

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
NÚCLEO DE ESTUDOS DAS RELIGIÕES POPULARES

“O BEM MAIOR QUE POSSO TER”
UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE A VOCAÇÃO
SACERDOTAL CATÓLICA NO BRASIL

Arlindo J. de S. Neto

Orientadora: Mísia Lins Reesink

Mestrado em Antropologia

Recife

ARLINDO JOSÉ DE SOUZA NETO

**“O BEM MAIOR QUE POSSO TER”:
UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE A VOCAÇÃO
SACERDOTAL CATÓLICA NO BRASIL**

Dissertação orientada pela Prof.^a Dr.^a Mísia Lins Reesink e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre.

Recife – 2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB-4 985

S729b Souza Neto, Arlindo José de.

“O bem maior que posso ter”: uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal católica no Brasil / Arlindo José de Souza Neto. – Recife: O autor, 2015.

152 f. ; 30cm.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Mísia Lins Reesink.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015.

Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Seminaristas. 3. Vocação sacerdotal. 4. Catolicismo. 5. Seminários teológicos católicos. I. Reesink, Mísia Lins. (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2015-24)

ARLINDO JOSÉ DE SOUZA NETO

“O Bem Maior Que Posso Ter” – Uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal católica no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia

Aprovado em: 03/03/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Mísia Lins Reesink (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Prof.^a Dr.^a Roberta Bivar C. Campos (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Prof.^a Dr.^a Renata de Castro Menezes (Examinadora Titular Externa)
Departamento de Antropologia – UFRJ

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Dr.^a Mísia Lins Reesink, minha querida orientadora, por apresentar-me os caminhos acadêmicos, tanto os doces como os amargos. Também pela generosidade, exemplo, paciência, dedicação e por acreditar em mim (desde os primeiros dias da graduação). Como sempre, muito obrigado.

Ao Prof. Dr.^o Edwin Reesink, que, pelo exemplo, inspirou-me a compreender que as ideias nascem de um constante exercício.

Aos professores, os quais tive a sorte de conviver, por indicarem possibilidades e me fazerem entender que os livros são “dispositivos de pensamento”.

Aos seminaristas, pela generosidade de compartilharem suas experiências, pela atenção e apreço ao meu trabalho.

À minha querida tia, por fazer-me uma pessoa melhor.

Aos amigos da academia e da vida, Sandro, Alana, Bia, Flavinha, Camila, Jam, Jordânia e Poly, pelos momentos de risos, alegrias e contentamentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE que me proporcionou o amparo necessário, especialmente à Prof.^a Dr.^a Lady Selma, também vice coordenadora do PPGA, pela dedicação e cuidado ao programa.

À Carla Neres, pela atenção e organização para com todos que fazem o PPGA.

À CAPES pelo financiamento através da bolsa.

O significado nada mais é do que o estabelecimento da correspondência

Claude Lévi-Strauss

RESUMO

Este trabalho é uma análise antropológica sobre os seminaristas diocesanos e o fenômeno da vocação sacerdotal católica. A fim de examinar esse contexto etnográfico específico, a análise parte de questões sobre os mecanismos de ação que influenciam os seminaristas a escolherem a vida sacerdotal, como são estabelecidas as relações com a instituição e com a comunidade religiosa. E, igualmente, examinar as rupturas e continuidades da formação institucional dos Seminários católicos e dos seminaristas no contexto brasileiro. Para tal, foi necessário também apresentar alguns argumentos sobre o atual contexto em que se encontra o catolicismo brasileiro. Com base numa metodologia qualitativa, foram realizadas entrevistas e aplicações de questionários com os atores participantes da pesquisa. Além de apontar o perfil sócio-econômico-cultural dos seminaristas católicos, este trabalho propõe um modelo concêntrico de análise da vocação católica, possibilitando um novo viés interpretativo para o fenômeno da vocação.

Palavras-chave: seminaristas; vocação; catolicismo; seminário católico; formação sacerdotal

ABSTRACT

This work is an anthropological analysis of the diocesan seminarians and the phenomenon of Catholic priestly vocation. In order to examine this particular ethnographic context, the analysis of issues on the mechanisms that influence the seminarians to choose the priestly life, as relations with the institution and the religious community are established. And also examine the ruptures and continuities of institutional formation of Catholic seminaries and seminarians in the Brazilian context. To this end, it was necessary to also present some arguments on the context in which it is the Brazilian Catholicism. Based on a qualitative methodology, interviews and questionnaires applications with the actors involved in the study were performed. Besides pointing to the socio-economic-cultural profile of Catholic seminarians, this paper proposes a concentric model analysis of Catholic vocation, enabling a new interpretive bias for the vocation phenomenon.

Keywords: seminarians; calling; catholicism; catholic seminary; priestly formation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. Catolicismo, um contexto	13
2. A Igreja Católica e os Seminários	14
2.1 Porque os seminaristas	15
3. Método e Instrumentos Analíticos	16
4. Dos Capítulos	18
CAPÍTULO I - À Guisa de Introdução: Catolicismo e Igreja Católica no Brasil, uma (re)leitura de Thales De Azevedo	20
1. Por que uma releitura? Porque é bom para pensar!	20
2. O estudo do catolicismo no Brasil	26
3. Catolicismos, segundo Thales de Azevedo	34
4. A três preocupações do catolicismo brasileiro: a mídia, a escassez de vocação e as fronteiras internas do catolicismo, segundo Thales de Azevedo	37
4.1 A mídia	38
4.2 Escassez de vocação	39
4.3 As fronteiras do catolicismo brasileiro	44
4.3.1 Pluralidade religiosa	48
CAPÍTULO II - Sobre Seminários e Seminaristas	51
1. Ser padre no Brasil	52
1.1 O Seminário de Olinda e Recife	55
2. Recife como uma experiência singular	56
3. O clero na modernidade	62
4. Perfil sócio-econômico-cultural dos seminaristas	69
5. Sobre a rotina no Seminário	71
6. Sobre a vida religiosa	74
7. Turner e o conceito de <i>communitas</i>	78
7.1 <i>Communitas</i> : uma “terapia” em grupo	85

CAPÍTULO III - Sobre a Vocação Católica	93
1. O santo moderno é um santo social: contextualizando a vocação	93
2. A vocação como processo de formação	100
3. A vocação como capital religioso	103
4. A “Falta de vocações” e o celibato	105
5. Um modelo concêntrico de análise da vocação	108
6. Comparando as vocações: seminaristas, pastores e médiuns	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125
ANEXOS.....	132

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de Mestrado tem por propósito a análise da *vocação* sacerdotal católica entre os seminaristas diocesanos do Seminário Maior de Olinda e Recife, o atual *locus* da pesquisa. Este trabalho é consequência de uma investigação iniciada em 2011, a qual já resultou em uma monografia de conclusão de curso (2012)¹, e agora resulta neste trabalho de dissertação para o curso de mestrado em antropologia.

A partir da observação do discurso e das práticas desses seminaristas, a pesquisa teve como objetivo geral, identificar e analisar como eles veem e interpretam a questão da *vocação*, da relação com a instituição, com a comunidade religiosa e com os outros seminaristas. E de modo mais específico, descrever e compreender os processos vividos pelos seminaristas que os levam a legitimar a sua *vocação* durante a formação sacerdotal.

O atual modelo de formação sacerdotal católico é dividido em três momentos²: (1) o propedêutico; (2) noviciado; e (3) a ordenação. O propedêutico dura um ano, e tem como objetivo introduzir os seminaristas ao estudo da Filosofia e da Teologia³. Após essa etapa, os seminaristas iniciam os estudos filosóficos e teológicos, o que é denominado de noviciado, levando-os a entrar em contato com as realidades da vida sacerdotal. Nesse contexto, a questão da *vocação* é central. Pela instituição, os seminaristas são cobrados a demonstrar suas reais aptidões para o sacerdócio e para a carreira clerical. O Seminário, dessa forma, pode ser compreendido como um espaço liminar, contexto ideal para que os mecanismos de aquisição

¹ Neto, Arlindo (2012), “Seminaristas e um (quase) antropólogo: reflexões etnográficas dos ritos de passagem num seminário católico”, monografia curso de Ciências Sociais, UFPE. A qual analisou a primeira etapa de formação sacerdotal, no Seminário Menor de Olinda e Recife, numa perspectiva dos ritos de passagem.

² Embora a nomenclatura seja costumeiramente utilizada entre as ordens religiosas, não sendo uma nomenclatura exclusiva para classificar as etapas de formação dos seminaristas diocesanos.

³ Ver NETO, Arlindo (2012).

de um novo comportamento possam ser desenvolvidos, ou ainda, como o espaço da *institucionalização do intermediário* (DaMatta, 2000). Esses mecanismos fazem parte de um projeto pedagógico universal, desenvolvido pela Igreja, representada pelo Vaticano, que objetiva criar as melhores condições para garantir a reprodução e manutenção de seu quadro de sacerdotes. Diante disso, é importante ressaltar que as reflexões aqui expostas são específicas a um contexto etnográfico, ou seja, aos seminaristas diocesanos que estão no noviciado, etapa da formação que dura sete anos, sendo uma etapa obrigatória e onde se desenvolvem os estudos teológicos e filosóficos.

Desse modo, compreendo que ao tratar de vocação católica é necessário levar em consideração as continuidades e rupturas do processo de formação sacerdotal na própria história da instituição. Além disso, falar de vocação no contexto católico, também é falar de formação. Vocação e formação estão intimamente ligadas, são indissociáveis. No contexto etnográfico atual, seria imprudência desvincula-las. Nesse sentido, e como um dos objetivos específicos, identificar quais e como funcionam os mecanismos de ação institucional é fundamental para compreender como se comporta o fenômeno da *vocação* sacerdotal. E igualmente, como os seminaristas experienciam e expressam a *vocação* para o sacerdócio, como ela é desenvolvida institucionalmente, individualmente e coletivamente, e, ainda, qual a relação da *vocação* com a intensidade do compromisso, pertencimento e lealdade que os seminaristas vão construindo durante a formação.

Conseqüentemente, o período de formação sacerdotal implica na saída de jovens do convívio social, oferecendo-os uma educação disciplinada, logo após, devolvendo-os à sociedade para o cumprimento de novas funções. Com base nos dados levantados ao longo da pesquisa de campo, desde 2011⁴, o argumento desta dissertação é que a *vocação* sacerdotal dos seminaristas é estruturada e significada antes e durante a formação, desde o convívio com a

⁴ Ver NETO, Arlindo (2012).

comunidade religiosa, o ingresso no Seminário e a ordenação, eles entram em contato com as estruturas que os levam a resignificar seu sistema simbólico.

Para chegar a uma análise mais acurada, levei em consideração não apenas, os seminaristas do *locus* da pesquisa, mas também questões sobre o catolicismo, especialmente o catolicismo brasileiro, a Igreja, e, sobretudo, sobre as continuidades e rupturas da institucionalização dos Seminários como lugares privilegiados para a o desenvolvimento da *vocação* e da formação sacerdotal católica.

1. CATOLICISMO, UM CONTEXTO

Embora vivamos num mundo globalizado, moderno ou pós-moderno, como alguns preferem chamar, ainda lidamos socialmente com questões que passam pela categoria da “crença”. Nesse sentido, entendo que examinar a religião contemporaneamente é de grande importância, não apenas sócio culturalmente falando, mas, sobretudo simbólica, econômica e politicamente. O contexto etnográfico abordado aqui, corrobora com a concepção do catolicismo como uma fusão de significantes, produtor de teorias, princípios, estratégias, valores e práticas a disposição dos bispos e padres, e também dos seminaristas.

Mesmo que o catolicismo tenha seguido certo descompasso em relação ao crescimento de novos adeptos de outras religiões, uma observação etnográfica voltada às práticas católicas, demonstrará que internamente o catolicismo passa por reconfigurações que criam situações de disputa com outras denominações religiosas, tendo como principais armas os espaços na mídia e a mobilização de multidões. Nesse sentido também argumenta Steil (2010), afirmando que,

“[...] se desde uma perspectiva geral pode-se observar que o catolicismo perde sua hegemonia, enquanto um sistema religioso e moral dentro da sociedade brasileira, no âmbito das práticas ele se renova, configurando-se como um locus, entre outros, de produção de sentidos e crenças para indivíduos e grupos que encontram aí um contexto adequado para a experiência religiosa e moral” (p. 355).

Igualmente perceber as discussões acerca das condições de produção e reprodução social de um grupo profissional institucionalizado é essencial para compreender as dinâmicas e fluxos do catolicismo brasileiro. Para tanto, é necessário que as análises concentrem-se no conjunto de engrenagens, interesses, agentes e contextos sócio históricos ligados ao fenômeno da *vocação católica* e não apenas na produção de novos fiéis.

2. A IGREJA CATÓLICA E OS SEMINÁRIOS

Considerada como a instituição religiosa mais antiga do mundo, a Igreja católica sempre esteve presente nos diversos acontecimentos que provocaram mudanças sociais. Para se adaptar às diversas realidades sociais, a Igreja também sofreu algumas mudanças estruturais. E para garantir sua perpetuação como instituição de poder, preocupações com a formação sacerdotal se tornaram centrais.

Uma das primeiras ações que provocou discussões sobre o tema foi o Concílio de Trento (1545-63), que propôs uma reforma de dentro para fora da instituição e estabeleceu o modelo de Seminário adotado no século XVI a meados do XX. Outra tentativa de adaptação às mudanças do século XX foi o Concílio Vaticano II (1962-65), reunindo os bispos católicos de todo o mundo para repensarem a estrutura e a constituição da Igreja. O Vaticano II provocou uma das maiores reformas no seio dessa instituição e dos Seminários.

Desse concílio, a Igreja colheu a idealização do *Optatum Totius*, um decreto que sancionou a reforma educacional dos Seminários no mundo todo, permitindo a cada país adotar seu próprio modelo de ensino de acordo com as circunstâncias locais. No Brasil, os Seminários permitiram que seus seminaristas vivessem em pequenas comunidades, consentindo o estudo das ciências sociais e um maior contato com os leigos.

A historiografia revela que o Seminário de Olinda e Recife, desde sua fundação, atuou nas transformações sociais, culturais e políticas, não apenas do estado, mas em todo o país. Como

reação às transformações sociais, o clero iniciou discussões, resistências e novas tendências de formação. Por exemplo, Hélder Pessoa Câmara (1909-1999), Bispo de Olinda e Recife (1964-1985), que tentou implantar um novo modelo de formação sacerdotal. Modelo este, que buscava um bom diálogo entre leigos e sacerdotes e ampliaria a liberdade dos seminaristas durante a formação. Sem apoio do Vaticano e do clero local, o novo modelo apenas permaneceu como projeto. A reação conservadora foi contra a implantação e os Seminários permaneceram presos às suas origens. É nesse contexto que a vocação, as práticas e o discurso dos seminaristas aparecem como fenômenos interessantes de serem problematizados.

2.1 PORQUÊ OS SEMINARISTAS

Como objeto antropológico, o catolicismo contemporâneo é estudado a partir de uma variedade de abordagens. Algumas dessas abordagens fazem uma análise focada nos leigos e/ou para os desdobramentos particulares do catolicismo brasileiro. Para citar alguns, temos Mariz (2003 e 2009), Steil (1996), Camurça (2009), Reesink (2005 e 2009), Sanchis (2001), Menezes (2004b e 2012), Campos (2002 e 2008) e Medeiros (2008). Estes autores, a partir dos leigos católicos, tratam temas como renovação carismática, morte, milagre e peregrinação; ou, ainda, analisam diacrônica e sincronicamente as particularidades, composições e recomposições do catolicismo brasileiro contemporâneo.

A Igreja Católica, como instituição histórica, também foi objeto em alguns trabalhos contemporâneos. Alguns deles, por exemplo, como o de Pierucci (1984), Serbin (2008), Sanchis (1992), Teixeira (2012) e Miceli (2009). A história da formação sacerdotal não ficou fora dessas análises, mas antropológicamente, até onde identifiquei, não foi produzida nenhuma obra que aborde primariamente os Seminários e seminaristas diocesanos e a vocação nesse contexto, tendo-os apenas como dados secundários. Naturalmente, pode-se encontrar trabalhos sobre vocação católica, como Suaud (1978) e Seidl (2008 e 2012) – embora sejam da área da sociologia e da ciência política, respectivamente. Indo além da vocação católica masculina,

existem algumas etnografias referentes à vocação católica feminina ou sobre a vida religiosa, como por exemplo, Grossi (1990), Berlis (1999) e Fernandes (1999, 2004a e 2005).

