

## **DRAMA, MYTHOS E POIESIS: para uma etnografia psico-social da vocação religiosa**

*Paulo Renato Cardoso de Jesus*

---

### **I - O Ser-em-estórias pensado**

(...)  
*Símbolos. Tudo símbolos...*  
*Se calhar, tudo é símbolos...*  
*Serás tu um símbolo também?*  
(...)  
*Então todo o mundo é símbolo e magia?*  
*Se calhar é...*  
*E porque não há-de ser?*

Do poema *Psiquetipia (ou Psicotipia)* de Álvaro de Campos

A palavra humana faz-se carne, ela dá-se na incarnação corporal e contextual/ecológica dos actores, cujas práticas são o lugar da produção e consumo de sentidos. A emergência de uma psicologia social fenomenológico-hermenêutica centrada no sentido vivido pelo sujeito (sentido que é habitação onde o sujeito habita e pela qual é habitado) é um convite à contemplação e à viagem por “terras outras” para aí se fazerem “coisas outras”: sobretudo tomar, no seu peso próprio, na sua *gravidade – grauitas – vital*, as palavras significantes que sustentam o mundo e toda a experiência–“travessia-do-perigo” nele possível (*experientia < periculum*). Este projecto, que se nutre da convicção de que a subjectividade – a competência/performance interpretativa de si mesmo e dos outros – se constitui pela entrada numa comunidade de sentido, é animado pela atenção simultânea aos sistemas simbólicos culturais e às intencionalidades relacionamente coordenadas dos actores.

### **1 – O Comum e o Único: a vida do Sentido e a morte do Sujeito**

O sentido revela-se *imediatamente* como drama “sempre já” em acto; numa actuação onde os actores/personagens entram “sempre já” *in medias res* e nunca *ab initio* (Bruner, 1990: 34; MacIntyre, 1985: 215). A inteireza vivencial do sujeito – tema absolutamente supérfluo e desinteressante para o estruturalismo, quer em psicologia cognitiva quer em antropologia cultural (ver os exemplos de Piaget, 1968: 58; e Lévi-Strauss<sup>1</sup>, 1973) –, liberta à “audição” atenta e fiducial pela “centração no sentido”, transforma-se numa inteireza inteiramente habitada pelo

---

<sup>1</sup> O estruturalismo de Lévi-Strauss (1973: capítulos III e VIII) baseia-se no conceito durkheimiano de “facto social”; sob este prisma, a antropologia torna-se “a ciência da cultura vista de fora”, rompendo explicitamente com “a consciência da cultura” ou “a cultura vista de dentro pelos seus indígenas”, seguindo-se a máxima de que tudo é sintaxe (de que “a forma é o próprio conteúdo”). Encontramo-nos, portanto, nos antípodas da sensibilidade etnográfica-compreensiva do profeta Malinowski, que procura ver o mundo através do “ponto de vista do nativo” (*to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realise his vision of his world*; Malinowski, 1922: 25), nunca dissociando o *Verstehen* do *Einfühlen*, e da sensibilidade “simbólica”, textualista-interpretativa, de Geertz (1973, 1974). Por seu turno, o pós-estruturalismo antropológico, no sentido forte, donde resulta uma etnografia sem etnologia ou uma “an-antropologia” (a antropologia pós-moderna), define-se como “o estudo do homem falando” (*the study of man talking*), acentuando radicalmente a força constitutiva (criacionista, demiúrgica) do discurso – o mundo como *fabula* e o homem como *fabulor*– (Tyler, 1986: 23) e a natureza retórica, a dividualidade insubstante do “sujeito” (*selfhood*) como “conhecimento prático incarnado e historicamente situado” (Battaglia, 1995: 3).

mundo-sentido em que habita: toda a vivência única vem à experiência subjectiva mediada pelos idiomas comuns em que aquela se torna dizível e, assim, experienciável e, assim, “audível”. O “sujeito semiótico” (Shweder & Sullivan, 1990: 402-406) é um sujeito descentrado, cuja experiência actual de imediatidade e de centro ou princípio activo autónomo se constitui “transaccionalmente” no contexto interlocutório dos encontros e dos signos (ver o *transactional-distributed-situated self* de Bruner, 1986, 1990).

Por isso, a designação de *sub-iectum* trai a ideia dinâmica de mediação criadora da potência do novo, ideia que exige um plural ligado; falemos, então, de *inter-iecta*, de “inter-jectos semióticos”, evocando o conceito vygotskyano de “internalização” do diálogo como evento natal da consciência – a apropriação dos utensílios semióticos dotando o sujeito de uma relação consciente com todo o “fenomenal” interno ou externo – (Vygotsky, 1997a: 85-87, 1997b: 106) e evocando ainda a noção bakhtiniana de “linguagem” como uma “concepção heteroglota concreta do mundo”, ou seja, como “multidão de mundos concretos”, uma terra de construções híbridas, superpovoada pelas vozes/intenções de outros e pelas ideologias/instituições contraditórias, exigindo ao locutor, aspirante a co-proprietário daquela terra, que a povoe intencional e expressivamente: o homem só se “humaniza” ao entrar dialogicamente na “conversa-acção” (*lógos-práxis*) entre os homens (Bakhtin, 1981: 288-296). A “mediação semiótica da vida mental” – mediação sócio-culturalmente contextualizada – seria, portanto, o facto fundamental e fundador da subjectividade (Wertsch, 1985a, 1985b, 1991).

### 1.1 – O Sentido como Criatividade e Autonomia Dialéctica

O antropólogo Anthony Cohen (1985, 1992, 1994) acentua a clivagem entre o domínio público e o privado, concedendo ao sujeito (*self*) a primazia sobre as formas culturais no processo de criação de sentido. Pretende denunciar, portanto, o determinismo sócio-cultural que imperou nas diversas formas de estruturalismo, contrapondo à ideia de constituição sócio-cultural do sujeito (*socially or culturally driven*) a ideia da constituição subjectiva ou experiencial do sujeito (*authorial or self driven*) (Cohen, 1992: 232). A sociedade ou a cultura “limitar-se-iam a fornecer” *símbolos* ao sujeito (sejam as linguagens ou os ritos ou outras construções simbólicas), sendo estes meras formas ou “significantes” que não determinam os conteúdos ou os “significados” com que poderão ser “preenchidos” pelos indivíduos.

Os símbolos culturais dariam ao indivíduo a “capacidade de produzir sentido”, mas não decidiriam qual o sentido a ser “produzido”; é o indivíduo que, no seu trabalho de “identificação” ao longo do seu percurso pessoal diferenciado – trajectória eco-psico-social –, “preenche” os símbolos com significações idiossincráticas, cuja unicidade resulta do facto da produção de sentido ser mediada pela actividade interpretativa do sujeito, indelével e *singularmente* marcada por uma história experiencial única (Cohen, 1985: 14-16; 1994: 7, 19, 33, 166-177). Na construção da identidade pessoal, o indivíduo utiliza os referentes comunitários como matéria-prima que transformará artisticamente, criando uma obra verdadeiramente sua, com uma marca estilística única (Cohen, 1985: 109, 118). Se concebermos o trabalho identitário como a escrita de uma estória de vida, a prevalência do individual sobre o colectivo entender-se-á como uma relação dialéctica entre mito e biografia – *mitobiografia* –, sendo a estória de vida a reinterpretação pessoal de mitos colectivos<sup>2</sup> (Passerini, 1990). O sujeito re-cria uma *mitologia pessoal*, uma galeria de heróis que, porventura, serão oriundos do Distante e do Antigo, mas que passam por uma celebração de “re-investidura

<sup>2</sup> “As estórias de vida podem ser vistas, portanto, como construções de mitobiografias singulares, usando uma variedade opcional de recursos (que incluem os mitos) e combinando o novo e o antigo em expressões únicas; (...) não se trata de usar mitos do passado para ler o presente, mas de usar o presente para reinterpretar os mitos” (Passerini, 1990: 59-60).

significativa” donde ressurgem feitos “outros”, Próximos e Novos, para o sentido quotidiano de uma vida reunindo-se em *estória-alma*. A autoconsciência e a identidade seriam a praça forte inexpugnável donde o sujeito se eleva da pressão homogeneizante da sintaxe simbólica social e era aí que teria o seu *atelier* íntimo – cujo acesso controlaria inteiramente – onde se entregaria livremente à transfiguração poética dos significantes pelos significados numa alquimia semiótica e hermenêutica profundamente alterante do mundo (Cohen, 1985: 98, 107-109, 118; 1994: 179-192; Rosaldo, 1984: 141; 1993).

