A adolescência e a juventude como culturas

Os quadros sociais da experiência crente

ALFREDO TEIXEIRA*

Depois da emergência da «juventude» como movimento social e cultural, nos anos 60, fala-se hoje de «cultura adolescente». Esta emergência é acompanhada por uma multiplicação de interesses disciplinares. Depois da psiquiatria e da psicologia (estudos com mais de um século), é a vez da sociologia e da antropologia se interessarem pela adolescência (estudos com pouco mais de trinta anos), sobretudo, no terreno específico dos 12-15 anos.

O interesse das ciências sociais por uma determina da classe de idade desenvolve-se na medida em que essas idades deixam de ser vistas apenas como marcadores críticos de passagem, mas se constituem como culturas. Esta transformação tem uma relação direta com os percursos de autonomização. Assim a «juventude» e as «culturas juvenis» ganharam essa relevância na medida em que essa experiência social se alongou no tempo e se traduziu em trajetórias biográficas mais independentes e autónomas.

As novas adolescências caracterizam-se pela experiência de uma conjugação que não teve, até agora, os mesmos contornos: por um lado, uma forte autonomia (na gestão das suas relações e do seu tempo), por outro, uma total dependência material do mundo dos adultos (é necessário aqui distinguir autonomia e independência). É esta autonomia sem independência que tende a remodelar profundamente o papel dos pais, da família e das instituições de socialização.

* Centro de Estudos de Religiões e Culturas; Instituto Universitário de Ciências Religiosas (FT-UCP).

A reflexão que aqui se propõe parte da identificação dos traços caracterizadores do que se possa designar de cultura adolescente, observando como aí se configura uma determinada imagem de si, uma certa relação com o mundo (na sua complexidade) e uma forma de construir o vínculo social. Estes pressupostos são essenciais para a compreensão da forma como nas novas adolescências se pode construir a experiência da confiança. A possibilidade de desenvolvimento dessa experiência de confiança é, nesta perspetiva, o substrato humano decisivo para uma abertura ao ato de crer. Nesta perspetiva, pensar hoje a proposição e expressão da fé no mundo das culturas juvenis exige a consideração do que se está a passar no universo da cultura adolescente, sob pena de não se chegar a tempo de pensar as transformações em curso.

Novas adolescências, novas sociabilidades

Os estudos mais recentes, no campo das ciências sociais, falam de «novas adolescências». Pressente-se que se passa nesta idade da vida algo de semelhante ao que se identificou nos anos 80 e 90 no contexto da juventude: uma ampla mutação das condições sociais que funcionavam como marcadores da identidade dos jovens adultos. No caso, da adolescência, propõem-se aqui quatro eixos de análise:

a) O efeito de precocidade

Este é dos traços mais conhecidos das «novas adolescências. Por via da hiperestimulação própria da nossa cultura, os efeitos próprios da adolescência têm sido antecipados. A multiplicação de possibilidades comunicativas, a disseminação de culturas visuais, a dilatação do tempo «entre-eles», são fatores decisivos nessa experiência de antecipação. O resultado é a amálgama provocada pelas velocidades diferentes dos diferentes níveis da construção da sua identidade (cf. Ramos, 2002).

A sexualidade é, provavelmente, o substrato antropológico mais identificador da experiência social da adolescência nas culturas (estamos na zona de maior persistência na identificação desta idade da vida). No entanto, de uma situação em que a puberdade estava associada ao acesso às condições próprias para o exercício da parentalidade (marcador do mundo dos adultos, ritos de passagem, atribuição de estatuto, etc.) transitou-se para quadros sociais em que a puberdade tende a ser percebida como direito ao livre acesso ao prazer relacional e sexual. As práticas e representações relativas às relações amorosas e às experiências sexuais constituem-se como um dos laboratórios desta precocidade (cf. Monnot, 2009).

Os lugares eclesiais da proposta de fé aos adolescentes enfrentarão muitas dificuldades se ignorarem que esse universo é determinante dos seus imaginários.

Ignorar isso é não ter em conta que o corpo é, neles, de forma ainda mais vinculada, um lugar de acesso à experiência do mundo e ao estabelecimento do laço social. Assim, nos contextos de transmissão crente, torna-se necessário compreender a «fé dos corpos», ou seja, valorizar a experiência do corpo como lugar de abertura à mensagem cristã (cf. Teixeira, 2005, 457s).

b) A valorização da imagem de si

Na cultura adolescente, a construção da afirmação individual e grupal faz-se por via da identificação de um «estilo»: postura, indumentária, gosto, expressividades, etc. «Ter um estilo», tornou-se obrigatório. Mas não se trata necessariamente de um estilo contracultural como aconteceu com a emergência das culturas juvenis na primeira metade do século XX (cf. Parsons, 1942). Neste caso, esse estilo, mesmo se construído a partir da comunicação entre pares, usa os ingredientes da cultura de consumo e de massas que invade o nosso quotidiano – o mercado é determinante.