Mais especificamente, em relação ao Seminário de Olinda e Recife, existem algumas obras históricas, mas nenhuma etnografia. As obras históricas catalogadas, até agora, foram a de Gilberto Luiz Alves (2001 e 2010), referentes, basicamente, à criação e ao fundador do Seminário. No mais, são obras apologéticas e que já estão de algum modo, desatualizadas. Como, por exemplo, as obras do cônego José do Carmo Barata (1972) e do Mons. Severino Leite Nogueira (1985). Não nego a existência de uma literatura tecno-científica plural e complexa sobre catolicismo e, especificamente, de análises que dialoguem com questões da formação sacerdotal católica. De toda forma, desconheço alguma literatura significativa que envolva o contexto específico aqui abordado.

Nesse sentido, considerando que a Igreja precisa reproduzir-se, é coerente levar em consideração que os seminaristas após a ordenação não serão apenas sacerdotes, mas sobretudo, serão os novos teólogos, filósofos e componentes da hierarquia clerical. Diante disso, para compreendermos o catolicismo em sua pluralidade e múltiplas dimensões é importante analisarmos os seminaristas, a formação sacerdotal e especialmente a *vocação* católica. Uma vez que ela, as práticas e as crenças são influenciadas por mecanismos institucionais que buscam reproduzir e produzir significados na vida dos seminaristas. Portanto, compreende-la a partir da relação de mediação entre instituição e seminaristas, tanto na dimensão individual e coletiva, é problematizar uma das especificidades do campo católico, o que possibilita trazer à tona novas possibilidades interpretativas para os estudos do catolicismo.

3. MÉTODO E INSTRUMENTOS ANALÍTICOS

O método etnográfico mostrou-se como o mais pertinente a ser utilizado, e a observação participante e as entrevistas semiestruturadas foram os melhores instrumentos/técnicas de

coleta de dados. A combinação dessas técnicas permitiu uma observação direta dos comportamentos sociais a partir de uma relação humana, a fim de capturar as dimensões práticas e simbólicas. Uma vez que a observação etnográfica “consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Nesse caso, o observador assume, pelo menos até certa medida, o ponto de vista dos membros do grupo” (Prodanov, 2013, p. 104), o que por fim, culminou numa descrição etnográfica. O trabalho de campo e as visitas etnográficas aconteceram de forma intensiva durante o ano de 2014. E as observações que foram desenvolvidas no *locus* de pesquisa, partiram de duas perspectivas (Prodanov, 2013):

- (1) Observação direta intensiva: observação direta das práticas cotidianas, também realizada por meio das entrevistas;
- (2) Observação direta extensiva: realizada através da aplicação de questionários, conversas informais.

Para tal, foi necessário fazer um recorte metodológico, uma vez que a quantidade de seminaristas da instituição ultrapassa o número de cinquenta, criou-se um grupo focal. Para uma “observação direta intensiva” foram solicitados voluntariamente cinco seminaristas⁵. Obrigatoriamente dois que estivessem até o segundo ano da formação; dois do quarto ano; e um que fosse do último ano⁶. Já a “observação direta extensiva” foi realizada com todos os seminaristas, independente de qual ano da formação estivessem⁷.

As entrevistas aconteceram em profundidade com roteiro semiestruturado, esquematizadas a partir de questões abertas, direcionando-as a fim de obter dados qualitativos. Algumas das

⁵ Os cinco seminaristas concordaram de livre vontade em participar da pesquisa. Como forma de priva-los de qualquer identificação, os nomes originais foram omitidos e substituídos por nomes de expoentes da música popular brasileira. São eles, Caetano, Baden, Tom, Vinícius e João Gilberto.

⁶ O tempo médio de formação corresponde ao total de sete anos.

⁷ O perfil dos seminaristas de ambas instituições pode ser definido como: idade média entre 18 e 28 anos, pardos, possuidores de baixo patrimônio econômico, famílias nucleares extensas, atuantes em suas respectivas comunidades e oriundos de famílias predominantemente católicas.

entrevistas foram realizadas em “blocos temáticos”, abordando temas como a rotina no Seminário, o cotidiano, a família, a vida religiosa e aspirações em relação ao futuro. As entrevistas aconteceram durante todo o período de pesquisa de campo⁸. A aplicação dos questionários nos forneceu os dados quantitativos, o grupo focal e as entrevistas, forneceram os dados qualitativos.

4. DOS CAPÍTULOS

Com o objetivo de sistematizar e demonstrar meus argumentos acuradamente, a dissertação está dividida em três capítulos, mais a introdução e a conclusão. A fim de dar um caráter dinâmico na descrição da análise do fenômeno da vocação, busquei interligar os capítulos, onde o primeiro e o segundo dialogam e convergem para o terceiro capítulo.

No capítulo I, faço a releitura de um trabalho clássico sobre o catolicismo brasileiro, de Thales de Azevedo⁹, a fim de introduzir a discussão sobre o catolicismo no Brasil, destacando que alguns aspectos desse campo etnográfico permanecem sem à devida atenção. A partir dos *insights* do texto de Thales de Azevedo, num segundo momento, volto o meu olhar para discutir: a) que o número de adeptos ao catolicismo não diminuiu, até 2010, como apontavam alguns estudos, desde a década de 80 - apenas diminuindo a quantidade de novos adeptos em relação ao aumento da populacional; e b) Três aspectos destacados por Thales de Azevedo, relacionados à vocação: a mídia, a *escassez* de vocações e as fronteiras internas do catolicismo.

No segundo capítulo, aponto alguns acontecimentos sobre a história da institucionalização dos Seminários no Brasil, sobre o Seminário de Recife e Olinda e a institucionalização da vocação católica. Com base nos dados etnográficos, também apresento e

⁸ O reitor do Seminário também foi entrevistado.

⁹ AZEVEDO, T. (1955) *O catolicismo no brasil: um campo para a pesquisa social*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, p. 70. Reedições: 2002, Salvador, Edufba; 2013, Rio de Janeiro, Fundação Miguel de Cervantes.

analiso o perfil dos seminaristas, como são estabelecidas as relações deles com a comunidade, com os superiores e o convívio no Seminário. Igualmente, apresento minha compreensão da vocação vivida pelos seminaristas durante a formação, como uma experiência de *communitas normativa*, comparativamente aos termos propostos por Victor Turner. O que me levou também, por analogia, a interpretar o uso da psicologia durante a formação, como um momento de *communitas normativa*.

E no capítulo III, também a partir dos dados etnográficos, faço uma discussão sobre a vocação católica entre os seminaristas diocesanos, demonstrando como eles a compreendem e a expressam, tanto individualmente como coletivamente. E igualmente, destaco o papel da instituição e da comunidade religiosa no processo de descoberta vocacional. Também, para explicitar o comportamento da vocação católica, proponho um modelo analítico da vocação, que evidencia a presença de um centro de convergência, influenciando no processo vocacional e, conseqüentemente, na formação sacerdotal. Do mesmo modo, comparo a vocação católica às vocações espírita e protestante. E em seguida, trago as considerações finais.

CAPÍTULO I

À GUIA DE INTRODUÇÃO - CATOLICISMO E IGREJA CATÓLICA NO BRASIL, UMA (RE)LEITURA DE THALES DE AZEVEDO¹⁰

Neste capítulo, de carácter mais geral, inicio minhas reflexões realizando uma releitura do trabalho *O catolicismo no brasil: um campo para a pesquisa social* (2013), publicado originalmente em 1955, escrito por Thales de Azevedo¹¹, a fim de destacar e refletir sobre alguns aspectos do catolicismo brasileiro, que influenciam diretamente no tema de análise central, a vocação sacerdotal católica. Segundo meu ponto de vista, isso é importante, pois possibilita compreender a função e os desdobramentos do corpo administrativo dessa instituição, a Igreja Católica, a relação entre seminaristas e o clero, vocação e a escassez de novos padres. Além disso, acho necessário antes de tudo apresentar algumas questões sobre o catolicismo brasileiro, que foram assinalados por Azevedo, e apontam caminhos reflexivos que julgo relevantes a presente discussão. E igualmente pertinente, examinar três aspectos apontados por Azevedo: (1) a mídia; (2) a escassez de *vocação*; e (3) as fronteiras internas do catolicismo.

1. POR QUE UMA RELEITURA? PORQUE É BOM PARA PENSAR!

Desde minha graduação, a partir dos encontros do NERP- Núcleo de Estudos das Religiões Populares, conheci alguns trabalhos de Thales de Azevedo. Mas há dois anos pude

¹⁰ AZEVEDO, T. (1955) *O catolicismo no brasil: um campo para a pesquisa social*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, p. 70. Reedições: 2002, Salvador, Edufba; 2013, Rio de Janeiro, Fundação Miguel de Cervantes.

¹¹ Como minha intenção é fazer uma releitura de um dos principais artigos de Thales de Azevedo, não me deterei em elementos de sua biografia, estando minha análise restrita à visão posta pelo autor sobre o catolicismo no Brasil. Dados referentes à sua biografia pode ser consultado em biografias publicadas, e sobre tudo, no site do autor: <http://www.thalesdeazevedo.com.br/biografia.htm>

me dedicar com mais afinco a entender o universo que esse autor explorou em seus escritos, especialmente sobre o catolicismo no Brasil. E o artigo “O Catolicismo no Brasil: Um campo para a pesquisa social”, foi um dos textos seminais, escrito por Thales de Azevedo, que me serviram de base e inspiração para alguns dos questionamentos que estão presentes neste trabalho.

Diante disso, três peculiaridades me impulsionaram a iniciar estas reflexões a partir da releitura desse trabalho. Primeiro, por Azevedo ter sido um autor brasileiro, comprometido com a institucionalização da antropologia no Brasil; segundo, por ter tido o catolicismo um dos seus principais interesses de análise; e terceiro, por encontrar alguns *insights* - e ter alguns deles - a partir da leitura de seus escritos, mas que não foram percebidos por alguns autores contemporâneos, ao ignorarem a sua obra.

Nesse sentido, Thales de Azevedo é um dos autores das Ciências Sociais que deve ter sua obra revisitada com atenção, considero-o um dos principais autores clássicos da antropologia brasileira. Como é característica dos clássicos, as perguntas postas por esse autor são fundamentais, embora as respostas apresentadas em suas análises, muitas vezes, não correspondam à atual realidade. Assim, percebo o discurso de Azevedo a partir de duas dimensões: (1) o “Thales antropólogo”; e (2) o “Thales militante”. A primeira dimensão corresponde ao discurso intelectual, de cientista social que problematiza, argumenta e relativiza as diversas possibilidades interpretativas. E que se distancia de um discurso purista e essencialista do catolicismo brasileiro, que está presente na segunda dimensão, o “Thales militante”, com uma postura de intelectual católico engajado que busca legitimar o discurso institucional em detrimento do discurso dos fiéis. Essa dimensão se aproxima bastante do discurso observado entre os seminaristas e que está em voga no Seminário. Compreender Thales de Azevedo a partir dessas duas dimensões, o “antropólogo” e o “militante”, ajuda a organizar criticamente o que quero destacar de sua obra e trazer aqui para a presente discussão.

Como cientista social Azevedo foi fundamental para a formação da antropologia como disciplina no Brasil. Ele contribuiu com diversos trabalhos na área, sendo considerado um precursor¹². Também foi professor da primeira cadeira de Antropologia e Etnografia do Brasil na Faculdade de Filosofia da Bahia. Mas, foi no campo da religião que Thales de Azevedo mostrou mais interesse, tanto pessoal como intelectual, dialogando com expoentes, não menos importantes, como Gilberto Freyre, Roger Bastide, Edison Carneiro, Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Indubitavelmente, formaram um grupo de intelectuais da época de grande destaque. Ainda, é importante destacar o esforço que todos esses intelectuais tiveram em legitimar a antropologia brasileira.

Sem dúvida, suas obras analisam seriamente e dão tratamento científico a alguns aspectos socioculturais da sociedade brasileira, concebidos naquela época, como exóticos ou sem valor científico. Azevedo sempre teve o interesse de apontar “nichos sócio-antropológicos”, destacou temas que estavam à margem mas que mereciam o devido respeito acadêmico, e que possuíam aspectos sociológicos, psicológicos e econômicos¹³.

Numa leitura mais atenta da obra de Azevedo, observei que alguns dos temas contemporaneamente abordados por pesquisadores na antropologia foram suscitados por esse autor¹⁴. Embora, alguns destes ainda permaneçam ignorados, necessitando de uma abordagem

¹² “A Igreja e o problema racial no Brasil”, *Verbum*, v. 13, fasc. 1, p. 53-61, Rio de Janeiro, mar. 1956; “A sociologia da religião no Brasil”, *Vozes*, v. 59, p.328-335, Petrópolis, mai. 1965; “Un ideal type du catholicisme populaire brésilien”, *Internationales Jahrbuch Fuer Religion – Soziologie*, Munster, 1968; “Catholicism in Brazil: typology and functions”, *Portugal and Bbrasil in Transition*, University of Minnesota Press Great Britian, 1968, p. 175-178; “Causas históricas e sociais da falta de padres no Brasil”, *Revista de cultura da Bahia*, nº 9, p. 7-23, jan/dez 1974; *A guerra aos párocos: episódios anticlericais na Bahia*, Salvador: Em presa Gráfica da Bahia, 1991, 156 p.

¹³ Em 1955, Thales de Azevedo já possuía preocupações, de certa forma, modernas. Destaco esta passagem: “[...] a nossa cultura tradicional está se modificando, as nossas estruturas sociais e as nossas concepções de vida estão mudando com o crescimento e multiplicação das cidades e a industrialização [...], com o rádio, o cinema, a televisão, o automóvel, as viagens e os contatos internacionais, e todos esses fenômenos, necessária e inevitavelmente, repercutem sobre a vida religiosa dos grupos e dos indivíduos” (2013, p.567 – grifo meu).

¹⁴ Quero destacar os trabalhos de autores como Mariz (2003 e 2009), Camurça (2009), Reesink (2005 e 2009), Sanchis(2001), Menezes (2004 e 2012), Campos (2002 e 2008) e Medeiros (2008), que indubitavelmente analisaram temas apontados por Thales de Azevedo. O que se mostra “normal”, pois apenas demonstram o potencial desses fenômenos.

contemporânea, ou apenas, de releituras que revigore seu vigor analítico, uma vez que possuem grande potencial científico. Por exemplo, “o culto dos santos, as devoções domésticas, as promessas, as romarias, [...] bem como *dos clérigos, do seminarista, do antigo seminarista, do padre egresso*, [...] a expansão e características do protestantismo, do espiritismo [...] e do próprio ateísmo”¹⁵ (2012 [1955], p.652-grifo meu), são contemporaneamente objetos de análise de pesquisadores sociais de todo o Brasil. Thales de Azevedo acreditava verdadeiramente no potencial desses temas. Além disso, dialogava muito bem com a literatura estrangeira, e com os intelectuais de fora do Brasil. Lúcido como pesquisador social, escolhe seguir o modelo interpretativo do sociólogo francês Gabriel Les Bras, pois acredita que “a sociologia religiosa ou sociologia da religião, como seria preferível dizer, é uma ciência empírica, positiva, por seu caráter descritivo e pela despreocupação dos seus resultados, os quais entrega à Igreja, ao Estado, à família, à escola, aos indivíduos” (ibidem, p.567). Para Azevedo, um dos principais problemas da sociologia feita no Brasil, e que, de certa forma ainda resiste na produção sociológica acadêmica, seriam as fissuras presentes nos estudos sociais, que menosprezam alguns dados que a Antropologia julga importante. Assim, para Thales, “o que sabemos sobre tais temas é fragmentário e baseia-se, quase unicamente, no modo de pensar individual dos que escrevem sobre os mesmos” (ibidem), ou seja, a atenção que o pesquisador deve ter em campo ao sistematizar as falas dos informantes, é muito importante para que seu ponto de vista não se sobreponha ao discurso nativo. Ainda nesse sentido, estaria Thales chamando a atenção para a construção de “modelos analíticos” mais gerais? Penso que sim. Não apenas diálogos entre disciplinas, mas, sobretudo, diálogos entre temas. Estudos que tenham a religião, a família, o Estado, a mobilidade social ou qualquer outro tema, não valida o isolamento das categorias analíticas. Pelo contrário, o comportamento por parte do pesquisador, deve ser o de sempre buscar no espaço social e acadêmico, mecanismos transdisciplinares para a construção de

¹⁵ Também o sincretismo, a intolerância religiosa, os líderes carismáticos, o padre Cicero, etc.

instrumentos analíticos mais gerais que o auxiliem¹⁶. A análise desses fenômenos permite “compreender as concepções que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procura satisfazer [...]” (ibidem). Como também discute outro cientista social, “o estudante de antropologia, deveria iniciar seu estudo da religião pelas possibilidades e condições sociais da emergência de determinadas práticas e discursos religiosos” diz Asad (1983, p.238). Assim, a atenção do pesquisador deve-se voltar a “articular a produção sociológica sobre o catolicismo no país com as mudanças sociais, políticas e culturais que reconfiguram o campo religioso brasileiro (Steil, 2010, p. 359).

