a própria missa), para procurar a igreja simplesmente como um espaço físico de isolamento e de interioridade (dimensão experiencial). Por outro lado, e quanto à dimensão ideológica do seu *ethos*, é preciso notar que, a partir deste episódio, embora Rosário continue a ser crente, ou seja, a acreditar em Deus, deixa de considerar os padres como hierarquia, ou seja, como intermediários na sua relação pessoal com Deus: *“Continuava a ser crente, mas sem padres à mistura e confissões. Chapéu! A minha mãe muitas vezes me disse: ‘mas a menina vai comungar, não se confessou?’ ‘Confessei-me a Deus. É a ele e mais nada!’.* E, depois, até isso, parou. Levou um corte completo, de tudo.” Esta ruptura de Rosário com a Igreja Católica é, e como ressalta do excerto, também um sinal claro de autonomização face à mãe. Daqui em diante, é Rosário quem irá definir as regras da sua crença e prática religiosas. Ainda que já tenha 23 anos, é preciso no entanto, contextualizar a sua decisão nas dinâmicas muito institucionais da sua família e na sociedade portuguesa anterior ao 25 de Abril.

É importante, ainda, sublinhar a atitude específica da mãe de Rosário em relação a este episódio do assédio. Inicialmente, Rosário nem fala no assunto à mãe, o que nos remete para a falta de comunicação que caracteriza as suas dinâmicas. E, possivelmente, nunca falaria se não se visse forçada a fazê-lo, no domingo seguinte, para justificar o facto de não ir à missa: *“Foi num dia a seguir, num domingo a seguir que a mãe me disse ‘vamos à missa’ e eu disse imediatamente ‘vá a senhora que eu não vou’.* E a mãe disse *‘porquê? Foi quando eu lhe contei e ela disse: ‘Então porque é que a menina não falou mais cedo?’*, eu disse *‘ eu não tinha nada*

que falar. Aconteceu comigo, prontos, houve isto assim assim. Se quiser, vá lá falar com o padre, que realmente ela foi.”(...) Ela foi falar e depois contou-me que o padre tinha-lhe dito que realmente era um padre que estava de passagem...” Mais uma vez ressalta destas dinâmicas familiares e, nomeadamente, da parte da mãe de Rosário, a falta de comunicação e de empatia com a vivência da filha, ao mesmo tempo que os valores da honra e da vergonha (Peristiany, 1971) a levam a pedir satisfações ao responsável pela paróquia e a indagar se a filha está ou não está a mentir²⁴⁸. No entanto, ainda que a mãe de Rosário não mostre preocupação com os sentimentos da filha, já esta procurou ser fiel ao que sentia e basear a sua decisão na sua autenticidade: *“A coisa ficou por aí.(...) Só que eu... para mim, não ficou. É que para mim automaticamente acabou”*. Parece-nos, então, que na trajetória familiar de Rosário, talvez o primeiro e maior passo, no sentido da autonomização e da procura da autenticidade, surja sob a forma da recusa da dimensão ritualista da religião familiar.

É chegada a altura de analisarmos o ponto de ruptura emocional marcado pelo desespero que, como já referimos, surge associado à conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. Tal como temos vindo a analisar, esta crise emocional resulta da acumulação de vários *turning points*, cujo balanço é, para as entrevistadas, muito negativo e deve ser articulada com uma crise de integração em várias áreas, nomeadamente familiar e profissional. Estes *turning points* como o desemprego, a separação/divórcio, a doença de Ego ou de familiar, ou a morte de um ente querido, devem ser contextualizados na trajetória de classe sempre descendente de Ego, que antecede a conversão. Senão, vejamos, o caso de Idália.

Idália deixa de estudar aos 12 anos. Depois de aprender costura perto de casa da mãe na Venda Seca (Cacém), começa a trabalhar. Logo que a aceitam ingressa numa fábrica de material eléctrico no Cacém. Tem 14 anos e estamos em 1967. Nesta fábrica Idália tem um bom percurso profissional. Começa como aprendiz, mas rapidamente lhe começam a atribuir tarefas mais exigentes e, por fim, ela própria é

²⁴⁸ Esta atitude da mãe de Rosário distingue-se da atitude da mãe de Idália, já que esta nem sequer confronta o padre em causa e se coloca, imediatamente, contra a filha (cf. Família de origem e socialização religiosa). O meio social muito desfavorecido – económica, social e simbolicamente – no caso da mãe de Idália e muito favorecido, no caso da mãe de Rosário ajuda-nos a explicar os diferentes comportamentos e, nomeadamente, a reacção de Rosário ao padre que a assediou.

chamada a inspeccionar e a ser responsável pelo trabalho das colegas. Idália sente orgulho no seu percurso e gosta muito do que faz: *“Trabalhávamos com material eléctrico e, para o fim, já fazíamos umas máquinas de lavar pequeninas.”* [Idália, 46 anos]. Entretanto, como está efectiva e, se sente numa situação económica confortável, pede um empréstimo ao Banco para comprar um apartamento de duas assoalhadas no Cacém. Faz a escritura e muda-se para lá, levando também a mãe com quem vivia numa pequena casa, cedida pelos patrões da quinta onde trabalhava na Venda Seca. Porém, a fábrica onde Idália trabalha entra num processo de falência e fica desempregada. Estamos em 1986, Idália tem 33 anos e é difícil encontrar um trabalho equivalente, tendo em conta o contexto de crise económica. Entretanto, a sua escolaridade ficou pela 4ª classe. Nesta fase em que não encontra trabalho, Idália sente-se emocionalmente esgotada e muito preocupada com o pagamento das prestações da casa. Mesmo tendo deixado de praticar o catolicismo, desde os 12 anos, Idália entra às vezes numa igreja deserta só para estar em paz e falar com Deus e lembra-se de perguntar: *“Oh! Meu Deus! Eu sinto-me tão mal! Será que isto vai ser sempre assim?”* Nesta sua atitude, mais uma vez constatamos a clara dissociação entre a dimensão mais experiencial do *ethos*, concretizada na relação pessoal com Deus, e a dimensão mais institucional da Igreja Católica que Idália associa à hierarquia (aos padres) e à celebração da missa (dimensão ritualista). *“Gosto de ir a uma igreja, gosto de ir a uma igreja, mas não é na hora da missa. Está aí uma igreja aberta, às vezes, apetece-me... tenho tempo, ‘vou entrar ali’. Estou ali um bocadinho, estou descontraída, mas já há uma série de anos para cá...”*

Entretanto, Idália sabe através de uma vizinha que é cozinheira numa casa particular em Lisboa que estão a precisar de uma empregada doméstica. Vai, então, a uma entrevista e fica lá a trabalhar. As suas funções são, agora, as da limpeza da casa e as relativas à roupa. Como a sua escolaridade é pouca, as competências de que se pode fazer valer são as tarefas domésticas que a mãe lhe ensinou e impôs, desde pequena. Ainda que goste muito das pessoas da família para quem trabalha, a verdade é que não gosta do seu novo trabalho e ganha significativamente menos do que na fábrica, onde já era uma operária especializada.

Quando surge a Igreja Universal do Reino de Deus, no Cacém, Idália sente curiosidade em conhecê-la. Pede à mãe que venha com ela e vão as duas. É a primeira vez que toma contacto com esta igreja. Na segunda vez que lá vai está muito deprimida e comove-se muito. Nesse mesmo dia sente-se, psicologicamente,

muito melhor e muito aliviada das dores nas costas que a têm incomodam, devido a uma hérnia discal. A partir daí, passa a frequentar a igreja, de 15 em 15 dias.

O caso de Idália é um daqueles em que é muito saliente o efeito da conjuntura sócio-económica, nomeadamente a situação de falência da fábrica e o desemprego subsequente, para a sua crise económica e emocional. Acresce ainda a sobrecarga de Idália ter a mãe idosa a cargo e de, sendo filha única, não poder dividir esta responsabilidade com ninguém. É neste contexto que deve ser compreendida a primeira mas, principalmente, a segunda ida à Igreja Universal do Reino de Deus e, nomeadamente, o seu alívio emocional e físico. Porém, outros casos há em que sendo, também, patente o efeito de conjuntura sócio-económica, a situação de vida de Ego, na altura da primeira ida à Igreja Universal é bastante mais complexa, nomeadamente em termos familiares. É o caso de Dina.

Dina tem 36 anos, está divorciada e vive com a filha de 13 anos em Vialonga. Sente que a vida lhe corre muito mal. Desde que se mudou para esta nova casa e já depois do seu divórcio, retomou, da forma o mais discreta possível, a relação com um colega de trabalho, casado e com dois filhos. No entanto, esta relação que já dura há 12 anos, atravessa uma fase difícil. Tem, também, problemas no seu local de trabalho, os quais atribui à inveja dos colegas. Vejamos como nos descreve a situação que na altura vivia na empresa onde trabalhava: *“E, depois, começou a haver muita inveja, porque eu passei a ter certas promoções, porque enquanto o pai do meu filho me travava as promoções, com medo que as pessoas dissessem que era por causa da nossa relação... eu tinha os patrões e os gerentes... a apostarem, de facto, muito em mim. Mas só que para o pessoal cá de fora era o contrário. Era porque andava amantizada -diga-se, que é o termo normal - com ele, que eu tinha tanta sorte. E eu acabava por trabalhar duas ou três vezes mais que um funcionário normal, pra fazer ver que era em prol do meu trabalho e do meu esforço que eu tinha o lugar, a categoria e o vencimento, e não por outros motivos, e aquilo gerava muita inveja.”* É de salientar, aqui, um claro efeito de género, já que a relação de Dina no local de trabalho a tornava, em seu entender, objecto de preconceito e de discriminação por parte dos colegas (Amâncio, 1994). Dina sente que investiu muito no seu percurso profissional, tendo, aliás, voltado a estudar, com o objectivo de melhorar a sua posição (quando entrou na empresa tinha apenas a 4ª classe e, em três anos, chega a ter a frequência do antigo 7º ano).

Porém, o que se torna mais interessante, para nós, é destacar a forma como a dimensão ideológica do seu *ethos* religioso (Campiche, 1996), ligada sem dúvida ao seu meio social de origem muito desfavorecido e ao seu nível de instrução, transforma a explicação que ela nos dá, segundo a qual a simples inveja no sentido psicológico, enquanto privação relativa, ganha o efeito mágico do feitiço: *“Parecia aquelas coisas que as pessoas me faziam, que eu não queria acreditar em bruxarias e coisas do género, mas eu tinha montes de porcarias, à minha volta e toda a gente andava na bruxa, para me fazer mal! E ninguém sabe que eu sabia, mas eu sabia. Era a minha sogra, era o velho,²⁴⁹ era o meu ex-marido, era a outra fulana que gostava do pai do meu filho²⁵⁰, era do emprego, para me sacarem o lugar, era, depois já aqui²⁵¹, porque eu atravesssei aqui uma fase tão ruim por causa disso...”* Deste excerto evidencia-se muito a importância que é atribuída à inveja com um significado muito preciso, ou seja, como factor explicativo de situações que se caracterizam por dificuldades que surgem num curto espaço de tempo, uma espécie de caos psicológico, nas várias áreas da sua vida e para as quais as entrevistadas não conseguem encontrar explicação aparente. De facto, as causas são então atribuídas às ‘invejas’ ou, dizendo de outra forma, ao facto de ‘alguém lhe querer mal’. Estas ‘invejas’ distinguem-se da vulgar cobiça dos bens, das qualidades ou da situação de outrém, uma vez que lhes é atribuído um poder efectivo de lesar a vida de alguém. Em regra, foram concretizadas nos ‘trabalhos’ de um bruxo ou bruxa a quem recorreram as inimizades de Ego: *“Há coisa de três ou quatro meses não sabia o que havia de fazer à minha vida, agora parece-me que finalmente... porque eu lá em cima²⁵², tinham muita inveja... os meus compadres davam-me cabo da vida, além deles havia outras pessoas. Eles chegaram a pagar trabalhos de trinta e quarenta contos pra me fazerem bruxarias à porta, a tal ponto de eu pensar que tinha a minha vizinha da frente morta em casa, dos cheiros que tinha à minha porta! Afinal era de bichos mortos, de coisas horrorosas. Depois as pessoas zangam-se e vêm-me contar as coisas que eles me têm feito, montes de coisas que eu...”* É justamente destes

²⁴⁹O pai com quem, entretanto, se incompatibilizou por ter sido testemunha do ex-marido, no processo que este moveu a Dina para lhe tirar a custódia da filha.

²⁵⁰ Refere-se ao próprio namorado na altura de quem, actualmente, tem um filho.

²⁵¹ Refere-se à zona de Vialonga onde vive e, mais concretamente, aos seus vizinhos e compadres, padrinhos do filho mais novo, e com quem se incompatibilizou.

²⁵² Na zona onde mora e onde viria a ter a primeira loja.

‘feitiços’ que Dina se tenta libertar quando recorre, por seu turno, à bruxaria: “*Tentei. Ainda fui para Samora Correia. Ainda fui muito pra lá de Benfica...(...) Essa senhora é cartas. Mas depois queria que eu levasse sempre coisas... eu tinha a vida num frangalho e ia gastar dinheiro? (...) Não sei, que trabalhos é que ela fazia. Ela, nas cartas, via o que é que se passava comigo, o que é que não se passava e tal. E depois dizia-me para levar coisas, às vezes dizia-me para eu levar coisas, género objectos pessoais... depois ela é que fazia os trabalhos. Depois aquele senhor ali de Samora Correia, também, ele é que fazia os trabalhos. Uma vez mandou-me levar uns panos, pronto, umas velas, umas coisas... e eles é que faziam. Mas fui muito poucas porque eu achava que não me fazia nada*”. O trinómio invejas-trabalhos-bruxas emergiu, recorrentemente, na nossa investigação, quando entrevistámos pessoas de meios mais desfavorecidos e, principalmente, pouco instruídos. Esta regularidade converge com os resultados de inquéritos sobre a sociedade portuguesa que afirmam: “(...) ao diminuir o nível de instrução sobe a percentagem de indivíduos que vão à bruxa.” (Pires e Antunes, 1998, 491-494).

É nesta situação que Dina se encontra quando vai, pela primeira vez, à Igreja Universal do Reino de Deus. Atravessa uma fase muito difícil: graves dificuldades económicas, uma vez que o ex- marido não lhe envia a pensão para a filha e a ausência da ajuda da família (v.g. mãe). Encontra-se, assim, em situação de grande isolamento familiar e social. “*Vou lá pela primeira vez e eu começo a ver a inveja diminuir. Por exemplo, eu lembro-me que na altura tava zangada com o pai do meu filho. Quando vim para cima no dia seguinte, ele tava bem disposto, parece que não se tinha passado nada, e tinha uma prenda pra mim, uma coisa que não era hábito dele. Eu tinha uma promoção, parecia que ‘tava embargada, de repente saiu sem eu saber porquê. Há um fulano que me fazia lá a vida negra... apresenta a demissão. Isto podia ter sido tudo uma sequência de coincidências, mas o certo é que o caminho parecia que se começava a abrir*.” Assim, a forma como a sua ida à Igreja Universal vem resolver os seus problemas é, para Dina, tão inexplicável como os próprios problemas insolúveis que lá a conduziram. O que está em causa é a dimensão ideológica do seu *ethos* religioso, que neste caso inclui um pensamento mágico²⁵³ e que resulta do facto de não se ter consciência, nem se controlar os

²⁵³ “Há uma característica que parece estar sempre presente na maneira de pensar dos grupos culturalmente marginalizados. Trata-se do pensamento mágico. Chamamos pensamento mágico à

processos que conduzem aos resultados. Esta falta de controlo (*maîtrise*) é típica dos meios mais desfavorecidos e reconduz-nos à sua falta de autonomia.

No entanto, no único caso que temos de uma entrevistada de um meio social de origem muito favorecido encontramos, igualmente, um percurso de mobilidade descendente que fará com que se venha a encontrar numa situação de crise económica e familiar. Em termos profissionais, Rosário esclarece-nos que não trabalhou desde que acabou o curso, e que sempre viveu de rendimentos. Não está sequer inscrita na segurança social, o que constitui um indicador de exclusão. Diz-nos que foi enganada pelo irmão, relativamente à herança do pai, e por isso está sem dinheiro e teve que trabalhar. Assim, foi educada para um papel familiar que interiorizou: “*eu vivo cá em casa, portanto, que herdei da minha mãe, que fui a filha solteira que fiquei sempre com a minha mãe.*” Uma vez que Rosário não se autonomizou, estando a sua identidade praticamente concentrada neste papel, a morte da mãe vem desencadear uma crise que, no seu caso, é simultaneamente familiar e económica.

Já a viver só, depois da morte da mãe, aos 43 anos Rosário vive uma única experiência de conjugalidade conturbada que durou 4 anos (1990-1994). O seu companheiro vem viver para a casa de Rosário e traz, para a relação, 5 filhos de uma relação anterior. Depois de um primeiro ano que correu bastante bem, os restantes foram anos conflituosos já que ele não trabalhava e era Rosário quem, com os rendimentos das propriedades de família do Alentejo, o sustentava a ele e aos filhos. Rosário sente que as crianças tiveram um passado traumatizante e procura compensá-las. “*Precisavam de carinho ... fiz tudo para os levar a bem.*” Esta relação culmina com um episódio muito negativo. Um dia o companheiro desaparece com as crianças e com o recheio da casa onde viviam e que pertencia, exclusivamente, a Rosário. Só nesta altura ela se apercebe que ele é toxicodependente e apresenta queixa na polícia.

Então, Rosário apercebe-se que delapidou o dinheiro que tinha recebido por morte da mãe. Hoje é o seu irmão – casado e com duas filhas – que administra, no Alentejo, os bens de família, v.g. paternos. Não tem família, do lado paterno e, do materno, tem mas não contacta com eles. Rosário vive só, no centro de Lisboa, num

atitude de esperar que um problema seja resolvido sem qualquer providência nossa para o solucionar. É como se uma fada, a sorte, ou qualquer outra coisa mágica pudesse resolver o problema por nós (...)(Costa *et al.*, 1992: 82).

apartamento muito grande de 8 assoalhadas que herdou da mãe. Apercebe-se de que o seu dinheiro se está a esgotar, mas não procura trabalho. Leva uma vida desregrada: levanta-se muito tarde e sai todas as noites. Nesta fase, bebe muito álcool. Encontra-se numa situação de grande isolamento em termos familiares e restam-lhe apenas algumas amigadas de infância.

É neste contexto que Rosário vai procurar a Igreja Universal. Quando questionada sobre essa fase de vida, Rosário sugere que aconteceu qualquer coisa muito concreta, mas recusa-se a falar-nos sobre o assunto: “*Aconteceu, mas eu não quero falar nisso. Atrás... havia coisas atrás, percebe, mas é que eu não queria falar nisso.*” Esta sua declaração ilustra a forma como as convertidas à Igreja Universal, ainda que nos falem prolixamente sobre muitos acontecimentos da sua vida, deixam deliberadamente na sombra alguns períodos da sua história. Por exemplo, também no caso de Eugénia, ainda que haja uma referência explícita à prostituição, há períodos (como o da sua ida para Marrocos como responsável por uma “casa de passe”) que ela procura ocultar.

Voltando ao caso de Rosário, e já dado o contexto em que ela procura a igreja, interessa-nos compreender as suas motivações. Na fase em que a vida lhe corria muito mal, mas sobre a qual se recusa a falar, tem um sonho em que vê o interior de uma igreja e sente uma enorme paz. Decide ir procurar este espaço para diminuir a sua ansiedade. “*E eu tinha que ir ver todas as igrejas, para saber qual era.(...) Fui à Maná, vi que não era. Fui aos Jeová, vi que não era. Fui à dos protestantes, fui a trinta por uma linha. Isto tudo o ano passado, no mês de Março.*” Procura apenas o espaço físico idêntico ao do sonho: “*Até encontrar, a minha ansiedade não parava, porque eu queria era encontrar o sítio. Até que encontrei realmente*”. Este episódio põe em relevo a importância do seu estado emocional (v.g. de stress e de necessidade de paz) para a sua conversão à Igreja Universal. Assim, a importância que dá ao seu sonho, e a interpretação que dele faz, restringe-se ao espaço físico de uma igreja específica, que ela tem de encontrar porque lhe garantirá a paz interior de que sente falta. “*Tanto o procurei, tanto o procurei, por que atrás eu procurava e não encontrava, até que Deus me mostrou em sonho o sítio certo para onde eu havia de ir. E foi aí que eu encontrei, no dia 30 de Março que eu entrei na Igreja Universal! Até hoje eu estou lá e hei-de continuar.*” É importante aqui sublinhar que a dimensão do seu *ethos* religioso que se evidencia na sua conversão é a experiencial. Quando finalmente reconhece esse espaço, reage da seguinte forma:

“Primeiro fiquei assim um bocado para o desconfiado, já tinha.. quer dizer... tinha tentado tanta igreja que queria saber se, realmente... mas, depois, foi uma paz que eu senti, uma coisa incrível. Tanto mais que sou baptizada naquelas águas e já fui, graças a Deus, baptizada pelo Espírito Santo.”

Para podermos falar de uma identidade religiosa é indispensável que, a determinada altura, o percurso espiritual de Ego se inscreva numa linhagem crente (Hervieu-Léger, 1999) e ainda que essa inscrição possa assumir diversas formas. No que respeita ao neopentecostalismo (e, nomeadamente à Igreja Universal do Reino de Deus) ela é facilmente identificável e corresponde a uma efectiva conversão, ou seja, o depoimento do convertido ou da convertida é apresentado como um ‘testemunho’ que ele nos dá de que houve, sobre a sua pessoa, uma actuação efectiva do Espírito Santo que se pode manifestar, por exemplo, sob a forma típica do fenómeno de glossolália. *“E, então, quando chega a uma certa altura o pastor (...) diz assim: ‘Quem quiser receber ajuda e quem quiser ser salvo venha à frente’. Eu tinha conhecimento da Palavra, mas muito superficialmente, mas fez um ‘clique’ cá dentro de mim e eu fui à frente. Saltei e fui. Eu fui baptizada com o Espírito Santo em simultâneo, mas eu não sabia porque não conhecia nada! Eu venho para o lugar e quando chego cá fora ela [a colega de trabalho com quem foi à Igreja diz]: ‘Eh pá! Recebeste Jesus e foste baptizada com o Espírito Santo em simultâneo! Há pessoas que andam aí na Igreja um ano e mais e não são baptizadas com o Espírito Santo.’ Eu recebi o Espírito Santo em simultâneo, comecei a orar em línguas. Logo, logo, logo, logo! Porque a gente nem sabe o que está a dizer, porque é em línguas, são línguas estranhas. A gente não sabe o que está a dizer, pronto! É na linguagem do Espírito Santo. E comecei a orar em línguas. [Emília, 56 anos]* Neste excerto, torna-se por demais evidente a dimensão experiencial do *ethos* religioso da entrevistada que refere os sentimentos e as emoções ligadas a esta experiência espiritual, vivenciada como única e excepcional, bem como a dimensão ideológica da sua crença neste tipo de fenómenos.

A este respeito é importante referir que no tipo de experiências habitualmente associadas ao neopentecostalismo podem ser enfatizados os dons da glossolália, os da cura divina e os da expulsão dos demónios (Mafra, 2002: 19, nota 1). Para além deste caso de glossolália, as entrevistadas falam-nos, principalmente de fenómenos de cura divina e, nalguns casos, da incorporação de uma teologia de prosperidade (Ruuth e Rodrigues, 1999: 76) nas suas vidas que surge associada ao pagamento do

dízimo. Senão, vejamos o caso de Dina (explicável, também, pela mobilidade descendente depois de um percurso de mobilidade ascendente significativo²⁵⁴).

No entanto, a perspectiva que mais nos importa considerar neste trabalho é a metamorfose que a conversão opera no Eu e na vida dos entrevistados. Ou seja: ainda que a mudança se opere não só na vida, mas também na personalidade dos entrevistados, a verdade é que o motor dessa mudança é, em grande parte, exterior, não lhe sendo pedido da sua parte uma reflexividade crítica sobre si próprios ou sobre o mundo, mas sim que adira a um papel, a um conjunto de regras definidas pelos pastores. A metamorfose do Eu que se opera não se baseia, assim, na reflexão consciente sobre o Eu, os seus comportamentos e as suas relações com os outros.²⁵⁵

Em regra, o depoimento dos convertidos ao neopentecostalismo e, neste caso à IURD, é facilmente identificável e conhecido pela sua estereotipia, uma vez que pode sempre ser conceptualizado em termos de pecado-conversão- regeneração (O’Dea, 1969: 88-89). Ou seja, o convertido faz uma separação nítida entre um antes e um depois da conversão em que nos mostra, praticamente, duas pessoas diferentes e opostas: “*Houve uma ruptura na minha vida. Houve. Há um antes e um depois. Aquele momento em que eu me converti, há um antes e um depois. Este antes está aqui no meu arquivo (aponta para a cabeça) mas já não exerce nenhuma (penso eu), influência sobre mim, porque é mesmo qualquer coisa que faz parte daquela vida que já não me pertence. Não me pertence, não é meu, fazia parte de alguém que já não existe. Já não é a mesma pessoa, já não existe. Essa pessoa já não existe. É como se eu tivesse conhecido alguém muito próximo de mim, com relacionamentos muito próximos, mas é outra pessoa.*” [Fernanda, 49 anos].

No entanto, parece-nos que a estereotipia do seu discurso não resulta, principalmente, do facto de terem ouvido muitos depoimentos de outros convertidos, como por vezes se afirma (O’Dea, 1969: 89), mas principalmente da sua trajectória

²⁵⁴ A mesma trajectória de mobilidade descendente é visível em Emília e em Idália e remete-nos, directamente, para conjunturas de crise (v.g. económica) na sociedade portuguesa. Torna-se, aqui, útil lembrar que as crises económicas (de *deficit* ou de *superavit*) constituem um indicador macro de anomia (Durkheim, 1897, 1992).

²⁵⁵ Por este motivo, não usamos aqui a expressão *Self* que guardamos para outros grupos espirituais onde haja lugar a uma maior reflexividade, bem como a uma elaboração do *Self* e, nomeadamente, para os entrevistados do CLUC e do NSI. A expressão inglesa *Self* guarda um carácter reflexivo que lhe é próprio e que, no texto, opomos ao termo ‘eu’ quando essa reflexividade não é acentuada.

familiar. De facto, ressalta um aspecto interessante nas nossas entrevistas: aquilo que a conversão traz à vida e à personalidade das convertidas não é o mesmo consoante se trate, por um lado, de mulheres com alguém a cargo (v.g. filhos ou mãe dependente) ou, por outro lado, das duas mulheres que, por diversas circunstâncias, não estão nesta situação. Enquanto as primeiras estiveram sempre (antes e depois da conversão) excessivamente sobrecarregadas pelas exigências familiares, já para as últimas sobressai a ideia de um passado hedonista (desregrado, boémio e com excesso de álcool e drogas): *“Acordava de manhã.. de manhã, não! Acordava ao meio-dia, pode-se dizer. Arranjava-me... Tinha empregada, não é? Arranjava-me, tomava um cafézito, depois daí a um bocado almoçava, saía um bocado, à tarde, ou ia ao cinema, ou ia ter com umas amigas ou fosse lá o que fosse. Uma vida mesmo parva, sem interesse nenhum. E, depois, pronto, uma noite sempre até às tantas da manhã. Era o género...”* [Rosário, 52 anos].

Compreende-se bem como, no caso de Fernanda e de Rosário, são elas próprias que sentiram o desejo de mudar, nomeadamente a sua vida desregrada (v.g. o abuso de álcool e de drogas) e os seus comportamentos ociosos. A este efeito de trajectória familiar vem juntar-se, ainda, a condição económica mais favorecida destas duas mulheres. Devido à sua origem social, Rosário não tem, na altura a que se refere o excerto, que prover ao seu sustento, nem ao da mãe com quem vive, o mesmo acontecendo com Fernanda. Porém, as dinâmicas familiares muito anómicas em que cresceram não lhe transmitiram valores de conformidade e muito menos de auto-regulação, ou seja, não se tornaram indivíduos capazes de escolher os seus próprios fins e prosseguir-los. Ainda no caso de Rosário, como não se autonomizou, com a morte da mãe, abre-se um período de crise económica e emocional. Perdidas as referências familiares, ela não consegue auto-regular-se. É neste contexto de crise de integração (económica e familiar) e de isolamento que adere à proposta de vida da Igreja Universal, nomeadamente às suas proibições. Aquela surge, então, como “freio moral” que lhe dá essas mesmas regras que ela nunca interiorizou. Como nos relata: *“Não é a Igreja, é Deus, Jesus não deixa. (...) É que são coisas que não fazem falta. Podemos ir ao cinema, podemos ir, deixe lá ver, a um concurso hípico, podemos ir.... há coisas que não posso ir. Corridas de toiros não! Porque é massacrar os animais. Caçadas, não! Porque é matar. Isso já eu abomino, já não caço. Posso jogar ténis, como jogava. Não posso dançar, também, com outra pessoa, com um homem não posso dançar. Álcool, todas essas coisas, portantos, eu cortei,*

que é contra. Vícios, é contra vícios. São coisas de Satanás.” Como podemos ver, a partir deste excerto, o que Rosário deve ou não fazer, a partir da sua conversão, acaba por se constituir numa lista de interditos em relação a cujos motivos não há uma reflexão significativa. Por essa razão, ela debita uma lista de “vícios” que ouviu aos pastores da sua Igreja: *“Há a prostituição, que graças a Deus, nunca fui prostituta, mas há o vício da prostituição, há contra a natureza [homossexualidade], há o vício da droga, há o vício do álcool, há o vício do fumo que é o único que eu tenho, há o vício até da má língua também, há muitos vícios. Tudo isso é contra a Lei de Deus...”*

5. O ideal-tipo IURD: uma identificação de tipo emocional-comunitário

É chegada, agora, a altura de sistematizar os principais traços do ideal tipo da conversão à Igreja Universal do Reino de Deus. Vimos que a trajetória de identificação religiosa que conduz as nossas entrevistadas à IURD se caracteriza, por um lado, por uma vivência muito emocional da sua religiosidade e do culto, sendo a frequência da igreja assumida como forma de resolução do mal-estar emocional causado por problemas económicos, de saúde e familiares (pólo emocional). Por outro lado, a frequência da IURD também surge da necessidade de integração social, económica e familiar, provocada pelo desemprego, divórcio ou pela morte de um familiar que vivia com Ego. A vivência do isolamento por Ego conduzirá à IURD, devido a uma forte necessidade de integração, nascida do isolamento familiar e social, ou seja, pela chamada “busca da comunidade” (Poblete e O’Dea, 1960, *apud* O’Dea, 1966: 88). Por isso, a identificação religiosa com a IURD deve, também, ser inscrita no pólo comunitário. O esboço do ideal-tipo da identificação com a IURD permite-nos compreender como as experiências familiares de Ego podem explicar esta trajetória de identificação de tipo emocional-comunitário (Hervieu-Léger, 1999:73-74). Para esse efeito, analisámos a construção da identidade de Ego, a sua individualização em significativos *turning points* da sua trajetória familiar.

Em primeiro lugar, há que compreender o protagonismo da sua família de origem na transmissão do *ethos* religioso. Se olharmos para as suas dinâmicas (v.g. modo de coesão) constatamos que a sua infância e adolescência foi marcada por um *turning point* decisivo, já que em virtude de morte ou separação, elas estiveram privadas do pai. Como, em regra, pertenciam a meios sociais muito desfavorecidos, a

falta do adulto masculino tornou as suas famílias de origem muito vulneráveis à pobreza. Assim, este facto fez com que a regulação dos conflitos se concentrasse toda nas mãos da mãe, uma figura muito rígida e normativa²⁵⁶. Esta morfologia da família de origem deve ser contextualizada no seu meio social de pertença, mais particularmente no significado que estes papéis familiares (v.g. de mulher casada e de mãe) aí assumem. De facto, em meios sociais populares, a entrada rápida em papéis familiares surge como uma protecção contra os riscos de marginalização que decorrem da precariedade profissional ou conjugal (Kaufmann, 1993: 86-87). Nos casos que estudámos, e *a contrario*, a situação de mulher só, em meios sociais desfavorecidos (seja por morte ou abandono do marido) evidencia a precariedade profissional e/ou conjugal, aumentando os riscos de marginalização²⁵⁷.

A característica da monoparentalidade das famílias de origem IURD tornou-se decisiva, como vimos, para compreender melhor a transmissão do *ethos* religioso, uma vez que tal morfologia teve implicações nas dinâmicas familiares de origem de Ego (no modo de coesão familiar e na regulação). De facto, a ausência do pai, desde muito cedo, na vida destas mulheres, faz com que a regulação normativa se tenha concentrado nas mãos da mãe. A transmissão do *ethos* religioso começa pela prática dominical (ida à missa ao domingo) e, aqui, quer as mães praticantes, quer aquelas que não são praticantes regulares, obrigam as filhas a essa prática. Assim, durante a sua infância, as nossas entrevistadas vão à missa ao Domingo, fazem a primeira comunhão, comungam, confessam-se regularmente. No entanto, a ausência do pai torna-se uma referência decisiva para enquadrar a dinâmica de relação tão autoritária entre mãe e filha, já que estas mães exigem às filhas não só prática dominical hegemónica, como todo o tipo de comportamentos que as possam conformar à norma social da comunidade em que vivem. A situação da monoparentalidade não só acentuou, como vimos, a vulnerabilidade económica como também as tornou estigmatizáveis na comunidade onde viviam. Por isso, a prática dominical das filhas é sobrevalorizada como condição de integração social, na sociedade portuguesa das últimas décadas e em meio social muito desfavorecido em todos os níveis do capital

²⁵⁶ Isto acontece mesmo no único caso em que a entrevistada teve um meio social de origem muito favorecido.

²⁵⁷ É interessante sublinhar que esta característica morfológica (a monoparentalidade) que marca a família de origem será reproduzida por Ego na vida adulta.

(económico, social, cultural e simbólico). Assim, sejam estas mães praticantes ou não, e independentemente da zona do país (v.g. Norte ou Sul), o que mais se evidencia é a imposição da prática dominical às filhas, que pretende ser consentânea com o efeito hegemónico do catolicismo.

No entanto, somam-se a esta imposição da prática religiosa aos filhos (dimensão ritualista) as fragilidades na transmissão da dimensão consequencial.

As mães (v.g. praticantes) das futuras convertidas à IURD, no seu discurso, não moralizam o comportamento das filhas através da religião. Nisso não se distinguem das mães das TJ²⁵⁸. No entanto, as famílias de origem das convertidas às TJ estão dentro da norma familiar dominante, o que reforça a sua integração na comunidade e contribui para a aceitação e naturalização, como legítimas, das normas sociais (v.g. familiares) e religiosas, por parte das filhas. Ora este efeito não pode ser idêntico para quem está fora da norma. E é precisamente nesta situação que se encontram as entrevistadas da IURD. As suas famílias de origem, pela situação de monoparentalidade, encontram-se fora da norma familiar, o que fragiliza a sua integração na comunidade, pondo em causa a forma como estas filhas vão conseguir naturalizar os valores sociais, familiares e religiosos hegemónicos. Isto não significa, porém, que elas não interiorizem a ideologia dominante. Simplesmente, a sua vivência familiar nega essa ideologia, fazendo-as crescer numa contradição entre esses modelos interiorizados e aquilo que é a sua realidade familiar na infância e adolescência.

A contradição profunda entre a morfologia monoparental e o modelo familiar hegemónico veiculado, simultaneamente, pela Igreja católica e pela comunidade de origem, torna-as famílias pouco integradas socialmente. Por esta razão, e ao contrário do que acontece com as TJ, que reproduzem e amplificam esses valores tradicionais, as famílias de origem das IURD não se constituem como instâncias coerentes e eficazes de reprodução de valores sociais tradicionais e, mais especificamente, de modelos familiares institucionais. Não garantem a coerência da proposta educativa, mais concretamente do *ethos* religioso, na sua dimensão consequencial. Esta fragilidade na transmissão da dimensão consequencial (ligada às implicações comunitárias da moral católica em termos de modelo familiar) resulta numa

²⁵⁸ Quanto ao CLUC e ao NSI, como veremos, esta moralização existe menos no discurso do que pela força do exemplo (dimensão consequencial).

transmissão do *ethos* religioso muito ritualista e vazia, que desmente a sua vida familiar, contribuindo para uma experiência de estigmatização.

Outro dos aspectos que nos ajuda a compreender melhor as fragilidades na transmissão da sua dimensão consequencial são os diferentes modos de coordenação que estas famílias de origem desenvolvem em relação às diversas instâncias de socialização religiosa. A este respeito, importa distinguir as mães católicas praticantes das não praticantes. Não há dúvida de que as primeiras cooperam com as restantes instâncias de socialização religiosa (paróquia, colégio religioso, etc.), ou seja, reconhecem a essas instâncias competências muito difusas (nomeadamente, em matéria moral e que recobrem largamente as da família) e reforçam muito as suas mensagens, embora muito mais numa atitude de grande conformismo do que de efectiva participação.

Por outro lado, encontramos um modo de coordenação por delegação entre as mães não praticantes, em relação às outras instituições de socialização religiosa (v.g. paróquia, catequese). Neste caso, reconhecem amplas competências à Igreja Católica (v.g. padre, freiras do colégio, catequista, etc.), mas não participam nessa educação religiosa, o mesmo é dizer, não fazem qualquer mediação entre a Igreja e as filhas. Encontramos, além disso, uma normatividade forte no que respeita aos aspectos religiosos que faz com que as mães não praticantes das convertidas à IURD insistam para que os filhos cumpram o périplo da socialização religiosa hegemónica – a da tradição católica (v.g. prática dominical, confissão, catequese, primeira comunhão, crisma). No entanto, ambos os modos de coordenação (cooperação e delegação) podem ser enquadrados no meio sócio-cultural de origem, em regra muito desfavorecido e com um nível muito baixo de capital cultural.

Ao mesmo tempo, o seu meio sócio-cultural ajuda-nos a compreender as antecipações destas mães relativamente à integração social de Ego, as suas expectativas escolares e a coordenação que realizam com a escola. Relativamente a esta instância, encontramos sempre uma coordenação por oposição, quer estas mães sejam praticantes, quer sejam não praticantes, uma vez que lhe atribuem uma competência específica, técnica (v.g. ensinar a ler e a escrever), ao mesmo tempo que não têm qualquer forma de participação nessa tarefa – até porque o seu capital cultural é muito reduzido. Mas o mais importante a sublinhar é que estas mães nunca representaram a escola como um meio de mobilidade social para as filhas. Este

aspecto torna-se visível no facto destas mães muito cedo terem entendido que as filhas “*estavam em boa idade para trabalhar*”.

Assim, a entrada na vida adulta das mulheres que se converterão à IURD fez-se sempre pela interrupção da carreira escolar (ao nível básico) e pela entrada precoce no mercado de trabalho. Mesmo nos casos em que tinham bons resultados e gostavam da escola, a mãe impõe-lhes que comecem a trabalhar, de forma a garantir a sua própria subsistência e a contribuir para o grupo doméstico. A sua individualização em relação ao grupo doméstico de origem (v.g. mãe) faz-se, então, através de uma profissão muito desqualificada (inicialmente pela costura, pelo artesanato, como empregadas domésticas e, logo que possível, pelo trabalho nas fábricas). Porém, a entrega integral do ordenado à mãe faz com que não obtenham independência económica ou a autonomia (Singly, 2001).

É neste contexto que podemos compreender como o casamento lhes surge como uma opção decisiva para a independência face ao grupo doméstico de origem (v.g. mãe), já que a partir daí o ordenado passa a ser afectado ao novo grupo doméstico. Em nosso entender, o projecto conjugal inscreve-se assim numa estratégia de individualização e de mobilidade social que permite a Ego sair do contexto social de origem. Tal evidenciou-se nos casos em que Ego tem origem rural e o casamento implica uma situação de neolocalidade (Parsons e Bales, 1955,1980). De qualquer forma, o mais importante a destacar é o facto de o casamento se constituir como *turning point* decisivo na individualização de Ego, permitindo-lhe a independência económica (uma vez que deixa de entregar o ordenado à mãe), bem como uma significativa autonomia face ao grupo doméstico de origem.

Quer tenham ou não casado, algumas destas mulheres protagonizaram uma trajectória de mobilidade social ascendente²⁵⁹ que, até determinada altura, produziu resultados substanciais. É o caso de Dina e Emília, já que ambas conseguem, numa primeira fase, melhorar substancialmente a situação económica através do percurso profissional e até voltam a estudar, já adultas, somando ao ensino básico que possuíam o antigo curso dos liceus. Outras há que poderíamos configurar como trajectórias de mobilidade ascendente de curto alcance.

²⁵⁹ Excepção feita a um dos casos em que o meio social de origem é muito favorecido e as estratégias familiares são de conservação do património.

No entanto, o aspecto mais significativo a sublinhar é que, quer se trate de mobilidade ascendente ou descendente, e independentemente do seu alcance, a sua trajectória de classe, mesmo quando ultrapassa os limites dos meios sociais mais desfavorecidos, é marcada pela instabilidade. Embora nalguns casos exista alguma mobilidade social ascendente, a verdade é que esta trajectória é interrompida por episódios conjunturais (v.g. 25 de Abril, falência de fábricas e despedimentos nos anos 80). Assim, é importante contextualizar, em termos macro, a conversão à IURD em determinadas mudanças ocorridas nas sociedades europeias e que já há alguns anos também marcam a sociedade portuguesa, nomeadamente a crise do Estado Providência e da estabilidade profissional e social, a precarização laboral, a subcontratação e o desemprego “estrutural” e, ainda, a polarização social e o “declínio da classe média” (Esping-Andersen, 1993). De facto, na história das convertidas à IURD, a fase da conversão caracteriza-se pelo desemprego, pela precarização laboral e pelas dificuldades económicas que configuram uma trajectória de mobilidade descendente (Monteiro, 1998).²⁶⁰

Interessa ainda sublinhar que, no seu conjunto, todas estas mulheres, fossem ou não casadas, tiveram um grande protagonismo no projecto de melhoria de condições de vida e, principalmente, na maior parte do tempo em que estiveram sozinhas. No entanto, é importante sublinhar, também, a existência de certos *turning points* que as levam a uma trajectória de precarização (v.g. divórcio/separação, morte do marido, morte dos pais, desemprego). É importante compreender como estes *turning points* terão implicações decisivas e negativas na trajectória social de Ego, resultando na sua precarização e exclusão, ou seja, numa crise económica e de integração (desemprego, dificuldades económicas devidas ao divórcio), familiar (divórcio/separação, morte de familiar do grupo doméstico) e emocional (instabilidade emocional associada a perdas afectivas e a dificuldades económicas).

É possível compreender melhor a vivência do divórcio pelas convertidas à IURD se o enquadrarmos no tipo divórcio-culpa-do-outro, que nos reconduz

²⁶⁰ Na fase de conversão as entrevistadas têm profissões tais como, empregada doméstica, características de certos sectores dos meios populares. Ao mesmo tempo encontramos alguns casos como vendedora, empregada do comércio, que podemos integrar nas franjas mais desqualificadas das classes médias, “sendo lugares de mera execução, onde prevalece a rotinização das tarefas e onde não há autonomia”. (Almeida *et al.*, 1994: 137).

indirectamente a um modelo conjugal caracterizado pela fusionalidade e pela comunicação entre os cônjuges²⁶¹. A categoria divórcio culpa-do-outro, construída em investigação anterior sobre o divórcio em Portugal (Torres, 1996), esclarece-nos sobre os casos em que, mesmo não sendo tão efectiva a dependência económica como nos casos de divórcio-fatalidade em que a mulher é doméstica, ainda assim “a necessidade de sobrevivência em grupo e de estabelecer fortes laços de solidariedade podem tornar a conjugalidade uma componente importante e mesmo decisiva da identidade social” (*idem*: 182-183). Nestes casos, exemplificados nos testemunhos das operárias entrevistadas pela autora, quando as mulheres protagonizam o divórcio fazem-no com base em comportamentos gravosos do parceiro, v.g. alcoolismo e falta de apoio à família. No entanto, o aspecto que se torna mais decisivo para a nossa investigação é que “a situação pós-divórcio representa para estas mulheres uma certa condenação à solidão e à monoparentalidade forçada, já que lhes é difícil encontrar novo parceiro conjugal” (Torres, 1996: 183).

Encontram-se assim muito isoladas e sem possibilidade efectiva de recurso a redes familiares ou de outra natureza (v.g. amicais, de vizinhança). É neste contexto de crise que surge o primeiro contacto com a IURD: “*Eu sei que ia muito desesperada: faltava-me o dinheiro, faltava-me o apoio, o pai da minha filha... as pensões eram uma desgraça, quando vinham, quando não vinham, a família não me ajudava, eu não tinha ninguém a quem recorrer. Eu sentia-me entre a espada e a parede (...) eu sei que me meto a caminho e vou, às oito horas da noite, vou à primeira sessão, à primeira reunião da Igreja Universal.*” [Dina, 46 anos].

Assim, a crise emocional que estão a viver na altura da primeira ida à Igreja, e que implica sofrimento e desgaste, deve ser compreendida num contexto de crise familiar e de progressivo isolamento (v.g. divórcio, conflitos conjugais e com a família de origem, falta de redes instrumentais e afectivas) e também de crise económica (v.g. desemprego, precarização, empobrecimento na sequência do divórcio). No entanto, tal crise emocional, ainda que implicando sofrimento e, também, alguma introspecção, não implica reflexividade. Pelo contrário, este

²⁶¹ A resposta ao fracasso das suas uniões conjugais pode ser encontrada no desajustamento entre as suas expectativas e as gratificações que (não) retiraram da conjugalidade. Atribuem, assim, o fracasso da relação conjugal principalmente à culpa do outro cônjuge, mas nunca a razões endógenas à própria relação. Para o aprofundamento deste resultado cf. Monteiro (1998: 100 - 111).

movimento de introspecção conduz as nossas entrevistadas a procurar (e encontrar) as explicações para o que lhes acontece fora de si (nos outros, na vida, na conjuntura de crise) e nunca em si próprias e nas dinâmicas de relação que estabelecem com os outros. Esta crise emocional distingue-se muito bem da que encontraremos, no capítulo seguinte, entre os membros do CLUC, já que esta conduz à introspecção e à reflexividade (crise do *Self*). Por outro lado, a IURD surge também como lugar de compensação do grande isolamento em que se encontram estas mulheres devido à crise de integração familiar e económica que atravessam. Apesar disso, o envolvimento comunitário e as amizades congregacionais que integram o seu *ethos* situam-se ao nível mínimo, uma vez que não encontramos entre as entrevistadas solidariedades ou sociabilidades significativas que tivessem resultado da ida à IURD.

A identificação com a Igreja Universal do Reino de Deus será, assim, construída na necessidade de resolução imediata das situações concretas (problemas familiares, económicos, de saúde, afectivos), percebidas por Ego como exteriores, incompreensíveis e incontroláveis, ameaçando a sua estabilidade familiar, económica e emocional. Desta forma e a partir da primeira ida à Igreja, os problemas de Ego começam a desaparecer, de uma forma mágica (Weber, 1919-1922, 1944: 143). De facto, do mesmo modo que Ego tem dificuldade em compreender e explicar os seus problemas, também não consegue explicar a sua resolução, atribuindo este efeito positivo à ida à IURD e à sua fé.

Este aspecto surge na continuidade da forma como Ego vive os *turning points* que se vão acumulando ao longo da trajectória familiar. Estes surgem-lhes como algo que lhes é imposto do exterior, como contingentes e arbitrários e criando um clima de caos na sua vida, a que elas não conseguem atribuir qualquer explicação. “*Eu lembro-me que quando fui lá [à IURD] pela primeira vez, eu lembro-me que tinha a vida num caos. Tudo me funcionava ao contrário, tudo me funcionava mal.*” [Dina, 46 anos]. Em nosso entender, é muito importante determo-nos na forma como Ego foi interiorizando estes *turning points*, já que a sua atitude actual nos parece típica das condições de vida dos meios mais desfavorecidos. De facto, revela-se aqui uma incapacidade de compreensão da sua própria vida e pouco domínio (*maîtrise*) das

lógicas sociais²⁶². Por esse motivo, os acontecimentos que se sucedem (desde o divórcio ao desemprego) surgem-lhe como contingentes e arbitrários, dificultando a atribuição de um sentido para os mesmos. Pensamos que o nível baixo de capital cultural nos pode ajudar a compreender esta sua atitude.

Assim, a trajetória de classe destas mulheres conjuga-se com a sua trajetória familiar, marcada por *turning points* que revelam uma profunda contradição entre modelos familiares institucionais (v.g. valorização do casamento) e práticas menos institucionais (v.g. divórcio/separação) e às quais Ego não consegue atribuir um sentido (anómicas) (Berger e Kellner, 1988: 6), resultando num progressivo isolamento familiar e social, ou seja, numa precarização das suas redes instrumentais e afectivas. Esta trajetória resulta, assim, numa individualização fraca e tardia que precede a conversão, ao contrário do que acontece com as convertidas às Testemunhas de Jeová, como vimos atrás. A sua independência económica é precária, entrando de forma recorrente em situações de ruptura financeira. Por esta razão, a sua autonomização face ao grupo doméstico de origem e mesmo ao actual (v.g. cônjuge) é igualmente precária (surgindo regularmente a necessidade de recorrer a redes já esgotadas e assim fragilizando a sua capacidade de domínio sobre a própria vida). Ainda assim, em momentos decisivos como o da separação conjugal, estas mulheres entenderam seguir o seu caminho, como forma de serem fiéis a si próprias. No entanto, esta necessidade de autenticidade é mais vivida como uma constância e coerência em relação a si mesmo (“eu cá sou assim”), característica da rigidez dos meios populares (Bourdieu, 1994) e a um modelo romântico veiculado pelos media (por exemplo fotonovelas e telenovelas), do que propriamente como um imperativo de fidelidade à procura, revelação e construção de uma identidade pessoal única, mais típico dos meios instruídos (Singly, 2001).

É neste contexto que podemos compreender como se articulam os seus valores sociais e familiares com a recomposição do seu *ethos* religioso.

Antes de mais, é importante sublinhar a contradição profunda que existe nos seus modelos familiares. Se é certo que estas mulheres, devido a determinados *turning points* (v.g. a separação ou o divórcio) protagonizaram práticas familiares

²⁶² Esta capacidade de domínio (*maitrise*) das lógicas sociais tem sido utilizada, por exemplo, para explicar a incidência maioritária do divórcio nas classes médias (Desrosières, 1978 *apud* Torres, 1996: 63)

mais modernas, indo viver sozinhas e trabalhando profissionalmente para se sustentarem e aos filhos, também é verdade que não se sentem confortáveis na sua condição de mulheres sós. A trajetória familiar *a solo* foi marcada por muitas dificuldades económicas, a sua autonomia foi forçada, uma vez que tomaram difíceis e importantes decisões sentindo, sempre, que não tinham qualquer apoio (v.g. redes instrumentais e afectivas) e o seu desejo mais profundo (autenticidade) foi sempre o de estarem acompanhadas por um homem, ou seja, a realização de um modelo conjugal e familiar que não possuem. Aliás, mais uma vez se constatou a profunda nostalgia do modelo familiar tradicional, mas vivida em situação de isolamento familiar e social (Monteiro, 1998). Sendo esta a trajetória familiar das convertidas à IURD, podemos afirmar que a sua individualização é fraca, tornando-se evidente a contradição entre a sua situação de facto e o seu modelo familiar, já que afinal valorizam aquilo em que sentem que fracassaram ao longo da vida: ter em casa um marido para si e um pai para os seus filhos. Porém, a falta de domínio sobre as lógicas sociais que regulam a sua vida (*maîtrise*), característica da sua trajetória, contribui para que não se faça uma transição consolidada para valores mais modernos, traduzindo-se antes essa contradição numa vivência anómica, na medida em que Ego nem sempre consegue atribuir-lhes uma coerência e um sentido (Berger e Kellner, 1988: 6).

Deste modo, aos seus modelos familiares híbridos contrapõe-se a valorização de uma dimensão mais afectiva, nomeadamente nas relações parentais²⁶³. Apesar disto, é importante sublinhar que as preocupações com os filhos são as típicas dos meios populares (v.g. gravidez precoce, delinquência) (Kellerhals e Montandon, 1991). Estes valores inscrevem-se em dinâmicas que se caracterizam pela normatividade (ainda que fraca) e pelo fechamento, assim como por uma certa vivência anómica, na medida em que defendem modelos que, ao mesmo tempo, não experienciam na sua vida familiar.

Por outro lado, estas mulheres continuam a ter como modelo familiar o casamento. “*E depois eu estava convencida que me ia casar e que as coisas se iam resolver bem.*” [Eugénia, 76 anos]. Porém, e na prática, não deixaram de desafiar esse mesmo modelo, recusando-se, a partir de certo momento, a desempenhar um

²⁶³ Os modelos educativos das convertidas à IURD foram abordados em trabalho anterior (Monteiro, 1998: 126-129).

papel subordinado ao poder masculino e a abdicar da sua (débil) autonomia: *“Isso aí para mim é que homem nunca mais... Eu pensei, nunca mais homem nenhum pense que vai fazer de mim gato e sapato... (...) Ninguém me põe coisas às costas coisas que eu não quero e que não fazem parte da minha vida... (...) Eu não! Eu já podia ter sido casada não sei quantas vezes, mas comigo não casa ninguém que não me respeite.”* [Eugénia, 76 anos]. A esta recusa da tutela masculina soma-se a valorização de uma auto-suficiência económica, ainda que esta seja muito instável. *“Homem a mim nunca me governou que eu não deixo, não deixo ninguém governar, nem trabalho para ninguém. Quero é respeito, porque eu numa casa faço tudo! Só não faço os sapatos.”* [Eugénia, 76 anos]. No entanto, esta independência económica será sempre relativa e precária, mesmo em virtude da sua própria situação de mulheres sós (muitas das vezes com filhos a cargo), que resulta, como sabemos numa maior vulnerabilidade das mulheres à pobreza (Torres *et al.*, 2004; Singly, 1993).

Esta contradição torna-se também evidente na forma profundamente assimétrica e contraditória como vivem os papéis de género no seio da relação conjugal. Do ponto de vista das representações e dos valores, é à figura masculina do marido que cabe a angariação dos recursos: *“A mulher agora casa sem ter condições e vai ter duas profissões, vai ser sopeira em casa, educadora, mal e porcamente, e... para ajudar o marido! Quando afinal ele é que é o sexo forte e a mulher é que vai ajudar o marido. Dizem: ‘Eu vou ajudar o meu marido’. Então não tem que ser o marido que tinha que ajudar a ela?”* [Rosário, 52 anos] Porém, na prática, e face a determinados *turning points* da sua trajectória (v.g. crise económica, desemprego), são elas que assumem essas funções: *“O meu marido fica desempregado, eu é que tomei rédeas da casa toda. (...) Também, eu trabalhava... eu não precisava graças a Deus, porque eu ganhava para ‘suprimir’ as despesas todas, pronto. Eu trabalhava muito e tinha muita capacidade de trabalho e não tive problemas, pronto. Eu assumia tudo, essas despesas e nunca tivemos necessidades. Graças a Deus!”* [Emília, 56 anos].

Por outro lado, apesar do seu modelo familiar institucional, que se traduz, por exemplo, na grande valorização da situação de mulher casada, não deixam de viver situações menos institucionais, como a união de facto e a ruptura conjugal. Porém, muitas vezes estas situações são vividas de forma anómica (Berger e Kellner, 1988: 6), ou seja, em perda e privação, resultando numa situação de isolamento e evidenciando-se a dificuldade, por parte de Ego, em compreender e dominar as

lógicas sociais, subjacentes aos acontecimentos da sua vida. “*Vivi maritalmente com alguém e criei-lhe os filhos, mas esse alguém, para agradecimento, assaltou-me a casa e está tudo na Judiciária, não é? E prontos, anda para aí, não sei, não faço a mínima ideia, os filhos estão com a mãe dele e eu estou sozinha, com a casa assaltada, porque está tudo na Judiciária.*” [Rosário, 52 anos].

A ruptura conjugal é, sem dúvida, um dos *turning points* em que muito do que foi dito se torna evidente. Tendo interiorizado um modelo de família institucional, estas mulheres entram contra a sua vontade em situações familiares que, de facto, rompem com esses modelos. Porém, a forma como experienciam a sua nova situação familiar não lhes permite fazer, verdadeiramente, a transição para valores e práticas mais modernos. “*Só que neste espaço de eu lá estar sempre [a trabalhar] e ele não ter nada [emprego], esta nossa amiga que era a doutora começou a andar com ele (...) Iam para o casino e eu fui ter com eles ao casino, apanhei-os em flagrante, no Casino Estoril... (...) Ainda hoje eu é que lavo a roupa dele e tudo. Tanto que ele hoje veio cá buscar a roupa e veio-me trazer a suja.*” [Emília, 56 anos].

À dissonância entre modelos e práticas familiares, que caracteriza a sua trajetória pode-se associar a sua reação muito negativa às mudanças mais recentes nos valores e práticas familiares (v.g. papéis de género simétricos no seio do casal e da família, divórcio, homossexualidade, famílias monoparentais), numa profunda nostalgia dos modelos familiares tradicionais: “*Depois perderam-se os valores, perdeu-se o culto da família, pronto. Perdeu-se a educação, perdeu-se o amor, perdeu-se tudo, tá tudo perdido. (...) As raparigas casavam e, normalmente, ficavam em casa das mães ou em casa das sogras e tinham sempre um apoio, se precisassem de trabalhar ou estivessem doentes, tinham sempre um apoio. Para isso havia as avós, que enquanto os outros andavam por fora, faziam aquela sopinha boa que a gente chegava a casa e comia quentinho e tudo. Perdeu-se o amor da família.*” [Rosário, 52 anos]. Comportamentos como as relações sexuais antes do casamento ou a homossexualidade são condenados: “*Isso é considerado sexo ilícito, a relação antes do casamento. Então relações homossexuais, isso é mesmo condenável e não é doença nenhuma, é mesmo uma relação que subverte à própria natureza e a própria essência das coisas. (...) E tenho pessoas que conheço que são homossexuais. Só que isso é um erro e isso é condenável, mesmo pela bíblia e Deus abomina isso. Agora lá*

está a tal coisa... abomina o pecado da pessoa, não abomina a pessoa.” [Fernanda, 49 anos].

Do mesmo modo, revelam intolerância face a novas formas familiares e a problemas sociais como o aborto, mesmo quando viveram essa experiência: *“De maneira alguma... abortar... Eu vejo muita pessoa perfeita, normal... ao sair à rua estar normalíssima, 100% satisfeita. Fica aleijada. Deus é que dá a criação, ninguém pode destruir. Se o destroem o problema é de cada um... (...) Sempre [pensei assim] e fiz um aborto, como vê. Pela situação... E já sabia que não devia fazê-lo, mas fiz.”* [Emília, 56 anos].

Ao mesmo tempo, a sua mundividência negativa e mesmo catastrófica da sociedade contemporânea, potenciada pela forma como interpretam a informação recebida através dos meios de comunicação social, resultam num descrédito das instituições, políticas e cívicas (v.g. partidos políticos, associações) e numa total despolitização que, pensamos, distingue a implantação dos movimentos neo-pentecostais em Portugal da dos países da América Latina, onde podem assumir uma dimensão política (Corten, 1995: 250).

Assim, num contexto de crise emocional, resultante da sua falta de integração económica e, principalmente, familiar, a Igreja Universal surge, na sua trajectória, como um lugar de resolução imediata dos problemas concretos que as assolam: económicos, familiares, de saúde, afectivos. Assim, e por um lado, a sua identificação com a Igreja constrói-se numa necessidade desesperada de milagres que possam resolver os seus problemas de uma forma tão inexplicável e mágica quanto o seu aparecimento. Desta forma, a sua conversão à IURD revela a importância da dimensão experiencial do seu *ethos* religioso e expressa na crença na intervenção directa e pessoal de Deus: *“Vou lá pela primeira vez e eu começo a ver a inveja diminuir.”* [Dina, 46 anos].

A importância da dimensão experiencial é complementada pela ritualista, uma vez que a frequência de rituais muito emocionais exerce sobre estas mulheres um efeito próximo da catarse, nomeadamente através de práticas como a cura e a expulsão dos demónios. Também a dimensão ideológica do seu *ethos* concorre para o papel da Igreja Universal na resolução imediata dos problemas concretos que caracterizam a fase da sua trajectória que precede a conversão. Por exemplo através da crença no dom da cura e na teologia da prosperidade mas, também, no diabo, nas forças do mal que consideram a origem dos seus problemas. De facto, na perspectiva

da Igreja Universal do Reino de Deus todo mal e o sofrimento (v.g. fome, doenças, depressão, desemprego, pobreza, solidão, problemas familiares, dependência do álcool e de drogas, etc.) são resultado da obra de demónios, seja ela directa, caso da “possessão”, seja ela indirecta, caso da opressão, em que o demónio age através de pessoas ou de situações. É por aqui que justificam a necessidade dos exorcismos e das correntes de libertação, respectivamente. Uma vez que a origem do mal é espiritual, só uma acção de natureza também espiritual poderá ser eficaz. Assim, a dimensão ideológica do seu *ethos* religioso é preenchida por uma luta entre as forças do Bem e as forças do Mal que ocorre, também, no mundo terreno (Centro Roger Ikor, 1996: 146; Monteiro, 1998: 48-49).

Por outro lado, a Igreja surge, a dado momento da sua trajectória, como um lugar de compensação do grande isolamento (familiar e social) em que se encontram. No entanto, não resultará da sua frequência qualquer significativa rede de solidariedades e amizades congregacionais, pelo que esta dimensão, comunitária, do seu *ethos* religioso será sempre muito frágil. Por outras palavras, em virtude do seu isolamento, estas mulheres procuram a comunidade, na nostalgia da qual vivem, através da sua ida à Igreja Universal (Poblete e O’Dea, 1960). No entanto, não há aqui efeitos duradouros de integração comunitária, ao contrário do que acontece com as convertidas às Testemunhas de Jeová.

Finalmente, parece-nos muito importante compreender o papel que a dimensão consequencial desempenha na recomposição do seu *ethos*, na conversão à IURD, uma vez que é ela que assegura a relação entre o domínio do religioso e os restantes domínios da sua vida, nomeadamente o familiar. Encontramos entre as convertidas à Igreja Universal uma dimensão consequencial frouxa, ou seja, apesar de existirem muitos comportamentos proibidos (infidelidade e homossexualidade, consumo de álcool, tabaco e drogas) e outros que são valorizados (v.g. modelo institucional de família e prosperidade económica), a sua observância não é controlada pela congregação, através de uma autoridade exterior. Assim, o fraco controlo dos comportamentos, nomeadamente familiares, pela congregação, ajuda-nos a compreender a sua identificação com a Igreja Universal, na medida em que é compatível com a dissonância entre modelos familiares institucionais e práticas familiares anómicas, que caracteriza a sua trajectória familiar.

Por um lado, há na sua vida familiar um grande desejo de serem fiéis a si próprias e de manterem a sua autonomia: “*Então! Eu sou assim! Abri a porta, pus o*

gajo pela porta fora e, pronto, acabou-se. (Ri muito) Então eu quero agora, cá um homem que não me respeite! A mim, não! Têm que me respeitar. É por isso que eu estou solteira..” [Eugénia, 76 anos]. No entanto, e por outro lado, a sua nostalgia dos modelos tradicionais, é, agora, preenchida pela Igreja Universal: “*Mas estou muito bem. Agora casei com Jesus Cristo e não preciso de mais nada na vida, não preciso de mais nada.*” [Eugénia, 76 anos]. É nesta contradição que consideramos como híbridos os seus modelos familiares e na medida que implicam a perda de importância das normas sociais no comportamento individual, como anómicos (Durkheim, 1897, 1992; Ferreira *et al.*, 1995). De facto, a vida destas mulheres afasta-se muito do modelo institucional que, apesar de tudo, defendem.

Figura 6 – Ideal-tipo de identificação com a IURD

CAPÍTULO VII – O CENTRO LUSITANO DE UNIFICAÇÃO CULTURAL

O aspecto central que nos preocupará, ao longo deste capítulo, é o de saber como as vivências familiares, quer na infância e adolescência, ou ainda ao longo da vida adulta de Ego, contribuem para uma trajectória de identificação de tipo ético-emocional que caracteriza a adesão ao Centro Lusitano de Unificação Cultural (CLUC). Neste tipo de trajectória de identificação religiosa evidenciam-se, por um lado, a valorização da consciência individual, para além de qualquer formalização ou requisitos de pertença (pólo ético) e, também, o bem-estar emocional associado a essa mesma identificação (pólo emocional; cf. Figura 1 no Capítulo II; e Figura 2, no Capítulo III) (Hervieu-Léger, 1999: 73 -74). Mas, antes de mais, há que conhecer um pouco melhor o Centro Lusitano de Unificação Cultural.

1. Apresentação do Centro Lusitano de Unificação Cultural (CLUC)

O Centro Lusitano de Unificação Cultural foi o grupo que escolhemos como mais importante para ilustrar a importância do movimento Nova Era. Há mesmo quem o declare, “dentro do referencial *New Age*, o mais importante movimento criado em Portugal.” (Farias e Santos, 1999: 206).

Tendo começado a ser informalmente pensado em 1984, por um grupo de pessoas que partilhavam algumas ideias a respeito do Esoterismo, este movimento nasce em Portugal em 1988, com o objectivo de concretizar, antes de tudo, um projecto editorial. Trata-se de um dos raros grupos fundados em Portugal e por portugueses, tendo estendido a sua actividade a 19 países²⁶⁴. Actualmente, e segundo a própria organização, conta com cerca de 5000 simpatizantes em Portugal.

Um dos seus fundadores e actual Presidente da Direcção, José Manuel Anacleto²⁶⁵, identifica quatro grandes fases no desenvolvimento do centro, enquanto

²⁶⁴ O Centro Lusitano tem a sua sede em Portugal (Lisboa), tendo várias delegações em diversos países, entre os quais Espanha, Argentina, Uruguai, Índias Ocidentais, Brasil, Alemanha, Venezuela, Alemanha, Holanda, México, Grã-Bretanha, Suíça, Senegal e Angola.

²⁶⁵ Em entrevista por nós realizada.

organização externa. Numa primeira fase, entre 1988 e 1990, caracterizou-se por uma certa persistência “alguns mecanismos de dependência interna”, com pouca projecção exterior. Uma segunda fase abrange o período entre 1990 e 1995, durante o qual o centro “penetrou em mais segmentos sociais e culturais”, uma fase “muito plural em termos de abordagens, desde as que se podem considerar mais elitistas, até às mais simples”, com numerosas novas publicações e conferências realizadas de norte a sul do país. Uma terceira fase, entre 1995 e 1999, é claramente um período de organização de grandes eventos, nomeadamente do Ritual do Plenilúnio ou da Lua Cheia de Junho. A partir de 1992 inicia-se uma nova fase de iniciativas, nomeadamente a publicação da Revista Biosofia e a leccionação dos cursos e seminários de esoterismo e tradições espirituais, sendo também uma fase de renovação dos participantes do Centro, ou seja, em que “começam a aparecer pessoas com uma compreensão superior do sistema esotérico, em geral pessoas mais jovens”. É também neste período que o principal ritual deste grupo (da Circulação de Luz ou Plenilúnio) atinge a sua máxima dimensão. Na sua fase actual, o Centro Lusitano continua as suas actividades de referência (edição, leccionação de cursos).

Em termos doutrinários, a classificação como movimento *New Age* é rejeitada pelo próprio Centro Lusitano de Unificação Cultural, sustentando que não se identifica com várias das respectivas características e atitudes, nomeadamente por assumir uma abordagem mais mental, filosófica e de fundamentação das suas afirmações, do que a generalidade de grupos *New Age*²⁶⁶, bem como interesses definidamente científicos, artísticos, pedagógicos, etc. Rejeita qualquer apelo à ideia de fé, no sentido de crença, enfatizando, em contrapartida, o valor da compreensão. Mais ainda, este grupo assume-se como não estando “vacionado para fundar qualquer nova religião ou movimento de tipo sectário”, reconhecendo “a mais plena liberdade de pensamento e de acção a todos os que participam nas suas actividades”. Neste sentido, assume uma natureza ecléctica, ao pugnar “pela unificação de todas as

²⁶⁶Torna-se interessante notar que a necessidade de rigor na determinação do que a *New Age* é – e não é – se revela, também, no campo académico. Confrontada com esta dificuldade, Françoise Champion (1990) usa a sugestiva expressão “a nebulosa místico-esotérica”.

religiões, escolas filosóficas e correntes de pensamento dignas e legítimas (...). Para isso todas podem e devem trazer os seus contributos específicos.”²⁶⁷

Nas palavras do membro dirigente e fundador já citado, José Manuel Anacleto, “trata-se de um movimento de filosofia e ciência espiritual, que tem uma abordagem holística e que projecta as grandes perspectivas da ciência esotérica nas diversas áreas do conhecimento e da actividade humanas.”²⁶⁸. Sendo que Helena Petrovna Blavatsky, constitui referência central da cultura fundadora deste movimento, este inscreve-se claramente na tradição teosófica. Por outro lado, integra simultaneamente influências de tradição oriental (v.g. hindu), pitagórica, platónica e neo-platónica, assim como das grandes filosofias antigas do ocidente (v.g. cabala e a gnose). Este sincretismo religioso, assim como a procura e gestão individual dos bens religiosos, sem exigência de adesão formal, exclusividade ou, sequer, de contrapartidas (Santos, 2000-2001: 488-489), aproximam o Centro Lusitano de Unificação Cultural dos movimentos *New Age*.