## 1.2 – O Sentido como Relação Social e Evento Público

A compreensão da articulação entre subjectividade e sentido é substancialmente distinta se se entender a cultura não apenas como um repositório de formas simbólicas, mas também como um autêntico sistema de sentido capaz de *representar* o mundo, de *criar* entidades novas, de *orientar* a acção e de *evocar* sentimentos (D’Andrade, 1984: 91, 96). Deste modo, a cultura torna-se, de forma integrada, uma sintaxe, uma semântica e uma pragmática: um sistema de símbolos e de sentidos, de significantes e de significados. Por conseguinte, a solidez do sujeito desfaz-se no ar em fragmentos plurais multiformes: as *personae* e o *self*, as personagens e o actor, tornam-se totalmente coincidentes, uma só e a mesma coisa. O povo Ilongot (Rosaldo, 1984: 146) parece ter uma consciência explícita desta coincidência ao praticar a mudança de nome próprio quando a posição relacional de uma pessoa muda (em caso de doença ou de casamento por exemplo).

A metáfora do Drama teatral exprime bem a ideia de uma concepção relacional do sentido total como tem sido exposta pelo “construcionismo social”: o esvaziamento ontológico total do sujeito e da identidade (a desconstrução radical da galeria de figuras que constituiriam a mitologia da interioridade psicológica: Vontade, Intenção, Desejo, Memória, Emoção, Personalidade, Motivação...), inaugurando uma ontologia dramática (de um ser-instável: um ser sempre *ad hoc*), em que o sujeito-centro-agente, o sujeito-denso de um certo essencialismo, dá lugar a uma pluralidade móvel de “relações transaccionais” a um “modo de ser” dialógica e dramaticamente “situado-distribuído”, modo de ser *multiplex*, plenamente “*saturado*” de presenças-trânsitos-alteridades (Bruner, 1990: 99-107; Gergen, 1992: 7). Toda a prática e todo o discurso do sujeito seguem “guiões relacionais” (*relational scenarios*, Gergen, 1988: 48; Gergen & Gergen, 1988: 40-41), derivam do facto de estarem totalmente inscritos (*embedded*) em “formas relacionais” e emergem sempre – é a sua condição de possibilidade – como “configurações co-construídas” (*joint configurations*, Gergen, 1988: 46; Gergen & Gergen, 1988: 41) ou como “acções conjuntas” (*joint actions*<sup>3</sup>) em que há uma “intencionalidade partilhada” e uma sensibilidade atenta ao evoluir da conversação (*talking responsively*), tendo cada interlocutor a missão relacional de se apresentar como um “respondente responsável” que sabe como (pois, em última instância, tudo o *que ele é* é um *knowing-how*<sup>4</sup>) utilizar os “recursos”

<sup>3</sup> O conceito de *joint action* é talvez a pedra angular da obra de Clark (1996) – *Using Language* –, onde se concede à pragmática (*language action*) o primado sobre a sintaxe (*language structure*), acentuando-se que todos os eventos linguísticos são realizações de projectos entre falantes. A conversação (capítulo 11) seria, portanto, a situação paradigmática da emergência espontânea, *a priori* a-estrutural e a-télica, de uma criação comum. A estrutura que a conversação apresenta depois de realizada não resulta de uma planificação prévia, mas é apenas uma ordem emergente *a posteriori* ao longo de um processo “a-nómal”, cujo desenrolar é sempre local e “oportunistico” (pp. 318-320, 337, 351).

<sup>4</sup> *What we take to be the dimensions of self in the present era may be viewed, in part, as the accumulated armamentarium of centuries of debate. They are symbolic resources, as it were, for making claims in a sea of competing world constructions. Self-Knowledge is not, as is commonly assumed, the product of in-depth probing of the inner recesses of the psyche. (...) Rather, it is a mastery of discourse – a “knowing how” rather than a “knowing that”.* (Gergen, 1989: 75)

(*affordings*) linguísticos necessários para “dar conta” (*to account*) da acção como sendo sua, deixando que fale através de si o texto cultural do “individualismo possessivo” – do indivíduo-voz como possuidor esclarecido de estados mentais e de acções, ou seja, indivíduo possuidor de si mesmo. (Shotter, 1989: 136, 145-147; 1995: 166).

O construcionismo social transforma toda a subjectividade num conjunto de “realidades conversacionais” cuja substância não é senão discursiva e pública, baseando-se numa leitura das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (1953), que marcariam a crise da representação e da transparência mundo-palavra (a complicação correlacional entre a “visão” e a “representação”) e a crise da linguagem-*medium* em favor de uma linguagem-discurso que seria um fazer-com, um jogo de sociedade, um bailado de falas. Esta compreensão da linguagem como forma de vida e de acção social integra os contributos clássicos de Austin (1962) e Searl (1969) sobre a performatividade do dizer; *dizer* que tem sempre uma “força ilocutória” e que produz sempre efeitos “perlocutórios”.

Assim, ao modo de uma hermenêutica da suspeita e da restauração, o construcionismo social revela a estrutura de uma ilusão: a ilusão de se ser um Eu-Agente-Livre resultante da “metafisicização” ou reificação do que é meramente gramatical e retórico (um deíctico não-referencial) como é o caso de todo o vocabulário psicológico (Gergen, 1989: 71, 75-76; Harré, 1989: 23-24, 31-34; 1995: 157-158; Harré & Gillet, 1994). Dizer “Eu...” não traduz uma “expressão” de algo que se tenha passado numa entidade-Eu, mas antes o “desempenho/performance” de uma determinada acção conjunta, pela qual se entra num drama onde os actores não têm poder dramático, embora seja aí que – *prescritivamente* – as suas identidades se definem (Armon-Jones, 1986; Sarbin, 1986a). Esta “ontologia diáfana” do sujeito não-dramaturgo, pura *dramatis persona*, dilui o dualismo entre o eu-actor e o eu-personagem (Goffman, 1959) ou entre *I* e *Me* como constituintes do *self* (Mead, 1934). Um dualismo que favorecia a acentuação da criatividade, da auto-transcendência e da “arte de fuga” do actor/autor, que utilizaria os diversos recursos dramáticos, mas recriando-os e personalizando-os, não tanto como um exímio estratega faz com os seus recursos militares, mas mais como um poeta forte faz com a sua língua, levando-a aonde nunca tinha ido, levando-a a dizer e a fazer o Novo.