Relatados alguns aspectos da dimensão do “Thales antropólogo”, quero agora destacar alguns aspectos que, no meu ponto de vista, são relevantes para a presente discussão. Especificamente, sobre o artigo *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*, Thales de Azevedo tem como um dos principais objetivos suscitar a capacidade analítica inovadora da antropologia como disciplina. A partir dos dados do censo de 1950, o autor realiza uma análise crítica sobre a situação do catolicismo brasileiro, naquela época, destacando a diminuição do número de adeptos ao catolicismo. Ainda, aponta algumas das possíveis causas, como o nominalismo, o sincretismo e a ignorância religiosa por parte dos católicos. Nesse momento, os argumentos apresentados estão embasados no discurso do “Thales militante”. Ao defender que as causas da diminuição de católicos advêm do nominalismo, do sincretismo e da ignorância religiosa, Azevedo corrobora com o discurso purista da instituição, e deixa evidente qual posição ocupa no campo – a posição de um intelectual católico que se preocupa em dar

¹⁶ “Aspectos não são simplesmente pontos de vista que este ou aquele cientista social possa desprezar ou valorizar da maneira diversa; emprego aqui a expressão no sentido que lhe dá Herskovits, *Man and his Works*, p. 229, de grandes blocos de experiência que o estudioso destaca de um corpo de costumes e que, na realidade, são comportamentos institucionalizados para responder a certas exigências da vida. Nesse sentido, a religião está presente, numa ou noutra forma, em toda a experiência humana como concepção da existência em geral, do cosmos e do preternatural” (ibidem, p. 561-562, nota de rodapé nº 375).

respostas e soluções – desprezando qualquer outro discurso que não seja o reconhecido como o “oficial”, ou seja, o da instituição.

Não obstante, pude encontrar em seu texto alguns *insights*, que trago para a discussão porquê os julgo pertinentes, são eles: a *escassez da vocação*, a relação da mídia com as religiões, especificamente o catolicismo, e o que o autor chama de “fronteiras religiosas do catolicismo”; três aspectos que contemporaneamente são desenvolvidos na antropologia, mas que foram apenas, a partir de dados da época, apresentados pelo autor¹⁷. Por isso, com bases nos dados colhidos em campo, irei aprofundar a discussão sobre esses três pontos destacados por Azevedo, uma vez que não está contaminado pela dimensão militante do autor e por serem relevantes para a discussão sobre a *vocação* católica. Minha intenção assim, é de, além de ressaltar a importância desse autor por meio de questionamentos, deixar evidente as possibilidades interpretativas que uma leitura mais cuidadosa de seu trabalho pode trazer.

Para tal, este capítulo também irá atualizar e analisar os dados descritos por Azevedo, retirados do censo 1950, sobre as religiões no Brasil, e compara-los com os dados do censo de 1980, 1990, 2000 e 2010, a fim de contextualizar o campo religioso brasileiro, especialmente o catolicismo, a *escassez da vocação* e o uso das mídias pelo catolicismo. Ainda, não deixarei de apontar algumas críticas ao autor, quase todas contextuais, próprias de sua época, outras nem tanto, e que a antropologia encarregou-se de destaca-las e desconstruí-las. Tendo isso em vista, este capítulo serve de introdução para a discussão sobre o a *vocação* católica, uma vez que os seminaristas, mesmo fazendo parte da hierarquia da instituição, também são fiéis, produzem e reproduzem o catolicismo brasileiro e serão os futuros administradores da Igreja católica no Brasil.

¹⁷ Algumas das facetas estudadas com mais profundidade hoje, foram apontadas por Thales de Azevedo e também outros autores, obviamente. Trata-lo apenas como um pesquisador amador, fortemente influenciado pelo catolicismo, é um descaso. Essa falsa concepção pode ser desconstruída no momento em que o leitor entra em contato com a postura crítica e lúcida presentes em seus escritos.

2. O ESTUDO DO CATOLICISMO NO BRASIL

O estudo do catolicismo brasileiro possui uma característica particular. Segundo o modelo interpretativo de Azevedo, é necessário, a “organização de uma completa bibliografia crítica de tudo quanto existe” (ibidem). Isso abarca desde a catalogação de livros, revistas, jornais, anais de congressos e seminários, até poemas, crônicas e propagandas. Sejam elas produzidas por leigos ou religiosos. Segundo o autor, só após essa etapa é que o pesquisador estaria pronto para realizar um bom trabalho de campo e uma boa etnografia.

Seguindo essa lógica “metodológica”, Azevedo inicia a sua análise a partir dos dados do censo de 1940/50, e mostra que é evidente a quase absoluta adesão do povo brasileiro ao catolicismo, cerca de 95%. Atualmente, a partir da segunda década do século XXI, com base nos dados do censo 2010, é inegável a mudança em termos quantitativos de adeptos a essa religião. Mas antes de abordar especificamente as interpretações de Thales de Azevedo, gostaria de explicitar uma comparação, em termos percentuais, dos dados do censo de 1940/50 e 2010¹⁸, exposto no gráfico¹⁹:

¹⁸ Ver, Faustino, Teixeira; Renata Menezes. (Org.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. 1ed.Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁹ Este gráfico pode ser consultado no site o IBGE - <http://www.ibge.gov.br/home/>. Os demais gráficos aqui apresentados foram feitos por mim, com base nos dados do Censo.

Série histórica: distribuição da população brasileira, por religião



De 1940 à 2010, a proporção de novos adeptos católicos seguiu a tendência de redução, mesmo sendo majoritária. Em 1940, 94,7% da população declarava-se católica. Em 2010, esse quadro mostra-se inferior, com uma queda de 30%, o número atual de católicos é de 64,6%. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que em 1940 era de 2,8%, e em 2010 o número subiu para 22,2%. Desses 22,2%, 60% são de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados.

Para justificar a diminuição de brasileiros adeptos ao catolicismo, Thales de Azevedo argumenta que a separação entre a igreja e o Estado foi um divisor de águas na relação entre a religião e a sociedade brasileira. Porém, esta separação ocasionou uma consequência paradoxal. Após o estabelecimento da república a distribuição geográfica de arquidioceses²⁰ aumentou. Isso significa que a igreja, a partir dessa separação, obteve mais “liberdade religiosa”, por assim dizer, mantendo sua preocupação voltada para conservar e converter adeptos, já que os seus objetivos principais seriam esses, pois, a partir da separação, as preocupações “políticas de estado” estariam de lado. Paradoxalmente, os números percentuais expostos, por Azevedo, em 1955, apontavam certa diminuição de adeptos.

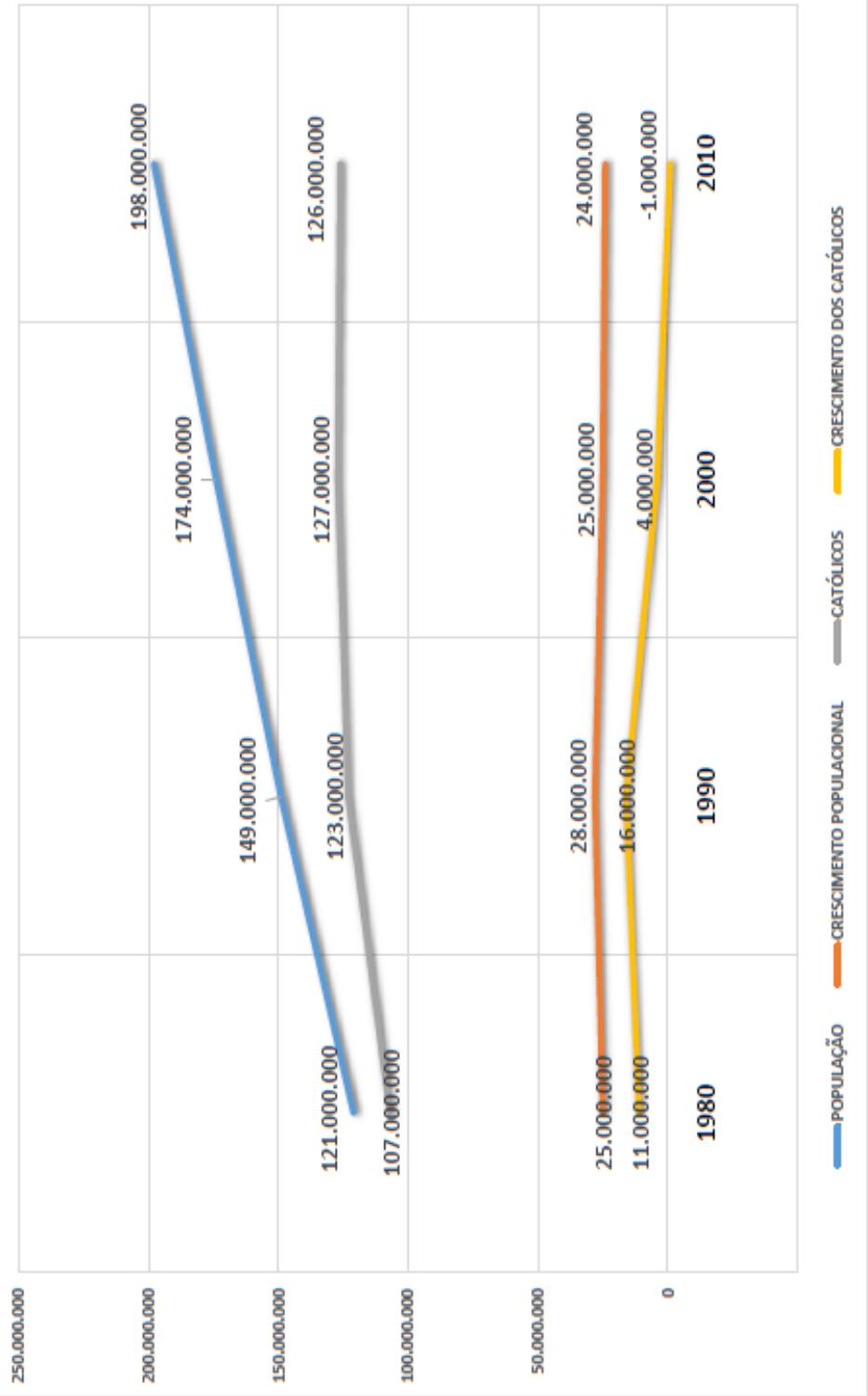
Embora os números de adeptos analisados comparativamente sugiram uma queda numérica de católicos e o progressivo aumento de adeptos evangélicos, não é correta esta conclusão interpretativa dos dados. Infelizmente, a falha interpretativa que acometeu sociólogos, antropólogos e cientistas sociais, ao decretarem a inevitável queda numérica de adeptos católicos, foi devida a não atenção aos números absolutos referentes ao crescimento da

²⁰ A arquidiocese é uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica, e também da Igreja Ortodoxa, que recebe esse nome por ser uma importante diocese, em razão de seu tamanho ou por motivos históricos. A autoridade máxima de uma arquidiocese recebe o nome de arcebispo, enquanto que as dioceses são comandadas por bispos. Na Igreja Católica Romana, as Arquidioceses são também designadas por Metrôpoles Eclesiásticas, visto terem outras dioceses como sufragâneas, com as quais formam as Províncias Eclesiásticas a que presidem. Os preladados das arquidioceses têm por isso o título de Arcebispos Metropolitanos ou Metropolitanos. Até 2003 havia cerca de 569 arquidioceses católicas romanas e 2014 dioceses.

população e o número de católicos. Quero demonstrar, que minha interpretação não comunga com a opinião de que o número de católicos diminuiu nas últimas cinco décadas, segundo os dados do censo. O que houve nas últimas décadas foi uma sucessiva diminuição no número de novos adeptos católicos e um progressivo aumento de adeptos evangélicos, comparativamente ao crescimento da população. Ou seja, a igreja católica cresceu em números absolutos, mas em números relativos diminuiu em relação às outras religiões.

Ambas religiões, o catolicismo e o protestantismo, obtiveram números significativos de novos adeptos. Embora, em termos proporcionais, os protestantes tenham um crescimento superior aos católicos. Mas, em nenhuma das décadas que antecederam 2010, o catolicismo brasileiro deixou de ter novos adeptos. Para chegar à essa conclusão, é necessário levar em consideração o crescimento populacional de cada década. Considerarei em minha análise os números absolutos referentes ao crescimento populacional das décadas de 1980, 1990, 2000 e 2010, em comparação aos números absolutos de adeptos católicos. Veja o gráfico com os dados a seguir:

Crescimento da População X Crescimento de Católicos



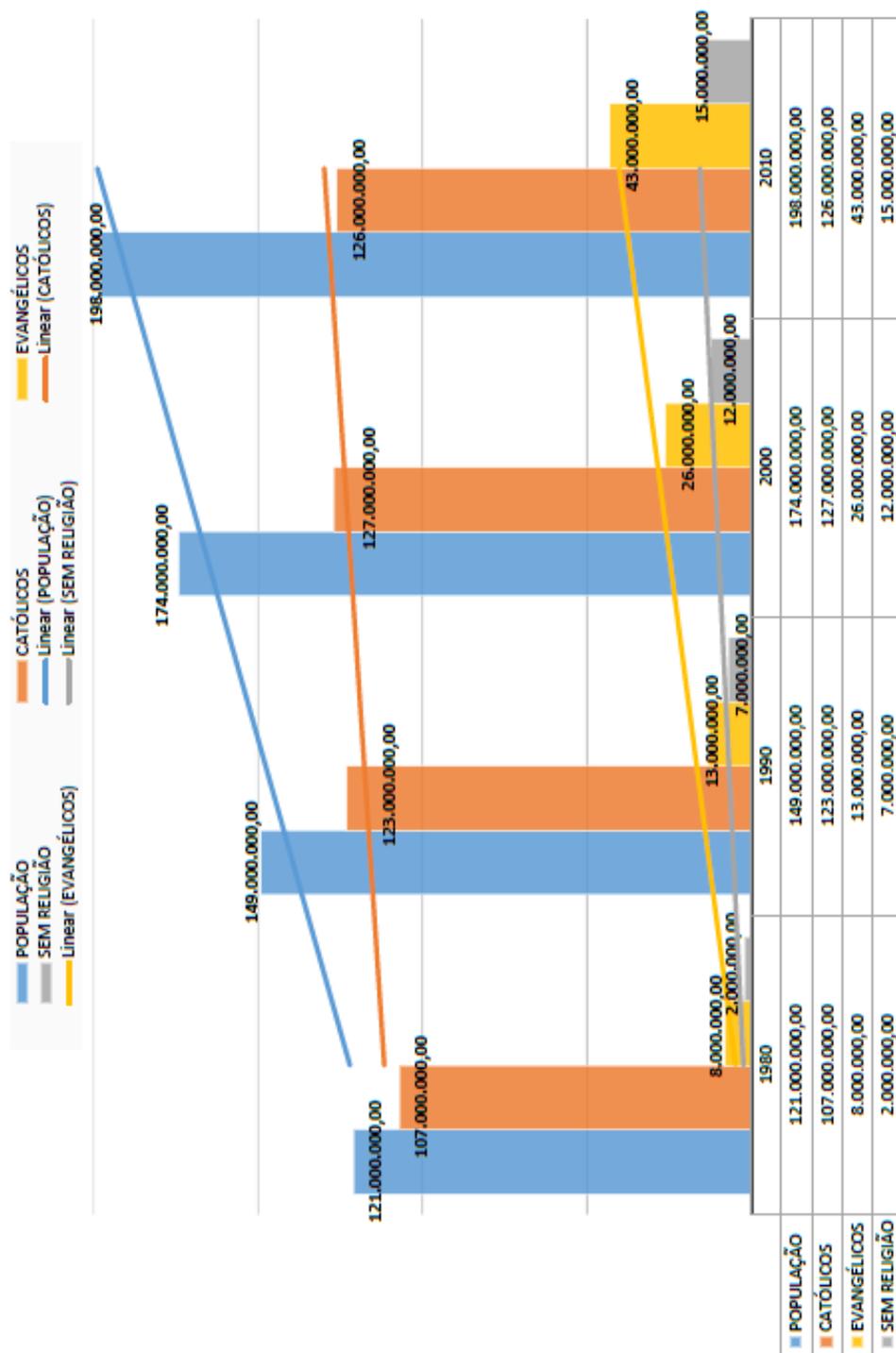
A população brasileira entre a década de 80 e 90 cresceu 23%; entre 1990 e 2000, cresceu 16%; em 2010, cresceu 13%. Em números absolutos representam um aumento, respectivamente, de 28 milhões; 25 milhões; 24 milhões de pessoas. Ou seja, na década de 80 a população brasileira era de 121 milhões; em 90 subiu para 149 milhões; aumentou em 2000, para 174 milhões; e em 2010 subiu para 198 milhões. Assim, entre as décadas de 80 e 90 o aumento foi de 28 milhões; entre 90 e 2000, de 25 milhões; e entre 2000 e 2010, 24 milhões. É importante termos em mente esses valores.