A multiplicação da indústria dos produtos dirigidos aos adolescentes e jovens adultos abre um largo campo de escolha, permitindo a construção de múltiplos códigos de identificação / distinção – o objetivo é construir um «estilo». Sem isto, o adolescente fica exposto ao ridículo, na sua rede de relações: paradoxalmente, para se ter uma identidade pessoal é necessário, antes de mais, ser-se como os outros. Dir-se-ia que o peso da normatividade passou dos pais para os pares (cf. Singly, 2006). Este traço está muito vinculado à própria dinâmica de organização das pertenças. Esta cultura adolescente encontra-se fundada sobre o valor central da amizade – as lógicas de ação pastoral que privilegiam a criação de redes grupais, podem encontrar afinidades no contexto destas sociabilidades.

Neste contexto, deve sublinhar-se que a cultura adolescente não se exprime tanto no combate contra a cultura dos adultos, mas sobretudo em trajetórias de indiferença. Os professores – enquanto adultos na escola – constituem o grupo que mais sofre o impacto desta indiferença. Numa sociedade em que estas culturas, adolescente e juvenil, se desenvolvem com grande autonomia em relação ao mundo dos adultos, é na escola que este encontro se torna inevitável – encontro, que em tal situação, pode ser descrito como um «choque cultural». De um lado, as culturas adolescentes e juvenis marcadas pelo contínuo da relação, pelo *bricolage* das ideias, pela imersão no fluxo da informação, pelo hipertexto, etc.; do outro, a cultura escolar marcada pela transmissão cultural (a ordem do recebido) de um património de saberes e de saber-fazer (cf. Vieira, org., 2007).¹

¹ Nesta perspetiva, note-se como nos inquéritos internacionais, que permitem uma leitura comparada das atitudes dos europeus face aos valores, já se percebe uma extraordinária erosão dos sentimentos de pertença territorial dos jovens europeus (identificações nacionais ou supranacionais).

c) Uma sociabilidade específica: cultura relacional.

O «estilo» ganha sentido na medida em que se torna expressão de pertença a um grupo, a uma comunidade de trocas, a uma subcultura. Na adolescência, isto pode tornar-se o lugar de afirmação pela distinção, por vezes estigmatizadora e agressiva. Por isso, a construção de uma imagem de si é ao mesmo tempo inclusiva (dos semelhantes) e exclusiva (dos diferentes) – veremos como isto é pertinente nas questões de género na adolescência.

Mas esta afirmação por via da distinção é acompanhada por um traço de sociabilidade determinante: a hipervalorização das relações entre pares. Trata-se de uma adolescência relacional (cf. Bidart, 1997; Singly, 2006) definida pela capacidade de constituir uma rede de amigos e nela se inserir comunicativamente, sem controlo parental. A identidade do adolescente é definida, hoje, pelo círculo de amigos. A escolha das atividades que preenchem o seu quotidiano é precedida de escolhas relacionais: é mais importante «estar com» do que «fazer com». Isto contrasta com o que conhecíamos da adolescência, a partir da sociologia dos anos 60. A sociologia mostrava uma adolescência muito colada a modelos estereotipados e socializada privilegiadamente a partir de atividades coletivas – do tipo «movimento juvenil». Esses ideais foram substituídos pelo investimento numa rede eletiva de amigos.

As relações entre pares, nesta idade da vida, alimentam-se de narrativas comuns que vão fornecer os materiais essenciais à comunicação. Trata-se de uma sociabilidade performativa, narrativa, contínua e em rede. A rede de amigos é o «capital social» mais importante para um adolescente – o correspondente ao prestígio social no mundo dos adultos. Deve dizer-se que, neste caso, o «capital social» é essencialmente um «capital relacional». A descoberta da fé como competência para a relação, pode ser um lugar privilegiado de identificação cristã. Mas não sem tensão, uma vez que a memória de Jesus exige esse sair de si na direção dos dissemelhantes, que à luz da fé se tornam semelhantes. Neste sentido, o evangelho de Jesus provoca o mundo autocentrado dos adolescentes.

Neste domínio, são cruciais as recentes transformações no domínio das tecnologias da comunicação. O sentido de miniaturização e portabilidade destas tecnologias vai permitir a aproximação destas relações ao patamar do «contínuo». Esta dimensão do contínuo informacional-relacional é aquilo que é verdadeiramente novo, neste contexto (cf. Metton-Gayon, 2009; Livingstone, 2002).

De uma forma geral, podemos dizer que se privilegia o que é próximo, semelhante; que se prefere o que é concreto ao que é abstrato.

Qualquer visão sobre a nossa atualidade implica a identificação das sequências culturais do desenvolvimento das formas de comunicação em rede, acentradas, desterritorializadas, em tempo real, comunicação que permite não só chegar à informação, por via do hipertexto, mas também recriá-la sem as mediações hierárquicas que antes conhecíamos. A leitura destas formas de comunicação em rede não pode resumir-se, sem resto, na ideia de uma globalização homogeneizadora da cultura. De facto, estes meios facilitaram a libertação das diferenças, a criação de um mundo em que cada vez mais indivíduos querem tomar a palavra – mesmo se se distanciam das formas políticas institucionais que conhecíamos. As mais recentes plataformas de comunicação, a que acedemos na ou pela Internet, mostraram-nos um pluriverso de pequenas narrativas, onde, paradoxalmente, os meios que promovem um certo desenraizamento cultural são os mesmos que dão novas oportunidades aos «dialetos» locais.