Numa perspectiva monista radical, tanto o dramaturgo como o eu-actor são “sempre já” posições dramáticas no interior (“sem-fora”) de um enredo plural de relações e estórias. O sujeito – a identidade, a consciência, o *self* – existe como fenómeno discursivo, como competência comunicacional para se auto-designar e auto-apresentar *como se fosse* “alguém”, tratando-se da competência fundamental para se poder participar na vida social: um “saber-como” usar as convenções linguísticas, as normas pragmáticas, os recursos gramático-léxico-textuais que criam essa figuraretórica do agente intencional, responsável, uno, racional e livre. Neste contexto, a psicologia terá de metamorfosear-se numa “etnopsicologia do *self*” entendida como “uma exploração das práticas linguísticas comuns que dão conta dos estados ou condições internas de uma pessoa” (Gergen, 1984: 97-99), desenvolvendo-se, portanto, o “estudo das etnografias dos sistemas de comprometimento” (*systems of commitment*) (Harré, 1989: 26): o estudo dos discursos, conversas ou “textos de identidade”<sup>5</sup> no seu estado vocal original, “sobre-realista” e *prosopopáico*. Uma *psicologia social etnográfica* seria um convite ao canto e à dança, mas sobretudo ao espanto verdadeiro, aquele que nos surpreende quando permitimos que o Outro cante e dance com a sua verdade (Jackson, 1989; Stoller, 1986, 1989).

<sup>5</sup> Nos termos de Dennett (1991: 73, 76), tratar-se-ia de adoptar a “heterofenomenologia” como método, que consiste em interpretar tudo o que o sujeito diz ou faz como um “registo de *actos de fala*” (*a record of speech acts*), ou seja, adopta-se uma “posição intencional” (*intentional stance*) considerando-se o sujeito como um agente racional – uma razão actancialmente motivada –, cujas acções podem ser explicadas e preditas como emanando de uma intencionalidade.

Ao compreender-se como idênticos o discurso privado (o suposto monólogo da consciência) e o público (o encontro dialógico das *personae*), estabelece-se uma ontologia dramática da subjectividade – que será “interjectividade” – onde o “sujeito/interjecto” é apenas a superfície do dizer, sem estruturas energético-semânticas profundas (Ricoeur, 1965) sem quaisquer estratos arqueológicos ou arquitectónicos de sustentação determinante (sejam eles cognitivos, motivacionais ou outros), mas “puro” acto de dizer inscrito no drama total de uma intriga enredando os actores e o palco nas palavras natais e baptismas de um texto tecendo-se na poieticidade solta e grande do Encontro. O universo dramático desdobra-se “míticamente”, como novelo imbricado de “*mythoi*”, de modo que a identidade dialógico-discursiva (multidão de personagens e de actores) se apresenta como um dizer/agir ou um *fazer-sentido narrativamente*, entrelaçando em *estórias* a poliglossia das vozes, a polifonia dos cantos e a poli-ritmia dos gestos de dança (Bahktin, 1981; Bruner, 1990; Freeman, 1993; Hermans & Kempen, 1993; Polkinghorne, 1988; Wertsch, 1991).

## 2 – A Ipseidade como Textura Poética da Dramática e da Mítica

A absorção da Lógica pela Retórica, a recondução do Pensar ao Dizer, a distribuição dialógica do sujeito e a “complicação” dramática do ser anunciam – e realizam já – a presença da “mítica” (entenda-se, *lato sensu*, “as coisas da narrativa”) em todos os eventos humanos. Cada palavra-acto não se confina ao seu instante de “dar-se”, mas abre-se à diacronia narrativa a que pertence significativamente; se uma acção humana é desinserida de uma estória, se é desvinculada de uma trama, então fica privada de todo o sentido e de toda a inteligibilidade, ficando reduzida ao estado bruto e inumano do absurdo (*a plotless life and world*), de tal modo que o vivido não-narrável será mesmo indizível: eis a fraternidade essencial entre *homo loquens* e *homo fabulans*, entre existência humana e miturgia/mitogenia. Assim, todo o *lógos* é *mythos*, todo o sentido é estória. No seu significado mais denso, *mythos* não é simples sinónimo de estória, mas é “estória-acima-das-estórias” (*mythos-hyper-mythôn*), estória inteira, arqueo-escatológica, cuja intriga, representada num tempo-*prius* e num espaço-*supra*, ordena todo o sentido.

Radicalmente, pode pensar-se a “*uis narratoria*” como constitutiva e constituinte da linguagem, que não seria um mero léxico amorfo, mas uma antologia de textos narrativos – espólio de Sentido, disponível para os projectos/diálogos dos falantes –, assim, toda a “experiência humana possível” seria, matricialmente, narrativa, instituindo-se o *ser-em-estórias* como um *Existenzial* primordial que configura a nossa própria “disposição afectiva” (*Befindlichkeit*), o nosso modo irreduzível de “termos-sido-lançados” (*Geworfenheit*), e o modo de ser da nossa “compreensão” (*Verstehen*), uma vez que o *Dasein* se encontra sempre sob o grito do “cuidado/preocupação” (*Sorge*) onde se imbricam não-linearmente as três êxtases temporais: sendo o presente o palco de actuação do passado e do futuro. O passado nasce da “repetição” (*Wiederholung*) do que foi tal como foi e o futuro nasce da “antecipação” das possibilidades por-vir (sobretudo a antecipação da morte, na temporalidade de uma existência autêntica), a “presença” das coisas é dada pela “aceitação/assunção”: a antecipação da morte repete o abandono (o “ter-se sido lançado”) e ilumina o que está aí presente para nós. A temporalização (*Zeitigung*) é o modo de acontecer da existência humana, é a única forma possível (e uma forma fraca: *inessencial*) de unificação que a analítica existencial conhece e que, na “escrita-de-si”, se traduz na tensão narrativa do “próprio” – *ethos* interior da *Jemeinigkeit* – entre uma sub-jectividade pático-dramática e uma pro-jectividade prático-poética (Heidegger, 1927/1962).

Ao conjugar *Tempo e Narrativa*, Paul Ricoeur (1983, 1984, 1985) é animado por uma hipótese forte segundo a qual “entre a actividade de contar uma

história e o carácter temporal da experiência humana existe uma correlação que não é puramente acidental, mas que apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, por outras palavras: *o tempo torna-se humano na medida em que é articulado num modo narrativo e a narrativa atinge a sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal*” (Ricoeur, 1983: 105). Todavia, ao partir, por um lado, da análise augustiniana do tempo como *intentio* e *distentio animi*, que revela um “presente triplo” (memória, visão e espera), internamente dilacerado pela *discordância*, e ao seguir, por outro lado, a análise aristotélica da composição da intriga (*mythos*), através da “imitação criadora” (*Mimesis*), que produz uma construção lógica liberta das aporias do tempo vivido, um todo narrativo *concordante* “resolvendo” as discordâncias existenciais, Ricoeur obriga-se a elaborar uma mediação entre o tempo e a narrativa que vença o “abismo cultural” que separa as duas obras. Esta mediação é encontrada no seguimento dos três momentos da *Mimesis*: prefiguração do campo prático (*Mimesis I*), configuração textual (*Mimesis II*) e refiguração do campo prático pela recepção da obra (*Mimesis III*) (Ricoeur, 1983: 93-104). Este esquema dos três estádios da *Mimesis* pode ser utilizado como grelha de leitura da experiência narrativa ou como estrutura do *ser-em-estórias*:

**A) *Mimesis I*** a instância dramática da narratividade ou o *ser-em-estórias* como *habitus*. O existente encontra-se “sempre já” totalmente inscrito num excesso de narrativas que preenchem a semântica da acção, as mediações simbólicas e a experiência temporal. O excesso de sentido, que sobrepoe toda a acção e que constitui o mundo – não havendo experiência possível numa qualquer imediatidade pré-semiótica –, é um excesso entretido de narrativas. A este propósito, Ricoeur (1983, 141-143) fala de uma “narratividade incoativa” que, primordialmente, estrutura a experiência quotidiana sob a forma de “histórias «(ainda) não contadas», histórias que pedem para ser contadas”, histórias em que se está “incrustado” (*enchevêtré*), mostrando-se esta “incrustação-em-histórias” (*enchevêtrément dans des histoires*) como a “«pré-história» da história contada”, como a “«imbricação viva» de todas as histórias vividas” donde emergirão todas as histórias narradas e, com elas, o próprio sujeito narrador. O aspecto dramático da narratividade radica na passividade originária do estar-incrustado-em-histórias “que se perdem nas brumas do horizonte” e que instituem um *habitus* irrecusável.