Em relação aos católicos, na década de 80 contabilizavam 89% da população brasileira, o que significa, em números absolutos, 107 milhões de adeptos; na década de 90, em números percentuais eram 83%, em absolutos, 123 milhões; já em 2000 esse número era de 73% da população, ou seja, 127 milhões; em 2010, os dados mais atuais, o número é de 64%, significando em números absolutos, 126 milhões de católicos. Portanto, o número de adeptos católicos em termos absolutos apenas diminuiu na década de 2010, com a perda de um pouco mais de um milhão de adeptos. Ou seja, nas décadas anteriores, o número de católicos continuava a crescer, em proporção ao crescimento da população, isso é evidente quando apresentamos os números absolutos.

Se comparamos o crescimento da população, com o número de novos adeptos evangélicos, percebemos que os evangélicos cresceram em média 10% a mais, em números percentuais, que o número de católicos. O crescimento dos evangélicos é acentuado, concordamos com isso. Porém, não significa que o número de novos católicos seja negativo, implicando numa diminuição de adeptos a cada década. O número de católicos não diminuiu, em número absoluto, até 2010, pelo contrário, tendeu a um crescimento médio de 5%²¹. Para melhor visualização dos dados, veja no gráfico a seguir os números absolutos:

²¹ Duas publicações interessantes que analisam os dados do censo podem ser encontradas em: *Novo mapa das religiões*/coordenação Marcelo Cortês Neri, Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011; e em *Diversidade Retratos das religiões no Brasil*, FGV – Centro de Políticas Sociais, 2005, (cps.fgv.br).

Relação Numérica entre População, Católicos e Evangélicos



Porém, a relação entre o crescimento de católicos e o crescimento populacional é desproporcional, nesse aspecto está correto afirmar que o número de católicos diminuiu. O crescimento da população é em média 50% a mais em relação ao crescimento de católicos. O que fez, progressivamente, diminuir o total do número de católicos em relação ao número total da população. Com isso, pela primeira vez, segundo os dados do Censo de 2010, o número de católicos não cresceu, diminuindo 0,79%, o que significa em números absolutos mais de 1 milhão de adeptos. Se tivermos que falar em diminuição, esta será em dois sentidos: ou significa, de modo geral, a incapacidade de gerar novas conversões; ou, se pode ter perdido mais do que se conquistou, gerando um déficit entre novos adeptos e adeptos já conquistados que migraram para outra religião.

Contudo, não quero com isso negar o atual processo de reconfiguração do campo religioso no Brasil. Quero apenas relativizar o processo que foi denominado como o “fatal declínio do catolicismo brasileiro”²². Uma vez que o declínio do número de católicos não implica necessariamente à estagnação da dinâmica católica. Como bem destacou Menezes (2012), “[...] se desde os anos de 1990 vimos um gradual arrefecimento da presença do ‘catolicismo social’ na esfera pública, outras formas de expressão católicas têm ganhado maior visibilidade nos últimos anos” (p. 38). Por exemplo, “o crescimento de fenômenos tais como o movimento de Renovação Carismática, as aparições marianas, o catolicismo midiático e o culto aos santos” (p.38), ou, ainda, as novas comunidades católicas²³.

Vale também destacar outra perspectiva, que corresponde aos “estilos culturais de ser católico”, como apontou Teixeira (2012); “são malhas diversificadas de um catolicismo, ou se poderia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo ‘santorial’, um catolicismo ‘erudito ou oficial[...]’ (p.26), ou ainda, “um catolicismo dos ‘reafiliados’, marcado pela inserção num

²² Ver Pierucci, 2004 e 2011.

²³ Ver Mariz, Carranza, Camurça, 2009.

‘regime forte de intensidade’ religiosa (CEBS, RCC) e um emergencial catolicismo midiático” (p.26).

3. CATOLICISMOS, SEGUNDO THALES DE AZEVEDO

Não podemos perder de vista que os aspectos sócio-econômico-culturais influenciam na dinâmica religiosa de qualquer sociedade. No Brasil, isso não seria diferente. Segundo Thales de Azevedo, o catolicismo europeu serviu de modelo para o catolicismo brasileiro. Mesmo dentro dessa dinâmica religiosa intercontinental, o catolicismo à brasileira, como chamou o autor, distanciou-se, de forma geral, em determinadas práticas e gerou algumas influências na estrutura da sociedade brasileira.

Por exemplo, (1) a organização de uma elite ativa de católicos; (2) a popularização do culto eucarístico, ou seja, promover os sacramentos e a integração religiosa; (3) a substituição das antigas irmandades religiosas por grupos dedicados à ação religiosa, composto de leigos; (4) e a expansão do sistema educacional, entre escolas e universidades. Em outras palavras, e levando em consideração a separação entre Igreja e Estado, o que Thales de Azevedo queria dizer com esses quatro pontos é que a igreja “comeu pelas beiradas”, sorrateiramente se embrenhou aonde podia, da forma que dava e com quem fosse. Para Azevedo, essa foi a resposta da Igreja ao Estado brasileiro e à postura laicista da nova legislação.

Igualmente, outra consequência foi descrita por Azevedo, a imigração de padres diocesanos estrangeiros para o Brasil com o objetivo de ocupar as áreas rurais. Muitos deles sem o domínio da língua portuguesa, com formação europeia e sem a prática com as adversidades brasileira, tiveram de lidar com a lógica da igreja local. Caracterizando-a, segundo Paul Blanshard, citado por Thales de Azevedo, como um “partido político estrangeiro”. A Igreja, assim, tornava-se uma instituição alheia à realidade social do Brasil, afastando-se cada vez mais da lógica cultural do povo (Azevedo, 2002).

Segundo Thales de Azevedo, o catolicismo no Brasil é um “catolicismo de bonitas palavras e atos exteriores que não vive na consciência do povo, mas que é transmitido de geração em geração simplesmente como uma tradição de reduzida força” (ibidem, p.575), opinião compartilhada por Roger Bastide e outros pesquisadores da época. Para Azevedo, essa particularidade do catolicismo brasileiro possibilitou uma mistura do dogma católico com crenças populares²⁴. Para explorar essa peculiaridade, o autor utiliza-se de um conceito posto por Arthur Ramos que, partindo de um estudo sobre os centros urbanos como o Rio de Janeiro, Maceió, Recife e Bahia, foi denominado de *sincretismo afro-católico-espírita*. Através de exemplos etnográficos, o conceito abarca a plasticidade ou a tênue fronteira entre o catolicismo, o candomblé e o espiritismo kardecista no Brasil, e identifica, a partir das práticas dos fiéis, elementos que estão presentes nas três religiões²⁵.

Quero nesse ponto destacar uma posição de Thales de Azevedo em relação ao que nas Ciências Sociais é compreendido como sincretismo. Evidentemente, na antropologia, podemos encontrar trabalhos que analisam metodicamente esse tema²⁶. Aqui, não me deterei em analisá-los. Apenas suscito o termo, *sincretismo afro-católico-espírita*, que a priori me parece ser provocativo de reflexões. Mas que merece uma análise mais acurada²⁷. Ao utilizar o termo, Thales parece defender certa pureza católica, que mesmo “degenerada” resguarda uma identidade mantedora do ethos católico, que se sobrepõe a outras demonizações religiosas.

²⁴ Perspectiva questionada por Campos e Reesink, 2015.

²⁵ “[...] florescem na capital daquele estado e numa área próxima à mesma, onde se concentram os descendentes dos antigos escravos africanos, algumas centenas de ‘terreiros’ para o culto dos candomblés, em que se mistura a crença nos orixás africanos com o espiritismo e o catolicismo. É preciso ter assistido alguma vez à festa de Nossa Senhora das Candeias, seguida ou mesmo combinada no mesmo dia com a festa de Iemanjá, ‘mãe-d’água’, ou acompanhar a famosa festa do Senhor do Bonfim, confundido no espírito de muitos dos seus devotos com Oxalá, o principal orixá, ou deidade, do panteon oeste-africano, para se sentir quão ilusória é a ideia de que a totalidade da população da Bahia é totalmente católica” (Azevedo, 2002, p. 579).

²⁶ Motta 1988a, 1988b, 1989; Nina Rodrigues 1935; Artur Ramos, 1940; Waldemar Valente, 1955; Édison Carneiro, 1981; Roger Bastide, 1971, 1973; Campos, 2008.

²⁷ Motta é uma das referências no tema e nos diz: “Sugeri inclusive uma classificação dicotômica das práticas sincréticas, distinguindo o sincretismo horizontal ou, se preferimos, sintagmático ou metonímico, e outro vertical ou, para continuar usando o mesmo vocabulário, paradigmático ou metafórico” (Motta, 1991, p.153).

Sobre a relação do catolicismo com o sincretismo afro-brasileiro, nos parece que talvez Thales não esteja sendo apenas ufanista, mas indicando uma posição analítica que carecia, na época, de dados empíricos que a demonstrasse. Pesquisas posteriores trazem alguns argumentos sobre isso. Como, por exemplo, Motta (1991), ao analisar os cultos afro-brasileiros, destaca que não há uma “institucionalização clerical” afro-brasileira, ou seja, não existe uma igreja afro-brasileira, embora exista uma eclesificação, desde meados do século XIX. Como afirmou o autor:

“Quero dizer que a apreensão e a compreensão do sincretismo encontram-se muito afetadas por ideologias, especulações e sistemas metafísicos. Mas, em última análise, essas influências importam pouco, ou nada. Pouco importam as proveniências e as inspirações das teorias, se forem capazes de traduzir-se em hipóteses corroboradas pela evidência empírica” (Motta, 1991, p. 260).

Diferentemente, e com argumentos que evidenciam uma posição defensiva, Thales de Azevedo, acreditava que sincretismo seria, naquele momento, década de 1950/60, a principal causa da diminuição do número de católicos. Na tentativa de desconstruir essa interpretação, posso já dizer que apenas um fator não pode ser responsável pela diminuição de adeptos católicos, sendo isso uma consequência de um conjunto de acontecimentos sociais. Um dos principais se deu em 1891, com a constituição que garantia a separação legal entre Igreja e Estado. Acredito que a possibilidade de exercer a “liberdade religiosa”, sem interferências diretas do estado, é um dos principais fatores que justificam a recomposição do campo católico no Brasil, possibilitando a legitimação social de novas lógicas culturais.

Como resposta a essa mudança estrutural, Azevedo sugere à Igreja que intensifique a postura de um catolicismo mais puro, ou seja, um catolicismo mais dogmático. Com um discurso militante, em seus argumentos, muitas vezes, a imparcialidade é deixada de lado. O discurso de militante católico aparece nas entrelinhas e, às vezes, “nas próprias linhas”, como pode ser observado nesta passagem: “indagações estas, aliás, que não têm somente interesse

para o estudioso da cultura, da persistência, da mudança ou da desintegração cultural, ou que tenta interpretar o espírito, o *ethos*, de determinada civilização[...]”, ao invés de concluir seu pensamento, Azevedo continua, “mas também para a Igreja, desejosa de aproveitar-se daqueles elementos e fatores humanos e temporais que possam colaborar para a *expansão, a intensificação, a purificação da fé religiosa*” (ibidem, p.365-grifos meus). Esse é um bom exemplo que evidencia as duas dimensões do autor, anteriormente citadas, o “Thales militante” e o “Thales antropólogo”.

Por isso, como pesquisadores, acredito que devemos fazer questionamentos a partir dos dados empíricos, da experiência que o pesquisador vive em campo e da literatura produzida sobre o tema. E apresentar respostas. As soluções aos conflitos, problemas e lógicas internas dos grupos estudados ficam à mercê dos próprios sujeitos. Prefiro assumir a postura, enquanto pesquisador do catolicismo, de que a religião é uma instituição social como qualquer outra, e suas finalidades divinas são mais um de seus aspectos. Manter essa distância analítica, é fundamental para a legitimação e manutenção do conhecimento acadêmico. Embora, essa posição de Azevedo possa ser entendida paradoxalmente como uma defesa da própria ciência social, que tentava, naquele momento, ser útil na análise da religião. Uma vez que o clero, por exemplo, não via com otimismo a intromissão de “cientistas sociais positivistas” em seu campo, e buscavam deslegitimar a qualquer custo o que chamavam de “pseudociência de origem positivista” com pretensões profanas de perturbar a fé e os dogmas (Azevedo, 2002).

4. AS TRÊS PREOCUPAÇÕES DO CATOLICISMO BRASILEIRO: A MÍDIA, A ESCASSEZ DE VOCAÇÃO E AS FRONTEIRAS INTERNAS DO CATOLICISMO, SEGUNDO THALES DE AZEVEDO

Já em 1955 Azevedo se preocupava, não apenas como um intelectual engajado mas também como cientista social, com três aspectos do catolicismo brasileiro que contemporaneamente são objeto de estudo da antropologia. A mídia, a *escassez* de vocações e as fronteiras do catolicismo são temas caros aos pesquisadores do catolicismo, pois representam três caminhos

interpretativos, que segundo minha opinião, são variáveis fundamentais de ser levadas em conta, pois além de estarem intimamente ligadas ao tema da vocação, elas correspondem ao que anteriormente citamos, aos “estilos culturais de ser católico” (Teixeira, 2012). Assim, aqui me deterei sobre esses três aspectos.

4.1 A MÍDIA²⁸

Em 1955, Thales de Azevedo, em seu artigo, aponta que o catolicismo necessitava apropriar os meios de se comunicar, não se restringindo apenas às homilias e aos rituais, necessitando apresentar novas formas de evangelização. E afirmou que a imprensa religiosa católica vivia uma extrema debilidade²⁹, mas que poderia ser aprimorada como um meio promissor. Passados 34 anos, Antoniazzi nos disse em 1989, que “no campo dos meios de comunicação de massa a Igreja não parece dispor hoje de recursos verdadeiramente significativos [...], não há nenhum diário católico, nenhuma cadeia de TV” (p. 31-32)³⁰. Hoje, após 60 anos da publicação de Azevedo, esse quadro modificou-se. Com o aumento das novas mídias sociais, o clero se interessou em utilizar não apenas as mídias impressas, como livros, jornais e revistas, que, muitas vezes, possuíam tiragens não expressivas, mas também a televisão, o rádio, e principalmente, a internet. Segundo Camurça (2009), “[...] o catolicismo acompanha um fenômeno que atinge o meio religioso em geral, onde se estimula a esfera do consumo religioso como forma de adquirir e mobilizar adeptos” (p. 60).

²⁸ Utilizo o termo *mídia* no sentido de meios de comunicação de massa, especificamente, meios de comunicação de massa usados pela Igreja. E porque assim ele foi usado por Thales de Azevedo em seu texto.

²⁹ “O único semanário publicado oficialmente por uma das arquidioceses, numa cidade [Rio de Janeiro] de perto de meio milhão de habitantes, há mais de dez anos tem uma circulação estagnada em 2.500 exemplares e é uma publicação pobre no aspecto material e no conteúdo” (Azevedo, 2012[1955], p. 586).

³⁰ Embora iniciativas individuais e localizadas possam ser evidenciadas, como a presença do Bispo de Recife e Olinda Hélder Câmara, que, nos anos 60 e 70, utilizou de programas de tv e rádio para se expressar. Mas que se detinham geograficamente à Recife ou Pernambuco ou ao nordeste brasileiro (Piletti e Praxedes, 1997). Mas no final da década de 1990, esse quadro havia se modificado por completo.