As tecnologias da informação e da comunicação beneficiam das tendências persistentes de miniaturização dos meios. Cada vez mais pequenos e sempre mais capazes, os meios favorecem a portabilidade e a individualização. Respondendo a uma cultura da mobilidade – os indivíduos não se definem pelas suas posições, mas pelos seus itinerários –, as novas tecnologias quotidianizadas permitem a reconstrução de novas redes sociais que não se deixam explicar pelos contratos sociais que alimentaram a modernidade social – por isso, algumas instituições de tipo associativo veem dissolver-se o terreno que sempre pisaram.

O sociólogo Michel Maffesoli teve a necessidade de forjar um termo – «socialidade» –, para identificar as novas formas de criação de comunidade, distinguindo-as dos regimes de sociabilidade que edificaram as sociedades modernas – classes sociais, profissões, associações, etc. (cf. Maffesoli, 2000). A socialidade descreve, nesta ótica, os laços sociais que se estabelecem de forma lúdica, privilegiando as dimensões afetivas, a comunhão de interesses, as formas de certificação mútua. Trata-se de comunidades «sem vizinhança». Mas a inviabilidade do território físico é acompanhada pela oportunidade de construção de novas redes criadoras de territórios simbólicos. Pode assim falar-se de uma era da conectividade, uma vez que, neste novo cenário, «estar ligado» é o imperativo maior. O indivíduo redefine-se socialmente num fluxo contínuo de informação – esta experiência do «contínuo» será, provavelmente, uma das características mais determinantes desta socialidade.

Os adolescentes tornaram-se especialistas no uso de determinadas tecnologias da informação e da comunicação (síncrona e assíncrona): Messenger (comunicação síncrona), blogue, YouTube, comunicação móvel, as novas plataformas gestoras de redes sociais – é aí que a «cena social» da adolescência encontra, na virtualidade interativa, o terreno da sua plena expansão. Essas plataformas são usadas sem controlo parental e apresentam-se como extraordinários facilitadores da circulação e validação da informação entre pares, comunicação

que não depende do estatuto do locutor (autoridade) e se diferencia a partir da construção de códigos próprios.

Estes meios permitiram o desenvolvimento da cultura autocentrada de que antes se falava (este autocentramento é, também, um lugar de muitos os riscos). Note-se que muita da presença do adolescente no habitat familiar é uma copresença: é ele e as suas relações (no ecrã, no telemóvel, etc.). Todos os estudos mostram que os adolescentes passam cada vez mais tempo «entre eles» e cada vez menos num quadro de interação familiar (já antes a dilatação da escolaridade tinha sido conseguida em detrimento do tempo familiar) – cf. Neyrand, 2009; Glevarec, 2005.

Os itinerários da adolescência têm sido marcados por novas formas de autonomização (não independência) em relação à família, primeiro através da escola, depois através de formas de socialização centradas na integração em grupos de pares. A sociologia mostrou que o prolongamento escolar e a extensão do universo de intervenção da Escola desempenharam um papel fundamental neste tipo de socialização. As crianças e adolescentes passaram a estar menos tempo com a família e mais tempo na escola. Esta socialização escolar favoreceu o estabelecimento de laços sociais por classes de idade, por afinidades de gosto, por estilos de apresentação pública (ou até estilos de vida).² É em torno das relações com os seus pares que os adolescentes e jovens constroem, preponderantemente, o seu sistema de valores, em particular o justo e o verdadeiro. Há pouca disponibilidade para uma conceção essencialista de moral ou para apropriação de uma noção recebida de dever: é na interação quotidiana que se vão construindo as regras do saber-viver.

Este entre-si (ou entre-eles) autocentrado é determinado assim, como se explicou por essa nova qualidade da comunicação: o contínuo. Esta nova qualidade da comunicação é o suporte de uma importante mutação cultural. É esta qualidade que faz da adolescência uma «cultura» específica (já não no sentido de Parsons), na medida em que a desprende dos constrangimentos da sua localização. Ela desenvolve-se para além da escola e da família, e de outras instituições de transmissão e socialização como as Igrejas.

d) A partilha das emoções.

A comunicação adolescente assenta sobretudo na linguagem das emoções: a partilha das emoções, dos delírios, dos riscos, constitui uma comunidade

² Provavelmente, a escola estará a passar pelo que passou a família. Se a escola concorreu com a família, a escola sofre hoje uma forte concorrência de outras redes de socialização. Família e escola estão no mesmo circuito do longo curso do enfraquecimento do processo de transmissão cultural – enfraquecido, antes de mais, porque fragmentado.

afetiva. Talvez seja este o traço que, em todo o caso, permite novas reconfigurações da relação dos adolescentes com o espaço-tempo familiar, uma vez que esta dimensão afetiva da expressão de si se tornou também muito importante nas culturas familiares – a valorização da família como espaço-tempo de afetos. Isto ajuda a explicar porque é que a tal cultura adolescente autocentrada não se exprime, como as culturas juvenis antecedentes, em expressões de forte contraste geracional e de vincado recorte anti-institucional. Mesmo na escola, encontramos estes adolescentes em itinerários de afirmação das expressões próprias da sua cultura, de reivindicação do seu papel de atores nas instituições, e não tanto no modo de contestação próprio das culturas escolares de algumas décadas atrás (cf. Pasquier, 2005).