A narratividade pode entender-se como constituinte fundamental de toda a compreensão e inteligibilidade, mesmo a um nível pré-reflexivo ou ante-predicativo. Sarbin (1986b: 8) refere-se a um “princípio narrativo” (*narratory principle*) como organizador de toda a conduta humana: “os seres humanos pensam, percebem, imaginam e tomam opções morais de acordo com estruturas narrativas”. Em toda a acção humana haveria, implícita ou explicitamente, o recurso a uma “intriga” (*plot*), como se houvesse uma “*Mimesis*-natureza humana”, um *homo fabulans*.

**B) *Mimesis II***: a instância mítica da narratividade ou o *ser-em-estórias* como *actus*. O existente é narrador das suas histórias vividas. Porém, apesar da continuidade necessária entre as histórias vividas e as histórias narradas, o acto de narração implica a instituição configurante do *mythos* (*mise en intrigue* ou *emplotment*) que cria uma inovação semântica funcionando como uma metáfora. Esta metaforização “mitificante” não se fecha na imanência de um sistema de signos, mas projecta-se referencialmente sobre um mundo e uma experiência narrados. No entanto, dada a natureza comunicacional da narração, toda a referência, tal como todo o sentido, têm uma matriz “dialógica e dialogal”, sendo co-referência e co-construção de sentido – transporte conjunto e partilhado da experiência à linguagem (Ricoeur, 1983; 146-149). Kenneth Gergen (1994a; 1994b) tem insistido na natureza relacional ou “comunal” da criação do sentido e da narrativa, opondo-se ao “textualismo essencialista” de Derrida (1967a, 1967b) segundo o qual, contra o *logocentrismo* e contra o *fonocentrismo* da Metafísica da presença, o signo e a voz estão “sempre já” na diferença, referindo-se sempre a

outros signos num eco intra-semiótico infinito: um significante “presentifica” sempre outro significante e não um significado, um discurso “presentifica” sempre uma escrita, sendo portanto toda a presença habitada pela ausência (Sampson, 1989). A gramatologia cancela a hermenêutica: o sentido fica, então, retido nesse sistema de diferenças, nesse “texto absoluto” ou “metáfora total”, onde se torna inviável a ascendência ou descendência para a “fonte-origem-autor” ou a transcendência para o referente (como Ricoeur exige; 1975; 1979: 78-80, 1983: 146-149; Steinmetz, 1994: cap. 6) e onde o sentido se autonomiza – pois o texto narra-se a si mesmo através do narrador –, diluindo-se o evento relacional da interlocução ou da escrita-leitura no feitiço encantatório do texto. Feitiço esse que Gergen (1988; 1994a: 28-35; 1994b: 81) pretende quebrar apelando para a estrutura e para a prática relacional do sentido, propondo a metáfora da dança ou do jogo, próxima da alegoria clássica do grupo de jazz, para defender a necessidade da existência de coordenação e de “constrangimento mútuo” (*mutual constraint*) na actividade criadora do sentido.

A inteligibilidade distintiva da “mitificação” consiste no estabelecimento da “verosimilhança vivencial” (*lifelikeness*) do *mythos* narrado (Bruner, 1986: 11-14) através da ordenação temporal das acções-acontecimentos seleccionados em função de um determinado estado final, podendo as linhas actanciais da narrativa seguir vários padrões direccionais que diferenciarão os diversos géneros dramáticos e narrativos (tragédia, comédia, epopeia, romance, novela, conto...). A identificação do *proprium* definidor do texto narrativo, da sua estrutura e funcionamento universais, é a tarefa de uma gramática narrativa, que, desde os trabalhos dos formalistas russos (Propp, 1928) até ao difuso estruturalismo francês, tem tomado a forma de diversos modelos (ver, e.g., o estruturalismo semionarrativo de Greimas (1966) com o seu modelo actancial, organizado pelos pares sujeito/objecto, adjuvante/oponente, destinador/destinatário). Contudo, a “verdadeira” inteligibilidade narrativa não é de natureza estrutural-sintáctica, acrónica, universal (o “puro” mundo do texto), mas funcional-pragmática, diacrónica, idiossincrática (o “maculado” mundo da vida – *Lebenswelt*), emergindo ao longo de um processo negocial em que os participantes entretêm as suas histórias num tear comum (Gergen & Gergen, 1984, 1988; Ricoeur, 1984). A narrativa é a habitação-veículo em que é preciso instalar-se e morar para que um *self* ou uma vida se torne inteligível, porém, dada a sua realização discursiva e relacional, esta forma de inteligibilidade é profundamente dinâmica e alterante: o acto narrativo é “complicado” pela intersecção de histórias tendencialmente irreconciliáveis que desmultiplicam o narrador e os actores num perspectivismo co-extensivo ao espectro da práxis dialógica.

**C) Mimesis III:** a instância poética da narratividade ou o *ser-em-histórias* como *uirtus*. O existente é re-poetizado pela narração: quando as narrativas se tornam pessoais (*self-narratives*) adquirem uma potência – uma *uirtus* – re-significadora da vida, acontecendo, assim, uma re-criação identitária, uma re-descrição “mítica” do vivido. A assunção de uma história de vida cria uma identidade pessoal, é esta a “virtude poética” do *mythos*. Ricoeur (1985, 1990) e MacIntyre (1985) crêem que uma pessoa só é identificável narrativamente e, deste modo, distanciam-se simultaneamente das concepções fundacionalistas de uma identidade forte (identidade-*idem*) e das posições empiristas e analíticas, que, absortas pela ideia da descontinuidade e pela missão de crítica de todo o fundamento, não concebem nenhuma figura da identidade.

Desenvolvendo a tese central de que “o homem é essencialmente um animal contador de histórias (*a story-telling animal*) quer nas suas acções e práticas quer nas suas ficções”, MacIntyre (1985: 216-218) entende que ser-se alguém é habitar-se uma personagem (*character*), sendo-se capaz de responder (*to be accountable*) e de perguntar pelas acções que definem um determinado itinerário diegético-práxico. É esta competência de “responsabilidade” (*accountability*) que constitui a unidade da personagem e a possibilidade da

narrativa e do sentido. Compreende-se, portanto, que Ricoeur (1985: 442-447) tome a identidade como uma “categoria da prática”, isto é, como resposta – necessariamente narrativa – à questão: “*Quem faz a acção x? Quem é o seu agente, o seu autor?*” Pois, responder com um nome próprio implica que se indique o “suporte” de tal nome próprio, justificando a sua “permanência” ao longo de uma vida. Ora, a resposta transforma-se naturalmente numa *história de vida*, sendo ela que propriamente diz o “*quem da acção*” (Ricoeur, 1985: 442). “*A própria identidade do quem não é senão uma identidade narrativa*” – a identidade-*ipse* ou *ipseidade*, a “identidade dinâmica saída da composição poética de um texto narrativo”, a identidade do “eu-próprio” (*soi-même* ou *self*), “refigurado [Mímesis III] pela aplicação reflexiva das configurações narrativas” [Mímesis II] (Ricoeur, 1985: 443). O labor reflexivo e poético, pelo qual o sujeito incorpora as metáforas-*mythoi* e se apropria de “si-mesmo” através delas, é o evento-natal da identidade narrativa.