Desta forma, sem possuir uma doutrina própria (Santos, 2000-2001: 484), o ideário deste movimento constrói-se no cruzamento destas diversas influências. Uma das mais importantes é, sem dúvida, a da fundadora da Sociedade Teosófica²⁶⁹, Helena Blavatsky, com a sua *Doutrina Secreta*, segundo a qual todas as religiões mundiais são expressões concretas e exteriores (exotéricas) de uma única verdade universal e oculta (esotérica). O reconhecimento de uma “Sabedoria Universal”, o entendimento do espírito e da matéria como os dois pólos da “Vida universal” que os

²⁶⁷ Para uma apresentação deste movimento, da perspectiva dos próprios, cf. www.centrolusitano.org e www.biosofia.net

²⁶⁸ Informação recolhida através de entrevista ao dirigente do Centro Lusitano José Manuel Anacleto.

²⁶⁹ A Sociedade Teosófica instalou-se em Portugal em 1921, ano em que os seus 99 membros fundadores receberam de Annie Besant, então presidente da Sociedade Teosófica Mundial, a carta patente. Sem doutrina oficial, pugnando pela liberdade de pensamento e com uma propensão para o sincretismo religioso, assente na reflexão intelectual, as ideias da Sociedade Teosófica deixaram marcas relevantes na sociedade portuguesa contemporânea, como sejam a recusa do exclusivismo em termos religiosos. Por outro lado, apesar do número dos seus membros nunca ter ultrapassado escassas centenas (em 1994 eram 228), as suas actividades deram origem a várias instituições inspiradas nos seus princípios, como a Liga de Protecção a Crianças, a Liga Nacional de defesa dos Animais e a Liga da Fraternidade de Socorro a Desvalidos, que foram posteriormente integrados nos serviços de assistência social do Estado Português (cf. Santos, 2000-2001: 482-483).

sintetiza (ou seja, “o pai e a mãe de cuja relação nasce a consciência individual”²⁷⁰), a possibilidade de uma “Ciência Esotérica” ou do “Espírito” (que incida sobre o mundo interno de causas, valores e significados)²⁷¹, a teoria da reencarnação e do karma, e todo um sistema cosmogónico, antropogenético e de psicologia integral, são alguns dos aspectos que integram o ideário do Centro Lusitano.

Tratando-se de um grupo em que o grau de institucionalização é muito reduzido, as práticas dos seus membros são dispersas e bastante individualizadas. Baseiam-se principalmente na leitura (individual) das obras publicadas pelo Centro Lusitano, o que vai de encontro ao seu enraizamento na tradição teosófica, que assentava “mais no culto do estudo de doutrinas do que em qualquer tipo de práticas” (Santos, 2000-2001: 481). Também a frequência das conferências e dos cursos de esoterismo, assim como a participação em grupos de estudo, constituem actividades características dos seus membros, ainda que não sejam necessariamente realizadas de forma sistemática. O mais importante ritual deste movimento é o Ritual da Circulação da Luz, ou do Plenilúnio de Junho, celebrado entre 1993 e 2002 e que, na sua última celebração, juntou cerca de 2000 participantes, segundo fontes do próprio movimento. Destaca-se também a organização e participação em eventos pontuais, como o Dia do Perdão, acontecimento que pretendeu celebrar o fim do milénio e que, partindo do Centro Lusitano, teve como ambição projectar-se a uma escala muito mais alargada do que a dos seus simpatizantes²⁷². O Projecto Escolas – Perdão e Reconciliação na Educação para a Paz, é ainda um exemplo de outro tipo de

²⁷⁰ Anacleto, José Manuel (s.d.) *Esoterismo?*, in www.centrolusitano.org

²⁷¹ *Idem.*

²⁷² A valorização de uma consciência individual, na prossecução de valores universais, que caracteriza o pólo ético em que se inscreve este grupo, transparece nos objectivos definidos para este evento: “contribuir para dar um relevante impulso para a conquista de uma consciência solidária e universalista, através da união da Humanidade em torno de um propósito em que se possa envolver edificantemente.” Por outro lado, a prossecução deste objectivo revela uma estratégia que podemos inscrever no processo de globalização, na medida em que “seria traduzido numa acção global, a partir de Portugal, à escala planetária”. Em termos práticos, o evento propunha que “nos últimos 3 dias de Dezembro de 1999, todos aqueles que se sentissem tocados por esta ideia depositariam simbolicamente, num lugar expressamente preparado para tal fim, em qualquer aldeia, vila ou cidade do Planeta (por exemplo, numa praça pública), uma flor, um ramo de oliveira, de alecrim, de alfazema ou, ainda, uma pequena planta, num receptáculo apropriado.” In http://www.centrolusitano.org/actividades/dia_do_perdao.asp.

actividades, de intervenção cívica, em que os simpatizantes deste movimento se podem envolver.

O Centro Lusitano surge como uma organização cultural, sendo que uma das suas principais publicações, a Revista Biosofia, foi considerada de interesse cultural, nomeadamente para efeitos da Lei do Mecenato, pelo Ministério da Cultura. Apresenta-se como “organização universalista, filantrópica e sem fins lucrativos (...) que vive exclusivamente do produto das vendas de livros ou materiais audiovisuais e de contribuições voluntárias.”

O modo de actuação deste grupo centra-se principalmente na edição de livros através dos quais se difundem as ideias esotéricas que o caracterizam. Publicados originariamente em língua portuguesa, grande parte destas obras já se encontram traduzidas para outras línguas (nomeadamente inglês, francês, espanhol, russo). A actividade do Centro Lusitano passa, também, pela publicação trimestral da revista Biosofia²⁷³, pela leccionação de “cursos de ciência esotérica”, pela realização de conferências ou ainda pela organização de eventos como o Ritual do Plenilúnio.

Pode afirmar-se que o grau de institucionalização deste grupo é muito reduzido, não existindo uma filiação directa ou explícita na organização. Segundo o presidente e fundador, José Manuel Anacleto, “a ligação que as pessoas têm com o centro é uma ligação de simpatia, de participação nas actividades ou leitura daquilo que publicamos (...) é uma relação de interesse intelectual e participação social. A pessoa entra e sai livremente, não é nem deixa de ser membro, o que tem bastantes vantagens do ponto de vista da estrutura que não temos.”

A progressiva consolidação da sua actividade torna-se, no entanto, visível, quer nos cursos regulares que organiza, quer na publicação e tradução de literatura própria e com expansão internacional. Também este grupo deve ser estudado no contexto da globalização, já que a sua expansão internacional só é superada pela Igreja Maná²⁷⁴ (Farias e Santos, 1999). O seu estudo torna-se, assim, incontornável para um melhor conhecimento das mudanças recentes da sociedade portuguesa, já que é constituído em grande parte por pessoas com formação académica (Santos, 2000-2001: 484), que integram as novas classes médias urbanas com um alto nível de instrução.

²⁷³ Cf. www.biosofia.net

²⁷⁴ E ainda que a implantação da Igreja do Maná seja muito superior (Farias e Santos, 1999).

2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos, praticantes e não praticantes

Como temos vindo a analisar, a família tem-se tornado menos a depositária de uma tradição ou de uma identidade religiosa que o lugar de aprendizagem de um *ethos* religioso (Campiche, 1996: 149). Iremos, agora, acompanhar o percurso espiritual dos membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural, sempre perspectivado pelas suas experiências familiares. À semelhança do que fizemos para os dois grupos anteriores, vamos concentrar-nos na transmissão do *ethos* religioso realizada por Ego, na família de origem. Ao mesmo tempo, procuraremos compreender essa transmissão através das dinâmicas familiares do grupo doméstico de origem.

Importa lembrar que a perspectiva de análise que entendemos mais adequada para esta investigação parte do centramento na socialização religiosa realizada pelos educadores, no contexto das dinâmicas da família de origem e, especificamente, da coordenação dessa mesma família com outras instâncias socializadoras.

O primeiro aspecto a destacar na socialização religiosa dos membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural é o seguinte: as pessoas que entrevistámos e que frequentam este movimento tiveram uma socialização católica, como socialização (religiosa) primária. O que não significa que, nestes casos, esta seja a influência exclusiva mas, apenas, a mais visível e declarada²⁷⁵. É, de facto, na infância e princípio da adolescência que lhes vão sendo inculcados os valores e práticas que integram o início do seu percurso espiritual. As nossas perguntas são, então, as seguintes: quem lhes transmitiu esses valores e práticas? Onde? E como?

Vejamos, então, o que nos revela a análise dos resultados. Desde logo, emergem duas situações que nos reconduzem a diferentes inícios de percursos espirituais.

²⁷⁵ De sublinhar algumas referências significativas, nesta fase da socialização, a outro tipo de experiências espirituais, v.g. espíritas, ligadas, por exemplo, ao Dr. Sousa Martins. Para avaliar a importância do fenómeno Dr. Sousa Martins, na sociedade portuguesa, cf. Pais (1994).

Em primeiro lugar, uma situação a que podemos chamar, simplesmente, “pais católicos praticantes”. Neste caso, a socialização religiosa de Ego foi realizada pelos pais, coadjuvados pelo contexto da igreja paroquial (prática dominical, catequese, escuteiros), pelo ensino público (v.g. aulas de religião e moral) ou pelo colégio religioso. *“Eu fui educada num triângulo: a casa dos meus pais, o colégio e a igreja. Portanto, se não estava em casa dos meus pais eu estava no colégio ou estaria na igreja. Fui criada dentro destas três linhas... deste triângulo. Portanto, eu sou o resultado de tudo isso.”* [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

Em segundo lugar, uma outra situação a que podemos chamar “pais católicos não praticantes”, na qual os pais se dizem católicos, mas não são de prática dominical regular (apenas o fazem de forma intermitente, ou em ocasiões especiais: batizados, casamentos e funerais). No entanto, a criança é socializada na religião católica, ou porque os pais a fizeram frequentar um colégio religioso ou por outra influência do meio ambiente. De facto, e num contexto social marcadamente católico, este papel pode ser assumido, quer por uma figura exterior ao grupo doméstico, mas familiar ou com relação de tipo familiar (avó, ama), quer no contexto escolar e/ou das relações de sociabilidade (v.g. influência de professores, amigos). *“Quando eu me ia deitar, fazia sempre as minhas orações com ela (a ama). Eu, uma criança de 10, 11 anos...”* [Sofia, 64 anos, pais não praticantes].

Se partirmos destas duas situações materiais, vão-se esboçando, respectivamente, dois modelos de protagonismo familiar na socialização religiosa. Basta-nos, para tanto, privilegiar, além da aprendizagem do *ethos* religioso, também o modo de coordenação da família com as outras instâncias susceptíveis de veicular propostas de natureza religiosa. Procuraremos, no entanto, compreender essa aprendizagem do *ethos* religioso através das dinâmicas da família de origem, mais especificamente do seu modo de coesão; das antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) e do seu meio sócio-cultural de origem.

Assim, há que perguntar, desde logo, como Ego realizou a aprendizagem de um *ethos* religioso na sua família de origem, para só depois indagar como os seus pais coordenaram a sua educação (v.g. religiosa) com as outras instâncias.

2.1. Pais católicos praticantes

Sabemos já que no caso dos praticantes, a educação religiosa é assumida antes de mais pelos próprios pais, ainda que em conjunto com outras instâncias que veiculam conteúdos religiosos (igreja paroquial, colégio religioso, escola pública – v.g. aulas de moral e religião, etc.).

A nossa questão principal, agora, é a seguinte: será que as dinâmicas familiares e, principalmente, o modo de coesão familiar, podem relevar para a aprendizagem e vivência desse *ethos* religioso?

Este processo de interiorização e aprendizagem do *ethos* religioso começa, sempre, pela dimensão mais formal do ritual, ou seja, da missa de domingo onde Ego ia com toda a família para, depois, se desenrolar numa série de etapas naturalizadas e necessárias: *“Eu sempre tive toda a educação católica-apostólica-romana: sempre frequentei a catequese, fiz a primeira comunhão, o Crisma.”* [João, 40 anos, pais praticantes].

No entanto, se olharmos para dentro da família e, mais especificamente para o seu modo de coesão, tornam-se muito mais evidentes os mecanismos de interiorização da prática religiosa, já que ela está muito enraizada na própria fusionalidade familiar.

A fusionalidade das práticas religiosas evidencia-se no espaço doméstico: *“Rezava-se todos os dias o terço em minha casa, à noite. Era imediatamente a seguir ao jantar... Estávamos todos juntos ao jantar e, portanto, rezava-se logo ali o terço.”*; para se prolongar no espaço paroquial, ao domingo: *“Ao fim de semana, havia a missa dominical que era celebrada à qual nenhum de nós falhava. Portanto, nenhum filho, nem os meus pais. Íamos todos juntos, íamos todos à missa dominical.”* [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

Ora esta fusionalidade das práticas religiosa mais não é do que um dos aspectos da fusionalidade das práticas de coesão que marca o quotidiano nestas famílias de origem. Vejamos como a mesma entrevistada nos descreve o seu quotidiano, nas interações com os seus dez irmãos: *“Entretanto os nossos irmãos foram crescendo e ele [o mais velho] era uma espécie de irmão-mãe. E nós íamos todos, tipo pintainhos, atrás dele. Ele lembrava-se: ‘Vamos aqui. Vamos ali.’ E, então, andávamos quilómetros a pé atrás dele. Passeávamos imenso.”*

Outro aspecto importante a reter é o facto de a dita prática religiosa ser mais um comportamento, entre outros, a ser exigido, pela família – mais propriamente

pela autoridade paterna – a todos e cada um dos seus membros: “[O meu pai] também era extremamente exigente nesse aspecto: tínhamos que ser praticantes, portanto, tínhamos de ir à igreja, não só na missa dominical como... eu fui catequista, etc.” [Graça, 48 anos, pais praticantes].

Porém, não nos parece que o aspecto mais decisivo da socialização religiosa seja esta prática dominical normativa. Há aqui um processo de inculcação da proposta e dos valores religiosos, muito mais subtil e difuso, que assenta no exemplo dos pais e que deve ser sublinhado. “Porque o meu pai, ele praticava aquilo que nos ensinava e, por isso, teve para mim uma força extremamente grande. Porque ele não era como o Frei Tomás: ‘olha para o que ele diz e não para o que ele faz.’ Não. O meu pai praticava aquilo que nos ensinava e, portanto, foi um grande exemplo a seguir.” [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

De facto, o aspecto mais referido e que nos surge como mais importante para garantir a eficácia da transmissão, não só da prática, mas do próprio *ethos* religioso no seu conjunto é, então, a força do exemplo dos pais, garantia da coerência da proposta educativa ou, mais especificamente, da coerência do *ethos* religioso, principalmente na sua dimensão consequencial. Se é certo que “os *ethos* religiosos definem linhas morais – e, logo, normativas – que orientam comportamentos (devidos ou indevidos, toleráveis ou intoleráveis) (...)” (Pais, 2001: 190), também é verdade que as linhas morais que integram este *ethos* religioso católico devem ser enquadradas num projecto educativo mais vasto. Neste, os pais católicos associavam, de forma mais ou menos explícita, ao *ethos* religioso uma vivência quotidiana de uma rígida fronteira moral, estruturada em torno de valores tradicionais. Estes são os que procuram transmitir aos filhos: “Eu acho que era a honestidade, eles [os meus pais] tinham muito aqueles valores católicos, a honestidade, o ser boa pessoa, digamos assim, tinham muito esses valores e regiam-se muito por esses valores.” [João, 40 anos, pais praticantes]. Ou, dito de outra forma: “Valores de justiça, de honestidade, sobretudo de honestidade, em todos, em todos os campos... Nós? Colocarmos um pé num espaço que não nos pertencesse?” [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

É importante sublinhar que, no âmbito destes valores tradicionais e associados ao *ethos* católico, sobressaem ainda – nestas famílias de origem, mas principalmente nas que têm mais dificuldades económicas – os princípios da caridade cristã transformados em valores de solidariedade: “Lembro-me de a minha mãe se

queixar que ele [o pai] dava aos pobres e que faltava em casa.” [Graça, 48 anos, pais praticantes]

Este conjunto de valores tradicionais dirigia-se, antes de mais, à comunidade, já que se pretendia garantir que os filhos tivessem um comportamento irrepreensível por parte de quem quer que fosse: *“Uma preocupação que eles tinham muito grande era a de nos sabermos comportar, de não nos portarmos mal quando saíssemos com eles. (...) Eu tenho a impressão que eles se preocupavam mais era por eles próprios, para não passarem uma imagem de que davam uma má educação aos filhos, não é?”* (ri) [João, 40 anos, pais praticantes].

São, então, valores de conformidade à sociedade, à norma social mais tradicional em que se evidencia, também, uma nítida diferença de género já que *“às mulheres, sobretudo, foi inculcado o modelo familiar das ‘boas mães e boas esposas’ e aos homens que fossem uns ‘chefes de família sérios’.*” [Sacramento, 44 anos, pais praticantes]. Em suma, antecipam-se, para os rapazes, o papel instrumental de prover ao sustento da família e, para as raparigas, os papéis expressivos de mães e esposas (Parsons e Bales, 1955).

Aliás, este modelo educativo sexista tem muitas concretizações. São principalmente as mulheres destas famílias – muito mais do que os homens – que nos dão exemplos dos constrangimentos, sobrecargas e inibições a que foram submetidas, na inculcação de um papel de género que hoje rejeitam como muito estereotipado: *“A minha mãe era muito exigente no aspecto do arrumo dos quartos e dos compromissos sociais. Nós tínhamos que ter uma postura muito rígida, andar em cima de uma linha – para sabermos andar – e com um peso na cabeça. Dava uma espécie de aulas de etiqueta, coisa que eu não vi fazer com os rapazes.”* [Graça, 48 anos, pais praticantes].

Porém, essa mesma incorporação da condição de género pode assumir formas diferentes, e até mesmo opostas, consoante o meio social de origem seja mais ou menos desfavorecido. Vejamos o que nos diz Adélia quando nos fala sobre o seu quotidiano, na Anadia: *“E, depois, também, a tratar da roupa ao fim de semana. Eu tinha sempre muitas tarefas domésticas para fazer ao fim de semana”.* [Adélia, 57 anos, pais praticantes]; ou, pelo contrário, Graça sobre a casa dos seus pais no Lobito: *“Tínhamos uma governanta branca e, depois, tínhamos os empregados pretos e, portanto, as meninas não entravam na cozinha. Era complicado gerir isto que me revoltava e entrava em choque com a minha mãe. Quer dizer: as meninas*

tinham determinado estatuto e por isso não podiam fazer determinadas coisas” [Graça, 48 anos, pais praticantes].

Na preparação para estes papéis femininos tradicionais, merecem especial destaque os interditos sexuais. Ao nível específico dos modelos familiares, de género e sexuais, a moralização dos comportamentos pode ser directamente legitimada pelos valores e crenças religiosas, como diz esta entrevistada: *“Procurei, no aspecto da sexualidade, não desiludir a Igreja ou a religião que eu praticava, não é? Que era contra qualquer acto sexual fora... e antes do casamento. Não só era isso que eu tinha aprendido na igreja, como dentro de casa, também.”* [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

Pensamos, no entanto, que o mais importante a reter é o facto de as duas moralidades referidas – a “da igreja” e a “de casa”, ou seja, a da religião e a da família de origem - se reforçarem mutuamente, no que respeita ao discurso dos interditos sexuais para as raparigas. É, aliás, a ligação estrutural entre as duas moralidades, muito enraizada na sociedade portuguesa, que transparece no discurso das entrevistadas, seja de forma mais ou menos evidente e que torna desnecessário aos pais fundamentar a moralização do comportamento sexual das filhas, pela religiosidade, como podemos também constatar: *“A relação com os rapazes... achavam [os pais] que a mulher se devia guardar para o marido, para o casamento, casar virgem. Mas eles também não falavam muito na religião. Em Jesus, em Deus... não eram desse género.”* [Sacramento, 44 anos, pais praticantes].

Quanto aos homens do CLUC que tiveram pais praticantes, a questão dos modelos familiares e sexuais transmitidos e da sua articulação com o modelo religioso também se colocou, ainda que de maneira e com resultados diferentes... *“A história da sexualidade... Será que alguma vez a minha mãe insistiu muito? Claro que a frase era sempre: ‘Sexo antes do casamento? Não! Não sei quê e tal...’ A gente borrifava-se de alto e nem ouvíamos.”* [Tiago, 32 anos, pais praticantes].

A variável género começa, aqui, a produzir os seus efeitos. Uma vez que os modelos familiares propostos pelos pais são mediados pela condição de género, eles surgem, para as mulheres, como mais interiorizados e normativos (principalmente, e como veremos adiante, quando chegar o tempo do casamento em que a actualização dos modelos interiorizados se traduzirá nos sacrifícios exigidos pela vivência de um

papel feminino tradicional²⁷⁶). Já para os homens, a proposta que integra modelos familiares e relativos à sexualidade será interiorizada, como também veremos melhor adiante, num modelo mais hedonista.

Quais as razões que podemos avançar para compreender este modelo de transmissão religiosa que se caracteriza pela obrigatoriedade da ida à missa, por um *ethos* religioso naturalizado e por modelos familiares, de género e sexuais rígidos e estereotipados?

Desde já, podemos procurar esta resposta no meio sócio-cultural destas famílias. Embora não sendo homogêneas em termos económicos (já que mais ou menos favorecidas), estas famílias de origem católica acabam por ter várias características muito semelhantes. As mães são, na sua maioria, domésticas (com exceção de duas que são professoras²⁷⁷) e os pais trabalham em profissões tradicionais²⁷⁸. Os pais são, sempre, mais instruídos²⁷⁹ do que as mães, que formalmente apenas têm a educação básica, ainda que tenham recebido, nos meios socialmente mais favorecidos, uma educação informal e uma cultura muito abrangente (piano, línguas estrangeiras, pintura, teatro, etc.) Em regra, são, também, famílias mais numerosas²⁸⁰ do que as de pais não praticantes. São, em suma, famílias de origem que devemos ligar a meios tradicionais da sociedade portuguesa, o que nos ajuda a contextualizar os seus valores.

No entanto, é preciso ainda articular o seu meio sócio-cultural com o seu modo de funcionamento, ou seja, com as suas dinâmicas internas. Neste sentido, a nossa principal hipótese é a de que as famílias de origem dos CLUC's de pais praticantes são de tipo Bastião. Caracterizadas pela fusionalidade e normatividade, estas famílias Bastião são, como o próprio nome indica, verdadeiras fortalezas fechadas ao exterior (v.g. mudança social) e, ao mesmo tempo e também por isso, lugares privilegiados de reprodução da tradição, quer em termos especificamente

²⁷⁶ Este aspecto será retomado e aprofundado, mais à frente, quando acompanharmos a trajetória familiar destas mulheres na vida adulta.

²⁷⁷ Uma professora primária e a outra do ensino secundário.

²⁷⁸ As profissões dos pais são: polícia de investigação, engenheiro, engenheiro e professor na escola industrial e, por último, professor de psicologia.

²⁷⁹ Os pais, em todos os casos – e independentemente da profissão – têm sempre diplomas do ensino superior.

²⁸⁰ Entre 3 e 11 filhos.

religiosos (versão mais tradicional do catolicismo) quer em termos dos modelos familiares, de género e sexuais rígidos que transmite. Deste modo, as suas dinâmicas contribuem para reproduzir aquela que era – e é – a religião dominante e tradicional na sociedade portuguesa, bem como modelos familiares, também, tradicionais.

Neste tipo de famílias – fusionais – a semelhança e o consenso são muito valorizados e a discussão de ideias, na medida em que implica diferentes perspectivas e potenciais divergências, é encarada negativamente e, cognitivamente, assimilada ao conflito. Por isso, neste tipo de dinâmicas a transmissão do *ethos* religioso é marcada, não pela troca de ideias ou pela tentativa de fundamentação, mas pela naturalização e evidência associadas aos valores e comportamentos dos pais. Aliás, tal processo de naturalização das crenças religiosas evidencia-se, logo na primeira fase do seu percurso espiritual, quando surgem as primeiras dúvidas. “*A igreja católica nunca teve respostas para as minhas dúvidas, para a minha inquietação. Falava muito com a minha mãe, porque ela sempre teve uma fé enorme. E eu perguntava... Ela tentava responder às minhas dúvidas, mas nunca conseguia. Para ela, as coisas eram muito evidentes e, para mim, não.*” [Sacramento, 44 anos, pais praticantes].

De facto, estas mães – domésticas – que partilham diariamente o espaço doméstico com as nossas entrevistadas e entrevistados não respondem às suas dúvidas e interpelações, senão com a evidência e a naturalização, ou até com a classificação e o anátema. “*A minha mãe, inclusivé, dizia que eu era maluca. E comecei a calar-me...*” [Graça, 48 anos, pais praticantes].

Podemos, então, concluir que nestas famílias a transmissão do *ethos* religioso começa com a prática dominical, sempre obrigatória e imposta pelo pai. Aliás, é muito interessante sublinhar que em todas estas famílias bastião, a prática dominical – obrigatória – é principalmente transmitida por via masculina, pelo exemplo e autoridade do pai praticante que alastra a todo o espaço doméstico²⁸¹. “*A minha mãe sempre foi mais presente, mas a autoridade do meu pai, dentro de casa, era muito marcante.*” [Sacramento, 44 anos, pais praticantes]. Por outro lado, as mães, ainda que mais presentes – domésticas e nas suas funções expressivas – respondem às

²⁸¹ Basta comparar estas famílias com as paralelas que abordaremos no ponto seguinte. Nestas, mesmo quando a mãe tem uma prática errática, como o pai não a tem, ela nunca é transmitida no interior do grupo doméstico de origem, mas sim por via feminina e afectiva, num outro grupo doméstico.

perguntas e dúvidas espirituais dos filhos com a evidência, contribuindo assim para a naturalização da religiosidade, numa versão acrítica e pouco fundamentada.

Por último – e como também já vimos – os nossos entrevistados e entrevistadas são socializados em modelos muito sexistas. Por um lado, e desde logo, pelo modelo dos pais na sua condição perante o trabalho (pai, com papel activo e instrumental, trabalha no exterior e mãe, com funções expressivas, mais limitada ao espaço doméstico). Por outro lado, nas funções diferenciadas que homens e mulheres (pais e filhos) realizam no espaço doméstico, nomeadamente através dos comportamentos estereotipados exigidos a raparigas e rapazes, como nos conta João, em relação às tarefas domésticas: “*Mas houve diferenciação. Eu lembro-me de que lavar a loiça, por exemplo, nós não tocávamos na loiça, nós os rapazes. Era a minha mãe que o fazia ou as minhas irmãs. Podíamos ajudar a pôr a mesa e tal ou tirar a mesa, mas lavar a loiça era só elas que o faziam.*” [João, 40 anos, pais praticantes]. As tarefas domésticas relativas à limpeza e manutenção da casa e da roupa integram um conjunto de actividades, realizadas pelas mulheres e não negociáveis. Ainda hoje esta forma de distribuição do trabalho doméstico é uma realidade na sociedade portuguesa (Torres *et al.*, 2004: 102).

Nas famílias de origem em que os pais são praticantes não houve nenhum momento de viragem que tenha implicado recomposição do grupo doméstico ou em que Ego estivesse entregue aos cuidados de alguém (familiar ou não), de forma que a sua infância e adolescência decorrem sempre, ou no âmbito doméstico, ou na esfera de influência dos pais. E quanto à coordenação que a família de origem realizou com as outras instâncias?

É importante destacar, aqui, a opção pelo colégio religioso, como solução adoptada para as raparigas. Vejamos o que nos diz, a este respeito, uma das nossas entrevistadas... “*Os meus pais eram um bocado selectivos nas escolhas que faziam para nós. Eu penso que eles tiveram a preocupação, segundo a ideia que eles tinham, de escolher o melhor para nós (...). Ou seja, o facto de andarmos em colégios de freiras foi uma das vertentes porque eles achavam que só as freiras nos podiam dar princípios e valores mais humanos. Eles achavam que por aí íamos bem.*” [Graça, 48 anos, pais praticantes] (atribuição de competência difusa e participação; Kellerhals e Montandon, 1991: 174).

Para compreender a atitude destes pais em relação ao colégio religioso é necessário inscrevê-la na forma como realizam a coordenação com todas as

instâncias que transmitem conteúdos religiosos (v.g. paróquia, catequese), e não tanto com a instituição escolar em si mesma. Ou seja, sobrepõe-se na escolha do colégio e na sua atitude face ao mesmo, a sua natureza religiosa. Por este motivo, e tal como acontece em relação a outras instâncias de transmissão religiosa, os pais de Graça reconhecem ao colégio religioso uma missão difusa e que, aliás, recobre largamente a da família, ou seja, uma vasta competência em matéria ideológica e moral (dimensão ideológica da coordenação; cf. Kellerhals e Montandon, 1991: 174). Como tal, não o confinam ao seu papel técnico (v.g. ortografia, sintaxe, cálculo, etc.)²⁸².

Por outro lado, estes pais, como católicos praticantes que são, participam na missão que atribuem ao colégio religioso, de socialização religiosa dos seus filhos, tal como fazem com a paróquia, por exemplo acompanhando os filhos na prática dominical. Há ainda que sublinhar outro aspecto da atitude destes pais, que ressalta do excerto. Ela é segura, definitiva (e até de alguma rigidez) no que respeita às razões da sua escolha. Parece-nos que estes pais se assumem como competentes para avaliar o único lugar (além da família, supomos) de onde podem vir “princípios e valores mais humanos”. Estes pais católicos surgem-nos, então, com competência simbólica para realizar esta escolha educativa. Desta forma, não há aqui lugar a delegação da educação (v.g. moral e religiosa), mas sim a cooperação, já que os pais escolhem o colégio religioso – em termos simbólicos – como um prolongamento da educação familiar.

Podemos concluir que as mulheres que nestas famílias Bastião foram, sem dúvida, mais sacrificadas do que os homens, seguirão os modelos familiares e os papéis em que foram socializadas. De facto, um dos seus próximos *turning points* de entrada na vida adulta será o casamento católico, para o qual interromperão o curso universitário, ou que pelo menos terá prioridade em relação aos estudos e à vida profissional. Pelo contrário, e para as filhas de pais não praticantes, e independentemente do casamento, terá prioridade a trajectória escolar e, principalmente, a inserção no mercado de trabalho. Logo, a entrada na vida adulta

²⁸² Importa sublinhar que a proposta de Kellerhals e Montandon (1991: 174-175) se dirige à escola, mas não às instituições escolares de vocação religiosa, v.g. colégio religioso, que no excerto acima é precisamente procurado não pela sua competência técnica, mas pela competência em matéria moral e religiosa.

será feita de maneira diferente (embora parecida, ou seja, por vezes também pelo casamento católico). É o que veremos mais adiante. Mas, antes, vamos saber como foi a socialização religiosa nas famílias de origem de pais não praticantes.

2.2. Pais não praticantes

Sabemos já que, no caso dos pais não serem praticantes, Ego teve uma socialização religiosa (v.g. colégio religioso, ama, avó) que, de forma mais ou menos tácita, foi delegada por eles noutra instância de socialização. Como é que isto aconteceu?

Um aspecto que consideramos muito importante e que constitui um traço comum nas famílias de origem CLUC, cujos pais não eram praticantes, é a existência, em todas elas, de um momento de viragem de natureza muito diversa, cuja consequência mais directa é o afastamento de Ego dos seus pais, durante um período de tempo significativo. Nestes momentos de viragem identificados por Ego cabem situações tão diferentes como a ida diária de Fernando, aos 12 anos, para uma escola mais distante, a entrega de Sofia à ama, a ida de Sílvia para o colégio religioso como externa, o facto de Raúl ter ficado a viver com os avós, ou as estadias de Mónica em casa da avó.

No entanto, o que estas experiências têm todas em comum e o que as torna interessantes para nós, é que a estes momentos de viragem está ligada a transmissão de um conjunto de valores e práticas religiosas. Mas, atenção: não se trata apenas ou, sequer principalmente, de uma delegação da educação religiosa, os motivos que lhe presidiram foram outros e, nomeadamente, a delegação da educação escolar (no caso do colégio religioso), ou de outro tipo de cuidados básicos com a criança ou pré-adolescente (ama, avó/avós). É esta, por exemplo, a história de Sofia. Como os seus pais tinham um negócio por conta própria e trabalhavam muito, deixavam-na, em criança, com uma ama em casa de quem dormia muitas vezes. A ama mima-a muito, ao contrário dos primeiros, que são muito frios. Os pais, aliás, eram desinteressados em relação à sua educação (nomeadamente, escolar), sendo principalmente a ama quem tinha esse papel: *“Querida que eu fosse sempre muito certinha. Que, chegando a casa, fizesse as coisas da escola e, depois, é que brincava. Quando eu me ia deitar, fazia sempre as minhas orações com ela.”* [Sofia, 64 anos, pais não praticantes].

A educação religiosa deve, então, ser compreendida como interação, numa transmissão de natureza instrumental e afectiva²⁸³, onde as funções que habitualmente são atribuídas aos pais passam a ser assumidas por outra(s) pessoas(s) (v.g. ama, avó/avós, freiras do colégio, professor, amigo e mesmo os media).

Por outro lado, estes momentos de viragem em que Ego está afastado dos pais devem ser contextualizados nas estratégias de mobilidade protagonizadas nestes grupos domésticos de origem CLUC, pelos próprios pais (quando trabalham muitas horas no seu negócio, ou quando protagonizam projectos migratórios, nomeadamente estadia temporária em Angola), ou nas estratégias escolares e profissionais que projectam para os filhos. O investimento escolar nos filhos ganha grande importância enquanto possibilidade de continuar o seu projecto familiar de melhoria de vida. Este projecto, mais ou menos verbalizado pelos pais, é interiorizado pelos filhos e tornado consciente desde muito cedo. *“Quis ir para padre. Tive uma crise mística fortíssima, muito prolongada, entre os meus 15 e 17 anos. Foi muito doloroso para mim. Porque toda a minha família não aceitou essa minha crise mística, porque punha tudo em causa... aquilo que os meus pais estavam a fazer, que era proporcionarem-me os estudos para eu ter uma vida melhor do que a que eles tinham. E isso era a negação do que eles pretendiam.”* [Fernando, 56 anos, docente do ensino superior e gestor de empresa; pais não praticantes: pai: vendedor ambulante; mãe: costureira].

Mas o que talvez seja ainda mais importante é que a delegação não pode ser compreendida num contexto apenas instrumental (v.g. escolar), mas principalmente afectivo. Ou seja, esta primeira aprendizagem de um *ethos* religioso (católico) está, normalmente, ligada – como vimos – a uma experiência afectiva primária e intensa de Ego. De sublinhar, ainda, que este afastamento, devendo-se a motivos muito diferentes – e implicando separações entre pais e filhos – não foi vivido e não nos é relatado como uma experiência de perda mas, pelo contrário, como um ganho afectivo muito importante, em dois sentidos. Por um lado, Ego tem mais uma fonte de afectos e, por outro lado, ganha, também, maior autonomia face aos pais. A história seguinte ilustra bem o que fica dito...

Raúl nasceu em Lisboa e viveu com os pais e avós paternos, já que as casas eram muito próximas. Em criança, com 6 anos, teve tuberculose, numa altura em que

²⁸³ Muitas vezes não se sublinha, de forma suficiente, a dimensão afectiva da função educativa. Para esse efeito cf. Bawin-Legros (2003: 130).

a doença podia ser mortal. Esta situação levou a um excesso de protecção, principalmente por parte da mãe. Filho e neto único, torna-se, nas suas próprias palavras, “uma criança demasiado protegida”. Quando faz 10 anos, a mãe reúne-se ao pai, que então trabalhava numa empresa em Angola. Os pais ficam, então, a viver em Angola e só visitam a metrópole na época de férias. Assim, entre os 10 e os 16 anos, Raúl fica a viver (só) com os avós paternos. Esta é uma experiência que recorda com agrado, já que foi então que conseguiu viver com maior liberdade do que vivia com a mãe: “...e, então, eu pude libertar-me mais e isso acabou por fazer com que eu saísse mais da casca.” [Raúl, 63 anos, pais não praticantes].

A necessidade de libertação e gosto pela autonomia, desde muito cedo, é principalmente referida pelos homens, ainda que também o possa ser pelas mulheres. Estas, no entanto, sublinham na nova experiência, principalmente, os ganhos afectivos. “Bom. Eu quando era pequenina lembro-me mais da minha ama. Porque era com ela que eu estava, era ela que me contava histórias, era ela que me adormecia, era ela que me mimava. Lembro-me mais dela. Em casa dos meus pais eu acusava um pouco de falta de atenção, talvez... Enfim.” [Sofia, 64 anos, pais não praticantes].

Assim, à nova experiência e aos novos afectos que se recebem (da ama, dos avós, das religiosas do colégio) soma-se a sensação de autonomia, de liberdade face aos pais, em suma, de realização pessoal e de construção da própria personalidade. Estas vivências, exteriores ao grupo doméstico de origem, vão permitir uma individuação de Ego e a sua autonomização progressiva em termos de dinâmicas familiares.

De facto, durante os períodos em que não estão presentes, os pais não podem exercer funções de regulação (normativa, v.g. de controlo), como o fariam se assumissem mais a educação dos filhos. A isto se acrescenta que aqueles que os substituem (por exemplo, os avós) não se sentem nunca com a mesma legitimidade para impor as regras educativas.

Gostaríamos, então, de sublinhar dois aspectos importantes que associamos a estes *turning points* que implicam o novo contexto familiar. Em primeiro lugar, nunca encontramos nestas famílias de pais não praticantes a mesma imposição (nomeadamente às raparigas) de modelos familiares, de género e sexuais tão rígidos e sexistas de que se queixam as filhas das famílias bastião. Aliás, nestas famílias, muito concentradas como vimos no seu percurso de mobilidade social, o

investimento escolar nas raparigas não se distingue do que é feito nos rapazes (também filhos de não praticantes). Além disso, identificamos, aqui, um efeito do lugar de Ego na fratria e de género combinados, uma vez que são as filhas mais velhas e de fratrias pequenas (só de raparigas: duas irmãs, por exemplo), que são destinatárias deste investimento escolar, por parte dos pais, ou de quem as educou.

Em segundo lugar, a família funcionou aqui como um filtro: ao mesmo tempo que não assume quaisquer propostas religiosas (v.g. católicas) não impediu que Ego, em determinadas fases, tivesse um percurso espiritual próprio que não era seguido, da mesma forma, pelos outros membros adultos da família. É o caso de Sílvia. O seu pai dizia-se agnóstico ou ateu e a mãe, raramente, ia à missa. Ainda que a tenham baptizado, Sílvia não sente que tenham tido a preocupação de lhe passar princípios religiosos. No entanto, a mãe quis que ela frequentasse um colégio católico (das religiosas Doroteias). Foi por influência do colégio que se tornou católica praticante. Aliás, Sílvia lembra-se de ir à missa ao domingo, aos 12 anos, com uma amiga da mesma idade que morava perto. Mas os pais nunca iam.

Quanto à experiência do colégio, ainda hoje Sílvia a recorda com muito agrado. Sente que as religiosas eram muito abertas em termos de mentalidade e a valorizaram sempre pelo que ela era [Sílvia, 42 anos, pais não praticantes]. Indirectamente, o *turning point* proporcionado pelo novo contexto afectivo vai permitir-lhe o primeiro contacto com o catolicismo, através de relações afectivas intensas e gratificantes, mas que são descritas como muito menos normativas do que as que vimos na famílias de pais praticantes.

Podemos então concluir que nestas famílias de origem CLUC, de pais não praticantes, a tónica é colocada no desejo de que os filhos – e as filhas – estudem²⁸⁴, como meio de mobilidade social, não havendo lugar a equivalente preocupação em termos de projecto de casamento, mesmo para as raparigas. Se centrarmos a nossa análise nos recursos económicos e culturais dos pais, ou seja, no seu nível sócio-cultural, estes grupos domésticos de origem dos CLUC caracterizam-se por projectos de melhoria de vida que assentam, em vários casos, na emigração (v.g. Angola, Moçambique) ou em pequenos e prósperos empreendimentos por conta própria. Ou seja, a infância e adolescência de Ego foi, em regra, enquadrada pela mobilidade

²⁸⁴ Quer seja em mulheres mais velhas (Sofia), quer em meio social de origem muito desfavorecido (Fernando) os seus pais já representam e desejam, para eles, o ensino universitário.

social ascendente que caracteriza as trajetórias das novas classes médias, na sociedade portuguesa contemporânea. Aliás, a escolha, em alguns casos, do colégio religioso pode também ser compreendida à luz do projecto familiar de mobilidade, projectando-se assim nos filhos o desejo de promoção social dos progenitores.

Se retivermos, agora, a progressiva autonomização de Ego, face ao grupo doméstico de origem (como dimensão da individualização), a normatividade fraca (que permite essa mesma autonomização) e a abertura traduzida, quer na natureza do projecto de mobilidade dos pais, quer no investimento no projecto escolar dos filhos, podemos classificar estas famílias como paralelas (Kellerhals e Troutot, 1987). Se associarmos, ao facto de serem paralelas, os níveis baixos do seu capital (não tanto económico, mas principalmente social, simbólico e cultural) (Bourdieu, 1996: 21), podemos entender melhor que a sua coordenação, por exemplo com a escola, assuma a forma de delegação (Kellerhals e Montandon, 1991). Com nos diz Fernando: *“Era uma vida muito dura e muito difícil, do ponto de vista material e grande parte da atenção dos pais daquele tempo era dedicada aos aspectos materiais da vida. (...) Portanto, preocupações de natureza mais elevada, designadamente educação, a escola, etc. ... para os meus pais, praticamente não se punham. Eu ia fazendo as coisas, ia tendo boas notas, ia passando os anos e aquilo ia trabalhando no automático, se quiser. Eu não me apercebia de que eles tinham discutido qualquer coisa a partir da qual podia emanar uma orientação, uma ordem qualquer.”* (retraimento e atribuição de competência difusa) [Fernando, 56 anos, pais não praticantes]. De facto, estes pais, mesmo que possam ter um forte desejo de que o seu filho estude, retraem-se, não falam com ele sobre a escola ou sobre o seu progresso escolar. Ao mesmo tempo, estes pais não praticantes atribuem à escola uma missão difusa, ou seja, uma competência ampla em matéria moral e não uma competência técnica.

Encontramos, também, o mesmo modo de coordenação por delegação entre os pais não praticantes que optaram por colocar os seus filhos num colégio religioso. Como nos diz esta entrevistada: *“E, portanto, eu julgo que, nessa altura, eles estavam confiantes, perfeitamente, daquilo que eu recebia na escola. E, depois, como eu estava num colégio religioso, o meu pai não se metia nada nessas considerações, mas vivia, nesse sentido, descansado, digamos assim, em termos de valores humanos e éticos. Eles [os pais] deviam achar que eu estava bem entregue.”* (atribuição de competência difusa e retraimento) [Sílvia, 42 anos, pais não

praticantes]. Ao contrário do que vimos atrás, a propósito de uma situação análoga entre os pais praticantes, em que o modo de coordenação era a cooperação, estamos agora perante uma coordenação por delegação, uma vez que atribuem ao colégio religioso uma ampla competência em matéria ideológica e moral²⁸⁵, mas retraem a sua participação na realização da missão que lhe atribuem.

Como podemos, por fim, articular este processo de mobilidade ascendente com as dinâmicas familiares, nomeadamente com o seu modo de coesão e com a coordenação que estas famílias realizaram com outras instâncias?

Parece-nos, para concluir, que estes pais não transmitem às filhas ou aos filhos propostas familiares²⁸⁶ e religiosas, não só porque não estão muito presentes mas, principalmente, porque não se sentem com competência social e simbólica para o fazer. Com um capital cultural de nível baixo ou médio e profundamente absorvidos no seu percurso de melhoria de condições de vida, eles estão, também, em trânsito entre lugares diferentes da escala social. Quando dizem, em relação aos seus filhos, “ele que decida”, mais do que face a uma estratégia educativa que visa a autonomia, estamos talvez no centro da mudança dos valores tradicionais para os modernos, na sociedade portuguesa contemporânea. Já não se reproduzem, simplesmente, os modelos – familiares e religiosos – tradicionais, mas também não se propõem modelos alternativos.

3. Trajectória familiar e percurso espiritual

Vamos, então, continuar a acompanhar os entrevistados mas, agora, já na vida adulta. Como será que as diferentes socializações religiosas que desenhámos se vão unir na afinidade com o CLUC, numa identificação de tipo ético-emocional? Ou, dito de outra forma: como se construiu este percurso de individualização que valoriza a consciência individual e as emoções?

A nossa questão, agora, será a seguinte: como é que os modelos familiares, de género e religiosos interiorizados pelos entrevistados ao longo da socialização primária, foram vivenciados e testados ao longo da sua vida adulta? Mais concretamente, e no caso dos CLUC, interessa-nos compreender como é que a

²⁸⁵ Competência difusa, e não uma competência específica, meramente técnica.

²⁸⁶ E, nomeadamente, modelos de género e sexuais rígidos às raparigas.

vivência desses modelos resultou numa crise de identidade, que embora comum a todos, assumirá formas diferentes para homens e mulheres, assim como para filhos de praticantes e de não praticantes. Esta crise, porém, só será analisada no ponto seguinte (A crise do *Self* e a afinidade com o CLUC).

Perspectivando a individualização como processo, ou seja, como resultado de uma socialização de longa duração (realizada principalmente na infância e na adolescência e transformada ao longo da vida; Singly, 2001: 11) – e depois de analisada a socialização familiar e religiosa primária – vamos, agora, considerar dois *turning points* comuns a todos que se revelaram muito significativos para Ego e procurar avaliar os seus efeitos na individualização. Em primeiro lugar, a sua entrada na vida adulta e/ou constituição do novo grupo doméstico e, em segundo lugar, a fase que precede a afinidade com o CLUC que, como veremos no ponto seguinte, nos é sempre apresentada como uma fase de crise do *Self* (v.g. psicológica). No âmbito de cada um destes *turning points*, procuraremos indicadores das formas que assumiu essa individualização – bem como das articulações, tensões e contradições nela envolvidas – e sempre na tripla dimensão referida: independência, autonomia e autenticidade.

Retomamos a hipótese de que a individualização se realiza de forma diferente consoante o género (Singly, 2001:11-12), hipótese esta que já foi testada para a sociedade portuguesa, por exemplo em estudos sobre a conjugalidade (Torres, 2001: 128). Com ela gostaríamos de cruzar uma outra: a da avaliação do processo de individualização de Ego, em função da socialização religiosa e familiar de origem descrita no ponto anterior. Por exemplo: será que este processo se realiza da mesma forma para as mulheres e homens que foram socializados em modelos sexistas e estereotipados e para os outros – homens e mulheres – que não foram socializados em modelos de género tão rígidos?

Para responder a estas questões interessa, antes de mais, saber como foi o processo de entrada na vida adulta dos membros do CLUC. É preciso entender esta entrada na vida adulta, não no sentido de um ou mais momentos objectivos, específicos e mais normativos, como sejam o namoro, o primeiro emprego, a saída de casa dos pais ou o casamento, mas como um processo gradual, não só de independência económica, mas em que Ego assume responsabilidades, toma decisões e entra em novos papéis (sociais, profissionais, familiares, afectivos).

Devemos, desde já, situar a entrada na vida adulta na continuidade da socialização familiar e religiosa na família de origem, uma vez que, se procurarmos articular independência económica, autonomia e autenticidade, encontramos semelhanças entre os nossos entrevistados e entrevistadas com socialização religiosa e familiar comum (v.g. filhos e filhas de pais praticantes versus filhos e filhas de pais não praticantes)²⁸⁷.

Em regra, a entrada na vida adulta dos entrevistados do CLUC caracteriza-se pelo facto de o investimento escolar, realizado pelos pais, anteceder a entrada no mercado de trabalho. Isto verifica-se, para todos, apesar de falarmos de pessoas de gerações bastante diferentes²⁸⁸ e com níveis de escolaridade também diferentes. Ainda assim, a entrada na vida adulta destes entrevistados foi diferente para homens e mulheres, assim como para filhos de pais praticantes e não praticantes.

No caso das mulheres filhas de pais praticantes ressalta que, apesar de terem feito os seus estudos superiores e terem começado a trabalhar, elas não se tornam tão independentes quanto poderiam ser (v.g. em termos económicos) porque as suas famílias de origem lhes restringem muito a autonomia, principalmente até ao casamento, através de um forte controlo. Este deve ser compreendido no contexto da interiorização e vivência de um papel feminino rígido e estereotipado, numa família patriarcal²⁸⁹. Um dos meios para o exercer é a decisão final sobre a afectação e destino dos recursos económicos que, nestas famílias, pertence ao pai. Queremos com isto dizer que, haja poucos ou muitos recursos (v.g. económicos), eles não servem nunca de base à independência e autonomia destas mulheres, já que o pai tem a legitimidade e o poder de os afectar num sentido que as limita. Assim, não se trata – apenas ou principalmente – do meio social de origem, e nomeadamente do volume e do tipo de recursos, mas da sua afectação em função de determinados valores, principalmente os que integram as expectativas relativas ao papel feminino, em

²⁸⁷ Note-se que estas mulheres não são necessariamente as mais velhas das nossas entrevistadas do CLUC, já que encontramos outras com idades semelhantes entre as filhas de pais não-praticantes. Este facto, em nosso entender, põe em relevo que não se trata aqui principalmente de um efeito de geração que explicaria os seus valores mais tradicionais, mas de um efeito das dinâmicas familiares, em determinado contexto social.

²⁸⁸ Os nossos entrevistados têm entre 25 e 64 anos.

²⁸⁹ A inculcação e a vivência de um papel feminino com estes contornos, na família de origem, foram bastante sublinhadas no ponto anterior.

famílias onde, pelo menos até ao casamento, houve submissão do seu projecto individual ao projecto do grupo de origem.

Esta prevalência do projecto familiar sobre o projecto individual manifesta-se, desde logo, na escolha do curso. Nos dois casos seguintes, e ainda que em contextos sociais muito diferentes, a escolha do curso foi muito influenciada pelo pai. No caso de Graça, por exemplo, essa escolha está na continuidade do percurso do pai, ele próprio também engenheiro, numa lógica de reprodução social e cultural (Bourdieu, 1964). No caso de Adélia, e pelo contrário, essa escolha que o pai faz por ela reflecte a representação do curso do magistério primário como meio de melhorar de vida, numa lógica de mobilidade social. Foi assim que tudo se passou...

Adélia nasceu na zona da Curia e viveu com os pais, desde os 7 anos e até ao seu casamento, na Anadia (Aveiro). O pai era motorista de umas Caves de vinho e a mãe cuidava da casa e dos 11 filhos. Ambos possuíam a 4ª classe e eram católicos praticantes. Adélia é a rapariga mais velha. Quando termina o antigo 5º ano, no colégio religioso onde estuda, vai para Coimbra, por conselho do pai, fazer o curso do Magistério Primário (durante 2 anos) (1960). *“Como eu era a segunda e o meu pai tinha mais 9 filhos²⁹⁰, então, apressou-se a dar-me um curso. E eu tirei o curso do Magistério Primário. Era professora com 17 anos. Mas fiquei, sempre, com uma certa mágoa de não ter continuado, porque sempre gostei muito de estudar. Para mim não foi... não era difícil, não era complicado, porque eu gostava muito. E o meu pai teve consciência disso... Teve consciência de que me limitou, entre aspas, que eu queria mais.”* [Adélia, 57 anos, pais praticantes]. Assim, no seu caso, e ainda que a escolarização tenha sido percebida (e possibilitada) como uma forma de melhorar de vida, este projecto foi sempre subordinado ao projecto maior que era o da família de origem, nomeadamente como forma de angariação de recursos para fazer face às carências de uma família tão numerosa já que, e até ao seu casamento, a isso se destinava todo o seu ordenado. *“Porque todo o meu vencimento – que era importante na altura – porque todo o meu vencimento... Eu hoje digo isto aos meus irmãos mais novos e aos que têm certa dificuldade em aceitar... o meu vencimento ficava todo em casa. Todo.”*

É preciso sublinhar que esta decisão tem lugar num tempo e num contexto (1962, meio social desfavorecido), em que as carências da economia doméstica de 11

²⁹⁰ Refere-se, apenas, aos mais novos do que ela.

filhos podia ser garantida por profissões e actividades desqualificadas (como as dos seus pais). Talvez por isso a sua linguagem se torne tão reveladora: “*Eu... o meu vencimento, eu recebia-o e dava-o... E pagava aos meus pais*”. O que é que Adélia pagava aos pais? Além de lhes pagar os custos da sua própria subsistência (v.g. a casa, a comida), também o investimento que nela faziam, dando-lhe a possibilidade de estudar. A alternativa seria a realização de um trabalho desqualificado que lhe permitisse contribuir, mais cedo, para o agregado familiar. Podemos, assim, constatar, no seu discurso, e ainda hoje, a interiorização de um conjunto de valores próprios de uma origem social desfavorecida.

Sacramento, por seu lado, quando termina o liceu, deixa Évora e vai estudar para Lisboa, onde frequenta o curso de secretariado do ISLA²⁹¹: “*Para mim foi óptimo: o meu sonho era vir para Lisboa.*” [Sacramento, 44 anos, pais praticantes]. No entanto, este sonho é suspenso quando se dá o 25 de Abril e Sacramento interrompe o curso porque tem que acompanhar os pais, grandes proprietários rurais do Alentejo. Devido à conjuntura política, decidem ir viver para Espanha. O que nos fica destes casos é que, mesmo tendo estudado (e ao nível superior), as escolhas foram sempre realizadas ao abrigo do modelo e do projecto familiar.

Já no que respeita às filhas de pais não praticantes, a escolha do curso revela uma maior autonomia em relação ao projecto da família de origem. Vejamos o caso de Sofia. Nasce em Lisboa em 1935, filha de um casal de comerciantes. O seu pai começou por vender legumes no mercado e, mais tarde, montou com a mulher um negócio de exportação de azeitonas que se tornou próspero. Deste modo, foi já na geração anterior que se iniciou o percurso de mobilidade que o pai de Sofia tenta prolongar na filha, ao pressioná-la para realizar um curso universitário. No entanto, é aqui que as diferenças em relação às filhas de pais praticantes se começam a esboçar, já que Sofia confrontou o pai na sua insistência, acabando por tirar o curso comercial e empregar-se, ao invés de prosseguir estudos universitários (nomeadamente o curso de Matemática), como ele pretendia. Declara: “*Sim, ele dizia que gastava muito dinheiro comigo e, portanto, eu tinha que... Ele punha-me quase a espada encostada ao peito... ‘Tens que...!’ Sabe? Eu sentia-me oprimida! Muito constrangida,*

²⁹¹ É interessante notar que a escolha do curso de secretariado não é sequer fundamentada ou referida, o que aponta para a antecipação naturalizada de um futuro profissional estereotipado do ponto de vista do papel feminino.

obrigada... E então, sabe como é! As pessoas tendem sempre quando são obrigadas a fazer uma coisa por obrigação, e não fazem por gosto, com a espada em cima da cabeça, acabam por...” [Sofia, 64 anos, pais não praticantes].

Esta atitude inscreve-se, porém, em determinadas dinâmicas familiares e afectivas. Como os pais se tinham mudado para Alverca porque tinham lá o seu negócio e Sofia estava a estudar em Lisboa, fica a viver em casa de uma tia na Rua do Salitre. O facto de não estar a viver com o pai permite-lhe confrontá-lo e empregar-se. Embora gostasse muito de Matemática e sinta ainda hoje alguma mágoa por não ter seguido estudos universitários, a decisão evidencia da sua parte a consolidação de uma independência económica, bem como uma maior autonomia em relação ao projecto do grupo doméstico de origem.

De uma maneira diferente, também o caso de Sílvia evidencia este processo de autonomização em relação ao grupo doméstico de origem. Nasceu em Angola, em 1961. A sua mãe possuía o antigo 5º ano do Liceu e o seu pai o antigo 7º ano. Em 1975, com a descolonização, vem para Portugal com a família. Na continuação do seu percurso escolar, a escolha do curso universitário surge como uma decisão pessoal, em que os pais não têm qualquer influência nem interferência, ao mesmo tempo que não se traduz numa reprodução cultural em relação à geração anterior.

Outro aspecto que ilustra a primazia do projecto familiar sobre o individual, no caso das filhas de famílias praticantes, é a forma como a afectação dos bens limitou a sua autonomia – seja em contexto de abundância de capital económico e social (Sacramento, Graça), seja em cenário de relativa escassez (Adélia) - sempre em clara associação com as expectativas associadas ao papel feminino.

É assim que, novamente, Sacramento, filha de uma família muito favorecida da burguesia agrária do Alentejo, quando se instala em Lisboa, para estudar, vai viver para uma casa que pertence aos pais e onde estes também ficam, regularmente, ao fim-de-semana, nas suas deslocações à capital. Por um lado, teve meios económicos para estudar longe da sua família de origem mas, por outro lado, o facto de se instalar na casa dos pais e onde estes ficavam com regularidade, mostra-nos como ela continuava sob a alçada dos progenitores. Por ser uma rapariga, esta foi a situação de máxima liberdade que lhe consentiram. Assim, a forma como os recursos económicos foram utilizados, neste caso, inibiu, parcialmente, um potencial de liberdade e de autonomia.

Quanto ao caso de Adélia atrás referido, é altura de sublinhar que às carências familiares significativas se sobrepõe, sempre, o facto de ela ser rapariga. A este respeito, Adélia conta-nos o seguinte: “*Eu, com 18 anos, ele nunca me deixou concorrer para fora do distrito de Aveiro e por isso eu tive alguma dificuldade em arranjar colocação. Porque se eu fosse para muito longe do distrito de Aveiro, por exemplo, distrito de Coimbra, ou outro sítio, já ficava muito distante. E ele preferia que eu estivesse em casa [a fazer] de empregada. E, mesmo assim, sendo o meu vencimento um bom complemento à economia doméstica, mesmo assim, o meu pai preferia prescindir dele do que eu poder, eventualmente, ficar muito longe de casa... até ficar um mês sem vir a casa e ele não poder controlar-me, digamos. Ele preferia ver-me dentro de uma redoma para que nada de mal me pudesse acontecer.*” [Adélia, 57 anos, pais praticantes]. Podemos constatar, então, que o seu percurso de mobilidade geográfica e social estava, aqui, cerceado pela sua condição de mulher no receio do pai que ela “*se perdesse por maus caminhos*” e, por exemplo, engravidasse.

Já no que respeita às filhas de não praticantes, a afectação dos bens não traduz, da mesma maneira, a primazia do projecto familiar sobre o individual. Situando-se, em termos sociais, nos estratos intermédios (filhos da velha e da nova classes médias²⁹²), os recursos económicos da família, não se caracterizando nem

²⁹² Devemos distinguir a velha da nova classe média. A primeira abrange “pequenos proprietários e trabalhadores independentes (comerciantes e prestadores de serviços das zonas urbanas que exercem profissões por conta própria e que ou não têm assalariados ao seu serviço ou quando os têm, é em número reduzido). Incluem-se, também, aqui, os pequenos agricultores, embora estes tendam a distinguir-se pela especificidade dos seus recursos e da sua actividade económica. (...) Os novos sectores da classe média são constituídos pelas profissões do sector terciário ou dos serviços, nomeadamente o ensino, a saúde, a administração pública, a banca e os seguros.” (Almeida, Machado, Capucha e Torres, 1994: 137), ou seja, por novos postos de trabalho que se disseminaram com o aumento da escolarização, o incremento de sectores ligados à intervenção estatal e a introdução de novas tecnologias. No texto preferimos usar o plural “novas classes médias” por atendermos à grande heterogeneidade de posições que podemos encontrar no seu interior. “O principal critério de diferenciação é o dos níveis de qualificação escolar. Temos, assim, de um lado profissões altamente qualificadas (assentes em qualificações médias ou superiores) a que estão associadas funções científicas, técnicas e de direcção. Por outro lado, (...) profissões caracterizadas por níveis mais baixos de qualificações e por serem essencialmente de execução (v.g. empregados administrativos)” (*ibidem*).

pela falta, nem pela abundância, foram suficientes para garantir o orçamento familiar, não havendo necessidade de que as filhas tivessem que trabalhar para aliviar as necessidades da família. Por outro lado, protagonistas de valores mais modernos, e eles próprios em percurso de mobilidade, os pais não praticantes projectam esse percurso de mobilidade na escolarização dos seus filhos. Deste modo, ao contrário do que acontecia entre as filhas de praticantes, neste caso a forma como os recursos económicos são afectados não é tão enquadrada por expectativas associadas ao papel feminino tão rígidas e, como tal, o seu percurso escolar e, posteriormente, profissional não surgem condicionados pelo projecto familiar.

Assim, estas mulheres vão entrando na vida adulta, até à constituição do novo grupo doméstico. No caso das mulheres filhas de famílias praticantes, mantendo-se sempre sob a alçada da família de origem. É neste contexto que devemos considerar a escolha do cônjuge. No caso das mulheres filhas de pais praticantes, a constituição do novo grupo doméstico fez-se através do casamento (católico) com pessoas que integram o espaço de sociabilidades da sua família de origem. É o caso de Graça, cujo pai era engenheiro e professor na escola industrial: “*Aliás, eu casei com um aluno dele.*” [Graça, 48 anos, pais praticantes].

Não surpreende que, no caso das mulheres filhas das famílias praticantes, a entrada no novo grupo doméstico seja feita, como se disse, através do casamento católico. Assim, e em termos de percurso espiritual, uma socialização religiosa católica muito interiorizada conduziu-as, por naturalização, ao casamento católico. Note-se que não foi referida qualquer oposição, por parte do marido de cada uma delas, em relação ao ritual católico escolhido para o casamento. Uma explicação possível prende-se com o facto de a escolha do cônjuge se ter dado no âmbito restrito das sociabilidades da família de origem, o que deve implicar alguma semelhança em termos de valores e práticas sociais.

No mesmo sentido da naturalização dos comportamentos e práticas – e no âmbito do seu percurso espiritual – deve ser compreendida a prática religiosa católica das filhas de pais praticantes que não sofreu, até este momento, qualquer interrupção significativa. “*Eu praticava, era catequista, fui escuteira, pertencia à JUC, tudo para onde me convidassem. Eu comungava, fazia retiros espirituais uma vez por ano*

Os pais dos nossos entrevistados do CLUC integram um vasto espectro de posições profissionais possíveis dentro das velhas e das novas classes médias.

que eram promovidos lá no colégio... Enfim, era praticante, na verdadeira acepção da palavra e casei, assim, com essa prática.” [Adélia, 57 anos, pais praticantes].

Pelo contrário, no caso das filhas de não praticantes, a escolha do cônjuge foi mediada pelas amizades ou relações profissionais, nos dois casos extra-familiares: “(...) *o meu marido era militar da força aérea e tinha uma prima que era minha amiga. Eu trabalhava na Cruz Vermelha e essa minha amiga e prima dele morava ali em frente da Cruz Vermelha e ia para lá conversar comigo. Dizia que tinha um primo e não sei quê e um dia apresentou-me o primo e pronto.*” [Sofia, 64 anos, pais não praticantes]. Também Mónica nos diz, simplesmente: “*Conheci-o através de amigos.*” [Mónica, 33 anos, pais não praticantes]. Nestes casos, a escolha do cônjuge revela, assim, uma maior autonomização em relação à família de origem.

Desta forma, a entrada na vida adulta destas mulheres faz-se por etapas, através das quais elas vão, progressivamente, ganhando uma maior autonomia em relação à família de origem, ainda antes de constituírem um novo grupo doméstico, uma vez que o seu projecto escolar e profissional prevaleceu sobre o da família de origem.

No caso dos homens entrevistados, a importância do papel de género sobrepõe-se ao facto de terem sido educados por famílias praticantes, ou, pelo contrário, não praticantes. Vimos atrás que os filhos de famílias praticantes receberam uma educação de género mais estereotipada, que lhes pedia que fossem “bons pais de família”, o que pressupunha uma visão instrumental do papel masculino, activa, no exterior, a angariar os recursos para a sua família. Ainda assim, na medida em que se distanciaram do desempenho desse papel (em termos familiares, mas não em termos profissionais), aproximam-se dos entrevistados de famílias não praticantes. Encontram-se, portanto, uns e outros, como veremos adiante, num estilo de vida hedonista – outra dimensão das expectativas socialmente associadas ao papel masculino.

Porém, o aspecto mais importante a sublinhar, nestes casos, é o facto de o seu projecto pessoal se sobrepôr ao projecto da família de origem. Esse projecto pessoal, centrado quer na questão profissional, quer na procura espiritual, surge como estruturante da identidade masculina, relegando para segundo plano, ou mesmo para o silêncio, a sua vida familiar e afectiva. É assim que, para compreender como se deu a sua individualização em relação ao grupo doméstico de origem interessa olhar, principalmente, para a sua vida profissional e para o seu percurso espiritual.

O percurso de individuação começa sempre pelo trabalho, raramente de forma precoce e com pouca escolaridade mas, em regra, depois de concluídos estudos superiores. Neste sentido, conseguem independência económica em relação ao grupo doméstico de origem, até porque neste, mesmo em situação de dificuldades económicas, nunca se lhe exige que contribuam para o orçamento comum. Senão, vejamos o caso do nosso entrevistado com origem social mais desfavorecida. Fernando nasce em Sesimbra numa família pobre. O pai trabalhava num negócio de revenda de peixe e a mãe era costureira. Depois de concluir, em Lisboa, o curso de Engenharia, opta por fazer o serviço militar na marinha mercante, para evitar o destacamento para a guerra de África, que considerava “cruel e injusta”. Mesmo quando, aos 26 anos, arranja emprego em terra e deixa a vida do mar, os pais nunca lhe exigem qualquer contribuição para o orçamento doméstico – como, aliás, a nenhum dos nossos entrevistados. Assim, o seu processo de individualização em relação à família de origem é principalmente comandado pelo desejo de independência económica e de autonomia, associado a um nítido projecto de melhoria de condições de vida (através do trabalho).

Por outro lado, o momento de entrada na vida activa encontra-se relacionado, neste caso como noutros, com um importante *turning point* do percurso espiritual: a ruptura com a Igreja Católica, que reflecte um desejo de autonomia, de libertação em relação aos constrangimentos por ela impostos. “*A Igreja enquanto instituição e tudo aquilo que ela pode significar, exerceu sempre uma grande repressão sobre mim e sobre toda a gente. Exerce e continua a exercer. E eu tive uma revolta contra isso. Foi assim uma espécie de jura: ‘eu não consinto que ninguém me reprima e, portanto eu vou romper com isto. Não tenho outra forma de lutar contra que não seja romper’.*” [Fernando, 56 anos]. No seu caso, sobressai a rejeição da dimensão consequencial do *ethos* católico, ou seja, daquilo que ele deve ou não fazer pelo facto de o ser (Glock e Stark, 1965).

Também no caso de João, a entrada na idade adulta se encontra muito articulada com o percurso espiritual. João nasceu em Moçambique em 1960, filho de um polícia de investigação e de uma professora primária. Os seus pais eram católicos praticantes e integravam o núcleo paroquial, tendo dado ao filho uma educação católica. No entanto, na sequência do processo de descolonização, vem com a família para Portugal durante algum tempo, tendo regressado depois ao Moçambique descolonizado. Aí, João encontrou uma realidade diferente da que conhecia:

racionamento de comida e vestuário, a questão racial... Nesta fase, a família também enfrenta grande instabilidade, uma vez que o pai aguarda a confirmação de um contrato, por mais outros dois anos, como sub-inspector de uma das regiões de Moçambique. Num ambiente de instabilidade social e familiar, os pais não conseguem exercer a normatividade que caracterizara a educação dada ao filho, na infância. Apenas com 15 anos, João questiona o papel da instrução, abandona os estudos e decide ir trabalhar como aprendiz de mecânico. Nos tempos de lazer, vai passar fins-de-semana à praia, a 200 km de casa, com novos amigos.