Mas estas expressões são muito diversas, tratando-se do mundo dos rapazes (o jogo) ou das raparigas (a vida sentimental). Os estudos mostram que, por esta via, se têm reforçado as clivagens de género e as práticas monosexuadas. A concorrência entre estilos e interesses exprime-se de forma sexuada. Esta concorrência, na sua expressão sexuada, ao contrário do que se poderia pensar endureceu-se, nas últimas décadas. Os rapazes ridicularizam a cultura feminina da sentimentalidade, as raparigas a boçalidade desastrada dos rapazes. Ou seja, os estereótipos de género na adolescência não se esbateram, reconfiguram-se (na cultura escolar, isso tem conduzido a uma certa naturalização do insucesso escolar entre os rapazes e a uma valorização dos resultados escolares por parte das raparigas) – cf. Monnot, 2009; Lemel & Roudet, dir., 1999.

No horizonte das culturas juvenis

Muitos dos aspetos antes identificados poderão radicalizar-se nas trajetórias de afirmação dos jovens adultos. Nessas trajetórias, foi possível identificar, há já mais tempo uma cultura específica. Uma cultura que resulta de amplas transformações quando à chegada à idade adulta. Uma das alterações maiores diz respeito, de facto, aos modelos de passagem e integração. Os percursos que costumavam organizar a passagem à idade adulta eram mais ou menos previsíveis. Em virtude das transformações que o mundo do trabalho sofre, essas transições prolongam-se no tempo, e são afetadas pela imprevisibilidade e pelo risco. O facto dessa integração na vida adulta não se desenrolar no quadro de marcadores sociais mais ou menos esperados gera a incerteza. Este regime de incerteza vai provocando diferentes estratégias adaptativas. Seguindo a expressão feliz do sociólogo português, José Machado Pais, podemos dizer que os jovens não vão tendo outro remédio senão o de se transformarem especialistas práticos em lidar com a incerteza (cf. Pais, 1993; Pais & Ferreira, org., 2010).

Os rituais emancipatórios próprios da afirmação identitária das gerações assumem hoje formas muito diversificadas. Frequentemente constituem uma

cultura marcada pela prática do excesso, do risco e da transgressão – sentidos que sofrem, com frequência, um trabalho de esteticização. As expressões são várias, desde os chamados desportos radicais ao investimento no lazer noturno; das modalidades de inscrição visual no imobiliário urbano às práticas de perfuração e inscrição corporal; da apresentação de si através do vestuário à definição de territórios musicais tribalizados; no extremo, comportamentos socialmente desviantes. Os sociólogos das culturas juvenis chamam-lhe culturas performativas, que se exprimem sobretudo em práticas lúdicas, conviviais e de lazer (cf. Fradique, 2003; Pais & Blass, 2004; Ferreira, 2008).

A transição para a idade adulta pode prolongar-se no tempo e pode conhecer retrocessos (é para este facto que aponta a expressão «geração yo-yo»). As transições que parecem consolidadas através dos seus indicadores habituais – o trabalho, o casamento, a nova casa – são frequentemente reversíveis. Volta-se atrás porque aconteceu o desemprego, veio o divórcio; frequentemente regressa-se à casa dos pais ou à condição estudantil. Repetem-se depois novas entradas nos quadros sociais da vida adulta. Hoje, boa parte dos adolescentes tem como referência, não uma família onde os indicadores estáveis e irreversíveis da passagem pelas idades da vida estão presentes, mas uma família de pais separados, entretanto regressados ao terreno da experimentação amorosa – essa mesma aventura que os filhos estão a iniciar (cf. Pais, org., 1999; Pais, 2001).

Este quadro social influencia a forma como se constroem os valores. Nas sociedades camponesas, os modos de identificação social valorizavam o sacrifício, o adiamento ou renúncia a prazeres, a preparação laboriosa e defensiva de um futuro muitas vezes ameaçador. No mundo urbano, e em particular nas culturas juvenis, o valor da realização pessoal é essencial. Valoriza-se pouco o sacrifício individual em nome de um valor futuro. O próprio trabalho é frequentemente valorizado pelo prazer que dele se retira, enquanto realização do indivíduo. Os jovens marcados por esta cultura estão menos dispostos a adiar aquilo que consideram poder ser a sua felicidade – os interditos perderam, neste domínio, a sua eficácia. Não é por acaso que, a partir do acompanhamento de alguns exemplos de atividade de pastoral juvenil intraparoquial, se descobre facilmente que o tema das relações sexuais pré-matrimoniais é um assunto de difícil negociação entre os formadores e os jovens que participam nos diversos grupos (cf. Teixeira, 2006).