Anthony Giddens (1990, 1991) entende que a reflexividade institucional da modernidade<sup>6</sup> cria uma cultura do risco e da carência de segurança ontológica, colocando o *self* perante a urgência existencial de buscar confiança no porto seguro das “relações puras” e de desenvolver um *projecto reflexivo*, que consiste no ordenamento das autonarrativas, as estórias identitárias, que são verdadeiramente redentoras, pois, ao constituírem um sistema dinâmico de referencialidade interna, dão ao sujeito um *sentido pessoal*, evitando o apocalipse da Cisão e do Fragmento. Porém, ao considerar-se este empenho reflexivo auto-reinterpretante (“perlaborante”, na linguagem psicanalítica) exigido pelo trabalho de coesão e de coerência narrativa de uma vida, não se pode ignorar a dialéctica entre possessão e despossessão que significa uma certa fractura da “autoria” e do “poder do agente” (*agency*). Podemos identificar diversas formas e figuras de “crise-despossessão” de si-mesmo que corresponderiam a diferentes modos de “*ser-se—possuído—por*”: a possessão do Mesmo pelo Outro, pelo Passado, pela Memória, pelos *Mythoi*. A possessão do Mesmo pelo Outro é a forma assumida pela “crise” ética da ipseidade enquanto “ser-em-questão”, pesando sobre ele, continuamente, toda a “gravidade” não-arremessável da Resposta: ser-se absolutamente “proflexo”, mantendo-se (*maintien de soi, Selbständigkeit*) como Fidelidade a uma promessa feita a outrem, que me pergunta constantemente “Onde estás?” (Ricoeur, 1990: 195; ver sobretudo os estudos sexto e sétimo) e me torna seu “refém” na “in-condição” ou na passividade absoluta do *ser-para-outro*, que se diz num acusativo principal e indeclinável “Eis-me aqui!” (*Me voici*) (Lévinas, 1974: 99, 142-143, 145-150).

A par desta despossessão ética da ipseidade, haverá uma outra despossessão de índole propriamente narrativa e que concerne a “saturação” e a superabundância dos *mythoi* e das intertextualidades em qualquer comunidade dialógica de autores-escritores e ouvintes-leitores de estórias de vida. De facto, Ricoeur (1983, 1984, 1985, 1990), embora distinga cuidadosamente o projecto historiográfico e o projecto literário – a história e a ficção –, entende que ambos se intersectam e que a identidade narrativa será mesmo o rebento frágil que nasce da sua união<sup>7</sup>. É, assim, que uma pessoa pode redescrever-se ou re-poetizar-se narrativamente de modos muito diversos, senão mesmo antagónicos, ao longo da sua vida, pois cada redescção narrativa de si mesmo é sensível à situacionalidade ecológica e dialógica da narração e aos projectos de acção que os narradores-actores, que aí se encontram, pretendem realizar em conjunto. Por “despossessão narrativa da ipseidade”, designaria o excesso de sentido capaz de

<sup>6</sup> A análise de Augé (1992: 41, 51, 100) da “sobremodernidade” como “produtora de não-lugares” (erosão dos sentidos e das referências partilhados) coloca o indivíduo sob a necessidade quotidiana irremediável de produzir sentido, de dar sentido, de recompor os lugares e de levantar uma morada sua – um lugar antropológico.

<sup>7</sup> É devido a essa *indistinção* narrativa entre história e ficção que se optou pela utilização do termo heterodoxo “estórias” e “ser-em-estórias” como ponto nodal de *drama-mythos-poiesis*.



conferir à narrativa o poder de devorar o seu narrador, fundindo a história e a ficção, a vida e a arte. A figura-tipo, “vítima” desta voracidade, é o célebre *Don Quixote*, herói da imaginação, que se fez (digamos também na voz passiva, *foi feito*) cavaleiro e biógrafo das suas aventuras, através da leitura de romances de cavalaria: a esta forma de “ser-se” chamar-se-á o *Princípio Quixotesco* em acção (Levin, 1970 in Sarbin, 1986b: 17; 1994: 8-9). A metáfora narrativa do cavaleiro errante foi, para *Don Quixote*, uma “configuração mítica” *significativa*, apta para traduzir a sua “experiência pessoal” numa *boa estória*. Na relação-com-textos/outros, dá-se a “refiguração do campo prático” (*Mimesis III*), e, aí, impõe-se o agnosticismo sobre a relação entre o ficcional e o real dentro do mundo heterofenomenológico, o que, no entender de Dennett (1991: 113-136), deriva do facto da consciência não dispor de uma “narrativa canónica única”, mas antes de “múltiplos «esboços» (*drafts*) de fragmentos narrativos” sujeitos a uma revisão orwelliana e estalinesca contínua, sendo a corrente de consciência uma “máquina de Joyce (ou de von Neumann) virtual” e o *self* um “Centro de Gravidade Narrativa”, uma mera *abstracção-simulação* simplificadora, criada pelas estórias que contamos acerca de quem somos. A este estilo de pulverização total da subjectividade, tem-se oposto criticamente uma reflexão fenomenológica rigorosa, para-kantiana, que procura o algo de “incompressível” (o *sujeito* mínimo) que define a consciência *própria* ou o eu como *suporte* (não-essencialista, mas também não-disperso) *de si*, “*uma forma activa sentindo-se e transportando-se a si mesma*” (Gil, 1998a; 1998b: 232).

O processo de “metaforização” do *self* é marcado pela instabilidade, mutabilidade e multiplicidade interna<sup>8</sup> (dos contadores de estórias, das estórias contadas e das *personae* estoriadas) que se inscreve complexamente nas *mitobiografias* (Passerini, 1990). O *self* é, portanto, a constância de um “rescrever-se estoricamente”, é drama polifónico (Palestrina) e poesia contrapontística (Bach), é um escrever aberto à hetero e inter-textualidade: tear onde corre um tecer-se sem fim. O *self* é a intensidade e a laboriosidade de um acto; é o acto de escrita: é *o-que-escreve*, o *estilo(stilus)-em-acto* (*self is selving*).

## II - O Ser-em-estórias vivido

*Ninguém compreende outro. Somos, como disse o poeta, ilhas no mar da vida; corre entre nós o mar que nos define e separa. Por mais que uma alma se esforce por saber o que é outra alma, não saberá senão o que lhe diga uma palavra – sombra disforme no chão do seu entendimento. (...)*

*Entre alma e alma há o abismo de serem almas.*

Bernardo Soares, *O Livro do Desassossego* (359, 363)

### 1 – Percurso etnográfico pela experiência vocacional de seminaristas

Animado pelo espírito etnográfico (fenomenológico e hermenêutico, que pretende dispor-se à audição da “verdade vivida”), fui ao encontro de uma comunidade de símbolos-sentidos para ouvir, na sua concreção incarnada, as palavras reais, palavras fontais vividas pelos sujeitos (Collin & Young, 1992; Savickas, 1995, 1997). Os respondentes, 21 alunos dos Seminários Diocesanos de Leiria e Coimbra, situam-se entre o 10<sup>o</sup> ano de escolaridade e o 5<sup>o</sup> ano da licenciatura em Teologia, conforme indicado na “identificação” que acompanha as transcrições abaixo efectuadas.

Do ponto de vista epistemológico e metodológico, o “constrangimento” ético de entrevistas escritas sem contacto pessoal, sem troca de inter-

<sup>8</sup> Vide a literatura referente ao debate *recovered/false memories* (Conway, 1997; Hacking, 1995; Pezdek & Banks, 1996; Spanos, 1996).

interpretações, sem a possibilidade do “etnógrafo” se deixar etnografar pelo “outro”, é um verdadeiro *handicap* que limita grandemente a “exposição fenomenológica” dos sujeitos e o envolvimento partilhado na “hermenêutica do dizer-se”. A intenção deste convite ao diálogo era explorar o modo de *ser-se—em—estórias*, de (r)escrever-se narrativamente, numa comunidade que partilha um sistema forte de sentido, uma “meta-narrativa” omni-configurante (a “narrativa” teológica do catolicismo, que possui uma cosmologia, uma antropologia, uma arqueologia-escatologia, uma moral, uma política... enfim, uma “Estória Total”).