Por outro lado, esta relativa autonomização em relação ao grupo doméstico de origem surge estreitamente articulada com o seu percurso espiritual. É por esta altura da vida que rejeita em bloco a importância da escola e da prática religiosa, deixando de estudar e de ir à missa. Segundo as suas próprias palavras: *“No meu regresso a Moçambique, comecei a pôr tudo isso em causa... a religião... que as coisas não tinham sentido nenhum, que os padres eram uns parasitas e mais isto e mais aquilo, dizia uma data de barbaridades. Talvez não tanto, algumas menos... E depois punha tudo muito em causa, nomeadamente a educação, andava a estudar para quê? Aquilo não valia de nada, não fazia sentido nenhum, eu queria mas era trabalhar. Ir à missa para quê?”* [João, 40 anos, pais praticantes]. Por trás desta rejeição, vem a rejeição de um papel de género, que lhe foi transmitido numa educação tradicional: o do “bom rapaz”, que se tornará um dia um “bom chefe de família”.

No entanto, a fase da sua vida de rejeição do modelo tradicional não implicou um vazio em termos espirituais. Pelo contrário, é nesta fase que João empreende uma busca de interioridade, imbuído do espírito *hippie*, por exemplo explorando novos temas de conversa com os seus amigos (Yoga, faculdades paranormais...), ou ouvindo o novo *rock* sinfónico (Genesis, Pink Floyd, Yes) sob o efeito de marijuana, no desejo de experimentar o novo. *“Comecei a ter grupos de amigos que nos reuníamos e íamos ouvir daquela música e ficávamos assim... Que esse tipo de música são grandes peças musicais, não são músicas normais de 4/5 minutos, são sim músicas de 18/20 minutos, e lembro-me – sem consciência – mas na altura ficávamos um bocado em estado interiorizado, em estado meditativo a ouvir aquelas músicas. Tudo em silêncio, uns deitados, outros sentados, etc. E, às vezes, fumávamos marijuana. Fumávamos aquilo e, às vezes, a ouvir aquela música, tínhamos autênticas ‘viagens’ e, depois, tínhamos conversas: falávamos sobre Yoga, sobre faculdades paranormais.”* Aos 15 anos, as dimensões do seu *ethos* espiritual

que ressaltam é a ritualista (rejeição da ida à missa) e a valorização de uma nova dimensão experiencial, de tipo experimentalista, própria dos anos que se viviam: “*Estávamos imbuídos de um bocado daquele espírito ‘hippie e ‘sixties’, do ‘power of love’, do flower power’, do ‘make love, not war’*”.

Após ter explorado o processo de individualização de Ego em relação ao grupo doméstico de origem, importa agora compreender como se foi dando esse processo depois de constituído um novo núcleo familiar.

Antes de mais, este momento de transição é marcado, entre as filhas de famílias praticantes, pelo facto de terem interrompido os estudos. Assim, tal como anteriormente vimos que o projecto familiar do grupo doméstico de origem prevaleceu, em momentos-chave, sobre o seu projecto individual (v.g. escolarização), também neste momento esse mesmo projecto individual é subordinado ao projecto conjugal. É o caso de Sacramento, quando nos diz que não acabou o curso porque “*já tinha um namorado. (...) Entretanto, depois não acabei o curso porque quis ir para Évora trabalhar... Arranjei emprego lá... ficou a faltar um ano e depois casei.*” [Sacramento, 44 anos, pais praticantes]. Ainda que a interrupção do curso surja associada aqui à vontade de trabalhar, a verdade é que esta vontade está vinculada ao objectivo de casar. No entanto, o casamento não foi encarado como um meio de vida, já que estas mulheres nunca se tornaram domésticas.

Também no caso de Adélia se revela esta prioridade do projecto conjugal, quando, uma vez casada, decide partir para Moçambique com o marido que foi destacado, numa primeira comissão de serviço, tendo para isso que interromper o curso de Filosofia que iniciara em Coimbra. “*Fiz duas cadeiras e entretanto casei e suspendi... Fui com o meu marido para África, estive na cidade da Beira e suspendi.*” [Adélia, 57 anos, pais praticantes]. É interessante sublinhar como, em contextos sociais completamente diferentes, se pode observar a mesma prioridade do projecto conjugal. É, também, o caso de Graça, em Luanda, na altura do 25 de Abril de 1974. Com nos diz: [Os meus pais] “*mandaram os meus irmãos mais novos para Portugal para continuarem os estudos na casa de uma tia. Eu estava no penúltimo ano do curso e, portanto, como ia casar (...) já tinha comprado um apartamento a meias com o meu namorado e íamos casar daí a pouco tempo. Portanto, não queria voltar e fiquei.*” [Graça, 48 anos, pais praticantes]. Assim, ainda que pudesse ter

optado por vir imediatamente para Lisboa, como os irmãos, para terminar o curso, esta opção não chega sequer a colocar-se enquanto tal.

Estes exemplos ilustram bem como se define a autonomia de Ego num importante ponto de viragem da sua trajectória: a constituição do novo grupo doméstico. Nesta fase, gera-se uma situação de efectiva neolocalidade (Parsons e Bales, 1955, 1980) que só por si contribui, desde logo, para uma maior autonomia de Ego – e do novo casal – em relação à família de origem. Quer num caso, pela decisão de partir, quer no outro, pela decisão de ficar, a verdade é que estas mulheres vão viver, com os maridos, para zonas que implicam uma enorme distância geográfica dos seus pais, o que lhes impossibilita, de facto, qualquer recurso à família de origem, seja em termos instrumentais, seja afectivos. A partir desta altura, o novo grupo doméstico tem de ser auto-suficiente.

Ao contrário destes casos, entre as filhas de famílias não praticantes este momento de transição é marcado pelo facto de não terem interrompido os estudos, seja porque casam apenas depois de os terminarem, seja porque a constituição de um novo grupo doméstico não se deve ao casamento, mas sim à prossecução de um projecto individual, de natureza escolar, intelectual e espiritual.

É este o caso de Sílvia, em que este ponto de transição é desencadeado pela sua procura espiritual, ao nível da dimensão ideológica, relativa às crenças individuais. A procura foi estimulada pelas conversas com o pai, que era ateu, enquanto Sílvia era católica praticante. Desta forma, dinâmicas familiares assentes na comunicação, conjugadas com a ausência de exercício de um poder simbólico que permitisse impor uma determinada visão do mundo, tornaram possível o aprofundamento da procura espiritual de Sílvia. No entanto, as conversas com o pai não respondiam às suas interrogações. É assim que nos relata essas conversas: *“Porque não posso dizer que tu tens razão. Eu acho razoáveis as tuas questões, mas não te sei dizer se tu tens razão porque eu não estudei e tu também não. Portanto, deve ser preciso... Há aqui uma linguagem que nós não conhecemos e que é preciso aprofundar’. E, portanto, eu nessa altura, no início da faculdade, eu estava muito interessada, eu tinha muitas interrogações sobre o sentido da vida e estava muito interessada em aprofundá-las.”* [Sílvia, 42 anos, pais não praticantes].

É assim que, aos 20 anos (no primeiro ano da Universidade), começa a participar na Instituição Teresiana, que visa o diálogo entre a fé e a cultura, decisão com a qual os pais não concordam, com receio de que essas actividades lhe retirem

disponibilidade para os estudos. Ao invés de se conformar com tal opinião, Sílvia decide pedir transferência para a Universidade de Coimbra, sentindo que a mudança lhe trará mais disponibilidade para aprofundar as suas reflexões espirituais e teológicas. Torna-se, assim, importante sublinhar que, no seu caso, o *turning point* “constituição de um novo grupo doméstico” é o resultado da sua procura espiritual, concretizada na dimensão intelectual do seu *ethos* (enquanto nível individual de conhecimentos sobre as escrituras e outros assuntos básicos da fé religiosa). Nas suas próprias palavras: “*Como a única coisa que eu tinha feito era lido a bíblia e ter... como é que se diz? Lido a bíblia e ter, no fundo, reflectido sozinha. Mas não tinha um estudo sistemático de teologia e eu achava que era preciso ir estudar.*”

No entanto, mesmo não concordando com a sua ida, os pais de Sílvia acompanham-na e apoiam (nomeadamente em termos económicos) o processo de mudança e de instalação na nova casa. Sílvia interpreta este gesto dos pais como sinal de um grande respeito pelo seu projecto pessoal. Assim, este momento de constituição do novo grupo doméstico, revela autonomização em relação à família de origem (que também é possibilitada por dinâmicas familiares mais democráticas), mas revela principalmente a primazia de um projecto pessoal (de procura espiritual e de fundamentação teológica) que não é descurado, mas até potenciado, pelo projecto universitário.

No caso dos homens entrevistados, não se torna visível a mesma distinção entre a progressiva autonomização em relação ao grupo doméstico de origem e a constituição de um novo grupo doméstico, uma vez que estes momentos se confundem: a saída de casa dos pais e a entrada no mercado de trabalho, enquanto indicador de entrada na vida adulta. O seu caso difere, assim, do das mulheres filhas de praticantes que, como vimos, entravam igualmente na vida adulta através da profissão, mas sendo que o seu projecto profissional está ao serviço das necessidades da família de origem (v.g. quando devem contribuir para o seu orçamento). Contudo, as filhas de famílias não praticantes já se aproximam mais, neste aspecto, dos homens que entrevistámos, uma vez que também não lhes foi feita essa exigência.

Nos homens do CLUC, o processo de individualização surge associado à questão profissional. Vejamos o exemplo de Nuno. Desde a infância que sente que gostaria de ter uma profissão em que ajudasse os outros. Por isso, quando aos 18 anos acaba o 12º ano, começa a frequentar o curso de enfermagem (estamos em 1988). No entanto, rapidamente desiste. Sente uma grande desmotivação, a que se

acrescentam as dificuldades económicas. Sente também que a casa, onde vive com os irmãos e os avós, se torna pequena e que está na idade de ir viver para outro lado. Aos 19 anos decide, então, deixar a casa dos avós e vai viver com um amigo, com quem discute leituras esotéricas.

No caso de Nuno, a saída do grupo doméstico de origem deve-se, antes de mais, à necessidade de realização de um projecto pessoal, comandado pela procura espiritual, nomeadamente na sua dimensão experiencial. Esta dimensão do *ethos* espiritual é relativa à experiência directa e individual do sagrado e às emoções que a acompanham (Glock e Stark, 1965). Influenciado pelas religiões orientais (v.g. budismo), a experiência do sagrado surge como procura de si próprio e, neste sentido, confunde-se com a autenticidade, componente central no processo de individualização, enquanto desejo de se tornar “um indivíduo original, único, de acordo com a sua natureza mais profunda.” (Singly, 2001: 6 -11). Por outro lado, esta primazia da procura espiritual implicará a necessidade de trabalhar em funções pouco qualificadas (v.g. empregado de mesa em restaurantes), para garantir a necessária independência económica. Estamos perante uma visão ainda instrumental do trabalho, mas ao serviço da realização de um projecto pessoal e não com a finalidade de assegurar a sobrevivência da família, nomeadamente a de origem.

No caso de Eduardo, a constituição de um novo grupo doméstico fez-se através do casamento civil que, neste caso, significa a negação do casamento católico. De facto, e já em relação ao casamento dos seus pais, Eduardo nos diz “*Os meus pais casaram pelo registo, só. Do que eu me orgulho imenso! Quer dizer, eu acho terrível [o casamento católico]... Mas não tenho nada contra quem casa pela igreja, pelo amor de Deus!*” [Eduardo, 31 anos, pais não praticantes]. Para compreender a sua opção e estas afirmações, é necessário recuar um pouco na sua história. Eduardo nasceu em 1973, no Barreiro, filho de um maquinista e de uma costureira, ambos alentejanos. Os pais não eram praticantes, o que nos ajuda a compreender porque é que, já na sua geração, o seu casamento não foi realizado segundo o ritual católico.

Por outro lado, este *turning point* pôs em relevo a autonomia na sua decisão, em relação ao grupo doméstico de origem. “*No meu primeiro casamento eu vivi com uma rapariga e ela já tinha um filho. (...) Os meus pais ficaram um bocadinho apreensivos... ‘criar o filho... Mas... Estás com ela. Sabes o que estás a fazer.’ Aquela do... não é? Apreensivos... Mas... ‘Está tudo bem!’ A seguir apoiaram*

imenso.” Assim, a sua decisão é enquadrada por dinâmicas familiares em que a força dos afectos legitima o respeito pelas decisões individuais, mesmo quando elas são contrárias àquilo que os pais achariam desejável. Este quadro de apoio emocional revela-se estruturante das decisões de Ego que integram a sua individualização.

Porém, na vida de alguns dos nossos entrevistados, a constituição do novo grupo doméstico acontece tardiamente e em estreita articulação com o percurso espiritual, já que quando decidem sair de casa dos pais, é para viver com alguém que conheceram no CLUC. Mas não nos queremos antecipar. Disso falaremos mais à frente.

Neste contexto, como será que se dá o processo de autonomização dos nossos entrevistados, no seio do novo grupo doméstico, pelo menos nos casos em que houve conjugalidade?

Por outro lado, se é evidente que mulheres filhas de famílias praticantes, quando casam, dão prioridade ao projecto conjugal, como será que, no evoluir das suas relações com o cônjuge, se joga a sua autonomia?

Para compreendermos melhor a sua individualização no novo contexto conjugal é necessário articular a sua autonomia com a independência económica. Apesar de tudo, estamos nestes casos face a mulheres escolarizadas, ao nível secundário e superior, (cursos do Magistério Primário e do ISLA e Licenciatura em História), que trabalharam²⁹³, desde que finalizaram os seus estudos e mesmo depois de casadas. Por este motivo puderam, graças aos recursos pessoais retirados da sua actividade, depender menos dos seus próximos, quer da família de origem, quer do marido e, como veremos adiante, protagonizar decisões que revelam grande autonomia e em que procurarão, antes de mais, ser fiéis a si próprias, ou seja, autênticas, em momentos de viragem decisivos (v.g. divórcio/separação)²⁹⁴.

Por outro lado, e ainda que a opção pelo casamento católico tenha sido, de alguma forma, naturalizada, bem como mais ou menos estereotipada a adesão ao papel de noiva ou de esposa, não faz qualquer sentido colocar, ainda, a questão da

²⁹³ Em actividades estáveis e regulares (v.g. função pública: administrativas e professoras) e razoavelmente remuneradas (Torres *et al.*, 2003: 133).

²⁹⁴ Por isso, na crise do *Self*, nunca serão sublinhadas as necessidades económicas, senão num caso em que limitaram a autonomia (Sacramento). Ora isto é característico das novas classes médias, cuja separação é facilitada pelo emprego das mulheres (Torres, 1996 a).

sua autenticidade²⁹⁵. Esta questão só deverá ser abordada, mais à frente, quando for levantada por Ego, ou seja, no momento em que – e face à sua vida familiar e espiritual – nos declarar que sente que não está a agir “de acordo como a sua natureza mais profunda” (Singly, 2001: 6-11).

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a independência económica, a autonomia e procura de autenticidade que hoje caracterizam estas mulheres, filhas de famílias praticantes – assentes num percurso profissional consolidado, bem como na reflexão sobre importantes decisões da sua vida – não esteve sempre tão garantida mas, pelo contrário, foi conseguida à custa de lutas e sacrifícios assinaláveis que implicaram, em vários momentos, um grande sofrimento, agravado pela sua condição de mulheres. É precisamente a acumulação deste sofrimento, vivido em determinados pontos de transição, que as conduzirá a uma crise do *Self* de origem familiar, v.g. divórcio e sobrecarga com problemas familiares. Aquilo que lhes ensinaram e que interiorizaram não serve para interpretar a sua experiência de vida. Esta constitui, assim, um teste aos valores sociais, familiares e religiosos transmitidos, no sentido em que os põe em causa, resultando numa rejeição quase absoluta dos mesmos.

Já no caso das mulheres educadas em famílias não praticantes não se evidencia da mesma forma a pressão e o efeito de um papel de género tradicional, por exemplo muito exigente no desempenho de funções familiares (v.g. mãe, esposa). A sua educação caracterizou-se, como vimos no ponto anterior, por uma menor rigidez em termos de papéis sexuais, sendo que a sua vida se traduziu numa diluição das referências sociais tradicionais. Essa maior flexibilidade e esbatimento farão com que filhos e filhas²⁹⁶ de famílias não praticantes empreendam, sós, uma busca das suas próprias referências, facto que os conduzirá a uma angústia difusa e a uma crise existencial (que adiante qualificaremos como narcísica). A sua vida surge como um teste aos valores sociais, familiares e religiosos transmitidos, no sentido em que vai precisamente acentuar a sua falta de referências.

²⁹⁵ De facto, a naturalização da decisão do casamento e a adesão, mais ou menos estereotipada, aos papéis daí decorrentes não implicam que não haja autenticidade por parte de Ego, uma vez que enquanto desempenham este papel o vivem intensamente, não havendo lugar a distanciamento (cf. Kaufmann, 1996: 119; Goffman, 1961, 1992).

²⁹⁶ Assim, estas mulheres filhas de católicos não praticantes aproximam-se mais dos homens que entrevistámos.

4. Crise do Self e afinidade com o Centro Lusitano de Unificação Cultural

Todos os membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural nos descreveram um *turning point* que consideramos decisivo no seu processo de individualização, em dada etapa da sua vida: uma fase muito crítica caracterizada pela depressão, desorientação e angústia, implicando um grande sofrimento. “*Eu dos 27 para os 28 anos vivi a maior depressão da minha vida. Nunca estive tão em baixo, na minha vida.*” [Fernando, 56 anos].

Neste sentido, e mesmo que esta fase não preceda imediatamente o encontro com o CLUC, a verdade é que ela prepara o caminho para este encontro já que, durando mais ou menos tempo, significa sempre, não só o acumular de sofrimento e o conseqüente desgaste emocional, mas também introspecção e interioridade. De facto, “(...) a depressão conduz a uma reflexão sobre a própria pessoa, sobre o próprio eu, leva-nos a olhar para dentro e a ver o que é que se passa dentro de nós” (Santos, 1998: 54). Ora, esta introspecção e interioridade, como veremos adiante, é um aspecto decisivo no encontro com o CLUC, uma vez que este se constitui como um espaço de reflexão em que a subjectividade também ocupa um lugar central.

No entanto, esta crise emocional, anterior ao encontro espiritual, pode assumir contornos diferentes, mesmo que por vezes pouco nítidos e susceptíveis de se confundirem. Pode assumir a forma de uma crise de papéis familiares, com indicadores mais específicos (v.g. divórcio e/ou sobrecarga excessiva com problemas familiares): “*Quando eu tomei a decisão de me divorciar, foi uma decisão muito dolorosa, porque foi ao fim de 25 anos*” [Graça, 48 anos]. Pode, por outro lado, assumir-se como uma crise existencial, com indicadores mais difusos: “*Eu acho que aquelas dúvidas fundamentais que me traziam ansiedade e alguma instabilidade interior...*” [Nuno, 32 anos].

No primeiro caso, a crise de papéis familiares, encontramos apenas mulheres e, deste conjunto, as que foram socializadas em modelos familiares e sexuais mais rígidos e em famílias cujos pais eram católicos praticantes. No segundo caso, a crise existencial, encontramos todos os homens, bem como as mulheres que não foram socializadas num modelo tão sexista e cujo percurso escolar e profissional foi muito

investido. Diz-nos uma delas: “Acordava... Acordava a chorar e deitava-me a chorar. Tinha uma angústia existencial terrível!” [Sílvia, 42 anos].

Vamos analisar, em primeiro lugar, o caso da crise de papéis familiares.

4. 1. Crise de papéis familiares e apaziguamento da culpa

No caso das entrevistadas que vivem uma crise dos seus papéis familiares, estas começam sempre por nos relatar – e passada a fase inicial do casamento – uma vida familiar que se torna cada vez mais difícil e da qual ressalta, em primeiro lugar, a solidão em que se encontraram face aos diferentes problemas que a vida lhes reservou. Assim, e independentemente da natureza muito diversa dos problemas que atravessaram, estas mulheres referem, principalmente, as faltas afectivas (de compreensão e apoio) quer por parte do cônjuge, quer por parte da família de origem. Estes, ou não estiveram presentes²⁹⁷, ou mesmo estando fisicamente presentes não as compreenderam, nem apoiaram, devido a divergências em termos de modelos familiares e/ou conjugais. Enquanto elas incluem, já, nos seus modelos familiares e conjugais mais modernos, a importância da compreensão afectiva e da afinidade conjugal, o mesmo não acontece com os seus cônjuges, nem com a família de origem. Por outro lado, a sua vivência desses problemas faz-se a partir de um papel feminino tradicional (v.g. mãe e esposa), muito interiorizado e caracterizado pelo sacrifício permanente das suas necessidades às necessidades familiares, tendo ainda que as compatibilizar com as exigências da profissão que nunca deixam de exercer²⁹⁸. Vejamos, então algumas das suas histórias que nos mostram como as suas vivências, marcadas pelo sofrimento, forjam as primeiras contradições e abrem as primeiras fissuras nos seus papéis familiares que mais tarde conduzirão ao ponto de ruptura, ou seja, à crise que precede o seu encontro com o CLUC. É importante sublinhar como as primeiras dúvidas em termos de modelos e papéis familiares estão articuladas com o *ethos* religioso, ou mais concretamente, com algumas das suas

²⁹⁷ Devido à neolocalidade do grupo doméstico de Ego e/ou à ausência do seu cônjuge por motivos profissionais, como referimos atrás.

²⁹⁸ Estes casos devem ser contextualizados em análises recentes sobre a sociedade portuguesa contemporânea que nos mostram como as mulheres que trabalham profissionalmente (e nomeadamente nas classes médias urbanas) estão, excessivamente, sobrecarregadas pelo trabalho pago e não pago e pela difícil conciliação entre vida profissional e familiar (Torres *et al.*, 2004: 136).

dimensões (v.g. consequencial, ideológica, intelectual...). Detenhamo-nos nas seguintes.

Começamos pelo caso de Graça. Em 1975 chega a Lisboa, vinda de Luanda, forçada pela descolonização. Recém-casada, sem dinheiro e sem possibilidades de ser apoiada pela família mais próxima, já que os pais e as irmãs só regressarão mais tarde e numa situação igualmente difícil, Graça vai viver para um hotel, no Estoril, com o marido, tal como tantos outros “retornados”, a expensas do Estado português (v.g. Instituto de Apoio aos Retornados). Encontrando-se na mesma situação de precariedade económica, a sua família de origem não pode prodigalizar-lhe a ajuda que ela esperava: *«E depois, quando me encontrei neste mundo sozinha, já sem a retaguarda dos meus pais, foi muito difícil.»*

É nesta altura tão crítica da sua vida que engravida da primeira filha, contra a vontade do marido, que não queria ter filhos. Graça decide, ainda assim, ter a criança. *“O aborto, também, era uma coisa que não cabia na minha cabeça, tanto que eu não fiz nenhum. (...) Lá está, os tais preconceitos que a Igreja me deixou, de que um filho é sempre bem vindo, seja em que altura for.”* Este excerto ilustra a interiorização e vivência do papel feminino tradicional, em que emerge um interdito moral legitimado por princípios religiosos que a orientam numa decisão que lhe é particularmente difícil. O preço a pagar por esta decisão, em sua opinião, será a progressiva deterioração da sua já difícil relação com o marido. *“Adoro a minha filha e acho que foi muito bom ela ter vindo, nem que seja em termos egoístas, para minha satisfação pessoal. Mas, realmente, foi um percurso muito complicado e, provavelmente, a minha vida afectiva com o meu marido não se teria deteriorado da mesma maneira como se deteriorou se eu tivesse visto este início de casamento de outra forma.”*

Assim, na avaliação que Ego hoje faz da forma como viveu este momento de transição, ressalta a indissociabilidade de uma decisão orientada pela sua educação familiar e religiosa²⁹⁹ (v.g. na sua decisão em relação ao aborto) e a consequente deterioração afectiva da sua relação conjugal. Neste sentido, é importante sublinhar a o sofrimento que resulta para ela da dimensão consequencial do seu *ethos* católico. Sente que a aplicação dos princípios católicos na sua vida quotidiana lhe criou um dilema moral e que a sua decisão de ter a filha em condições particularmente difíceis

²⁹⁹ Cf. Família de origem e socialização religiosa.

veio acentuar as divergências conjugais, numa erosão da relação conjugal que se prolongou ao longo da sua vida. Na continuação, Graça ver-se-á cada vez mais só e em perda afectiva, já que o progressivo afastamento do marido frustra as suas expectativas de um modelo familiar em que ser mãe e esposa são os dois lados da moeda de uma “família feliz”. Esta dissonância, vivida em contradição, sofrimento e perda, gera as primeiras fissuras nos seus modelos e papéis familiares. Está aberto o caminho para uma progressiva autonomia de Ego, no seio da relação conjugal. Assim, a vida constituiu, aqui, um primeiro grande teste aos valores familiares e religiosos recebidos, concretizado no choque entre eles e a realidade vivida.

Uma segunda história dá-nos outra perspectiva. No caso de Sacramento, as primeiras contradições entre os modelos familiares e religiosos recebidos e a sua vida podem ser avaliados através do seu percurso espiritual. Ainda que pertencendo a uma família católica, Sacramento recebeu as influências das novas propostas espirituais que chegavam a Portugal, no *post* 25 de Abril (anos 80; Semedo, 1988). Assim, é ainda casada que se desenha a sua procura espiritual, através de pessoas exteriores ao núcleo familiar (v.g. uma amiga argentina que vive em Évora), encetando um percurso de autonomia face ao marido e à família de origem, todos católicos praticantes. É nesta altura que contacta pela primeira vez com certo tipo de temas (Reencarnação, Nova Era), quer pelas leituras de Krishnamurti e Shirley McLaine, quer por um curso de Gnose que frequenta durante dois anos, em Évora. Nestas influências vem procurar as respostas para as dúvidas que a acompanham desde a infância (v.g. a vida depois da morte) e que fundamentaram a sua recusa de aceitação naturalizada da religião católica.

As influências exteriores sobre a dimensão ideológica e intelectual da espiritualidade de Sacramento são portadoras de novos valores espirituais e fornecem-lhe um enquadramento espiritual (nas suas dimensões ideológica e intelectual) para o seu desejo de ser fiel a si própria relativamente a algumas causas do seu mal-estar, nas suas vivências familiares. *“Quando comecei a ler [literatura esotérica] as coisas começaram a ficar mais claras. E foram precisamente essas coisas que fizeram despontar aquele ‘não me sentir bem’. Porque eu aí comecei a sentir-me muito mal. Porque o meu marido sempre gostou muito de caça. E sentia-me mal por ele trazer para casa animais mortos*³⁰⁰*. O facto de eu me questionar e*

³⁰⁰ Nas suas primeiras leituras espirituais, Sacramento encontra o convite ao vegetarianismo.

não estar bem e procurar alguma via espiritual... Ele, quando conversávamos sobre isso, dizia que isso não chegava a lado nenhum. Enervava-me.” Sacramento sente, então, que esgotou uma paixão e que não pode viver com o marido de quem diverge cada vez mais. Nas suas próprias palavras: *“Comecei a ver que aquilo tinha sido uma paixão mas, depois, não havia afinidades. Os sonhos dele eram uns e os meus eram outros”*. Esta primeira fissura do *Self* surge, assim, de um desejo de autenticidade, que se torna cada vez mais decisivo no seu percurso de individualização e que devemos contextualizar nos modelos sociais e familiares mais modernos que, a partir de certos meios sociais (v.g. através do protagonismo das novas classes médias; cf. Torres, 1996: 62) ganham crescente visibilidade na sociedade portuguesa dos anos 80.

À medida que passam os anos, rapidamente se somam os sacrifícios nas suas vivências familiares (principalmente conjugais), sem que sintam suficientes compensações. *“A minha relação foi sempre complicada com ele mas, como eu até tinha querido ir para freira³⁰¹ e achava que o dar é que estava na ordem do dia, não o receber, eu fui sempre dando e nunca pedindo nada em troca. Eu acho que nenhum ser humano normal consegue dar indefinidamente sem pedir nada em troca. Não aguentei. Ao fim de 25 anos pedi o divórcio, porque acho que dei muito e que recebi muito pouco.”* [Graça, 48 anos].

Este ponto de ruptura surge como o culminar de um percurso em que, ao longo dos anos, estas mulheres levaram ao extremo um desempenho muito sacrificial do papel feminino, sobrecarregando-se com difíceis problemas da vida familiar e nunca tendo deixado, além disso, de exercer actividade profissional. Este ponto de ruptura tem sempre um aspecto em comum: sentem que a “balança dos afectos” está desequilibrada em seu prejuízo. *“Ninguém conseguiu ver que durante 15 anos eu estive sempre com os meus filhos e havia alturas que eu precisava que ele [o marido] tomasse a rédea às coisas, mas não tomou.”* [Sacramento, 44 anos].

Mas a sobrecarga do papel feminino não se joga apenas no grupo doméstico constituído, podendo advir também das relações com a família de origem. É o caso de Adélia, cuja sobrecarga se exerceu das duas maneiras. Por um lado, a sobrecarga no seio da família nuclear: *“E como o meu marido andava sempre embarcado, eu*

³⁰¹ É importante sublinhar a assimilação do *ethos* familiar ao espiritual, através da natureza sacrificial de ambos.

não tive essa experiência de família a tempo inteiro, porque eduquei a Isabel Maria sempre sozinha". Por outro lado, e ao mesmo tempo, faz-se sentir também o peso da família de origem: *"Agora, esta família que é minha, no sentido mais alargado, dos meus irmãos, eu preocupo-me."* [Adélia, 57 anos].

É assim que, num momento crucial do seu ciclo de vida (após a saída de casa da única filha) Adélia entra num período de intensa crise: *"E nos meus quarenta anos, que andei aí a bater com a cabeça nas paredes. Esta vida... então eu tinha vindo cá para estudar muito, fazer umas coisas. (...) Não valeu a pena. O que é que eu vim cá fazer? Podia não ter nascido, não é?"* É no quadro desta crise que, a certa altura, se interroga: *"E porque é que eu tive tantos irmãos? E porque é que tive que ser a mais velha deles? E porque é que eu tenho de viver os problemas constantes deles?"*. Salienta-se, aqui, a natureza familiar da sua crise do *Self*. Em termos espirituais, Adélia por vezes entrava numa Igreja (católica), cuja frequência dominical tinha descurado, por necessidades de um espaço de silêncio, de recolhimento, de interioridade (dimensão experiencial). Este regresso espiritual pode ser interpretado como uma tentativa de preservar as fronteiras do seu *Self*, ou seja, criar um último reduto, ao abrigo das permanentes solicitações e preocupações familiares.

A crise em que estas mulheres desembocarão será, assim, principalmente marcada por uma crise dos seus papéis familiares. É o caso paradigmático de Graça quando anos mais tarde, depois da vinda das colónias em 75 e passado um período de adaptação atribulado, atravessa um difícil período de doença (1984). Os seus filhos são ainda pequenos: têm 1, 4 e 7 anos. Durante os anos que se seguem, os problemas conjugais persistem e agravam-se. Desde os 11 anos da filha que esta lhe pergunta porque é que Graça não se separa, devido à degradação da relação dos pais a que assiste. Durante os anos que seguem, Graça sente que a debilidade física que a obriga a estar acamada não lhe permite acompanhar devidamente o filho mais novo, que por volta dos 15/16 anos começa a fumar "charros", mas que logo passa ao consumo de "drogas duras". É uma vida terrível que se inicia. Vive na ansiedade constante de não saber onde este filho está e se está bem. Sente, então, que o marido não só não a apoia como se afasta, progressivamente, dela e dos filhos. Consolida-se assim uma vivência caracterizada pela sobrecarga familiar, para cujo alívio não contribuem nem o cônjuge, nem a família de origem. Encontra-se, por isso, isolada, ou seja, sem poder dividir com outros adultos as pesadas responsabilidades das decisões e a

resolução de problemas familiares muito complicados. Graça leva ao limite o desempenho do papel feminino, em que as necessidades da família prevalecem sempre sobre as suas próprias necessidades e em que ela se esgota. No entanto, e como nos diz “*o divórcio não cabia na minha cabeça*”. Cada vez mais se acentua o dilema: por um lado, sente que o divórcio lhe é interdito pelo seu *ethos* católico (dimensão consequencial) e, por outro lado, sente que já não consegue suportar a sua vida conjugal.

Este é, também, o caso de Sacramento quando, decorridos 10 anos de profunda insatisfação conjugal (e ao fim de 15 de casamento) decide, finalmente, separar-se (em 1994). “*Eu vivenciei estes dez anos em silêncio. Eu não estava bem, mas não deixava transparecer nada. E quando não aguentei tomei a atitude de falar e foi um choque para toda a gente.*” Assim, tal como nos casos anteriores, também com Sacramento o ponto de ruptura surge na continuidade de um longo processo em que tentou corresponder a um determinado papel familiar (conjugal e face à família alargada), mas em tensão com a necessidade de ser fiel a si própria (busca de autenticidade) que, como vimos atrás, a sua procura espiritual enquadra, em termos ideológicos e intelectuais, quando consegue compreender e legitimar o seu mal-estar conjugal.

De facto, no caso de Sacramento, a decisão do divórcio é encarada com choque e perplexidade por parte da sua família de origem, que não compreende a sua atitude e se solidariza com o marido. Assim, não teve muitas escolhas ao seu dispor: ou permanecia com o marido, ou, para poder ser fiel a si própria (à mudança dos seus sentimentos), impunha-se-lhe romper com o modelo familiar dos pais. A sua autonomia surge, então, por reacção a esse modelo. “*Vim para Lisboa e cortei contacto com eles porque estava ferida e magoada, porque não tive o apoio deles... porque quando me separei eu também estava a sofrer. Acusaram-se de egoísmo, de destruir uma família.*”. Entre estas mulheres, a construção da individualização surge, assim, por reacção ao modelo de mulher dependente e heterónoma em que foram socializadas: o da sua mãe doméstica. Apenas pela ruptura “aprendem a tornar-se elas próprias, de maneira muito abrupta” (Singly, 2001: 12). Aliás, como a própria Sacramento nos diz: “*Acho que há uma altura em que temos que ser egoístas para sobreviver, porque senão vamos ao fundo e levamos os outros.*”

Porém, isto não a impede de entrar num processo de culpabilização: “*Porque eu não queria fazer sofrer ninguém e sentia que estava a fazer sofrer toda a gente!*”.

Desde logo os filhos, que têm 13 e 15 anos quando Sacramento se separa e vai viver para Lisboa. Esse sofrimento é vivido na transição de sentimentos enquadrados ainda pela moral católica, nomeadamente a culpabilização, e uma nova mundividência espiritual. É assim que nos apresenta, essa fase da sua vida: “*Aí vem a parte espiritual... Se nessa altura eu não tivesse já algum outro conhecimento [esotérico], para mim tinha sido muito difícil, porque o sentimento de culpa é muito forte. Não sei se teria aguentado... com a ideologia católica.*” Salienta-se aqui a importância da dimensão ideológica e intelectual do novo conhecimento esotérico recentemente adquirido, quer por contacto informal com amigos que emprestam livros, quer através do curso de gnose que frequentou³⁰². Nesta fase, Sacramento sente que o único apoio que tem é a sua procura espiritual. Por isso, ainda a viver em Évora, e no ano em que se separa, começa a frequentar um curso de astrologia, em Lisboa.

É importante sublinhar que nos casos em que há separação/divórcio ou em que sentem a sobrecarga com os problemas da família de origem, estas mulheres rejeitam, em bloco e em grande culpabilidade, a dimensão consequencial do seu *ethos* católico que as faz sentir que não estão a cumprir o seu papel conjugal, de mães ou de irmãs. A sua autonomização em relação aos modelos religiosos e familiares recebidos tem, na sua crise do *Self*, um *turning point* decisivo, já que é nesta altura que elas procuram individualizar-se, em relação ao grupo familiar actual e de origem. Fazem-no, mudando a sua atitude interior em relação à importância que atribuíam àqueles modelos e que, a partir de agora, substituem pela nova espiritualidade do CLUC a que estarão, também, associados novos modelos e práticas familiares, como veremos adiante³⁰³.

Ao fim de 25 anos de casamento Graça toma, finalmente, a decisão de se divorciar (1999-2000). De facto, depois de tantos anos, é muito importante para Graça sentir que está a tomar uma decisão certa e reflectida. Com a intenção de a ajudar neste processo, uma amiga aconselha-a a fazer um curso de Astrologia. Passado um ano e no centro de astrologia, sugerem-lhe que converse com o principal responsável do CLUC. Graça tem, então, oportunidade de desabafar sobre os seus

³⁰² Estes factos remetem-nos para a importância de um determinado capital cultural e social que lhe permite aceder e seleccionar determinados conteúdos mais elaborados.

³⁰³ Estes modelos familiares serão caracterizados no ponto seguinte: O ideal-tipo CLUC: uma identificação de tipo ético-emocional.

problemas familiares. Neste desabafo retoma, também, dúvidas antigas: quem era ela? O que andava a fazer neste mundo?

Meses depois, quando recebe uma carta a convidá-la para participar num curso do CLUC, aceita imediatamente e frequenta-o com mais duas amigas. Estas desistem devido à enorme dificuldade em compreender a linguagem, mas Graça persiste com o argumento de que se as outras pessoas que o frequentam compreendem, o mesmo acabará por lhe acontecer³⁰⁴. Actualmente, permanece no CLUC pois é nos seus cursos e livros que encontra as respostas mais satisfatórias às dúvidas relativas à sua vida e à relação com os outros. Por isso nos diz: *“Tudo o que me foi dado aprender, como no Centro... e venho aqui até por um acto egoísta, porque eu sinto necessidade de saber a razão da minha existência e de todos os seres que existem.”*

Podemos concluir, aqui, que os motivos que levam estas mulheres ao CLUC, no seu primeiro encontro, prendem-se com a procura de orientação e de fundamentação de difíceis decisões. Não procuram, nem encontram, respostas imediatas para os seus problemas mas sim um espaço de reflexão e de interioridade que lhes permite encontrar respostas para uma crise emocional.

4. 2. Crise existencial e sentido da vida

Retomando o que foi dito atrás, uma das diferenças que, como vimos, mais se tem evidenciado na análise dos resultados é o contraste entre as mulheres que foram socializadas em famílias de pais católicos praticantes, com modelos familiares e sexuais mais sexistas e tradicionais, e as outras que foram principalmente incentivadas para uma trajectória escolar e profissional de mobilidade social e, em cuja socialização familiar não existiram modelos de género tão rígidos.

Como foi referido, nas segundas, a crise que as aflige é de tipo existencial, já que tem causas mais difusas e se caracteriza por interrogações relativas ao sentido da

³⁰⁴ Pensamos que este possa ser um efeito da interiorização do sucesso escolar próprio das novas classes médias, conjugado com a motivação do seu *turning point* familiar: a crise conjugal e a decisão do divórcio.

vida e às razões do sofrimento em geral e, principalmente, por uma angústia que não conseguem explicar³⁰⁵.

A semelhança entre estas mulheres e os homens faz sentido se pensarmos, em primeiro lugar, que não houve um modelo de género tão sexista na sua socialização primária que as tenha levado a interiorizar um papel feminino muito tradicional em termos familiares. Mas não é apenas esta característica que as aproxima dos homens. A sua experiência de vida e, nomeadamente, o seu percurso de mobilidade social (v.g. percurso escolar e profissional) pode ter inerente uma experiência de sofrimento e solidão, nomeadamente num quadro de individualismo, que impede o recurso às relações familiares e afectivas. Podemos começar pela história de Sílvia.

Quando, com 24 anos, termina a licenciatura, Sílvia começa a trabalhar na universidade de Coimbra, como docente e investigadora. Continua a viver nessa cidade, sozinha, tal como tem estado desde que para aí pediu transferência para poder concluir o curso. A mãe e a irmã vivem em Lisboa e o pai morreu há poucos anos. Nesta altura, vai um ano para França, iniciar o doutoramento. Esta experiência no estrangeiro é, para ela, um período de interrogações profundas, de solidão e de sofrimento. *“Quando comecei o trabalho na universidade, estive um ano só na investigação em França. Foi um ano bastante... de bastante isolamento, sobretudo na parte inicial, de muito sofrimento...sofrimento interior!... Quer dizer de... vir ao de cima tudo aquilo que são as suas interrogações profundas e...não saber bem o que fazer com elas. Eu tinha 25 anos, estava assim num momento...”* Quando regressa a Portugal, retoma o trabalho na universidade, assim como a actividade, bastante intensa, num grupo de jovens católicos da paróquia. Neste grupo, Sílvia procura ajudar adolescentes a reflectir sobre a sua fé. No entanto, cada vez mais, deixa de conseguir dar *“testemunho dessa fé para a qual não tinha encontrado razões”*. No entanto, só anos mais tarde Sílvia rompe, definitivamente, com o grupo. Afasta-se sem dar explicações, já que sente que as inquietações que agora tem só iriam questionar a razão de ser do próprio grupo. Neste caso, são as dimensões ideológica e intelectual do seu *ethos* católico que não resistem ao seu

³⁰⁵ “A angústia, para mim, é um medo indefinido (...). Desde Pierre Janet, anterior a Freud, que é considerada um medo sem objecto, um medo sem razão. Quando as pessoas dizem: ‘estou angustiado’, não sabem bem explicar porquê. Às vezes, são capazes de dar uma explicação, mas em princípio a angústia é o medo de não se sabe o quê.” (Santos, 1998: 24).

questionamento, tendo como consequência o esboroar da dimensão ritualista (deixa de ir à missa) e, finalmente, comunitária (abandona, definitivamente, o grupo de jovens da paróquia). Sílvia integrava este grupo há vários anos. Como nos diz: “*Eu tive sempre, desde que vim para Portugal – de Angola – e passei a ir estudar para uma escola pública... Mas apesar disso arranjei sempre grupos, desde que deixei de ter o apoio do colégio*³⁰⁶, *tive grupos de jovens com quem eu trabalhava. Nesses grupos o que nós fazíamos era... fazíamos cursos da Bíblia, digamos assim, de passagens do Novo Testamento e, depois, íamos partilhando a nossa vida, as nossas dificuldades.*” (dimensão comunitária).

Desde o seu regresso a Portugal que Sílvia sente uma necessidade cada vez maior de conversar com alguém, de partilhar as suas dúvidas existenciais e o seu sofrimento. Estes sentimentos foram, aliás, agravados pela decisão de ruptura com o grupo em quem investiu tanto, desde a vinda de Angola. Sente, assim, que não tem a quem recorrer. Não quer sobrecarregar a mãe, uma vez que esta está muito preocupada com os problemas da outra filha (v.g. abuso de drogas). Não pode recorrer aos amigos do grupo católico com quem rompeu, assim como não pode conversar com ninguém do seu grupo de amigos e colegas mais íntimos, uma vez que estes já casaram e se encontram, na sua opinião, muito absorvidos e cansados pelas mudanças de vida implicadas no nascimento dos primeiros filhos. “*Eu tinha alguns amigos para além daquele núcleo mais religioso (...) Sempre tive e tinha colegas, etc., mas, logo por azar (azar, pronto, no sentido de...), eles tinham-se casado e estavam naquele período em que estavam cheios de filhos, filhos pequenos. De maneira que eles metiam dó porque... só olhar para eles era... dava vontade de ficar com os filhos e mandá-los dormir porque eles nem se tinham em pé... (ri). Era uma coisa horrível, horrível! (ri). Então, eu tinha assim dois ou três casais muito amigos (de um até fui madrinha de casamento e de outro madrinha dos filhos, etc.), e que... a quem eu não podia sequer contar nem... eles não tinham sequer capacidade para me ouvir*”. É importante sublinhar o facto de ela, a *solo*, sofrer esse efeito da fase do ciclo de vida dos amigos casados e com filhos pequenos, que acentuam a sua solidão,

³⁰⁶ Enquanto viveu em Angola, Sílvia estudou sempre num colégio religioso. Ainda que os pais não fossem praticantes, ela aprofundou sempre o estudo da religião católica e manteve a prática religiosa, até esta altura. Cf. Família de origem e socialização religiosa.

na medida em que frustram as suas expectativas de compreensão e de apoio (Kaufmann, 2000).

Por tudo isto, e sentindo aumentar a necessidade de partilhar o sofrimento com alguém, Sílvia recorre, durante 6 meses, a um psicólogo: *“Resolvi pagar a um psicólogo para... E então comecei a ir a um psicólogo e disse-lhe: ‘Olhe! Eu venho aqui, vou-lhe pagar porque eu preciso de conversar com alguém.’ (ri). E neste momento, não tenho... Ou porque não tenho, ou porque não quero ter ou porque acho que as pessoas que tenho, não posso...”*. É importante notar – e como ressalta, aliás, deste excerto – que não há aqui um vazio de redes sociais, mas sim uma atitude individualista de quem acha que não deve recorrer a ninguém. Prefere, então, recorrer a um especialista (psicoterapeuta) que lhe faculte ajuda técnica, em lugar de recorrer a alguém que afectivamente esteja mais próximo. *“Depois ele disse-me umas quantas ‘balelas’...mas sobretudo teve a paciência de me ouvir dizer que eu estava mal, que não me sentia bem e que não sabia o que é que havia de fazer comigo, nem à minha vida (tom muito sério). E pronto, portanto, teve essa vantagem.”*

Ainda que sinta que este profissional não compreende bem as suas dúvidas existenciais e espirituais, mesmo assim considera que as conversas são um ponto de apoio que lhe permitem elaborar a sua experiência emocional e começar a reequilibrar-se. Não sendo uma regra, existem outros episódios pontuais de recurso a psicólogos e à psicoterapia, que devem ser compreendidos no contexto das novas classes médias, na sociedade portuguesa, já que estas têm o capital económico necessário à manutenção desta prática. Mas, principalmente, possuem um tipo de cultura que valoriza o contributo de tal tipo de saber técnico e especializado, em que os resultados não são imediatos, nem evidentes.

Uma história diferente é a de Fernando, que ilustra igualmente o contexto de grande isolamento em que germina a sua crise existencial. Aos 18 anos deixa a família de origem, em Sesimbra, e vem para Lisboa frequentar o curso de engenharia, o qual termina aos 21 anos. Estávamos em 1966. Ainda que não colaborasse com nenhuma força política, Fernando era contra o regime, principalmente pela falta de liberdade de expressão e pela actuação da polícia política (PIDE). Colocado face à iminência de ter que fazer o serviço militar e considerando a guerra de África “cruel e injusta”, Fernando optou por fazer o serviço militar na Marinha mercante, durante 5 anos (1966-71). Aqui aproveita, também,

para viajar e para tirar o curso de oficial de máquinas. Aos 26 anos, consegue arranjar trabalho em terra e deixa a vida do mar.

É neste contexto que vai crescendo, progressivamente, o seu sentimento de solidão que, como nos diz, culminará numa grande depressão. *“Eu, dos 27 para os 28 anos, vivi a maior depressão da minha vida. Nunca estive tão em baixo, na minha vida. Sofri muito no mar porque era uma vida muito dura, de muito isolamento, muito afastamento dos amigos, da família. Era uma vida muito contra natura. Tinha tendência para me isolar e caminhava muito, nos navios, como forma de passar o tempo, de me distrair, de não me concentrar muito nessa vida chata e... mas dos 27 para os 28 anos eu tive uma vida muito... ao ponto de não me aguentar e precisar da ajuda de alguém. E recorri ao homem que na altura era bastante conhecido no meio e até escrevia coisas numa revista, estávamos em 1976/77, que é o Doutor (...), psicanalista.”*

Aliás, a continuidade entre esta fase de sofrimento emocional e o posterior encontro com o CLUC, se existe de forma objectiva – como procuramos demonstrar – existe, também, e antes de mais, ao nível subjectivo das representações dos próprios entrevistados e é, aliás, por eles declarada. Vejamos, então, como nos foi descrita uma articulação possível entre a psicanálise e o posterior encontro com o CLUC. *“Eu digo que são experiências complementares. Estão todas em volta do conhecimento de si próprio. Só que no caso da Psicanálise um conhecimento de natureza psicoafectiva e, no caso do Centro Lusitano de Unificação Cultural, um conhecimento espiritual. Mas não são contraditórias. Eu diria que me auxiliou imenso para compreender a espiritualidade, justamente ter passado pela experiência da psicanálise. (...) Não sei se posso falar assim... Mas eu não compreenderia nem sentiria a espiritualidade em mim, se não tivesse passado pela experiência da psicanálise que foi uma outra grande revolução em mim. Portanto são dois complementos do conhecimento de si próprio, se quiser.”*

O que pretendemos sublinhar com estas histórias é o sofrimento social e a solidão que podem ser inerentes às situações de ascensão social³⁰⁷. Mas, mais ainda, queremos sublinhar a progressiva individualização das relações sociais que lança estes nossos entrevistados e entrevistadas numa profunda crise do *Self*, já que nem

³⁰⁷ Quem descreve, exemplarmente, estas situações é Annie Ernaux (1984) no seu romance *Les Armoires Vides*.

nestes períodos de grande angústia recorrem às suas potenciais redes afectivas. Se é certo que existem condições objectivas para que não se recorra a essas redes (caso de Fernando, quando está embarcado, caso de Sílvia quando inicia o seu doutoramento em França, caso de Mónica, porque está em viagem de trabalho) e que essas condições surgem associadas a um processo de mobilidade social ascendente (e geográfica), por via profissional; a verdade é que – fruto destas situações objectivas – se interiorizou um sistema de valores³⁰⁸ muito individualista que faz com que – mesmo sendo objectivamente possível – não se recorra a essas redes.

Pensamos que estes casos podem configurar uma situação de individualismo, não na sua vertente mais moderada, enquanto “valor de realização pessoal”, a partir do qual “de forma consciente, reflexiva, a prioridade vai no sentido do desenvolvimento de estratégias e de projectos directamente pessoais” (J. F. de Almeida, 1995: 64-65), mas uma das suas versões mais extremas e narcísicas.

O caso de Mónica, como outros, ilustra isto mesmo. Tem 33 anos e nasceu em 1971, em Lisboa, onde sempre viveu com os pais e o irmão. Licenciou-se em gestão nos Estados Unidos e, actualmente, gere uma das empresas familiares. Vive em Lisboa, na zona da Expo, há dois anos com Tiago, engenheiro do ambiente. “*Eu acho que é difícil dizer momentos porque são todas as coisas difíceis... inclusivamente os momentos difíceis que passei com o Filipe (primeiro marido), em que chorava a noite inteira... (...) O Filipe sempre nas viagens dele, lá preocupado com os campeonatos dele e... e nesta altura senti falta de ter um apoio, senti-me indefesa. Não sei... ao mesmo tempo era orgulhosamente só, o que é estranho.*” Do mesmo modo, mais tarde, quando decide separar-se, não recorre à mãe (que está no Brasil e com quem não fala) e, quanto ao pai: “*Também não dei ao meu pai azo a meter-se, nem a insistir, nem... cortei completamente as poucas vezes que ele tentou perguntar o que é que se tinha passado*”.

Esta forte individualização caracteriza, então, o percurso destes homens e mulheres, aproximando-os e esbatendo as diferenças de género, o que faz todo o sentido se tivermos em conta o seu grande empenhamento e investimento académico

³⁰⁸ “Quando nos aproximamos do plano individual, os valores estão a ser encarados como sistemas de disposições e orientações interiorizadas pelos actores. Tais disposições resultam de experiências de vida, condensam essas experiências e funcionam como selecção – não necessariamente consciente nem explícita – de referências e de justificações para o comportamento.” (Almeida, 1995: 57).

e profissional. Não se recorre às redes familiares nem aos amigos, o que redundava num sentimento de falta de apoio e compreensão. No entanto, se estes casos têm este sentimento em comum com as mulheres que viveram a sua crise emocional como uma crise de papel familiar, distinguem-se delas por não terem expectativas de apoio por parte das suas redes (v.g. família de origem), revelando uma atitude individualista caracterizada pela crença de que ninguém os pode subtrair ao seu sofrimento. É neste sentido que Joana, 25 anos, nos diz: *“Eu não me deixava apoiar nessa altura, portanto... fui apoiada de alguma maneira, mas não era possível chegar a mim. A minha mãe tentou, a Cristina tentou... mas a Cristina não estava bem nessa altura, portanto... não era fácil. Não é fácil para nós todos.”*

Assim, o que se torna mais essencial neste narcisismo não é, necessariamente, uma situação objectiva de isolamento, em termos de redes sociais e afectivas mas, principalmente, a atitude de a elas não recorrer. Outras duas características principais são o centramento absoluto no projecto individual de Ego e ausência de dimensão afectiva enquanto projecto de relação com alguém (Singly, 2000). *“E antes disso, dos 23 aos 25, tinha tido uma namorada mais a sério. Podia ter casado. Mas, depois, aquilo prendia-me demasiado, na altura, queria fazer outras coisas... As coisas, às vezes, são difíceis.”* [Tiago, 32 anos].

Na fase mais imediata que precede a crise do Self, este narcisismo pode assumir a forma de um hedonismo: *“Eu tinha uma vida nocturna boémia, digamos assim, mais ou menos intensa, era frequentador de discotecas, bebia álcool, fumava charros... até aos trinta e poucos anos. Não fumava sempre, mas em convívio com os amigos, em festas e não sei quê, se se proporcionasse o pessoal fumava haxixe e bebia copos...”* [João, 40 anos] Por vezes, este hedonismo surge associado à sexualidade: *“Peço desculpa, vou ser muito cru: portanto, uma coisa que eu fazia e que me dava um gozo incrível, era o engate, a sedução, o jogo, entende? Era uma coisa que me dava um gozo incrível.”* [Fernando, 56 anos]. Ainda que mais típica entre os homens, também encontramos esta faceta hedonista entre as mulheres, muito embora o seu discurso seja mais ténue e isto se aplique apenas às mulheres mais novas: *“Tive para aí uns trinta namorados.”* (ri) [Mónica, 33 anos].

Contudo, num caso e noutro, este hedonismo contribuiu para aprofundar um sentimento de falta de referências que conduzirá estes homens e mulheres à angústia e crise existencial. Um tal sentimento está, sem dúvida, também ligado à sua vivência muito flexível dos papéis familiares. Por exemplo, vejamos como Fernando

nos descreve a sua vivência do papel conjugal, antes do encontro com o CLUC “*Eu tinha levado uma vida, posso dizer, dissoluta, se quiser. Pronto, era... praticamente sem limites. Era muito mulherego, muito de aventuras, muito de envolvimento por tudo e por nada, muitas namoradas, essas coisas todas* (tom pouco orgulhoso e triste). *Casei-me três vezes e três vezes me divorciei.*” Nestes casos, essas referências têm que ser construídas pelo indivíduo, num caminho pessoal e solitário, no qual o CLUC, como veremos no ponto seguinte, desempenhará o seu papel.

Vejamos, então, como se dá aqui o encontro com o CLUC, retomando a história de Sílvia. O ano de 1991 é, também, o último ano do seu doutoramento e ela sente-se cada vez mais cansada e desalentada. Na véspera da sua partida para França, onde deve passar um mês a resolver as últimas questões relativas à defesa da tese, fica uma noite em Lisboa, em casa da mãe que, por mera curiosidade, lhe sugere um livro do Centro Lusitano. Sílvia não tem muito interesse, mas leva o livro para Paris e, um dia, lê-o. Fica, realmente, impressionada pela afinidade que sente com as ideias nele contidas. A leitura revela-lhe que as suas dúvidas em relação à teologia católica sempre tiveram razão de ser. “*E portanto, aqui a perspectiva que me fez ter... eu chorei barbaramente durante esse mês, não por ter compreendido grande coisa, porque eu francamente entendi pouco do livro, mas porque as poucas coisas que lá estavam ditas me davam uma esperança de eu não ser completamente estúpida e de a vida ter, afinal, algum sentido*”.

Assim, no seu caso, o encontro com o CLUC vem na sequência de uma sucessão de acontecimentos da sua vida e percurso espiritual. A espiritualidade católica não respondeu às necessidades da situação de solidão e de sofrimento em que se encontrava e Sílvia sentiu-se a perder a fé (dimensão experiencial) e sem encontrar resposta para as suas dúvidas teológicas (dimensão intelectual e ideológica). Desta forma, o encontro com o CLUC subtrai-a do nihilismo em que se encontra. Traz-lhe apaziguamento emocional na medida em que explica a razão de ser do sofrimento e a vida ganha um novo sentido. “*Depois, em 97, eles começaram a dar cursos de esoterismo e eu comecei a vir cá uma vez por semana, a Lisboa, à noite, ao curso. Comecei a aprender a linguagem, etc. ...E portanto fui... fui percebendo as linhas por onde o esoterismo se cose, digamos assim, e continuei a minha actividade de investigação e todas as outras dimensões foram ao sítio, foram-se recompondo.*” O apaziguamento emocional sentido por Sílvia traduz os efeitos do encontro com o CLUC na lenta e gradual recomposição do *Self*.

Fernando descreve-nos o seu encontro com o CLUC e remete-nos, mais uma vez, para o esbatimento das diferenças de género entre os nossos entrevistados cuja crise se revestiu de uma natureza existencial. *“Ofereceram-me um livro sublime que eu estive 2 anos sem lhe tocar, à mesa de cabeceira... Dois anos! E um dia não sei porquê, começo a folhear. E é como se você começasse a penetrar numa floresta de luz, sabe? Como se cada árvore fosse, assim, uma luz. Você começa a penetrar nessa floresta a descobrir... Enfim. Como é que hei-de dizer? É muito difícil pôr isto por palavras. As coisas começam-se a arrumar dentro de si. Sabe? É como se você tivesse andado a vida toda desarrumada, fora do sítio. E, de repente, as coisas começam-se a encaixar dentro de si. Você não sabe explicar. Não tem nenhuma prova material. Não tem nenhuma demonstração matemática, entende? Não tem nada que diga: ‘Sim. Aqui está a demonstração em como, de facto...’ As coisas começam a ficar arrumadas dentro de si. Você sente arrumar-se. Você começa a sentir-se outra pessoa. Você renasce”*.

Assim, das mulheres cuja crise emocional se definiu como uma crise de papéis familiares, pode dizer-se que se cansaram dos sacrifícios resultantes da sobrecarga da sua vida familiar, sempre articulada com a sua vida profissional. O encontro com o CLUC tem, no seu caso, como um dos efeitos de apaziguamento emocional o atenuar das culpas vividas no enquadramento da sua religiosidade católica³⁰⁹. Dos homens e mulheres que chegam ao CLUC em crise existencial pode dizer-se que encontraram a razão de ser do seu sofrimento e o sentido da vida, que os subtraiu ao profundo nihilismo em que se encontravam.

5. O ideal-tipo CLUC: uma identificação de tipo ético-emocional

Aqui chegados, podemos então afirmar que a identificação com o Centro Lusitano de Unificação Cultural é de tipo ético-emocional. Para este grupo vamos, mais uma vez, utilizar a classificação da diversidade de percursos de identificação religiosa, proposta por Danièle Hervieu-Léger (1999), para compreender a afinidade

³⁰⁹ Pensamos que podemos enquadrar a culpa, por excelência, nos “sintomas neuróticos que correspondiam ao capitalismo autoritário e puritano” e que “deram lugar, sob impulsão da sociedade permissiva, a desordens narcísicas, informes e intermitentes” (Lipovestky, 1983 :71-72).

espiritual, mas partindo da análise do processo de individualização, ao longo da trajetória familiar.

O encontro com a proposta do CLUC constitui um lugar que fornece os instrumentos de construção de uma ética onde se privilegia a consciência individual como condição indispensável de afirmação de valores universais e que, ao mesmo tempo, permite a elaboração das emoções e a valorização dos afectos.

No entanto, torna-se ainda importante salientar que a inserção entre um pólo ético e um pólo emocional não significa, de modo algum, e nomeadamente no caso do CLUC, a sobreposição das emoções à racionalidade, no sentido mais corrente desta palavra, como aliás se verifica nos movimentos de natureza neopentecostal (IURD, Maná, Carismáticos). Nestes últimos, tornam-se decisivas as emoções que são vividas, no grupo e ao limite, durante o ritual (cf. Figura 2, Capítulo III). Diversamente, no CLUC, verifica-se uma incorporação muito definida das ideias e valores na vivência quotidiana, tanto como prática existencial, quanto como forma de ultrapassar dilemas e conflitos emocionais (pólo emocional), concomitante com uma grande ênfase na liberdade e reflexão pessoal e na preservação das características individuais, dada a inexistência de padrões formais de pertença ou militância (pólo ético). Importa, também, sublinhar que a sua inscrição no pólo emocional não resulta, principalmente, da natureza emocional da crise do *Self* que atravessam, mas antes das estratégias que desenvolvem para as ultrapassar. Neste caso, o CLUC surge como um espaço de reflexão e interioridade, que ajuda a elaborar as emoções, nomeadamente as relativas a decisões familiares importantes e a conflitos internos, ou seja, como um espaço análogo à psicoterapia³¹⁰. Porém, no caso do CLUC, é o estudo teosófico, ou seja, a reflexão intelectual, que possibilita o apaziguamento emocional. Estamos também aqui face a um efeito de contexto, na medida em que a pertença destes entrevistados às novas classes médias, de elevado capital cultural (v.g. escolar), nos ajuda a compreender, quer a importância dada aos afectos, quer o *background* cultural que permite o estudo teosófico, constituindo-se como um movimento de elite cultural.

³¹⁰ Ao contrário do que acontece entre os entrevistados do NSI, em que existe também uma crise do *Self* de natureza emocional (que será mais frequente em meios favorecidos e instruídos, como é o caso destes dois grupos) mas que será ultrapassada de forma totalmente diversa.

As razões da inscrição desta trajectória de identificação no pólo ético e no pólo emocional devem ser procuradas, antes de mais, na forma como se transmite o *ethos* religioso, na família de origem. No caso dos filhos e filhas de pais praticantes do CLUC, é o pai afectivamente mais próximo do que a mãe que protagoniza a transmissão do *ethos* religioso, dando-lhe coerência através da dimensão consequencial, mas desta vez articulada com a prática dominical (dimensão ritualista), inscrita numa vivência muito comunitária. A prática religiosa e a dimensão consequencial que a acompanha (v.g. em matéria de interditos sexuais) foram, no caso destas famílias de origem CLUC, dirigidas aos valores tradicionais da comunidade de origem. Estes valores (e especificamente os relativos à moralidade sexual) serão fortemente abalados por certos *turning points* (por exemplo, o divórcio) que se irão dar ao longo da trajectória familiar das entrevistadas, no contexto das mudanças sociais ocorridas na sociedade portuguesa nos últimos 30 anos (por exemplo, o aumento do divórcio compreendido na expectativa de uma conjugalidade de maior qualidade) (Torres, 1996).

Importa também contextualizar a transmissão do *ethos* religioso na forma como a família de origem coordena a sua acção educativa com as restantes instâncias de socialização, nomeadamente a escola, mas também outras instâncias susceptíveis de transmitir conteúdos religiosos. Quando os pais são católicos praticantes, desenvolvem uma oposição em relação à escola, ou seja, atribuem-lhe uma competência específica e técnica (Kellerhals e Montandon, 1991). O colégio religioso constitui uma excepção, já que neste caso a atitude dos pais é de cooperação, ou seja, reforçam a transmissão das mensagens, nomeadamente de conteúdo moral e ideológico. Esta é, também, a sua atitude em relação às restantes instâncias que transmitem conteúdos religiosos (v.g. paróquia).

Vejamos, agora, como se caracteriza o modo de coordenação entre estas famílias de origem católicas não praticantes. Verificámos que estas a realizam, quer com a escola, quer com as restantes instâncias susceptíveis de transmitir conteúdos religiosos, com base na delegação, ou seja, estas famílias atribuem a essas instituições competências difusas, que recobrem largamente as da família (v.g. em matéria ideológica e moral), ao mesmo tempo que não participam especialmente na transmissão dos conteúdos relevantes (educativos ou religiosos).

Por um lado, isto acontece entre as famílias de origem não praticantes dos entrevistados do CLUC, em que o modo de coordenação por delegação surge

associado a dinâmicas familiares de normatividade fraca, autónomas e abertas em relação ao exterior (abertura essa traduzida no projecto de mobilidade dos pais e no investimento escolar dos filhos) – ou seja, dinâmicas de tipo paralelo.

As razões da inscrição desta trajectória de identificação no pólo ético e no pólo emocional devem também ser procuradas no processo de construção da identidade de Ego, ou seja, na sua individualização. Sabemos já que no caso do CLUC esta individualização é forte nas suas três dimensões. Em primeiro lugar, são pessoas que na fase actual da vida integram as novas classes médias, numa trajectória intra e intergeracional ascendente e que possuem um nível elevado de capital escolar e cultural. Por esse motivo, a sua independência económica nunca deixou de estar garantida ao longo da sua trajectória familiar.

Em segundo lugar, e quanto à sua autonomia, encontrámos duas situações diferentes. De facto, a individualização de Ego, analisada através da trajectória familiar, foi claramente diferente, por um lado para filhas de pais praticantes e, por outro lado, para filhas de pais não praticantes, aos quais se reúnem os filhos (homens) de pais praticantes.

No primeiro caso, o processo de construção da identidade fez-se à custa da ruptura com modelos familiares e sexuais rígidos. A sua trajectória familiar, em determinados *turning points* (v.g. divórcio) veio questionar de forma definitiva tais modelos familiares recebidos, sendo que a emancipação destas mulheres só pôde ser feita à custa da rejeição completa desses modelos, e até de rupturas afectivas, quer com o cônjuge (v.g. separação/divórcio), quer com a família de origem. Nestes casos, o seu processo de individualização caracteriza-se, inicialmente, pelo predomínio do projecto familiar sobre o projecto individual, num percurso que é levado ao limite da sobrecarga do seu papel feminino. Será esta sobrecarga que as conduzirá à ruptura com os modelos familiares rígidos que a legitimam. O percurso destas mulheres assemelha-se ao daquelas que, segundo François de Singly (2001: 11-12), foram educadas ainda segundo um modelo de mulher dependente e heterónoma e que, ao entrar na vida adulta, têm de libertar-se de uma tal educação e aprender a ser elas próprias de forma assaz abrupta. De facto, e como vimos, a progressiva autonomia de Ego, quer no seio da relação conjugal, quer em relação à família de origem, é vivida em perda e sofrimento. Esta autonomia surge, então, como resultado de uma tomada de consciência, quer de uma enorme sobrecarga, familiar e profissional (v.g. conciliação família/trabalho), quer de um desequilíbrio da “balança dos afectos”, que

faz com que estas mulheres sintam que tudo deram e quase nada receberam. Assim, a crise do *self* expressa-se nesse ponto de ruptura, em que se cruzam uma independência económica forte (garantida pelo trabalho profissional), a consolidação da sua autonomia e o desejo de serem fiéis a si próprias (autenticidade). A decisão da separação/divórcio surge, assim, como o *turning point* decisivo para a sua autonomização, possibilitado pela sua independência económica (Torres, 1996) e pelo seu desejo forte de autenticidade.

Já no que respeita ao segundo caso, o processo de construção da identidade caracteriza-se por uma autonomização precoce em relação ao grupo doméstico de origem e aos seus projectos. Foram incentivados para uma trajectória escolar e profissional que lhes garantisse a mobilidade social, e socializados em modelos familiares menos rígidos³¹¹ do que as filhas de pais praticantes. No seu caso, o período de crise surgirá na sequência deste percurso de mobilidade ascendente, ao qual é inerente a experiência do sofrimento e da solidão, num contexto de individualismo que inviabiliza as relações familiares e afectivas. Assim, a sua crise existencial será caracterizada, principalmente, por uma angústia difusa.

O encontro com o CLUC assume, assim, um significado diferenciado, para uns e para outros. Às filhas de pais praticantes, esse encontro permite o apaziguamento da culpa que lhes vem do facto de terem rompido com um papel feminino muito sacrificial que, como vimos, resultou em sobrecarga, inculcado pela sua educação católica (dimensão consequencial do *ethos* religioso católico da sua família de origem).

Já para os filhos e filhas de pais não praticantes, assim como para os filhos (homens) de pais praticantes, a afinidade com este movimento surgirá como uma resposta ao nihilismo e à falta de sentido da vida. Num contexto de trajectória de mobilidade social ascendente, o seu percurso é marcado pelo sofrimento e solidão que podem ser inerentes às situações de ascensão social. No seu caso, ou existe a impossibilidade de recurso objectivo às suas potenciais redes afectivas (v.g. familiares, amigos), ou se interiorizou uma atitude muito individualista que faz com que, mesmo sendo objectivamente possível, não se recorra a essas redes.

³¹¹ Mesmo os filhos (do sexo masculino) de pais praticantes acabaram por ter modelos familiares mais flexíveis. Estamos perante um efeito de género da sua educação.