A prioridade desta ordem de valores, marcada por um certo individualismo e pragmatismo, é também a razão de um certo ceticismo face às instituições marcadas pelo desígnio de projetar o futuro e construir a coletividade. Neste domínio, a mesma desconfiança pode afetar a relação destes jovens com as Igrejas, os partidos políticos, os sindicatos e outras instituições políticas. Talvez por isso não seja difícil encontrar jovens católicos muito empenhados em certas dinâmicas grupais, na partilha de uma certa espiritualidade, mas completamente desinteressados perante os sinais tradicionais de pertença

à comunidade católica, como a missa dominical. Aqueles que trabalham na evangelização com os mais jovens vivem muitas hesitações entre a urgência de encontrar formas mais ágeis de identificação religiosa e a dificuldade de desenharem um novo rosto para as formas tradicionais de construção da comunidade crente como coletividade local (cf. Teixeira, 2011). As experiências crentes que permitem às culturas juvenis redizer-se na sua linguagem específica parecem apresentar uma particular pertinência. Se é de «cultura» que estamos a falar, então a reflexão desenvolvida no seio da Igreja Católica sobre a «inculturação» deve aqui ganhar outra pertinência, abrindo uma oportunidade para discernir o que possa ser a apropriação «nativa», nas culturas juvenis, da fé recebida. Essa categoria teológica não pode ficar refém de uma antropologia do «exótico» – é que a diferença cultural é interior à nossa própria geografia.

Apropriação juvenil do recebido: análise situacional

Para compreendermos as culturas juvenis num contexto de apropriação crente da sua via, será útil a observação das remodelações que introduzem, quando têm um amplo protagonismo, nos enunciados crentes e dispositivos celebrativos recebidos. O autor deste texto regressa aqui a uma experiência etnográfica desenvolvida no início da década anterior, no quadro de uma investigação em meio paroquial, na cidade de Lisboa, para se interrogar sobre o que pode ser essa apropriação juvenil do crente recebido (cf. Teixeira, 2005: 466-478). O investigador estava a desenvolver o seu trabalho de observação participante quando o mundo conheceu os efeitos do ataque terrorista às torres do World Trade Center, em Nova Iorque, e as retaliações que se seguiram, tendo como palco de guerra o Afeganistão. Nesse contexto a paróquia organizou um tempo de oração para os seus praticantes (26.09.2001). O grupo dinamizador do conjunto regulado de sequências rituais e orantes era constituído fundamentalmente por jovens adultos.

São vinte e uma horas. A assembleia reunida na Igreja paroquial é ainda pouco numerosa. O silêncio é de natural expectativa porque se trata de um dispositivo ritual e orante que não se encontra pré-fabricado pela instituição. O dispositivo cénico denuncia claramente essa novidade: encostado à pia batismal, ao lado do altar, está um grande painel negro, corpo estranho à distribuição habitual dos elementos que organizam as práticas do espaço litúrgico paroquial. Uma mulher sobe ao ambão, numa das zonas laterais do altar. O tempo ritual é inaugurado com um breve discurso introdutório. As palavras juntam-se num registo enfático de motivação visando superar o efeito negativo que os espaços ainda vazios na Igreja poderiam provocar nos presentes. Fica patente o eixo semântico principal, que organizará as sequências rituais e as diversas formas de comunicação orante: o paralelo estabelecido entre a negatividade dos acon-

tecimentos de violência e agressão à escala internacional e a negatividade dos comportamentos individuais qualificados de egoístas. O contexto internacional será mobilizado na qualidade de cenário propício para os apelos à conversão pessoal. Como se sublinhará, em última análise, a mensagem visa mostrar que o caos internacional resulta da desordem individual e da perturbação das relações – inteligência relacional muito presente na mundividência dos jovens adultos. Ou seja, neste dispositivo concreto não são mobilizadas competências interpretativas relativas ao conhecimento geoestratégico do mundo. Em causa estará a mobilização de competências relativas à metodologia da interioridade.

Note-se que, apesar da presença cerimonial do pároco, o dispositivo ritual não prevê qualquer ocupação do lugar de presidência. Esse lugar está vazio, facto que se vai revelar significativo ao longo das várias sequências de ação e enunciação. Porque está vazio permite o seu preenchimento segundo um jogo de papéis distintos, ultrapassando as definições hierárquicas pré-existentes. Note-se que o padre, durante o conjunto das sequências, está colocado no primeiro banco do corpo da assembleia reunida, ao lado de outros cristãos, deslocando-se para o lugar privilegiado da comunicação, o lugar da presidência, apenas quando as sequências rituais o têm como protagonista.