O que aqui se apresenta não é senão um esforço de “redizer o *dito* por eles”, não para o esclarecer ou explicar, mas para, numa posição de *pietas*, me implicar com ele e o ouvir melhor na sua “complicação original”. A inclusão de citações extensas, numerosas e díspares não pretende atingir qualquer índice estatístico de representatividade, mas tão-só possibilitar algo do que constituiria uma experiência de encontro.

### 1.1 – Definir Vocação e Situação vocacional actual

«Por vocação, na minha perspectiva pessoal, entendo uma espécie de “destino” da pessoa, no qual está o segredo da sua felicidade. Cada pessoa nasce com uma vocação, que é o único caminho por que pode enveredar no seu futuro para poder ter na vida o máximo de felicidade possível. É também uma coisa um pouco escondida, tem de ser descoberta e pensada.» (SORANTER: 10.º ano)

«Vocação é mergulhar em Deus, pois ele chama pelo nome a cada um. É, sem dúvida, um chamamento, mas um chamamento que deverá ter uma resposta e uma missão como diz S. João “Como o Pai me enviou, assim eu vos envio a vós” (Jo 20, 21). A vocação é dom de Deus, mas penso que o principal é que a vocação seja um serviço, uma entrega total ao outro e à comunidade.» (1999M: 1º ano)

«Segundo a minha experiência pessoal, entendo a vocação como um caminho de realização pessoal. Cada um na sua existência, pelos sinais que vai desvendando no seu processo de maturação descobre através de vários sinais, quer externos quer internos, que Deus lhe chama a viver a sua existência de uma maneira específica.» (XIMBIA: 2º ano)

«...Em todos os casos de vocação, há sempre um duplo dinamismo: Deus que se manifesta e chama, e o homem que se sente interpelado e responde. ... A vocação é um dom de Deus, um chamamento, e nunca uma imposição. Na verdade, quem se reconhece amado por Deus, compraz-se em corresponder em amor e em crescer cada vez mais nesse amor, sendo certo que o amor a Deus passa necessariamente pelo amor aos irmãos.» (αα: 4º ano)

### – Situação vocacional actual

«Neste momento estou a pensar na minha possível saída do seminário... No seminário não me tenho sentido muito bem e preciso de estar mais tempo em contacto com o exterior, porque o seminário está-se a tornar uma espécie de “gaiola”.» (BTS: 12.º ano)

«Actualmente, estou numa decisão indecisa, estou numa fase de viragem e sinto que muitas das verdades que defendo teoricamente, ainda me falta levá-las à prática. ... Por um lado, sinto que Cristo liberta, que é uma proposta de radicalidade de vida que realmente vale a pena... por outro lado, a minha principal dúvida é se estou convicto de tal forma para chegar a ser padre. Por que não um leigo empenhado?» (RJBA: 2º ano)

«Estou a terminar o curso teológico... envolve-me este misto de decisão-indecisão, de segurança e medo... o maior medo é o de não ser fiel ao Ministério que me vai ser confiado... medo de me estar a enganar e de estar a enganar os outros... medo de

estar a “forçar” a voz de Deus, afirmando que é o que realmente não é... medo de me estar a sobrepor à Sua vontade...» (57F91: 5º ano)

«A minha situação vocacional actual é de refundamentação de toda a base vocacional. Quer isto dizer que me sinto indeciso, ansiando ter uma base de calma interior que me possibilite discernir mais ou menos o que quero.» (125AZUL: 5º ano)

«Estou decidido a dar a minha vida por este projecto, desde que seja vontade da Igreja.» (251: 5º ano)

Nesta comunidade de estórias, a Vocação é o sentido-vereda por onde acompanhamos o tornar-se “poeticamente refigurante” (identitária) da configuração “mítica” comunitariamente narrada e celebrada: é aqui que os textos narrados e celebrados se fazem carne viva do leitor, é aqui que uma possível “mitologia” desabitada se faz “liturgia íntima-interior”. Pois, se não há duas histórias vocacionais idênticas, porque os chamados são sempre “inigualáveis” no seu itinerário de audição e de resposta (como indica o *nome próprio*, cuja simples nomeação é sempre já *apelante*), há, porém, um *Chamar* sempre, essencialmente, idêntico a si mesmo, significando a permanência de um grande desígnio de Sentido: a voz d’Aquele que apela desde sempre (daí o falar-se de *algo que nasce* já consigo) para a sempre mesma Felicidade (que é ser com Ele para os outros).

Com a adopção da “Vocação” como metáfora pessoal ou como “texto de identidade”, o sujeito aceita constituir-se através da aprendizagem de uma “semiologia”, pois o apelo ouve-se sob o corpo, tantas vezes opaco, do “sinal”. É, por isso, que estes *chamados* temem explicitamente estar equivocados, ouvindo e seguindo vozes que não são a Voz, e persistem num esforço de *discernimento*, conscientes da impossibilidade de chegarem à clareza inequívoca e indubitável, optando por uma *confiança de ouvir*, que é a própria audácia e ousadia do crente (no sentido da etimologia anagógica de crer: *credere* = *cor dare* = “dar o coração”). A figura do *Sujeito Convocado* (Ricoeur, 1988), plasmado sob a figura anti-prometeica e anti-fáustica do *Profeta*, parece dar conta da experiência autonomamente heterónoma dos *chamados*: do sujeito instituído pela Convocação, pela Palavra do Outro. Com efeito, contrariamente ao *ethos* da agentividade “autárquica”, as narrativas vocacionais redigem-se na voz passiva do *ser chamado*, do *ser escolhido* e do *ser enviado*: autonomia teónoma (centrada na voz d’Aquele-que-me-chama e *me-escolhe-para*) e autonomia eclesiónoma (a efectivação prática do ouvir, do assentir e do responder é mediada pela *assembleia* que ratifica a autenticidade da vocação-missão) – *ethos* narrativo da “vitimicidade” (Bruner, 1994).

A assunção desta forma *passiva-respondente* de auto-definição (“serei quem o Outro me chamar a ser”), desta forma de *processão* “ontológica”, desta forma de *ser-êxodo-ao-advento-da-Voz*, suspende o sujeito numa “posição crítica”, num *Ágon* íntimo, sob o equilíbrio instável de um *Páthos* de dois gumes: por um lado, um *Páthos*-chão, o solo firme e a plenitude libertadora do Sentido Magno, na superabundância da *graça* do Outro, e eis a paixão beatificante do vocacionado-crente pela sua vocação-missão, onde se sente *sendo-mais*, sendo-verdadeiro, sendo-feliz; por outro lado, simultaneamente, um *Páthos*-abismo, o solo infirme e a estreiteza opressora do Excesso do Sentido, na supercarência da *graça* do Outro, e eis a paixão suplicante do vocacionado devorado pela Vocação, onde se sente *não-sendo* e donde grita a si mesmo por auxílio para a evasão...