Sabemos já que a afinidade espiritual com o Centro Lusitano de Unificação Cultural se caracteriza, desde logo, por um apaziguamento emocional que está ligado a uma profunda crise do *Self*. Esta fase de depressão implica um processo de introspecção e de interioridade (Santos, 1998: 54). Vimos também que esta crise, sendo de natureza emocional, pode assumir formas diferentes: ou uma crise de papéis familiares (resultante da sobrecarga de um papel feminino tradicional e institucional), ou uma crise existencial (de tipo narcísico).

No entanto, tanto para uns como para outros, o CLUC surge como lugar de reflexão, de interioridade e de introspecção, que permite a elaboração das emoções associadas, seja à culpa, seja à angústia difusa. À semelhança da psicoterapia, do que se trata é de elaborar a própria experiência, nomeadamente a que envolve sofrimento, reescrevendo o passado de forma a poder atribuir um novo sentido a essa experiência. Em todos os entrevistados do CLUC assistimos a um processo de construção de identidade, através da trajectória familiar, que revela uma forte individualização, nas suas três dimensões, e que está na base de um percurso pessoal de procura espiritual, que deve ser contextualizado na figura do peregrino proposta por Danièle Hervieu-Léger (1999). Os nossos entrevistados tomam assim contacto com a proposta espiritual deste movimento (dimensão ideológica), cuja apropriação lhes diz, muito simplesmente, que a vida é aprendizagem. No entanto, esta aprendizagem de vida não é a mesma da “escola da vida” das sociedades tradicionais. Nestas os filhos eram ensinados pelos pais na resolução de problemas que eles sabiam e que eram praticamente iguais, de geração em geração (Riesman, 1950, 1971). Nas sociedades actuais há a consciência, não só de que os problemas são novos e muito diversificados, mas principalmente de que não há só um caminho, antes cada pessoa tem que aprender à sua custa o seu próprio caminho. Os estudos sobre a geração dos *boomers*³¹² põem precisamente em relevo esta valorização crescente, na sociedade do pós-guerra, da experiência individual de cada um de nós na selecção que fazemos dos valores que nos são transmitidos

³¹² Entre os estudos sobre a geração dos *boomers*, destacam-se Grand'Maison, J. e Lefèbvre S. (Dir.), (1993) “Une génération bouc émissaire: enquête sur les baby boomers” in *Cahiers d'Études Pastorales*, Québec, N° 12, Fides; Roof, W.C. (1993) *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper (*apud* Campiche, 1996: 148).

(Campiche, 1996: 148). Ora, só esta aprendizagem – diferente para cada um – pode permitir o aperfeiçoamento do *Self*.

Assim, no cruzamento entre a forte individualização destes entrevistados e entrevistadas encontramos, sempre, uma hiper-reflexividade face ao próprio trajecto de vida e uma aquisição de consciência da singularidade da própria experiência, bem como uma revalorização do sofrimento. Esta é, aliás, a principal mensagem³¹³ que cada um dos nossos entrevistados nos quis transmitir: a de que a sua vida foi difícil (v.g. dificuldades económicas devido à descolonização, problemas conjugais, doença grave, toxicodependência de um filho, divórcio, depressão), mas que foi justamente esse trajecto difícil que forjou a sua personalidade, numa diferente compreensão de si mesmos, dos outros e do cosmos. “*A minha vida foi feita por aprendizagens e tomadas de consciência com as minhas próprias experiências.*” [Graça, 48 anos].

É importante, ainda, reiterar a importância da revalorização do sofrimento para a construção do *Self*. Como nos dizem: “*Eu não vejo como positivo ou negativo. As coisas complicadas que me aconteceram, na minha vida, foram aquelas que me ensinaram mais e me fizeram crescer mais e, por isso, por muito dolorosas que sejam, que as coisas acabam sempre por ser toda a vida desde que nós nascemos, foram aquelas que me possibilitaram crescer mais e por isso ainda bem que aconteceram. Por exemplo. As asneiras que eu fiz na adolescência... foram aquelas que me ensinaram mais. As zangas com a minha mãe foram muito dolorosas mas fizeram-me crescer imenso.*” [Joana, 25 anos]. O sofrimento não é encarado aqui como uma fatalidade com a qual nos devemos conformar, mas sim como uma oportunidade de desenvolvimento pessoal, que nos permite elaborar (e aceitar, mas pela compreensão e atribuição de um novo sentido) as experiências negativas passadas. Encontramos, assim, muitas semelhanças entre estas características e o discurso terapêutico da psicologia e da psicanálise, ao qual, como vimos, os nossos entrevistados chegaram mesmo a recorrer, na fase que precedeu o seu encontro com o CLUC.

Esta forte individualização traduzida na hiper-reflexividade face ao próprio trajecto de vida, na aquisição de consciência da singularidade da própria experiência e na revalorização do sofrimento estende-se aos modelos e à gestão das relações

³¹³ Aquilo que, metodologicamente, entendemos por “mensagem” já foi definido atrás, nas Notas Metodológicas.

familiares, nomeadamente conjugais e parentais. É neste contexto que devemos compreender a rejeição de modelos familiares mais institucionais e a legitimação de modelos mais afectivos, onde o bem-estar do indivíduo e a sua realização pessoal ganham primazia sobre o conjunto do grupo familiar, próprio da família contemporânea: individualista e relacional (Singly, 1993). Senão, vejamos o caso de Sacramento. Sente que passou por um período de intenso sofrimento – o do divórcio. Ainda que a decisão tenha sido sua, sente que fez sofrer muita gente para além de si própria: o marido, os seus pais e, principalmente os seus dois filhos, de 11 e 13 anos. No entanto, a descoberta espiritual revela-lhe uma nova perspectiva da vida: tudo aquilo por que passou e fez passar os seus filhos, tem uma razão de ser, um sentido mais profundo relacionado com vidas passadas³¹⁴, ainda que tal sentido não possa ser completamente apreendido por ela, nesta fase da sua vida. Uma coisa sabe: o seu sofrimento e o dos filhos tiveram, desde já, uma razão de ser muito válida, o da aprendizagem de vida. Ora, só esta – diferente para cada um – pode permitir o aperfeiçoamento individual, a melhoria da sua personalidade. Sacramento sente-se uma pessoa diferente do que era: mais capaz de valorizar o que é realmente importante e mais capaz de uma nova relação com os filhos: muito aberta e comunicacional. Nas suas próprias palavras, “*A vivência espiritual ajudou, porque de alguma maneira eu percebi que nós crescemos quando as coisas não nos correm bem, quando sofremos... Toma-se consciência de outras coisas... Tentei ver a parte positiva... Os meus filhos iam crescer... a ver a vida de uma forma mais séria... e isso podia ser positivo... eu tenho tentado falar sempre com eles, de modo a que eles deem cá para fora as mágoas e tentem perceber que apesar de ser mãe deles também não sou perfeita e também estou numa luta, a crescer e que precisei de fazer aquilo [o divórcio] para sobreviver...*”.

Por outro lado, é importante sublinhar que o encontro com o CLUC vai implicar, para aqueles e aquelas que aí chegam em situação de crise existencial, narcísica, um novo sentido da vida, que passa muitas vezes pela entrada em conjugalidade, nomeadamente com alguém – que conheceram através do CLUC ou a quem apresentaram o CLUC – mas com quem, acima de tudo, podem partilhar esta experiência espiritual. O preenchimento desta dimensão afectiva de natureza amorosa dá-se neste novo quadro conjugal, seja ou não coabitante. “*Eu tenho um*

³¹⁴ Segundo os pressupostos da teoria da reencarnação.

relacionamento com o Manel mas não temos que nos ver todos os dias, na mesma casa um com o outro, não vivemos juntos... Temos um relacionamento muito forte. De alguma maneira acho que a rotina do dia-a-dia tira um pouco de encanto à relação.” [Sacramento, 44 anos].

Por outro lado, esta entrada na conjugalidade é muito importante porque o cônjuge desempenha aqui a função da revelação de si, num processo que transforma “Narciso” em “Pigmalião” (Singly, 2000). É esta relação com o outro que impede, segundo o argumento de François de Singly, que o processo de individualização se traduza num narcisismo: “Estes dois caminhos (a procura de autonomia e autenticidade) que levam a si distinguem-se do narcisismo³¹⁵, uma vez que eles exigem, pelo contrário, um desvio pelo olhar dos próximos.³¹⁶” (Singly, 2001: 6). É exactamente esta função que desempenha a nova conjugalidade.

Por isso, e na sequência do encontro com o CLUC, cada um dos nossos entrevistados sente ter encontrado um rumo para a sua procura espiritual. Esse rumo passa pela construção de uma nova relação consigo próprio, com os outros e com o cosmos, que implica um conjunto de práticas (dimensão consequencial), que se justificam pela forma como encaram a vida, enquanto oportunidade de aprendizagem e de evolução espiritual (dimensão ideológica). Tais práticas expressam um conjunto de valores e representações caracterizados pelo universalismo, mas também pela valorização de uma consciência individual. Como nos diz Fernando: *“O Amor tem de estar sempre, percebe? Em tudo o que a gente possa fazer, sentir, pensar. (...) Há um livro do CLUC que diz: ‘Antigamente, a lei era: Amai o vosso próximo, como a vós mesmos. E agora a lei passa a ser: ‘Amai tudo, sobretudo aqueles que forem diferentes de vós’. Isto representa um salto incrível do ponto de vista da consciencialização de tudo aquilo que é universal. E, portanto quando a outra mensagem estava, apenas, centrada no ser humano, esta abrange todo o universo: ‘Amai sobretudo o que for diferente de vós’. É um paradigma muito diferente do que ‘Amai o outro como a vós próprios’. É como se a gente esquecesse dos animais, da natureza, de todas as outras coisas, o resto do universo. E, portanto, isto é de uma responsabilidade incrível. E como é que isto se traduz no quotidiano? Fazendo o*

³¹⁵ É o próprio de Singly que nos lembra que o seu pensamento se contrapõe ao de Christopher Lasch (2000) e Gilles Lipovetski (1983).

³¹⁶ Tradução livre.

bem. Fazendo o bem, pensando o bem, compreendendo o bem, dizendo o bem, amando o bem, se quiser, porque se trata de deixar florescer em si a natureza mais nobre e mais elevada que você tem e que só se pode valorizar fazendo o bem.”

É assim que, entre os membros do Centro Lusitano, o vegetarianismo surge simultaneamente como expressão de uma nova relação com o corpo (constituindo, à semelhança do *Yoga*, um meio de atingir a harmonia interior) e da adesão às novas questões sociais que atravessam o mundo contemporâneo, à escala mundial, como a defesa dos direitos dos animais: *“São sempre escolhas que resultam da nossa tomada de consciência. Eu nunca tinha pensado no que era o sofrimento dos animais e como nós, comendo carne, contribuímos para esse sofrimento. E um dia alguém me despertou para isto. Ainda não estou lá, ainda estou muito longe (...) Mas foi um despertar também. E, de facto, é verdade. Se nós nos detivéssemos a ler o que se passa por esse mundo fora, em cada momento e sobre o que é a crueldade requintada dos seres humanos relativamente aos animais para sua satisfação egoísta, provavelmente o mundo seria outro. E, portanto, foi com este tipo de abordagem que eu deixei de comer carne.”* [Fernando, 56 anos]. Mas também a preocupação com os direitos humanos, a uma escala universal: *“E porque é que as mulheres no Afeganistão andam com aqueles panos na cara? E porque é que eu podia ter nascido na Arábia e tinha uma vida desgraçada e não nasci na China, é um privilégio, não é?”* [Adélia, 57 anos].

Estas preocupações encontram, aliás, contraponto prático na sua participação social através de trabalho voluntário de diversas naturezas. Para além de uma oportunidade de contribuir para a comunidade, aquele surge também como uma forma de realização pessoal importante. Como nos descreve Sofia, a propósito do seu trabalho como voluntária no Instituto de Oncologia: *“Eu vou uma tarde, porque estou a trabalhar com os [doentes] terminais, mas gosto muito, a ultima coisa que eu nunca deixaria de fazer é realmente um desses serviços. (...) Eu conheço muitas pessoas, fazem-se muitos amigos... quase que se recebe mais do que se dá, porque recebe-se muita amizade, as pessoas apertam-nos a mão com força, porque sentem que nós queremos ajudar...”*

Problemas sociais como o aborto, apesar de levantarem interrogações morais, também suscitam compreensão e tolerância. *“São realidades que dizem respeito aos seres em causa, que passam por esse tipo de situação. O que me parece é que quem precisa de recorrer a um tipo de situação dessas... devem ser pessoas que, de certa*

forma, não estão preparadas para poderem passar por uma situação de paternidade ou de maternidade e que optam por esse tipo de situação.”. Ao argumento moral (“o que me parece é que, do ponto de vista moral e ético, não é correcto fazer um aborto”) contrapõe-se o argumento social: “Sendo proibido, as coisas parece que, de alguma forma, são feitas um bocado às escondidas, sem condições, pondo em risco a saúde das pessoas envolvidas nisso, etc.” [João].

Por outro lado, os modelos familiares dos membros do Centro Lusitano vão de encontro às tendências mais contemporâneas, nomeadamente a valorização dos afectos em detrimento das instituições, mas também o encarar da família como um espaço de realização pessoal. Por essa razão, o divórcio é encarado como uma solução “*normal e natural*”. Como nos diz Nuno, “*A ideia que tinha era que se as pessoas não se davam bem e se havia ambientes que por vezes se tornam assim tão agressivos... (...). Achava que as pessoas para viverem assim, mais valia não estarem juntas...*”

Os membros do Centro Lusitano educam os filhos de modo muito diferente da forma como foram educados. É o caso de Sacramento, filha de pais praticantes e educada numa família tradicional católica, a respeito da qual afirma: “*Achavam que a mulher se devia guardar para o marido... para o casamento, casar virgem...*”. Não serão estes os princípios norteadores da sua estratégia educativa, em relação aos seus próprios filhos: “*É absurdo condenar qualquer contraceptivo... não faz sentido... há que informar os jovens do risco que eles correm...*”. Ou ainda quando relata: “*O Miguel quando era pequenino queria brincar com bonecas e eu não contrariei... e o meu pai dizia para não deixar...*”

No discurso a propósito da relação entre pais e filhos sobressaem, ainda, os valores da autonomia e do respeito pelo percurso individual de cada um, o que podemos relacionar com a crença de que cada um tem um caminho singular a percorrer, que lhe possibilitará a aprendizagem e a evolução (dimensão ideológica do seu *ethos*). Nas palavras de Graça: “*Eu eduquei os meus filhos para serem independentes e o meu conceito básico, desde que eu os gerei, foi de que Deus me oferece, me empresta os filhos, para eu os ensinar a voar. Que eles não são pertença minha, não são objectos meus, portanto eu só tenho que os orientar nas suas vontades e nos seus quereres.*”

Assim, tal como o cônjuge surge na sua trajectória com uma importante função de revelação da identidade individual, também enquanto pais os membros do

Centro Lusitano desempenham este papel de Pigmalião (Singly, 2000). Fazem-no através de dinâmicas comunicacionais, em que impera uma norma democrática e afectiva na relação entre os mais velhos e os mais novos, nomeadamente entre pais e filhos. *“Se eles me procuram para os apoiar, para os orientar, para os ajudar, eu estou lá, sempre. Ainda este fim-de-semana o meu filho estava deprimido (...) e precisava de colo e eu, embora tivesse um jantar, disponibilizei-me imediatamente para ficar com ele, e ficou comigo até à meia-noite e chorou e desabafou e praticamente ele só falou, e eu só puxei cá para fora o que ele precisava de desabafar, e no fim ele achou que eu tinha sido extraordinária, quando eu não lhe tinha dito absolutamente nada, mas fiz aquilo que sempre fiz, foi deixar que ele fizesse a introspecção, por assim dizer, para fazer as suas opções. E a minha orientação é sempre essa. Tento não influenciar os percursos de ninguém. Dou pistas e levo a que os meus filhos e os meus alunos procurem dentro deles as respostas para a vida deles.”* [Graça].

Por outro lado, o seu modelo de família expressa valores universalistas, contribuindo para situar este movimento no pólo ético, também em termos familiares. *“A minha ideia de família alargou-se, não se restringe à família nuclear: pai, mãe e filhos. (...) Também houve um aprofundamento de estudos neste assunto... o CLUC contribuiu muito para isso... Para a noção real, a tomada de consciência de que todos pertencemos a uma família. Não só. Desde logo, que a humanidade toda é uma família e depois também se alargou a outras formas de vida, digamos assim, a outros ramos. Embora reconheça a importância na organização em termos de sociedade, que pode ter a noção de família, ainda, agora, o que é importante é que as pessoas conservem a noção de que tudo o que está para além da sua família não são inimigos, ou seja, se alguém de fora tiver uma opinião diferente ou contra, eu não vou defender cegamente o membro da minha família só porque alguém de fora está a insurgir-se contra.”* [Nuno, 32 anos].

Também as suas atitudes em relação à sexualidade são atravessadas pela valorização da formação de uma consciência individual e de um percurso pessoal: *“Acho que as pessoas o devem praticar (ao sexo) quando acham que devem. São situações que dizem respeito a cada um, são vivências que as pessoas têm de passar por elas, têm que as conhecer. Cada um conhecerá e praticará de maneira diferente. (...) Como em tudo, as práticas sexuais, cada um as terá da forma como se sentir melhor.”* [João]. Face à homossexualidade, manifestam uma atitude de tolerância

(ainda que não de total abertura). *“Não me faz confusão nenhuma lidar com homossexuais...pode-me fazer confusão o porquê da homossexualidade, agora não é por isso que vou condenar...”* [Sacramento, 44 anos].

Enquanto grupo espiritual que se pode enquadrar no fenómeno a que Françoise Champion chamou “nebulosa místico-esotérica”, a afinidade espiritual com o Centro Lusitano caracteriza-se, antes de mais, pelo primado da experiência pessoal de cada um, segundo a sua própria via (Hervieu-Léger, 1999: 162-163). Como nos diz Graça, *“A minha vida foi feita por aprendizagens e por tomadas de consciência com as minhas próprias experiências.”* Apenas esta singularidade do próprio percurso permite encontrar e experimentar a sua própria verdade. Desta forma, não se trata de descobrir e aderir a uma verdade exterior ao sujeito, o que faz com que “nenhuma autoridade pode, em matéria espiritual, definir uma qualquer ortodoxia ou ortopraxia que se imponha, do exterior, ao indivíduo. Como sublinha Sofia: *“O centro não nos dá regras de conduta... Não, não. Nós somos livres absolutamente (...) Cada um faz aquilo que quer e o que a sua consciência lhe diz...”*

Em suma, é possível afirmar que o perfil dos membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural se aproxima muito do *peregrino* de Danièle Hervieu-Léger, ou seja, alguém que se caracteriza pela incessante procura espiritual, na construção de um itinerário pessoal assente na valorização da singularidade da própria experiência. *“Le pèlerin, c'est celui qui choisit son parcours, module sa participation, selon un cheminement parfois très chaotique. Il privilégie une pratique hors du quotidien.”* (Hervieu-Léger, 2002).

O principal objectivo prosseguido é o auto-aperfeiçoamento individual, que diz respeito ao acesso, por parte do indivíduo, a um estado superior do ser, e não tanto à sua realização moral (Hervieu-Léger, 1999: 163). É precisamente este objectivo que se revela na afinidade com o CLUC, nomeadamente na capacidade que os seus membros revelam de trabalhar o próprio *Self*, mais capaz de valorizar o que é realmente importante e de uma nova relação com os outros: muito aberta e comunicacional. Como nos revela Sacramento: *“Eu acho que a partir de determinada altura que as coisas começam a fazer sentido de uma outra maneira, ou seja, que eu já sei um pouco quem sou e em que sentido em que caminho, ou seja, que nós caminhamos no sentido de um aperfeiçoamento... (...) Acho que tento*

trabalhar a minha pessoa de forma mais atenta e não justificar as minhas atitudes com os outros...para que os outros mudem, a primeira a mudar sou eu...”.

Figura 7 – Ideal-Tipo de identificação com o CLUC

CAPÍTULO VIII – O MOVIMENTO NÓS SOMOS IGREJA

Chegamos assim ao último capítulo de resultados do nosso trabalho, que tratará da identificação com um novo movimento religioso, surgido no interior da própria Igreja Católica: o Nós Somos Igreja (NSI). O nosso objectivo é, à semelhança do que fizemos anteriormente, compreender em que medida a trajectória de identificação com este movimento se traduz numa identidade religiosa de tipo tradicional-ético. Nela se verifica a inscrição na tradição católica (pólo tradicional), mas a valorização da consciência individual faz com que a forma de apropriação da religião possa implicar, cada vez, menos a adesão pessoal ao sistema de crenças do catolicismo (Hervieu-Léger, 1999: 73-74) (cf. Figura 2, Capítulo III). Tentaremos compreender a construção desta identidade tradicional-ética, mais uma vez, a partir da articulação entre trajectória familiar, processo de individualização e percurso espiritual dos entrevistados. Contudo, antes de mais, importa fazer uma breve apresentação do movimento: a história do seu nascimento e implantação em Portugal, aspectos doutrinários, principais rituais e organização interna.

1. Apresentação do movimento Nós Somos Igreja (NSI-PT)

O movimento internacional “Nós Somos Igreja” nasceu na Áustria, em 1995, na sequência da explosão de revolta de muitos católicos austríacos face à acusação de pedofilia feita ao Cardeal de Viena, Groer. Enquanto movimento, foi fundado em Roma, em 1996. Tem como objectivo sujeitar a debate e reflexão um conjunto de reformas da Igreja Católica, principalmente ao nível da sua organização e modo de funcionamento interno, no espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965) e dos seus princípios teológicos. Tais reformas encontram-se sintetizadas na Petição do Povo de Deus que, utilizando os meios tecnológicos como a Internet, correu muitos países do mundo, recolhendo perto de 2 milhões de assinaturas em pouco tempo, segundo fontes do próprio movimento. Também de acordo com estas fontes, em 1997 este grupo de católicos dirigiu-se, em peregrinação, a Roma, com o objectivo de entregar as assinaturas na Santa Sé, não chegando, porém, a ser recebidos em audiência pelo Papa (então João Paulo II), tal como haviam solicitado.

Actualmente, o movimento está representado em mais de 20 países, em todos os continentes. A difusão de informação através de meios de tecnológicos como a Internet e o e-mail é uma das formas principais utilizadas para criar canais de comunicação em todo o mundo, o que o inscreve claramente no contexto mundial da globalização. Nas palavras de uma das fundadoras do movimento em Portugal, Ana Vicente, “*É claro que isto sem Internet seria impossível, por isso este Movimento também é uma consequência feliz dos novos meios de comunicação.*”³¹⁷

Em Portugal, o movimento instalou-se no início de 1997, ano em que se constitui o NSI-PT. Entre as principais impulsionadoras desta secção portuguesa encontram-se Ana Vicente e Maria João Sande Lemos. À semelhança do movimento internacional, também em Portugal o objectivo principal da actividade do NSI-PT é a reforma da Igreja Católica. Nas palavras de Ana Vicente, “*O que nós pedimos, como sabe, é uma maior democratização da igreja, no sentido da comunidade partilhar as decisões, viver a igreja em comunhão, e não haver este fosso terrível entre o clero e os leigos.*”

Para a prossecução dos seus objectivos, as responsáveis deste movimento actuam de várias formas, nomeadamente pela divulgação da informação do movimento internacional *We Are Church*, através da Internet, mas também pela organização de conferências e debates com oradores nacionais e internacionais (v.g. Monsenhor Gaillot). Segundo Ana Vicente, “*O que nós fazemos, basicamente (...) em Portugal, é distribuir informação, nacional e internacional, regularmente, pela nossa rede de e-mails, que está aberta a quem a quiser receber. Também organizamos conferências com pessoas estrangeiras e portuguesas.*” Os membros do NSI-PT consideram-se católicos, em comunhão com a Igreja, dado que as reformas que pretendem não põe em questão matéria de dogma mas apenas o sistema de organização da instituição e algumas das suas regras. Propõem assim um conjunto reformas, que se encontram sintetizadas na Petição do Povo de Deus, em 5 pontos e que podemos considerar como o núcleo programático do movimento:

1) Uma Igreja fraterna, incluindo “o reconhecimento da igualdade de todos os crentes”, “a abolição do fosso entre leigos e clero para que haja corresponsabilidade do Povo de Deus”, “a criação de estruturas de comunicação e de diálogo

³¹⁷ Em entrevista por nós realizada no âmbito da presente investigação, e que passamos a citar de agora em diante.

permanentes, a nível paroquial, diocesano, nacional e internacional”, “a participação das Igrejas locais na escolha dos seus próprios Bispos”.

2) “Uma Igreja com uma nova atitude face às mulheres”, nomeadamente uma Igreja que integre plenamente as mulheres, incluindo o seu “acesso ao diaconato permanente”, ao “sacramento da ordem e à condução da Igreja”, assim como o “reconhecimento do seu imprescindível contributo no anúncio do Evangelho”.

3) “Uma Igreja onde os ministérios ordenados sejam reequacionados”, relembrando que “todos os baptizados (povo de sacerdotes) podem ser chamados aos ministérios ordenados”, que “nem a Bíblia nem os dogmas estabelecem uma relação compulsiva entre alguns ministérios ordenados e celibato, pelo que é necessário repensá-la”, e que “é imperioso levar a Boa Nova a todos os cantos da terra e acompanhar pastoralmente o Povo de Deus.”

4) Uma Igreja que valorize a sexualidade enquanto elemento constitutivo do ser humano, esperando, nomeadamente, “o respeito pela consciência dos/das católicos/as na tomada de decisões morais (por exemplo, em relação à saúde reprodutiva e à maternidade e paternidade responsáveis), a tolerância em vez de condenações redutoras (por exemplo, em matéria de relações pré-matrimoniais ou de homossexualidade); a reconciliação com todos os que estão em situação de exclusão (por exemplo, divorciados e recasados, sacerdotes casados, teólogos dissidentes).”

5) Uma Igreja empenhada nos direitos humanos, que valorize questões de ordem ética e moral, procurando “a promoção da paz efectiva entre os povos, o que implica novas formas de relacionamento internacional, nomeadamente a reconversão da indústria do armamento; a procura de justiça social, económica, racial, de género, e nomeadamente numa maior atenção à esfera da família e do trabalho; a prevenção das várias formas de violência, pública e privada; a opção pelo desenvolvimento humano, solidário e sustentável e pela conservação da natureza”³¹⁸.

Por outro lado, o movimento encontra-se muito relacionado, em termos doutrinais, com o protagonismo feminino, dentro e fora da Igreja (entendida enquanto “comunidade de crentes”). Um aspecto importante do ideário do movimento assenta na produção teológica feminista, acompanhada por um movimento de qualificação das mulheres na área da Teologia. Disto mesmo nos fala a impulsionadora do NSI-PT, Ana Vicente: “*Agora há um novo elemento, há coisas*

³¹⁸ In <http://www.we-are-church.org/pt/documentos/peticao.html>

interessantes que se estão a passar na igreja em Portugal – quando eu falo em igreja, falo na comunidade dos crentes – que é a produção teológica. Em tempos recentes, foram publicados vários livros que abordam a temática religiosa, escritos por mulheres. (...) Laura Ferreira dos Santos publico um livro chamado ‘Diário de uma católica a caminho da descrença’. Teresa Martinho Toldy publicou o doutoramento dela em teologia feminista, feito na Alemanha, editado em Portugal com o nome ‘Deus e a Palavra de Deus na teologia feminista’. Depois, foi publicada a tradução de um livro chamado ‘As quatro mulheres de Deus’, de um francês [Guy Bechtel]. Como é que nasceu a tradução? Foram quatro alunas do curso de ciências religiosas da universidade Lusófona, uma das quais, freira, é membro do NSI, muito empenhada. (...) Depois, uma outra que eu também conheço, também doutorada em teologia... Porque já há muitas mulheres em Portugal doutoradas em teologia! A Maria Joaquina Nobre Júlio publicou um livro chamado ‘Jesus Cristo e as mulheres do Evangelho’. E depois a Manuela Silva coordenou um livro ‘Dizer Deus – Imagens e Linguagens. Os textos da fé na leitura das mulheres’, em que eu também colaboro. São 15 pessoas, 15 mulheres a escrever sobre temas teológicos.” Assim, as questões relativas às mulheres e à sua situação na Igreja, constituem uma importante componente do NSI-PT, embora não a única.

Tratando-se de um movimento muito pouco institucionalizado, o laço social que se estabelece entre os seus membros é ténue, não existindo um conjunto de rituais específicos. Enquanto católicos, os membros do NSI-PT têm um conjunto de práticas da cultura católica tradicional, como sejam a prática dominical regular (v.g. semanal), a confissão ou a comunhão. Particularmente, enquanto indivíduos com afinidade com as ideias do movimento, as suas práticas passam pela participação e organização em encontros (nacionais e internacionais), conferências e palestras, frequência de cursos de teologia, realização de encontros de reflexão.

No que respeita à organização interna, trata-se de um movimento muito pouco institucionalizado e, principalmente, nada hierarquizado. Segundo as palavras de Ana Vicente: “*não somos um movimento no sentido tradicional, não temos os estatutos de organização (...) nem hierarquias. (...) Embora a Maria João Sande Lemos e eu própria tenhamos sido, em 96, as que trouxemos o movimento para Portugal, que o lançámos cá, eu não me considero nem a presidente, nem a coordenadora. Eu sou um membro do movimento e, portanto, nós não temos hierarquia.*”

A formalização da pertença ao movimento é praticamente inexistente. Para além da assinatura da Petição do Povo de Deus, os indivíduos que têm alguma afinidade com as suas ideias estão integrados numa rede de comunicação e troca de informação virtual (v.g. através do e-mail), frequentando também, de forma mais ou menos assídua, as conferências e reuniões organizadas pelo movimento. Nestas reuniões, o movimento pode reunir um número variável de simpatizantes, conforme a saliência do orador e do tema. *“Temos organização de conferências e é sempre assim: quando convidamos alguém de fora com alguma notoriedade, então enchemos uma sala que pode ser de 200 pessoas, 300, 400... enfim! Se organizamos com uma pessoa de Portugal, temos sempre muito menos gente, é inevitável. Mas os debates que se seguem às conferências e a cobertura que os meios de comunicação social dão ao nosso Movimento são notáveis.”*

Desta forma, o NSI-PT não se constitui como um movimento de massas, sendo entre os católicos praticantes mais instruídos que encontramos os indivíduos que manifestam afinidade com as suas ideias. Nas palavras de Ana Vicente, *“ao contrário do que se passa com Espanha, nós não somos um movimento de base, aliás em Portugal as comunidades de base, organizadas de uma forma informal, praticamente não existem.”*

Não pretendendo constituir-se em associação formal, toda a parte logística do NSI-PT tem sido assegurada pelo Centro de Reflexão Cristã³¹⁹, que se define como “espaço de diálogo entre cristãos de diferentes sensibilidades e entre cristãos e não cristãos”. Além disso, aquele encontra-se em ligação estreita com outros grupos religiosos, como é o caso do grupo Metanóia – Movimento Católico de Profissionais³²⁰, uma “associação privada de fiéis”. Ou ainda a Fundação Betânia³²¹, organização cultural que tem como objectivos “suscitar a procura de novos alicerces culturais e espirituais (...), criar espaços de beleza, de interioridade e de comunhão (...), catalisar formas de vivenciar e testemunhar estilos de vida fraterna”.

Tendo realizado uma breve apresentação deste movimento e das suas características, importa agora responder a algumas das questões que nos preocupam,

³¹⁹ <http://www.centroreflexaocrista.blogspot.com/>

³²⁰ <http://www.metanoia-mcp.org/>

³²¹ <http://www.fundacao-betania.org/>

começando pelo papel da educação na família de origem para a construção de uma identidade religiosa de tipo tradicional-ético.

2. Família de origem e socialização religiosa: pais católicos praticantes

Todos os nossos entrevistados que revelam afinidades com o movimento Nós Somos Igreja tiveram uma socialização religiosa primária católica. Nesta, a família de origem desempenha um papel central, uma vez que os pais são em regra católicos praticantes, ainda que possam ser auxiliados nessas funções pelo contexto paroquial (prática dominical, catequese), pelo ensino público (aulas de religião e moral) mas, também, pelo colégio religioso e pelo seminário.

Partindo desta constatação material, podemos esboçar um modelo de protagonismo familiar na socialização religiosa. Para isso, é necessário ter em conta não só a transmissão do *ethos* religioso, no interior do grupo doméstico, como também o modo de coordenação da família com as outras instâncias que veiculam propostas religiosas. Mais uma vez, procuramos compreender a aprendizagem do *ethos* religioso, no contexto das dinâmicas familiares de origem, das antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares) e do seu meio socio-cultural de origem (Kellerhals e Montandon, 1991).

Diferentemente do que encontramos entre os nossos entrevistados de outros movimentos³²², no caso dos entrevistados do NSI a descrição da aprendizagem do *ethos* religioso não surge, antes de mais, associada à dimensão ritualista (prática dominical, rezar o terço), mas principalmente às dimensões experiencial e consequential. “*Eu nasci numa família absolutamente crente e que acima de tudo era a fé que pautava a atitude no dia-a-dia e pronto, eu hoje, eu sei que eu sou filha dessa fé.*” [Maria do Céu, 59 anos]. Isto é tanto mais interessante quanto, se olharmos para o ambiente familiar destes entrevistados, verificamos que ele reproduzia e dava visibilidade aos valores religiosos mais institucionais da sociedade portuguesa, que se caracterizavam por esse mesmo ritualismo. “*O meu pai fazia as orações dele em voz alta e antes de ir trabalhar rezava o terço lá em casa.... E a gente tinha que*

³²² E, nomeadamente entre as filhas e filhos de pais católicos praticantes do Centro Lusitano de Unificação Cultural.

rezar antes de dormir... até às não sei quantas...” [Isabel, 63 anos]. Porém, não é este ritualismo que marca a interiorização do *ethos* religioso, mas antes a dimensão experiencial, ou seja, a ligação com Deus, que lhes é transmitida no interior da família, através da figura materna. “*A minha mãe era uma mulher com muita genica, com muita fé, mas uma fé assim muito de vida, percebe?*” [Isabel, 63 anos].

Para compreender melhor este processo, é indispensável olhar para dentro da família. No caso dos entrevistados do movimento NSI, encontramos, tal como acontecia com alguns dos entrevistados do Centro Lusitano de Unificação Cultural (aqueles que eram filhos de pais praticantes), dinâmicas fusionais e normativas, nomeadamente em termos religiosos. “*O dia a dia lá por casa era normal, nas refeições estávamos todos juntos, o meu pai assumia sempre a cabeceira da mesa. (...) Os nossos pais obrigavam-nos a ir à missa e a rezar o terço depois do jantar.*” [Pedro, 36 anos]. Ou ainda, como nos diz Maria: “*Tudo o que fosse coisa da igreja, parava o trabalho e lá estávamos nós. Eu adorava a Semana Santa pois lá estávamos como soldados em formatura.*” [Maria, 37 anos]. Ainda assim, não foi o facto de existir ritualismo, imbricado em dinâmicas familiares fusionais, que se salientou como decisivo na transmissão do *ethos*, mas antes a estrutura dos papéis educativos desempenhados pelos pais. Senão, vejamos.

A Maria nasceu em 1967, numa família de pequenos proprietários do norte rural. Os seus pais tiveram 12 filhos, com dois anos de diferença entre si. A família viveu sempre da agricultura e, segundo nos diz, “*os filhos eram a única mão-de-obra utilizada*”. Maria cresceu com os pais e com os quatro irmãos mais novos. Todos os outros estavam no seminário e só vinham a casa durante as férias.

O que mais ressalta no discurso, desta como de outros entrevistados, é o papel muito diferenciado que o pai e a mãe desempenham na sua socialização religiosa. “*Os meus pais tinham formas de ser e pensar muito diferentes, e relações com os filhos quase opostas. Na religião e na transmissão dos valores religiosos o reflexo foi imenso (...) O meu pai no aspecto religioso era extremamente rigoroso, não podíamos falhar em nada, perdendo muito tempo a dar-nos ‘lições de alta dosagem de moralidade’. A mãe era diferente, estava sempre do lado do nosso bem-estar, era bem capaz de reduzir um rosário a umas ‘Graças a Deus pelo dia que passou’ e ‘Ponto final! Descanso, filhotes.’*” Deste excerto ressalta um aspecto que atravessa o discurso de vários entrevistados. A transmissão do *ethos* religioso assume cambiantes

muito diferentes quando é protagonizada pelo pai ou pela mãe. O pai surge, em regra, como uma figura muito autoritária e afectivamente distante dos filhos.

Esta diferença na transmissão religiosa de ambos os educadores pode ser melhor compreendida pela sua inscrição nas dinâmicas familiares, mais propriamente na forma como se estruturam os papéis educativos na família. Estas famílias caracterizam-se por uma dupla diferenciação de papéis educativos³²³ (Kellerhals e Montandon, 1991: 136), sendo que a regulação directa do comportamento das crianças é principalmente assegurada pelo pai, sobretudo na vertente normativa. “*O meu pai era muito atento às nossas companhias, chegando a vigiar-nos clandestinamente para o confirmar. Não sabíamos quando o meu pai pudesse rondar o liceu para verificar se saíamos ou outra coisa qualquer.*” Já a mãe assume, principalmente, um papel de suporte emocional (*idem*: 137). É assim que Maria nos descreve a forma como a mãe, mesmo tendo apenas a 4ª classe, a acompanhava nos estudos: “*A mãe ficava comigo a manter-me acordada e dando força. A mãe pedia-me para falar alto para que assim retivesse melhor as matérias.*”. Além disso, o papel educativo materno assenta também na comunicação, sobretudo a propósito das trocas relativas à intimidade afectiva (problemas afectivos e relacionais) (*idem*: 145): “*A mãe cedia sempre mais aos nossos interesses e dialogava muito, sabendo-o fazer lindamente. Com ela negociar pontos de vista era fácil. Na família a minha mãe era a minha estrela. O pai ralhava e batia, a mãe ralhava e conversava. O pai não deixava namorar quando se queria e com quem se queria. A mãe aconselhava e aceitava com mais facilidade.*”.

Importa, no entanto, sublinhar que esta dinâmica da mãe se define por relação ao papel muito rígido (e autoritário) do pai (Watzlawick, Beavin e Jackson, 1967). Não se trata, assim, do facto de estas mães aderirem deliberada e conscientemente a papéis familiares mais modernos, mas antes de tentarem compensar, afectivamente, uma atitude educativa muito rígida por parte do pai. Neste sentido, o seu papel de

³²³ Jean Kellerhals e Cléopâtre Montandon (1991: 34 e 35) identificam, na análise da estrutura dos papéis educativos no seio da família, três situações: dupla diferenciação, simples diferenciação e indiferenciação. Dupla diferenciação quando, quer o grau de participação, quer os contributos do homem e da mulher, em matéria de socialização, são diferentes. Diferenciação simples significa que apenas os graus de investimento da mãe e do pai diferem. Indiferenciação significa que nem a participação, nem os recursos, são diferentes.

mãe é vivido como o espaço possível de alguma transgressão das regras instituídas, mas sempre legitimadas pelos afectos.

Também na história de Isabel encontramos esta distribuição dos papéis educativos na transmissão do *ethos* religioso. Isabel tem sete irmãos. O seu pai era engenheiro e a sua mãe estava em casa a tomar conta dos filhos. O pai de Isabel era um homem extremamente religioso: *“O meu pai tinha muito sentido religioso... que é uma coisa rara nos homens, raríssimo. O meu pai era muito religioso. (...) Religioso, religioso mesmo, de oração, tudo. Fazia as orações dele em voz alta e antes de ir trabalhar rezava o terço lá em casa.... E a gente tinha que rezar antes de dormir... até às não sei quantas. A minha mãe era uma mulher com uma genica e o meu pai era um tipo de pessoa também, daqueles homens também... que trabalhavam para dar dinheiro para a família, percebe?”* Mais uma vez a distribuição dos papéis educativos nos revela um pai muito ritualista, com a função instrumental de prover ao sustento da família, mas afectivamente distante, e uma mãe muito mais próxima dos filhos e capaz de lhes transmitir a religiosidade através da dimensão experiencial.

Porém, aquele excerto também nos mostra como esta distribuição de papéis educativos relativamente à religião (pai mais ritualista e institucional, por um lado e mãe mais afectiva e próxima, por outro lado) se inscreve numa distribuição muito diferenciada dos papéis de género no casal. Senão, vejamos.

Em regra, as famílias de origem dos entrevistados do NSI não são marcadas pelas dificuldades económicas³²⁴. Ainda assim, quer em termos económicos, quer em termos sócio-culturais, é possível distinguir dois grupos diferentes. Em primeiro lugar, temos dois casos em que as entrevistadas nascem num meio bastante favorecido economicamente e que podemos reconduzir à burguesia industrial e comercial. Neste primeiro grupo de famílias, o meio sócio-cultural de origem caracteriza-se por um nível mais elevado de instrução: o pai tem um diploma do ensino superior e gere bens próprios, enquanto a mãe é doméstica, tem o ensino secundário (completado num colégio religioso) e uma educação informal que se traduz numa cultura clássica (Bourdieu, 1979) (v.g. piano, pintura, línguas estrangeiras, etc.). No segundo grupo de famílias, encontramos situações diferentes e que se caracterizam pela existência de pequena e média propriedade, seja agrícola ou comercial (velhas classes médias), bem como outros casos em que o pai trabalha, nos

³²⁴ Excepção feita a um único caso que já foi, aliás, abordado atrás.

serviços e por conta de outrem, integrando as novas classes médias (Almeida, Costa e Machado, 1994: 137). Um dos aspectos principais para realizar esta distinção³²⁵ é o nível de instrução dos pais. Nos casos em que os pais integram fracções das velhas classes médias (v.g. agrícola ou comercial), o nível de instrução, para ambos, não ultrapassa o ensino básico, enquanto nas novas classes médias (mas apenas para os pais dos entrevistados mais novos), não só a instrução de ambos se situa ao nível superior, como a mãe também trabalha profissionalmente³²⁶.

Porém, quando consideramos tanto a divisão do trabalho profissional, como a divisão do trabalho doméstico, é sempre a mãe quem tem a seu cargo as tarefas domésticas e o cuidado com os filhos, caracterizando-se estes casais por um modelo de diferenciação de tarefas. Quanto ao trabalho profissional, esta diferenciação dos papéis no casal revela-nos duas situações: ou apenas o marido trabalha profissionalmente (ganha-pão masculino) e a mulher é doméstica, ou mesmo nos dois únicos casos em que a mulher trabalha no exterior continuam a ficar a seu cargo as tarefas domésticas e os cuidados com as crianças (Torres *et al.*, 2004).

Assim sendo, tanto na transmissão do *ethos* religioso, como na relação e nos cuidados com os filhos, a mãe surge sempre entre os entrevistados do NSI como uma figura mais afectiva e mais próxima do que o pai. “*A minha mãe era uma pessoa muito simpática, era uma pessoa... ela era sempre muito meiga, mas sempre com muita genica.*” [Isabel, 63 anos]. Também Pedro, outro dos nossos entrevistados, nos diz: “*A minha mãe era mais afectuosa, velava pelos valores mais humanos e de amizade entre todos. O meu pai era mais duro: uma palavra ou um olhar significava acatãção da nossa parte. Mas não me recordo de hesitações ou dúvidas entre os dois. Eram muito firmes os dois nas decisões que tomavam.*” [Pedro, 36 anos].

Para lá desta dupla diferenciação de papéis educativos, o excerto revela-nos outro traço característico destas famílias de origem: o consenso que funda a forma como as decisões dos pais surgem aos filhos. Assim, e olhando agora para o modelo educativo no seu conjunto, torna-se decisivo salientar como estas famílias, através das suas dinâmicas (normativas, fusionais e fechadas), surgem como um lugar de reprodução dos valores próprios das sociedades tradicionais (v.g. os valores da honra e da vergonha; Peristiany, 1971). “*Os meus pais exigiam sempre de nós honestidade,*

³²⁵ Além da existência de pequena propriedade no primeiro caso.

³²⁶ Uma como professora do ensino primário e outra do ensino secundário.

trabalho e futuro digno. O meu pai era extremamente exigente com o trabalho, fosse qual fosse, teria sempre de ser bem feito. A honra do nome da família era ponto assente entre nós.” [Maria, 37 anos]. Ou, como nos diz outro dos nossos entrevistados: *“O meu pai tinha uma hierarquia de valores cristãos (verdade, ajuda, trabalho, luta, amizade) muito bem formada e sólida. Era isso que ele desejava transmitir. A honra era o eixo dessa educação.”* [Pedro, 36 anos].

Ainda que este quadro de valores seja típico nas famílias de origem dos entrevistados do NSI, caracterizadas por dinâmicas fusionais, normativas e fechadas que propiciam, em regra, a reprodução dos valores da comunidade envolvente (aqui conservadores e tradicionais), a verdade é que, nestes casos, em que há forte diferenciação de papéis educativos entre pai e mãe, os entrevistados sublinham principalmente a apropriação do *ethos* religioso por via materna. Nesta apropriação, a dimensão consequencial assume uma função específica, diferente no caso da mãe e no do pai³²⁷. Ao invés de ser principalmente orientada para a conformidade a valores exteriores, v.g. os partilhados pela comunidade envolvente (protagonizada por um pai afectivamente distante), essa dimensão consequencial está orientada para a realização afectiva de Ego, onde os Outros têm sempre prioridade (sendo protagonizada por uma mãe afectiva e próxima). Como nos diz Maria: *“A pessoa que mais me marcou, por quem ainda hoje pauto uma grande parte da minha vida, foi a minha mãe. Porque, sendo ela uma mulher de fé profunda, resumia a vida ao amor e ‘tudo o que coubesse aqui Deus gostava com toda a certeza.’. Palavras da minha mãe... Na sua vida ela foi coerente com aquilo que nos ensinava. A mãe fazia batota a rezar o terço para nos deitarmos mais cedo ou outra coisa qualquer. Contudo se hoje rezo foi porque ela me ensinou a rezar, a amar.”*

Assim, o que nos parece dar eficácia à transmissão do *ethos* religioso, pela coerência que lhe garante, é a dimensão consequencial, já que, mais do que aquilo que é dito, a criança e o adolescente valorizam as acções dos pais e a sua consonância com as suas declarações. Ora, toda a transmissão deve necessariamente ser compreendida num quadro afectivo (Bawin-Legros, 2003: 130). A questão que se

³²⁷ Relembramos que a dimensão consequencial se refere à aplicação dos princípios religiosos na vida quotidiana. Para Glock (1962) e Glock e Stark (1968), esta dimensão reveste-se de uma natureza diferente das demais, uma vez que ela está estreitamente ligada a outras esferas, não religiosas, da vida do indivíduo.

coloca é, então, a da transmissão afectiva e de quem a protagoniza. No caso dos entrevistados do NSI, essa função cabe principalmente à mãe, como vimos. Acontece que a vivência do religioso, na mãe, passa principalmente pela dimensão consequencial, mas articulada com a experiencial. Por essa razão, esta será a dimensão do *ethos* transmitido que mais sobressai entre os nossos entrevistados do NSI. Nisto distinguem-se, por exemplo, dos entrevistados do Centro Lusitano de Unificação Cultural, filhos de pais praticantes. Nestes casos, é o pai afectivamente próximo que protagoniza a transmissão do *ethos* religioso, dando-lhe coerência através da dimensão consequencial, mas desta vez articulada com a ritualista, inscrita numa vivência muito comunitária. Como nos dizia Adélia, referida no capítulo anterior: *“Íamos todos juntos [à missa]. O meu pai lá estava à frente, porque o lugar dos homens era na parte superior da igreja, portanto, mais próximo do altar e as mulheres estavam depois. Portanto, o meu pai lá estava à frente...servia até um pouco de exemplo e era muito considerado na aldeia... (...) Quer dizer... eu fui à missa dominical... Para além do meu pai, não é? Porque o meu pai não só praticava... ele praticava aquilo que nos ensinava e, por isso, teve, para mim, uma força extremamente grande porque ele não era como o Frei Tomás: ‘olha para o que ele diz, não olhes para o que ele faz’. Mas não. O meu pai praticava aquilo que nos ensinava e, portanto, foi um grande exemplo a seguir.”* [Adélia, 57 anos, CLUC].

Assim, o que nos parece mais importante salientar, e ao contrário do que acontece nestes casos do CLUC, é o facto de, entre os entrevistados do movimento NSI, ter sido a mãe a protagonizar a transmissão do *ethos* religioso, mas de uma forma em que os afectos, na relação com os outros, prevalecem sempre. *“Para ela Deus era simples e a religião era acção positiva onde o outro tinha sempre o primeiro lugar.”* [Maria, 37 anos]. Isto redundará, como veremos mais tarde, numa vivência do religioso que, sendo individualizada, inscreve o entrevistado num projecto social mais vasto. Além disso, esta função afectiva da mãe relaciona-se com a transmissão do *ethos* religioso. Ao contrário do que acontece com as mães dos entrevistados dos restantes movimentos religiosos (nomeadamente os filhos de pais praticantes do CLUC), a transmissão desse *ethos* religioso não é naturalizada, antes é submetida a uma troca de ideias, que decorre num quadro afectivo. *“A minha mãe, mulher com pouca instrução, mas com muita sabedoria, é que teve grande influência na minha compreensão da vida. Era com ela que confrontava as minhas dúvidas*

[religiosas].” [Maria do Céu, 59 anos]. Este é um aspecto que caracteriza a socialização religiosa primária do NSI.

Surgem-nos, também, algumas diferenças, entre os entrevistados do NSI, nas antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares e profissionais e modelos familiares), em função do seu meio socio-cultural de origem. As expectativas destes pais face aos filhos podem assumir formas diferentes consoante o seu meio social de origem, seja mais ou menos favorecido.

Nos meios mais favorecidos (v.g. em termos culturais), as expectativas em relação ao futuro das filhas concentram-se, principalmente, no casamento. É o caso da família de Isabel, para quem esta deveria seguir o modelo da mãe: casar e cuidar dos seus filhos. *“Eu era o protótipo para imitar a minha mãe! (...) Que eu casasse...havia muito essa ideia. Mais até muitas vezes do que os meus irmãos, não sei porquê.”*. Apesar das expectativas da família em relação ao seu futuro, Isabel acaba por sair de casa para ir viver com o Graal. *“E depois eu também. Foi ao mesmo tempo... foi uma pena, sobretudo porque havia alguns pretendentes e havia a minha mãe ali por trás, percebe? (risos)”*.

O caso de Mafalda, outra das nossas entrevistadas de uma família de origem favorecida em termos económicos e culturais, ilustra o desinvestimento no seu percurso escolar. Os pais não permitiram que escolhesse a sua área de estudo, nunca a valorizaram, apesar do seu gosto em aprender. *“Eles não me deixaram estudar... Então, quando eu disse: ‘então não quero!, ‘Ah pois, a menina também não tem capacidade para isso, não é? O melhor é não insistir porque vai chumbar’.”* Mafalda fez o antigo 5º ano e, de seguida e sempre em casa, fez os cursos de dactilografia e de estenografia. Posteriormente iniciou-se no estudo de línguas estrangeiras, para as quais revela grande aptidão. De seguida, frequenta um curso da Obra das Mães, integrada no Movimento Nacional Feminino, onde aprende gestão doméstica, cozinha, costura. Assim, ao mesmo tempo que os pais inviabilizam uma formação escolar que lhe possibilite um futuro profissional (uma vez que as expectativas em relação ao seu sucesso são muito baixas³²⁸), Mafalda acaba por ingressar em cursos

³²⁸ A importância das expectativas subjectivas que os pais depositam nos filhos para o seu sucesso escolar foi, como se sabe, analisado por Pierre Bourdieu. Porém, na sua obra *Os Herdeiros* (1964), este autor não valoriza as diferenças de género que considera (tal como a idade e a religião) muito menos importantes do que a origem social (v.g. os factores culturais).

que a preparam para o desempenho de um papel feminino estereotipado, seja na vida doméstica (esposa e mãe), seja na vida profissional (secretária).

Sabemos, no entanto, que o contraponto, para os homens, ao modelo do casamento para as mulheres, seria principalmente a profissão, para além do casamento³²⁹. Tal como nos conta Isabel a respeito do seu segundo irmão, que era engenheiro, no qual a família depositou bastantes expectativas e que acaba por se tornar padre, o que foi um choque para todos: “(...) *um rapaz tão giro, agora ele vai para padre, mas que pena... a minha família é assim, portanto. E depois fui eu [para o Graal]*”. Assim, e neste caso, frustra-se o modelo institucional do “bom pai e da boa mãe de família” (Parsons e Bales, 1955).

Já entre os meios menos favorecidos é feito um enorme investimento no percurso escolar dos filhos, de forma a tornar possível a melhoria das condições de vida. Estes pais representaram a possibilidade de mobilidade social ascendente para os filhos, através da escola, mesmo para as raparigas. É o caso de Maria. “*Para os meus pais a grande prioridade era seguirmos os percursos escolares, o mais longe possível ('têm de ser gente'). (...) Pela nossa educação fizeram muitos esforços. Alguns dos meus irmãos frequentaram colégios muito bons e bem caros.*” Ao contrário dos seus colegas que, findo o ensino básico (4ª classe), iam logo trabalhar, uma vez que a família precisava do dinheiro, no caso da família de Maria não foram as dificuldades económicas que fizeram com que o seu pai deixasse de almejar a universidade para os filhos. “*A vida nessa altura não era fácil, lembro que os filhos do 'tio Manel'³³⁰, eram os únicos da aldeia que prosseguiam estudos. Os pais dos meus colegas de escola não tinham para os filhos as mesmas ambições que os meus pais tiveram. Quando as crianças terminavam a 4ª Classe, actual 1ºCiclo, logo os colocavam a trabalhar ('ganhar o dia'). Na verdade, o dinheiro fazia falta ao orçamento de famílias que viviam com sérias dificuldades. Ainda me lembro que casavam muito cedo. Neste aspecto a minha família fazia a diferença.*”.

Assim, tanto o pai como a mãe destes nossos entrevistados desejavam para os filhos que tivessem uma vida melhor do que a deles e a forma de realizar esse seu

³²⁹ Os dois únicos casos de entrevistados do sexo masculino que temos neste grupo provêm de famílias de origem que integram as novas classes médias, o que nos impossibilita explorar esta pista para os homens dos meios muito favorecidos.

³³⁰ Expressão pela qual o pai da entrevistada era conhecido na aldeia onde viviam.

desejo foi colocá-los a estudar, independentemente dos esforços maiores ou menores que tivessem que fazer, por exemplo para suportar a sua deslocação: “*Para os meus pais a grande prioridade era seguirmos os percursos escolares o mais longe possível. Como eles diziam: ‘têm de ser gente’.*” [Maria, 37 anos]. O excerto revela como os pais se aperceberam de que, na sua terra, as oportunidades estavam limitadas, sendo que a melhoria das condições de vida significaria sempre abandonar o local de origem. Só assim seria possível quebrar o ciclo da reprodução social. Por esse motivo, estes pais eram muito exigentes em relação ao seu sucesso escolar, entendido como condição necessária à melhoria das suas condições de vida. Estes casos devem ser inscritos nos fenómenos de recomposição socioprofissional que caracterizam a sociedade portuguesa dos últimos 40 anos, nomeadamente a generalização da escolaridade e conseqüente aumento “das categorias profissionais mais qualificadas dentro da estrutura socioprofissional”, a feminização da população activa e a “inversão dos pesos absolutos e relativos dos sectores de actividade económica a que essa população está afecta”, v.g. passagem de uma sociedade assente no sector primário (agricultura) a uma outra assente no sector dos serviços (Machado e Costa, 1998: 27-28, 31).

De qualquer forma, é importante sublinhar que, mesmo quando falamos do grupo das famílias de origem menos favorecidas do NSI, falamos ainda assim de fracções das classes médias. Por um lado, as velhas classes médias (agrícola, comercial) em que a exploração da propriedade lhes garantiu os rendimentos que afectaram ao investimento escolar nos filhos, possibilitando a conversão de um pequeno capital económico em capital cultural (Bourdieu, 1996). Por outro lado, no caso dos entrevistados mais novos, cujos pais integram as novas classes médias, o investimento escolar nos filhos destina-se à obtenção de um diploma do ensino superior que lhes permita a reprodução do capital cultural dos pais, e que lhes garanta as habilitações necessárias para a realização de uma actividade profissional qualificada.

Ainda assim, e se olharmos para as antecipações relativas à integração social de Ego (v.g. expectativas escolares/profissionais e modelos familiares), é importante sublinhar o facto de os nossos entrevistados, principalmente as mulheres, terem sido

educados em modelos familiares rígidos e em relações de género muito sexistas mesmo tendo havido investimento escolar³³¹.

Um outro caso que ilustra bem o que acabamos de afirmar é o de Cristina, a mais nova dos nossos entrevistados e filha das novas classes médias, cujo investimento escolar por parte dos pais não impede um modelo familiar em que se privilegia uma educação sexista.

Cristina nasceu em 1977, na cidade de Lisboa. Chegada a Portugal após o 25 de Abril de 1974, a família foi viver para a Amadora, onde permaneceu até 1999. A mãe de Cristina é profissional de seguros e o seu pai veterinário. Cristina tem um irmão de 23 anos.

No que respeita à educação de género recebida, vejamos como Cristina nos descreve as diferenças entre a educação que recebeu e aquela que os pais deram ao seu irmão. *“Para os meus pais era diferente [ser rapaz ou rapariga] (...) Ele teve sempre uma educação um bocado diferente. Mais protegida, mais protegida, mais liberal...”* Segundo Cristina, os pais *“esperam que as raparigas sejam mais certinhas.”* Ser “certinho” é ser *“mais controlado, tipo estar a telefonar para casa a dizer: ‘Eu vou chegar às tantas.’ E, se calhar, os pais não ficam tão preocupados como se fosse um rapaz... ou tipo, um rapaz que estuda menos: ‘Ai isso é normal, eles não ligam tanto ao estudo.’, pronto.”* Este modelo educativo inscreve-se numa estrutura de papéis duplamente diferenciada³³²: *“Se calhar, quando era na altura... se eu precisava de algum apoio escolar ou isso, se calhar era mais o meu pai, porque a minha mãe estava mais nas tarefas domésticas.”*

Esta situação, em que as mulheres acumulam o trabalho profissional e o trabalho doméstico, caracteriza a sociedade portuguesa, como nos mostra um estudo recente realizado sobre esta temática (Torres *et al.*, 2004). Este facto afasta-nos de uma explicação simples que contabiliza tempo gasto no trabalho profissional *versus* tempo gasto nas tarefas domésticas, ao mesmo tempo que nos remete para modelos

³³¹ Como veremos adiante, este é um aspecto que se tornará decisivo na evolução do percurso espiritual de Ego, ao longo da idade adulta, quando as expectativas relativas ao papel de género incorporadas forem testadas em determinados *turning points*.

³³² Como vimos atrás, a dupla diferenciação de papéis educativos remete para as situações em que, quer o grau de participação, quer os contributos do homem e da mulher, em matéria de socialização, são diferentes (Kellerhals e Montandon, 1991: 34 e 35).

mais amplos das relações de género, concretizadas em expectativas diferentes consoante os papéis masculino e feminino.

Por fim, resta-nos falar do modo de coordenação que estas famílias desenvolvem, quer com as instâncias de socialização religiosa (paróquia, colégio religioso, seminário), quer com a escola. Quando se trata da coordenação com instâncias que transmitem valores religiosos (v.g. colégio religioso ou a paróquia), podemos falar de cooperação, uma vez que, nesses casos, há um acompanhamento (mais ou menos distante) dos esforços e mensagens desses agentes. Como nos diz Pedro, os seus pais: “*Sentiam que [as instituições religiosas] eram organizações positivas e que me ajudariam na minha socialização e foi o que aconteceu.*” (atribuição de competência difusa e participação).

No entanto, já a atitude destas famílias de origem em relação à escola pública é de oposição, uma vez que lhe atribuem uma competência específica, meramente técnica, e não consideram necessário nem desejável intervir (Kellerhals e Montandon, 1991): “*Lá em casa defendiam sempre a professora, mesmo nas estaladas...*” [Pedro, 36 anos].

Também naquilo que Maria nos narra podemos perceber a forma como o seu pai atribuía uma competência específica à escola, ao mesmo tempo que impedia a veiculação de outros conteúdos: “*Livros só os manuais escolares... Outros, apenas alguns de carácter religioso... cinema...nada!*”. Do excerto evidencia-se uma atitude de fechamento muito forte por parte do pai, que caracteriza as dinâmicas familiares de origem, uma vez que ele se reserva o direito de seleccionar o acesso a formas de informação e cultura segundo os seguintes critérios: livros de natureza religiosa, apenas os que ele entendesse, e, em relação à escola, apenas os manuais escolares (atribuição de competência específica). Quanto aos *media* o fechamento era enorme. “*O pai não me deixava ver qualquer coisa, alegando que só davam coisas sem interesse. Os filmes, que eu tanto gostava, eram impensáveis porque um dia eu estava a ver e por azar surge o pai no momento de uns beijinhos. Nunca mais vi nada sem que ele estivesse na sala a aprovar.*”. Desta forma, o controlo era extremo e ficou interiorizado, exercendo o seu efeito sem que o pai precisasse de estar presente. Tal como nos mostra Foucault, na sua obra *Vigiar e Punir*, o modelo panóptico que usa para a sua análise das prisões, e que pode ilustrar, por analogia, o modo como se exerce o controlo no resto da sociedade, nomeadamente nas famílias autoritárias, permite induzir no vigiado “um estado consciente e permanente de

visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”, tornando-se o vigiado no seu próprio vigilante (Foucault, 1989: 177-178).

Assim, estes modos de coordenação devem ser compreendidos à luz das dinâmicas que caracterizam estas famílias de origem, nomeadamente o seu fechamento. As palavras de Pedro ilustram bem o que queremos dizer: “*Os amigos eram escolhidos. Lá em casa só entravam os escolhidos pelos meus pais, os restantes ficavam à porta. Recordo-me de um meu aniversário em que queria convidar alguns amigos e os meus pais não deixaram.*”.

Vimos, assim, como os nossos entrevistados do movimento NSI, e não obstante o meio social de origem ser mais ou menos favorecido, são todos filhos de pais praticantes, tendo sido educados em famílias de tipo bastião, que tendiam a reproduzir os valores comunitários do meio envolvente, v.g. em termos de modelos familiares rígidos (sexistas). Vimos também como a dupla diferenciação dos papéis educativos dos pais de Ego resultou numa transmissão do *ethos* religioso marcada pela afectividade e pela valorização da dimensão experiencial, por parte da mãe.

Interessa-nos, agora, perguntar de que forma o seu percurso espiritual vai conduzi-los a reconhecerem-se nas ideias do movimento Nós Somos Igreja. Mais especificamente, interessa-nos compreender como a individualização de Ego contribuiu, ao longo da sua trajectória familiar, para a construção de uma identidade de tipo tradicional-ético (cf. Figura 2, Capítulo III).

3. Trajectória familiar e percurso espiritual

Como vimos nos capítulos anteriores, o fio condutor que nos orientará na análise da construção de identidade de Ego é o seu processo de individualização, na sua tripla dimensão: independência (v.g. económica), autonomia e autenticidade (Singly, 2001: 6-11). Mais uma vez, vamos centrar a nossa análise em *turning points* que entendemos decisivos no processo de individualização de Ego, começando pelos que integram a sua entrada na vida adulta de Ego e/ou a constituição de um novo grupo doméstico.

Dois aspectos nos parecem essenciais para compreender o processo de individualização dos entrevistados deste movimento, ao longo da sua entrada na vida adulta: por um lado, o facto de esse processo ser, em regra, ainda marcado por uma

importância significativa da família de origem nas decisões de Ego; e, por outro lado, o facto de essa entrada ser enquadrada pelas instituições da Igreja Católica.

Uma das dimensões em que se sente a importância destes dois aspectos diz respeito ao percurso escolar e profissional de Ego. Ao contrário do que acontece, como vimos, com outros grupos espirituais como as Testemunhas de Jeová e a Igreja Universal do Reino de Deus, a entrada na vida adulta dos nossos entrevistados do NSI não foi precoce. De facto, o início da vida profissional dá-se, em regra, depois de concluídos os estudos superiores³³³. Como vimos atrás, aliás, em alguns casos, o projecto de mobilidade social surge estreitamente ligado ao projecto e ao sucesso escolares. Esse projecto escolar e profissional inicia-se e desenvolve-se no enquadramento institucional da Igreja Católica (colégio religioso, seminário, instituto religioso, e outras organizações pertencentes à Igreja ou de vocação católica)³³⁴. Um exemplo.

Maria do Céu nasceu em 1945, após o final da II Grande Guerra, numa aldeia do distrito da Guarda, no seio de uma família católica praticante. O pai era um pequeno comerciante e a mãe ocupava-se da casa e das duas filhas. Aos 10 anos deixa a casa dos pais para ir estudar, como interna, para um colégio católico.

Com cerca de 11 anos, Maria do Céu decide tornar-se freira. A decisão foi inicialmente reprovada pela mãe que a pressiona para abandonar o projecto. O assunto é retomado mais tarde, quando Maria do Céu faz 19 anos. *“No fim do jantar (estávamos apenas a família restrita: pais, a minha irmã e eu), disse-lhes que tinha tomado a decisão da minha vida: seria freira! A minha mãe e irmã começaram por achar que eu estava na brincadeira, mas quando perceberam que não, saíram da mesa lavadas em lágrimas. O meu pai não reagiu mal: cada uma resolve a sua vida. (...) Quando comuniquei que gostaria de entrar no início do ano lectivo seguinte (tendo acabado de fazer 20 anos), disseram que não me dariam licença e, assim, não poderia sair de casa. A minha resposta foi simples: espero mais um ano, depois ninguém me poderá impedir. Desistiram. Entretanto, tendo já a data de entrada*

³³³ Este é, também, um efeito da trajectória de classe que os aproxima de muitos dos entrevistados e entrevistadas do CLUC.

³³⁴ Isto acontece mesmo nos casos em que não existe necessariamente um projecto de mobilidade social ascendente, nomeadamente os filhos das famílias economicamente mais favorecidas, cujas antecipações relativas à integração social de Ego se centram no casamento, para as raparigas, e na vida profissional, além do casamento, para os rapazes, como vimos atrás.

marcada, começou o meu pai a fazer chantagem e acusando-me de ingratidão por os abandonar. Confesso que foi muito duro e vacilei mesmo. Até ali, só contava com o pai e, agora, nem ele. Como sempre, fui ter com a minha mãe – faltava cerca de um mês – falando da minha pouca sorte. Para espanto meu, ela disse-me: ‘Já percebi que é esse o caminho que escolheste, não seremos nós que vamos impedir. Vais com a minha licença, mesmo que o paizinho não queira; deixa comigo.’ Estava a batalha ganha.”.

Mais uma vez, evidencia-se neste excerto a dinâmica que se estabelece entre pai e mãe na tomada de decisões, em relação aos filhos. Como vimos atrás, esta atitude da mãe define-se por relação ao papel muito rígido do pai, cujo autoritarismo procura compensar, principalmente quando ele inviabiliza por completo o projecto pessoal da filha. Assim, mesmo num quadro de valores e de papéis tradicionais (v.g. ser freira), abre-se aqui um espaço à realização pessoal de Maria do Céu que, em 1965 e tal como era sua vontade, ingressa na ordem religiosa e inicia o noviciado.

Fica muito satisfeita por conseguir conciliar a sua decisão de se tornar freira, mas sem ir contra a vontade dos pais. Assim, ainda que este *turning point* tenha contribuído para a sua individualização em relação ao grupo doméstico de origem, nomeadamente pela sua autonomização e independência económica (uma vez que começa a leccionar no colégio onde estudou), a verdade é que esta autonomização pôde ser realizada sem rupturas e na continuidade familiar. Por outro lado, é necessário sublinhar também que, neste processo de autonomização em relação ao grupo doméstico de origem, ela se vai integrar numa comunidade com características totalitárias (Goffman, 1961, 1992). Por esta razão, pensamos tratar-se, nesta fase, de uma autonomização relativa.