O tempo celebrativo e orante, numa das suas sequências mais importantes, é preenchido pela ação cénica, que acaba por se desenhar como centro do dispositivo ritual. É lido o texto que narra a criação do mundo, segundo o Génesis. Não há um lugar de proclamação, apenas se ouvem as vozes jovens dos leitores, facto que facilita o protagonismo do dispositivo cénico, numa modalidade que faz aproximar o rito do espetáculo. A cada um dos elementos naturais que a criação do mundo segundo a narrativa bíblica, corresponde a descida de uma barra de pano colorida – cuja cor é facilmente associável ao elemento da natureza referido – sobre um grande painel negro, que acabará por se ver coberto de faixas coloridas evocando explicitamente o arco-íris, uma das figuras da aliança entre Deus e a humanidade, no imaginário bíblico de referência. A operação resulta da manobra de vários atores escondidos atrás do painel. A mesma manobra, quando a narrativa chega ao momento crucial em que se fala da multiplicação da espécie humana, faz descer sobre o conjunto colorido uma sobrecapa plástica com o planisfério desenhado.

A conclusão da narrativa escriturística dá então a oportunidade a outros leitores – estes não fazem parte dos círculos juvenis da comunidade paroquial. De novo, sem qualquer lugar privilegiado, os locutores dão voz à leitura de uma espécie de friso histórico do século XX onde se recordam os acontecimentos que constituem uma espécie de narrativa do mal do século: Primeira Grande Guerra, Estalinismo, o Estado Novo e a sua política repressiva em Portugal, a Segunda Grande Guerra, o Holocausto, Pearl Harbour, Hiroshima, o *crash* de Nova Iorque, Pinochet, Apartheid, fome no Terceiro Mundo, o terrorismo palestiano... o ciclo termina com o ataque de 11 de setembro de 2001 às Twin

Towers. Esta espécie de delimitação do território simbólico do mal é colocada num contexto contrapontístico de referências ao território do bem, recorrendo à identificação de figuras e acontecimentos que são considerados pela sua heroicidade: Ghandi, M. Kolbe, Luther King, Madre Teresa de Calcutá, Mandela, Ximenes Belo, a Revolução não sangrenta do 25 de Abril, etc. Esse contraponto era acompanhado pela descida de uma transparência negra sobre o planisfério. Esta mesma lógica de contraste entre o bem e o mal organiza a última sequência deste conjunto cénico: agora os locutores emprestam a voz ao discurso direto recriando situações do quotidiano onde se pode descobrir formas práticas de violência. A mensagem que se foi esboçando neste conjunto de sequências encontrará na homilia do pároco uma síntese orientadora.

O silêncio que se segue é, funcionalmente, um separador das duas partes que organizam o conjunto das sequências rituais e orantes. Neste caso, foram cerca de oito minutos de silêncio vivido com variações. Alguns dos participantes revelam um treino postural que está associado à procura desse espaço da interioridade. Mas muitos outros acabam por denunciar alguma dificuldade em lidar com estes silêncios. O preenchimento do espaço sonoro por uma música gravada poderá ser um fator importante na manutenção de um espaço que se pretende de atividade interior e serenidade exterior, e na unificação de um tempo vivido com uma grande variabilidade de modos de adesão.

Até agora o centro da ação descobria-se nas relações que se estabeleciam entre o dispositivo cénico e o dispositivo de locução, sem presidência, sem um lugar autorizado preenchido, e sem lugar para estratégias comunicativas orientadas por um animador do grupo animador. O que vai acontecer a seguir corresponde claramente a um outro conjunto de sequências marcadas pela presença de um ator que modera e modela a ação orante. Trata-se de uma mulher jovem, animadora de grupos juvenis. A sua postura é informal, de casaco de malha aos ombros, como o é o seu discurso. No plano semântico, não há inovações em relação àquilo que já tinham sido as referências da mensagem que se pretendia passar. A novidade desta segunda parte encontra-se no facto mesmo de existir um sujeito com a função de envolver o mais possível todo o grupo nas sequências de ação que se vão suceder.

A primeira sequência é trazida diretamente das práticas orantes dos pequenos grupos para a grande assembleia: «Vamos dirigir-nos a Deus», diz a jovem animadora apontando com as mãos para o altar. Num clima de contenção postural e de silêncio, alguns de entre o grupo tomam a palavra para a dirigir a Deus. Esse discurso, mesmo se, em última análise, pretende articular o momento com essa presença-ausência que é o referente último das iniciativas, pode ser visto como forma de comunicação com os outros crentes ou forma de apresentação de si. É sabido que esta modalidade de prática orante não é usual em grupos mais numerosos, ou em grandes assembleias paroquiais. Neste caso, a experiência dos grupos juvenis, neste domínio, foi transportada para um contexto diferente.

Ao apelo da animadora, vários adolescentes e jovens, orientados para o altar e não para o grupo, tomaram o microfone para rezar.

Os marcadores do discurso não se afastam significativamente do que se conhece acerca das práticas orantes privilegiadas pelas culturas juvenis (cf. Campiche, dir., 1997). A enunciação joga-se na primeira («eu») e na segunda pessoa («tu») – há portanto um modo de comunicação de grande familiaridade com Deus – e a organização semântica distribui-se por dois planos: os aspetos que dizem respeito a atitudes individuais que se consideram negativas, e a linguagem da súplica.