## 1.2 – Ser Padre e o Padre que gostaria de ser

«Para mim o que mais me fascina na figura do padre é a sua disponibilidade e a sua entrega total à sua missão, porque isso demonstra uma grande coragem e amor a Deus e à humanidade, pois o padre deixa tudo, a possibilidade de ter uma família e

de se dedicar a uma vida profissional que lhe desse uma felicidade mais individual, sem tantas preocupações, para se entregar a uma comunidade, desprezando para isso até a sua felicidade individual.» (SORANTER: 10.º ano)

«Ser padre é dedicarmo-nos ao serviço dos outros, tendo como base os ensinamentos de Jesus. O que mais me perturba é não poder casar, ser marginalizado e ser olhado pelas pessoas como uma pessoa diferente.» (BEÇAS: 12.º ano)

«O que mais me fascina no ser padre é o “ser”.» (2631: ano 0)

«Ser padre para mim é descer ao mundo dos homens e dizer-lhes como vive Deus. ... O que mais me fascina no padre é a tenacidade interior de manter viva e testemunhante a fé ... O que mais me perturba é a rotina em que o padre cai... o individualismo... a noção de hierarquia e de governo... O problema é quando o poder se torna obsessivo, “profissão”» (2000: ano 0)

«Ser padre é ser alguém que está para tudo e para todos. ... O que mais me fascina é a atitude relacional que se tem com as pessoas. ... Perturbações/desvantagens: ao nível da afectividade é muito mais difícil, pois não tem um apoio específico, mais particular, como é a esposa. A vida sexual é muito mais difícil ou não existe, ou melhor, é diferente, não é vivida ao mesmo nível; é mais vivida ao nível de relações sociais no dia-a-dia. E a vida sexual íntima perde-se, o que por vezes é bastante perturbante e frustrante. A obediência que se tem de ter ao bispo também é perturbadora e frustrante, pois não nos deixa ser padre como se queria, como se gostaria e como se sentiria realizado. » (RODRI: ano 0)

«Para mim ser padre é ser homem de Deus por excelência. Pessoa que “abdica” de tudo e procura estar sempre pronto para servir a quem quer que seja. ... Perturba-me no padre tudo o que nele servir para escandalizar a sociedade, nomeadamente um padre pouco atencioso às pessoas, um padre pouco modesto, um padre funcionário em vez de servidor, um padre que não seja fiel ao celibato, etc.» (3000: 1º ano)

«Ser padre é fascinante, ou deve ser, pela liberdade conquistada para ser com os outros, dos outros e para os outros. ... O meu maior medo é não ter ninguém com quem passear ao domingo à tarde, é não ter filhos.» (0312: 1º ano)

«Ser padre é encarnar em nós o amor-doação vivido por Jesus Cristo e, à semelhança dele, fazermos da nossa vida uma constante oblação aos outros.» (XIMBIA: 2º ano)

## – O Padre que gostaria de ser

«...Um padre aberto, simpático e amável... interessado pelos problemas actuais, que não ficasse apenas a ver esses problemas, mas que tentasse interferir... que tivesse um papel importante na sociedade... sempre activo, empenhado na construção de um mundo melhor.» (SORANTER: 10.º ano)

«Maduro, barbas, descalço. Porque são sinais de pobreza, sabedoria e devoção.» (Bruce Willis/  $E=mc^2$ : 11.º ano)

«...Um padre atento aos problemas que realmente perturbam a mente das pessoas. ... Envolver-me em projectos ligados aos marginalizados...» (2000: ano 0)

«...Sinal de tranquilidade, responsabilidade, santidade (na medida do possível)... sinal de humildade. ...Três projectos: uma casa-abrigo para crianças doentes... recuperação social de prostitutas e homens de rua... casa para doentes terminais.» (L6D: 1º ano)

«Como Padre eu gostaria de ser um verdadeiro Padre! Parece uma tautologia, mas a verdade é que vemos cada vez menos Padres que sejam Padres...Temos padres músicos; temos padres construtores; temos padres estudantes; temos padres sociais;

temos padres de carreira; mas são poucos os padres Padres...Eu quero ser padre Padre!» (57F91: 5º ano)

Apresenta-se aqui o ideal em estado puro, numa apologia da autenticidade mais-que-perfeita do *Cristomorfismo* (da entrega e despojamento total de si), a que se contrapõe a figura disforme da infidelidade, da mediania ou da acomodação. A radicalidade da posição parece inviabilizar uma ética *light*, uma *Realpolitik* ético-teológica, que seria um compromisso traidor da funda vitalidade e exigência que define o “servir”.

Revelam-se, porém, ameaças conscientes de “acrasia” – não saber se se conseguirá viver aquilo em que se acredita – e medos sobre a capacidade de suportar o ideal. Como se se percebesse o excesso da aposta e se temesse a ruína total: como suportar a solidão, o celibato, a obediência... a tão grande Diferença de ser. E uma Diferença que se acolhe na disponibilidade e na hospitalidade à Vontade do Outro. Foi devido à dominância da “passividade” e à imensidade “normativa” de uma ortodoxia e de uma ortopraxia, intensificadas pela exiguidade dos recursos personalizadores, que, no seu “psicograma de um ideal”, Drewermann (1994) considerou que a condição do “vacionado” (na figura do “eclesiástico”) é “estruturalmente” susceptível de desembocar numa aporética existencial, estimando como “terapêuticas” e “salvíficas” as virtudes (individuantes) do “princípio protestante”.

### 1.3 – Retalhos de Estórias de Vida: Metáfora, Mitogenia e Transcendência

«Eu venho de uma família praticamente não cristã, tive problemas para entrar no seminário... lutei contra tudo e, com a ajuda do meu pároco e da minha avó, posso estar no seminário para descobrir a minha vocação... Deus quer fazer uma história comigo e eu quero fazê-la.» (LJCS: 10.º ano)

«Como fui adoptado aos dois anos, foi com essa idade que fui baptizado e, nesse dia, eu disse perante os meus familiares que queria fazer o mesmo que o padre. Logo esse me ajudou a crescer vocacionalmente; tive um apoio incondicional da família e agora cá estou para ver se é o meu futuro.» (3746: 10.º ano)

«Comigo passa-se uma coisa que eu acho bastante estranha. Enquanto os outros conhecem bastante bem a sua história vocacional, e se recordam de factos importantes que influenciaram a sua vocação, eu, por mais estranho que pareça, não me recordo de nada disso. Não me lembro quando e como comecei a dizer que queria ser padre... mas devo dizer que desde o início me senti inclinado para as coisas da Igreja e entrar no seminário quase que me parece algo que já estava determinado.» (SORANTER: 10.º ano)

«É sempre difícil ler a nossa história, quanto mais não seja com a tarefa de descortinar sinais vocacionais que apontaram o caminho para a nossa vocação. É que a vocação acarreta em si o mistério. O mistério daquele que sendo Deus, quis fazer parte da nossa “pobre existência” e fazer connosco uma história pessoal...» (XIMBIA: 2º ano)

As histórias de vida contadas pelos seminaristas têm em comum o “inacabamento essencial” de quem está ainda a caminho – *viator* – e não sabe onde nem quando irá chegar. O poder “destinador” pertence a Quem chama e, porventura, à resistência do próprio caminho. Há uma percepção de inteireza dramática (mas sem a “simplicidade” do esquema de Cochran, 1990, 1991), pois a voz *apelante* ressoa sobre toda a extensão do sujeito, unificando-o na atenção/audição *ancilar* que vem já de “muito longe” (“desde pequeno...”). As memórias de infância (próximas das *early recollections* de Adler) sobre “a primeira vez que eu disse ou que alguém me perguntou” desempenham o papel evento/experiência fundador da história do seu “ouvir vozes” e “perceber sinais” e “discernir” e “decidir-se” no limiar do mistério. Quando se falha nesta busca de

acontecimentos fundadores, há estranheza por a Voz não ser co-extensiva a todo o tempo, por poder haver espaços ermos de sentido...

A auto-descrição mítica do sujeito, a sua estória de vida, é um “transportar-se”, um “metaforizar-se”, com os textos (a tradição) da comunidade a que se vincula. Assim, habita-se o tempo com sentido e com paixão: a vida torna-se uma morada humana.

## BIBLIOGRAFIA

Armon-Jones, C. (1986). The Thesis of Constructionism. In R. Harré (Ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell.

Augé, M. (1992). *Non-lieux: Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*. Paris: Seuil.

Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

Battaglia, D. (1995). Problematizing the Self: a Thematic Introduction. In D. Battaglia (Ed.), *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press.

Bruner, J. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruner, J. (1994). The “Remembered” Self. In U. Neisser & R. Fivush (Eds.), *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, H. H. (1996). *Using Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cochran, L. (1990). *The Sense of Vocation: A Study of Career and Life Development*. Albany: State University of New York Press.