Mais tarde, em 1968, então com 23 anos, Maria do Céu vai para Lisboa onde frequenta o Curso de Serviço Social, até 1970. Após a conclusão do curso, Maria do Céu realiza o seu estágio curricular em Braga, com crianças, num ATL (*atelier* de tempos livres) de um dos colégios da congregação. Quando termina o estágio regressa à Guarda, ao lar do Instituto, onde trabalha durante alguns anos. Desta história destaca-se, desde logo, a forma como o percurso escolar e profissional de Maria do Céu se enquadram num instituto religioso. Este é, simultaneamente, o seu primeiro lugar de estudo, ainda enquanto aluna; e, mais tarde, já como religiosa, será a sua base para continuar os estudos a nível superior, em Lisboa. A possibilidade de realizar o percurso escolar proporciona-lhe a aquisição de conhecimentos de nível

superior, permite-lhe apurar a sensibilidade social e ganhar uma nova perspectiva sobre a realidade. *“Eu... deram-me muito jeito os conhecimentos que eu arranjei no curso, mas nunca em termos profissionais, nunca exerci profissionalmente mesmo. Agora, foi isso que me abriu muito a... eu já tinha sensibilidade social. Depois, com o que eu aprendi no curso, alarguei os meus conhecimentos e, digamos, soube perceber melhor como é que eu devia actuar em determinadas circunstâncias. Como eu tinha sensibilidade para isso, foi extremamente proveitoso para mim, o curso que fiz.”*.

Também na história de Maria a sua entrada na vida adulta é enquadrada por uma instituição de ensino (neste caso universitário), pertencente à Igreja Católica. De facto, a entrada na universidade surge como um dos *turning points* que eleger como decisivos na sua vida. Em 1986, com 19 anos, Maria entra na Universidade Católica e vai para Lisboa onde já estavam alguns dos seus irmãos. *“A entrada na universidade porque foi um momento de alegria considerável para mim, mas também sabia que a família o queria muito. Mas por outro lado, foi o desligar físico da mãe que não me deixou vibrar em absoluto acabando por ser um tempo de grande sofrimento para mim e para ela.”*. Esta história ilustra, mais uma vez, como o percurso escolar, v.g. universitário, é enquadrado pela Igreja Católica, mas também a importância do projecto da família de origem na definição deste *turning point*: Maria pôde realizar o seu grande desejo de estudar e, simultaneamente, estar a contribuir para a realização do objectivo familiar (o da escolarização que possibilita a mobilidade social). No entanto, não podemos subestimar a importância de que este *turning point* se reveste, uma vez que a própria situação de neolocalidade e de afastamento da família de origem possibilitará, progressivamente, e como veremos adiante, as condições para uma individualização mais completa.

Estas histórias ilustram, também, o modo como a entrada na vida profissional, entre os entrevistados do NSI, se fez em regra dando prioridade aos estudos superiores, permitindo a aquisição e/ou consolidação de um capital cultural (Bourdieu, 1964) que mais dificilmente poderia ter sido obtido fora do contexto institucional da Igreja Católica. Esta característica evidencia-se, ainda de forma mais nítida, na história de Joaquim, cujo percurso profissional se faz, desde muito cedo, pela integração em organismos da Igreja Católica, evidenciando uma forte mobilidade social.

Nascido na cidade de Lisboa, em 1935, Joaquim recorda uma infância muito pobre, pois os seus pais viviam apenas com o ordenado do seu pai, funcionário da Armada. A mãe era doméstica. Joaquim vivia com os pais e com os padrinhos na mesma casa e tinham muitas dificuldades económicas. Foi assim que começou a trabalhar aos 12 anos, quando saiu da escola primária, como empregado de uma sapataria e noutros trabalhos um pouco mais qualificados, como o de empregado de escritório. Entretanto, continuou a estudar à noite, e foi assim que continuou a frequentar o liceu. Quando tinha cerca de 15 anos (1950) começou a colaborar com a Juventude Operária Católica (JOC), em duas paróquias onde conheceu e trabalhou com o Padre Abel Varzim. Ao fim de um ano é nomeado Presidente Diocesano e ao fim de dois (com cerca de 17 anos) passa a ser membro da Direcção Nacional da JOC (1952), onde trabalha a tempo inteiro e auferir de um ordenado (como “Dirigente Livre da JOC”). Assim, a sua história mostra-nos como o percurso profissional e o processo de individualização (v.g. independência económica e autonomia em relação ao grupo doméstico de origem) se confundem com o percurso dentro da Igreja Católica. Sendo o único caso em que a entrada na vida profissional se faz de forma muito precoce, é a estrutura da Igreja que lhe permite uma mobilidade profissional e social, potenciando os seus estudos e distanciando-o cada vez mais dos trabalhos desqualificados que tinha antes. De facto, é através de um organismo católico que ganhará, aos 23 anos, uma bolsa de estudos para ir estudar Jornalismo na Suíça.

Outro aspecto em que se faz sentir a importância da família de origem, assim como o forte enquadramento da Igreja Católica, na entrada na vida adulta de Ego é o facto de ela se fazer, em alguns casos, pelo assumir de novos papéis sociais, nomeadamente religiosos (v.g. padre, freira, consagrada), através do ingresso numa comunidade da Igreja Católica. Ao mesmo tempo que seguem a sua vocação espiritual, estes nossos entrevistados acabarão por tomar decisões compatíveis com os valores das suas famílias de origem, católicas praticantes. Deste modo, e ainda que com alguma surpresa e reacção inicial, por parte dos pais, a verdade é que todos eles acabam por reagir bem à decisão dos filhos. A entrada em papéis mais institucionais (freira, padre, consagrada) vem reforçar a existência de uma predominância do grupo familiar, v.g. de origem, sobre as decisões individuais de Ego, assim como o forte enquadramento da Igreja Católica. Vejamos o caso de Isabel

que, aos 18 anos, conhece o movimento Graal³³⁵ e decide ir viver para uma casa comunitária pertencente a esse mesmo movimento.

Vimos atrás que, educada numa família bastante tradicional e favorecida do ponto de vista socio-cultural, as expectativas em relação ao futuro de Isabel passavam, essencialmente, pelo casamento. Apesar disto, Isabel acaba por sair de casa para ir viver com o Graal. Como nos conta, a propósito dessa altura da sua vida: *“E portanto acabei por... e, depois, eu, nova... a minha saída de casa era um acto de liberdade, sair de casa, poder viver! (tom muito emocionado) E depois quando eu vou viver com o Graal, e vejo outro mundo, ainda mais me confronto... Já não aguentava a minha família (ri muito). Tive uma certa dificuldade para aguentar a minha família, porque era tudo tão fechadinho, tudo tão...”* Ressalta deste excerto que este *turning point* da sua trajectória familiar se revela decisivo para a construção da sua autonomia. De facto, a concretização desta decisão, de natureza espiritual, permite-lhe libertar-se das dinâmicas de fechamento vividas na sua família de origem, e que a impediam de ver e viver a realidade da sociedade portuguesa da época, para além das referências do seu meio social e familiar. É importante lembrar que estávamos nos anos 60 e o movimento do Graal tinha iniciado há escassos anos (1957) a sua actividade em Portugal. No contexto da época, esta terá sido uma possibilidade para uma rapariga tão nova, e oriunda de meios sociais favorecidos, com modelos familiares rígidos (v.g. em relação às raparigas), de sair da casa dos pais, sozinha e sem ser para casar. Aliás, é importante sublinhar que, apesar de um momento inicial de surpresa, os pais não se opuseram a esta decisão. Pensamos que, para compreender esta reacção, é importante contextualizá-la. Por um lado, o Graal constitui-se como um movimento das elites intelectuais católicas e, neste sentido,

³³⁵ O Graal é um movimento de mulheres cristãs nascido na Holanda em 1921, tendo como objectivo dar visibilidade às capacidades das mulheres. Foi implantado em Portugal, em 1957, por Maria de Lourdes Pintasilgo e Teresa Santa Clara Gomes e tem como objectivos “criar contextos que façam emergir acontecimentos e celebrações, a vivência de uma fé renovada, como procura pessoal e como acto comunitário, e uma constante adaptação e resposta às novas situações e desafios emergentes na sociedade portuguesa.” (in http://www.graal.org.pt/index_ficheiros/Graal_Port.htm). Esta organização possui três centros (Golegã, Lisboa e Porto) onde se procura implementar estes objectivos, como “criar lugar para a oração ou para a discussão sobre o que se passa no mundo, para o acolhimento aos outros, para momentos de festa, para o desenvolvimento de iniciativas e de projectos.” (*idem*). Para informações mais detalhadas consultar: <http://www.graal.org.pt/>.

surge como uma escolha cujas referências são conhecidas; por outro, esta decisão surge num contexto em que já outros irmãos de Isabel tinham tomado decisões análogas, optando pela vida religiosa (frade e freira). Assim, tal como ela nos conta: *“E havia sempre a minha irmã... porque via o meu irmão a ir para frade, a minha outra irmã a ir para freira, isto em pouco tempo... eu a ir, depois, para o Graal. E ela: ‘o que é que eu faço, o que é que eu faço’? (risos)”* Esta naturalização das vocações religiosas dos filhos deve ser contextualizada em famílias muito católicas e ritualistas.

Assim, a entrada na vida adulta, nos últimos casos referidos, faz-se através do assumir de um novo papel social em organizações da Igreja Católica, que implica o compromisso com as regras das comunidades onde estes indivíduos decidem integrar-se. Aqui, é necessário fazer a distinção entre os institutos religiosos da Igreja Católica e o Graal, nomeadamente pelo menor grau de institucionalização deste último. Como nos foi dito, o Graal: *“Tem essa riqueza dessa grande flexibilidade, mas tem essa fraqueza também, no meu ponto de vista.... (...) Por isso é que é muito difícil ver o que é que é, o que é que é o Graal. Porque o Graal no fundo, pronto, é este grupo, mas como não tem coisas assim muito definidas é difícil captar o que é.”*

Em situação semelhante encontramos o caso de Pedro. Nascido em 1968, numa aldeia do interior norte do país, o seu pai era chefe de secretaria numa Câmara Municipal e a mãe professora primária. Aos 13 anos, entrou para o seminário com o objectivo de seguir a vida religiosa. Segundo o que nos conta, foi por influência do pároco da aldeia e de missionários que conheceu na paróquia, que tomou esta decisão: *“Em relação à opção religiosa, o peso esteve no senhor padre da paróquia e nos missionários que passavam por lá e contavam as histórias de África .”* No entanto, a sua aproximação ao seminário dar-se-ia de forma casual: *“A aproximação com a ordem deu-se porque a minha mãe vai ao Seminário dos Carvalhos fazer cursos pedagógicos durante as férias e foi assim que eu conheci o seminário. Este tinha piscina, matraquilhos e gostei.”* Esta decisão seria apoiada e valorizada pelos pais: *“Os meus irmãos acharam um pouco estranho, os meus pais apoiaram-me e ficaram contentes (...) Como passei a ser uma referência simbólica transformei-me no centro da família, como o menino mais bonito”.* Assim, este testemunho mostra-nos, para além da forma casual como é descrita a entrada no seminário, como a decisão posterior de se tornar padre foi valorizada pelos pais, assumindo uma importância central numa família de origem católica praticante. Para Pedro, porém,

este momento revestiu-se de grande importância na sua autonomização. Nas suas palavras, a entrada no seminário “*significou sair de casa e uma certa liberdade de opção, ir para um meio mais urbano.*” É interessante sublinhar que a sua entrada neste novo papel religioso surge, no seu caso, tal como nos anteriores, não só associada às oportunidades garantidas pela neolocalidade (v.g. meio urbano), mas vivida como uma certa “liberdade de opção”.

Para além da entrada na vida adulta de Ego, interessa-nos evidenciar no seu processo de individualização, ao longo da sua trajectória, outros *turning points* que entendemos significativos, para compreender a construção de uma identidade tradicional-ética, própria do Nós Somos Igreja. Na sua trajectória familiar, destacam-se dois aspectos que, em nosso entender, se revelam decisivos para a compreensão da sua individualização. É o próprio enquadramento tradicional da Igreja Católica que lhes permite o progressivo afastamento do pólo comunitário para o pólo ético da religiosidade que, como sabemos, se caracteriza pela abertura a valores universais (cf. Figura 2, Capítulo III). A prossecução de valores socio-centrados é realizada através do cosmopolitismo e da participação em projectos de natureza social, que caracterizam os membros deste movimento.

Vejam, em primeiro lugar, o lugar que assume o cosmopolitismo na trajectória familiar dos nossos entrevistados. É através das viagens, por sua vez enquadradas no seu percurso espiritual, profissional e/ou institucional (no quadro de organizações da Igreja Católica), que contactam com realidades novas e diferentes. Encontramos este traço independentemente do sexo e da idade. A história de Cristina é típica. A experiência cosmopolita surge, ora associada ao seu percurso espiritual, ora associada ao seu percurso escolar e profissional.

Cristina entra para a Universidade em 1995, com 18 anos. Frequenta o curso de Ciências da Comunicação numa universidade de Lisboa. No verão de 1997, durante o terceiro ano do seu curso, com cerca de 20 anos, vive aquilo que identificou como um dos *turning points* importantes da sua vida: a ida a um dos encontros de Taizé. Inicialmente convidada por um primo, Cristina embarca nesta viagem pela experiência e curiosidade que a mesma lhe suscitava. “*A comunidade de Taizé... já tinha ouvido falar. O meu primo já tinha ido e fui assim um bocado à descoberta. Tipo: ‘Ah, vamos lá ver...’ (...). Mas eu também sempre fui muito curiosa e as pessoas dizem: ‘Ah, eu não vou, porque não quero ou porque não me apetece’. E eu é mais do género: ‘porque não’? Tipo: ‘vou experimentar e depois logo se vê’.*”

A sua ida a Taizé tem, assim, uma natureza experimentalista, o que está de acordo com os valores próprios da geração a que pertence (Pais, 1998).

Do ponto de vista espiritual, esta experiência foi vivida, por ela, de uma forma muito intensa, que passou pelo chamamento da oração, mas também pela partilha de ideias com pessoas de outros países e outras confissões (v.g. cristãos: protestantes, e ortodoxos). *“Fui pela curiosidade. E gostei imenso, gostei imenso. Porquê? Pelas pessoas, pela oração, eu já estava completamente desligada disso. Eu assim: ‘eu vou à mesma, mas não penses que eu vou lá para rezar’. Mas, e então, senti.... Pronto, é esse chamamento da oração que lá é muito bonita. E eu via muitas pessoas e muitos jovens, e eu pensei... (Porque normalmente, a missa isso é coisa de velhos e não sei quê, isso é..., não gosto disso!) E ali não. Ali havia muitas pessoas como eu, da minha idade, de outros países, de outras confissões. Quer dizer, cristãos: protestantes, ortodoxos, não sei quê, mas... E então, digamos que fiquei alerta, fiquei mais alerta. A partir daí, comecei a ir à Igreja de vez em quando. Não era sempre, mas era de vez em quando”*. Assim, é interessante notar que é através da oração (dimensão experiencial), que vive como uma experiência única, que Cristina retomará, mais tarde e quando regressar a Portugal, a ida à missa (dimensão ritualista). Neste processo evidencia-se a possibilidade de reactivação, a qualquer momento, de um *ethos* religioso, tal como refere Roland Campiche (1996: 159).

Assim, é neste encontro ecuménico que Cristina se volta a fascinar por tudo o que está ligado à religião, através da própria organização em Taizé, que se encontra estruturada da seguinte forma: oração da manhã, pequeno almoço, introdução bíblica, feita por um dos Irmãos da Comunidade de Taizé, sobre um determinado tema, seguido de grupos de partilha, nos quais é explorado um tema Bíblico e depois partilhado segundo as perspectivas dos diferentes participantes (tendo em conta a nacionalidade e confissão religiosa). Como acabámos de referir, esta experiência permite-lhe activar várias dimensões do seu *ethos* religioso. Uma delas é a da oração (dimensão experiencial, mas também comunitária), a exploração da dimensão intelectual (o que se pode conhecer sobre a religião), mas de uma perspectiva ecuménica, congruente com os valores mais universalistas característicos da sua geração (Pais, 1998).

É a seguir a esta experiência, entre Fevereiro e Julho de 1998, que Cristina vive uma outra que identifica também como um importante ponto de viragem: parte para Siena, no programa *Erasmus*, onde ficará durante 6 meses. Tratou-se de uma

experiência marcante a muitos níveis. Por um lado, foi a primeira vez que Cristina se afastou de casa, e do seu círculo de amigos, durante tanto tempo. Por outro, permitiui-lhe compreender que a relação que tinha há dois anos com o seu namorado não tinha suficiente significado, terminando-a: *“Porque eu acho que quando a pessoa sai de casa aprende a conhecer-se melhor a si própria, e se calhar... Eu tinha um namorado na altura, achava que era muito importante e não sei quê. Cheguei lá, não tinha importância nenhuma. E quase pus a hipótese de não ir por causa dele e depois não. Estava lá, estava bem, pronto. E portanto, isso foi muito importante, porque eu acho que foi uma grande viragem, porque eu acho que se tivesse continuado cá, se calhar até hoje era meu namorado, e se calhar até hoje não tinha percebido que não era... não era aquilo.”*. Parece-nos que este *turning point* é bastante importante para compreender o seu percurso de autonomização. Longe da família e dos amigos, Cristina aproxima-se mais de si própria. Há um percurso de interioridade, reflexão e de procura da autenticidade que se acentua com esta experiência.

Quando termina a sua estadia em Itália (programa *Erasmus*), Cristina vai directamente para França, onde participa, pela segunda vez, no encontro ecuménico de Taizé (1998). A partir daí começa a frequentar anualmente estes encontros. Nesta segunda vez, Cristina conhece um jovem padre italiano que também marcará o seu percurso religioso. Com ele procura explorar alguns temas como o celibato e a confissão. *“Perguntei-lhe mil coisas... Eu para já perguntei: ‘não és padre, porque não tens aquela coisinha aqui e tal’ [aponta para o lugar do cabeção]. E ele lá achou piada. E eu perguntei-lhe o que é que ele achava do espírito da missão, o que é que ele achava do celibato e agora, já não me lembro muito bem... ah, e o que é que ele achava da confissão, que eu não gostava nada dessas coisas. E se ele achava que eu ia ser menos boa se não me fosse confessar. Até essas coisas que, digamos, se a chama estivesse a recomeçar a reacender outra vez, havia mil coisas que eu tinha outra vez de perguntar”*. No seu discurso ressalta uma forte articulação entre a dimensão intelectual e a consequencial. Cristina surge aqui como uma jovem universitária que questiona os princípios da Igreja Católica, na medida em que eles implicam um controlo dos comportamentos, nomeadamente sexuais, como acontece em relação ao celibato e à confissão. Assim, e por um lado, revela uma atitude pouco conformista em relação à autoridade simbólica de que se reveste a figura do padre, enquanto representante da hierarquia da Igreja. Por outro, revela interesse pelo

espírito de missão, o que nos parece também indicador de valores mais universalistas. Estamos aqui perante o reactivar de um *ethos* espiritual transmitido pela família de origem, mas sobressaindo desta vez a importância das suas interrogações intelectuais e *background* cultural (dimensão intelectual) no retomar da sua relação com o religioso (dimensão experiencial).

Muito importante neste processo é o facto de Cristina ter conseguido obter algumas respostas que considera mais elucidativas e actuais sobre essas questões que a interpelavam. “(...) *ele soube-me dar as respostas, não digo certas ou erradas mas, se calhar, explicar-me de uma maneira diferente as questões teóricas que eu estava habituada a ouvir na catequese e, se calhar, não tinham tido uma evolução para os tempos modernos*”. Dois aspectos se evidenciam nestas suas palavras. Por um lado, no seu caso, o julgamento do “certo” e “errado” evidencia a transição pós-moderna, “uma vez que tende a não ser visto em si mesmo e decorrente de uma autoridade externa, mas associado às situações e à capacidade de discernimento racional do indivíduo” (Ferreira, 2003: 97). Por outro, sublinha-se o facto da reactivação do seu *ethos* religioso ter dependido da actualidade das respostas que obteve. As interrogações de Cristina devem ser contextualizadas na preocupação dos jovens com determinados temas (v.g. relativos à sexualidade em geral). Como jovem católica, Cristina procura conhecer a posição da Igreja sobre esses temas.

É assim que, no regresso de Taizé, Cristina começa por iniciativa própria a frequentar a catequese de adultos (dimensão intelectual) e decide fazer o crisma. Esta decisão, apesar de aceite pelos familiares e conhecidos, é recebida com alguma estranheza: “*As pessoas acham que eu sou um pouco anormal, porque tipo... depois, só passado muitos anos é que voltei a ir à missa, e não sei quê... Portanto, acham que eu não sou normal. (...) Os meus pais não me perguntam isso directamente, mas acham um bocado estranho.*” Em nosso entender, esta decisão revela autonomia da sua parte, assim como a preocupação de ser fiel à sua experiência religiosa – desejo de autenticidade, associado à sua interpelação espiritual.

Vejamos agora outro exemplo em que a experiência cosmopolita surge igualmente associada ao percurso espiritual, enquadrado pelas organizações da Igreja Católica. Após ter estado alguns anos a viver e trabalhar com o Graal, Isabel decide partir para a Bélgica. Viverá neste país durante algum tempo. Quando regressa, participa na organização de um encontro de Taizé, ao mesmo tempo que fica responsável pela organização, em Portugal, de um outro movimento internacional da

Igreja Católica. Durante sete anos faz parte do Comité Internacional deste movimento e é nessa qualidade que vai duas vezes por ano (e durante sete anos) a Bruxelas, para os encontros com os parceiros internacionais dessa organização. Passa a ter uma visão mais abrangente e actual dos problemas mundiais: *“Foi a consciência de... Foi na América... com África, por exemplo, com o Sudão, foi gente de África do Sul, foi gente da América Latina, foram mulheres a dar testemunho do que é a situação no país delas... E com a Europa consciente, todos nós a sentirmos que havia qualquer coisa que estava errada neste mundo e que a estratégia tinha que mudar. A questão da globalização... a certa altura temos uma ilha enorme e um mundo à volta completamente diferente.”* Assim, através deste movimento, Isabel ganha conhecimento e sensibilidade para os problemas relativos à globalização e às desigualdades de desenvolvimento das diferentes zonas do globo. Desenvolve uma consciência individual de valores universais, que em termos espirituais a conduzem ao pólo ético da religiosidade (cf. Figura 2).

Em suma, o cosmopolitismo encontra-se, em regra, presente na trajectória dos nossos entrevistados do NSI. É assim que Joaquim, já funcionário (“dirigente livre”) da JOC e, mais tarde, da LOC, visita as secções da organização católica, não só em Portugal, mas também em Angola e Moçambique e, mais tarde, parte para França com o objectivo de continuar os seus estudos superiores. Também Pedro viaja para África, com o instituto religioso ao qual pertence, em missão. Fala-nos desta experiência *“com vivências muito marcantes de entrega e doação para com os mais pobres. Aqui senti a riqueza da oblação e da entrega pelos outros o que nos dá um gozo enorme.”* Mais tarde, viverá durante um ano, sabático, em Espanha, onde aprofunda temas que o interessam na área da Teologia. Também Maria do Céu, pelas suas funções de coordenação no instituto a que pertence, visita as comunidades pertencentes ao mesmo, não só em Portugal, mas também noutros pontos do mundo, v.g. em África. Nestes casos, a experiência cosmopolita surge articulada com o percurso profissional e institucional, nomeadamente no quadro das organizações da Igreja Católica.

Um outro traço que marca a trajectória dos nossos entrevistados e que nos parece significativo para compreender a sua posterior afinidade com as propostas do movimento Nós Somos Igreja é o facto de todos terem um projecto de sociedade, que procuram realizar, quer através do trabalho profissional, quer através do trabalho voluntário, quer ainda através da participação cívica e política. O projecto de

sociedade prende-se, essencialmente, com a questão das desigualdades sociais relativas à questão da pobreza, das mulheres ou dos idosos. Por vezes, esta participação encontra-se estreitamente articulada com o percurso espiritual dos nossos entrevistados.

O caso de Joaquim ilustra a forma como a preocupação com as desigualdades sociais determinaram a sua vida profissional. Vimos atrás que Joaquim nasceu em 1935, em Lisboa, filho de um funcionário da Armada e de uma doméstica. Cresceu, com os pais e os padrinhos, com muitas dificuldades económicas. *“Foi uma infância muito pobre e muito, digamos, muito modesta. (...) Tenho cá sempre muito vincado a maneira como, sobretudo, essa minha madrinha que me criou morreu, foi uma coisa desastrosa, era uma coisa de natureza paupérrima.”* Esta experiência marcaria definitivamente o seu interesse pela pobreza e exclusão social, pelas questões do trabalho e da associação sindical e, ainda, o seu próprio percurso (v.g. profissional, de intervenção política e social): *“É por isso que eu hoje, digamos, toda a minha vida foi um pouco nesse sentido. (...) Mas eu tenho muita pena que a democracia portuguesa... por as coisas não se terem encaminhado nesse sentido, de maior justiça, de maior justiça.”*

Após ter iniciado a sua vida profissional, como vimos atrás, na JOC, Joaquim continua o seu percurso através da LOC³³⁶. Participa, assim, muito activamente, na

³³⁶ “A Liga Operária Católica – Movimento de Trabalhadores Cristãos - LOC/MTC, é um Movimento Nacional, que tem a sua origem nos primeiros Círculos Católicos de Operários, que se desenvolveram em todo o país a partir de 1912. Em 24 de Maio de 1931, é criada a União Nacional Católica, de matriz social cristã que passa a coordenar de forma abrangente os Círculos Católicos de Operários, tornando-se numa estrutura fortemente credenciada desenvolvendo uma nobre missão ao serviço da comunidade laboral. Com a criação da Acção Católica Portuguesa em 1936, aquela estrutura transforma-se na Liga Operária Católica, que passa a integrar a nova Organização do Apostolado dos Leigos, em representação do sector operário adulto do meio trabalhador. Simultaneamente é criada a LOC Feminina, agrupando as mulheres adultas trabalhadoras. A LOC/MTC nasce da fusão dos dois Movimentos, a LOC Feminina fundada em Portugal em 5 de Maio de 1936 e da LOC Masculina fundada a 12 de Dezembro do mesmo ano, com Estatutos aprovados por portaria de 2 de Dezembro de 1936, publicada no Diário do Governo n.º. 288, II Série, de 9 do mesmo mês. Hoje é um só Movimento desde 10 de Junho de 1974, altura em que os seus órgãos máximos decidiram a respectiva fusão. Os seus actuais Estatutos foram aprovados pela Conferência Episcopal Portuguesa, na sua reunião de 12 a 15 de Novembro de 1984, sendo a sua actual designação (LOC/MTC) aprovada pelo X Congresso Nacional realizado de 10 a 13 de Junho de 1998 no Porto e mais tarde confirmada pelo

acção católica, bem como em movimentos de oposição política, de orientação católica progressista. Sobre esta fase da sua vida, conta-nos: *“Recordo-me na altura, do tempo... nós encontrávamo-nos ali no café Martinho, que fica ali onde é o Teatro Nacional, naquele Largo, e portanto, ali olhávamos sempre para o lado para ver se havia algum PIDE, que pudesse estar a escutar-nos ou assim”*. Em 1959 participa na Revolta da Sé e, na sequência, é preso pela PIDE e passa alguns meses nas prisões do Aljube e de Caxias. Foi julgado e absolvido no Tribunal Militar de Santa Clara.

É também no quadro destes valores de solidariedade social que devemos contextualizar a sua participação, em 1965, na constituição da Cooperativa Pragma (Cooperativa de Difusão Cultural e Acção Comunitária, SCRL), uma associação de carácter cultural e de intervenção comunitária. Esta cooperativa acabaria por ser encerrada pela PIDE em 1967. Na sequência da sua participação nesta cooperativa, volta a ser preso, ficando na prisão durante alguns dias. *“Portanto, digamos, era... foi uma luta muito grande que nós travámos. Portanto, era sempre... estávamos à espera, digamos, que viessem a nossa casa, que viesse a PIDE. E a minha casa vieram uma vez ou duas. (...) Portanto, revolveram-me os livros todos, os papéis, etc... Queriam encontrar coisas e tal. Portanto, é uma experiência deste género, não é? Uma experiência deste género.”* Assim, no contexto político do Estado Novo, a realização do seu projecto social passa pela participação política, sempre como católico, na luta contra as desigualdades sociais. A partir daqui, as suas actividades eram identificadas pelo regime como subversivas. Aliás, o início do percurso jornalístico de Joaquim resulta também do seu projecto social. *“Desde cedo que queria ser jornalista, porque queria usar da possibilidade de escrever para poder fazer alguma coisa pelos meus ideais.”* Para ele, a profissão de jornalista corresponde, assim, a uma forma de trabalhar para alcançar uma sociedade mais justa.

Assim, as preocupações relativas à pobreza e à exclusão, na sociedade portuguesa, que ocupavam Joaquim e outros jovens como ele, ao longo do Estado Novo, e que os opunham ao regime político autoritário, permanecem de alguma forma as mesmas nos tempos actuais, mas agora alargadas à escala mundial, ao

Conselho Permanente do Episcopado, em 22 de Setembro de 1998. A LOC/MTC tem uma dimensão internacional, pois é fundador do MMTC - Movimento Mundial dos Trabalhadores Cristãos, com sede em Bruxelas.” In <http://www.agencia.ecclesia.pt/>.

sistema mundo³³⁷. “Portanto, vivo muito os problemas da globalização, os problemas da pobreza no mundo, vivo muito isso.” Por um lado, as suas palavras evidenciam valores mais universalistas, na medida em que revelam a preocupação com um bem comum que se projecta para lá dos interesses da sua comunidade, v.g. nacional. Por outro lado, Joaquim mostra-se muito crítico no que respeita à posição da Igreja Católica em relação aos problemas sociais. “Acho que hoje a doutrina social é uma coisa digamos muito... já está um pouco esbatida, tem pouco impacto perante os problemas que há hoje. A doutrina social da Igreja foi perdendo um pouco a força... (...) Eu acho, eu acho que no fundo a Igreja devia ver o problema dos pobres que a Igreja não vê. E é esse o problema, é essa a questão. (...) A Igreja devia ser mais, mais... como é que hei-de dizer-lhe? Deve ser mais frontal ao assumir o problema dos pobres, falar uma linguagem dos pobres.”

Também no caso de Maria do Céu se vai tornando visível um projecto de sociedade próprio que, em determinados momentos da sua vida, assume a forma da participação política, mesmo antes da revolução. Tem 29 anos quando se dá o 25 de Abril de 1974, que vive como uma libertação. “Eu senti na pele a falta do 25 de Abril. Foi a libertação. Eu tive uma moça de um grupo de reflexão que foi presa e esteve 3 ou 4 dias presa. E portanto, ela tinha papelada minha, revistaram-lhe tudo e eu estava sob vigilância” O período pós-revolucionário será por ela atravessado como uma oportunidade de dar continuidade ao seu interesse pelo debate das ideias, já desenvolvido antes do 25 de Abril em grupos de discussão, e que no contexto pós-revolucionário se torna fortemente politizado. Assim, este período surge-lhe como a altura indicada para realizar a sua participação cívica: “Eu, de facto, sabia que logo a seguir ao 25 de Abril, (então naquela altura da Guarda³³⁸, que havia muito pouca formação cívica neste sentido), senti que havia imensas, imensas, imensas coisas de que falar: o que era uma democracia pluralista? O que era a função dos partidos? Eu nessa altura estudei cada partido, os maiores partidos, CDS, PPD, o PS (na altura não existia o Bloco de Esquerda, mas existia um que era o MES que era o

³³⁷ A teoria do sistema-mundo, cujo pioneiro foi Emmanuel Wallerstein, tem como objectivo interpretar as formas mundiais de desigualdade, que o autor atribui ao facto dos países do centro dominarem o sistema mundial e organizarem o comércio mundial em proveito próprio (Giddens, 2004).

³³⁸ Onde vivia na altura.

Movimento de Esquerda Socialista). Depois era o MDP, o Partido Comunista e a UDP. Portanto, eu... Destes, eu tinha o programa de todos, todos. ”

É através da sua irmã que Maria do Céu se verá envolvida em algumas actividades de sensibilização política. Enquanto funcionária do Ministério da Agricultura, aquela criou relações muito fortes com os agricultores do Alentejo. Um ano após o 25 de Abril de 1974, os agricultores contavam com a irmã de Maria do Céu para lhes indicar o melhor caminho político a seguir. Nesta altura, Maria do Céu vai, a pedido da irmã, falar-lhes, sobre os diversos partidos e sobre as dúvidas e questões que deveriam colocar aos candidatos. *“Portanto, havia ali uma série de aldeias que a minha irmã é que sabia tudo e o que a minha irmã dissesse, eles estavam convictos que a minha irmã só lhes podia dizer o bem. Portanto, aquilo que a minha irmã dissesse... Quando foi as primeiras eleições, em 75³³⁹, numa aldeia em que a minha irmã estava: ‘em quem é que votamos?’. E a minha irmã disse: ‘Ah, mas eu não percebo nada de política! Mas, olhe! Mas a minha irmã freira percebe!’ (risos) ‘Então... e se eu trazer cá a minha irmã?’, ‘Ah, sim, traga-a cá.’ ”* Respondendo a esta solicitação, Maria do Céu irá ter assim um papel activo no esclarecimento político destas populações.

É interessante sublinhar, neste esclarecimento político, a sua grande preocupação com a igualdade de oportunidades para as mulheres, e com o papel destas na sociedade, mais concretamente através da informação e motivação das mulheres que contactou. Maria do Céu chama-as para assistir à sua apresentação, fazendo ver que a mulher tem um papel essencial a desempenhar na sociedade, nas comunidades, no poder cívico e político. *“E começaram a aparecer todos. Todos. E só apareceram homens e as mulheres ficaram de fora da porta e eu disse aos homens ‘Então as senhoras não entram porquê?’, ‘Ai, isto é política, não é para as mulheres!’. E eu assim: ‘Ai a lata... E eu não sou mulher e não venho falar de política? Eu não falo só para homens, têm as senhoras também de entrar!’ E eu vim cá fora e disse: ‘Ai, não sejam assim... Isto já passou o tempo... se vão votar também têm de ouvir as coisas!’ E eu disse: ‘Eu não vos vou dizer: votem em A, em B ou em*

³³⁹ Refere-se às eleições para a Assembleia Constituinte, realizadas em 25 de Abril de 1975. Estas foram as primeiras eleições livres e legítimas realizadas nos últimos 50 anos, tendo sido o PS o partido mais votado, seguido do PPD, PCP, CDS, MDP e UDP, únicas organizações que conseguiram representação parlamentar (Reis, 1994: 36).

C. Eu tenho os programas, mas eu não vivo aqui convosco, eu não sei as vossas necessidades, eu não sei as vossas dificuldades, portanto eu não tenho que vos influenciar que votem no partido A ou no partido B ou no partido C. Eu podia estar a enganar-vos, julgando que estava a fazer um benefício. [...] Não tenham medo nem de votar nem no partido comunista, nem de votar no CDS, nem de votar no PSD, nem no PS nem noutro partido qualquer, não estejam agora com a coisa de isto é esquerda, isto é direita ou isto é centro. Não. Ponham os vossos problemas e exijam que os que vêm cá, os partidos que vêm cá, que vos digam como é que vos resolvem os problemas.” No seu discurso perpassam a valorização da autonomia e da formação de uma consciência individual (neste caso, política).

Entre 1974 e 1976 desenvolveu este tipo de actividades políticas e cívicas, também no seu distrito de origem (a Guarda), sempre através da irmã. *“Eu fiz depois na Guarda mas...naqueles anos, em 74, 75 e 76, fiz muito... porque era a tal coisa, era a minha irmã. (...) Era o sentimento e, pronto, como a minha irmã gostava da posição que eu tinha... E por isso ela chamava-me e eu ia e as pessoas... Primeiro porque efectivamente estavam muito ligadas à minha irmã... (...) E, depois, começaram de facto a discutir: discutiram os homens, discutiram as mulheres e depois eles próprios fizeram o seu caminho.”* Da sua atitude evidencia-se, assim, a importância do juízo crítico e da aquisição de uma consciência própria e individual, v.g. política. Valoriza, assim, a conquista da autonomia pelas pessoas que contactou, indispensável à construção da sua cidadania e tanto mais difícil quanto se desenvolve numa sociedade que tinha vivido durante 48 anos em ditadura.

A trajectória de Maria do Céu faz ressaltar, ainda, um último aspecto, em nosso entender decisivo para a compreensão do perfil dos entrevistados do NSI: o seu interesse pela questão das mulheres e da igualdade de oportunidades entre os sexos. Este interesse evidencia-se na forma como Maria do Céu motiva as mulheres com que contactou nas suas sessões de esclarecimento para a participação política, ao mesmo tempo que as informa sobre os seus direitos e deveres enquanto cidadãs.

Porém, este interesse pela situação das mulheres é, no seu caso, bastante anterior a este momento histórico, ao mesmo tempo que deve ser compreendido no contexto da sua própria vivência do papel feminino. É durante os anos 60 que Maria do Céu começa a frequentar os cursos de Verão dos Dominicanos, motivada pela necessidade que sentia em estudar teologia, estudo esse que permanecia vedado às mulheres, na Igreja Católica. Encontrou nestes cursos – ministrados em Fátima,

desde 1954 – a possibilidade de estudar e de aprofundar os seus conhecimentos sobre a religião (importância da dimensão intelectual do seu *ethos*). Como nos diz: “*Quando eu fiz o curso, eram 3 semanas. Era a única forma de estudarmos teologia, digamos nós, portanto nós mulheres porque não tínhamos acesso aos seminários e a [Universidade] Católica estava a começar e portanto também não havia grandes possibilidades. Aquelas 3 semanas de Verão, eu recebia, digamos, a bibliografia e depois durante o ano lia-a. Eu estava a arranjar as obras que eles indicavam e... Num ano mais sobre as escrituras, noutro ano mais sobre teologia... Desde 1960 que foi a primeira vez que fui lá, até agora, durante estes anos todos, eu devo ter faltado em Fátima, no Verão, no máximo 3 anos.*” É no âmbito destes cursos que começa a desenhar-se o seu interesse pelo papel da mulher na Igreja, para cujo estudo foi incentivada pelos dominicanos: “*Quando eu lhes comecei a falar das minhas preocupações e das minhas coisas acerca da mulher na Igreja, eles incentivaram-me a enveredar por aí e disseram que, de facto, é importante que as mulheres, enquanto mulheres, que não sejam só... Portanto, que haja uma reflexão feita por mulheres.*” No seu percurso espiritual, a dimensão intelectual assume assim um importante papel, nomeadamente pelo aprofundamento da situação das mulheres, na religião, assim como na sociedade.

A importância que para si assumem a reflexão e o debate intelectual faz com que, entre 1970 e 1974, Maria do Céu integre alguns grupos de reflexão. E não é sem risco que participa nestas discussões: “*Em Portugal era assim: até 74 havia círculos em que se discutia muito e eu discuti muito antes do 25 de Abril. Era em grupos restritos, em grupos fechados. (...) Porque... mesmo entre nós a maior parte das Irmãs nem sonhava sequer que eu discutia estes assuntos noutros contextos. Agora, eu tive a sorte de ter também outras irmãs que entraram em contacto com esses grupos*”. Um importante aspecto ressalta, ainda, deste excerto: a forma como a sua participação nestes grupos de discussão (e, conseqüentemente, a dimensão intelectual do seu *ethos* religioso), pode ser interpretada como um indicador de individualização em relação às irmãs pertencentes à sua comunidade, com as quais residia, e que desconhecem, na sua maioria, estas suas actividades. Ao participar secretamente nelas, Maria do Céu autonomiza-se em relação à comunidade de religiosas com quem partilha a sua vida, ou seja, evidencia-se a sua capacidade de controlo do mundo no qual se insere, a sua capacidade de definir esse mundo, nomeadamente pela elaboração de regras pessoais (Singly, 2001).

É assim, e como já referimos, indispensável compreender este seu interesse pela questão feminina no contexto do seu próprio percurso, pessoal e espiritual. De facto, ao longo desse percurso, Maria do Céu sentiu o peso da sua condição de mulher como obstáculo ao estudo e à sua afirmação pessoal. *“Eu teria tido... uma outra aceitação, a nível de pensamento, se eu fosse homem. Portanto, eu senti os entraves, a não aceitação pelo facto de ser mulher. (...) Eu senti que se eu fosse homem até que teria tido mais aceitação. Porque quando eu comecei a falar acerca da mulher, acerca de Nossa Senhora, via que nenhum padre falava assim. (...) E eu dizia ‘Mas eu não sou padre, é esta a forma como eu entendo as coisas!’. Agora, se viesse um padre e depois – isso aconteceu várias vezes – eu falar num sentido e as pessoas dizerem: ‘Não, isso é impossível, és tu que és uma idiota e...’. Passado algum tempo vinha um homem, vinha um padre, e falava sobre o assunto e vinha na mesma linha, as pessoas tinham outra aceitação, tinham outra atitude. E eu dizia-lhes: ‘Ah, mas tu não tinhas já ouvido?!’ (risos)”* O seu espírito inconformista e de curiosidade intelectual reage, assim, contra o contexto sexista da cultura em que se inscreve. No entanto, tem presentes as limitações que se lhe impõem, pela sua condição feminina. *“Portanto, eu sinto que se eu, digamos, com o meu pensamento, com a minha maneira de ser, até com a minha curiosidade intelectual (que tenho um bocadinho), se eu fosse homem, eu teria muito mais portas abertas do que tenho. E pronto, a nível de Igreja, o ter enveredado pelo estudo da mulher quer dizer que me prejudicou (entre aspas, que eu acho que não houve prejuízo nenhum)”*. A sua vivência em contextos sexistas (primeiramente na família de origem, mais tarde no seio da Igreja Católica) será por si elaborada através da dimensão intelectual (do seu *ethos*). Maria do Céu tentará encontrar (e construir) a fundamentação teológica para se opor à diferenciação sexista dos papéis e defender a igualdade de género, no interior da Igreja Católica e na sociedade. A dimensão intelectual do seu *ethos* religioso permite-lhe, assim, através da reflexão, uma vivência “subversiva” do papel social, rígido e institucional, ao qual apenas aparentemente está confinada: o de freira.

Também no caso de Cristina o interesse pela questão feminina surge estreitamente ligado ao seu percurso espiritual, tal como à participação solidária em projectos de natureza social. Em 2002, candidata-se a um programa de contacto do ICEP para jovens licenciados e vai trabalhar para os EUA, onde viverá durante 3 meses. Este é outro dos *turning point* que Cristina elege como significativos no seu

percurso. Durante a sua estadia no continente americano, mantém-se em contacto com o padre italiano que conheceu em Taizé e toma conhecimento de movimentos, nos EUA, como o *Catholic Worker*³⁴⁰ ou o *Call to Action*³⁴¹. Aproveita ainda a oportunidade para explorar novos conhecimentos em termos religiosos, participando em encontros de Protestantes, Evangélicos, Luteranos, Baptistas, *New Age* (importância da dimensão intelectual e experimentalismo típico da sua geração). Esta procura é conduzida pela curiosidade: “*Pode não ser tão somente insatisfação, mas pode ser também curiosidade. Por... já agora, já que recomecei a descobrir e reiniciei o meu processo de descoberta, já agora vou questionar tudo. Vou questionar tudo, e portanto, vou ver como é que os outros também pensam.*”

É ainda nos EUA que participa também em encontros na Igreja Católica, onde pode observar uma maior abertura de mentalidades, como por exemplo, a promoção de encontros de *gays* e *lésbicas*, v.g. em cursos de preparação para a vida de casal. Para além disso, faz voluntariado numa comunidade de pastores Presbiterianos, que estava muito ligada ao Movimento *Catholic Worker*, que utilizava pão e sumo na Eucaristia, uma vez que lidavam com comunidades de ex-alcoólicos e ex-toxicodependentes. Este facto faz Cristina reflectir uma vez mais na comparação entre esta sociedade americana que conheceu e a sociedade portuguesa, no que respeita à abertura de mentalidades e à adequação à realidade contemporânea.

³⁴⁰ Movimento católico fundado em 1933 por Dorothy Day e Peter Maurin. Actualmente, “over 185 Catholic Worker communities remain committed to nonviolence, voluntary poverty, prayer, and hospitality for the homeless, exiled, hungry, and forsaken. Catholic Workers continue to protest injustice, war, racism, and violence of all forms.” In <http://www.catholicworker.org>

³⁴¹ Movimento católico fundado nos EUA (Detroit) em 1976, pelos bispos norte-americanos, no seguimento do espírito do Concílio Vaticano II. “At the end of three momentous days of discussion and debate, the assembly declared the church must stand up to the chronic racism, sexism, militarism and poverty in modern society. And to do so in a credible way the church must reevaluate its positions on issues like celibacy for priests, the male-only clergy, homosexuality, birth control, and the involvement of every level of the church in important decisions.” Este movimento tem como objectivo trabalhar em prol da igualdade e da justiça, na Igreja e na sociedade. “CTA acts as a nexus where the full panoply of Church renewal issues come into focus, intersecting and interacting to produce a vision of the Catholic Church as it can and should be. CTA promotes its vision of a progressive, engaged Catholicism through its acclaimed annual conferences, award-winning publications, extensive network of regional groups and joint programs with other Catholic renewal organizations.” In <http://www.cta-usa.org/>

É também nos EUA que Cristina compreende, integralmente, o significado da existência de uma Bíblia com linguagem inclusiva³⁴². Inicialmente, a questão causa-lhe alguma estranheza. Porém, o conhecimento (v.g. histórico) e a reflexão levam-na a ponderar as razões desta opção (importância da dimensão intelectual). Como nos diz: *“Pronto, primeiro achei que aquilo era uma coisa feminista. Eu: ‘Ah, isto não tem nada a ver, e não sei quê.’ (...) À primeira vista não tinha importância, mas depois eu disse assim: ‘Não, porque isto também pode ter sido num movimento feminista, mas depois, mas depois toda a gente sabe que a sociedade foi patriarcal, na altura, não sei quê, e se tivesse sido escrito hoje em dia, se calhar não era escrito assim, pronto. E portanto, eu acho que só quando a pessoa é confrontada a pensar nestas coisas, é que... Quando a pessoa tem o contacto, depois é livre de aprofundar, não aprofundar, achar bem, achar mal, ter uma opinião própria, ou ficar completamente na dúvida.”* Deste excerto ressaltam alguns aspectos muito importantes para a compreensão do perfil dos nossos entrevistados NSI. Por um lado, a importância da dimensão intelectual na reconstrução do seu *ethos* religioso (v.g. conhecimento histórico sobre a Bíblia). Por outro lado, a valorização da experiência pessoal na formação de uma consciência individual, que permita um juízo crítico pessoal, relativizando a autoridade tradicional (v.g. da hierarquia da Igreja ou de uma leitura literal da Bíblia³⁴³).

Finalmente, é essa experiência pessoal que lhe permite tomar contacto com a realidade e com os problemas sociais, entre os quais se encontram os vividos especificamente pelas mulheres. Este contacto directo com a realidade (v.g. através do trabalho social e do voluntariado) dar-lhe-á elementos para questionar vários aspectos da sua religião. É assim que, ainda durante a sua permanência nos EUA, Cristina faz voluntariado numa comunidade de pastores presbiterianos e também numa comunidade católica. Vive durante uma semana nesta última comunidade, que acolhe mulheres com problemas sociais (v.g. vítimas de violência). Como nos diz: *“Estas mulheres são violadas por homens, são espancadas pelos pais, pai homem, não é? E portanto, porque é que elas hão-de chamar Godfather, quando elas não se sentem minimamente confortáveis com a ideia de homem, com a ideia de pai, com a*

³⁴² A língua inglesa favorece-lhe este entendimento, uma vez que, não existindo uma terminação masculina nem feminina para os substantivos ou adjectivos, os termos são mais neutros.

³⁴³ Como é o caso das Testemunhas de Jeová.

ideia de irmão, e se sentem confortáveis com a ideia de mãe, com a ideia de irmã, com a ideia de mulher, porque é que elas tem de estar a dizer Godfather, e não dizem Godmather, porque o sentido é ser acolhedor, não é? Portanto, nesse sentido, eu por mim eu também acho bem chamar Deus-Mãe, quer dizer, cada um... Porque serve para a pessoa se sentir à vontade.” O trabalho social com o Outro (mas não um Outro próximo, antes um Outro universalista) acompanha, assim, o seu percurso espiritual, contribuindo para a reconstrução do seu *ethos*, nomeadamente nas suas dimensões experiencial, intelectual e ideológica.

Será também através de uma amiga que conheceu nessa comunidade católica que acolhia mulheres vítimas de maus tratos, que Cristina fica a conhecer melhor a teologia feminista: *“Então, ela já tinha para aí uns 70 anos, mas era muito... Por exemplo (...) ela gostava da parte da teologia feminina e então gostava de ler. Deu-me vários livros, havia um que era da Elisabeth Shirley. Deu-me livros. Um livro muito giro escrito por uma, como ela dizia, afro-americana, dum seminário Baptista, que era a relação entre as mulheres na Bíblia, relação entre a Marta e a Maria, por exemplo. A relação... é tudo só relações entre mulheres.”* (importância da dimensão intelectual na construção da sua afinidade com o movimento).

É interessante ainda notar que esta preocupação com a situação das mulheres, nomeadamente com a sua posição na Igreja Católica, é transversal aos nossos entrevistados deste grupo, sendo compreensível que, no seu percurso, estes indivíduos se venham a rever na proposta do Nós Somos Igreja, uma vez que aquela é uma preocupação constitutiva do próprio Movimento (integrando o 2º ponto da sua Petição³⁴⁴). Mesmo os entrevistados do sexo masculino elegem a situação das mulheres como uma das suas preocupações principais. Como afirma Joaquim: *“Esta questão das mulheres, que eu acho uma coisa, uma coisa, não sei, que era essencial que a Igreja resolvesse, porque para além de tudo está a ficar sem Padres, não é? (...) Eu tenho a impressão que hoje, que hoje a Igreja, para além dos Padres que ainda tem, a Igreja essencialmente tem mulheres, as mulheres é que são*

³⁴⁴ O 2º ponto da Petição do Povo de Deus diz o seguinte: “2. Uma Igreja com uma nova atitude face às mulheres. Desejamos: a) a plena integração das mulheres; b) o seu acesso ao diaconato permanente; c) o seu acesso ao sacramento da ordem e à condução da Igreja; d) o reconhecimento do seu imprescindível contributo no anúncio do Evangelho.” In <http://www.we-are-church.org/pt/peticao.html>

fundamentalmente, sempre foram, digamos, quem trata da Igreja, quer nas obras religiosas, quer nos Centros Paroquiais, nos Centros Sociais, etc. Sempre foram, digamos, o pilar da Igreja, portanto, as mulheres, se deixassem de um momento para o outro de trabalhar, a Igreja ficava reduzida a nada, a nada, a quase nada.” [Joaquim, 69 anos].

4. Crise de identificação e afinidade com o Nós Somos Igreja

Na trajectória dos entrevistados do Nós Somos Igreja encontramos, em regra, em determinada etapa, um *turning point* muito significativo para Ego que, tal como acontecia com os nossos entrevistados do Centro Lusitano de Unificação Cultural, é acompanhado de desorientação e depressão: *“Nesta situação estive um ano e qualquer coisa porque esgotei, fiquei com um esgotamento nervoso que já nem comigo conseguia viver. Estoirei.”* [Maria, 37 anos]. Da mesma forma, este *turning point* terá um papel muito importante no seu processo de individualização, mas desta vez porque a introspecção e reflexividade assim desencadeadas (Santos, 1998: 54) virão questionar o seu papel “familiar” (v.g. de freira, padre, mulher casada, filha/irmã) e, por essa via, a sua identificação com a Igreja, nos termos em que ela define esse papel. Pensamos, assim, que se pode também aqui falar de uma crise do *Self*, devido à grande reflexividade que lhe surge associada e que deve, tal como acontecia no Centro Lusitano de Unificação Cultural, ser contextualizada nos meios mais favorecidos e instruídos (v.g. novas classes médias com nível elevado de instrução).

Por um lado, esta crise assume a forma de uma crise de papel familiar com indicadores específicos, v.g. divórcio ou sobrecarga com problemas familiares. Como nos diz Mafalda, descrevendo-nos a fase que sucedeu ao seu divórcio: *“Eu já estava, em 87 já estava separada e falei... Foi nesse ano que fiz a preparação do crisma e falei com o padre da minha paróquia: ‘Preciso de fazer um retiro para ver o ponto da minha vida, para ver para onde é que eu vou, para que lado é que eu vou’ E ele foi de uma compreensão, porque eu ainda estava casada e já estava a viver com o M... E eu comunguei.”* [Mafalda, 50 anos]. Por outro lado, esta crise do *Self*

não nos surge apenas como uma crise de papel familiar³⁴⁵, mas também como uma crise de identificação com a Igreja Católica. No caso de Mafalda, tem origem na sua situação familiar, irregular segundo os padrões da Igreja Católica³⁴⁶. “*Este Papa [João Paulo II] só quis impor coisas que foram chumbadas no concílio do Vaticano II. Não nos podemos esquecer disto. Foi um caos que nos caiu em cima, um horror. (...) Entretanto, eu queria fazer um retiro mas num sítio, num mosteiro, numa coisa qualquer em que houvesse alguém que me explicasse as escrituras. Estava perdida.*” [Mafalda, 50 anos]. Deste excerto ressalta ainda a forma como Mafalda procura uma solução para a crise em que se encontra no próprio quadro da Igreja Católica, nomeadamente através da conversa que teve com um padre, do desejo de fazer um retiro e de aprofundar as Escrituras (importância da dimensão intelectual, experiencial e consequencial).

De facto, e como temos vindo a sublinhar, a Igreja enquadrou sempre a trajetória destes entrevistados, até ao ponto de, quando se vêem em crise, ser dentro desse quadro de referências que irão procurar as respostas. É preciso sublinhar que o recurso ao aconselhamento espiritual surge mesmo como naturalizado nos casos em que se trata de um papel institucional da Igreja (padre, freira, mulher consagrada). No entanto, é também de salientar que não procuram as soluções que apelariam ao seu conformismo à autoridade (v.g. um orientador espiritual que os dirigisse a comportamentos concretos), mas antes um interlocutor que lhes dá os instrumentos (v.g. intelectuais, através do conhecimento teológico) para construírem o seu próprio caminho, de forma autónoma. “*Depois entretanto estava, isso também é verdade, é que eu também estava a ser acompanhada, por um Jesuíta... a quem eu ia muitas vezes e que para mim foi, de facto, muito importante. (...) Com quem eu conversava e tudo isso. Que era esta forma bonita de fazer que é ajudar as pessoas a seguirem a sua própria decisão, quer dizer, não era nada de conselhos, porque eu não pedia conselhos (risos). Quer dizer, a pessoa tinha que saber, não é, a sua vida. E*

³⁴⁵ Tal como acontecia no CLUC, em que as filhas de pais católicos praticantes, ao momento da crise, já estavam afastadas da prática católica. Pelo contrário, estes entrevistados do NSI mantêm-se, em regra, ao longo da sua vida, como praticantes, o que torna a crise de identificação um apêndice da crise de papel familiar.

³⁴⁶ Durante o pontificado de João Paulo II é reforçada a ideia, através de uma disposição nesse sentido, que as pessoas que tenham sido casadas catolicamente, que se separem mas que entrem numa nova situação de conjugalidade, não podem comungar.

portanto, foi toda uma caminhada que eu fiz ao longo destes dois anos.” [Isabel, 63 anos]. É neste duplo movimento, entre a inscrição em soluções mais institucionais (v.g. o aconselhamento espiritual), e a autonomia na reflexão e decisão, de forma a construir um caminho próprio, que se vai forjando a individualização dos nossos entrevistados, conduzindo a uma identidade tradicional-ética. Deste modo, na fase da sua crise, este dispositivo assemelha-se, em nossa opinião, ao da psicoterapia analítica, na medida em que, tal como esta, permite a construção de decisões autónomas (inscrevendo os nossos entrevistados no pólo ético da religiosidade). Porém, distingue-se desse dispositivo uma vez que o objectivo não é atingir um melhor conhecimento de si próprio (ou seja, a subjectividade não ocupa aqui um lugar central), mas sim a possibilidade de, através da reflexão, reconstruir autonomamente a sua identificação religiosa com a cultura e tradição católicas (pólo cultural, tradicional), desta vez numa reapropriação mais subjectiva da crença (Hervieu-Léger, 1999).

Assim, em certos casos, será de outros tipos de papéis sociais que se trata: padre, freira, mulher consagrada. Porém, entendemos que também estes são de alguma forma papéis “familiares”, na medida em que são definidos e enquadrados em formas de vida comunitárias decisivas para a construção da sua identidade. Senão, vejamos o caso de Isabel, que integrou desde os anos 60 o movimento Graal, como consagrada.

Como dissemos atrás, Isabel tinha 20 anos quando foi viver, com outras raparigas, para uma primeira casa do Graal em Coimbra. Esta é uma experiência que ainda hoje recorda com enorme entusiasmo, principalmente a forma como através deste movimento e das suas protagonistas conheceu as ideias do Concílio do Vaticano II: *“Olhe, eu conto essa história... o que foi o Vaticano II, o que eu aprendi com a Maria de Lourdes e com o Graal! Vibrámos com aquelas coisas todas, do padre Congar, foi uma coisa que... O Vaticano entrou na minha formação Graal, nos tempos de Coimbra, de uma maneira enorme. E lembro-me... foi das coisas mais importantes para mim: a ideia do Povo de Deus, os Sacerdotes eram os que organizavam o serviço, mas a base era o Povo de Deus. Tudo isso é Vaticano! Mas o Vaticano está esquecido”*. No entanto, Isabel também lembra com saudade o quotidiano de uma jovem que ingressa num movimento que a deslumbra. A vivência comunitária, a oração em grupo, o debate de ideias com as outras raparigas, todas elas jovens universitárias com preocupações intelectuais, mas também com grande

empenhamento em melhorar as condições de vida na sociedade portuguesa, dando visibilidade à situação das mulheres. No entanto, o seu percurso no seio da organização não seria sem percalços. De facto, e atendendo ao seu grande empenhamento na mesma, rapidamente vão crescendo as expectativas em relação a Isabel, por parte das responsáveis pelo movimento, que esperam que ela passe a assumir funções de maior responsabilidade.

Porém, Isabel sente-se limitada pela personalidade das suas mentoras e sente a necessidade de fazer o seu próprio caminho, de forma autónoma. Sente-se perdida, não sabe exactamente o caminho que quer seguir, mas pretende ser ela mesma a defini-lo, o que expressa um desejo de autonomia. Decide, então, partir para Paris, para uma casa do Graal, onde permanece durante algum tempo.

Após o seu regresso a Portugal, trabalha num centro paroquial, ao mesmo tempo que reside numa casa do Graal, em Lisboa. *“Estive dois anos aqui em Carcavelos a montar este Centro que... devo dizer que muita da minha experiência em França beneficiou muito o princípio daqui, porque os chamados ateliers. Pronto, eu basicamente criei aqui rasgos novos que não são habituais nos Centros Sociais, desde guitarra, ateliers de... coisas assim, coisas que não eram só para os velhinhos durante o dia. (...) E o que é certo, pronto, são dois anos giríssimos.”* No entanto, mesmo gostando muito do trabalho que realiza, os grandes objectivos de Isabel continuam a estar concentrados no Graal. *“Eu vim para o Graal, a minha coisa era o Graal, e dar atenção ao Graal. E este é que era o meu projecto, a ideia de sair de lá... nem pouco mais ou menos! Estava lá a viver, pronto! O que queria era vir de encontro ao Graal.”* Em nosso entender, estamos perante uma ilustração do duplo movimento que referimos, segundo o qual os nossos entrevistados, a partir dos primeiros sinais de crise do seu papel, oscilam entre a autonomia na reflexão e decisão, de forma a construir um caminho próprio e a integração plena no movimento da Igreja Católica. De facto, se a sua ida para França representou, para ela, a distinção entre os seus objectivos e os do Graal, já o seu regresso parece indicar o renovar da fusão entre o seu projecto individual e o do movimento.

É neste contexto que surge a oportunidade de Isabel coordenar o projecto de criação de uma nova casa do Graal. Porém, nesta fase, já se encontra com dúvidas em relação à própria natureza do movimento. Como nos diz: *“Nessa altura, também já estava muito crítica do Graal, também devo dizer, pronto, mas estava sempre a*

dar o grande benefício da dúvida, e achava que antes de ir para a Golegã³⁴⁷, que era capaz de ser giro, e pronto... Estava disperso e eu não conseguia captar, eu estava a perder um bocadinho qual era o sentido, para onde é que o Graal ia, percebe?” Ainda assim aceita o desafio e propõe às responsáveis ir durante seis meses para os Estados Unidos da América, para o centro do Graal, receber formação para empreender este projecto. Quando regressa, sente que se operou uma mudança interior importante, que vem na sequência da sua experiência em França. “E então... meses depois dos seis meses de estar nos Estados Unidos, então eu vim com toda a força e toda a energia. Já vinha de França com toda a energia, portanto, eu vim outra de França. Fui para lá muito cansada e vim de França muito, muito... Renovei. (...) Era outra pessoa. (...) Tinha mudado a consciência de mim própria e que eu é que tinha o destino na minha mão e que não podiam ser os outros o meu destino, percebe? E portanto com uma capacidade para confrontar e não ficar também completamente... porque antes ficava. (...) E, portanto, sabia o que é que eu queria de mim e pronto.” Nas suas palavras sobressaem alguns aspectos decisivos para a compreensão do seu processo de individualização, em relação à organização que ela integrava. O distanciamento, geográfico e afectivo, em relação ao movimento em Portugal e às suas responsáveis, permite-lhe elaborar outra consciência de si, que se traduz numa maior autonomia, ou seja, na possibilidade de definir ela própria a sua vida, recusando que sejam outros a fazê-lo, mesmo que isso implique um confronto. Esta crescente autonomia vai de par com a também crescente reflexividade que a possibilita.

Ainda assim, Isabel permanece no Graal. A decisão, no entanto, não é isenta de dúvidas quanto à sua futura permanência, que a própria chega a formular. “*Mas muito livre, ok? Dá ou não dá, percebe? Dá ou não dá, pronto.*” Dedicase, então, à fundação da nova casa do movimento, com a colaboração de uma colega americana que traz para Portugal. Dirigirá este projecto durante dois anos (entre 1983 e 1985). Com o objectivo de se dedicar completamente a este projecto, rejeita propostas de trabalho. “*Eu recusei ir dar aulas de [Religião e] Moral lá na terra... mas eu não quis, porque queria estar disponível para o Projecto, pronto.*” Este episódio pode ser interpretado como um indicador da reafirmação do papel que desempenha no Graal.

³⁴⁷ Localidade onde foi criada a nova casa do Movimento.

No entanto, será no curso destas actividades que se vai consolidando o seu afastamento interno em relação ao movimento ao qual, há vários anos, está ligada. Esta progressiva falta de identificação com o projecto do Graal veio a ser coadjuvada por divergências com as responsáveis, pelo sentimento de falta de independência económica e necessidade de precaver o futuro. *“O diálogo não estava a ser fácil (...) com as pessoas responsáveis do Graal. (...) E depois era um projecto arriscado, porque eu não estava a trabalhar, e também eu me perguntava o que é que era o futuro, e o meu futuro depois, não é?”* Todos estes aspectos constituem indicadores do seu desejo de autonomia e de independência económica, desejo esse que será preenchido pela ruptura com o movimento, mas com grandes contradições internas e sentimento de perda. *“Eu sentia que, sob o ponto de vista lógico, que de facto eu tinha de sair. O Graal já não fazia sentido para mim, eu não estava a ver para onde é que íamos, eu não estava a ver com jeito mesmo (darei com um jeito meio maluco, porque o Graal tem para fazer coisas, que reconheço e tem, artístico e tudo isso, e...) mas, ao mesmo tempo, com uma pena enorme de largar o Graal.”* Este turning point representa o culminar do seu processo de crise mas, ao mesmo tempo, do seu processo de individualização em relação ao grupo. Sobressai a tomada de consciência de um processo interior de afastamento em relação à comunidade a que pertencia, que tem uma dupla natureza: ao mesmo tempo que há uma perda emocional pelo facto de não se sentir indispensável à vida do grupo, também sente um enorme alívio pela libertação de uma carga excessiva, inerente a um papel institucional que já não desejava para si. *“Mas depois, lembro-me de repente nessa Assembleia deu-me um clic e disse: ‘mas eu afinal já estou livre!’ Porque havia sempre um sentido de responsabilidade, que ‘eu não posso largar isto, tenho de estar com isto, não posso largar isto’. E, de repente, vejo que afinal o projecto da Golegã... já tinha achado que tinha de ser mais devagar, porque o ritmo das pessoas que estavam na minha equipa também era assim diferente.”* Apesar de sentir que este projecto já não correspondia às suas expectativas, a saída do Graal foi um momento bastante doloroso na sua vida. *“Aquilo foi uma espécie de alívio, ao mesmo tempo no meio de lágrimas, de choro... Era uma coisa... foi um fenómeno!”*

A história de Maria ilustra uma outra forma que a crise de papel pode assumir, entre os entrevistados do Nós Somos Igreja. No seu caso, aquela tem origem numa sobrecarga com problemas familiares. Senão, vejamos. Quando chega a Lisboa, vinda da aldeia onde nasceu, para estudar na Universidade, vai trabalhar para

poder sustentar-se. Ainda que os pais lhe paguem os estudos, tem como preocupação não os sobrecarregar economicamente. Assim, desde cedo obtém a sua independência económica. Trabalha a acompanhar uma senhora acamada, na casa da qual dorme todas as noites³⁴⁸.

Esta experiência de trabalho foi bastante traumatizante, principalmente pela situação terminal da doente e pela atitude pouco acolhedora da família em relação a Maria. Esta, recém chegada à cidade e muito nova, vive assustada e angustiada pelo ambiente. Não conta a ninguém da sua família (parte da qual vive em Lisboa, v.g. os irmãos) a situação em que vive, falando apenas com o namorado de quem se aproxima cada vez mais. *“Neste contexto do que vivi, senti-me objecto, sofri a desumanidade e sofri bastante. Nesta altura eu conheci o meu marido e foi a minha tábuca de salvação. O José ajudava-me a ver a coisas de forma leve acabando também ele por carregar um pouco do meu peso. Os meus irmãos nunca se aperceberam desta situação porque lhes dava sempre uma outra imagem das coisas. (...) Nesta situação estive um ano e qualquer coisa porque esgotei, fiquei com um esgotamento nervoso que já nem comigo conseguia viver. Estoirei.”* Corria o ano de 1989.

Entretanto, os irmãos mais velhos que vivem em Lisboa começam a mostrar preocupação com a sua situação por desconfiarem que ela já tem um envolvimento demasiado íntimo com o namorado: *“Neste contexto prendo-me cada vez mais ao meu namorado e começo a culpabilizar tudo e todos, principalmente quando dois irmãos mais velhos se mostram muito preocupados com a forte ligação ao namorado (que seria mais a preocupação da existência de envolvimento íntimo).”* Num contexto em que já se encontrava psicologicamente vulnerável, a atitude dos irmãos vem pôr em relevo a dimensão familiar da sua crise. Esta crise resulta, como dissemos, de uma sobrecarga do papel familiar (de género e de lugar na fratria) a que Maria esteve sujeita, na sua família de origem, como rapariga mais nova. Esta sobrecarga revela-se, desde logo, na forma como Maria suporta em silêncio a dura fase que atravessa, sem a partilhar com os irmãos (ou pais), para não os sobrecarregar. Revela-se assim um *habitus* que a faz viver o seu papel familiar de forma sacrificial. Porém, este sacrifício atinge o seu limite quando os irmãos assumem uma atitude de controlo e moralização dos seus comportamentos, em lugar

³⁴⁸ Este trabalho permitia-lhe, além do que ganhava, ter uma casa onde viver sem pagar renda.

de interesse e compreensão a propósito da sua situação. Aqui, a sobrecarga do seu papel feminino, na família de origem, fá-la atingir um ponto de ruptura. *“Esta atitude deixou-me furiosa e reagi de uma forma dura. Eu estava a ficar desiludida com tudo e com todos, sendo uma fase da minha vida muito desagradável. Agora eu questionava tudo, deixei de gostar de muitas pessoas e aquela mudança de atitude deixou as pessoas atónitas. Eu mostrava-me revoltada e nem queria falar com ninguém sobre mim. A preocupação ligada a um envolvimento íntimo com uma pessoa que eu amava e não com outros problemas que eram reais na minha vida, tornou-me agressiva para com essas pessoas que o demonstraram. Aquelas atitudes estavam a ser como as que o meu pai, um homem de uma outra geração, teria com eles nos seus tempos de juventude. Nessa altura desapareço daquele trabalho onde cuidava da senhora idosa e vou para casa do meu namorado para que assim, os pudesse chocar ainda mais. Eu ia fazer o que entendia como saudável para mim esquecendo o que alguém pensasse.”* Este *turning point* da sua vida assume grande importância na compreensão da sua individualização, nomeadamente porque, através dele, tenta responder ao seu desejo de ser fiel a si própria (autenticidade), rompendo com a dimensão do controlo que os seus irmãos (ou seja, a sua família de origem) continuavam a tentar exercer sobre ela.