O crescente número de padres cantores³¹, de programas católicos e canais com programação essencialmente católica demonstram a iniciativa da igreja em buscar novos meios de inverter o atual quadro da queda de números de novos adeptos. Conseqüentemente, essa reação deriva da disputa pelo campo religioso, que não se restringe apenas ao campo geográfico, circunscrito entre o urbano e o rural. Essas fronteiras se romperam, e os grupos religiosos têm que ir além delas para manterem e conquistarem seus fiéis. O uso dos meios de comunicação de massa pelo catolicismo é a resposta a várias demandas. Por exemplo, a produção de novos meios de evangelização, uma das alternativas para driblar a falta de sacerdotes; também a busca por estabelecer fronteiras institucionais, ou seja, levar ao maior número de pessoas à crença católica, e claro, combater o aumento do número de adeptos de outras religiões.

Além disso, ainda podemos destacar o *catolicismo midiático*³², termo cunhado por Carranza (2004), que foi uma tentativa de aproximar o clero dos fiéis, e os fiéis do clero. Conseqüentemente, as “diversas práticas e grupos religiosos que podem ser aglutinados sob o imenso guarda-chuva chamado RCC³³, que, junto a outros setores eclesiais, implantaram um outro jeito de ser Igreja” (Carranza, 2005, p. 9). Igualmente, destacou Teixeira (2012), ao falar em termos de “destraditionalização” do catolicismo brasileiro. Para o autor, os meios de comunicação de massa foram “instrumentos privilegiados que ela [a Igreja] encontrou para fazer frente ao progressivo processo de ‘destraditionalização’ em curso na sociedade brasileira e apostar na reinstitucionalização católica”³⁴ (p. 33). O que, segundo Camurça (2009), não

³¹ Ver Souza, A. R. (2005); Fernandes (2005a e 2005b).

³² Tese de doutorado de Carranza, 2004. Ou por, *catolicismo carismático-midiático* (Camurça, 2009), como denominou, com algumas considerações acrescidas pelo autor.

³³ Segundo Carranza (2009), “hoje a RCC está presente em 258 países e afirma ter estabelecido com 100 milhões de fiéis católicos; organiza-se em milhares de grupos de oração; é representada perante a Cúria Romana pela *International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS)*; acolhe dezenas de experiências de vida comunitária denominadas de Novas Comunidades de Aliança e de Vida; estimula a adesão a sua espiritualidade de centenas de bispos, sacerdotes e seminaristas; impulsiona inúmeros projetos que se utilizam da mídia como canal privilegiado de evangelização; agrega em torno de si as mais variadas propostas de produtos de consumo religioso, comandando assim, uma exemplar expressão de marketing católico; promove incontáveis iniciativas musicais que congregam a juventude carismática; e, finalmente, mesmo que com algumas ressalvas, a presença da RCC nas paróquias e dioceses se constitui numa força pastoral não desprezível” (2009, p. 35).

³⁴ Vale salientar a iniciativa de uma Igreja mais “carismática” não é um fenômeno recente, como bem aponte. Mas um “grupo de acontecimentos” e estratégias que impulsionam os atores sociais, no caso aos fiéis católicos, a

apenas refletiu transformações no modo de ser católico, mas sobretudo, “na ética e no comportamento da hierarquia e dos membros da Igreja aqui no país” (p. 61).

Desse modo, o fenômeno midiático do catolicismo, socialmente falando, “[...] traduz a necessidade que todo sistema de crenças tem de viabilizar sua visão de mundo, por meio dos canais de comunicação que a época e a tecnologia lhe disponibilizaram” (Carranza, 2009, p. 52). Mas para tal, a lógica dos meios de comunicação de massa não pode ser colocada de lado. Ela é uma das principais influências dessa dinâmica. Uma vez que “não é possível ‘sacralizar’ os meios de comunicação de massa, separa-los de sua lógica e cultura, estas terminam englobando a cultura religiosa, submetendo-a aos ditames da primeira”³⁵ (Camurça, 2009, p. 69). Obviamente, essa relação é uma via de mão dupla, ou seja, a mídia também apropria-se das dimensões oferecidas pela religião. Assim como a mídia utiliza da religião como campo de ação mercadológica próprias do marketing, o entretenimento oferecido pela mídia se transforma em religioso. Segundo Carranza (2005), o padre Marcelo Rossi e as suas aparições na televisão, demonstram que o “[...] entretenimento adquire feições de religiosidade” (p.314).

Thales de Azevedo suscitou, apenas, o possível uso dos meios de comunicação pelo catolicismo, mas como pudemos constatar esse fenômeno é indispensável, contemporaneamente, para compreendermos o catolicismo na modernidade. Assim, apontadas algumas questões, outro “problema” vivido pela Igreja, e que os meios de comunicação, principalmente o uso da internet³⁶ tentam dar conta, refere-se à esterilidade das vocações sacerdotais.

produzirem novos campos de ação. Vide Carranza (2009): “[...] no momento em que diversos setores carismáticos, entre eles as Comunidades de Aliança e Vida, respondem ao ardoroso chamado do papa das multidões, João Paulo II, de *evangelizar por todos os meios*, uma corrida é deflagrada, firmando-se no cenário televisivo religioso, num curto prazo, a presença católica a começar pela Rede Vida: o Canal da Família (1995), seguida pela TV século XXI e, logo, a TV Canção Nova, entre outras” (p. 41-42).

³⁵ Como também destacou Carranza (2005) nesse sentido, a Igreja padece da “síndrome do feitiço contra o feiticeiro” (*apud* Camurça, 2009, p. 69).

³⁶ O uso da internet, de certa forma, facilitou aos jovens encontrem outros jovens com as mesmas ou parecidas aspirações. Sejam das Novas Comunidades, das congregações religiosas ou do próprio clero diocesano. Basta fazer uma pesquisa no *google* com o nome dessas congregações, que os vários sites aparecerão.

4.2 ESCASSEZ DE VOCAÇÃO

Segundo Thales de Azevedo, a escassez de vocação não é específica do Brasil, afetando toda a América Latina e a Europa, contemporaneamente. Embora, até 1950, esse problema ainda não fosse tão alarmante na Europa, restringindo-se apenas à América Latina, como afirmou Azevedo (2012), “[...] o grande escândalo do catolicismo brasileiro é a sua esterilidade para as vocações sacerdotais, fenômeno de que participa toda a América Latina, mas que, em face do extraordinário crescimento da sua população, assume aspecto particularmente significativo no Brasil (p. 586-587).

Diante disso, a escassez das vocações foi a preocupação central das mudanças ocorridas nos projetos pedagógicos de formação sacerdotal no Brasil. Vide a historiografia da Igreja, perceberemos que o Vaticano II, por exemplo, resultou sérias mudanças no modo de conduzir a formação sacerdotal. Uma vez que, sem mecanismos eficazes de reprodução social, o clero estava destinado a minguar.

A partir de 1950, destacou Azevedo, os seminaristas do Brasil inteiro criticaram o modelo de formação estabelecido na época, decretaram a crise dos Seminários e buscaram legitimar um novo perfil de sacerdócio. Em decorrência da modernização, especialmente depois da segunda guerra, no Brasil, inicia-se uma onda de movimentos sociais, inspirados por grupos religiosos. Instalava-se um ativismo político religioso. A Teologia da Libertação, a Ação Católica Brasileira e inovações teológicas transformaram os Seminários em ambientes de tensões. Para Azevedo, os seminaristas não queriam apenas uma vida religiosa, mas uma atuação clara na sociedade. Como fenômeno contemporâneo, segundo Marvin Harris,

“[...] a Igreja católica não realiza uma síntese eficaz das forças econômicas, religiosas e políticas que agem, em separado, para reduzir perigosamente o *esprit de corps* da comunidade. A influência coesiva, integradora, muitas vezes realizada pelo catolicismo, como na idade média [...] é quase inexistente” (*apud* Azevedo, 2002, p. 598).

Conforme destacou Azevedo, a partir de seus dados, a ordenação de novos padres não acompanhou o abrupto crescimento da população brasileira nos anos 40/50. No Brasil, em 1950, segundo os dados do autor, o número de sacerdotes em relação à população de católicos, era de 6 mil padres numa população de quase 50 milhões de católicos³⁷. O que daria mais de 8 mil habitantes por sacerdote. Na mesma época, nos Estados Unidos, existiam 44 mil padres para 30 milhões de fiéis. Na Inglaterra, 8 mil padres para 4 milhões de católicos.

Segundo o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), órgão da CNBB, em 1970 esse número cresceu para 13 mil sacerdotes no Brasil. Em 2010, esse número pulou para um pouco mais de 18 mil³⁸. O que não significa muita coisa, uma vez que esse aumento não acompanhou o crescimento da população. O Brasil é, então, o país com o menor número de padres por população, tendo, em média, um sacerdote para cada dez mil habitantes. Na Itália, por exemplo, existe um padre para cada mil habitante, na Argentina se tem um sacerdote para cada 6,8 mil e na Colômbia, um para cada 5,6 mil. A média do México, o segundo maior país católico do mundo, apesar de superior, é a que mais se aproxima da do Brasil: um sacerdote para cada 9,7 mil habitantes. Jocosamente, quanto menor o número de padres maior o de católicos.

Segundo Azevedo, outro principal aspecto responsável pela “escassez de padres” é o celibato. Para o autor, ele é o entrave na escolha pela vida sacerdotal. Controlar, negar e reprimir a sexualidade era o dilema existencial dos seminaristas, durante a “romanização”. A tentativa por parte do Vaticano de reativar ou reafirmar a postura clerical de “dedicação exclusiva” à Igreja, não correspondeu às expectativas. Pelo contrário, a postura mais disciplinadora reprimiu

³⁷ Os dados usados por Thales de Azevedo são retirados do seguinte trabalho: BARAÚNA, Guilherme. (1953), “O problema da falta de sacerdotes na América Latina”, *REB*, v. 13, n°3, p. 667.

³⁸ Vale destacar que a esses números estão somados tanto os sacerdotes diocesanos como os sacerdotes religiosos.

certas vocações e iniciou um processo de abalo vocacional no clero. Segundo os dados obtidos em campo, esse quadro se mostrou diferente³⁹.

Dito isso, quero trazer para a discussão dois outros aspectos que estão relacionados ao fenômeno da escassez das vocações. São eles as circunstâncias históricas do desenvolvimento do catolicismo no Brasil e a modernidade. De modo geral, o estilo de vida dos jovens está em descompasso com a carreira clerical, que está relacionada com certa disciplina sexual. Em outras palavras, a vida sacerdotal perdeu seu status e estima social. Muitos a procuravam também como meio de obter acesso ao ensino superior, a posições políticas e à ascendência social (Benedetti, 1999). Conseqüentemente, novos “estilos vocacionais” se desenvolveram, especialmente entre as Novas Comunidades e as Comunidades de Aliança e Vida. Onde é conjugado o fenômeno carismático com uma sociedade do espetáculo, sacerdotes se tornam celebridades, leigos carismáticos congregam para si outros leigos jovens, homens e mulheres. Segundo Carranza (2009), as Novas Comunidades

“[...] respondem a uma visão mais laical, isto é, seus membros vivem e sentem-se ‘vocacionados’ a trabalhar profissionalmente no ‘mundo’ e construir família em castidade, as segundas [as C.A.V] são um desdobramento específico das primeiras e desenvolvem um estilo de vida consagrada, ou seja, homens e mulheres abraçam os votos de obediência, castidade e pobreza” (p.40).

Ainda, segundo Carranza (2009), o aumento de “vocacionados” das novas comunidades se dá devido, entre outros fatores, ao “[...] estatuto de comunidades intermediárias⁴⁰ de sentido, capazes de oferecer refúgios emocionais a tantos jovens que procuram orientação a sua existência” (p. 51).

³⁹ Ao que tudo indica os seminaristas contemporaneamente lidam com certa facilidade com essas questões. No segundo capítulo, aprofundarei esse ponto, trazendo para a discussão as falas dos informantes.

⁴⁰ Ainda podemos pensar em termos de “instituições intermediárias”: “Para Pater Berger e Thomas Luckmann, comunidades com essas características são fortes candidatas a constituir-se em instituições intermediárias – entidades como aquelas que fazem a ponte entre o indivíduo e a sociedade. [...] o indivíduo moderno encontra-se imerso num pluralismo que desacreditou a possibilidade de auto evidência, isto é, no poder de se orientar no meio de tantas alternativas de interpretação do que é realização pessoal” (Carranza, 2009, p. 50-51).

Assim, ao mesmo tempo que Thales de Azevedo destacou a escassez de vocação sacerdotal, outras formas de vocação católica surgem, como apontado acima. Ainda mais, outras formas de ser católico se mostram atuantes. Evidentemente que a vocação diocesana ainda é, institucionalmente falando, a vocação considerada “oficial” pela instituição. E a dimensão “militante” de Azevedo, como foi colocado, defendia um catolicismo institucionalizado. Portanto, cabe aos pesquisadores aprofundar essas novas (re)composições que estão surgindo no campo católico brasileiro, deixando as fronteiras religiosas fluídas e com definições cada vez mais complexas.

4.3 AS FRONTEIRAS DO CATOLICISMO BRASILEIRO

Para Thales de Azevedo, a fluidez das fronteiras religiosas do catolicismo brasileiro é um aspecto crítico, pois acarreta, segundo defendia o autor, “que a fé religiosa seja transmitida de uma geração a outra, junto com outras tradições, pela inércia conservativa e à mesma aderem muitos unicamente pelo costume, sem conhecerem bastante da doutrina da Igreja”⁴¹ (ibidem, p. 596). Como consequência, os católicos praticariam, segundo o autor, o *catolicismo tradicionalmente brasileiro*⁴².

Aqui, como exercício relativizador, examinarei o que esse autor quis dizer com o uso do termo citado acima, que na minha interpretação pode acrescentar em termos interpretativos. A fim de oferecer uma perspectiva horizontalizada, é necessário compreender as posições que Thales de Azevedo ocupava na época, no campo da pesquisa social. Como dito antes, podemos compreendê-lo a partir de duas dimensões. O “Thales Antropólogo” e o “Thales católico”. Ambas dimensões podem ser identificadas em diversos momentos em seus escritos. O discurso defensivo, ou melhor, o discurso que defende um catolicismo mais próximo de um centro

⁴¹ Aspecto que, segundo o autor, está diretamente ligado ao nominalismo.

⁴² Para Azevedo (1955) o termo abrange o culto dos santos, as devoções domésticas, as promessas, as romarias, as “bandeiras” e as “folias” do Divino, as irmandades, a posição e o papel das pessoas simplesmente religiosas e daquelas consideradas “beatas” e “carolas”. Além, é claro, da rotineira classificação do catolicismo no ambiente rural, das classes mais pobres urbanas ou da religiosidade que resiste à modernidade.

hierárquico faz parte de um perfil de intelectual que Thales era, um “intelectual católico engajado”. Discurso, esse, que está próximo ao posicionamento ideológico produzido e reproduzido pela Igreja e, conseqüentemente, pelos seminaristas. Como bem destacou Motta (2001), “antropólogos e sociólogos muitas vezes se apresentam como administradores da História, não se limitando ao estudo positivo, neutro e desinteressado de instituições, movimentos, tendências e mutações” (p. 133). Pode-se, então, destacar que existe, nesse contexto, a circulação entre o discurso dos antropólogos e nativos.

Com um discurso “militante”, Thales de Azevedo buscou apoio nas ciências sociais para, a partir de um termo, legitimar as práticas do catolicismo, entendidas por ele como “oficiais”. Como exercício relativizador, pensarei esse contexto a fim de ir além dessa perspectiva que julgo restrita⁴³, sem cair num erro recorrente entre os cientistas sociais, já destacando por Motta (2001), ao estudar o campo afro-brasileiro:

“Aqui se verifica o surgimento de um novo sincretismo, que opera justamente através do domínio exercido sobre a teologia afro-brasileira pelos antropólogos e pelos sociólogos, os quais, muitas vezes reivindicando a herança intelectual de Roger Bastide, elaboraram, para o *candomblé* e cultos assemelhados, toda uma teologia altamente racionalizada [...]” (2001, p. 134-135).