Cochran, (1991). *Life-shaping Decisions*. New York: Peter Lang.

Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

Cohen, A. (1992). Self-Conscious Anthropology. In J. Okely & H. Callaway (Eds.), *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.

Cohen, A. (1994). *Self Consciousness: na Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

Collin, A. & Young, R. A. (1992). Constructing Career Through Narrative and Context: an Interpretive Perspective. In R. A. Young & A. Collin (Eds.), *Interpreting Career: Hermeneutical Studies of Lives in Context*. Westport, CT: Praeger.

Conway, M. A. (Ed.). (1997). *Recovered Memories and False Memories*. Oxford: Oxford University Press.

D’Andrade, R. G. (1984). Cultural Meaning Systems. In R. A. Shweder & R. A. LeVine (Eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Company.

Derrida, J. (1967 a). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.

Derrida, J. (1967 b). *L’Écriture et la Différence*. Paris: Seuil.

- Drewermann, E. (1994). *Funcionários de Deus*. Mem Martins: Inquérito.
- Freeman, M. (1993). *Rewriting the Self: History, Memory, and Narrative*. London: Routledge.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1974/1984). "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28, nº 1. Reprinted In R. A. Shweder & R. A. LeVine (Eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gergen, K. J. (1984). Theory of the Self: Impasse and Evolution. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology (Vol. 17)*. New York: Academic Press.
- Gergen, K. J. (1988). If Persons are Texts. In S. B. Messer, L. A. Sass & R. L. Woolfolk (Eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gergen, K. J. (1989). Warranting Voice and the Elaboration of the Self. In J. Shotter & K. J. Gergen (Eds.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Gergen, K. J. (1992). *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Gergen, K. J. (1994a). The Communal Creation of Meaning. In W. F. Overton & D. S. Palermo (Eds.), *The Nature and Ontogenesis of Meaning*. Hillsdale: LEA.
- Gergen, K. J. (1994b). Mind, Text, and Society: Self-memory in Social Context. In U. Neisser & R. Fivush (Eds.), *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gergen, K. J. & Gergen, M. M. (1988). Narrative and the Self as Relationship. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology vol. 21*. New York: Academic Press.
- Gergen, M. M. & Gergen, K. J. (1984). The Social Construction of Narrative Accounts. In K. J. Gergen & M. M. Gergen (Eds.), *Historical Social Psychology*. Hillsdale: LEA.
- Giddens, A. (1990/1998). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta.
- Giddens, A. (1991/1997). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta.
- Gil, F. (1998a). A Subjectividade Incompressível. *Análise*, 20, 5-15.
- Gil, F. (1998b). Eu. *Análise*, 20, 227-241.
- Goffman, E. (1959/1993). *A apresentação do eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique Structurale*. Paris: Larousse.
- Hacking, I. (1995). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Harré, R. (1989). Language Games and the Texts of Identity. In J. Shotter & K. J. Gergen (Eds.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Harré, R. (1995). Discursive Psychology. In J. A. Smith, R. Harré & K. van Langenhove (Eds.), *Rethinking Psychology*. London: Sage.
- Harré, R. & Gillett, G. (1994). *The Discursive Mind*. London: Sage.

- Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time*. New York: Harper & Row. (Tradução portuguesa: (1989). *Ser e Tempo* – partes I e II. Petrópolis: Vozes.)
- Hermans, H. J. & Kempen, H. J. (1993). *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. San Diego: Academic Press.
- Levin, H. (1979). The Quixotic Principle. In M. W. Bloomfield (Ed.), *The Interpretation of Narrative: Theory and Practice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Librairie Plon.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth.
- Malinowski, B. (1922/1987). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Passerini, L. (1990). Mythbiography in oral history. In R. Samuel & P. Thompson (Eds.), *The Myths We Live By*. London: Routledge.
- Pezdek, K. & Banks, W. P. (Eds.). (1996). *The Recovered Memory/False Memory Debate*. San Diego: Academic Press.
- Piaget, J. (1968/1987). *Le Structuralisme*. Paris: Puf.
- Polkinghorne, D. E. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Propp, V. (1928/1965). *La Morphologie du Conte Russe*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'Interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1975). *La Métaphore Vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1979). The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In P. Rabinow & W. Sullivan (Eds.), *Interpretive Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et Récit: 1 L'Intrigue et le Récit Historique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et Récit: 2 La Configuration dans le Récit de Fiction*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit: 3 Le Temps Raconté*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1988). Le Sujet Convoqué. À l'École des Vocations Prophétiques. *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 28, 83-99.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of Self and Feeling. In R. A. Shweder & R. A. LeVine (Eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and Truth: thr Remaking of Social Analysis*. London: Routledge.
- Sampson, E. E. (1989). The Deconstrucyion of the Self. In J. Shotter & K. J. Gergen (Eds.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Sarbin, Th. R. (1986a). Emotion and Act: Roles and Rhetoric. In R. Harré (Ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell.



Sarbin, Th. R. (1986b). The Narrative as a Root Metaphor for Psychology. In Th. R. Sarbin (Ed.), *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger.

Sarbin, Th. R. (1994). Steps to the Narratory Principle: an autobiographical essay. In D. J. Lee (Ed.), *Life and Story: Autobiographies for a Narrative Psychology*. Westport: Praeger.

Savickas, M. L. (1995). *Uma Nova Epistemologia para a Psicologia Vocacional*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Savickas, M. L. (1997). Constructivist Career Counseling: Models and Methods. *Advances in Personal Construct Psychology*, 4, 149-182.

Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Semin, G. R. & Gergen, K. J. (Eds.). (1990). *Everyday Understanding: Social and Scientific Implications*. London: Sage.

Shotter, J. (1989). Social Accountability and the Social Construction of "You". In J. Shotter & K. J. Gergen (Eds.), *Texts of Identity*. London: Sage.

Shotter, J. (1995). Dialogical Psychology. In J. A. Smith, R. Harré & K. van Langenhove (Eds.), *Rethinking Psychology*. London: Sage.

Shweder, R. & Sullivan, M. (1990). The Semiotic Subject of Cultural Psychology. In L. A. Pervin (Ed.), *Handbook of Personality: theory and research*. New York: The Guilford Press.

Spanos, N. P. (1996). *Multiple Identities and False Memories: a Sociocognitive Perspective*. Washington, D.C.: APA.

Steinmetz, R. (1994). *Les Styles de Derrida*. Bruxelles: De Boeck.

Stoller, P. (1986). The Reconstruction of Ethnography. In P. P. Chock & J.R. Wyman (Eds.), *Discourse and the Social Life of Meaning*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*.

Tyler, St. A. (1986). Post-Modern Anthropology. In P. P. Chock & J.R. Wyman (Eds.), *Discourse and the Social Life of Meaning*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Vattimo, G. (1987). *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa: Presença.

Vygotsky, L. S. (1997a). *The Collected Works of L. S. Vygotsky. Vol.3: Problems of the Theory and History of Psychology*. Edited by R. Rieber & J. Wollock. New York: Plenum.

Vygotsky, L.S. (1997b). *The Collected Works of L. S. Vygotsky. Vol.4: The History of the Development of Higher Mental Functions*. Edited by R. Rieber. New York: Plenum.

Wertsch, J. V. (1985a). *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wertsch, J. V. (1985b). The Semiotic Mediation of Mental Life: L. S. Vygotsky and M. M. Bakhtin. In E. Mertz & R. J. Parmentier (Eds.), *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*. New York: Academic Press.

Wertsch, J. V. (1991). *Voices of the Mind: a Sociocultural Approach to Mediated Action*. London: Harvester.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.  
(Tradução portuguesa: (1995). *Tratado Lógico-filosófico – Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.)