Nesta atitude de controlo, nomeadamente em relação à sexualidade, a família de origem (de tipo bastião) funciona como uma “caixa de ressonância” de valores muito conservadores em termos familiares que, no caso da família de Maria, sabemos que correspondem ao puritanismo católico (que condena as relações sexuais pré-conjugais) (Pais, 2001: 209). Assim, pensamos que também aqui podemos falar de uma crise de identificação, neste caso com as implicações morais da doutrina católica na área da sexualidade. No entanto, a sua relação com a tradição católica nunca foi verdadeiramente quebrada, como acontecia com as nossas entrevistadas da IURD, por exemplo, ou entre as filhas de pais praticantes do CLUC. Diferentemente, nesta fase tão difícil do seu percurso, Deus surge-lhe sempre como o seu apoio e companheiro de viagem, tendo como efeito reforçar a sua fé: *“Eu tinha uma grande fé e continuo a ter. Nesses tempos como era tudo tão complicado para mim adoptei Deus como companheiro de viagem pois os momentos de solidão e desespero foram muitos.”* Assim, neste *turning point* decisivo da sua trajectória, é a dimensão experiencial do seu *ethos* religioso que assegura a continuidade da relação de Maria com a tradição católica. Ainda que ela nunca tenha deixado de ser uma praticante

regular, não é essa dimensão ritualista do seu *ethos* que ressalta. Sobressai, ainda, a apropriação individual da crença católica, por parte de Maria, quando esta se refere à sua relação com a divindade como “tendo sido eu a adoptar Deus”. Esta “aliança afectiva” surge-lhe, assim, como uma escolha sua, uma apropriação. Finalmente, e ao contrário do que encontramos entre as convertidas à IURD³⁴⁹, os entrevistados do NSI não procuram a paz interior através do efeito do espaço exterior (por exemplo, entrando numa igreja), mas elaboram o que sentem através do diálogo contínuo (e nunca interrompido) com Deus.

Em suma, e tal como Isabel ou Mafalda, Maria rejeita os termos rígidos em que o seu papel no grupo é definido. Refira-se, ainda, que esta sua reacção deve ser compreendida numa situação de neolocalidade, em contexto urbano e de nuclearização familiar (Parsons e Bales, 1955). Por outras palavras, qual seria a sua decisão se ainda estivesse a viver na aldeia e com os pais?

Para compreender a natureza desta crise de papel de forma mais completa, importa ainda conhecer a história de Pedro. Ordenado padre e pertencendo a um instituto religioso, a sua crise vem na sequência do facto de se ter apaixonado. Uma vez que a Igreja Católica impõe o celibato aos seus sacerdotes, Pedro vê-se obrigado a optar entre a vida religiosa e a vida conjugal. É o próprio que nos diz que a decisão de deixar o sacerdócio constitui, para ele, um importante *turning point*. Este constitui-se como uma crise do papel que Pedro desempenhava no instituto religioso, ou seja, como uma ruptura com a forma rígida como esse papel é definido pela Igreja Católica. Assim, esta crise de papel redundava, também no seu caso, numa crise de identificação com a Igreja Católica. Nas suas próprias palavras: “*A minha pertença à Igreja de Cristo é total, à Igreja institucional está limitada até aos 36 anos. A mensagem de Cristo pede-nos o ideal mas a Igreja, como humana que é, limita-nos esse ideal. Este foi o dilema que me levou a sair. Sentir que a Igreja institucional é incongruente, prega uma coisa e faz outra.*”

Vimos assim que, na trajectória dos nossos entrevistados do NSI, uma crise de papel (v.g. familiar), a que se associa uma crise de identificação com as propostas mais institucionais da Igreja Católica, surge como um *turning point* crucial para compreender a reconstrução da sua identidade espiritual. Esta vai assumindo cada

³⁴⁹ Que nos afirmaram que, mesmo depois de se terem afastado da prática religiosa católica, muitas vezes entravam numa Igreja, com o objectivo de encontrar alguma paz.

vez mais uma dimensão ética, muito embora num movimento pendular, entre uma maior autonomia, associada a uma maior consciência individual, e a reinscrição em papéis mais institucionais. Porém, para compreender melhor esta reinscrição na cultura e tradição católicas, é necessário determo-nos ainda na forma como se dá a resolução da crise que atravessaram. No caso dos nossos entrevistados do NSI, a resolução da crise dá-se através da (re)entrada em papéis institucionais, nomeadamente familiares. De facto, é dentro destes (novos ou velhos) papéis que os nossos entrevistados encontrarão o espaço que lhes permitirá serem fiéis a si próprios, ou seja, um espaço de autenticidade. Em nosso entender, este aspecto contribui para explicar a continuidade que encontramos, no seu percurso espiritual, com a cultura e a tradição católicas. Assim, se a crise (enquanto ponto culminante de uma trajectória) os fez reflectir sobre muitos aspectos da sua religiosidade, assim como sobre si próprios e a sua posição face à religião (assumindo-se, por isso, como uma crise do *Self*), estes entrevistados tentarão procurar soluções que lhes permitam continuar dentro da Igreja Católica, ainda que com novas (e renovadas) ideias. É neste percurso que tomarão contacto com o Movimento Nós Somos Igreja, no qual reconhecerão muitas ideias com as quais se vêm identificando ao longo da sua trajectória. Senão, vejamos.

Para Maria, o casamento surge como um segundo *turning point* que elege como decisivo. Maria descreve-nos esse momento do seguinte modo: “*Em Fevereiro de 1991 casei e meu casamento foi como eu sempre sonhei, um homem com as qualidades do meu marido, como convidados as pessoas de quem eu gostava e com gastos mínimos, nada de exageros. O casamento foi lindo correu tudo muito bem e os meus pais estavam felizes.*” O seu casamento deve ser contextualizado no período em que, como vimos atrás, Maria atravessava uma fase de depressão, na sequência da sua vinda para Lisboa, e em virtude da necessidade de conciliar os estudos do primeiro ano da universidade com um trabalho que considerava deprimente, mas que lhe permitia alguma independência económica face à família de origem. Nesta altura, apoia-se muito no namorado, o que provoca uma reacção muito negativa por parte dos irmãos mais velhos, que vivem em Lisboa. Perante tal atitude, Maria dá um passo decisivo para a sua autonomização face ao grupo familiar de origem, indo viver com o namorado. Porém, mantém-se por pouco tempo nesta situação, decidindo casar. Assim, o casamento surge-lhe como a possibilidade de ser fiel a si própria (autêntica), entrando num papel familiar institucional, ao mesmo tempo que

se rebela contra os valores institucionais que os irmãos lhe impunham. Este quase paradoxo caracteriza os entrevistados do NSI, ou seja, as estratégias que desenvolvem para solucionar a crise que atravessam, em dado período das suas vidas, concretizam-se na (re)entrada num papel institucional, seja familiar, seja na Igreja Católica (v.g. mulher casada, homem casado, freira, mulher consagrada), mas cuja vivência não é nunca naturalizada. Pelo contrário, é esta (re)entrada em papéis institucionais que lhes permite, a um tempo, resolver a crise que atravessam e ser fiéis a si próprios. Por isso inscrevemos este movimento no pólo da tradição.

Também o caso de Isabel ilustra a reentrada num papel familiar institucional, que caracteriza a trajectória destes entrevistados, em momento crucial para a compreensão da sua afinidade com o NSI. Quando Isabel deixa definitivamente o Graal, em 1986, entra num período de transição, algo difícil. Tem cerca de 40 anos, não tem emprego nem casa para onde ir viver. Após ter estado durante 6 meses a viver com uma amiga, que também pertencera, em tempos, ao Graal, muda-se para uma casa da sua família. É a primeira vez que vive sozinha, facto que acolhe com grande satisfação: *“E eu fiquei radiante, pronto. Pronto, eu tive uma sorte, porque eu já tinha 40 anos e não... Nesta altura já não era assim fácil (...) Ter um tecto, na altura própria ter um tecto, na altura própria ter um emprego, e era exactamente... Estive sempre a pensar nos outros e de repente venho aqui para a minha casa, venho aqui e eu achei isto... Bem... assentei. (...) E o que o que eu queria era viver um bocado agora também sozinha, porque estava sempre em equipas com pessoas, percebe?”* Como vimos atrás, a sua saída do Graal implicou sofrimento mas também alívio. No entanto, como ressalta deste excerto, num percurso em que os objectivos do grupo prevaleceram sempre sobre os seus objectivos individuais, este momento assume grande importância na sua individualização (através do assegurar da independência económica, assim como de uma maior autonomia).

Porém, quando está a iniciar esta nova vida, um acontecimento familiar vem trazer um novo e inesperado rumo à sua história: *“Mas eis que uma das minhas tias, duas tias irmãs da minha mãe, que estavam em Lisboa, uma delas estava a ficar muito doente e teve de ser internada, e a outra, a outra que era uma pessoa difícilíssima e que não era... não era a minha preferida. Mas coitada, estava numa aflição enorme, enorme, sozinha lá numa casa em Sete Rios, uma casa de 11 divisões e ela cheia de limitações (...) Esta minha tia era a minha tia querida e ela [a outra tia] era um feitio difícil, portanto ali havia uma incompatibilidade. E eu nunca...*

Achava que esta minha tia não tinha o direito de estar a sofrer a aguentar a outra que à partida nem lhe era nada, era cunhada, no fundo. E eu aqui com esta casa... E eu um belo dia, um belo dia fui lá ao Estoril e a minha tia disse: ‘Ai Isabel, eu não sei, mas estou a ver que tens de ficar com a tia M’. E eu que também já estava a pressentir isto, acolho a minha tia.” Assim, a sua saída da crise, ainda que brevemente inaugurada por uma vida mais individualizada, é verdadeiramente marcada pela reentrada num papel familiar institucional. Isabel é chamada a agir enquanto sobrinha solteira que, neste contexto, sente que deve assumir os cuidados de uma tia a quem não se encontra principalmente ligada pelos afectos, mas por um vínculo institucional³⁵⁰. A sua vivência da reentrada neste papel familiar institucional é, por outro lado, indicativa da importância que assume na resolução da sua crise. Como nos diz: *“Foi um desafio, percebe? Mas como realmente achava que eu a dada altura também me sentia tão preocupada a pensar o que era a minha vida, o que é que era o meu futuro, depois achei que a vida era afinal mais... Tinha que ir respondendo aos desafios, em vez de estarmos a pensar no dia de amanhã... E eu que fui tanto a pensar na minha vocação, o que é que era a minha vocação se era, se não sei quê... se era isto, se era o outro. E depois desta decisão do Graal, achei que... Eu não sabia o que é que era, mas eu disse: ‘vou respondendo à vida’. E a vida na altura foi abrir esta casa à minha tia.”* O papel familiar institucional apresenta-se-lhe, assim, como uma oportunidade de se descobrir, de se reencontrar, de ser fiel a si própria – em suma, um espaço de autenticidade.

É neste contexto que Isabel integra a comissão fundadora da implantação em Portugal de um movimento católico internacional, envolvendo-se em vários projectos internacionais cristãos. Assim se vai forjando a sua afinidade com o movimento Nós Somos Igreja. De facto, o primeiro contacto dos nossos entrevistados com o NSI virá na continuidade do seu envolvimento anterior, quer em grupos católicos progressistas, quer em projectos sociais (relativos à defesa dos direitos das mulheres e à pobreza, no contexto da globalização). As duas preocupações (a pobreza e os direitos das mulheres) marcam o percurso dos nossos entrevistados, inscrevendo-os em valores que expressam o seu compromisso com os novos movimentos sociais (Offe, 1985).

³⁵⁰ Ainda que colha gratificações afectivas mais indirectas do facto de libertar a outra tia, a quem está muito ligada afectivamente, da sobrecarga com a situação da cunhada.

É assim que Isabel nos relata o primeiro contacto com o movimento: “*Nos encontros onde está a Pax Christi também, havia encontros do Nós Somos Igreja e eu fui também. Ainda participei em vários encontros, achei interessantíssimos, estive nalgumas reuniões com a Ana Vicente. (...) A Ana Vicente também... como ela era Presidente da Comissão para a Igualdade dos Direitos das Mulheres e eu entretanto entro aqui na Câmara, e eu convido-a. Já a convidei duas vezes a vir aqui à Câmara falar. E pronto, mas eu também conhecia a Ana Vicente, destes meios católicos... E depois, a determinada altura, também há um encontro do Nós Somos Igreja e eu também participei.*” O seu caso ilustra a importância dos contactos anteriores com outros movimentos católicos progressistas que, mesmo antes do 25 de Abril, desenvolviam actividades com preocupações de desenvolvimento social, de origem nacional ou internacional (Pragma, Graal, etc.), além do já referido interesse pela questão das mulheres e seus direitos.

Por outro lado, para esse contacto com o Nós Somos Igreja é determinante a dimensão intelectual do seu *ethos* religioso. O estudo da teologia e das Sagradas Escrituras tem um papel muito importante no processo de individualização, já que lhes permite, depois do período de crise, conciliar a vivência institucional do papel no qual reentram, mas respeitando as convicções interiores que os levaram a questionar esse papel, a determinada altura. Senão, vejamos o caso de Maria do Céu.

Como vimos atrás, desde 1960 que Maria do Céu (religiosa) se interessa pelo estudo da teologia e das Sagradas Escrituras, nomeadamente pelo lugar das mulheres na Igreja e na sociedade. A este interesse não é estranho o facto de, ao longo do seu percurso espiritual, ter sentido o peso da sua condição de mulher como obstáculo ao estudo e à reflexão. Ressaltou do seu discurso a forma como a autoridade reside na figura masculina do padre, o que remete para a forma como a Igreja Católica reproduz as desigualdades de género que atravessam a sociedade onde se insere (Weber, 1919-1922, 1944). Este é um dos aspectos que, como já foi referido atrás, está citado na Petição do Povo de Deus do NSI-PT, e cuja apropriação pelos nossos entrevistados nos parece bastante saliente.

5. O ideal-tipo NSI: uma identificação de tipo tradicional-ético

Podemos, agora, desenhar o ideal-tipo do quarto e último movimento considerado: o movimento Nós Somos Igreja. Sabemos já que a trajectória de

identificação das pessoas que a ele aderem é de tipo tradicional-ético. Vejamos, então, como a análise do seu processo de individualização, ao longo da trajetória familiar, nos permite chegar a esse resultado.

Começamos, mais uma vez, por sintetizar a importância da socialização religiosa na família de origem, na transmissão de um *ethos* religioso. Verificamos que todos os entrevistados do NSI tiveram uma socialização religiosa, protagonizada pelos pais, católicos praticantes. No entanto, torna-se muito importante distinguir o papel diferenciado de cada um deles. Se toda a transmissão deve ser compreendida num quadro afectivo (Bawin-Legros, 2003: 130), no caso dos entrevistados do NSI essa função afectiva cabe principalmente à mãe. Por outro lado, o que parece dar eficácia à transmissão do *ethos* religioso, pela coerência que lhe garante e pela articulação realizada com outros aspectos não religiosos da vida de Ego (v.g. familiares), é a dimensão consequencial. Acontece que a vivência do religioso, nas mães dos entrevistados do NSI, passa principalmente pela dimensão consequencial, mas articulada com a experiencial. “*A pessoa que mais me marcou, por quem ainda hoje pauto uma grande parte da minha vida, foi a minha mãe, porque sendo ela uma mulher de fé profunda resumia a vida ao amor e ‘tudo o que coubesse aqui Deus gostava com toda a certeza.’ (palavras da minha mãe). Na sua vida ela foi coerente com aquilo que nos ensinava.*” [Maria, 37 anos]. Por essa razão, esta é a dimensão do *ethos* transmitido que mais sobressai e que será, como veremos adiante, perfeitamente compatível com os seus valores actuais, uma vez que faz depender a dimensão consequencial da legitimidade afectiva e não da moralidade tradicional, ao contrário do que vimos que acontecia com os filhos de pais praticantes do CLUC.

Relembrando que “os *ethos* religiosos definem linhas morais – e, logo, normativas que orientam comportamentos (devidos ou indevidos, toleráveis ou intoleráveis)” (Pais, 2001: 190), parece-nos que, enquanto nas famílias de origem praticantes dos entrevistados do CLUC o pai articulava a dimensão consequencial, não só à dimensão ritualista, mas principalmente à moralidade tradicional da comunidade (valores relativos à honestidade, ao respeito pela propriedade, aos interditos sexuais, etc.), no caso dos entrevistados do NSI, e ainda que o contexto tradicional e comunitário possa ser semelhante, a dimensão consequencial (principalmente apropriada por via materna) é, diversamente, dirigida à dimensão experiencial, ou seja, é menos institucional e mais individualizada.

Note-se, por outro lado, que o meio social de origem dos entrevistados do NSI é muito próximo do dos filhos e filhas de pais praticantes do CLUC, uma vez que, salvo raras exceções, não se caracterizam por dificuldades económicas, havendo mesmo uma certa homogeneidade em termos sócio-culturais. Apesar disto, a verdade é que o diferente protagonismo educativo, quer do pai, quer da mãe, transmitem diferentes *ethos* e, a eles associados, diferentes linhas morais que orientam comportamentos: no caso do CLUC associando-os ao respeito pela moral tradicional, no caso do NSI mais pela afectividade e pela valorização da consciência individual.

Este diferente protagonismo dos pais inscreve-se na forma como se estruturam os papéis educativos na família de origem, que se caracteriza pela dupla diferenciação (Kellerhals e Montandon, 1991: 36) e em que o pai tem, principalmente, uma regulação normativa do comportamento dos filhos (v.g. das filhas em relação aos interditos sexuais), enquanto à mãe cabe a função de suporte emocional, mais comunicativa. No entanto, e como vimos, esta função da mãe surge mais numa dinâmica complementar que visa atenuar o autoritarismo paterno (Watzlawick, Beavin e Jackson, 1967) do que, propriamente, na promoção consciente e deliberada de um papel materno mais moderno. Uma tal distribuição dos papéis educativos (v.g. no que respeita à transmissão do *ethos* religioso), em que o pai tem principalmente funções instrumentais e a mãe funções expressivas, deve ser inscrito na distribuição de papéis, masculino e feminino que se verifica no interior do grupo doméstico, em que ao pai cabe antes de mais a função activa de angariar recursos e à mãe (em regra doméstica) a função expressiva, quer em relação ao marido, quer em relação aos filhos (Parsons e Bales, 1955). É importante notar que não se evidencia aqui o mesmo processo de naturalização na transmissão do *ethos* religioso, que encontramos entre as mães praticantes do CLUC. Pelo contrário, as mães dos entrevistados do NSI procuram, na medida do possível, responder às dúvidas das filhas.

Para compreendermos a importância da socialização religiosa na família de origem para a identificação com o NSI importa considerar, também, os modos de coordenação que desenvolveram com as restantes instâncias de socialização (nomeadamente religiosas), enquadrados por determinadas dinâmicas internas, assim como por um determinado contexto socio-cultural. Encontrámos entre as famílias praticantes destes entrevistados um modo de coordenação por oposição em relação à

escola, ou seja, estas famílias atribuem-lhe uma competência específica, técnica (v.g. ensinar a ler e a escrever), ao mesmo tempo que não têm qualquer forma de participação nessa tarefa.

Importa sublinhar que, em alguns casos, as famílias optam por colocar os filhos num colégio e/ou instituto religioso. Porém, para compreender as suas atitudes face ao mesmo, é necessário inscrevê-las na forma como realizam a coordenação com as instâncias que transmitem conteúdos religiosos (v.g. paróquia, catequese), e não tanto com a instituição escolar em si mesma. Ou seja, na sua opção pelo colégio sobrepõe-se a natureza religiosa do ensino que aí é ministrado. O modo de coordenação das famílias de origem de pais católicos praticantes com as diversas instâncias que transmitem conteúdos religiosos (incluindo o próprio colégio religioso) caracteriza-se, então, pela cooperação, ou seja, atribuem a essas instâncias competências difusas que, aliás, recobrem largamente as da família (v.g. uma vasta competência em matéria ideológica e moral) e participam na sua tarefa de socialização religiosa dos filhos (v.g. através da prática dominical ou da participação nas actividades da paróquia). Aliás, e como vimos, encontrámos estes modos de coordenação entre as famílias de origem católicas praticantes dos quatro movimentos religiosos estudados.

Estes modos de coordenação devem ser articulados com as dinâmicas internas destas famílias de origem. De facto, trata-se de famílias caracterizadas pela normatividade, fusionalidade e fechamento ao exterior – ou seja, dinâmicas de tipo bastião. Estas dinâmicas favorecem como se sabe a reprodução dos valores e dos modelos dominantes na sociedade portuguesa e, por isso, nas suas famílias de origem se foram cimentando modelos familiares institucionais e de género sexistas.

Estas dinâmicas familiares devem ser contextualizadas no meio social de origem. Há aqui que distinguir o caso dos pais que integram a burguesia do dos pais das classes médias. No primeiro caso, e ainda que com capital cultural elevado, os pais valorizam o casamento das filhas em detrimento do estudo universitário. Já no segundo, que abrange quer as velhas classes médias (as que apenas possuem o ensino básico), quer as novas classes médias (com capital cultural elevado), os pais desejam para os filhos, assim como para as filhas, a realização do ensino universitário, que viabilize a mobilidade social.

A entrada na vida adulta dos membros do NSI faz-se, em regra, pelo prolongamento da carreira escolar (de nível universitário) que permite, quer a

homens, quer a mulheres, o exercício de uma profissão muito qualificada. A individualização em relação ao grupo doméstico de origem faz-se pelo ingresso em instituições da Igreja Católica ou pelo casamento religioso. Estes aspectos caracterizam a sua trajectória familiar, ao longo da qual se vão criando, porém, as condições para uma crise, que assume a forma de uma crise de papel familiar *lato sensu*. Esta é provocada pela incompatibilidade do papel (de freira, de padre, de consagrada, de católica praticante) nos termos em que é definido pelos institutos da Igreja Católica e outras esferas da sua vida pessoal (v.g. familiar). É, por exemplo, o caso do padre que se apaixona e que tem que abandonar o sacerdócio para casar, ou da mulher que vive em união de facto e que é impedida de comungar. A vivência da incompatibilidade entre determinados *turning points* da sua trajectória familiar e os termos institucionais em que a Igreja Católica define o seu papel (na família e na Igreja) abre fissuras no seu *ethos* religioso, evidenciando-se a dimensão consequential, já que é esta que estabelece a relação (v.g. de incompatibilidade) entre a área do religioso (nomeadamente as dimensões ideológica e intelectual) e as outras áreas da vida pessoal (v.g. familiar). Ou seja: o que é que se deve fazer, ou não, enquanto padre, freira ou católico praticante? Assim, esta crise apresenta também uma especificidade que não encontramos nos restantes movimentos estudados. Ela representa sempre uma crise de identificação com a Igreja Católica, que se concretiza nas dúvidas face à permanência nas instituições da Igreja.

Entendemos que nestes casos se deve falar de uma crise do *Self*, uma vez que ela é acompanhada do questionamento do próprio papel (v.g. de mulher casada, de freira, de padre) e de reflexividade (Giddens, 1994). Esta crise do *Self*³⁵¹ deve ser enquadrada pelos altos níveis de instrução típicos do NSI, uma vez que, como já sabemos, os seus membros se inscrevem nas novas classes médias muito escolarizadas. Além disso, a trajectória familiar dos membros deste movimento foi iniciada por uma individualização face à família de origem, em regra através do enquadramento das instituições da Igreja Católica (v.g. instituto religioso, instituição católica de ensino). Assim, na fase que corresponde à crise do *Self*, coloca-se de forma muito premente a questão da sua autenticidade, na medida em que, para permanecerem fiéis a si próprios e à sua experiência de vida (por exemplo, o divórcio ou a recomposição familiar), sentem a necessidade de reapropriação do seu papel no

³⁵¹ E que nos reconduz ao pólo ético.

quadro da Igreja. Esta necessidade nasce do desejo de compatibilizar a sua trajectória familiar (v.g. certos *turning points*) com a sua identidade católica.

Necessariamente, a crise que os membros deste movimento atravessam, a dado momento da sua trajectória, implicará um teste aos seus valores familiares e sociais, nomeadamente aqueles que resultam da proposta da Igreja. De facto, essa crise do *Self* abre um espaço de reflexividade, em que se manifesta o imperativo de ser fiel a si próprio e aos seus sentimentos mais profundos. É da emergência desse imperativo que se vai forjando a afinidade com novos modelos familiares e sociais muito marcados pela afectividade e pela autenticidade. Vejamos como se caracterizam estes modelos.

Os membros do NSI valorizam a dimensão afectiva das relações familiares, em detrimento da dimensão institucional. Como nos diz Cristina: “*Sim, o amor... numa relação que se compreenda, que se ajude mutuamente, em que a pessoa possa ser... possa ser eu mesma e com todos os defeitos e com todas as qualidades que tenho, e que a outra pessoa me aceite assim mesmo e que não precise de estar a fazer um teatro da minha vida.*” No discurso desta entrevistada identificamos alguns elementos daquilo a que Serge Chaumier (2001: 53) chamou amor fissional, característico da relação pós-moderna, em que cada membro pretende conservar a sua autonomia, a sua personalidade, independência, subjectividade. Ainda que este autor contraponha este novo conceito ao de amor romântico (caracterizado pela fusão), o que mais se evidencia deste excerto é a importância da manutenção de um território pessoal, pela fidelidade a si própria, e que ela opõe ao desempenho de papéis institucionalmente definidos que significariam, nas suas palavras, “um teatro”.

A valorização da afectividade não se aplica apenas às relações amorosas e conjugais, mas também a outros tipos de relação, como a que se estabelece entre pais e filhos. “*A compreensão, ajuda, diálogo, onde os filhos se sintam sempre admirados pelos pais, como sendo seus grandes amigos com quem podem partilhar tudo, mesmo aquilo que os pais consideram errado.*” [Maria, 37 anos]. Deste excerto ressalta não só a afectividade, mas também a norma democrática, que devem pautar, no entender da entrevistada, as relações entre pais e filhos. Tais relações democráticas são viabilizadas pelos valores da comunicação. “*Sempre que há algo com o qual eu não concordo tento conversar, escutando e dando a minha versão como mãe e como adulta, a minha experiência. Nas suas escolhas em relação aos futuros namoros e à sexualidade, acima de tudo conversamos.*” [Maria, 37 anos].

Por outro lado, os membros do NSI têm uma concepção flexível dos papéis de género, no interior do grupo doméstico. Como nos diz Pedro: “*As tarefas são divididas, a colocação da roupa na máquina é do pelouro da Sofia, quando ela chega mais cedo a casa é ela que prepara o jantar, se for eu, sou eu que faço o jantar. A limpeza da casa somos os dois. Temos uma senhora que vai lá uma vez por semana fazer uma limpeza mais profunda e tratar da roupa.*” Existe assim uma distribuição relativamente simétrica das tarefas domésticas, no seu conjunto, ainda que algumas se revelem como não negociáveis (neste caso, os cuidados com a roupa; Torres *et al.*, 2004: 122). Este é um tipo de distribuição que pode ser contextualizada na sociedade portuguesa, nas novas classes médias, com nível elevado de instrução, a cujos estratos, como sabemos, pertencem os entrevistados do NSI.

Ao mesmo tempo, e como vimos no ponto anterior, os membros deste movimento valorizam muitíssimo a participação das mulheres na sociedade. No caso das entrevistadas do sexo feminino, importa lembrar que estamos face a mulheres que sempre trabalharam, não só para assegurar a sua independência económica, mas principalmente como forma de realização pessoal e porque têm um projecto social forte. Sabemos que é possível encontrar na sociedade portuguesa, mesmo na realização de trabalhos pouco qualificados, outros significados para o trabalho profissional feminino, além da sobrevivência económica (entre os quais maior autonomia e poder relativo no contexto da relação conjugal, sociabilidade e fuga ao fechamento doméstico; cf. Torres, 2000, *apud* Torres *et al.*, 2004: 135). Porém, não é este o caso das nossas entrevistadas (e entrevistados) do NSI, para quem é do trabalho como fonte de prazer e de realização pessoal que se trata. Como nos diz Isabel: “*Gosto muito de dar aulas [na Universidade] e agora o que eu mais gostava de fazer era neste momento estar com mais tempo para as aulas, para ler, para estudar, sobretudo.*” Esta atitude³⁵² é típica de uma ética de trabalho emergente nas sociedades contemporâneas, que encontramos principalmente entre os indivíduos mais instruídos e que exercem profissões mais qualificadas (Borges e Pires, 1998: 272), e que é típica das culturas mais individualistas, em que se acentua a importância da realização e da autonomia pessoal. Ainda que a sociedade portuguesa revele um grau reduzido de individualismo, nomeadamente em relação ao trabalho

³⁵² Que se contrapõe a uma concepção instrumental do trabalho (como “ganha-pão”) em que este surge apenas como indispensável à subsistência.

(Borges e Pires, 1998), os nossos entrevistados deste movimento constituem exemplo de forte individualização. Um indicador neste sentido é o desejo de mais tempo livre que, uma vez mais, sendo pouco expressivo entre os portugueses, é manifestado pelos nossos entrevistados. Como nos diz Isabel: *“Agora estou numa fase de contradição, de viver uma vida tão cheia, tão cheia, que não tenho tempo para orações... para as pessoas, para aquilo que eu gostava... ter mais tempo para a interioridade... (...) Mas, quer dizer... é tempo para conversar com as pessoas e conversar com as pessoas a partir de dentro. Eu agora... a sensação que eu tenho é que como a vida está... é tão cheia: vou para o trabalho a correr, acabo o trabalho, vou fazer uns telefonemas, é preciso ir para esta reunião...”*

Mais importante ainda se torna compreender as razões subjectivas pelas quais esta necessidade de mais tempo livre é manifestada pelos membros deste movimento. Ela surge, aqui, associada a uma necessidade de interioridade que, em nosso entender, não é idêntica à que encontramos entre os membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural. Neste último grupo, pode-se estabelecer uma clara analogia com a dinâmica psicoterapêutica, uma vez que, como vimos, um dos objectivos de quem procura este movimento é, também, o de obter um conhecimento e uma compreensão profunda do Eu – do sentido da vida e das razões do sofrimento, pessoal e universal. Logo, a interioridade pode, por exemplo, surgir associada ao estudo ou à meditação, como espaços de auto-conhecimento e de sintonia com o contexto envolvente (articulação das dimensões ideológica, intelectual e experiencial).

Já para os membros do NSI, o recolhimento surge como uma condição necessária para criar um espaço de interioridade. Sem este, não é possível “falar a partir de dentro”, como nos diz Isabel: *“E eu muitas vezes depois de cada coisa preciso muitas vezes de recolhimento... de iniciar novas relações, de estar aberta aos outros, ouvir as pessoas, e eu própria não ficar vazia, porque a dada altura a gente quer conversar e já não conversa a partir de dentro. Estou a conversar consigo, porque me foi dada uma oportunidade. (risos) Mas este tipo de experiências, assim, estou a ter menos e estou a sentir falta.”* Esta necessidade de “falar a partir de dentro” deve ser relacionada com o imperativo da autenticidade, que caracteriza a sociedade contemporânea, entendido como estar de acordo com a sua natureza mais profunda (Taylor, 1992 e 1996, *apud* Singly, 2001: 6). Para os católicos que integram o movimento, o seu Eu mais profundo enraíza em Deus, a que acedem através da interioridade e oração. Só esta interioridade permite a autenticidade na relação com

os outros, que surgem aqui, não tanto como outros afectivamente significativos reveladores de Si (à semelhança da figura do Pigmalião, como vimos no CLUC), mas antes como um outro universal, em relação ao qual não se parte de relações afectivas particulares (v.g. missão, serviço social, trabalho voluntário em associações).

Porém, a forma como os membros do NSI se relacionam com o outro (dimensão consequencial), só fica completamente apreendida se a relacionarmos com a sua concepção e vivência de Deus (dimensão ideológica e experiencial). As palavras de Maria do Céu ilustram o que acabamos de dizer. *“Agora, para mim Deus é, de facto... o Ser, isto é, digamos, o abstracto, é um ser superior, é o ser criador... é o ser para além do que... que me chama a ser mais. A ser mais e a ser mais. A ser mais na forma de viver esta vida e na forma de viver com os outros, na forma de estar situada. É aquele ser que me chama a desenvolver todas as minhas capacidades de criadora e, aqui, de cuidadora, que dá cuidados aos outros. E portanto, como acredito nesse ser, ao qual eu pertenço e para o qual eu me sinto atraída, me sinto chamada... esse Deus, em determinado tempo histórico (...) encarnou e, portanto, se fez homem em Jesus de Nazaré. Acredito na grande mensagem que ele veio trazer... ‘cuida dos outros como gostarias que cuidassem de ti’, ‘faz aos outros o que gostarias que fizessem a ti’.”* Assim, para os entrevistados do NSI, o caminho para Deus (dimensões ideológica e experiencial) passa, em grande parte, pela relação com os outros (dimensão consequencial), embora, e como já foi referido, este outro não seja, necessariamente, alguém com quem se tem uma relação emocional particular.

Deste modo, e como foi desenvolvido ao longo deste capítulo, os membros do movimento têm um projecto social forte, cujo ideário se centra nas desigualdades sociais e, nomeadamente, nas preocupações com a pobreza mundial (sob a perspectiva da globalização) e nas assimetrias de género. A este ideário corresponde, ainda, um forte envolvimento em iniciativas de intervenção social, nomeadamente através da participação voluntária em associações, sejam ou não enquadradas pela Igreja. Importa sublinhar que todos os entrevistados deste movimento desenvolvem este tipo de participação, o que constitui, aliás, uma das suas características principais, num contexto nacional que apresenta as mais baixas taxas associativas em toda a Europa e cujas taxas de voluntariado são inferiores a metade da taxa europeia (Delicado, 2003: 234). O compromisso social pode assumir, como vimos no ponto anterior, contornos políticos, ainda que não necessariamente partidários, uma vez que

a Igreja e as associações surgem como lugar privilegiado dessa intervenção. Como nos diz Maria do Céu: *“Eu nunca me filiei em partido nenhum. Porque eu achava que o facto de eu ser freira me dava muito mais liberdade de expressão e muito mais liberdade de acção se eu não estivesse... Eu já tinha um partido, já tinha um grupo.”*

Outra das características principais dos membros deste movimento é a da preocupação com as desigualdades de género, numa perspectiva feminista. Na sua intervenção, investem principalmente no estabelecimento da igualdade de oportunidades, por exemplo através do apoio a novas leis que fomentem a igualdade e impeçam a discriminação. Trabalham, assim, no quadro do sistema existente, com o objectivo de introduzir reformas graduais³⁵³. Isto mesmo se pode constatar na forma como Isabel caracteriza o seu trabalho actual, numa Câmara Municipal: *“E estou com as questões de igualdade de género, porque eu sou Conselheira para a Igualdade. É a intervenção do princípio da igualdade entre homens e mulheres, fazer entrar este princípio em todas as políticas. Da Câmara e fora, por exemplo, nas escolas já fizemos. Já fizemos cursos, pronto. Para já, de facto, é ainda tudo muito novo. Pronto, isto começou com uma sensibilização às pessoas, aos técnicos todos da Câmara, pronto, a uma amostragem, para saber um bocado se... quando planeiam, pensam que estão a planear para homens ou para mulheres, se pensam nisso, se fazem alterações, ou se não fazem. A ideia do princípio da igualdade é fazer com que eu, ao planear as coisas, tenho que pensar que estou a fazer... portanto, para que os impactos possam não ser tão diferenciados, eu tenho de pensar logo desde o início.”* Podemos notar não só a intenção de reforma gradual do sistema, por parte dos membros deste movimento, mas também a consciência dos níveis profundos em que se gera a desigualdade de género. Esta consciência, assim como a possibilidade de intervenção a um nível tão subtil como o dos valores e da mudança de mentalidades são, em nosso entender, função do capital cultural elevado que caracteriza os membros do NSI.

Um outro aspecto que caracteriza o seu conjunto de valores sociais é a tolerância face a novas formas familiares (v.g. a conjugalidade homossexual), assim

³⁵³ Desta forma, aproximam-se mais da corrente liberal do feminismo, que procura explicar as desigualdades de género a partir dos comportamentos sociais e culturais, e não do feminismo radical, que concebe a subordinação das mulheres como parte de um sistema maior (v.g. o sistema patriarcal) (Giddens, 2004: 117).

como face a determinados problemas sociais (v.g. interrupção voluntária da gravidez, eutanásia, protecção dos animais e da natureza). Encontramos entre os nossos entrevistados do NSI uma diversidade de opiniões, ainda que atravessada por alguns aspectos comuns, a saber o princípio da não discriminação e a ênfase na consciência individual como critério último de decisão, que implica um princípio de tolerância face às opções de cada um.

Senão, vejamos a opinião de Pedro, 36 anos: *“Respeito as opções sexuais de cada um, mas não concordo com adopção de crianças por homossexuais. A referência paternal e maternal é fundamental num crescimento saudável.”*. Se na sua resposta se salientam os valores da tolerância em relação à homossexualidade, com base na ênfase dada à consciência individual, também se faz sentir uma menor aceitação da adopção. De facto, segundo os inquéritos aos valores realizados em Portugal, as mulheres tendem a ser mais tolerantes do que os homens em relação à homossexualidade. Por exemplo, segundo os resultados encontrados por José Machado Pais (1998: 443), as mulheres tendem mais do que os homens a considerar aceitáveis as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo³⁵⁴.

Senão vejamos o que Maria do Céu afirma, a respeito da adopção por casais homossexuais: *“Assim como era capaz de perceber que um homem solteiro adoptasse uma criança, que uma mulher solteira adoptasse uma criança, não vejo por que dois homens que estejam juntos não possam adoptar uma criança, ou duas mulheres que vivam juntas. Desde que não fechassem a relação da criança: dois homens não a fechassem no mundo masculino, assim como duas mulheres que adoptassem uma criança não a fechassem a criança no mundo feminino e proporcionassem à criança a relação com homens e mulheres. Aí eu não via impedimento.”* Assim, não existindo homogeneidade de opiniões, verifica-se uma diferença na opinião face a este assunto em função do sexo, mais permissiva entre as mulheres que entrevistámos do que entre os homens.

Em nosso entender, devemos enquadrar estas opiniões no quadro de valores mais abrangentes dos membros deste movimento. De facto, é sabido que uma maior permissividade em termos morais surge tendencialmente associada aos valores pós-

³⁵⁴ Apesar de não existir, neste estudo, um indicador que diga respeito à adopção por casais homossexuais, pensamos que interessa, ainda assim, chamar a atenção para as diferenças que se podem identificar nas opiniões de homens e mulheres, em relação à homossexualidade.

modernos, na medida em que é nas sociedades mais abertas a este tipo de movimentos que os indivíduos mais “tendem a reconhecer que o direito de decidir sobre o corpo e a vida pertence à esfera da liberdade individual e que nenhum constrangimento colectivo se deve sobrepor a essa liberdade” (Ferreira, 2003: 107). E ainda que Portugal se situe aquém da tendência dos países europeus mais desenvolvidos (v.g. Suécia), no que respeita à permissividade moral³⁵⁵, a verdade é que os nossos entrevistados do NSI se situam entre as franjas mais escolarizadas e qualificadas da sociedade portuguesa que são, tendencialmente, as que mais estão voltadas para os valores pós-modernos e, justamente, as que mais tendem a revelar atitudes de maior permissividade moral (*idem*: 113).

Assim, e por um lado, os membros do NSI enquadram-se numa contratendência em relação ao grupo dos católicos praticantes, na medida em que estes tendem a ser menos tolerantes em matéria de moral sexual do que os não praticantes e, principalmente, do que os indivíduos sem religião (Ferreira, 1998: 110-111). Antes, a sua argumentação assenta no princípio da não discriminação e na valorização da sexualidade, que surge no discurso articulada à afectividade. Pensamos que a introdução do elemento da afectividade no discurso possa estar relacionada com o elevado capital cultural dos membros deste movimento³⁵⁶. Por outro lado, não encontramos entre os membros do NSI uma defesa activa e fundamentada destas posições, mais conforme aos movimentos politizados (v.g. de tipo LGBT³⁵⁷).

³⁵⁵ Na sua análise dos resultados do *European Values Survey*, estudo sobre valores e atitudes realizado em diversos países da Europa em 1999, Pedro Moura Ferreira compara os resultados obtidos em Portugal com os de outros países, no que respeita aos indicadores relativos à moral (às noções de certo e errado). A média portuguesa na dimensão da permissividade (que agrega atitudes face à homossexualidade, eutanásia, aborto, suicídio, relações extra-conjugais, relações sexuais fortuitas) é, em 1999, de 3,71, numa escala de 1 a 10 em que 1 corresponde a “nunca justificável” e 10 corresponde a “sempre justificável”. A média europeia é de 4,90, a de França 5,51 e a da Suécia é de 6,67. Já a Irlanda apresenta uma média de 3,33, abaixo da média portuguesa (Ferreira, 2003: 108).

³⁵⁶ De facto, entre os meios sociais menos favorecidos e instruídos, a que pertencem os membros da IURD e das TJ, encontramos uma moralização de comportamentos como a homossexualidade, cuja argumentação assenta na sexualidade, em detrimento da afectividade.

³⁵⁷ O movimento LGBT tem como objectivo a luta contra a discriminação e a defesa dos direitos das lésbicas, *gays*, bissexuais e transgéneros. Existem em Portugal diversas associações e grupos que se

A mesma tendência de tolerância caracteriza as opiniões face à interrupção voluntária da gravidez, sobressaindo o imperativo de não exercer julgamentos morais e de não condenar os comportamentos alheios. Vejamos o que nos dizem em relação a este assunto. *“Não concordo por princípio. A existir só em casos muito extremos. Cada vez mais me convenço que é na consciência que reside a decisão pessoal e esta é de cada um. Quem somos nós para julgar?”* [Pedro, 36 anos]. Embora do ponto de vista dos princípios morais haja uma rejeição do facto em si, a ênfase é colocada na formação de uma consciência individual, que permita tomar decisões responsáveis. *“A questão do aborto... Eu percebo que ao nível dos grandes princípios é... O aborto não está bem, não é? Agora, não vale a pena é penalizar mais. (...) A pessoa que o faz fá-lo com a sua liberdade e em circunstâncias...mas tem de ser consciente. Agora, devemos é criar condições para que isso não aconteça, pronto. Mas se a pessoa em última análise quer e não pode.... E conscientemente... Evidentemente temos que ver que apesar de tudo é mau, é errado. (...) Não quero julgar...”* [Isabel, 63 anos]. No entender desta entrevistada, as decisões (também nesta matéria) cabem, assim, ao indivíduo e sem que qualquer hierarquia tenha a legitimidade para reprovar ou orientar as condutas individuais. *“O aborto, à partida, é evidente que eu não aceito o aborto, eu não posso aceitar o aborto. Eu não posso aceitar que uma mulher diga assim: ‘Eu vou engravidar para depois fazer o aborto.’ Ou ‘estou-me nas tintas, faço aquilo que quero e se engravidar, engravidei e faço o aborto e acabou.’ Isso aí tenho muita dificuldade. Agora, uma mulher vem e diz-me que fez um aborto. Eu não tenho coragem, nem sinto, digamos, nada, autoridade nenhuma nem coisa nenhuma para a condenar. (...) Agora aí, a meu ver, há... aí a falta da mulher na Igreja faz-se sentir porque há homens, e são homens celibatários, a decidir contra esse tipo de coisas... E, de qualquer modo, já ser homem, mas não sendo celibatário, passa à margem, completamente.”* [Maria do Céu, 59 anos]. Assim, e no caso concreto da interrupção voluntária da gravidez, acresce o facto de essa hierarquia ser composta por homens, distantes do ponto de vista das mulheres que passam, efectivamente, pela experiência do aborto.

Finalmente, o interesse pela protecção da natureza e dos animais, igualmente relacionado com os valores mais universalistas e pós-materialistas, surge como outra

enquadram neste movimento, como é o caso da ILGA-Portugal, Clube Safo, Rede Ex-Aequo, Opus Gay, entre outras.

característica relevante dos membros do NSI, que nos ajuda a compreender a sua identificação de tipo ético. “*É uma das coisas que eu acho que deveria ter sido posto no nosso ponto [da petição], é toda a parte de nós e a natureza, a nível do ambiente, a nível, de facto, dos animais, a maneira de tratar os animais. (...) Se fazem discriminação das mulheres, porque é que não hão de fazer no ambiente, nas árvores, no ambiente em si, em geral, no lixo que se provoca, na poluição que se provoca de qualquer maneira, como na maneira como as pessoas tratam os cães! Cães, porque eu gosto mais de cães – os animais, não é? Porque eu acho que isso é desumano, o cariz desumano, sem humanidade, o humano sem humanidade!*” [Mafalda, 50 anos].

Estes modelos familiares e sociais devem ser compreendidos como resultado de trajectórias familiares caracterizadas por uma forte individualização, muito acentuada pela crise do *Self* que, como vimos, os membros deste movimento atravessam em determinada fase da sua trajectória familiar. É neste contexto que importa compreender o lugar que o NSI vem ocupar na vida dos seus membros, nomeadamente na resolução desta crise.

De facto, a afinidade com a proposta do NSI constitui, como vimos atrás, uma forma de resolver a crise de identificação com a Igreja Católica. Na resolução dessa crise, a dimensão intelectual assume especial importância, uma vez que lhes permite elaborar a singularidade da sua própria experiência, e conciliar a consciência individual crítica que dela advém (pólo ético), com a continuidade na Igreja Católica, através da reentrada em papéis “familiares” institucionais³⁵⁸ (pólo tradicional). É o caso do padre que, optando por deixar o sacerdócio para casar, reentra assim num papel institucional, mas agora o de homem casado.

Assim, se neste movimento encontramos modelos familiares e sociais mais individualistas (v.g. valorização do indivíduo e afectividade, tolerância face a novas formas familiares), já as suas práticas em termos familiares são mais institucionais³⁵⁹ (v.g. homem ou mulher casados, freira, padre, consagrada) (pólo da tradição). No

³⁵⁸ Mulher casada, freira, mulher consagrada, homem casado.

³⁵⁹ É importante notar que ao contrário dos membros da IURD, os membros do NSI não têm situações e práticas familiares declaradamente fora do modelo dominante (v.g. mulher só com filho) mas estão, na maior parte dos aspectos, dispostos a compreender os novos modelos e práticas familiares da pós-modernidade (v.g. conjugalidade homossexual).

entanto, importa sublinhar que a vivência destes papéis não é normativa. De facto, a crise do *Self* dá lugar a uma preocupação de autenticidade, de fidelidade a si próprio, aos seus sentimentos e convicções mais profundas, que os faz questionar o papel que até aí desempenhavam. A elaboração dessa crise do *Self* e a consciência crítica a ela associada faz com que a reentrada em papéis, mesmo institucionais, se caracterize pela rejeição da naturalização no seu desempenho, e pela sua reapropriação em termos mais críticos, implicando uma vivência singular (pólo ético). Ego privilegia assim o seu percurso pessoal (no sentido da procura de si próprio, ou seja, da autenticidade) em detrimento da vivência mais estereotipada de papéis, ou seja, não se trata apenas do papel em si, mas da forma como é vivido.

Figura 8 – Ideal-tipo de identificação com o NSI

CONCLUSÃO

Segundo a nossa hipótese principal, a dinâmica de individualização que atravessa o campo religioso (Hervieu-Léger, 1999) deve ser compreendida pela individualização crescente que atravessa a sociedade ocidental, nomeadamente a família contemporânea a que François de Singly (1993) chamou individualista e relacional.

No contexto actual de *bricolage* de crenças e de perda de importância das instituições responsáveis pela transmissão religiosa pretendemos, neste estudo, captar a trajectória de identificação religiosa numa perspectiva que parte do indivíduo e não das instituições (Hervieu-Léger, 1999: 70). Ao mesmo tempo, procurámos preencher um vazio identificado por alguns autores relativo às mudanças ocorridas na família, enquanto instância decisiva de socialização religiosa (D'Antonio e Aldous, 1983; Hervieu-Léger, 1999: 63). De facto, o estudo articulado da família e da religião, realizado de Durkheim a Parsons, foi posteriormente alvo de uma especialização, que resultou numa verdadeira “separação de águas” das duas disciplinas. A rearticulação dos dois campos, pelo estudo da reconfiguração das identidades religiosas a partir das transformações das relações familiares, constitui, em nosso entender, um dos originais contributos da presente investigação.

Ao longo desta pesquisa, procurámos compreender, justamente, o papel da família enquanto instância decisiva na construção de uma nova identidade religiosa. Para esse efeito, partimos da proposta de François de Singly que, na senda de Talcott Parsons, se interroga sobre as funções da família nas sociedades contemporâneas. Para Singly (2000a), a família (independentemente da sua forma ou estrutura) assume actualmente a função de tentar consolidar em permanência a identidade dos adultos e das crianças. Ao contrário de Parsons, para quem a socialização no seio da família nuclear tinha como objectivo a interiorização das normas sociais que viabilizassem a integração do indivíduo nas instituições, para Singly o objectivo principal dessa socialização é a revelação da identidade latente dos indivíduos, do seu Eu mais profundo e autêntico, por parte dos outros significativos (em especial o cônjuge e, para as crianças, os pais; Singly, 1998: 170). Esta função inscreve-se no

individualismo típico das sociedades contemporâneas, caracterizado antes de mais pelo mito da interioridade (Taylor, 1992, *apud* Singly, 2000a).

A tentativa de articulação do familiar com o religioso foi realizada, nesta investigação, através do que entendemos ser um aprofundamento do processo de reconfiguração do *ethos* religioso. Este foi perspectivado pela trajectória familiar em duas grandes dimensões: na família de origem, e ao longo da vida adulta.

Por um lado, a abordagem da socialização religiosa na família de origem foi realizada a partir das dinâmicas familiares. Isto permitiu-nos salientar a natureza da socialização enquanto processo interactivo complexo que implica trocas entre socializados e socializantes (Bawin-Legros, 2003: 108), distanciando-nos da figura do destinatário passivo em quem se deposita uma determinada tradição religiosa (Campiche, 1996: 149).

Por outro lado, ao longo da vida adulta, a reconfiguração do *ethos* religioso foi compreendida a partir da proposta de François de Singly (2001), para quem a socialização que ocorre no seio das famílias actuais pode ser descrita como uma individualização, processo de construção da identidade que é específico das sociedades contemporâneas ocidentais, em que o indivíduo se destaca do grupo (v.g. familiar), através da independência económica, da construção da autonomia e da busca da autenticidade.

Desta forma, pretende-se sublinhar a força explicativa da família, como modeladora de valores e práticas sociais (Almeida, 1986) e, mais especificamente, da reconfiguração das identidades religiosas. Em detrimento de um olhar que contempla esta instância de socialização como mero receptáculo das macro-transformações sociais e económicas, consideramos que ela própria é protagonista de tais mudanças. Para melhor compreender o seu papel nos processos de mudança social importa, então, olhar para a forma como os grupos domésticos organizam as suas estratégias em relação às oportunidades e constrangimentos que lhe surgem do exterior (Hareven, 1991).

Assim, é chegado o momento de sintetizar alguns traços significativos que se revelaram decisivos para compreender cada uma das trajectórias de identificação religiosa, relativamente aos quatro movimentos estudados. Para isso, é indispensável considerar cada um deles de forma transversal, nomeadamente: o papel da família de origem na socialização religiosa dos convertidos; a articulação entre a trajectória familiar, o processo de individualização e o percurso espiritual; e, finalmente, a fase

de crise que antecede a identificação com o novo movimento religioso, bem com a forma como ela é resolvida.

As novas identidades religiosas/espirituais que estudámos podem assumir quatro configurações típicas, a saber: comunitário-tradicional, no caso das Testemunhas de Jeová; emocional-comunitária, no caso da Igreja Universal do Reino de Deus; ético-emocional, no caso do Centro Lusitano de Unificação Cultural e tradicional-ética, no caso do Movimento Nós Somos Igreja. Procurámos compreender a sua emergência analisando a importância da individualização de Ego, ao longo da trajetória familiar, para o desenvolvimento de uma trajetória de identificação religiosa.

Quer as pessoas que frequentam a Igreja Universal do Reino de Deus, quer as Testemunhas de Jeová, partilham de uma identidade comunitária, já que em ambos os casos, embora de maneira muito diferente, há uma procura da comunidade que resulta de um sentimento de falta de integração (grupo doméstico, ou na família alargada e na comunidade, respectivamente). Porém, enquanto na conversão à Igreja Universal do Reino de Deus há uma valorização das emoções, levada ao limite durante o ritual, já nas Testemunhas de Jeová há uma reapropriação da tradição, pelo estudo da Bíblia. A questão que se coloca é, então, a seguinte: como se construíram estas identidades, tanto no que têm de semelhante, como no que têm de diferente?

Quer nas famílias de origem das convertidas à Igreja Universal, quer nas famílias de origem das Testemunhas de Jeová, encontramos duas situações diferentes na socialização religiosa. Enquanto as mães praticantes (monoparentais no primeiro caso, e mulheres casadas no segundo) realizaram uma coordenação por cooperação com as instâncias que veiculam conteúdos religiosos (por exemplo, acompanhando as filhas à missa e atribuindo a essas instâncias competências difusas que recobrem largamente as da família), já as mães não praticantes, quer das convertidas à Igreja Universal, quer das Testemunhas de Jeová, delegaram nessas instâncias a socialização religiosa das filhas, atribuindo-lhes competências difusas, mas não as acompanhando sequer à missa. Estas tarefas são, então, realizadas na paróquia, por figuras como a catequista e o padre. No entanto, estes modos de coordenação distintos entre mães praticantes e não praticantes não correspondem, em última análise, a socializações religiosas diferentes, na medida em que em ambos os casos se tratou principalmente de transmitir uma prática dominical ritualizada (dimensão ritualista do *ethos*), uma ideia da existência de Deus (dimensão ideológica) e algumas

noções muito básicas através da catequese (dimensão intelectual), quer numas, quer noutras destas famílias de origem.

Ainda assim, encontrámos diferenças na socialização primária dos dois grupos que podem, em nosso entender, ser procuradas, não exclusivamente na socialização religiosa, mas apenas na sua articulação com as dinâmicas internas destas famílias, com a sua morfologia e com o seu meio social de origem.

Na socialização religiosa e familiar das Testemunhas de Jeová, encontrámos famílias caracterizadas pela normatividade, fusionalidade e fechamento (bastião). Desde logo, estas famílias, fechadas ao exterior mas muito integradas na comunidade onde viviam, reproduziram sempre os valores dominantes. No grupo das entrevistadas mais velhas, encontrámos valores comunitários característicos da sociedade agrária e camponesa em que se inserem, mais especificamente os relativos a modelos familiares muito institucionais (v.g. diferenciação de papéis de género no interior do casal; relação hierárquica entre mais velhos e mais novos, nomeadamente entre pais e filhos). No caso das entrevistadas mais jovens, e ainda que a sua socialização primária tenha decorrido em meio urbano, as dinâmicas familiares são idênticas e têm implicações semelhantes. Por este motivo, estas famílias de origem reproduzem, também, a religiosidade dominante (católica ritualista), quer o seu modo de coordenação com as restantes instâncias socializadoras em matéria religiosa se faça por cooperação, quer por delegação. Isto é verdade tanto para as entrevistadas mais velhas, como para as mais jovens.

Quanto às convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, um outro aspecto surge como decisivo para compreender as suas dinâmicas e respectiva influência na transmissão do *ethos* religioso: a morfologia familiar. Trata-se de famílias monoparentais, em que a ausência do pai enquadra e explica a dinâmica de relação entre mãe e filha, excessivamente autoritária por parte da mãe. A exigência da prática dominical hegemónica por parte destas mães mais não é do que uma das muitas exigências através das quais pretendem que as filhas conformem o seu comportamento à norma social da comunidade. Assim, a situação da monoparentalidade não só acentuou a vulnerabilidade económica destas famílias, como também as tornou estigmatizáveis na comunidade onde viviam. Deste modo, a prática dominical das filhas torna-se sobrevalorizada como condição de integração social, na sociedade portuguesa das últimas décadas e em meio social muito

desfavorecido em todos os níveis do capital (económico, social, cultural e simbólico).

De facto, no que respeita ao meio social, sabemos já que, tanto as entrevistadas da Igreja Universal, como as das Testemunhas de Jeová integram meios desfavorecidos da sociedade portuguesa. É importante sublinhar aqui as semelhanças entre o capital cultural dos seus progenitores. Note-se que entre as convertidas a um e a outro destes dois movimentos religiosos, encontramos na geração anterior um capital cultural muito fraco (v.g. quase todas as entrevistadas têm pais analfabetos ou que apenas sabem ler e escrever, mas sem ultrapassar, em regra, a 4ª classe).

No entanto, existem aspectos que diferenciam a socialização religiosa das entrevistadas a estes dois grupos. Um dos mais importantes é, sem dúvida, o que diz respeito à transmissão da dimensão consequencial. Enquanto as famílias de origem das Testemunhas de Jeová se encontram dentro da norma familiar dominante (casal com filhos), o mesmo não acontece com as famílias de origem das convertidas à Igreja Universal, em regra monoparentais (mulheres sós com filhos). Para as primeiras, a conformidade à norma familiar tem como efeito o reforço da sua integração na comunidade. O mesmo não acontece com as segundas. Uma vez que são monoparentais e se encontram fora da norma familiar, a sua integração social é mais fraca. Desta forma, ainda que elas interiorizem a ideologia dominante (em termos de modelos familiares e religiosos), a sua vivência familiar nega essa ideologia, fazendo-as crescer na ambivalência entre os modelos interiorizados e aquilo que é a sua realidade familiar na infância e adolescência.

Por esta razão, pelo facto de haver uma articulação entre morfologia familiar, por um lado, e modelos familiares e religiosos, por outro, as famílias de origem das Testemunhas de Jeová, nas suas dinâmicas bastião, reproduzem e amplificam os valores tradicionais. Já no caso das famílias de origem das convertidas à Igreja Universal, isto não acontece, devido à incoerência entre os modelos familiares tradicionais e a sua trajectória em famílias monoparentais. Nestas, ao contrário das famílias das Testemunhas de Jeová, não foi garantida a coerência da proposta educativa, mais concretamente do *ethos* religioso, na sua dimensão consequencial. Esta fragilidade na transmissão da dimensão consequencial (ligada às implicações da moral católica em termos de modelo familiar) leva-nos a avançar a hipótese de que a transmissão do *ethos* religioso, nestes casos, se torna excessivamente ritualista e vazia, segregada pela religiosidade comunitária, mas em profunda contradição com o

que é a sua vida familiar, aumentando dessa forma o sentimento da diferença e da estigmatização.

Os modelos familiares assim forjados na família de origem vão sendo reconstruídos ao longo da trajetória familiar de Ego. Quer no caso das Testemunhas de Jeová, quer no das convertidas à Igreja Universal, a entrada na vida adulta fez-se sempre pela interrupção precoce da carreira escolar (ao nível do ensino básico) e pela conseqüente entrada no mercado de trabalho em profissões desqualificadas dos sectores secundário e terciário (inicialmente a costura, o artesanato, o trabalho doméstico e, logo que possível, o trabalho nas fábricas). Num contexto social desfavorecido, estas mulheres cedo se tornam mão de obra indispensável à subsistência do seu grupo doméstico de origem. Por esta razão, entregam integralmente o seu ordenado à mãe, o que faz com que não consigam, nesta fase, independência económica nem autonomia em relação a esse mesmo grupo doméstico de origem. Ao mesmo tempo, as suas famílias não representam a escolarização das filhas como um possível meio de lhes garantir a mobilidade social e a conseqüente melhoria das condições de vida.

É neste meio social de origem desfavorecido que o casamento surge como um *turning point* decisivo para a independência económica e autonomização face aos progenitores. Este facto pode ser explicado não só porque a partir daí o seu ordenado passa a ser afectado ao novo grupo doméstico, mas também pela situação de neolocalidade (Parsons e Bales, 1955, 1980). Assim, o projecto conjugal terá como resultado uma maior individualização em relação ao grupo doméstico de origem. Além disso, o casamento surge associado à mobilidade social, que implica por exemplo a migração do campo para a cidade e o ingresso em profissões (ainda que desqualificadas) do sector secundário e terciário.

Se estes são alguns dos aspectos comuns na trajetória familiar de umas e outras convertidas, ao longo da vida adulta, tornam-se no entanto decisivos os aspectos que as distinguem. Senão, vejamos. Desde logo, a entrada na conjugalidade por parte das Testemunhas de Jeová faz-se pelo casamento, sendo que a sua experiência familiar é muito institucional e marcada por um fechamento sobre o novo núcleo doméstico (nuclearização forte).

Pelo contrário, a entrada na conjugalidade por parte das convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus é, como vimos, muito mais informal (v.g. coabitação sem casamento), sendo a sua trajetória posteriormente marcada por *turning points*

como a separação e a recomposição familiar. Entram, assim, em formas familiares menos institucionais, que contradizem os seus modelos de referência familiares. Desta forma, tornam-se mais vulneráveis aos riscos de marginalização que afectam os meios populares, e que decorrem da precariedade profissional e conjugal (Kaufmann, 1993: 86-87). Se, nestes meios, a entrada rápida em papéis familiares (como os de esposa e mãe) constitui uma protecção contra tais riscos, pelo contrário, a trajectória destas mulheres, marcada pela separação e recomposição familiar, acabou por reproduzir a situação de monoparentalidade que era a da sua família de origem. Por esse motivo, a situação de mulheres sós em que se encontram, seja por divórcio ou por morte de familiar (v.g. pais, marido, filho), e vivida em meios sociais desfavorecidos, evidencia a sua precariedade profissional e/ou conjugal, aumentando os riscos de marginalização. Em contraste, as entrevistadas Testemunhas de Jeová encontram-se em papéis familiares institucionais e normativos (v.g. filha, esposa, mãe), o que deve ser compreendido, como vimos, a partir do significado que estes papéis assumem, em meios sociais desfavorecidos, do ponto de vista económico e cultural, na sociedade portuguesa, ou seja, protegendo-as dos riscos de marginalização atrás referidos e que afectam esses meios sociais.

Assim, importa compreender como os *turning points* que se vão sucedendo na trajectória de umas e de outras entrevistadas as vão conduzindo àquilo que nos parece ser um processo decisivo para a sua conversão e que se pode traduzir numa crise de integração. Esta assumirá naturezas distintas para as convertidas às Testemunhas de Jeová e à Igreja Universal do Reino de Deus, ao mesmo tempo que umas e outras encontrarão formas distintas de lhe responder.

Entre as convertidas à Igreja Universal, encontrámos trajectórias de precarização e exclusão, que redundam numa crise com várias dimensões: desde logo familiar (v.g. do grupo doméstico, motivada por episódios como o divórcio/separação ou morte de familiar); mas também económica (devida a fenómenos como o desemprego ou empobrecimento devido ao divórcio); e, por último, emocional (instabilidade devida a perdas afectivas e a dificuldades económicas). No entanto, a natureza emocional da sua crise, ainda que implicando introspecção, não implica reflexividade. Pelo contrário, as nossas entrevistadas vêem-se como vítimas e procuram a explicação para o que lhes acontece no exterior (na conduta de terceiros, v.g. familiares e vizinhos, na conjuntura de crise ou no “destino”) e nunca no seu próprio comportamento e nas dinâmicas de relação que

estabelecem com os outros. É por esse motivo que conseguimos distinguir a sua crise emocional da dos membros do Centro Lusitano, cuja introspecção conduz sempre à reflexividade, questionando-se a si mesmos e procurando compreender o que lhes acontece a partir do auto-conhecimento e da sua relação com os outros (no que se aproxima da psicoterapia analítica).

Em contraste, no caso das Testemunhas de Jeová, não se evidencia uma crise de natureza emocional, delimitada numa determinada fase da sua trajectória. Diversamente, a sua crise vai-se traduzindo numa falta de integração na família alargada e na comunidade em que se inserem, resultante da neolocalidade que contribui, por seu turno, para o gradual fechamento do grupo doméstico sobre si próprio. Este processo vem acentuar os efeitos da sua trajectória de classe, limitando o horizonte das suas oportunidades e consolidando um *deficit* cultural (Bourdieu, 1964), bem como o seu fechamento no espaço doméstico, em zona suburbana e desqualificada. Para isto contribuem também as suas dinâmicas conjugais, fechadas, normativas, fusionais e marcadas pela dominação masculina (Bourdieu, 1999).

Assim, para as convertidas à Igreja Universal, a crise de integração (familiar e económica), bem como o mal estar emocional que a acompanha, implicarão um teste aos seus valores familiares e sociais, bem como a determinadas dimensões do seu *ethos* religioso. Já entre as Testemunhas de Jeová, alguns dos principais *turning points* da sua trajectória são, em si mesmos, fundadores da família nuclear (v.g. casamento, nascimento de filhos). Por outro lado, outros decisivos *turning points* (v.g. acidentes de trabalho de Ego, doença e/ou morte de familiar) vêm contribuir para o fechamento da família nuclear sobre si própria, uma vez que se sentem pouco apoiadas pela família alargada e pelo Estado Providência. Num contexto de fracos recursos económicos, relacionais e culturais, o núcleo doméstico torna-se cada vez mais um refúgio contra um exterior impessoal e hostil. Ao longo da sua experiência familiar, e nos momentos de crise, são principalmente os membros do núcleo doméstico (v.g. o cônjuge) que as apoiam económica e afectivamente. Compreende-se, assim, que nestas famílias bastião os modelos familiares e de género incutidos pela socialização familiar de origem não sejam questionados, antes se reforcem, ao longo da trajectória familiar.

Para as Testemunhas de Jeová, esta trajectória é caracterizada pela sintonia entre modelos e práticas familiares muito institucionais, resultando num reforço dos mesmos, num movimento de reacção às mudanças recentes dos valores e práticas

familiares que se inscreve na recusa da própria modernidade. Já a trajetória das que se convertem à Igreja Universal se caracteriza por uma profunda dissonância entre modelos e práticas familiares, uma vez que, embora protagonizem formas familiares mais modernas (v.g. mulher só, com ou sem filhos), estas são vividas em solidão e carência, numa profunda nostalgia dos modelos familiares tradicionais. O facto de serem desprovidas de capital económico e cultural, assim como o seu isolamento social e familiar (falta de redes instrumentais e afectivas), leva-as à exclusão e a um sentimento de estigmatização que dificulta a atribuição de sentido à sua situação familiar. Da mesma forma que o casamento pode dar *nomos*, nestes casos, o facto de não estarem casadas resulta na incapacidade de construir esse sentido (Berger e Kellner, 1988). Por tudo isto, ainda que elas declarem o seu grande valor pessoal por terem conseguido sustentar-se e aos filhos, em condições económicas e sociais particularmente difíceis, a verdade é que nunca desenvolvem uma *consciência de género*, ou seja, nunca ganham intenção política. Neste sentido, elas não conseguem construir uma cultura de resistência contra-hegemónica, de tipo feminista (Pina-Cabral, 1991: 209). É possível inscrever estas inquiridas nos estratos sociais que, na sociedade portuguesa, mais insatisfeitos se sentem com a sua própria experiência familiar, nomeadamente no grupo dos divorciados e separados (v.g. em meios sociais mais desfavorecidos) (Almeida e Guerreiro, 1993: 186-187).

É neste contexto que podemos compreender a sua conversão a um e a outro dos movimentos religiosos em causa. Para as convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus, esta surge como um lugar de compensação da grande solidão em que se encontram devido à sua falta de integração familiar e económica. Por outro lado, a sua identificação com a Igreja constrói-se na necessidade de resolver, de forma imediata, problemas concretos (familiares, económicos e emocionais) que lhes surgem como exteriores e arbitrários, em suma, como fruto da fatalidade. A ida à Igreja inverte radicalmente este processo, uma vez que todos os problemas concretos que as assolam têm, no seu entender, resolução quase imediata. Assim, da mesma forma que não compreendem como surgiram os seus problemas, também não conseguem explicar a sua resolução, apresentado-se-lhes ambos de uma forma mágica. Evidencia-se aqui a falta de domínio (*maîtrise*) da própria vida que caracteriza os meios sociais mais desfavorecidos, principalmente do ponto de vista cultural.

Desta forma, na recomposição do *ethos* religioso, a conversão à Igreja Universal torna evidente a importância da dimensão experiencial, nomeadamente pela forma como a ida à Igreja é percebida como resolução imediata para problemas concretos (v.g. através da intervenção directa de Deus na sua vida). Sobressai igualmente a importância da dimensão ritualista, nomeadamente pela forma como os rituais são vividos por Ego: muito emocionais, proporcionando alívio quase instantâneo, emocional e físico, para o sofrimento (v.g. através das curas e expulsão de demónios). Por outro lado, e apesar do grande isolamento destas mulheres (falta de redes afectivas e instrumentais), não encontramos entre elas solidariedades ou sociabilidades significativas que tivessem resultado da ida à Igreja Universal, situando-se o seu envolvimento comunitário e as suas amizades congregacionais a um nível mínimo.