O registo das intervenções possibilitou concluir, a partir do exame de um conjunto de recorrências, que o discurso orante destes jovens e adolescentes privilegia a pequena narrativa pessoal onde atitudes e comportamentos são referidos não a um grupo ou à humanidade, como coletivo, mas ao próprio sujeito que se apresenta. No entanto, a formulação tem sempre um carácter suficientemente genérico para que qualquer dos outros crentes possa fazer suas aquelas palavras, e para que não haja o perigo de uma exibição não esperada da intimidade. Avançando um pouco na tentativa de perceber qual é o núcleo comunicativo desta modalidade de enunciação crente, é possível sublinhar que, naquele contexto de expressividades juvenis, a produção do acontecimento dá prioridade ao domínio estético. Não só nas sequências anteriores (cenário-narradores), mas também neste momento de oração em voz alta, onde se combina uma postura de recolhimento descontraído com o uso frequentemente de estereótipos poéticos. Esse investimento estético é recompensado com os olhares e pequenos gestos de assentimento que se descobrem entre os outros membros da assembleia reunida durante as práticas de canto comunitário que separam cada intervenção. Nesta sequência, eram já visíveis os traços de um mais claro investimento no plano emocional, empenho que irá em crescendo até ao final da celebração – como noutras celebrações no campo católico, o clímax emocional acontece frequentemente num tempo que é já de transição entre o rito (ou a reunião de oração) e a dispersão que se lhe vai seguir.

A sequência seguinte vai envolver a assembleia reunida num gesto que promove mais declaradamente interações transversais que colocam os participantes em relação uns com os outros. Os cristãos reunidos trocam um cumprimento em tudo semelhante ao gesto comumente designado de «abraço da paz». Esta sequência reativa, de novo, essa competência fundamental que se exprime na subcultura paroquial cuja presença era, naquela reunião, dominante: a competência teórica que se concretiza num processo de redução de escala, da exterioridade para a interioridade, do mal no mundo para o mal que eu pratico, da mudança nas sociedades para o plano da conversão pessoal. Mas deve sublinhar-se que a troca de um cumprimento, precisamente porque cria interações horizontais, abre o espaço para a movimentação e para atos de fala informais, num espaço-tempo que foi dominado por traços típicos da ritualidade

católico-romana, mesmo se permeável a comportamentos rituais e orantes não comparáveis com as sequências conhecidas do *ordo* litúrgico.

A crescente mobilização para a ação tem o seu ponto alto nessa última sequência, desenhada na deslocação de cada um à zona da cena, onde permaneceu o grande painel que organizou o espaço-tempo da primeira parte. Todos foram convidados a dirigir-se junto do painel para receber um pedaço do véu negro que cobriu o painel. Um pequeno número de jovens animadores faz o trabalho de recorte, enquanto se canta. No início é notória a inibição de grande parte dos cristãos reunidos, já que este género de mobilização não é frequente nas reuniões celebrativas paroquiais. Mas depois de um numeroso grupo de jovens e adolescentes ter exemplificado, o gesto acabou por envolver a maior parte da assembleia. É necessário ter em conta que, frequentemente, estes gestos inesperados só obtêm sucesso neste tipo de reuniões se existe um grupo organizado que foi previamente integrado na dinâmica de moldagem do ritual. Só assim se consegue superar as dificuldades óbvias que grande parte dos crentes mostra perante o *bricolage* ritual não esperado. Não se trata necessariamente de uma resistência teórica, trata-se essencialmente da dificuldade prática de ter que adequar o corpo – os seus movimentos, as suas palavras –, a uma situação onde tudo isso é habitualmente da ordem do pré-codificado. Este ponto climático, sob o ponto de vista da expressividade emocional, encontra nas palavras de despedida do pároco a força de uma confirmação: «Quero dar graças a Deus por me dar a oportunidade de estar nesta comunidade e viver estes momentos tão bonitos». Esta espécie de «ite missa est» pode bem ser o emblema dos recursos que caracterizaram os diferentes registos de apropriação local de uma cultura recebida: reflexividade, esteticização, expressividade relacional, narrativa de si.

Assumir a experiência juvenil como cultura implica, pois, sob o ponto de vista das lógicas de ação pastoral, uma nova atenção aos mais jovens como protagonistas na construção de uma nova expressividade para a fé cristã. A observação do «crer a fazer-se» em dispositivos situacionais marcados pelas competências próprias do mundo juvenil permite um olhar renovado sobre uma Igreja em gestação, que não pode reduzir-se a um «pronto-a-vestir». Favorece ainda a possibilidade de imaginar outros contextos de discernimento, onde o evangelho de Jesus possa continuar a desafiar as culturas, rompendo com o autocentramento cultural (mesmo se juvenil) – que seria outra forma de «redução étnica» da identidade eclesial.