Para tal, não podemos esquecer que os seminaristas também são fiéis, embora estejam mais próximos do centro burocrático instituição. No meu ponto de vista, pensar os fiéis/leigos católicos também é pensar o clero e vice-versa. Ambos, embora possam ser considerados como grupos diferentes e com características particulares, têm aproximações e distanciamentos. Até porque, a vocação católica possui a dimensão coletiva, representada pela comunidade, e a dimensão individual. Ou seja, o despertar da vocação dar-se desde as relações estabelecidas entre os, denominados apenas como fiéis, com a sua comunidade religiosa. Além disso, no

⁴³ O exercício de aproximar ambas dimensões se deu por perceber, em campo, que analisar os seminaristas e especificamente a vocação, não é apenas analisar os mecanismos burocráticos e institucionais, ou o que é costumeiramente denominado de catolicismo institucional. Mas é também perceber a relação entre o catolicismo institucional, o qual os seminaristas estão mais próximos, com a dimensão da comunidade religiosa, com os demais fiéis/leigos.

próprio campo surgiram discursos, por parte dos seminaristas, que evidenciam essa relação/dicotomia entre o que é costumeiramente chamado de catolicismo “oficial” e catolicismo “popular”. E que também pode ser observada no discurso de Thales de Azevedo. Na minha interpretação, o exercício de relativizar, o qual Thales não realizou, demonstra que o termo *catolicismo tradicionalmente brasileiro* comete o mesmo equívoco do termo *catolicismo popular*, criando uma dicotomia entre catolicismo oficial e não oficial.

Desse modo, pude observar no discurso dos seminaristas, que o termo *catolicismo popular* é desvalorizado nesse campo, posteriormente, no capítulo II, mostrarei os dados e farei uma análise mais cuidadosa. Com base nesse discurso, é fácil perceber que o próprio campo católico possui “disputas” internas, e que os seus diversos membros utilizam de conceitos desenvolvidos por “acadêmicos” para legitimarem seu campo de ação. E isso se dá, nesse caso específico, ao desqualificarem o outro, ou seja, o catolicismo não institucional. Dessa maneira, o termo *catolicismo tradicionalmente brasileiro*, usado por Thales de Azevedo, ao tentar evidenciar as práticas religiosas não institucionalizadas, na minha interpretação, cai no mesmo erro dicotômico, caracterizando as práticas não institucionalizadas como menores ou com menor valor, por não serem originárias dos membros que compõem a instituição, e sim pelos leigos⁴⁴.

O ponto de vista de Azevedo pode ser considerado como o de um intelectual engajado, como evidenciei anteriormente. A sua opinião sobre o que “deve” ser o catolicismo ou como ele “deve” agir para delimitar suas fronteiras internas, é próxima a do catolicismo institucional. Opinião, essa, que cai numa dicotomia antirelativista entre bom catolicismo e mau catolicismo. Ou seja, o “bom e correto” catolicismo seria aquele produzido pelo clero, pelo catolicismo oficial. E os leigos, segundo o autor, com suas práticas tenderiam a contaminar o “purismo” do catolicismo institucional. Assim, como pude observar em campo entre os seminaristas, além de

⁴⁴ Para uma análise não dicotômica do catolicismo ver Reesink (2013).

ambas dimensões, a “oficial” e a “não oficial”, outras dimensões dialogam, divergem e se auto alimentam.

Diante disso, acho interessante destacar o afirmou Motta (1988a): “notemos [...] que a teologia ou as teologias eventualmente ‘vitoriosas’ prendem-se a uma tradição ou a algumas tradições em concorrência com outras tradições. Ora, quem diz *tradição* diz *memória*, e quem diz *memória* diz comunidade” (p. 31). O autor vai ainda mais longe,

“Logo, a concorrência entre diversas tradições pelo controle da ortodoxia (ou ‘autenticidade’), a disputa pelo poder de definir o que é de fé e o que corresponde à correta prática ritual, representam concorrência entre diversos grupos constituídos por gente de carne e osso, com seus muitos interesses de caráter econômico, político, ou simplesmente lutando por essa forma sutil de poder – talvez a mais sutil e mais preciosa-, que é o poder de manipular símbolos e representações” (p. 34-35).

Assim, inspirado em Motta, entendo aqui que o catolicismo “oficial”, representado pelos padres e também pelos seminaristas, reflete os interesses simbólicos, políticos e econômicos dos membros de uma comunidade, que é apenas uma das partes de um todo. Nesse sentido acho pertinente pensar o catolicismo brasileiro de forma contígua e similar⁴⁵, em termos lévi-straussianos. Ou seja, para entender o catolicismo em sua totalidade, temos que levar em conta os “grupos de acontecimentos” nos diferentes momentos da história do catolicismo, não apenas no Brasil, mas no mundo - a institucionalização dos Seminários católicos e o surgimento de novos estilos vocacionais católicos, por exemplo. Ainda que ambas dimensões, o dito catolicismo “oficial” e o “não oficial,” sejam interpretadas num sentido de disputas internas por poder, acho interessante pensa-las como “grupos de acontecimentos”. E embora também

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss (1987) utiliza essas duas palavras como categorias analíticas ao examinar a relação, percebida por ele, entre mito e música. E destaca, no livro *Mito e significado*, como grupos de acontecimentos relatados em mitos podem ser percebidos como contíguos e similares. As partituras musicais foram utilizadas, por Lévi-Strauss, como exemplos de como os mitos deveriam ser lidos. Ou seja, “temos que o apreender [o mito] como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História”, e assim como nas partituras musicais “temos de perceber que cada página é uma totalidade” (p. 66-67). Ou seja, cada grupo e cada comunidade que se diz católica deve ser compreendida como parte do catolicismo, mesmo que, de certo modo, estejam distantes do “centro do poder”.

expressem certa hierarquização da dinâmica católica, do mesmo modo podem ser interpretadas como acontecimentos similares e contíguos⁴⁶, ao ter fenômenos internos diversos, mas auto influenciáveis. Acho que pensando dessa maneira, conseguimos deixar em segundo plano a dicotomia entre ambas dimensões, dando um passo à frente.

4.3.1 PLURALIDADE RELIGIOSA⁴⁷

Além das fronteiras internas do catolicismo brasileiro, Thales de Azevedo destaca também a pluralidade religiosa brasileira, e traz para sua discussão os dados do censo de 1940. Com base nesses dados, o autor aponta que o espiritismo seria, segundo sua interpretação, a “ameaça” futura ao catolicismo, e assinala que pouco mais de 1% da população era adepta do espiritismo. Contemporaneamente, esse número subiu para um pouco mais de 2%, em 2010.

Segundo Azevedo, na década de 1950 o número de frequentadores de centros espíritas derivaria da *função terapêutica* exercida por esses grupos, que também abrangeria os frequentadores dos terreiros de candomblé. Não é difícil de obtermos dados empíricos que comprovem essa função terapêutica, que essas duas religiões exercem socialmente. Essa a função terapêutica também exerce a função de mecanismo de conversão⁴⁸ (Stoll, 2003).

Nas duas últimas décadas houve um crescimento de adeptos espíritas e a crescente produção de livros⁴⁹ e produtos vendidos no Brasil sobre à temática (Stoll, 2012). Segundo

⁴⁶ Ver, por exemplo, a tese de doutorado de Menezes (2004a), onde a autora debruçou-se no estudo da devoção aos santos num convento franciscano do Rio de Janeiro, e, com base em seus dados etnográficos, destacou uma dinâmica autônoma da devoção aos santos, mesmo existindo as investidas de controle por parte da instituição representada pelo clero local. Revelando também, segundo autora, uma “combinação das devoções”, utilizada por ambas dimensões, que se “serviam” para se ampliarem e se protegerem.

⁴⁷ Aqui me detenho apenas a analisar um dos aspectos colocados por Azevedo, trazendo alguns exemplos que evidenciam sua interpretação. Para uma análise mais acurada sobre *pluralismo religioso* ver: Montero (2006); Giumbelli (1997); Campos & Gusmão (2011); Maggie (1992); Negrão (1996).

⁴⁸ Interessante destacar que o autor defende que o *espiritismo* era muito mais perigoso para o catolicismo, do que o *protestantismo*: “alguns observadores, não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina, têm a impressão de que o espiritismo mostra uma tendência a difundir-se como a religião dos deserdados. É essa uma das mais sérias ameaças à fé católica no Brasil” (ibidem, p. 602).

⁴⁹ Até o segundo semestre de 2013, Zíbia Gasparetto, uma das mais expressivas médiuns contemporâneas do Brasil, já vendeu mais de 16 milhões de exemplares, tendo ao todo 41 livros publicados, com expressiva presença no rádio, na TV e na internet. Chico Xavier, com uma de suas principais publicações, o livro *Nosso Lar*, já vendeu

Thales de Azevedo (2012[1955]), o espiritismo tem a particularidade de difundir-se por “*penetração sem romper a estrutura formal da comunidade católica*” (p.602), pois reelabora temas como culpa, vida após a morte, carma e ressurreição (reinterpretada como reencarnação), e, ainda, acreditando na missão mediúnica de Jesus (ver Guimbelli, 1997; Lewgoy, 2004 e Leite, 2014).

Evidentemente, o número de adeptos espíritas é muito inferior aos de católicos e protestantes, mas qualitativamente possuem um capital ideológico plural e intenso. Especialmente, pela difusão do espiritualismo, forma religiosa mais aberta e menos rígida do que o espiritismo kardecista. O espiritualismo abarca desde práticas de autoajuda até crenças esotéricas e mística, ou o que é classificado como *new age*. Sem objetivo aparente de conversão, essas novas práticas, revestidas de certo caráter mágico, penetram as classes média e média alta, que possuem maior capital cultural e melhor nível de escolaridade. Devido, especialmente, ao uso de vários meios, como a internet, o rádio, livros e revistas, para veicularem sua mensagem⁵⁰. Embora esteja presente nessas práticas, toda uma reestruturação ideológica, aonde esses elementos místicos e mágicos são desenvolvidos, e os sujeitos têm a impressão de que não estão “traíndo” sua religião de origem⁵¹. Gerando demarcações mais fluídas entre práticas religiosas, o que apresenta-se aos pesquisadores como um desafio sócio-antropológico. E também como

mais de 1 milhão e meio. Ainda, pode-se levar em consideração a expressiva produção audiovisual produzida nos últimos 3 anos, voltada para a temática espiritualista.

⁵⁰ Não tenho evidências empíricas para aprofundar a discussão, apenas suscito de forma especulativa que os praticantes do *new age* ou espiritualismo não tendo como característica dominante a formação de uma comunidade física dependente, mas de uma independência ideológica, a mensagem de liberdade individual agrada bastante às mulheres e, especialmente, aos jovens que se sentem livres para pensarem sobre espiritualidade, sobre a vida após a morte, o amor ou como prosperar na vida amorosa ou financeira, independente de uma instituição mediadora. Não é raro entre os consumidores e praticantes do espiritualismo se definirem como sem religião. Julgo a palavra *consumidor* mais apropriada para qualificar os praticantes do espiritualismo. Não sendo uma instituição religiosa nem um grupo religioso, sua prática se dá por meio de palestras, livros e cd's que ensinam exercícios espirituais para as mais diversas áreas da vida cotidiana. Entre magia, autoajuda e esoterismo se enquadram nos materiais produzidos.

⁵¹ Ver Lewgoy, 2011, sobre a internacionalização das lideranças espíritas.

um dos desafios enfrentados pelo clero contemporâneo. Lidar com as novas dinâmicas e fronteiras religiosas é uma das tarefas a ser apreendida pelos seminaristas.

Assim sendo, o artigo de Thales de Azevedo é bom para pensar as religiões no Brasil, especialmente a católica. E também, para demonstrar que as variáveis que corroboram para uma determinada interpretação podem ser interpretadas de forma diferente⁵². Por isso, destaquei a interpretação de que o número de adeptos católicos não diminuiu, exceto em 2010, e sim o número de novos adeptos é que tendeu a cair a cada década, não ultrapassado a média de 5%. As evidências que aqui demonstrei servem como um arcabouço para interpretar a real situação do catolicismo no Brasil, suas continuidades e rupturas. E ainda, compreender como a *vocação* e os seminaristas se comportam nesse contexto. Dito isto, os Seminários e seminaristas do Brasil e do mundo não estão fora dessa realidade complexa. E assim, novos dilemas somam-se aos velhos e juntos compõem uma cadeia de novos acontecimentos sociais, cabendo aos cientistas sociais a responsabilidade de examina-los.

⁵² Vide Teixeira & Menezes (org.), 2013.

CAPÍTULO II

SOBRE SEMINÁRIOS E SEMINARISTAS

Neste capítulo apresento um panorama da formação dos Seminários no Brasil, sobretudo em Pernambuco, e contextualizo a organização dos seminários diocesanos. Para tal, iniciarei minha análise a partir do momento ímpar na história da Igreja, chamado Concílio de Trento (1545-1563), quando a formação sacerdotal foi institucionalizada e os Seminários foram criados. Num segundo momento, apresento o perfil sócio-econômico-cultural dos seminaristas, sua relação com a vida religiosa, com as instituições, o Seminário e a Igreja, e por fim, dialogo com alguns aspectos analíticos expostos por Victor Turner, como *communitas normativa*.

No Brasil, a Igreja é a instituição religiosa mais antiga. E esteve ligada ao desenvolvimento político social do Estado até o final do século XIX, abrangendo todo o território brasileiro. É uma instituição transnacional, tem milhões de fiéis no Brasil, e mais alguns espalhados pelo mundo, mais de um milhão de servidores, entre leigos, padres e religiosas.

Com a institucionalização da formação, após o Concílio de Trento, o Vaticano esperava transformar os padres considerados mundanos, que possuíam cargos políticos e que eram sexualmente ativos, em um quadro de pastores moralmente superiores e neutros politicamente. Dedicados incondicionalmente à instituição. O núcleo da Igreja acreditava que mudando o modelo de sacerdote e fortalecendo seu quadro eclesiástico, intensificaria a unidade institucional, revigorando a instituição. A implantação dos seminários diocesanos não só controlou espiritualmente, fisicamente e emocionalmente os futuros padres, como também

manteve como fundamental a figura do sacerdote na lógica católica. Ou seja, um corpo sacerdotal unido e bem estruturado daria consistência à identidade católica.

No Seminário, os horários, a rotina e atividades podem ser controladas e supervisionadas. A disciplina pode ser posta em prática, oferecendo um modo de compreender o mundo. O espaço interno, a arquitetura, e as atividades servem como mecanismos de poder, que objetiva moldar um novo modo de ser no mundo. Modo este, que é voltado para o serviço e reprodução institucional. O indivíduo assumiria, a partir de um projeto pedagógico específico, o carisma da Igreja. Para tal, certos aspectos precisam ser internalizados, como normas, a prática do celibato e o domínio dos dogmas, resumidamente. A criação dos seminários representou a institucionalização da função de disciplinar. A Igreja, a partir do Concílio de Trento, acreditava que esse era o melhor passo para um futuro próspero de novas vocações, especialmente no Brasil.

1. SER PADRE NO BRASIL

Em 1500 pisava em terras brasileira frei Henrique de Coimbra, famoso por celebrar a primeira missa nas terras descobertas, o primeiro dos milhares de sacerdotes que viriam nos séculos seguintes. Assim inicia a longa relação entre a Igreja Católica e o Brasil, que até então nem esse nome tinha.

Até 1563 os Seminários católicos não existiam, tanto no Brasil como no restante do mundo, e a formação de novos padres no Brasil se dava pelo encargo individual dos sacerdotes ordenados, em sua maioria estrangeiros⁵³. Não existia um projeto pedagógico e o Vaticano era

⁵³ Antes do Concílio de Trento o único estabelecimento destinado à formação era em Valência, Espanha, fundado por São Tomás de Vilanova. Destinado para acolher jovens pobres, que recebiam auxílio e assim eram recrutados para serem sacerdotes. Mas não existia ainda um projeto de formação. Segundo Almeida (1949), foi em Rieti, Itália, que em julho de 1564, o Cardeal Marco Antônio Amúlio, então bispo, abriu o primeiro Seminário do mundo, então, a seguir as normas tridentinas. No Brasil, o primeiro Seminário foi fundado no Rio de Janeiro, em 1739, chamando-se Seminário São José. Por ordem cronológica de criação dos primeiros Seminários no Brasil: Seminário de São José, no Rio de Janeiro (1739); Seminário de Santo Alexandre, no Pará (1749); Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em Mariana (1750); Seminário de Nossa Senhora da Lapa, no Rio de Janeiro (1752); Seminário de Nossa Senhora das Graças, em Olinda (1800) e o Seminário de São Dâmaso, na Bahia (1815).

alheio à metodologia de formação, tendo apenas como responsabilidade ordenar os novos sacerdotes, que obrigatoriamente iam a Roma. Métodos de seleção de candidatos não existiam, e a forma mais comum de escolher novos aspirantes era recrutar algum parente próximo, no caso dos poucos sacerdotes brasileiros, ou convencer famílias abastadas a ofertarem um filho à Igreja.