Precisamente o oposto caracteriza, em nosso entender, a conversão às Testemunhas de Jeová. Neste caso, encontramos um forte envolvimento comunitário (v.g. através da pregação porta a porta, estudo bíblico semanal, participação na limpeza do Salão do Reino e nas actividades promovidas pelas TJ), assim como fortes amizades congregacionais, uma vez que, a partir da conversão, praticamente todas as suas sociabilidades e solidariedades são preenchidas pelos “irmãos na fé”. As Testemunhas de Jeová vêm, assim, resolver a sua crise de integração na família alargada e na comunidade, resultante do seu fechamento doméstico.

Por outro lado, as Testemunhas de Jeová surgirão, também, como um espaço de compensação intelectual de um *deficit* cultural. No caso das mulheres mais velhas, este *deficit* foi construído a partir de um percurso escolar precocemente interrompido e reforçado ao longo da vida, por exemplo através do desempenho de profissões desqualificadas, assim como da fixação em zonas suburbanas, com fracos recursos culturais. Já no caso das mais jovens, ainda que o seu capital escolar seja mais elevado, o seu percurso foi igualmente marcado pela suburbanização, por interrupções do percurso escolar, preenchidas pelo desempenho de profissões desqualificadas e, por fim, pela conclusão de cursos médios (por exemplo, técnica de análises, professora do ensino básico). O estudo da Bíblia, oferecido pelas Testemunhas de Jeová, surge como uma oportunidade única de compensar esse *deficit* cultural (nomeadamente a apropriação fragmentada da cultura escolar pelas entrevistadas mais jovens), evidenciando a importância da dimensão intelectual na recomposição do seu *ethos* religioso.

Porém, em nosso entender, é na dimensão consequencial que reside a essência da recomposição do *ethos* religioso, na conversão a um e a outro destes dois movimentos, ou seja, naquilo que se deve ou não fazer por se ser Testemunha de Jeová, ou por se pertencer à Igreja Universal do Reino de Deus. De facto, em ambos os casos estamos, em regra, perante meios sociais bastante desfavorecidos (v.g. relativamente à instrução), ao mesmo tempo que a dimensão ideológica remete, nos dois casos, para religiões de salvação (Monteiro, 1998). Assim, é a dimensão consequencial que mais claramente distingue a afinidade com cada um destes dois movimentos religiosos: o que se deve ou não fazer, v.g. em termos familiares, por se pertencer a determinada religião.

Para além das diferenças já encontradas na transmissão desta dimensão na família de origem, também na fase da conversão as futuras Testemunhas de Jeová são pessoas que se encontram já dentro da norma da vida familiar (o casal, com ou sem filhos), ao contrário do que acontece com as futuras convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus (mulheres sós, com ou sem filhos). Assim, e uma vez que os modelos familiares das Testemunhas de Jeová são muito institucionais (ao contrário da tendência contemporânea de valorização dos afectos em termos familiares), enquadram-se no perfil definido por este movimento religioso, nomeadamente em termos de valores e práticas familiares. Pelo contrário, os modelos familiares das convertidas à Igreja Universal do Reino de Deus estão em mudança e eivados de contradições, entre traços ainda tradicionais e vivências que os questionam, inaugurando, ainda que de forma convulsa, novas formas de pensar.

Neste último caso, encontramos uma dimensão consequencial frouxa e em nada controlada pela congregação. Existem vários comportamentos interditos ou proibidos, como o consumo de tabaco, álcool e drogas e principalmente um conjunto de prescrições em termos de normas familiares e sexuais, como a proibição da infidelidade conjugal ou da homossexualidade. No entanto, a observância destes princípios não é regulada exteriormente, por qualquer autoridade da Igreja. Já entre as convertidas às Testemunhas de Jeová encontramos uma dimensão consequencial extremamente rígida, controlada pela comunidade na figura dos anciãos, exigindo uma total coerência entre o comportamento nos vários domínios da vida e os princípios das Testemunhas de Jeová (v.g. exigência de comportamento cívico, recusa de transfusões de sangue em quaisquer circunstâncias). Desta forma, através

da dimensão consequencial, está garantida a relação entre o religioso e os restantes domínios da vida de Ego.

Finalmente, a conversão às Testemunhas de Jeová surge como um lugar de individualização, ainda que fraca e tardia, em relação ao núcleo doméstico (v.g. cônjuge, progenitores). Num contexto de grande fechamento sobre esse núcleo doméstico, caracterizado, além do mais, por dinâmicas normativas e fusionais, a individualização destas mulheres ao longo da trajectória familiar é fraca, até ao momento de conversão. Esta representa, por um lado, a primeira vez que sentem necessidade de se manterem fiéis a si próprias, entendida enquanto fidelidade à “Verdade” que conheceram. Ao mesmo tempo, representa os primeiros passos na construção da sua autonomia em relação aos membros do seu grupo doméstico (sejam eles o cônjuge, irmãos, mãe ou ambos os progenitores). Em contraste, no caso das convertidas à Igreja Universal, a sua individualização (em relação ao cônjuge e à família de origem), ainda que mitigada, é anterior à conversão.

Em contraste com estes dois grupos, encontramos no Centro Lusitano de Unificação Cultural e no movimento Nós Somos Igreja uma forte individualização. Sabemos já que estamos face a uma identidade de tipo ético, na qual é valorizada a procura espiritual pessoal, em detrimento de verdades hierarquicamente impostas. No entanto, enquanto no primeiro caso se valoriza muito o bem-estar emocional de Ego (pólo emocional), no segundo valoriza-se a reapropriação da relação com a Igreja Católica (pólo da tradição). Como se construíram estas identidades, naquilo que têm de semelhante e de diferente?

Quer no Nós Somos Igreja, quer no Centro Lusitano (apenas entre os filhos de pais praticantes) estamos face a pessoas cujos pais protagonizaram uma socialização católica em que desenvolveram uma coordenação por cooperação com todas as instâncias que veicularam conteúdos religiosos e uma coordenação por oposição com a escola. Queremos com isto dizer que estas famílias de origem, com dinâmicas normativas e fechadas, ao mesmo tempo que facilitaram e favoreceram o acesso de Ego à doutrina e ao ritual católico, reproduzindo a religião dominante (o catolicismo), vedaram a entrada a outros conteúdos (v.g. morais) que pudessem chegar através da escola (não religiosa) uma vez que a esta só reconheciam competências técnicas.

Ao mesmo tempo, estas famílias de origem bastião também reproduziram, sempre, modelos familiares institucionais e modelos de género sexistas. De qualquer

forma, em ambos os grupos, há que distinguir dois tipos de situações: o caso em que os pais integram a burguesia e, ainda que com capital cultural elevado, não esperam que as filhas privilegiem o estudo universitário face ao casamento; e, por outro lado, os pais que integram as velhas classes médias (que apenas possuem o ensino básico) e as novas classes médias (com capital cultural elevado), que esperam tanto das filhas como dos filhos a realização do ensino universitário como forma de mobilidade social, para o ingresso num trabalho bastante mais qualificado do que o seu. Gostaríamos de sublinhar, aqui, dois aspectos importantes. Por um lado, salienta-se um efeito da trajectória de classe que une as filhas e filhos dos pais das classes médias de ambos os grupos, uma vez que a escola é representada como importante meio de mobilidade social e em todos eles encontramos expectativas ao nível superior e universitário. Outro efeito importante prende-se com os modelos familiares que surgiram como mais rígidos e mais sexistas, no caso dos pais praticantes, quer do Centro Lusitano, quer no Nós Somos Igreja, podendo acontecer que a vivência de um papel de género muito rígido tenha surgido, por vezes, como inibitória (embora não impeditiva) dos estudos e da profissionalização das mulheres.

De qualquer forma, a individualização de Ego face à família de origem, em ambos os grupos, faz-se, em regra, pelo prolongamento da carreira escolar que permite o ingresso numa profissão mais qualificada. Naquele processo, a entrada na vida adulta e/ou a constituição do novo grupo doméstico é marcada pela entrada em conjugalidade (na maior parte dos casos pelo casamento) ou, no caso do Nós Somos Igreja, pela integração num instituto da Igreja católica (em termos profissionais, ou ainda como freira, padre ou consagrada). Nesta fase descrevemos, e para ambos os grupos, uma forte individualização de Ego face à família de origem, quer pela conquista da independência económica, quer pela autonomização.

A sua trajectória vai, ao mesmo tempo, evidenciando as condições de mobilidade social, através da escola, que caracteriza os membros dos dois grupos. Detentores de um capital cultural elevado que lhes garante uma profissão muito qualificada e os torna independentes do ponto de vista económico, quer em relação ao cônjuge, quer em relação à família de origem, os homens e mulheres de ambos os movimentos podem tomar as suas decisões (por exemplo de divórcio ou de saída de um instituto da Igreja Católica) com grande autonomia. Por esse motivo, a sua posição na estrutura social surge, muito mais, como um espaço de oportunidades do que de constrangimentos e de limitações, como seria próprio dos meios mais

desfavorecidos. Estes entrevistados encontram-se protegidos dos riscos de marginalização que afectam os meios populares e que podem decorrer da precariedade profissional e conjugal. Desta forma, ainda que a sua trajectória familiar se caracterize por *turning points* que pudessem implicar alguma marginalização (v.g. separação que gera a monoparentalidade, saída de instituto religioso), a verdade é que, fruto da sua independência económica e da reflexividade que lhes permite o seu nível cultural, as entrevistadas e entrevistados de ambos os movimentos conseguem valorizar a singularidade da sua trajectória e atribuir-lhe um sentido: o de uma aprendizagem única de vida e da reconstrução do seu *Self*. É aqui que se enquadra a ruptura com os modelos familiares institucionais, em ambos os grupos, que serão substituídos por outros mais modernos. Estes últimos são concretizados, quer nas práticas familiares mais modernas dos membros do Centro Lusitano (por exemplo, recomposição familiar), quer na reapropriação de papéis familiares institucionais no caso do Nós Somos Igreja (por exemplo, vivência singular do papel de freira ou de mulher casada, com a preocupação de autenticidade) (cf. Figura 9).

Figura 9 – Formas de Crise e Identificação com os NMR's

Porém, ao longo da sua trajetória familiar, vão-se criando as condições para uma ruptura. Esta assume, no caso do Centro Lusitano, e apenas para as filhas de pais praticantes, a forma de uma crise de papel familiar (v.g. divórcio) e de sobrecarga com problemas familiares. Encontrámos também uma crise de papel “familiar” *lato senso* nos entrevistados do Nós Somos Igreja. Esta está associada a um questionamento do próprio papel (de freira, padre, consagrada) nos termos em que é definido pelos institutos da Igreja Católica. Assim se abre uma falta de identificação com a esta Igreja que se concretiza nas dúvidas face à permanência nos seus institutos. Entendemos que nestes casos se deve falar de uma crise do *Self*, uma vez que ela é acompanhada de introspecção e reflexividade. Estas características fazem com que a possamos inscrever nos processos típicos da modernidade tardia (Giddens, 1994), ao contrário da falta de integração familiar (seja no grupo doméstico, seja na família alargada, típica da Igreja Universal e das Testemunhas de Jeová, respectivamente) que podemos inscrever nos processos da modernidade inacabada que caracterizam a sociedade portuguesa (Machado e Costa, 1998). É importante sublinhar que a reflexividade que caracteriza a crise do *Self* destes dois movimentos é possibilitada pelos altos níveis de instrução típicos dos membros do Nós Somos Igreja e do Centro Lusitano, uma vez que em termos de contextos sociais mais vastos, como já sabemos, se inscrevem nas novas classes médias muito escolarizadas.

Porém, e ainda que para os dois grupos se possa falar de uma crise do *Self*, uma vez que em ambos os casos Ego volta o olhar sobre si (reflexividade), enquanto no Centro Lusitano se evidencia, principalmente, a natureza emocional dessa ruptura (pólo emocional), já entre os membros do Nós Somos Igreja se evidencia a falta de identificação com a Igreja Católica (pólo da tradição). Por outro lado, no interior do Centro Lusitano, há ainda a considerar duas situações, já que a crise do *Self* assume formas diferentes para as filhas de pais praticantes, por um lado, e para os filhos e as filhas de pais não praticantes, por outro. A este último grupo juntam-se ainda os filhos de pais praticantes. Para todos estes, a crise assume uma natureza emocional, de tipo existencial e nihilista, em que homens e mulheres se questionam sobre o sentido da vida. Esta é um corolário de uma trajetória profissional de longo alcance e muito investida e de um crescente isolamento associado a um individualismo exacerbado (narcisismo) e ao isolamento e sofrimento que podem estar associados aos processos de mobilidade ascendente (Champagne, 1998: 62).

Diversamente, no caso das filhas de pais praticantes do Centro Lusitano, a crise do *Self* assume também natureza emocional, mas sob a forma de questionamento de papéis familiares. Já nos relatos dos entrevistados e entrevistadas do Nós Somos Igreja não se evidenciam, em regra, questões de natureza emocional e depressiva, mas sempre dificuldades de identificação com a Igreja Católica. No entanto, parece-nos que há alguma semelhança entre o questionamento de papéis familiares das filhas de pais praticantes do Centro Lusitano e o questionamento de papéis familiares *lato senso* dos membros do Nós Somos Igreja (todos filhos de pais praticantes), que se revela na falta de identificação com os termos em que a Igreja Católica os define. Pensamos que se deve valorizar, aqui, a socialização realizada por pais praticantes na transmissão de modelos e de papéis familiares mais rígidos que quando questionados implicam uma maior culpabilidade típica da cultura do capitalismo autoritário e puritano (Lipovetsky, 1983:71-72). Isto já não acontece, como vimos, com os filhos de pais não praticantes do Centro Lusitano, que são invadidos por sentimentos de vazio interior e de absurdo da vida, numa crise que evidencia “desordens de tipo narcísico”, que emergem no dizer de Lipovetsky na “permissiva sociedade contemporânea” (1983: 71-72).

Depois de revelada esta crise do *Self* em ambos os grupos, importa referir a forma de resolução da mesma. Em nosso entender, este é um dos aspectos principais para compreender a identificação com os movimentos em causa. No que respeita ao Centro Lusitano, a afinidade com o movimento traduz-se, desde logo, num apaziguamento emocional. Este grupo surge como um lugar de elaboração intelectual das emoções que, à semelhança da psicoterapia analítica, se torna um auxílio precioso para a resolução da crise emocional de Ego. De facto, a leitura e o aprofundamento sistemático de textos teosóficos (dimensão intelectual do seu *ethos*) permite a Ego a elaboração do seu sofrimento. Na medida em que começa a compreender melhor as suas razões, Ego consegue dar-lhe um sentido e relativizá-lo (dimensão experiencial). O movimento surge, também, como lugar de reflexão onde Ego ganha consciência da singularidade do seu próprio percurso de vida, passando a valorizá-lo na sua singularidade, bem como à consciência individual, que se foi forjando e consolidando nas decisões, escolhas e estratégias que integram *turning points* decisivos da sua trajectória familiar. Podemos encontrar estes elementos de valorização da autonomia, que permitem a inscrição do Centro Lusitano no pólo ético, também no movimento Nós Somos Igreja. No entanto, e diversamente, este

último revela-se como lugar de reidentificação com a Igreja católica, o que nos permite inscrevê-lo no pólo da tradição.

De facto, o Nós Somos Igreja revela-se o lugar em que o estudo teológico, sob novas perspectivas (por exemplo, lugar das mulheres na Igreja ou debate sobre o celibato dos padres), permite aos seus membros responder a dúvidas decisivas para a sua continuidade nas instituições da Igreja Católica. Ainda que se acrescente um reforço da sua autonomia em relação a esta instituição, pelo aprofundamento da teologia, pela valorização crescente do debate de ideias e, principalmente, pela valorização de uma consciência individual crítica e de um pensamento próprio, a verdade é que é da reidentificação e da permanência na Igreja Católica que se trata (pólo da tradição). Para compreender melhor as diferenças entre os dois grupos torna-se, ainda, imprescindível considerar aquilo que os distingue na sua trajectória familiar.

Entre os membros do Nós Somos Igreja, a individualização face à família de origem realizou-se sempre através da entrada em papéis institucionais, seja pela integração em organizações da Igreja Católica (como freira, padre, consagrada), seja pelo casamento. Aliás, mesmo quando a dada altura da sua trajectória surgem *turning points* que integram a sua crise do *Self* (como o divórcio ou abandono do sacerdócio), a verdade é que assistimos, em momento posterior, à sua reentrada nos mesmos ou noutros papéis institucionais, não dando lugar, em regra, ao protagonismo de novas formas familiares (por exemplo, conjugalidade não coabitante). É importante lembrar que os papéis familiares institucionais são reapropriados de forma menos normativa e, por vezes, subversiva, devido à valorização da autenticidade e da afectividade (cf. Figura 9).

Diversamente, e no caso do Centro Lusitano de Unificação Cultural, a partir da crise do *Self* (para as filhas de pais praticantes) e mesmo antes (para os filhos e filhas de não praticantes), pudemos constatar o protagonismo de novas formas e de novos modelos familiares. É assim que em termos morfológicos encontramos indivíduos que vivem sozinhos, com ou sem os filhos, situações de conjugalidade não coabitante, uniões de facto e em termos de valores, a prevalência dos afectos em detrimento das instituições, bem como a concepção da família como um lugar de realização pessoal (cf. Figura 9).

Mas são, sem dúvida, as experiências comuns às trajectórias familiares dos indivíduos de ambos os grupos que nos ajudam a compreender a sua identidade ética,

que se caracteriza, em termos espirituais, pela valorização da procura pessoal e, em termos familiares, pela adopção de modelos mais modernos (individualistas e relacionais) em que se dá primazia ao indivíduo e à natureza afectiva das relações.

Depois de acompanharmos o processo de individualização ao longo da sua trajectória familiar, sabemos que, nos dois grupos, estamos face a sujeitos muito individualizados, ou seja, com uma independência económica forte, uma acentuada autonomia e uma preocupação com a autenticidade (fidelidade a si próprios). O efeito de trajectória familiar ajuda-nos a compreender os modelos familiares e os valores sociais destes indivíduos. No caso do Nós Somos Igreja, a crise de papéis familiares e/ou de identificação com a Igreja Católica que caracteriza a sua trajectória implica para Ego uma reflexividade sobre o seu próprio percurso espiritual, mas também de vida e familiar. Nesta reflexão, Ego questiona a normatividade hierarquicamente imposta (pela Igreja e pela sociedade) e procura avaliar as situações (v.g. em termos morais), pela sua própria consciência. Nessa avaliação ganha grande relevância a sua experiência de vida, enquanto percurso singular.

É aqui que deve ser compreendida a dimensão consequencial, ou seja, a dimensão do *ethos* religioso que permite estabelecer a relação com outras áreas da vida de Ego, nomeadamente a dos valores e práticas familiares. Entre os membros do Nós Somos Igreja, o que se deve ou não fazer por ser católico, *grosso modo*, é muito mais uma decisão individual, de consciência, do que uma conformidade às normas da Igreja (v.g. em matéria familiar e sexual). Esta é uma característica que nos permite distinguir os seus modelos familiares e os seus valores sociais dos restantes católicos praticantes (Pais, 2001). Os membros do Nós Somos Igreja têm, em regra, uma reacção positiva às mudanças recentes nos valores e práticas familiares na sociedade contemporânea (v.g. papel da mulher na sociedade e na família), revelam compreensão social e tolerância face a novas formas familiares (v.g. famílias monoparentais, conjugalidade homossexual) e em relação a problemas sociais como a interrupção voluntária da gravidez.

É importante sublinhar que, no seu caso, os modelos familiares e os valores sociais mais modernos convivem com o desempenho de papéis institucionais (familiares e nas instituições da Igreja). A vivência actual dos mesmos, na família e na igreja, permite-nos a sua inscrição no pólo tradicional. Porém, uma vez que há um

sentimento forte de autenticidade e, nomeadamente, de fidelidade ao novo *Self* que vai emergindo na resolução da crise, tal vivência é singular e não estereotipada.

Depois de tudo o que fica dito, em relação ao Centro Lusitano de Unificação Cultural e ao Nós Somos Igreja, podemos afirmar que, na inscrição de ambos no pólo ético, se salienta um efeito de trajectória familiar caracterizado pela progressiva individualização de Ego, que se traduz numa independência económica forte, numa autonomia acentuada (seja face à família de origem, seja face ao cônjuge, seja face à Igreja Católica) e numa preocupação de autenticidade. Esta trajectória de forte individualização deve ser contextualizada nas novas classes médias com alto nível de instrução, a que pertencem os membros destes dois grupos, estratos que, na sociedade portuguesa, têm protagonizado valores sociais e familiares mais modernos.

Tais vivências familiares e de classe contribuem, em nossa opinião, para a formação de uma identidade espiritual de tipo ético. Os valores do universalismo ético são possibilitados, desde logo, pela afirmação de uma consciência individual de cidadania. De facto, o respeito e defesa dos valores universais são possíveis na medida em que cada um tenha consciência dos seus próprios direitos como cidadão e, neste sentido, são próprios da cultura das democracias contemporâneas, assentes em classes médias com direitos sociais e políticos já consolidados.

Assim sendo, ainda que a proposta da individualização se revele mais adequada para compreender as trajectórias de identificação religiosa nos contextos sociais onde exista uma individualização mais forte (v.g. meios mais instruídos e favorecidos economicamente, como o Centro Lusitano de Unificação Cultural e o Nós Somos Igreja), ela não deixa de constituir uma referência em relação à qual é possível pensar a reconstrução das identidades religiosas e familiares nos contextos sociais mais desfavorecidos (económica e culturalmente). Nestes, encontramos uma individualização mitigada (caso da Igreja Universal do Reino de Deus), bem como uma individualização muito fraca que se pode inscrever na recusa da própria modernidade (caso das Testemunhas de Jeová). Neste último caso, o desafio que se colocava era, então, o seguinte: como compreender a formação de uma identidade religiosa acentuadamente comunitária, tendo como referência uma proposta teórica que se centra na individualização? Em nosso entender, uma tal contradição é apenas aparente, uma vez que essa individualização existe sempre, mesmo quando é mitigada ou mesmo fraca.

Assim, ao longo desta investigação, vimos desenharem-se as figuras do peregrino e do convertido, que caracterizam a mobilidade religiosa contemporânea (Hervieu-Léger, 1999). De facto, os membros do Centro Lusitano de Unificação Cultural e do Nós Somos Igreja vão construindo o seu percurso espiritual, ao longo de um caminho autónomo e singular. Desta forma, podemos identificá-los como peregrinos em caminhada. Por outro lado, os membros da Igreja Universal do Reino de Deus e das Testemunhas de Jeová escolhem a sua (nova) religião em lugar de herdar a dos seus pais, vivendo essa escolha como uma efectiva conversão. No entanto, uns e outros protagonizam, no seu desejo de autenticidade, a tendência de individualização que atravessa o campo religioso na sociedade portuguesa contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

- Aboim, Sofia e Wall, Karin (2002) “Tipos de família em Portugal: interações, valores, contexto”, *Análise Social*, nº 163, pp. 475-506.
- Aboim, Sofia (2003) “Evolução das estruturas domésticas”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 43, pp. 13-30.
- Almeida, Ana Nunes de (1984) *Do Campo à Cidade. O impacto do processo de migração na organização interna da família*, Lisboa, Comissão da Condição Feminina.
- Almeida, Ana Nunes de (1986) “Trabalho feminino e estratégias familiares”, *Análise Social*, nº 85, pág. 7-44.
- Almeida, Ana Nunes de e Guerreiro, Maria das Dores (1993) “Família”, em França, Luís de (org.) *Portugal - Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa, IED, pp. 181-219.
- Almeida, Ana Nunes de e Wall, Karin (1995) “A Família”, em Ferreira, Eduardo de Sousa e Rato, Helena (coord.) *Portugal- Hoje*, Porto, INA, 1995, pp. 33-53.
- Almeida, Ana Nunes de; Guerreiro, Maria das Dores; Lobo, Cristina; Torres, Anália Torres e Wall, Karin (1998) “Relações familiares: mudança e diversidade”, em Viegas, José Manuel Leite e Costa, António Firmino da, *Portugal, que Modernidade?*, Oeiras, Celta, pp. 45-78.
- Almeida, Ana Nunes de (2003) “Família, conjugalidade e procriação: valores e papéis”, em Vala, Jorge; Cabral, Manuel Villaverde; e Ramos, Alice (org.), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 47-93.
- Almeida, Ana Nunes de (Coord.); Vilar, Duarte; André, Isabel; e Lalanda, Piedade (2004) *Fecundidade e Contraceção*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Almeida, João Ferreira de (1990) *Portugal - Os Próximos 20 anos. Valores e Representações Sociais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Almeida, João Ferreira; Capucha, Luís; Costa, António Firmino da; Machado, Fernando Luís; Nicolau, I.; e Reis, E. (1992) *A Exclusão Social*, Oeiras, Celta Editora.

- Almeida, João Ferreira; Costa António Firmino da; e Machado, Fernando Luís (1994) “Recomposição Socioprofissional e Novos Protagonismos” em António Reis (coord.) *Portugal - 20 Anos de Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 307-330.
- Almeida, João Ferreira de; Machado, Fernando Luís; Capucha, Luís; e Torres, Anália (1994) *Introdução à Sociologia*, Lisboa, Universidade Aberta.
- Almeida, João Ferreira de (1995) “Evoluções recentes e valores na sociedade” em Ferreira, Eduardo de Sousa e Rato, Helena (coord.) *Portugal – Hoje*, Lisboa, INA, pp. 55-70.
- Amâncio, Lígia (1994) *Masculino e Feminino. A Construção Social da Diferença*, Porto, Edições Afrontamento.
- Ammerman, Nancy Tatom e Roof, Wade Clark (eds.) (1995) *Work, Family and Religion in Contemporary Society*, New York and London, Routledge.
- Antunes, Manuel Luís Marinho (1977) *Recenseamento da prática dominical*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, CESP (policopiado).
- Antunes, Manuel Luís Marinho (1991) *Recenseamento da Prática Dominical*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, CESP (policopiado).
- Antunes, Manuel Luís Marinho (2001) *Recenseamento da Prática Dominical*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, CESP (policopiado).
- Anuário das Testemunhas de Jeová de 1988 (1987) Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados.
- Ariès, Philippe (1973) *L ‘ Enfant et la Vie Familiale Sous l’Ancien Régime*, Paris, Seuil.
- Barker, Eileen (1989) *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, Home Office, Her Majesty’s Stationery Office.
- Barreira, Cecília (1994) “Os estilos de vida e o convívio quotidiano” em Reis, António (coord.) *Portugal, 20 Anos de Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 492-502.
- Bawin-Legros, Bernardette (1988) *Familles, Mariage, Divorce. Une Sociologie des Comportements Familiaux Contemporains*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur.
- Bawin-Legros, Bernardette (2003) *Le Nouvel Ordre Sentimental*, Paris, Payot.
- Bawin-Legros, Bernardette; Stassen, Jean-François (1996) *Sociologie de la Famille*, De Boeck, Bruxelles.

- Bellah, Robert; Madsen, R.; Sullivan, W. M.; Swidler, A.; e Tipton, S. M. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press.
- Bellah, Robert (1990) “Post scriptum: mise à jour de mes réflexions sur l’oeuvre de Durkheim”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 69, p.22-25.
- Benavente, Ana; Costa, António Firmino da; Machado, Fernando Luís; e Neves, Manuela (1992) *Do Outro Lado da Escola*, Lisboa, Editorial Teorema.
- Berger, Peter e H. Kellner (1988) “Le mariage et la construction sociale de la réalité”, *Dialogue*, nº 102, pp. 6-21.
- Berger, Peter (1972) *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Kairós, Barcelona.
- Berger, Peter e Luckman, Thomas (1994) *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes.
- Blanchet, Alain e Gotman, Anne (1992) *L’Enquête et ses Méthodes: L’Entretien*, Paris, Nathan.
- Borges, Genoveva e Pires, Maria Leonor (1998) “Escola, trabalho e emprego”, em Pais, José Machado (org.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, ICS/ SEJ.
- Boulard, F. e Rémy, J. (1968) *Pratique Religieuse Urbaine et Régions Culturelles*, Paris, Les Éditions Ouvrières.
- Bourdieu, Pierre e Passeron, Jean-Claude (1964) *Les Héritiers. Les Étudiants et la Culture*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1992), “Apêndice 1: Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”, em Bourdieu, Pierre, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 5ª Edição, S. Paulo, Perspectiva, pp. 79-88.
- Bourdieu, Pierre (1994) *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- Bourdieu, Pierre (1996) “Espaço social e espaço simbólico”, em Bourdieu, Pierre, *Razões Práticas. Sobre a Teoria da Acção*, São Paulo, Papirus.
- Bourdieu, Pierre (1999) *A Dominação Masculina*, Oeiras, Celta.
- Bourdieu, Pierre (1999a) *A Miséria do Mundo*, Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Si le Monde Social m’est Supportable, C’Est Parce que je Peux m’ Indigner*, Entretien avec Antoine Spire, Paris, Éditions de L’Aube.

- Burgess, E. W.; Locke, H. J.; e Thomas, M. (1945) *The Family, from Institution to Companionship*, Nova Iorque, American Book.
- Bynum, C. W. e P. R. Harrel (eds) (1986), *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, Boston, Mass., Beacon Press.
- Cabral, João de Pina (1991) “Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community.” Recensão crítica da obra de Sally Cole, *Antropologia Portuguesa*, 9-10, 1991-92, pp. 207-212.
- Campenhoudt, Luc Van (2003) *Introdução à Análise dos Fenómenos Sociais*, Lisboa, Gradiva.
- Campiche, Roland (1996) “Entre l’exemple et l’expérience: de la transmission par la famille d’une tradition à celle d’un ethos religieux”, em Voyé, Liliane (ed.) *Figures de Dieux. Rites et Mouvements Religieux*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 147-162.
- Campiche, Roland; Dubach, Alfred; Bovay, Claude; Krüggeler; Michael; e Voll, Peter (1992) *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L’ Age d’ Homme.
- Campos, Leonildo Silveira (1999) “A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso actual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)”, *Lusotopie1999*, pp. 355-367.
- Camurça, Marcelo Ayres (2003) “A sociologia de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção”, em Teixeira, Faustino, *Sociologia da Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 249-270.
- Centro Roger Ikor (1996) *Seitas religiosas: Um Guia Sobre as Falsas religiões*, s.l., Ed. Inquérito.
- Chalfant, H. P.; Beckley, R. E. C.; e Palmer; E. (1987) *Religion in Contemporary Society*, Palo Alto, California, Mayfield Publishing Company.
- Champagne, Patrick (1998) *La Sociologie*, Toulouse, Les Éssentiels Milan.
- Champion, Françoise (1990) “La nébuleuse mystique-ésotérique”, em Champion, Françoise e Hervieu-Léger, Danièle (dir.) *De L’ Émotion en Religion. Renouveaux et Traditions*, Paris, Centurion, pp. 17-69.
- Champion, Françoise e Hervieu-Léger, Danièle (1990) *De L’Émotion en Religion*, Paris, Centurion.
- Champion, Françoise (2002) “Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos”, em Delumeau, Jean, *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Presença, pp. 705-734.

- Chaumier, Serge (2001) “La fission amoureuse, un nouvel art d’aimer”, em Singly, François de (dir) *Être Soi parmi les Autres. Famille et Individualisation*, tome 1, Paris, L’Harmattan, pp. 41-54.
- Coenen-Huther, Josette (1993) *La Place de la Mémoire Collective dans le Fonctionnement des Groupes: le Cas de la Famille*, Thèse présentée à la Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Université de Genève (Policopiado).
- Costa, António Firmino da (1992) *Sociologia*, Lisboa, Difusão Cultural.
- Corten, André (1995) *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du Pauvre et Romantisme Théologique*, Paris, Éditions Karthala.
- Crocetti, Giuseppe (1986) *As Testemunhas de Jeová, Confrontadas com a verdadeira Bíblia*, Lisboa, Edições Paulistas.
- Cruz, Manuel Braga da (1989) *Teorias Sociológicas. Os Fundadores e os Clássicos*. Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- D’Antonio, William V. e Aldous, Joan (1983) *Families and Religions: Conflict and Change in Modern Society*, Beverly Hills, Sage Publications.
- Dahrendorf, Ralf (1982) *As Classes e seus Conflitos na Sociedade Industrial*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Déchaux, J.-H. (1995) “Orientations théoriques en sociologie de la famille : autour de cinq ouvrages récents”, *Revue Française de Sociologie*, XXXVI, pp. 525-550.
- Delicado, Ana (2003) “A solidariedade como valor social no Portugal contemporâneo” in Vala, J.; Cabral, Manuel V.; e Ramos, A. (org.) *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 109-256.
- Dubar, Claude (1995) *La Socialisation. Construction des Identités Sociales et Professionnelles*, Paris, Armand Colin.
- Durkheim, Émile (1902-1903, 1963) *L’Éducation Morale*, Paris, PUF.
- Durkheim, Émile (1924, 1967) *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF.
- Durkheim, (1897-98, 1969) “De la définition des phénomènes religieux”, *Journal sociologique*, Paris, Puf, pp. 140-165.
- Durkheim, Émile (1888, 1975) “Introduction à la Sociologie de la famille”, em Karady, V. (éd.), *Textes II, III*, Paris, Minuit.

- Durkheim, Émile (1892, 1975) “La famille conjugale”, em Karady, V. (éd.), *Textes II, III*, Paris, Minuit.
- Durkheim, Émile (1906, 1975) “Le divorce par consentement mutuel”, em Karady, V. (éd.), *Textes II, III*, Paris, Minuit.
- Durkheim, Émile (1893, 1977) *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença.
- Durkheim, Émile (1895, 1987) *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Presença.
- Durkheim, Émile (1897, 1992) *O Suicídio*, Lisboa, Presença.
- Durkheim, Émile (1912, 1996) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, S. Paulo, Vega.
- Dutra, Rogéria Campos de Almeida (2004) “Famille et Individualisation. Resenha Crítica” in *Mana. Revista de Antropologia Social*, Volume 10, Fascículo 1, pp. 213-216.
- Elder, Glen (1977) “Family History and the Life Course”, in *Journal of Family History*, Winter, 2(4), pp. 279-304.
- Elias, Norbert (1970, 1980) *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70.
- Elias, Norbert (1987, 1993) *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, D. Quixote.
- Engels, Friedrich (1884, 1976) *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Lisboa, Presença.
- Esping-Andersen, G. (ed.) (1993) *Changing Classes, Stratification and Mobility in Post-Industrial Societies*, Londres, Sage/International Sociological Association.
- Ernaux, Annie (1984) *Les Armoires Vides*, Paris, Gallimard.
- Ester, P.; Halman, L.; e de Moor, R. (1994) *The Individualizing Society*, Tilburg, Tilburg University Press.
- Étienne, Jean; Bloess, Françoise; Noreck, Jean-Pierre; e Roux, Jean-Pierre (1998) “A Religião”, em *Dicionário de Sociologia. As Noções, os Mecanismos, os Autores*, Lisboa, Plátano, pp. 252-256.
- European Sociological Association (2005), *Lisbon Workshop on Contemporary Families – Abstracts*, 3-4 March 2005, Lisbon, ICS.
- Farias, Miguel H. e Santos, Tiago (1999) “Novos Movimentos Religiosos em Portugal”, *Revista Sociedade e Estado*, vol. XIV, nº 1, Jan/Jun 1999, pp. 203-214.
- Favret-Saada, Jeanne (1994) “Weber, les émotions et la religion”, *Terrain. Revue d’Ethnologie de l’ Europe*, 22, pp. 93-108.

- Fernandes, António Teixeira (2003) “Valores e atitudes religiosas”, em Vala, Jorge; Cabral, Manuel Villaverde; e Ramos, Alice (Org.) *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 123-197.
- Ferreira, J. M. Carvalho; Peixoto, João; Carvalho, Anabela Soriano; Raposo, Rita; Graça, João Carlos; e Marques, Rafael (1995) *Sociologia*, Alfragide-Portugal, McGraw Hill.
- Ferreira, Paulo Antunes (1998) “Atitudes perante a vida, moralidades e éticas de vida”, em Pais, José Machado (org.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 61-144.
- Ferreira, Pedro Moura (2003) “Valores morais: as noções de ‘certo’ e ‘errado’ na transição pós-moderna”, em Vala, Jorge; Cabral, Manuel Villaverde; e Ramos, Alice (Org.) *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 95-122.
- Feurbach, Ludwig (1841, 994) *A Essência do Cristianismo*, Lisboa, Gulbenkian.
- Fize, Michel (1990) *La Démocratie Familiale: Évolution des Relations Parents-Adolescents*, Paris, Presses de La Renaissance.
- Fleury (2003) *Max Weber*, Lisboa, Edições 70.
- Foucault, Michel (1989) *Vigiar e Punir. História da violência nas prisões*, Petrópolis, Vozes.
- França, Luís de (1980) *Comportamento religioso da população portuguesa*, Lisboa, Moraes Editora.
- França, Luís de (coord.) (1993) *Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa, IED.
- Freston, Paul (1999) “A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa”, *Lusotopie*, pp. 383-403.
- Freund, Julien (1987) *Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária.
- Garrett, William (1998) “The Protestant Ethic and the Spirit of the Modern Family”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), pp. 222-233.
- Giddens, Anthony (1994) *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta.
- Giddens, Anthony (1996) *As Transformações da Intimidade*, Oeiras, Celta.
- Giddens, Anthony (2000) “Viver numa sociedade pós-tradicional”, em Beck, U.; Giddens, A.; e Lash, S. (2000) *Modernização Reflexiva*, Oeiras, Celta.

- Giddens, Anthony (2004) *Sociologia*, Lisboa, Gulbenkian.
- Gighlione, R. e Matalon, B. (2001) *O Inquérito: Teoria e Prática*, Oeiras, Celta.
- Glaser, B. e Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Nova Iorque, Aldine.
- Glock, Charles Y. (1954) *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York, Bureau of Applied Social Research, Columbia University.
- Glock, Charles Y. (1959) "The religious revival in America", em Zahl, J., *Religion in the Face of America*, Berkeley, University of California.
- Glock, Charles Y. (1962) "On the study of religious commitment", *Religious Education: Research Supplement*, July, The Religious Education Association, New Haven, pp. 98-110.
- Glock, Charles Y. e Stark, R. (1965) *Religion and Society in Tension*, Chicago, McNally.
- Glock Charles Y. e Stark, R. (1968) *American Piety. The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley.
- Goffman, Erving (1961, 1992) *Manicómios, Prisões e Conventos*, São Paulo, Editora Perspectiva.
- Goffman, Erving (1963, 1982) *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Gomez, Manuel Guerra (1993) *Los Nuevos Movimientos Religiosos - Las Sectas: Rasgos Comunes Y Diferenciales*, Pamplona, EUNSA.
- Grand'Maison, J. e Lefèbvre S. (Dir.) (1993) "Une génération bouc émissaire: enquête sur les baby boomers", *Cahiers d'Études Pastorales*, Québec, N° 12, Fides.
- Hareven, Tamara (1987) "Historical Analysis of the Family" in Sussman, M. B. e Steinmetz, S. K., *The Handbook of Marriage and Family*, New York and London, Plenum Press.
- Hareven, Tamara (1991) "The History of the Family and the complexity of social change" in *The American Historical Review*, vol 96, 1, pp.- 95-124.
- Hébrard, Monique (1992) *Os Carismáticos*, Porto, Editorial do Perpétuo Socorro.
- Heckathorn, D. (1997) "Respondent-Driven Sampling: A New Approach to the Study of Hidden Populations", *Social Problems*, Vol. 44, n° 2, Maio de 1997, pp. 174-199.
- Heinich, N. (2001) *A Sociologia de Norbert Elias*, Lisboa, Temas e Debates.

- Hermes, Joke (1997) "Gender and media studies: no woman, no cry", em Corner, John; Schlesinger, Philip; e Silverstone, Roger (1997) *International Media Research. A Critical Survey*, London, Routledge, pp.65-95.
- Hervieu-Léger, D. (1986) *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999) *Le Pèlerin et le Converti : La Religion en Mouvement*, France, Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *O Peregrino e o Convertido: a Religião em Movimento*, Lisboa, Gradiva.
- Hervieu-Léger, Danièle (2001) "Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion" in Hervieu-Léger, D. e Willaime, J.-P., *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, pp. 147-194.
- Hervieu-Léger, Danièle (2002) "La transmission des identités religieuses", *Sciences Humaines : Qu'est-ce que transmettre ? Savoirs, mémoire, culture, valeurs*, hors-série n° 36, Mars-avril-mai 2002, pp. 56-59.
- Huntington, S. P. (1977) *Le Choc des Civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Isambert, François-André (1993) "Weber désenchanté", *L'Année sociologique*, vol. 43, pp. 357-397.
- Instituto Fe y Secularidad (1976) *Sociologia de la Religion*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Dialogo, S.A., Edicusa.
- Kaufmann, Jean-Claude (1993) *Sociologie du Couple*, Paris, PUF.
- Kaufmann, Jean-Claude (1996) *L'Entretien Compréhensif*, Paris, Nathan.
- Kaufmann, Jean-Claude (2000) *A Mulher Só e o Príncipe Encantado. Inquérito sobre a vida a solo*, Lisboa, Editorial Notícias.
- Kellerhals, Jean e Troutot, P.Y. (1985) "Une construction interactive des types familiaux : essai de combinaison des méthodes quantitative et qualitative", *Colloque de la Chaire Quetelet*, 1985, Louvain-la-Neuve, Département de Démographie.
- Kellerhals, Jean (1987) "Les types d'interactions dans la famille", *L'Année Sociologique*, n° 57, pp. 153-179.
- Kellerhals, Jean e Troutot, P.Y. (1987) "Milieu social et types de familles : une approche interactive, em *Histoires de Vie, Histoires de Familles, Trajectoires Sociales*, Annales de Vaucresson, CRIV, n° 26, pp. 91-108.
- Kellerhals, Jean; Troutot, P.-Y. ; e Lazega, E. (1989) *Microsociologia da Família*, Lisboa, Europa-América.

- Kellerhals, Jean e Montandon, Cleopâtre (1991) *Les Stratégies Éducatives des familles. Milieu Social, Dynamique Familiale et Éducation des Pré-adolescents*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé S.A.
- Kellerhals, Jean; Modak, Marianne; e Perrenoud, David (1997) *Le Sentiment de Justice dans les Relations Sociales*, Paris, PUF, Col. *Que Sais-Je?*
- Kellerhals, Jean e McCluskey, Huguette (1998) “Uma topografia subjectiva do parentesco”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 5, pp.169- 184
- Kepel, Giles (1992) *A Vingança de Deus. Cristãos, Judeus e Muçulmanos à Reconquista do Mundo*, Lisboa, Publicações D.Quixote.
- Ladrière, Paul (1990) “Durkheim et le retour de l’individualisme”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1990, nº69, pp. 147-150.
- Lages, Mário F. (1991) “Elementos para a compreensão sociológica das seitas”, *Communio*, Ano VIII, nº4.
- Lasch, Christopher (1978) *The Culture of Narcisism*, Nova Iorque, W. W. Norton.
- Le Gall, Didier e Martin, Claude (1987) *Les Familles Monoparentales. Evolution et Traitement Social*, Paris, Ed. ESF.
- Lesbaupin, Ivo (2003) “Marxismo e Religião”, em Teixeira, Faustino, *Sociologia da Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 13-35.
- Lipovetski, Gilles (1989) *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d’ Água.
- Llovera, María Dolores Vargas i (1993) “Testigos de Jehová: una aproximación a sus normas familiares”, in Xavier Roigé i Ventura (coord.) *Perspectivas en el Estudio del Parentesco y de la Familia - VI Congreso de Antropologia*, Tenerife.
- Lopes, Policarpo (1996) “La gestion du merveilleux spontané dans une situation de non légitimité au sein de la nouvelle modernité”, em Voyé, Liliane (Éd.) (1996) *Figures des Dieux- Rites et mouvements religieux - Hommage à Jean Remy*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 61-74.
- Luckmann, Thomas (1973) *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.
- Machado, Fernando Luís e Costa, António Firmino (1998) “Processos de uma modernidade inacabada” in Viegas, J.M.L. e Costa, A.F., *Portugal, que Modernidade?* Oeiras, Celta, pp. 17-75.
- Machado, Maria das Dores Campos (1994) *Adesão Religiosa e seus Efeitos na Esfera Privada. Um Estudo Comparativo dos Carismáticos e Pentecostais do*

- Rio de Janeiro*, Tese de Doutorado apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (policopiado).
- Machado, Maria das Dores C. e Mariz, Cecília L. (1997) “Mulheres e prática religiosa nas camadas populares: uma comparação entre as Igrejas Pentecostais, as Comunidades de Base e os Grupos Carismáticos”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12 (34), pp. 71-87.
- Mafra, Clara (2002) *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Mardones, José Maria (1996) *As Novas Formas de Religião. A Reconfiguração Postcristã da Religião*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Mariano, Renato (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de S. Paulo (policopiado).
- Mariz, Cecília L. e Machado, Maria das Dores C. (2000) “Progressistas e católicas carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de Comunidades de Base na actualidade brasileira”, *Estudos de Política e Teoria Social*, Vol. 2 (n.º 3), pp. 8-29.
- Mariz, Cecília L. (2003) “A sociologia da religião de Max Weber”, em Teixeira, Faustino (org.) *Sociologia da Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 67-93.
- Mariz, Cecília L. (2004) “A renovação carismática católica no Brasil: uma revisão da bibliografia”, em Rodrigues, Donizete (org.) *Em Nome de Deus. A Religião na Sociedade Contemporânea*, Edições Afrontamento, pp. 169-183.
- Martins Moisés Lemos (1989) *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Afrontamento.
- Marx, Karl (1843, 1976) “Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Sobre a Religião*, Lisboa, Edições 70.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (1845, 1981) *A Ideologia Alemã*, Lisboa, Edições Avante.
- Marx, Karl (1888, 1982) “Teses sobre Feuerbach”, em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Marx-Engels - Obras Escolhidas em Três Tomos*, Tomo 1, Lisboa, Ed. Avante, pp. 1-3.
- Marx, Karl (1895, 1982) “As lutas de classes em França de 1848 a 1850”, em Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Marx-Engels – Obras Escolhidas em Três Tomos*, Tomo 1, Lisboa, Edições Avante, pp. 189-309.

- Matessich, Paul e Hill, Reuben (1987) “Life Cycle and Family Development”, em Sussman, M. B. e Steinmetz, S. K., *The Handbook of Marriage and Family*, New York and London, Plenum Press.
- Maxwell, Joseph (1999) *La Modélisation de la Recherche Qualitative. Une Approche Interactive*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse.
- Michel, Andrée (s/d) *Sociologia da família e do casamento*, Porto, Rés Editora.
- Mills, C. Wright (1969) *A Nova Classe Média*, Rio de Janeiro, Zahar, Editores.
- Mónica, Maria Filomena (1996) “A evolução dos costumes em Portugal: 1960-1995”, em Barreto, António (org.) *A Situação Social em Portugal, 1960-1995*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, pp. 215-231.
- Monteiro, Teresa Líbano (1998) *Convertidas às Testemunhas de Jeová e à Igreja Universal do Reino de Deus: uma Aproximação aos Tipos Familiares*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais (Tese de Mestrado, policopiado).
- Monteiro, Teresa Líbano (2004) “Novas identidades religiosas e espirituais na sociedade portuguesa”, *Biosofia*, nº 22, pp. 7-11.
- Monteiro, Teresa Líbano (2005) “Conversão e trajetórias familiares”, *Communio*, Ano XXII, nº 1, pp. 67-76.
- Moreira, Alberto da Silva (1998) *Sociedade Global. Cultura e religião*, Petrópolis, Vozes.
- Music, Graham (2002) *Afecto e Emoção*, Coimbra, Almedina.
- Muxel, Anne (2002) *Individu et Mémoire Familiale*, Paris, Nathan.
- Neves, Joaquim Carreira das (1991) “O panorama actual das seitas”, *Communio*, VIII (1991) 4, pp. 293-308.
- Neves, Joaquim Carreira das (1998) *As Novas Seitas Cristãs e a Bíblia*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- Novaes, Regina (2005) “Milagres da multiplicação dos votos”, *Le Monde Diplomatique*, <http://diplo.uol.com.br/>.
- O’Dea, Thomas F. (1969) *Sociologia da Religião*, S. Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- Offe, Claus (1985) “New social movements: challenging the boundaries of institutional politics” in *Social Research*, vol. 52, nº 4, pp. 817-868.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro (2003) “A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu”, em Teixeira, Faustino, *Sociologia da Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 177-197.

- Oro, Ari Pedro e Steil, Alberto (orgs) (1997) *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes.
- Pais, José Machado (1994) *Sousa Martins e suas Memórias Sociais. Sociologia de uma crença popular*, Lisboa, Gradiva.
- Pais, José Machado Pais (1998) “Vida amorosa e sexual”, em Pais, J. M. (org.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 407-465.
- Pais, José Machado (2001) “O que explica a religiosidade dos portugueses? Um ensaio de análise tipológica” in Pais, José Machado; Cabral, Manuel Villaverde; Vala, Jorge (orgs) *Atitudes Sociais dos Portugueses 2 - Religião e Bioética*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 185-235.
- Parkin, Frank (2000) *Max Weber*, Oeiras, Celta.
- Parsons, Talcott e Bales, Robert (1955, 1980) “La família en la sociedad urbana-industrial de los Estados Unidos”, em Anderson, Michel, *Sociologia de la Família*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, pp. 43-60.
- Parsons, Talcott (1967) “Christianity and Modern Industrial Society”, em Parsons, Talcott, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press.
- Parsons, Talcott (1966, 1969) *Sociedades, Perspectivas Evolutivas e Comparativas*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- Peristiany, J. G. (org.) (1971) *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Piaget, J. (1932) *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF.
- Pinto, Maria Luís Rocha (2005) “Dinâmica demográfica e mudança social no Portugal de Hoje”. Comunicação apresentada no seminário de Sociologia do Instituto de Ciências Sociais a 29 de Abril de 2005 (policopiado).
- Pires, Maria Leonor e Antunes, Manuel Luís Marinho (1998) “Vida Religiosa”, em Pais, J. M. (coord.) (1998) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, ICS/IPJ, pp. 469-518.
- Poblete, R. e O’Dea, T. (1960) “Anomie and the ‘Quest for Community’: the formation of sects among the Puerto Ricans of New York”, *American Catholic Sociological Review*, nº 1, pp. 21-26.
- Rémy, Jean (1966) “La religion dans une société pluraliste. Jalons pour une observation du phénomène”, *Social Compass*, volume 13/5, 6, pp. 379-389.
- Riesman, David (1950, 1971) *A Multidão Solitária*, São Paulo, Editora Perspectiva.

- Rocher, Guy (1989) *Sociologia Geral. Mudança Social e Acção Histórica*, Lisboa, Presença.
- Rodrigues, Donizete (org.) (2004) *Em Nome de Deus. A Religião na Sociedade Contemporânea*, Edições Afrontamento.
- Roof, Wade Clark (1993) *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper.
- Roof, Wade Clark (2004) “A demanda espiritual nos Estados Unidos. Relatório de uma investigação”, *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, Ano III, 2004/nº 5/6, pp. 263-281. Tradução do original “Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 109 (janvier-mars), pp. 49-66.
- Roussel, Louis (1989) *La Famille Incertaine*, Paris, Odile Jacob.
- Ruquoy, Danielle (1997) “Situação de entrevista e estratégia do entrevistador”, em Albarello, Luc; Digneffe, Françoise; Hiernaux, Jean-Pierre; Maroy, Christian; Ruquoy, Danielle; e Saint-Georges, Pierre de (1997) *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva, pp. 84-116.
- Ruuth, Anders e Rodrigues, Donizete (1999) *Deus, o Demónio e o Homem. O Fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*, Lisboa, Edições Colibri.
- Sá, Jorge de e Reto, Luís (2002) *Vox populi : o Estado da Opinião em Portugal*, Lisboa, Bertrand.
- Sanchis, Pierre (2003) “A contribuição de Émile Durkheim”, em Teixeira, Faustino, *Sociologia da Religião*, Petrópolis, Vozes, pp. 36-66.
- Santo, Moisés Espírito (1990) *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Santo, Moisés Espírito (2002) *A Religião na Mudança. A Nova Era*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões/ Universidade Nova de Lisboa.
- Santos, João dos (1998) *Eu Agora Quero-me Ir Embora. Conversas com João Sousa Monteiro*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Santos, Luís Aguiar (2000-2001) “A transformação do campo religioso português”, em Azevedo, Carlos Moreira (dir) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 419-501.
- Saraceno, Chiara (1997) *Sociologia da Família*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Sausse, Simone Korff (2001) *Diálogo com o meu Psicanalista*, Porto, Ambar.

- Schnapper, Dominique (2000) *A Compreensão Sociológica*, Lisboa, Gradiva.
- Sebastião, João (1998) “Os dilemas da escolaridade. Universalização, diversidade e inovação”, em Viegas, J. M. L. e Costa, A. F. (1998) *Portugal, que Modernidade?* Oeiras, Celta, pp. 311-327.
- Segalen, Martine (1999) *Sociologia da Família*, Lisboa, Terramar.
- Semedo, Fernando (1988) *Os Parasitas de Deus*, Lisboa, Editorial Caminho.
- Sennet, Richard (1974, 1995) *O Declínio do Homem Público. As Tiránias da Intimidade*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Shorter, Edward (1975, 1995) *A Formação da Família Moderna*, Lisboa, Terramar.
- Silva, Augusto Santos (2001) *Entre a Razão e o Sentido. Durkheim, Weber e a Teoria das Ciências Sociais*, Porto Afrontamento.
- Silva, Manuela (org.) (2003) *Dizer Deus – Imagens e Linguagens. Os Textos da Fé na Leitura das Mulheres*, Lisboa, Gótica.
- Singly, François de (1991) *La Famille - L' état des savoirs*, Paris, Ed. de la Découverte.
- Singly, François de (1992) “Pour une autonomie relative de la sociologie de la famille”, em A.A.V.V., *Familles et Contextes Sociaux. Les Espaces et les Temps de la Diversité*. Actes du Colloque de Lisbonne, 10-12 Avril, 1991, Lisboa, CIES-ISCTE, pp. 307-315.
- Singly, François de (1993) *Sociologie de la Famille Contemporaine*, Paris, Nathan.
- Singly, François de (1996) *La Famille en Question. Etat de la Recherche*, Paris, Syros.
- Singly, François de (1998) “La Fabrique Familiale de Soi”, em Ruano-Borbalan, J.-C. (coord.) *L' Identité- L'Individu, le Groupe et la Société*, s.l., Sciences Humaines, pp. 169- 176.
- Singly, François de (2000) *O Eu, o Casal e a Família*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- Singly, François de (2000a) “O nascimento do ‘indivíduo individualizado’ e seus efeitos na vida conjugal e familiar”, em Peixoto, Clarice Ehlers; Singly, François de; e Chicceli, Vincenzo (orgs.), *Família e Individualização*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora.
- Singly, François de (dir.) (2001) *Être Soi Parmi les Autres. Famille et Individualisation- tome I*, Paris, L' Harmattan.

- Soulet, Marc-Henri (2002) *Gérer sa Consommation. Drogues dures et enjeu de conventionnalité*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- Stanton, Elizabeth Cady (1895, 1985) *The Woman's Bible: The Original Feminist Attack on the Bible*, Edinburgh, Polygon Books.
- Stoezel, Jean (1983) *Les Valeurs du Temps Présent - Une Enquête Européenne*, Paris, PUF.
- Sussman, M.B. e Steinmetz, S. K. (1987) *Handbook of Marriage and the Family*, New York, Plenum Press.
- Swatos, William H. (1993) *A Future for Religion?*, Newbery Park, London, New Delhi, Sage Publications.
- Taylor, Charles (1992) *Grandeur et Misère de la Modernité*, Québec, Bellarmin.
- Teixeira, Alfredo (2005) *Entre a Exigência e a Ternura. Uma Antropologia do Habitat Institucional Católico*, Lisboa, Edições Paulinas.
- Théry, Irène (1993) *Le Démariage*. Paris, Odile Jacob.
- Torres, Anália (1996) *Divórcio em Portugal. Ditos e Interditos*, Oeiras, Celta.
- Torres, Anália (1996a) “Casamento em Portugal: entre o sim e o porque não?”, em *Dinâmicas Multiculturais. Novas faces, Outros Olhares*. Vol. II, Lisboa: Ed. do ICS-UL (Col. “Estudos Sociais”), pp. 239-258.
- Torres, Anália (1999) *Actas dos V Cursos Internacionais de Verão de Cascais (6 a 11 de Julho de 1998)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, vol. 4, pp. 71-94.
- Torres, Anália; Silva, F.V.; Monteiro, T. L; Cabrita, M.; e Jesus, F.H. (1999-2000) “Trabalho e vida familiar: problemas, soluções e perplexidades”, *Cadernos de Política Social*, Associação Portuguesa de Segurança Social, nº 2-3, pp. 29-48.
- Torres, Anália (2000) “A individualização no feminino, o casamento e o amor”, em Peixoto, Clarice Ehlers; Singly, François de; e Chicceli, Vincenzo (orgs.), *Família e Individualização*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora.
- Torres, Anália (2000a) *Trajectórias, Dinâmicas e Formas de Conjugalidade. Assimetrias sociais e de Género no Casamento*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, ISCTE.
- Torres, Anália (2001) *Sociologia do Casamento. A Família e a Questão Feminina*, Oeiras, Celta Editora.

- Torres, Anália (coord.), Silva, F.V.; Monteiro, T. L; e Cabrita, M. (2004) *Homens e Mulheres, entre Família e Trabalho*, Lisboa, CITE.
- Troeltsch, Ernst (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. 2, Nova Iorque, MacMillan.
- Vasconcelos, Pedro (2005) “Redes sociais de apoio”, em Wall, Karin (org.) *Família em Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 599-631.
- Vernette, Jean (1995) *New Age*, Mem Martins, Publicações Europa-América
- Vilaça, Helena (1997) “Notas para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal”, *Sociologia*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 31-51.
- Vilaça, Helena (1999) “Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal”, *Lusotopie, Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 277-289.
- Vilaça, Helena (2001) “Identidades, práticas e crenças religiosas”, em Pais, José Machado; Cabral, Manuel Villaverde; e Vala, Jorge (org.) (2001) *Atitudes Sociais dos Portugueses 2, Religião e Bioética*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 73-128.
- Vilaça, Helena (2003) *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Estratégias sociológicas para o estudo do pluralismo religioso na sociedade portuguesa*. Dissertação de Doutoramento em Sociologia, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto (policopiado).
- Voyé, Liliane (Éd.) (1996) *Figures des Dieux. Rites et mouvements religieux - Hommage à Jean Remy*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université.
- Wall, Karin (coord.) (2005), *Famílias em Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet; e Jackson, Don (1993) *Pragmática da Comunicação Humana*, São Paulo, Cultrix.
- Weber, Max (1905, 1990) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença.
- Weber, Max (1919-1922, 1944) “Estatamentos, clases y religión”, em Weber, Max, *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Economica, pp. 143-189.
- Weber, Max (1979) *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa, Presença.
- Weber, Max (1918, 1967) *El Político y el Científico*, Madrid, Alianza.

- Weber, Max (1992) *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I a III, Madrid, Taurus Ediciones.
- Weber, Max (1913, 2003) “Quanto ao sentido de uma sociologia compreensiva”, em Weber, Max, *Fundamentos de Sociologia*, Parte II, Porto, Editora Rés, pp. 81-132.
- Willaime, Jean Paul (2001) “Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895). Pertinence et limites de l’ analyse marxiste de la religion”, em Hervieu-Léger, Danièle e Willaime, Jean-Paul, *Sociologies et Religion: approches classiques*. Paris, PUF, pp. 9-32.
- Willaime, Jean Paul (2001a) “Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme”, em Hervieu-Léger, Danièle e Willaime, Jean-Paul, *Sociologies et Religion: Approches Classiques*, Paris, PUF, pp. 59-109.
- White, William Foote (1943, 1981) *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Wright, E.O. (1985) *Classes*, Londres, New Left Books/ Verso.
- Wuthnow, V. R. (ed.) (1979) *The Religious Dimensions*, Nova Iorque, Academic Press.

Sites consultados na Internet:

- www.adventistas.org.pt
- <http://www.watchtower.org/languages/portuguese>
- <http://www.iurdportugal.com/index.php>
- www.centrolusitano.org
- www.biosofia.net
- <http://www.we-are-church.org/pt/>
- <http://www.centroreflexaocrista.blogspot.com/>
- <http://www.metanoia-mcp.org/>
- <http://www.fundacao-betania.org/>
- <http://www.graal.org.pt/>
- <http://www.agencia.ecclesia.pt/>
- <http://www.catholicworker.org>
- <http://www.cta-usa.org/>

ANEXOS

ANEXO I – BREVE EXERCÍCIO DE COMPARAÇÃO DOS DADOS DO CENSOS, RELATIVOS À PERGUNTA SOBRE RELIGIÃO (1991-2001)

Os quadros que se seguem apresentam as respostas à pergunta sobre religião incluídas nos censos realizados pelo INE em 1991 e 2001.

Dois leituras podem ser feitas desses resultados. A primeira leitura analisa as mesmas respostas, mas as percentagens são calculadas tendo em conta o universo da população (respondentes e não respondentes à questão). A segunda apresenta-os tendo em conta apenas as respostas válidas, ou seja, analisam-se as respostas tendo em conta exclusivamente a população que respondeu. Esta questão torna-se importante na medida em que se verificou um aumento significativo da população que respondeu à pergunta da religião em 2001.

Quadro 1 – População residente em 1991¹ e 2001² segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE)

	1991 N	2001 N	1991 %	2001 %
Total	8376840	8699515	100	100
População que não respondeu	1476748	786822	17,63	9,04
População que respondeu	6900092	7912693	82,37	90,96

Quadro 1.1 – População residente em 1991³ e 2001⁴ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) tendo em conta o total da população (incluindo quem não respondeu)

	1991 N	2001 N	1991 %	2001 %
TOTAL	8376840	8699515	100	100
População que respondeu	6900092	7912693	82,37	90,96
População que não respondeu	1476748	786822	17,63	9,04
Católica	6524908	7353548	77,89	84,53
Ortodoxa	11319	17443	0,14	0,20
Protestante	36932	48301	0,44	0,56
Outra Cristã	79491	122745	0,95	1,41
Judaica	3519	1773	0,04	0,02
Muçulmana	9134	12014	0,11	0,14
Outra não Cristã	9455	13882	0,00	0,16
Sem Religião	225334	342987	2,69	3,94

¹ População residente com 12 e mais anos.

² População residente com 15 e mais anos.

³ População residente com 12 e mais anos.

⁴ População residente com 15 e mais anos.

Quadro 1.2 – População residente em 1991⁵ e 2001⁶ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) tendo em conta apenas a população que respondeu

	1991 N	2001 N	1991 %	2001 %
População que respondeu	6900092	7912693	82,37	90,96
Católica	6524908	7353548	94,56	92,93
Ortodoxa	11319	17443	0,16	0,22
Protestante	36932	48301	0,54	0,61
Outra Cristã	79491	122745	1,15	1,55
Judaica	3519	1773	0,05	0,02
Muçulmana	9134	12014	0,13	0,15
Outra não Cristã	9455	13882	0,14	0,18
Sem Religião	225334	342987	3,27	4,33

Comparando os resultados dos censos de 1991 e 2001, no que diz respeito à pergunta sobre a religião, verifica-se, à partida, um significativo aumento na população que respondeu à questão (82,37% do total da população em 1991 e 90,96% do total da população em 2001).

Isolando a população que respondeu e observando as suas respostas nos dois censos, verifica-se, na categoria que representa a quase totalidade da população – religião católica - um decréscimo entre aqueles que se afirmam como católicos (94,56% em 1991; 92,93% em 2001). Regista-se igualmente uma diminuição entre os dois censos na categoria respeitante à religião judaica (0,05 em 1991 e 0,02 em 2001).

Um movimento inverso verifica-se nas restantes categorias. Entre os que responderam ser ortodoxos, protestantes, muçulmanos ou ainda pertencer a outra religião cristã e outra religião não cristã a representação aumenta entre 1991 e 2001.

Note-se, ainda, que a categoria ‘sem religião’ registou, igualmente, um acréscimo significativo entre os dois censos (3,27% do total da população que respondeu à população em 1991 e 4,33% em 2001).

Tendo em conta o nosso objecto de estudo, interessam-nos especialmente as categorias “outra cristã” e “sem religião”. No primeiro caso, pensamos que possam estar incluídos quer a Igreja Universal do Reino de Deus, quer a Igreja Maná. No segundo caso, partimos da hipótese que naquela categoria se podem inscrever muitos dos que têm afinidades com os movimentos de tipo *New Age*, dada a sua preocupação em distinguir a sua espiritualidade de qualquer forma de religião.

Quer a leitura destes quadros seja feita incluindo ou excluindo as não-respostas, o mais importante para esta investigação é que estas duas categorias aumentam de 1991 para 2001. Se tivermos em conta apenas os indivíduos que responderam a esta pergunta, a categoria “outra cristã” passou de 1,15% para 1,55%; e a categoria “sem religião” de 3,27% para 4,33%.

⁵ População residente com 12 e mais anos.

⁶ População residente com 15 e mais anos.

Quadro 2 – População residente em 1991⁷ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) – N NUT2

	Portugal	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
Total	8376840	2890158	1474404	2850437	471976	295171	188742	205952
População que não respondeu	1476748	355998	222449	646158	137021	75087	12655	27380
População que respondeu	6900092	2534160	1251955	2204279	334955	220084	176087	178572
Católica	6524908	2470570	1220511	1979074	302200	202854	173581	176118
Ortodoxa	11319	4703	1612	3658	630	383	218	115
Protestante	36932	5455	5272	20644	1811	2915	483	352
Outra Cristã	79491	21843	8655	41762	2529	3010	751	941
Judaica	3519	1105	445	1484	215	149	55	66
Muçulmana	9134	2257	564	5792	226	219	47	29
Outra não Cristã	9455	2171	773	5602	367	298	109	135
Sem Religião	225334	26056	14123	146263	26977	10256	843	816

Quadro 2.1 – População residente em 1991⁸ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) – em percentagem tendo em conta apenas as pessoas que responderam

	Portugal	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
População que respondeu	82,37	87,68	84,91	77,33	70,97	74,56	93,30	86,71
Católica	94,56	97,49	97,49	89,78	90,22	92,17	98,58	98,63
Ortodoxa	0,16	0,19	0,13	0,17	0,19	0,17	0,12	0,06
Protestante	0,54	0,22	0,42	0,94	0,54	1,32	0,27	0,20
Outra Cristã	1,15	0,86	0,69	1,89	0,76	1,37	0,43	0,53
Judaica	0,05	0,04	0,04	0,07	0,06	0,07	0,03	0,04
Muçulmana	0,13	0,09	0,05	0,26	0,07	0,10	0,03	0,02
Outra não Cristã	0,14	0,09	0,06	0,25	0,11	0,14	0,06	0,08
Sem Religião	3,27	1,03	1,13	6,64	8,05	4,66	0,48	0,46
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

⁷ População residente com 12 e mais anos.

⁸ População residente com 12 e mais anos.

Quadro 2.2 – População residente em 1991⁹ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) – em percentagem tendo em conta o total da população (incluindo a população que não respondeu)

NUT2	Lisboa e Vale do Tejo							
	Portugal	Norte	Centro	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira	
Total	100	100	100	100	100	100	100	100
População que não respondeu	17,63	12,32	15,09	22,67	29,03	25,44	6,70	13,29
Católica	77,89	85,48	82,78	69,43	64,03	68,72	91,97	85,51
Ortodoxa	0,14	0,16	0,11	0,13	0,13	0,13	0,12	0,06
Protestante	0,44	0,19	0,36	0,72	0,38	0,99	0,26	0,17
Outra Cristã	0,95	0,76	0,59	1,47	0,54	1,02	0,40	0,46
Judaica	0,04	0,04	0,03	0,05	0,05	0,05	0,03	0,03
Muçulmana	0,11	0,08	0,04	0,20	0,05	0,07	0,02	0,01
Outra não Cristã	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Sem Religião	2,69	0,90	0,96	5,13	5,72	3,47	0,45	0,40

Quadro 3 – População residente em 2001¹⁰ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) - N

NUT2	Lisboa e Vale do Tejo							
	Portugal	Norte	Centro	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira	
Total	8699515	3042345	1515733	2952670	463175	337486	189996	198110
População que não respondeu	786822	177730	98699	375231	66344	47849	7305	13664
População que respondeu	7912693	2864615	1417034	2577439	396831	289637	182691	184446
Católica	7353548	2765181	1363300	2255344	356607	254307	178719	180090
Ortodoxa	17443	2982	2082	8692	629	2297	354	407
Protestante	48301	7179	6529	26882	1963	4756	510	482
Outra Cristã	122745	35565	15260	58147	3943	6998	1194	1638
Judaica	1773	372	276	963	54	78	9	21
Muçulmana	12014	835	378	9936	143	630	19	73
Outra não Cristã	13882	2486	1115	8759	474	720	175	153
Sem Religião	342987	50015	28094	208716	33018	19851	1711	1582

⁹ População residente com 12 e mais anos.