Bibliografia

- ABRANTES, Pedro (2003) – *Os sentidos da Escola: identidades juvenis e dinâmicas de escolaridade*. Celta: Oeiras.
- ALBERICH, Emilio; Ambroise BINZ (2000) – *Adultes et catéchèse: éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*. Ottawa: Novalis, Paris: Cerf, Bruxelles: Lumen Vitae.
- BAUMANN, Maurice (1993) – *Jésus à 15 ans: didactique du catéchisme des adolescents*. Genève: Labor et Fides.
- BERTRAND, Michèle, dir. (1993) – *Pratiques de la prière dans la France Contemporaine*. Paris: Cerf.
- BIDART, Claire (1997) – *L'amitié, un lien social*. Paris: La Découverte.
- BULLOCK, Roger (1992) – *Problem Adolescents: An International View*. London: Whiting & Birch Ltd.
- CAMPICHE, Roland, dir. (1997) – *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris: Cerf.
- DUBIED, Pierre-Luigi (1992) – *Apprendre Dieu à l'adolescence*. Genève: Labor et Fides.
- FOSSION, André (2010) – *Dieu désirable: proposition de la foi et initiation*. Montréal: Novalis, Bruxelles: Lumen Vitae.
- FRADIQUE, Teresa (2003) – *Fixar o movimento: representações da música rap em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.
- GALLAND, Olivier; Bernard ROUDET (2005). *Les jeunes Européens et leurs valeurs. Europe occidentale, Europe centrale et orientale*. Paris: La Découverte.
- GIDDENS, Anthony (1991) – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- GLEVAREC, Hervé (2005) – *La culture de la chambre: les préadolescents, les loisirs contemporains et leurs parents*. Paris: La Documentation française.
- GRAND'MAISON, Jacques (1995) – *Le défi des générations, enjeux et religieux du Québec d'aujourd'hui*. Montréal: Fides.
- ____ (1998) – Décompositions et recompositions du social et du pastoral. In: Jean-Guy NADÉAU; Marc PELCHAT (dir.), *Dieu en ville: Évangile et Églises dans l'espace urbain*. Montréal: Novalis, Bruxelles: Lumen Vitae, Genève: Labor et Fides, Paris: Cerf, 77-93.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1999) – *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- LASCH, Chr. (1979) – *The Culture of Narcissism*. New York: Warner Books.
- LE BRETON, David (1991) – *Passions du risque*. Paris: Métailié, 1991.
- ____ (2004). *Sinais de identidade: tatuagens, «piercings» e outras marcas corporais*. Lisboa: Miosótis.
- LEMEL, Yannick; ROUDET, Bernard; dir. (1999) – *Filles et garçons jusqu'à l'adolescence: socialisations différentielles*. Paris: L'Harmattan.
- LEMONS, Figueiredo Alexandra et al. (1999) – *Jovens em Portugal: análise longitudinal das fontes estatísticas (1960-1997)*. Lisboa: Celta / Secretaria de Estado da Juventude.
- LIVINGSTONE, Sonia (2002) – *Young People and New Media*. London: Sage.

- MAFFESOLI, Michel (2000) – *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés post-modernes*. Paris: Table Ronde.
- METTON-GAYON, Céline (2009) – *Les adolescents, leur téléphone portable et internet*. Paris: L'Harmattan.
- MONNOT, Catherine (2009) – *Petites filles d'aujourd'hui: l'apprentissage de la féminité*. Paris: Autrement.
- NEYRAND, Gérard (2009) – *Le dialogue familial. Un idéal précaire*. Ramonville-Saint-Agne, Érès
- PAIS, José Machado (1993) – *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- ____ org. (1999) – *Traços e riscos de vida: uma abordagem qualitativa a modos de vida juvenis*, Porto: Âmbar.
- ____ (2001) – *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*. Porto: Âmbar.
- ____ (2005) – *Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas*. Porto: Âmbar, 2005.
- PAIS, José Machado; FERREIRA, Vítor Sérgio; org. (2010) – *Tempos e transições de vida: Portugal ao espelho da Europa*. Lisboa: ICS.
- PARSONS, Talcott (1942) – Age and sex in the social structure of the United States. *American Sociological Review*, 7: 5, 604-618.
- PASQUIER, Dominique (2000) – *La culture des sentiments: l'expérience télévisuelle des adolescents*. Lisboa: MSH.
- ____ (2005) – *Cultures lycéennes. La tyrannie de la majorité*. Paris: Autrement.
- RAMOS, Elsa (2002) – *Rester enfant, devenir adulte*. Paris: L'Harmattan.
- ROOF, Wade Clark (1993) – *A Generation of Seekers: the Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- ROUTHIER, Gilles, dir. (1996) – *L'éducation de la foi des adultes: l'expérience du Québec*. Montréal: Médiaspaul.
- SINGLY, François de (2006) – *Les Adonaissants*. Paris: Gallimard.
- TEIXEIRA, Alfredo (2005) – «Entre a exigência e a ternura»: uma antropologia do habitat institucional católico. Lisboa: Paulinas, 2005.
- ____ (2006) – «Casar pela Igreja»: pedagogia paroquial e «terciarização» dos estilos de vida. *Theologica*, 41:1, 75-96.
- ____ (2010) – Pour une anthropologie de l'«habitat institutionnel» catholique dans le sillage de Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23, 117-139.
- ____ (2011) – Identidades descompactadas práticas e sociabilidades crentes no campo católico. *Theologica*, 46:2 (2011) 249-272.
- VIEIRA, Maria Manuel, org. (2007) – *Escola, Jovens e Media*. Lisboa: ICS.