A partir do Concílio de Trento, a formação sacerdotal foi institucionalizada, mas no Brasil ela apenas aconteceu de fato a partir de final do século XVIII. Cada diocese deveria ter seu próprio Seminário, os estudantes ingressariam ainda bem jovens e seriam isolados do mundo exterior. A disciplina estabelecida pelo Concílio demorou um pouco mais de três séculos para se instalar em solo brasileiro. De qualquer forma, o método de seleção de ingresso, até 1950, permanecia o mesmo.

Problemas com o celibato, preconceito contra seminaristas negros e o preconceito de padres europeus para com o clero nativo, foram alguns problemas que a Igreja (Vaticano) enfrentou no Brasil, especificamente na institucionalização dos Seminários. Como destaca Motta (2004):

“Daí, no caso do Catolicismo, a importação de estrangeiros (sobretudo, mas não apenas membros do chamado clero regular) começando nas últimas décadas do século XIX e indo até o II Concílio do Vaticano (1962-1965) e depois. Nas áreas de velha ocupação luso-brasileira (como o interior do Nordeste) o clero nativo era recrutado entre uma estrita camada de ‘branco pobres’, se capazes de enfrentar as exigências, entre outras, do estudo intensivo de latim, visto como indispensável, até os anos de 60 do século XX, à educação do clero” (p. 7).

De certa forma, até 1900, o clero brasileiro era uma aristocracia branca, onde famílias abastadas e influentes politicamente possuíam algum membro como prova de prestígio, não apenas social, mas de cor. Em muitos casos, o ingresso de negros era proibido, e o clero, assim, tendia a ser composto, em sua maioria, por padres estrangeiros.

A literatura deixa evidente, os sacerdotes estrangeiros tinham a seguinte opinião: ser padre no Brasil era não ser celibatário. O problema do celibato era outra questão mal resolvida.

Acreditava-se que padres brasileiros e até portugueses, não tinham condições mentais e emocionais de ser celibatários. Não é estranho pensar de onde veio a expressão popular conhecida no Brasil, “feliz que nem filho de padre”. Paradoxalmente, a população não era avessa ao concubinato que muitos padres exerciam (Serbin, 2008). Exigiam sim, um sacerdote comprometido com os sacramentos religiosos. As preocupações advinham do Vaticano, que buscou a todo custo universalizar a disciplina, a formação e o próprio clero.

Contudo, esse quadro de aparente “desordem” considerado, por Serbin (2008), como a “crise da cristandade brasileira”, modificou-se quando um novo componente foi introduzido no contexto: a política. A partir da primeira metade do século XIX, os padres atuaram como políticos e revolucionários, assumindo posturas críticas perante a sociedade (Miceli, 2009). O perfil de sacerdote alheio aos problemas sociais havia perdido sua força, e um novo perfil de seminarista era formado e quisto pela instituição. Evidente que com o surgimento de um clero essencialmente brasileiro, a Igreja local ficaria mais atuante, com sacerdotes mais ativos. Segundo De Groot (1996), estima-se que no começo do século XX o Brasil tinha 2.256 padres nativos, eram, agora, mais escuros, falavam português e intervinham sem pudores na vida social, moral, econômica e política. O clero brasileiro tinha as credenciais para influenciar na identidade local.

Obviamente o quadro atual não é o mesmo. A perda de prestígio social pela vida sacerdotal, corroborou com a diminuição de seminaristas em todos os Seminários do Brasil, especialmente se comparados com os números do século passado. Ainda, o descompasso entre o crescimento populacional e o número de novos católicos, evidenciou a escassez de novos sacerdotes. O perfil de seminaristas e do próprio clero mudaram, apolítico e mais acadêmico, mais institucional e menos “popular”, o atual clero é disciplinado e obediente às normas estabelecidas pelo Vaticano II.

1.1 O SEMINÁRIO DE OLINDA E RECIFE

O Seminário Nossa Senhora da Graça foi fundado pelos jesuítas e restabelecido por Dom Azeredo Coutinho, por volta de 1800. Além de um projeto educacional de excelência, o Seminário de Olinda liderava um projeto político, adotando um programa baseado no estudo da realidade sociocultural brasileira.



Seminário de Olinda e Recife, visto de cima.

Desde 1800, com um projeto pedagógico antiautoritário, o Seminário era considerado moderno aos olhos da parcela do clero conservadora e defensora da disciplina (Alves, 2010). O Seminário defendia a importância de respeitar a individualidade dos seminaristas e uma relação de igualdade entre superiores e alunos. Os sacerdotes, a partir de então, ganharam destaque na cena política nacional.

Contudo, esse modelo de formação é uma experiência local e particular. Mas que está diretamente ligado às futuras experiências que foram desenvolvidas tanto no Seminário de Olinda e Recife, mas sobretudo, no sul e sudeste do país nas décadas de 1960 e 1970⁵⁴.

Como parte de um processo maior, nesse mesmo período, séculos XIX e XX, a “romanização” ou “europeização” dos seminários, buscou reafirmar a influência da Igreja num mundo que estava se modernizando. No Brasil, o processo foi bastante progressista e político. Numa perspectiva mundial, a romanização mudou a Igreja, preservando as tradições. Até certo ponto, modernizando-a, mas tendo como consequência o aumento da burocracia. A “europeização” do catolicismo brasileiro, nessa época, tornou-o mais erudito, com um corpo clerical mais informado, atraindo intelectuais e figuras de prestígio social. Não é em vão lembrar a postura engajada que Thales de Azevedo deixava transparecer em seus trabalhos. Postura que advém exatamente das influências históricas, onde o clero influenciava na educação, possuindo o controle das principais escolas responsáveis pela educação das “elites”. O que originou uma geração de “intelectuais católicos engajados” (Miceli, 2008).

2. RECIFE COMO UMA EXPERIÊNCIA SINGULAR

O *Optatum Totius*, decreto do Vaticano II, ofereceu certa legitimidade aos Seminários, ao estabelecer que cada país poderia adotar métodos próprios de formação, conforme as necessidades locais. Ainda, possibilitou um contato mais sistemático com os leigos, as pequenas comunidades e, sobretudo, o estudo de novas disciplinas, como a sociologia e a economia. Foi nesse contexto que Recife produziu uma experiência singular de formação sacerdotal no contexto brasileiro.

⁵⁴ Entre 1840 e 1960 período denominado de “romanização” ou “europeização”, aumentou de uma dúzia para mais de seiscentos o número de seminários. Ficou conhecida como a época de ouro dos seminários. Ver Pérez, G. *O problema sacerdotal no Brasil*. Ceris, Rio de Janeiro, 1964.

Na década de 1960, bispos da América Latina organizaram um projeto que previa a construção de três grandes Seminários na América Latina. Um deles seria construído em Pernambuco, sendo chamado de Seminário Regional do Nordeste (SERENE). Com dimensões consideráveis, o seminário teria cinco andares, 408 metros de comprimento e seria em forma de um “S”, de seminário. Ao total, a estrutura teria capacidade de abrigar mais de 500 pessoas. Essa construção adivinha da implantação de um projeto pedagógico, que objetivava inserir os seminaristas na vida cotidiana dos leigos. O novo modelo de seminário tornaria a vida comunitária menos rígida, dando liberdade aos seminaristas.

Mas em 1967, ainda não inaugurado, o projeto foi abortado. Embora fisicamente impedido de existir, o SERENE, que representava o modelo mais moderno de formação no Brasil, passou a ser desenvolvido como projeto, no Seminário de Olinda. Os seminaristas, da época, engajados politicamente, criaram um jornal, escreveram crônicas e criticaram abertamente a desigualdade, elogiando o ecumenismo e o “trabalho” em comunidades pobres da periferia. Apesar do engajamento social, muitos conflitos e críticas permaneceram em torno do projeto: a falta de rigor acadêmico, um ruim desempenho dos alunos e os próprios métodos pedagógicos eram questionados na época. Para solucionar essas demandas, o Vaticano buscou formas de articular questões tradicionais com as solicitações modernistas dos seminaristas, interferindo diretamente no projeto de formação. A partir disso, os três últimos arcebispos de Olinda e Recife, demonstram os mecanismos e posicionamentos oficiais, advindos do Vaticano.

Nesse sentido, quero apresentar a partir da figura dos três arcebispos de Olinda e Recife, as rupturas e continuidades produzidas pelas lideranças durante as décadas de 60 até 2014. Para tal, partirei dos dados obtidos em campo a partir de entrevistas com os seminaristas do grupo focal. A fim de definir os perfis dos bispos em análise, de onde partem as minhas interpretações. Com uma foto de cada um dos três arcebispos, Helder Câmara (1964-1985); José Cardoso

Sobrinho (1985-2009); e Fernando Saburido (2009), pedi que os seminaristas classificassem com três adjetivos cada um dos arcebispos.

Helder Câmara, bispo de 1964 a 1985, pode ser considerado um dos representantes de maior atuação pelas reformas propostas no Vaticano II, e, por consequência, da modernização da formação dos seminaristas. Bom articulador, acreditava que um modelo menos tridentino e mais aberto daria aos estudantes a possibilidade de conhecer a realidade brasileira. Não obstante, no Brasil, Helder Câmara tivesse na época o apoio de seus superiores, no Vaticano, as especificidades implantadas, pelo bispo, no modelo de formação eram vistas como implicações que, a longo prazo, tenderiam a diminuir a formação cultural dos seminaristas. Adjetivado como “reformador”, “pastor”, “moderno”, “líder”, “inovador”, “caridoso”, “coerente”, a visão que os seminaristas têm do arcebispo é de um líder, capaz de conjugar tradição e modernidade.

Resguardado pelas lideranças eclesiais brasileira, Hélder Câmara representava, na época, o esforço da Igreja em adaptar-se às novas questões sociais que surgiam, objetivando multiplicar o número das vocações. Ao assumir o bispado em 1964, Câmara representava o que havia de mais inovador, dentro da lógica católica. Jovem, disciplinado e bem articulado institucionalmente, era o homem certo, na hora certa⁵⁵.

Em contra ponto, José Cardoso Sobrinho, bispo de 1985 a 2009, é nomeado e rompe com a estrutura implantada anteriormente por Câmara. Com formação em direito canônico em Roma, o bispo instala um projeto com características de uma instituição pré-Vaticano II, um modelo mais conservador, que objetivava frear algumas das perspectivas postas pelo Concílio. Representava não apenas a nova postura de Roma, mas, sobretudo, a postura do Papa João Paulo II, que, de certa forma, distanciava-se das assertivas produzidas pelo Vaticano II. Na

⁵⁵ Outros bispos receberam, na época, a mesma incumbência de Helder Câmara em diferentes cidades do Brasil, especialmente no Sul onde havia o Seminário de Diamantina, Seminário de Mariana, Seminário São João Maria Vianney. Dom Helder não foi um fenômeno local, fazia parte de um projeto para reanimar o carisma da instituição.

visão dos seminaristas, o bispo José Cardoso Sobrinho⁵⁶, foi qualificado como “conservador”, “líder”, “pastor”, “exemplo”, “modelo”, “coerente”. Contemporâneo dos seminaristas estudados, ainda se mantêm ideologicamente presente no discurso do grupo. Esses dois arcebispos representam dois momentos distintos na história dos Seminários em Recife e Olinda. O primeiro, atuando no Vaticano II, foi nomeado bispo com a tarefa de implantar um modelo moderno de formação sacerdotal.

Contemporaneamente, o perfil dos seminaristas não se enquadra em nenhuma das duas vertentes do passado. Nem conservadores nem progressistas. E estão em diálogo com o perfil do atual bispo, Fernando Saburido. Pelos seminaristas, ele foi classificado como “justo”, “líder”, “pastor”, “coerente”, “neutro”. Saburido é a exemplificação do modelo de sacerdote formado a partir do Vaticano II, caracterizado como o “homem do diálogo”.



Os três últimos arcebispos de Olinda e Recife: Hélder Câmara, José Cardoso e Fernando Saburido, da esquerda para a direita.

De modo geral, posso dizer que Helder Câmara e Cardoso Sobrinho são dois perfis de líderes, que representam os dois principais modelos de formação sacerdotal implantados em Pernambuco, no século XX. As mudanças políticas e administrativas na Igreja e na sociedade,

⁵⁶ Importante salientar um caso, em 2009, bastante divulgado pela mídia, envolvendo o bispo Cardoso Sobrinho e a excomunhão de uma adolescente de 14 anos que realizou um aborto.

repercutiram diretamente no perfil cultivado e esperado do futuro sacerdote. Para se reproduzir ideologicamente, a Igreja precisa fortificar seus mecanismos de reprodução, e um desses mecanismos, sem dúvida, é o Seminário. Embora os seminaristas que entrevistei tenham uma boa relação com o atual bispo, a figura de José Cardoso é ainda muito presente em seus discursos. O que é, de certa forma, absolutamente normal, uma vez que esses seminaristas conviveram na infância e adolescência com o José Cardoso, e ainda o tem como uma liderança. Mas segundo o reitor, os atuais seminaristas são uma “geração intermediária, são de transição”. Em conversa, questionei-o qual era o perfil dos atuais seminaristas, ele foi enfático:

“São muito diferentes das gerações anteriores. Nem se comparam a minha geração. Minha turma, a de 88, tinha uma visão diferente de Igreja. Nós queríamos viajar, conhecer outros lugares, outras culturas. Os meninos de hoje não querem isso, têm uma visão muito fechada. Não querem sair daqui. Mas espero que isso mude, estamos trabalhando pra isso, e com o novo papa [Francisco] talvez isso mude mesmo. Ele tem essa visão de colocar as pessoas em contato. Isso é bom.” (J. B. 45 anos, reitor do Seminário).

Se estou certo, com base nos dados, é correto afirmar que o perfil de cada bispo, ou melhor, o projeto pedagógico de formação desenvolvido por cada bispo, é um reflexo do modelo de sacerdote esperado por Roma. Conseqüentemente, o perfil de seminaristas e de sacerdotes desejado pela instituição é, ainda, o do Vaticano II: *moderno e tradicional*. Deseja-se sacerdotes treinados para dialogar e conjugar questões religiosas com dilemas modernos, que sejam ecumênicos sem deixarem as questões canônicas de lado, que administrem os desafios internos e políticos, buscando o bem estar comunitário, ou, o que eu classifico como *viver uma satisfação comunitária*. Aprofundarei esse argumento no próximo capítulo.

Diante disso, duas categorias analíticas importantes devem ser levadas em consideração neste momento da discussão: o tempo e espaço. Observar o fenômeno aqui analisado a partir dessas duas categorias pode revelar novos caminhos de interpretação. Por isso, a relação entre o clero e a sociedade, e o novo modelo de sacerdote e de Igreja almejados, são fatores

interligados que indicam espacial e temporalmente de onde surgiram os mecanismos de reprodução e manutenção do carisma da Igreja. Ou seja, relação entre as demandas institucionais e sociais no Brasil, e especificamente em Pernambuco⁵⁷. O que pode ser exemplificado, através intensificação da relação entre clero e as camadas mais baixas da sociedade, observada no bispado de dom Helder Câmara, e posta em prática pelo do novo projeto de formação desenvolvido por ele e a pelas iniciativas, anteriormente citadas, dos seminaristas da época em priorizar os mais pobres. Diferentemente, o bispado de José Cardoso intensifica a relação do clero com a classe média da sociedade, sintonizada com um modelo mais conservador de administração religiosa, a manutenção do status social era a mola propulsora. Essa nova relação estabelecida eliminava figuras mais radicais que, por ventura, poderiam ameaçar essa postura⁵⁸. Paradoxalmente, a própria instituição queria desvincular-se da imagem gasta de disciplinadora, evidenciada no bispado de José Cardoso, desconstruindo o padre como figura autoritária, para uma figura de servidor da instituição e da sociedade, já defendida no bispado de Hélder Câmara. De forma geral, não conseguiu. E o movimento de descentralização recuou, na tentativa de preservar a obediência do povo e a disciplina clero.