¹⁰ População residente com 15 e mais anos.

Quadro 3.1 – População residente em 2001¹¹ segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) – em percentagem tendo em conta apenas as pessoas que responderam

NUT2	Portugal	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo				
				Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
Total	100	100	100	100	100	100	100	100
População que não respondeu	9,04	5,84	6,51	12,71	14,32	14,18	3,84	6,90
População que respondeu	90,96	94,16	93,49	87,29	85,68	85,82	96,16	93,10
Católica	92,93	96,53	96,21	87,50	89,86	87,80	97,83	97,64
Ortodoxa	0,22	0,10	0,15	0,34	0,16	0,79	0,19	0,22
Protestante	0,61	0,25	0,46	1,04	0,49	1,64	0,28	0,26
Outra Cristã	1,55	1,24	1,08	2,26	0,99	2,42	0,65	0,89
Judaica	0,02	0,01	0,02	0,04	0,01	0,03	0,00	0,01
Muçulmana	0,15	0,03	0,03	0,39	0,04	0,22	0,01	0,04
Outra não Cristã	0,18	0,09	0,08	0,34	0,12	0,25	0,10	0,08
Sem Religião	4,33	1,75	1,98	8,10	8,32	6,85	0,94	0,86

Quadro 3.2 – População residente em 2001¹² segundo a resposta à pergunta sobre a religião (censos INE) – em percentagem tendo em conta o total da população (incluindo a população que não respondeu)

NUT2	Portugal	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo				
				Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
Total	100	100	100	100	100	100	100	100
População que não respondeu	9,04	5,84	6,51	12,71	14,32	14,18	3,84	6,90
Católica	84,53	90,89	89,94	76,38	76,99	75,35	94,06	90,90
Ortodoxa	0,20	0,10	0,14	0,29	0,14	0,68	0,19	0,21
Protestante	0,56	0,24	0,43	0,91	0,42	1,41	0,27	0,24
Outra Cristã	1,41	1,17	1,01	1,97	0,85	2,07	0,63	0,83
Judaica	0,02	0,01	0,02	0,03	0,01	0,02	0,00	0,01
Muçulmana	0,14	0,03	0,02	0,34	0,03	0,19	0,01	0,04
Outra não Cristã	0,16	0,08	0,07	0,30	0,10	0,21	0,09	0,08
Sem Religião	3,94	1,64	1,85	7,07	7,13	5,88	0,90	0,80

Estes dados permitem-nos afirmar que, no conjunto do país, as zonas de maior permeabilidade à dinâmica de implantação das “outras religiões cristãs”, bem como dos que afirmam não ter religião, integram zonas industrializadas, terciarizadas e de forte concentração urbana (Lisboa e Vale do Tejo e Algarve). Ao mesmo tempo, as zonas do país onde estas categorias estão menos representadas são as que, mesmo industrializadas, têm as suas indústrias articuladas com a agricultura, ou seja, têm fortes marcas da ruralidade (Monteiro, 1998: 8). Sabemos, também, que são estas as zonas mais conservadoras em termos de valores e práticas familiares (Almeida e Wall, 1995).

¹¹ População residente com 15 e mais anos.

¹² População residente com 15 e mais anos.

ANEXO II – GUIÃO DE ENTREVISTA

1ª PARTE – A FAMÍLIA DE ORIGEM. DA INFÂNCIA À ENTRADA NA VIDA ADULTA. QUOTIDIANO, EDUCAÇÃO FAMILIAR E SOCIALIZAÇÃO RELIGIOSA

Retrato da família de origem. Morfologia e meio social de origem: profissão dos pais; região sócio-cultural. Dinâmicas familiares e educação familiar. Transmissão de um ethos familiar e religioso. Socialização religiosa. Solidariedades familiares e extra-familiares.

1. Morfologia e meio social da família de origem

1.1. Para que eu me possa situar na história da sua vida, gostava que fizesse um retrato da sua família (de origem), onde nasceu e passou a sua infância e adolescência. (indicar se não viveu no mesmo grupo doméstico nestes dois períodos)

Perguntas de orientação: Onde vivia? Quem vivia consigo? (parentesco/relação com Ego, sexo, diferenças de idade, situação conjugal). Do que viviam? (profissão/actividades dos pais e de outros membros do grupo doméstico)

1.2. Como era a vida na altura, no sítio onde viviam?

2. Relato do quotidiano (dinâmicas familiares)

2.1. E como era o dia-a-dia lá em casa?

Perguntas de orientação: De manhã até à noite. No dia de semana típico e ao fim de semana. (Descrição o mais detalhada e pormenorizada possível) Quem? Fazia o quê? Com quem? (só da família/grupo doméstico) Actividades realizadas dentro de casa (ex.: divisão das tarefas domésticas e cuidados com as crianças; actividades de lazer /hobbies; conversas) e actividades realizadas fora de casa (ex.: saídas, diversões, actividades profissionais)? (Eixo Coesão - tempo - práticas de coesão)

2.2. Quando saíam de casa, habitualmente, faziam o quê? Quais as actividades que predominavam na família? (Exs: ir ao café, ao cinema, teatro, concertos, actividades associativas, desportivas, políticas, religiosas, etc.).

Perguntas de orientação: Com quem iam? (familiares, amigos, vizinhos) Com que regularidade? (Eixo Integração externa - contactos directos com o mundo exterior (diversidade de actividades e lazeres da família) + diversidade de sociabilidades + hábitos de consumo cultural)

2.3. Lá em casa, nessa altura, quando não estavam de acordo (conflitos) era, normalmente, a propósito de quê ou de quem? E entre quem se davam essas divergências? Como se resolviam? (Regulação: conflitos)

2.4. Lá em casa, havia o hábito de ler livros? E jornais? E revistas? Quem lia o quê? E tinham televisão? Quem via o quê? (Eixo Integração externa – práticas + hábitos de consumo cultural + media)

3. A educação familiar: transmissão (combinada) de um ethos familiar e religioso, de género e relativo à sexualidade

3.1. O que é que acha que para o seu pai (ou para outra pessoa que o/a tenha educado) era mais importante transmitir-lhe? E para a sua mãe? E, eventualmente, outra(s) pessoa(s) muito importante, para si, do grupo doméstico? (objectivos educativos).

3.2. Quando o seu pai ou a sua mãe não concordavam com algum comportamento seu o que é que faziam? Pode descrever algum episódio? (regulação comunicacional vs autoritária).

3.3. E, mais concretamente, em termos familiares, o que é que acha que para o seu pai e para a sua mãe (ou para quem o educou) seria uma boa situação, para si, para a sua vida, em relação aos seguintes aspectos: (Pedir que explique como é que os pais justificavam cada uma das situações)

- ao namoro
- à sexualidade
- ao casamento
- ao trabalho

3.4. O que é que acha que os seus pais esperavam de si por ser rapariga/rapaz? Acha que esperariam o mesmo de si se fosse rapaz/rapariga? Porquê?

- 3.5. Em termos espirituais, em que é que as pessoas lá em casa acreditavam? E o que é que lhe procuravam transmitir a si? O seu pai? A sua mãe? (E, eventualmente, outra(s) pessoa(s), lá de casa?) (dim. ideológica)
 - 3.6. Lá em casa, eram praticantes? Com que regularidade praticavam?
 - 3.7. E como é que os seus pais faziam para que os acompanhasse nessas práticas? (dim. ritualista e comunitária)
 - 3.8. O que é que se devia fazer ou, pelo contrário, o que é que não se devia fazer, por motivos religiosos? E o que lhe diziam a si para fazer ou não fazer, por motivos religiosos? (dim. consequencial)
 - 3.9. Lembra-se de algum comportamento de alguém (dentro ou fora do grupo doméstico) ter sido considerado criticável, ter sido criticado, ou ter-se tornado tabu ("ninguém falava nisso"), por motivos religiosos (dentro e/ou fora da família)? E lembra-se de algum comportamento seu ter sido objecto deste tipo de atitude? (dim. comunitária)
 - 3.10. Alguma vez aconteceu que os seus pais não concordassem com algum comportamento seu, em relação a questões religiosas/espirituais? (ex: não ir à missa) Pode descrever algum episódio?
- 4. Socialização religiosa exterior ao grupo doméstico**
- 4.1. Além da educação religiosa transmitida lá em casa, pode falar-me ainda de outras influências religiosas/espirituais que tenha tido? Pode descrevê-las? (educação religiosa, v.g. família alargada, escolas religiosas, igreja, etc.) (descrição o mais completa possível)
 - 4.2. Mais concretamente, essa educação religiosa transmitia ideias acerca do que devia ser a "família ideal"? E a rapariga e o rapaz ideal? Ou, também, de como os rapazes e raparigas se deviam relacionar (vg. sexualidade)? Lembra-se de algum episódio que possa ilustrar algum destes aspectos que referiu?
- 5. Atitude da família em relação às outras instâncias de socialização (escola, grupo de pares, organizações religiosas (igrejas, colégios, etc.) média, trabalho.**
- 5.1. Pedia-lhe, agora, que me dissesse qual a atitude que a sua família tinha em relação à influência... (positiva ou negativa)?
 - da escola; Porquê?
 - das organizações religiosas (igreja, colégios, religiosos, etc.) Porquê?
 - dos seus amigos; Porquê?
 - dos livros, revistas, jornais, rádio, televisão, cinema (média) Porquê?
 - Lembra-se de alguns episódios que possam ilustrar o que disse?
- 6. Balanço educativo**
- 6.1. Qual foi a pessoa(s) que mais importância teve na sua educação, em termos gerais? E em termos espirituais? Porquê? (Identificar papel dessa pessoa na família)
 - 6.2. Acha que o seu pai e a sua mãe (ou quem o educou) praticavam sempre o que diziam em relação ao que lhe queriam transmitir? (importância do exemplo)
 - 6.3. Na altura, achava que eles tinham razão em todos os aspectos da educação que lhe davam? (quer em relação à vida, quer ao nível religioso/espiritual)
 - 6.4. E actualmente? Acha que a vida lhes veio dar razão relativamente à educação que lhe deram? Porquê? (quer em relação à vida, quer ao nível religioso/espiritual)
 - 6.5. Acha que a sua educação teve influência naquilo que é hoje? Em que termos? E acha que a sua educação religiosa teve influência na sua opção espiritual actual? De que forma?
- 7. Redes de apoio. Solidariedades na família de origem.**
- 7.1. Na sua família de origem, nos momentos difíceis (doença, falecimento, acidente, problemas afectivos) a quem é que se recorria, habitualmente, para ajudar a resolvê-los? (Solidariedades expressivas- afectivas).
 - 7.2. Na sua família de origem, a quem se recorria em caso de problemas económicos? E, inversamente, quem é que recorria à sua família, em caso de problemas económicos? (Solidariedades instrumentais, v.g. económicas).
 - 7.3. E, no seu caso concreto, a quem recorria quando precisava? (fora ou dentro da família) (Solidariedades instrumentais e expressivas) (Relato de episódio).

8. Relações com a família de origem.

- 8.1. Mantém, com frequência, relações com a sua família de origem de que falámos? (Pedir descrição o mais completa possível: onde e quando se encontram? Como e quando se contactam? Por que motivos? Com que regularidade? (relação com a família de origem: sociabilidades e solidariedades - importância da família de origem na vida de Ego)

2ª PARTE – A TRAJECTÓRIA FAMILIAR: OS MOMENTOS DE VIRAGEM (uma perspectiva)

Olhando para trás, há momentos na nossa vida (familiar) que consideramos como “pontos de viragem”. São marcos importantes, porque sentimos que entramos numa fase diferente, ou porque o nosso dia-a-dia mudou muito ou porque, de algum modo, nos sentimos pessoas diferentes..

9. Momentos de viragem (vida adulta)

- 9.1. Considerando a sua vida (familiar) (desde que saiu de casa dos seus pais), quais os momentos de viragem que considera principais (no máximo em dois)? O que é que se passou? Como se sentiu?
- 9.2. Com quem é que vivia, nessa altura? (morfologia do grupo doméstico)

(É muito importante que o entrevistado/ a se centre em cada um dos momentos de viragem e descreva o seu quotidiano de acordo com as perguntas seguintes)

10. Pontos de viragem, dinâmicas e papéis familiares. Solidariedades familiares e extra-familiares.

- 10.1. E qual foi o papel de cada membro da família – do grupo doméstico e da família alargada – nessa(s) fase(s) que atravessou? Quem sente que o/a apoiou, de facto, em cada uma dessas fases? Em que é que se traduziu essa ajuda? (solidariedades familiares - grupo doméstico e família alargada- e extra-familiares).
- 10.2. E quem sente que não o/a apoiou e que devia ter apoiado? Porque é que acha que isso aconteceu? (expectativas e solidariedades efectivas e frustradas).

11. Pontos de viragem, mudanças no quotidiano familiar e na identidade de Ego.

- 11.1. E quais as consequências desse(s) “ponto(s) de viragem” que identificou, na sua vida familiar? Pode descrevê-las?
- 11.2. Acha que cada um destes “pontos de viragem” contribuiu para mudanças em si próprio/a, no sentido de se ter tornado uma pessoa diferente (ex: na sua maneira de ver a vida, na sua relação com os outros, etc.)? Pode explicar um pouco esse processo de mudança?
- 11.3. E, agora, se fizer o balanço desses “pontos de viragem”, há coisas que via como negativas e que agora vê como vantajosas na sua vida e, ao contrário, aspectos que considerava positivos e, agora, vê numa perspectiva mais negativa? (qual foi a “lição de vida”? Mudança de perspectiva resultante da fase actual da trajectória).

3ª PARTE - PERCURSO ESPIRITUAL, DESDE A SAÍDA DO GRUPO DOMÉSTICO DE ORIGEM. PROCURA ESPIRITUAL E FASES DA VIDA FAMILIAR. A CONVERSÃO. (outra perspectiva)

Atenção: se já tiver falado da conversão, como *turning point*, na parte anterior, para que esta 3ª parte não se torne redundante (nomeadamente o relato do quotidiano), basta apenas perguntar o que não tiver sido já respondido.

12. Procura espiritual, fases da vida e conversão

Há fases na nossa vida de procura espiritual mais intensa e outras em que não sentimos a mesma necessidade...

- 12.1. Se pensar na sua vida, e desde a saída de casa dos seus pais, quais foram as fases (ou fase) em que sentiu a necessidade de apoio/resposta espiritual de forma mais intensa? (Procurar especificar como era a vida familiar em cada uma dessas fases).
- 12.2. E quando é que sentiu que tinha encontrado essa resposta? Como se sentiu? (conversão)
- 12.3. Nesta fase que identificou (conversão) como era o seu quotidiano (familiar e profissional)? Com quem vivia, nessa altura? Onde vivia? O que é que corria melhor e o que é que corria pior,

na sua vida familiar? (relação conjugal, relação com os filhos, relação com a família alargada, questões relativas à profissão, dificuldades económicas, saúde, etc.) Lembra-se de como se sentia face a estes problemas?

13. Processo de Conversão/ Afinidade espiritual

- 13.1. Pode descrever como se deu a sua conversão/aproximação à associação/igreja/centro/movimento? Quando foi? (que idade tinha?) Através de quem e onde conheceu a associação/igreja/centro/movimento (identificar)?
- 13.2. Antes de ter encontrado a associação/igreja/centro/movimento, procurou outra(s) ajuda(s) para a resolução destes problemas? (Por exemplo, lembra-se de algum episódio relativo a amuletos, santinhas, benzeduras, figas, videntes que prevêem o futuro, curandeiros com poderes divinos para curar, recurso a astrólogo para tomar uma decisão na vida - crenças populares) E sentiu-se ajudado/a?
- 13.3. E a Igreja Católica, nesta sua fase de procura, foi uma ajuda ou um obstáculo? De que forma?
- 13.4. Qual a pessoa(as) que considera ter(em) tido mais importância neste encontro com a associação/igreja/centro/movimento? Porquê? (Descrever bem a relação com Ego: origem e natureza da relação, grau de intimidade, etc..).
- 13.5. O que é que mais lhe agradou, nesta nova proposta? E, já agora, o que é que, para si, foi mais difícil nesta adesão?

14. Mudanças e reacções...

- 14.1. Como é que a sua família reagiu, na altura, à sua nova opção espiritual (cônjuge/companheiro; filhos, outros familiares)? E, agora, como reagem? E houve alguém, fora da família, que se tenha oposto à sua espiritualidade? (vizinhos, colegas de profissão, amigos/as, namorados/as, etc.)
- 14.2. Acha que a sua vida mudou, desde que conheceu esta nova proposta? Se sim, em que aspectos? E, mais concretamente, em que é que mudou a sua vida familiar?
- 14.3. E essas mudanças sente-as como positivas ou negativas? E atravessá-las tem sido fácil ou difícil? Porquê?
- 14.4. E quais as razões que o/a levam a continuar ligado a associação/igreja/centro/movimento?

15. Ethos religioso/espiritual

- 15.1. Se, por causa da sua religião/ espiritualidade, estivesse, por exemplo, numa conferência e tivesse que se apresentar, como o faria?
- 15.2. E se tivesse que escolher entre as seguintes opções religiosas? (Católica/ Ortodoxa/ Protestante/ Outra cristã/ Judaica/ Muçulmana/ Outra não cristã/ Sem religião)

Dimensão experiencial

- 15.3. A partir deste processo de conversão/afinidade espiritual, quais foram ou têm sido os momentos mais intensos do ponto de vista espiritual? Pode descrevê-los? (Dimensão experiencial) (mais institucional vs. mais emocional) E no dia a dia, como é a sua vida espiritual?

Dimensão ideológica

- 15.4. Em que é que acredita? (CLUC: Quais são as ideias principais da sua espiritualidade?)
- 15.5. O que é que é Deus para si?

Dimensão intelectual

- 15.6. Como adquiriu os seus conhecimentos sobre religião/ espiritualidade?

Dimensão ritualista

- 15.7. Actualmente quais são as suas práticas religiosas/espirituais? Com que regularidade as realiza? O que é que sente relativamente às suas práticas? Que importância lhes atribui?
- 15.8. Que implicações/ consequências têm essas práticas no seu quotidiano familiar?

Dimensão comunitária

- 15.9. Quem o acompanha nas suas práticas religiosas/espirituais?
- 15.10. Lembra-se de algum comportamento de alguém (de qualquer pessoa ou seu) ter sido julgado criticável por motivos religiosos? Pode relatar esse episódio?

Dimensão consequencial

- 15.11. O que é que deve fazer (ou pelo contrário não deve fazer) por pertencer a esta igreja/movimento/centro? E o que é que faz, ou não faz, por pertencer a esta igreja/movimento/centro?
- 15.12. Sente-se diferente das pessoas que não pertencem a esta associação/movimento pelos seus “pensamentos e obras”? De que forma? (Pelo que pensa, diz, sente e faz....)
- 15.13. Alguma vez se sentiu ou sente dividido(a) entre aquilo que lhe pedia a sua igreja e aquilo que queria ou gostava de fazer? Pode identificar essa situação? Como se sentiu? E, como se resolveu essa situação? (dilema moral concreto). Nessa situação, sentiu que a sua religião/espiritualidade beneficiou ou, pelo contrário, dificultou, a resolução do problema? Porquê?

4ª PARTE : QUOTIDIANO FAMILIAR ACTUAL E MODELOS FAMILIARES, DE GÉNERO E RELATIVOS À SEXUALIDADE.

Retrato da família actual. Morfologia e meio social. Trajectória profissional de Ego e do cônjuge. Dinâmicas familiares e educação dos filhos. Transmissão de um ethos familiar e religioso. Solidariedades familiares e extra-familiares.

16. Grupo doméstico actual: morfologia e meio social

- 16.1. Para que eu me possa situar, gostava que me fizesse um retrato da sua família actual... (Perguntas de precisão: Onde vive? Quem vive cá em casa? (parentesco/relação com Ego, sexo, diferenças de idade, situação conjugal). (trajectória profissional e escolar dos membros do grupo doméstico: 1ª e última profissão, grau escolar atingido).

17. Relato do quotidiano actual (dinâmicas e interações familiares)

- 17.1. E como é, actualmente, o dia-a-dia lá em casa? (De manhã até à noite. No dia de semana típico e ao fim de semana.) (descrição o mais detalhada e pormenorizada possível)
- 17.2. Lá em casa, quando não estão de acordo (conflitos) é, normalmente, a propósito de quê ou de quem? Como os resolvem? (Regulação: conflitos)
- 17.3. Actualmente, se tivesse um problema económico a quem recorria? E um problema de outro tipo? (afectivo, conflito familiar, etc.)
- 17.4. Colabora ou tem colaborado, como voluntário, nalguma actividade? Qual? Porque é que o faz?

18. Algumas questões sobre modelos e práticas familiares.

- 18.1. Na sua opinião, o que é que é uma boa relação entre marido e mulher? Em que é que a sua relação se aproxima desse modelo? E em que é que se afasta?
- 18.2. Na sua opinião, o que é que é uma boa relação entre pais e filhos? Em que é que a sua relação com os seus filhos se aproxima desse modelo? E em que é que se afasta?
- 18.3. Qual é a sua opinião sobre o casamento (católico /civil)? Em que circunstâncias se justifica a separação? Alguma vez viveu uma situação (próxima) de separação/divórcio?
- 18.4. Qual acha que deve ser o papel do homem na família ? E o da mulher? É assim que as coisas se passam na sua família?

19. Educação dos filhos (apenas para quem tem filhos)

- 19.1. O que é que para si é/tem sido mais importante transmitir aos seus filhos? (objectivos educativos; reprodução/mudança das estratégias educativas recebidas).
- 19.2. Quando não concorda com algum comportamento deles o que é que faz(ia)? (distinguir, criança, adolescente e adulto) Pode descrever algum episódio? (regulação comunicacional vs autoritária).
- 19.3. E, mais concretamente, em termos familiares, o que é que acha que para eles seria uma boa situação/má situação, em relação aos aspectos seguintes. Porquê?
- ao namoro
 - à sexualidade (relações sexuais antes do casamento, doenças sexualmente transmissíveis, gravidez não desejada, filho/a homossexual);
 - à coabitação;
 - ao casamento (católico-civil)

- ao trabalho/profissão
 - 19.4. O que é que espera dos seus filhos, enquanto rapazes e enquanto raparigas?
 - 19.5. O que é diz, aos seus filhos, para fazerem ou não fazerem por motivos religiosos/espirituais?
(dim. consequencial)
-

20. Ficha de Ego, do cônjuge e dos pais de ambos

- 20.1. Sexo de Ego
- 20.2. Idade de Ego e do cônjuge
- 20.3. Situação conjugal e regime de casamento: Conjugalidade coabitante/não coabitante; união de facto ou casamento: civil/ religioso)
- 20.4. Filhos: sexo e idade (definição da fratria); co-residência e nível de escolaridade atingido
- 20.5. Profissão/situação na profissão de Ego, do cônjuge e dos pais de ambos (primeira e última profissão).
- 20.6. Escolaridade de Ego e do cônjuge e dos pais de ambos (nível atingido de escolaridade; se estudaram em adultos)
- 20.7. Naturalidade de Ego e do cônjuge e local de residência actual (mobilidade geográfica: do primeiro ao último local).
- 20.8. Naturalidade dos pais de Ego e do cônjuge. Residência actual/ última.
- 20.9. Opção espiritual de Ego e do cônjuge.

ANEXO III – IDENTIFICAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Testemunhas de Jeová

1. Joaquina, 65 anos

Nasceu numa aldeia do Distrito da Guarda. Pais camponeses, ambos analfabetos. Fez a 4.^a classe. Trabalha como empregada doméstica. Casada. Vive com o marido que é motorista. Tem um filho.

2. Sabina, 54 anos

Nasceu em Beja. Foi a penúltima de sete irmãos. Pai cantoneiro, mãe doméstica. Ambos sabiam ler e escrever. Fez a 4.^a classe. Actualmente é doméstica. Casada, duas filhas. O marido é desenhador técnico.

3. Arminda, 64 anos

Nasceu numa aldeia do distrito de Castelo Branco. A segunda de seis irmãos. Pais analfabetos. O pai era pedreiro, a mãe camponesa. Fez a 4.^a classe. Porteira. Viúva. Vive sozinha. Uma filha.

4. Fátima, 46 anos

Nasceu em Guimarães. A segunda de três irmãos. Mãe analfabeta. O pai fez a 4.^a classe. O pai era artesão. A mãe camponesa. Completou o 2.^o ano do ciclo (actual 2.^o ciclo do ensino básico). Operária. Solteira, vive com os pais.

5. Sónia, 30 anos

Nasceu em Lisboa. Filha única. Pais oriundos do distrito de Coimbra. O pai motorista, a mãe administrativa. Curso médio. Técnica de farmácia. Solteira. Vive com os pais.

6. Sandra, 27 anos

Nasceu no Alentejo, cresceu na zona de Oeiras. Duas irmãs. Fez 12^o ano. Trabalha como administrativa. Casada. Vive com o marido.

7. Elvira, 47 anos

Nasceu em Angola. A mais nova de nove irmãos. Pai caixeiro viajante, mãe doméstica. Ambos com a 4.^o classe. Tem o curso do magistério primário. Professora do 1.^o ciclo do ensino básico. Viúva. Um filho.

8. Aurora, 50 anos,

Nasceu numa aldeia do distrito de Coimbra. Mãe camponesa, pai estucador. Ambos fizeram a 3.^a classe. Foi a segunda de cinco irmãos. 4.^a classe. Casada, quatro filhos. Porteira, marido operário não qualificado.

9. Margarida, 67 anos

Nasceu no Alentejo. Os pais eram camponeses, analfabetos. Fez a 4.^a classe. Fazia trabalhos de costura. Viúva, o marido era sapateiro. Vive sozinha. Tem dois filhos.

10. Alexandra, 30 anos

Nasceu numa aldeia do Ribatejo. Pai operário, mãe doméstica. Ambos frequentaram a escola até à 4.^a classe. É a mais velha de três irmãos. Actualmente professora do 3.^a ciclo do ensino básico. Casada, o marido fez o 11.^o ano e é vendedor.

Igreja Universal do Reino de Deus

11. Rosário, 52 anos

Nasceu em Lisboa. É a mais nova de três irmãos. Vive só, empregada doméstica (curso de secretariado da antiga escola Lusitania). O pai fez o curso de regente agrícola e era um grande proprietário rural. A mãe não frequentou a escola mas teve professores particulares. Actualmente é empregada doméstica. Solteira. Vive sozinha.

12. Dina, 46 anos

Dora nasceu numa aldeia do Algarve. Um irmão. A mãe fez a 4.^a classe e era empregada de limpeza. Actualmente é proprietária de um pequeno comércio. Divorciada. Vive com os dois filhos.

13. Paula, 45 anos

Nasceu em Sacavém. Filha única. Pai natural de uma aldeia do distrito de Aveiro, a mãe de Sacavém. Ambos operários não qualificados. Ambos sabem ler e escrever. Fez a 4.^a classe Operária não qualificada. Tem dois filhos. Actualmente não trabalha, cuida de um filho que é deficiente. Separada. Vive com os dois filhos.

14. Carla, 20 anos

Nasceu em Lisboa. Pai natural de Abrantes, mãe de Lisboa. Ambos fizeram a 4.^a classe. O pai é operário não qualificado. A mãe é doméstica. Um irmão mais novo. Tem o actual 2.^o ciclo do ensino básico e frequência do 3.^o ciclo. Empregada doméstica. Solteira, vive com a família.

15. Emília, 56 anos

Nasceu numa aldeia do Alentejo. Um irmão mais velho. Pai e mãe analfabetos. Pai pedreiro, mãe doméstica. Fez o antigo 7.^o ano do Liceu. É empregada de comércio. Separada. Vive sozinha. Um filho.

16. Eugénia, 76 anos

Nasceu em Lisboa. Um irmão mais novo. O pai e a mãe sabiam ler e escrever. O pai era alfaiate, a mãe trabalhava em costura. Frequentou o 2.^o ano do curso comercial. Trabalhou no teatro de revista. Actualmente vive só. Teve um filho.

17. Glória, 59 anos

Nasceu numa aldeia do distrito da Guarda. Pai e mãe analfabetos. Pai pedreiro, a mãe camponesa. Fez a 4.^a classe. É promotora de vendas. Viúva. Vive sozinha. Um filho.

18. Idália, 46 anos

Nasceu numa aldeia do Norte. O pai sabe ler e escrever, a mãe analfabeta. A mãe camponesa. Fez a 4.^a classe. Actualmente, trabalha como empregada doméstica. Solteira. Vive com a mãe.

19. Fernanda, 49 anos

Nasceu em Lisboa. Filha única. Pais enfermeiros. Frequência do 11.^o ano. Mãe enfermeira. Administrativo. Separada. Vive com os dois filhos.

Centro Lusitano de Unificação Cultural

20. Sofia, 64 anos

Nasceu em Lisboa. Pais proprietários de um pequeno negócio de exportação. A mãe era analfabeta. O pai tinha a 4.^a classe. A mais nova de duas irmãs. Fez o antigo Curso Comercial. Reformada. Casada. O marido é militar na reserva. Uma filha.

21. Sacramento, 44 Anos

Nasceu em Évora. É a quinta de sete irmãos. O pai estudou agronomia e é proprietário e administrador agrícola. A mãe nasceu em Évora, e teve uma educação ligada às artes. Fez um curso de secretariado. Trabalha como administrativa. Divorciada. Conjugalidade não coabitante. Dois filhos.

22. Sílvia, 42 anos

Nasceu em Angola. Filha única. O pai era originário de Lisboa e, a mãe, de Torres Vedras. O pai tinha um cargo de direcção numa empresa. A mãe era doméstica. A mãe tinha o antigo 5.^o ano do liceu e, o pai, o 7.^o ano. Doutorada em Física. Docente universitária e investigadora. Solteira. Vive sozinha.

23. Graça, 48 anos

Nasceu em Angola. A mais velha de 5 irmãos. Pai engenheiro e professor na escola industrial. A mãe estudou com professores em casa: piano e línguas. (formalmente tinha a 4.^a classe). Licenciada em engenharia. Professora do ensino secundário. Divorciada. Três filhos. Vive sozinha.

24. Adélia, 57 anos

Nasceu em 1945. A mais velha de onze irmãos. Pais naturais do distrito de Coimbra. Ele motorista, ela doméstica. Ambos com a 4.ª classe. Fez o magistério primário. Frequentou um curso superior. Professora do ensino secundário. Casada. Marido reformado da marinha mercante. Uma filha. Conjugalidade não coabitante.

25. Mónica, 33 anos

Nasceu em Lisboa. Um irmão mais novo. Pai proprietário e gestor de grande empresa. Mãe doméstica. Ambos com o antigo 7.º ano. Licenciada em gestão. Actualmente gere uma das empresas familiares. Divorciada. Vive em conjugalidade. O companheiro é engenheiro.

26. Joana, 25 anos

Nasceu em Lisboa. É filha única. Pai jornalista, mãe médica. Frequentou um curso superior. Vive em conjugalidade. O companheiro é engenheiro. Uma filha.

27. Fernando, 56 anos

Nasceu em Peniche. Duas irmãs mais velhas. O pai era vendedor, a mãe costureira. Tinham ambos a 3ª classe. Licenciou-se em engenharia. Docente num instituto superior e director de empresa do ramo automóvel. Divorciado. Conjugalidade não coabitante.

28. João, 40 anos

Nasceu em Moçambique. É o mais velho de 4 irmãos. O pai era subinspector da Polícia Judiciária, a mãe era professora primária. É subchefe da guarda prisional. Fez o 3.º ano do ciclo (actual 1.º ano do 3.º ciclo do ensino básico). Vive em conjugalidade.

29. Nuno, 32 anos

Nasceu no Barreiro de onde são, também, os pais e os avós. É mais novo de três irmãos. Foi criado pelos avós maternos, depois de ter perdido a mãe. O avô era operário, a avó doméstica. Fez o 11º ano. É empregado numa livraria. Vive em conjugalidade. Duas enteadas.

30. Paulo, 38 anos

Nasceu na zona de Oeiras. É o mais novo de cinco irmãos. O pai tem um curso médio e leccionou em diferentes institutos de ensino superior. A mãe fez também um curso médio e dava explicações. Licenciou-se em arquitectura. Trabalha como arquitecto numa instituição pública. Vive em conjugalidade. A mulher é professora do ensino secundário. Um filho.

31. Tiago, 32 anos

Nasceu em Lisboa. É o segundo de três irmãos. O pai é professor universitário, a mãe, professora de inglês no ensino secundário. Licenciou-se em engenharia e fez o mestrado no estrangeiro. Vive em conjugalidade. A companheira é gestora.

32. Raúl, 63 anos

Nasceu em Lisboa, assim como os seus pais. Filho único. O pai geria um pequeno comércio familiar, a mãe era doméstica. Fez o antigo 7.º ano do liceu. É astrólogo. Separado. Conjugalidade coabitante.

33. Eduardo, 31 anos

Nasceu no Barreiro. Pais alentejanos. O pai é maquinista da CP e tem o 9º ano. A mãe é costureira e fez o antigo 2.º ano do ciclo.

Nós Somos Igreja

34. Cristina, 27 anos

Nasceu em Lisboa. Mãe profissional de seguros e pai veterinário. Licenciou-se em Ciências da Comunicação. Dirige uma residência universitária em Lisboa. Solteira. Vive com os pais.

35. Isabel, 63 anos

Nasceu em Lisboa. Pai engenheiro e mãe doméstica. Tem sete irmãos. Licenciou-se em Serviço Social. É técnica superior num organismo público e docente universitária. Solteira. Consagrada. Vive sozinha.

36. Mafalda, 50 anos

Nasceu em Lisboa. É a mais nova de 3 irmãos. Os pais eram proprietários e geriam uma fábrica em Lisboa. Fez o antigo 5º ano do Liceu (actual 9.º ano) e estudou línguas estrangeiras. Trabalhou na fábrica da família. Actualmente não trabalha e vive de rendimentos. Divorciada. Três filhos.

37. Maria do Céu, 59 anos

Nasceu numa aldeia de um distrito do Norte. Tem uma irmã. O pai era um pequeno comerciante e a mãe era doméstica. Ambos tinham a 4ª classe. Religiosa. Licenciou-se em Serviço Social. Vive num instituto religioso em Lisboa.

38. Maria, 37 anos

Nasceu numa aldeia do distrito de Viseu. É a mais nova de 12 irmãos. Pai agricultor e pequeno proprietário, mãe doméstica. Ambos tinham a 4ª classe. Licenciou-se em Filosofia e Ciências Religiosas. Actualmente, é professora do 1º Ciclo do Ensino Básico. Casada. O marido é sócio gerente de uma pequena empresa. Dois filhos.

39. Pedro, 36 anos

Nasceu numa aldeia do interior norte do país. Tem quatro irmãos. O pai era chefe de secretaria numa Câmara Municipal, a mãe professora primária. Licenciado em Teologia com mestrado em Ciências da Educação. Tem um cargo de direcção numa instituição de ensino. Casado. Mulher doutorada em biologia, dá aulas numa universidade.

40. Joaquim, 69 anos

Nasceu em Lisboa. A mãe era minhota e o pai alentejano. Ela doméstica e ele funcionário da Armada. Licenciou-se em Jornalismo, no estrangeiro. Reformado (do cargo de administrador de empresa). Casado. Dois filhos.

Figura 1: Dimensões da trajetória de identificação religiosa (Hervieu-Léger, 1999)

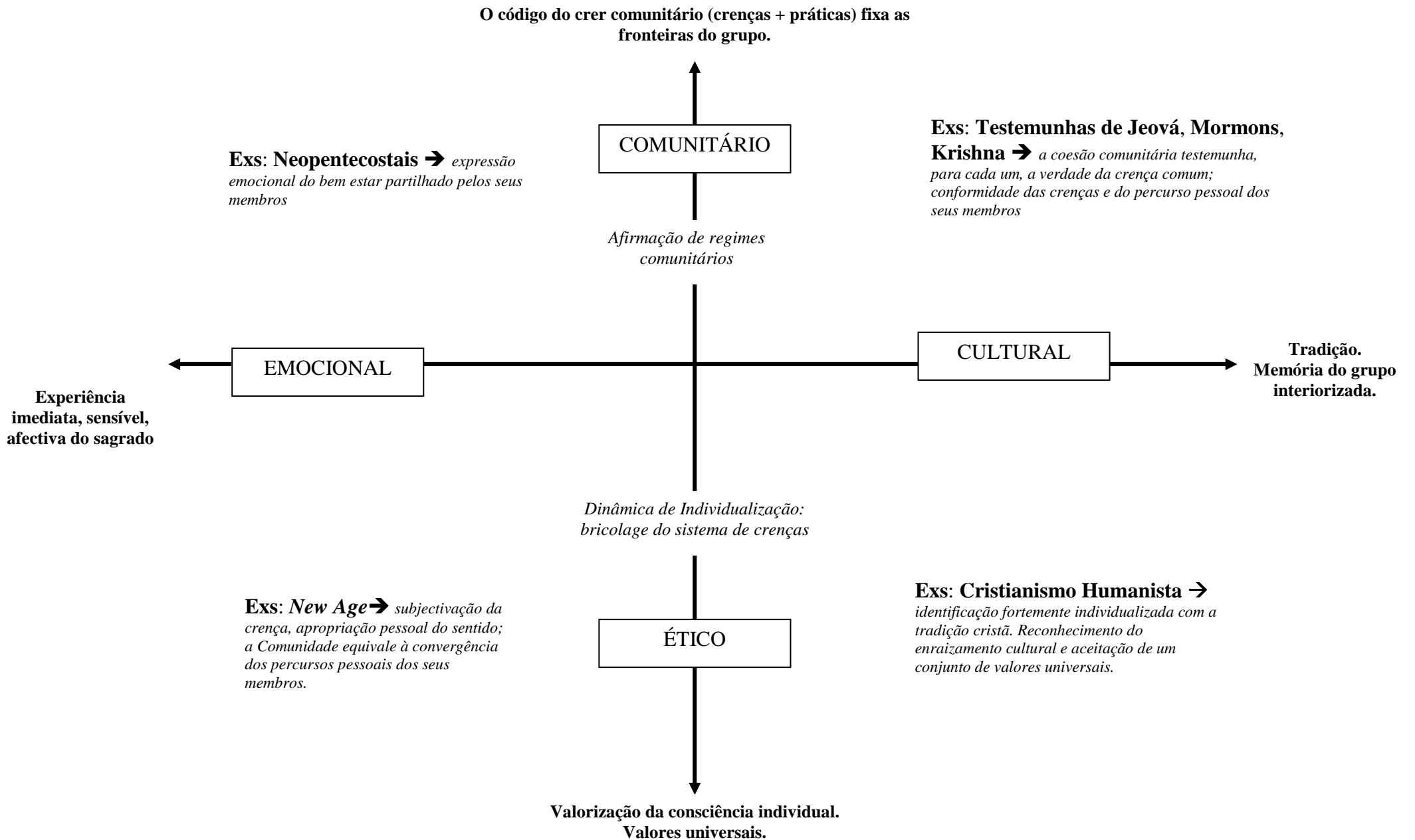


Figura 2: Trajectórias de identificação religiosa na sociedade portuguesa

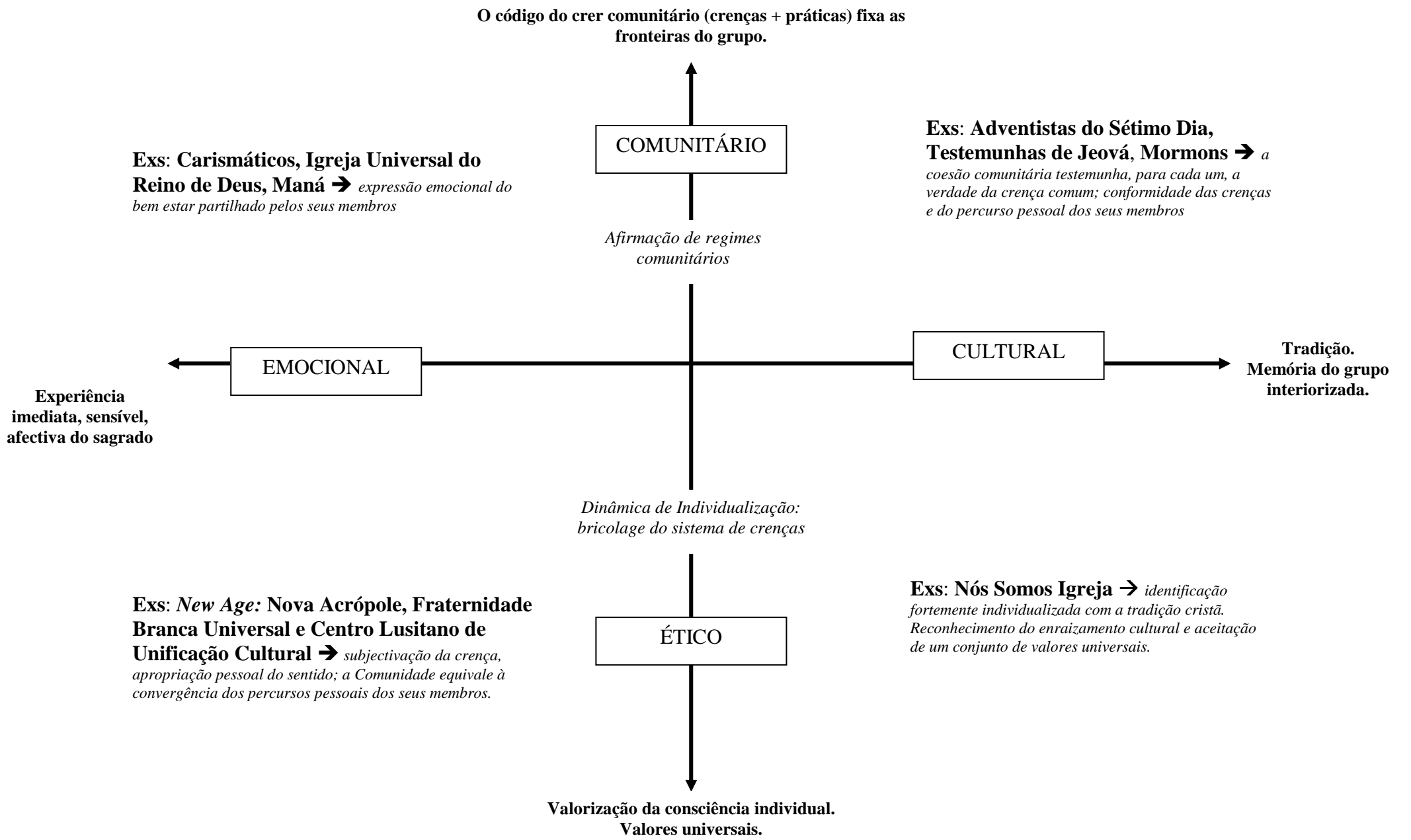


Figura 4 – Esquema da Interpretação Local

Ent. 23, GRAÇA, 48 ANOS, CLUC

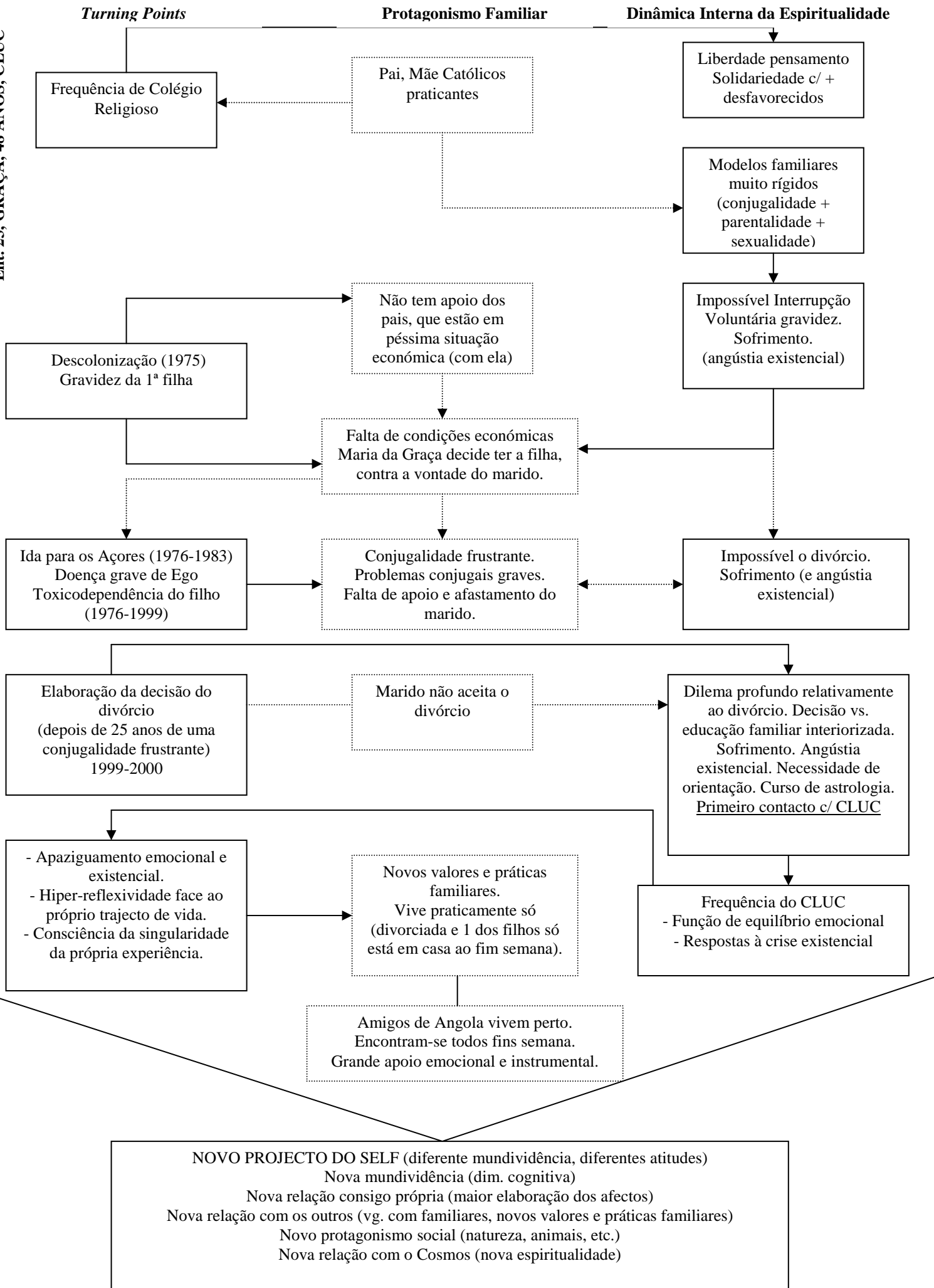


Figura 5 - IDEAL-TIPO DA IDENTIFICAÇÃO COM AS TJ

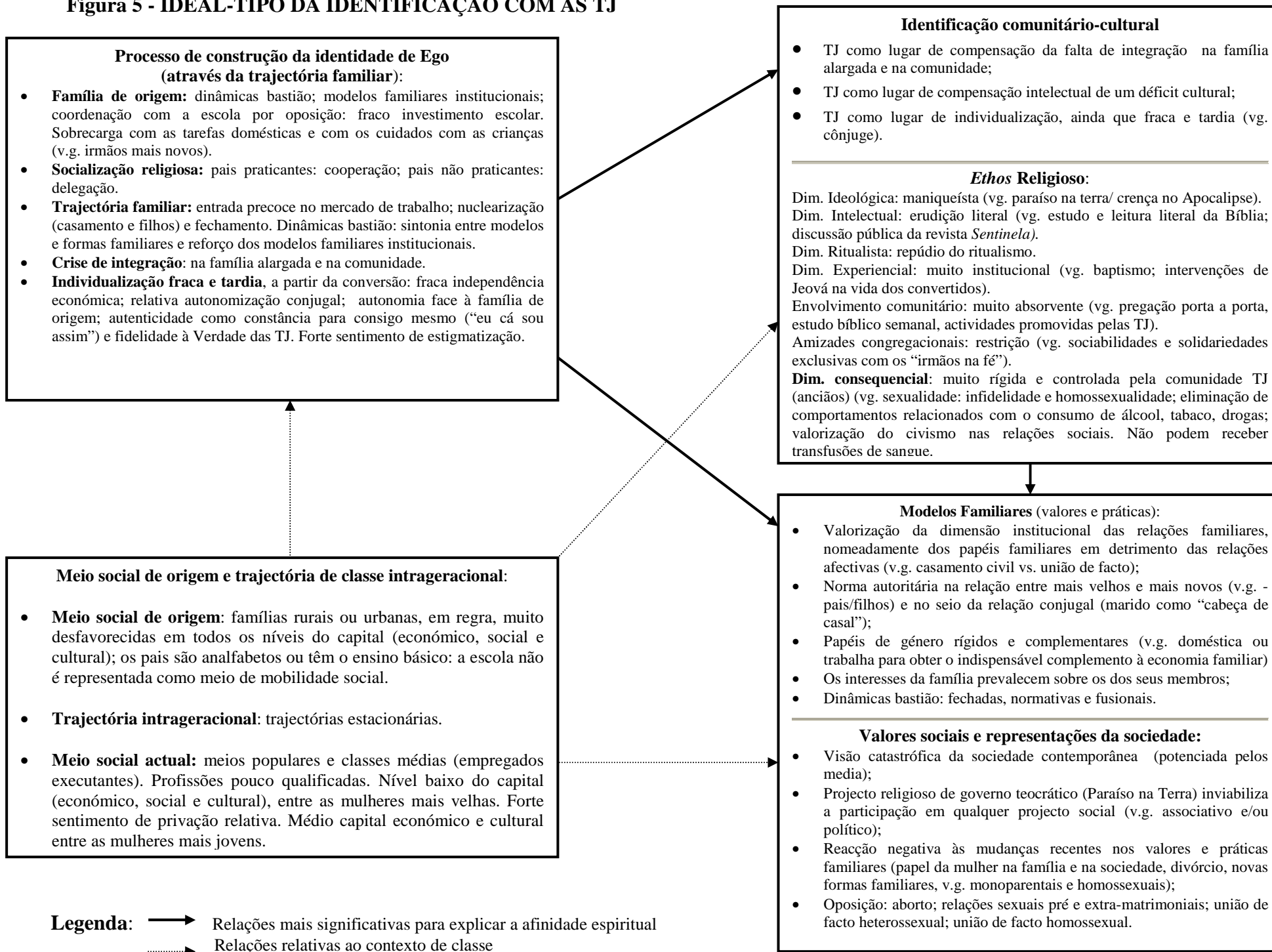


Figura 6 - IDEAL-TIPO DA IDENTIFICAÇÃO COM A IURD

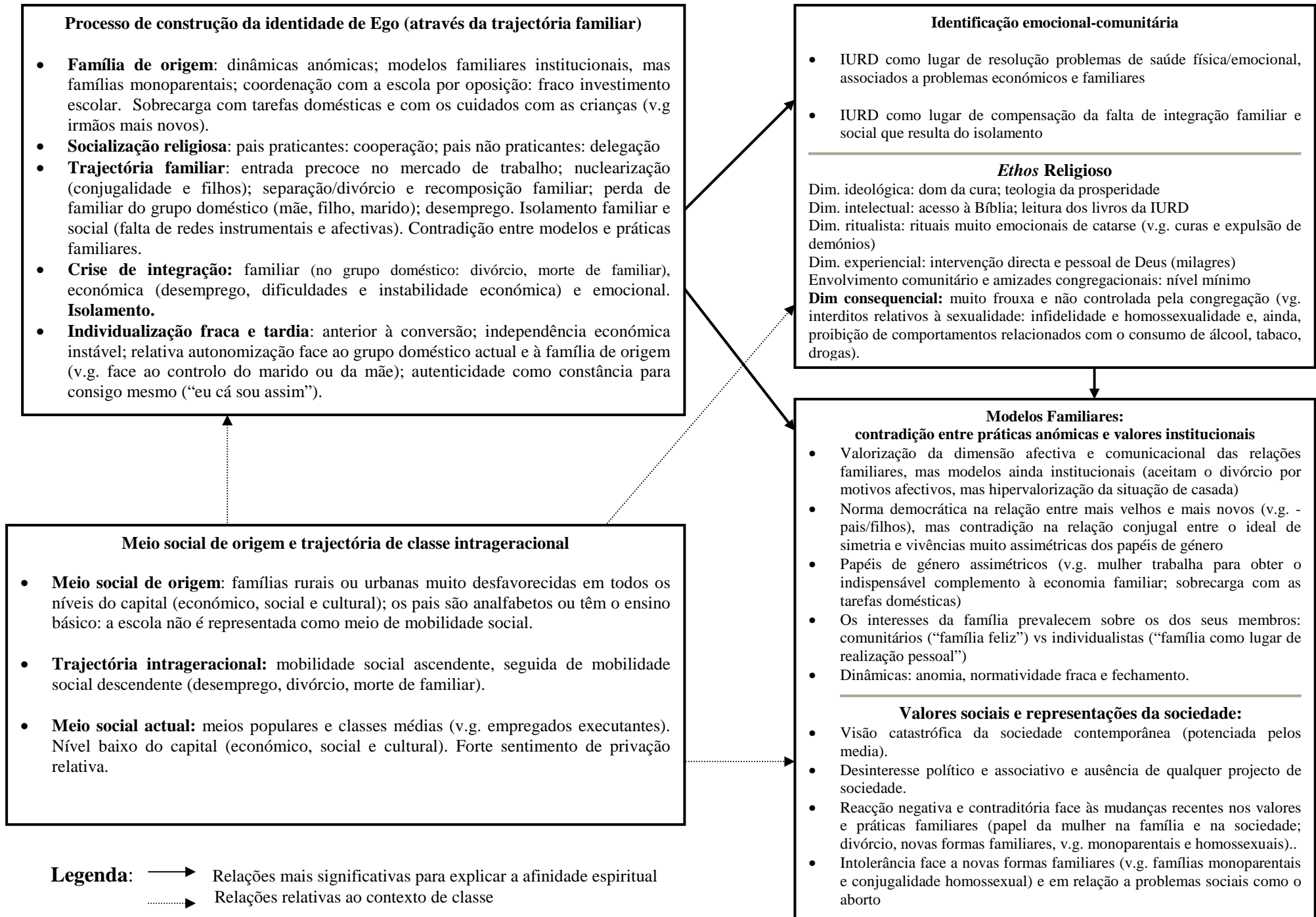


Figura 7 - IDEAL-TIPO DA IDENTIFICAÇÃO COM O CLUC

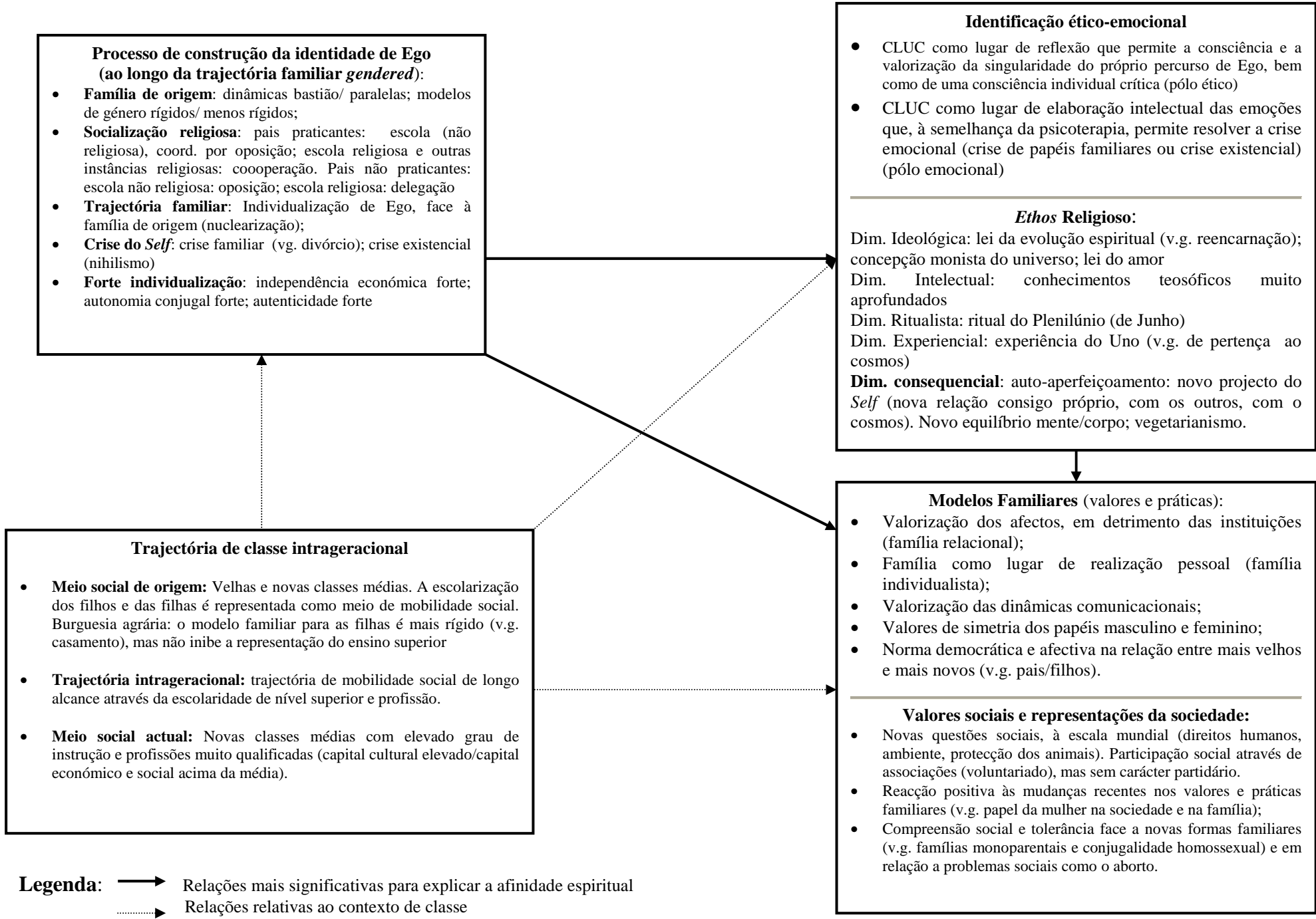
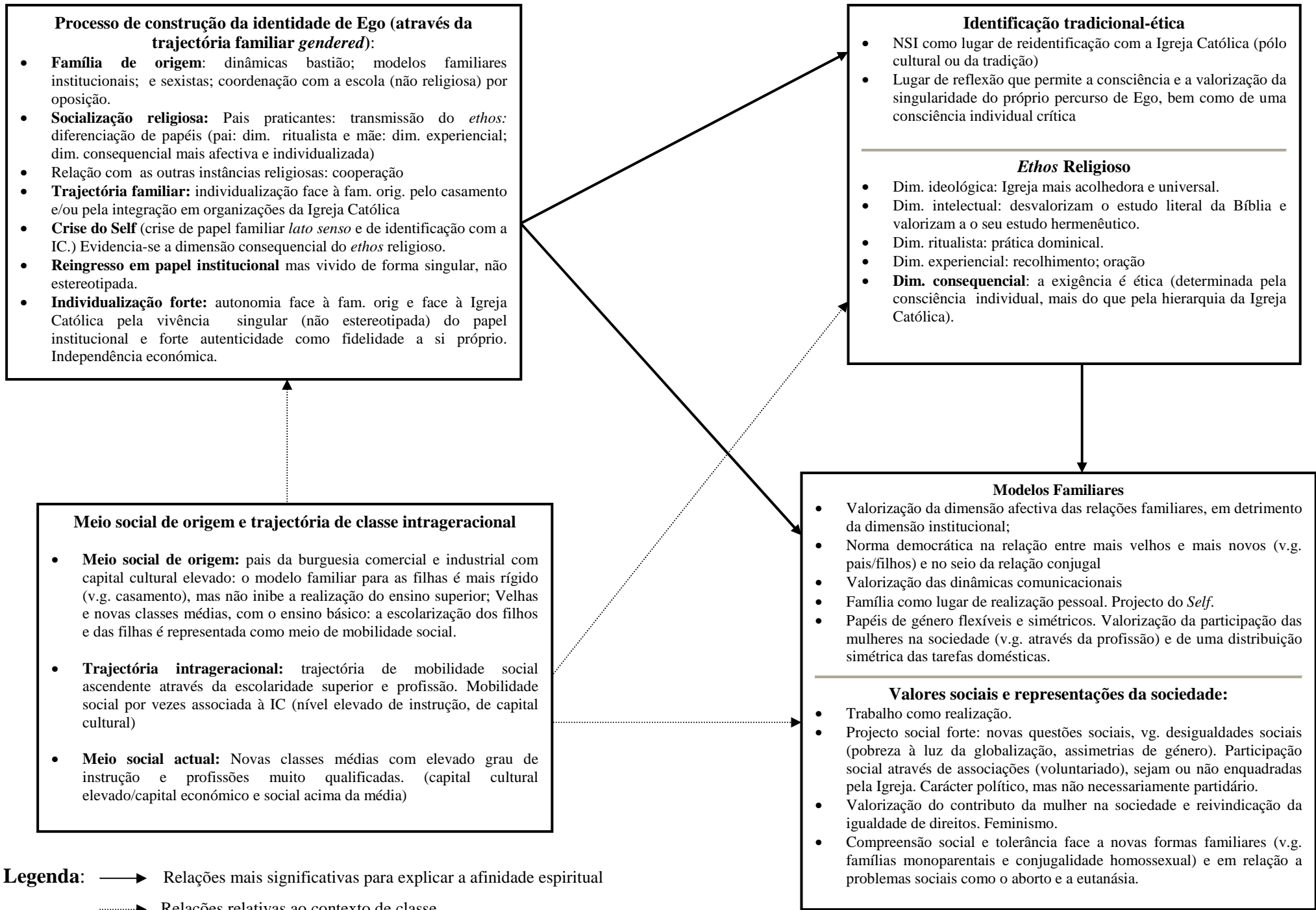


Figura 8 - IDEAL-TIPO DA IDENTIFICAÇÃO COM O NSI



COMUNITÁRIO
(Predominância do local, do singular)

Figura 9: Formas de Crise e identificação religiosa

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: Identidade espiritual e emocional-comunitária

Natureza da crise: Crise de integração (económica, profissional, conjugal/grupo doméstico), devido a desemprego, ao divórcio, à perda de familiar co-residente. Crise emocional associada a isolamento ou a comportamentos auto-destrutivos [pólo emocional + pólo comunitário].

Formas de resolução da crise – contexto da conversão:

- **Tentativa de metamorfose do Eu como resposta à crise emocional, mas também económica, profissional e familiar + Centramento no Eu como resposta à crise do grupo doméstico** (vg. pelo separação/divórcio, problemas conjugais, perda de familiar).
- Descarga emocional durante o ritual (colectivo): alívio emocional e físico instantâneo como resposta (provisória) à crise emocional.
- Forma familiar unipessoal e monoparental.
- Contradição entre as suas práticas familiares unipessoais ou monoparentais e o desejo do modelo nuclear.
- Profunda contradição na transição de modelos familiares institucionais para relacionais, através do protagonismo feminino (vg. profissional) e da importância dada aos afectos (quer no ideal conjugal, quer na educação dos filhos).

TESTEMUNHAS DE JEOVÁ: Identidade espiritual comunitário-cultural

Natureza da crise: Crise de integração familiar (vg. na rede alargada de parentes) devido à nuclearização e fechamento doméstico. Crise de integração social (vg. nas redes de vizinhança) devido à mobilidade geográfica para a malha suburbana. *Deficit* cultural (fraca escolaridade, profissões muito desqualificadas) [pólo comunitário + pólo da tradição].

Formas de resolução da crise – contexto da conversão:

- TJ (“irmãos na fé”) como círculo de relações comunitárias que compensam a crise de integração na família alargada.
- Forte investimento no núcleo doméstico (marido/mulher e filhos) como resposta à crise de integração na família alargada. Reforço dos papéis familiares institucionais (ex: mulheres casadas tornam-se domésticas quando nascem os filhos).
- TJ como lugar de compensação intelectual de um *deficit* cultural (através do estudo da Bíblia), acentuado, para as mulheres, pela segregação de papéis de género no seio de um núcleo familiar muito institucional.
- Reforço de modelos familiares institucionais (forte assimetria nas relações de género, v.g. no casal; relação autoritária e institucional entre mais velhos e mais novos, v.g. pais e filhos; interesses da família predominam sobre os dos seus membros; dinâmicas normativas).

TRADIÇÃO

EMOÇÕES

CENTRO LUSITANO DE UNIFICAÇÃO CULTURAL: Identidade espiritual ético-emocional

Natureza da crise: Crise do Self (crise emocional + reflexividade): crise de papéis familiares e crise existencial [pólo ético + pólo emocional].

Formas de resolução da crise – contexto da afinidade espiritual:

- **Consciência da singularidade do próprio percurso como meio de (re)construção do Self + Apaziguamento emocional**
- Novas formas familiares (entrada na conjugalidade pela união de facto, família unipessoal, família monoparental, conjugalidade não coabitante)
- Novos modelos familiares (igualdade nas relações de género, v.g. no casal; relação democrática e afectiva entre mais velhos e mais novos, v.g. pais e filhos; família relacional, v.g. valorização dos afectos em detrimento das instituições; família como lugar de realização pessoal, i.e. família individualista; dinâmicas comunicacionais).

NÓS SOMOS IGREJA. Identidade espiritual cultural-ética

Natureza da crise: Crise do Self (crise de identificação + reflexividade): crise de papéis “familiares” [pólo tradicional + pólo ético].

Formas de resolução da crise – contexto da afinidade espiritual:

- **Reapropriação de papéis “familiares” institucionais + Consciência da singularidade do próprio percurso como meio de (re)construção do Self**
- (Re)entrada em papéis familiares institucionais, mas que são vividos de forma não institucional e por vezes subversiva (pela valorização da afectividade e da autenticidade).
- Novos modelos familiares e sociais: igualdade nas relações de género; valorização de dinâmicas comunicacionais/democráticas e dos afectos como forma de renovação das instituições (quer da Igreja Católica, quer da família).

ÉTICO

(Valores universais, consciência individual)

Quadro 1 – Novos Movimentos Religiosos na sociedade portuguesa (ordem cronológica)

Designação e data em que surge em Portugal	País de origem, data da fundação e fundador	Tipo de movimento¹
Adventistas do 7º Dia 1904	EUA Transição do séc. XIX para séc. XX. William Miller e Ellen White	Influência cristã- protestante
Testemunhas de Jeová 1925	EUA Transição do séc. XIX para séc. XX Charles Taze Russel	Influência cristã- protestante
25 de Abril de 1974		
Mormons 1974/5	Estados Unidos 1832 Joseph Smith (ex-metodista)	Influência cristã- protestante
Meninos de Deus 1975	EUA (Califórnia) 1969 Moisés David (Ex-pastor metodista)	Influência cristã- protestante
Krishna 1975	EUA (Nova Iorque) 1966 Prabhupada	Influência oriental (Hindu, Budista)
Meditação Transcendental 1978	Índia 1971 Maharishi Mahesh Yogi	Influência oriental (Hindu, Budista)
Nova Acrópole 1979	Peru (Lima) 1971 Jorge Angel Livraga Rizzi (JAL)	Influência místico- esotérica/ Nova Era
Missão da Luz Divina Anos 80	EUA (Denver) 1985 Guru Maharaji Ji	Influência oriental (Hindu, Budista)
Igreja do Maná 1984	Portugal 1984 Pastor Jorge Tadeu	Neopentecostal
Igreja Moonie 1985	Coreia do Sul Reverendo Moon	Influência cristã- protestante
Fraternidade Branca Universal 1986	França 1947 Omraam Mikhaël Aïvanhov	Influência místico- esotérica/ Nova Era
Centro Lusitano de Unificação Cultural 1988	Portugal 1988 José Manuel Anacleto	Influência místico- esotérica/ Nova Era
Igreja da Cientologia (Instituto da Dianética) 1988	EUA (Washington) 1954 Ron Hubbard	Influência místico- esotérica/ Nova Era
Igreja Universal do Reino de Deus 1989	Brasil 1977 Pastor Edir Macedo	Neopentecostal

¹ Cf. Gomez (1993) e Champion (2002).