Assim, percebemos três momentos diferentes na história institucional da Igreja em Pernambuco. A primeira figura de destaque, Helder Câmara, intensificou a participação da Igreja na vida social através de *ações* de valorização das camadas mais pobres. Diferentemente, o bispo José Cardoso, buscou “frear” algumas das perspectivas desenvolvidas por Câmara, tanto em relação à formação sacerdotal como no comportamento do clero local, intensificando a *disciplina* como característica principal de seu bispado. Contemporaneamente, o bispo Fernando Saburido, representa, de certa forma, a “união” dessas duas perspectivas,

⁵⁷ Evidentemente, tenho consciência da influência do Vaticano, como uma instância de maior poder nesse contexto.

⁵⁸ Vale salientar a relação, por vezes, conflituosa entre a CNBB e o Vaticano, especialmente entre as décadas de 70 e 80, descrita pela historiografia.

exemplificando o perfil atual desejado pela instituição. Ou melhor dizendo, o bispo Saburido representa o perfil de sacerdote quisto desde o Concílio Vaticano II: tradicional, porém aberto ao *diálogo*, sugerindo uma postura moderna.

Com a descrição acima, busquei, de modo geral, evidenciar os mecanismos de fricção entre os desejos institucionais advindos do “centro” e os desejos institucionais “locais”, representados pelos bispos. Os perfis desses bispos refletem as aspirações do carisma institucional, e são influências diretas no perfil dos seminaristas, na tentativa de institucionalizar um perfil, um carisma. Se pudermos resumir, as três palavras de ordem que caracterizam temporalmente cada um dos três bispos citados são elas: *ação, disciplina e diálogo*, respectivamente.

3. O CLERO NA MODERNIDADE

A historiografia da Igreja aponta que as reformas institucionais, conseqüentes à modernidade, levaram a uma demitização do catolicismo, por parte de seus adeptos. Como aponta Motta (2004), “é perfeitamente plausível concluir que o desencantamento, ao menos ao nível dos valores últimos, leva à decadência da religião [...]”, ou, à conversão, como pressupõe o autor. Também Pierucci (2004), um pouco mais pessimista, afirma:

“Mas não seria justamente essa, segundo a mais clássica das sociologias, a iniludível sina das religiões tradicionais majoritárias em qualquer parte do mundo à medida que as sociedades se modernizam e ao se modernizar se diferenciam, uma fatalidade sociocultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos?” (Pierucci, 2004, p. 18).

Com a República, a separação entre Igreja e Estado forneceu ao clero a legitimidade para lidar com as questões essencialmente religiosas. Após a segunda guerra, o processo de modernização do projeto pedagógico de formação dos Seminários, intensificou-se, mas foi desigual. No Brasil, sobretudo, acontecimentos políticos e sociais locais, levaram a uma predominância de práticas católicas mais regionalizadas, os fiéis, mesmo que a revelia da

instituição, intensificaram sua relação com o catolicismo mesmo institucionalizado, e o celibato se apresentava como a pedra no meio do caminho para a escolha de uma vida sacerdotal.

Fruto de variadas intervenções, o projeto de formação atualmente busca adaptar a vida sacerdotal à modernidade, criando um profissional disciplinado e com consciência social. O Seminário é ainda um mecanismo crucial na hierarquia eclesiástica. O estudo da filosofia e teologia é realizado em universidades católicas, cursos de pós-graduação estão entre as prioridades da formação e cresceu a preocupação em problematizar as práticas dos fiéis católicos. Esta é uma das principais preocupações dos formadores: formar um clero que conjugue as diversas realidades de práticas católicas, convergindo a um catolicismo “universal” institucionalizado⁵⁹.

- Como você observa o que é chamado de “catolicismo popular” e suas práticas?

- *“Ixi, isso é complicado. Tem padre que é muito crítico, outros não, até gostam. Mas eu acho que o povo precisa voltar mais para a Igreja. Eu me considero bastante progressista, mas o que eu acho é isso mesmo, sem o discernimento do padre, o povo fica perdido. Que expressem sua fé, mas a Igreja não é só isso. Não vejo o catolicismo popular como menor, mas não é o catolicismo oficial, sabe?! A gente começa apreender a diferenciar isso a partir das pastorais”.* (Vinícius, 21 anos, cursando filosofia).

- *“Eu acho que quem faz a Igreja é o povo. Sem isso não tem importância do padre existir. Se você começa a achar que o que o povo faz é errado, já era. Eu sei que o papel do sacerdote é orientar, mas sair como juiz do povo, aí já acho errado. O que o padre tem que fazer, e a gente aprende isso, é esclarecer as coisas. Se existe procissão, promessa, essas coisas todas, a Igreja tem que conciliar. Afinal quem tá ali praticando é fiel católico do mesmo jeito”.* (Baden, 25 anos, cursando teologia).

A internalização do discurso oficial da Igreja, pelos seminaristas, é facilmente identificável. Uma vez que é tarefa do Seminário criar sacerdotes comprometidos com a

⁵⁹ A ideia de um catolicismo “universal”, também pode ser identificado no discurso de Thales de Azevedo, especialmente, quanto o autor assume a perspectiva do “Thales militante”, intelectual engajado, que acredita na convergência das diversas práticas católicas, sugerindo um purismo institucional.

instituição. Porém, o líder precisa levar em consideração o discurso dos fiéis, e desse modo, pode, o líder⁶⁰, criar estratégias para legitimar o discurso institucional. Estaria em ação a autoridade carismática que, segundo Weber (1963), consiste em “um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido a sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica” (p. 340). Nesse contexto, é importante para a Igreja que os seminaristas internalizem o papel de administradores e líderes⁶¹.

Para Beneditti (2009), o clero hoje pode ser definido como “arcaico *fashion*, capaz de combinar a obediência puramente formal e a rigidez doutrinária, de tom fundamentalista, com o gosto pela cultura do consumo, que se impõe no apreço do suntuoso das vestes litúrgico-clericais estilizadas” (p. 29). E que estejam prontos para defender os interesses institucionais, a fim de manter os números de fiéis e o objetivo da “salvação das almas”. Assim, manter um rebanho obediente é tarefa principal de um sacerdote católico. Igualmente, o projeto pedagógico de formação expõe os seminaristas a mecanismos que os moldam, e os instigam a assumir o carisma institucional. Conjuguar modernidade e a tradição é o objetivo principal do projeto de formação. Uma vez que, como diz Pierucci (2004),

“Nela [na modernidade] os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais” (Pierucci, 2004, p.19).

Ou, ainda, como defende Camurça (2009), “na medida em que a tradição (no caso a tradição católica) necessita justificar sua presença para se legitimar dentro da lógica da modernidade,

⁶⁰ Segundo Weber, o líder seria portador de um carisma, que se refere a “uma qualidade pessoal considerada extra cotidiana [...] em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extra cotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus como exemplar e, portanto, como líder” (Weber, 1994, p. 158-159).

⁶¹ De modo geral e em termos weberianos, o processo de institucionalização do carisma pode ser compreendido a partir do carisma do profeta (por exemplo, Jesus), após sua morte, seu carisma passa por um período de rotinização até chegar a sua burocratização (Igreja).

ela perde seu caráter de dimensão dada, fundada em si mesma e então já se configura como inserida em contexto pós-tradicional” (p. 72). A busca por um alinhamento social não é apenas um esforço por parte do Vaticano, mas sobretudo dos Seminários, que buscam, de sobremaneira, reproduzir-se.

Ainda, sobre a relação clero e fiéis, é pertinente lembrar:

- O que é devoção?

- *“É o amor a uma determinada crença ou prática religiosa, geralmente relacionada aos santos”* (Caetano, 25 anos).

- *“É uma manifestação popular e pessoal”* (Baden, 26 anos).

- E o que achas da devoção pelos santos católicos?

- *“Acho que a devoção pelos santos deve ser de busca por viver os seus exemplos, na medida em que me servem como orientação. Quando extrapola essa orientação já vira outra coisa. Começa a nascer uma fé cega, aí não é mais orientação”* (Baden).

- *“Os santos são grandes exemplos de seguimento de Cristo e são eles que intercedem por nós a Deus. Mas eles só são santos porque seguiram o Cristo”* (Caetano)

- E você tem devoção por algum santo?

- *“Tenho admiração, acreditar neles é um caminho para chegar a Cristo. Mas minha devoção não é tão popular como a do povo é. A do povo é mais simples. A minha é algo mais racional, mas com fé. Tanto é que admiro demais os santos da Igreja”* (Tom).

Na perspectiva dos seminaristas, conduzir a “fé do povo” é uma das responsabilidades do padre. Conjugação razão e fé, práticas e devoção, são algumas das problemáticas encontradas pelos sacerdotes nas comunidades religiosas. E estabelecer critérios para identificar até onde vai uma “fé racional” e uma “fé cega” é um dos desafios do clero na modernidade⁶². A preocupação com o aumento de adeptos de outras religiões também existe durante a formação, e criar mecanismos de combate a esse aumento é uma das novas tarefas do clero. Além das

⁶² Para aprofundar na questão, ver Reesink (2010) e Steil (2003). Os autores suscitam questões sobre convivência e negociação, autonomia e tradição, tradição e reflexividade nativa.

preocupações com as demandas externas, a atual formação preza em manter o Seminário como um ambiente saudável para a convivência. Para tal, existe acompanhamento psicológico em grupo e individualmente, caso necessário.

- Qual a importância do acompanhamento psicológico?

- *“Acho importante ter um psicólogo mediando nossos diálogos aqui no Seminário, acho que ajuda na convivência, ajuda a evitar algumas discussões verbais que aconteciam devido às dificuldades de convívio. Temos também a possibilidade de um acompanhamento individual. O que ajuda também, porque quem tiver algum conflito interno pode desabafar”.* (Vinícius, 21 anos, cursando Filosofia).

O acompanhamento foi introduzido no Seminário com o objetivo de conter previsíveis problemas derivados do convívio prolongado. Conflitos de opiniões acerca do que é o melhor para Igreja são, geralmente, os motivos das discussões verbais entre os seminaristas. O posicionamento conservador e dogmático ou o posicionamento mais aberto ao diálogo são as duas principais posturas relatadas pelos seminaristas como propulsoras de embates. Alguns padres, inclusive o reitor, após a ordenação se formam em psicologia.

- E quais são esses conflitos internos?

- *“São aqueles assuntos mais íntimos. Geralmente saudade de casa, ansiedade, dificuldade com os estudos. E também algumas coisas mais particulares (risos). Sexo... essas coisas que os jovens curtem conversar (risos), mas que no Seminário não pode. Não é que nem pode. Na verdade esses assuntos não são importantes aqui.”* (Vinícius, 21 anos).

Apesar da implementação da psicologia, é inexistente a educação sexual nos Seminários católicos. Sexo e, conseqüentemente, o celibato são assuntos tabus entre os seminaristas. A posição oficial da instituição é que o celibato é uma escolha feita pelos sacerdotes. E não, necessariamente, uma imposição institucional. Ou seja, ao escolher a vida sacerdotal o seminarista escolheria uma vida celibatária, silenciando sobre o tema.

Embora o modelo de sacerdote desejado pela instituição seja o de um “santo moderno”, com espírito proativo, com personalidade bem resolvida e pronto para prover estratégias e

soluções para os problemas da Igreja e as demandas da sociedade, a *escassez* de vocações é o problema central e mundial que os atuais padres enfrentam. A reprodução do clero na modernidade enfrenta, além do celibato como obstáculo às novas vocações, o aumento do número de jovens adeptos ao protestantismo, especificamente ao neopentecostalismo, ou declarando-se ateus ou sem religião, e, ainda, as novas comunidades católicas⁶³ que crescem consideravelmente. “Sob o influxo da espiritualidade carismática elas [as comunidades católicas] retomariam o ideário de vida comunitária cristã, espelhadas na utopia de neocristandade e identificadas com a preocupação da hierarquia [...]” (2004, p.141), é o que Mariz, Camurça e Carranza (2009), apontam ao analisarem o crescimento das novas comunidades católicas e o aumento de jovens católicos consagrados. O que configura novos contextos de disputas internas no campo católico, uma vez que “no âmbito eclesial as novas comunidades podem incomodar por serem um dos polos que mais atrai para si vocações leigas ao celibato e à vida sacerdotal [...]” (ibidem, p. 141-142).

Rejuvenescer a Igreja é o atual desafio do Vaticano e do clero em todo o mundo. Vide o novo Papa eleito, Francisco, e o discurso oficial da Igreja sobre a Jornada Mundial da Juventude realizada no Brasil, em 2014, enfatizando um carisma jovial para a instituição.

Mas esse movimento de rejuvenescimento não é algo novo no Brasil. A fim de agregar valor a um catolicismo que pretende ser mais jovial, a mídia foi um dos meios utilizados pela RCC, para tal. Como apresenta Carranza (2011), “[...] os atributos naturais do padre-cantor performático foram sendo tecidos pela mídia junto à valorização do culto ao corpo, de tal forma que reforçou o imaginário de rejuvenescimento que a própria Igreja acredita ter alcançado com o fenômeno carismático” (p. 131). Esse movimento em busca de uma postura mais aberta a

⁶³ Canção nova, Shalom, Focolares, Comunidade do Bom Pastor, El Shaddai, Toca de Assis, Nova Jerusalém, Obra de Maria, Novo Maná, são algumas dessas “novas comunidades”.

novas expressões de fé, no Brasil, já podia ser observado desde a década de 1960, com os movimentos da Renovação Carismática Católica e as CEBs.

Mas as novas comunidades,

“Com origem em contextos sociais diversos e inspirados de forma distinta pelo Vaticano II, esses movimentos [as novas comunidades] rompem com o modelo dos movimentos eclesiais acima citados na medida em que pretendem a transformação da Igreja Católica como um todo, redefinindo seja o tipo de atuação do leigo, seja a espiritualidade” (Carranza; Mariz, 2009, p. 140).

E mais do que isso, os novos movimentos

“Agregam milhares de leigos católicos procurando estreitar vínculos afetivos e efetivos com a hierarquia (papas e bispos) a que demonstram incondicional fidelidade. Com forte centralidade organizativa, muitos com sede em Roma, esses movimentos têm como missão atrair os católicos não praticantes, circunscrevendo assim sua ação ao escopo confessional, ou seja, à própria Igreja” (ibidem, p. 143).

Embora não definidas no Código de Direito Canônico da Igreja, as novas comunidades não são impedidas de serem legitimadas como associação de fiéis, pelo bispo de onde foram fundadas. Sem esse “consentimento” institucional, essas comunidades podem ser marginalizadas pelo clero.

Gostaria, ainda, de pontuar outro aspecto conflituoso: as denúncias de padres pedófilos, iniciadas em 1983, nos Estados Unidos e, posteriormente, no Canadá. Segundo um estudo da CBCEUA⁶⁴, espécie de CNBB norte-americana, calculou-se que um pouco mais de quatro mil padres foram denunciados entre 1950 e 2002, totalizando quase doze mil vítimas. Apesar de ser um assunto de interesse internacional, além dos dois países envolvidos, nenhum outro país nem o Brasil são mencionados. Informações sobre quaisquer denúncias, sejam elas oficiais ou não,

⁶⁴ Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos.

são inexistentes para à instituição. O que demonstra certo investimento em manter o poder e a imagem da Igreja incólume.

Existem outros dilemas entre a Igreja Católica e a modernidade que podem ser apontados e desdobrados, mas que restrinjo-me apenas a cita-los, como o uso de preservativos (AIDS e gravidez), a posição em relação à eutanásia, a condenação do aborto, da homossexualidade, do uso de células tronco e, evidentemente, a questão do celibato. Portanto, é nesse contexto conflituoso que o projeto pedagógico de formação é vivenciado pelos seminaristas contemporâneos.

4. PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO-CULTURAL DOS SEMINARISTAS

Os seminaristas observados são oriundos de cidades, famílias e classes sociais diferentes, a relação deles com essas estruturas, ao que parece, é responsável pelas motivações que os levam a escolher a vida sacerdotal. Algumas dessas motivações já puderam ser observadas e até descritas (ver Neto, 2012), que vão desde um “chamado de Deus”, à uma promessa de família que deve ser cumprida ou, até mesmo, um meio de ascensão social.

Segundo dados da CNBB⁶⁵, até inícios dos anos 80, mais de dois terços dos seminaristas brasileiros provinham de zonas rurais e tinham origens sociais consideradas precárias, como baixo capital educacional e econômico. Atualmente, essas características pouco mudaram e mais da metade dos seminaristas entrevistados provêm de alguma cidade do interior e de famílias com baixo capital econômico. A idade média dos seminaristas é de 18 aos 25 anos, quase 80% denominaram-se pardos, oriundos de famílias nucleares espessas⁶⁶, em média, de 6 a 7 membros morando no mesmo lar. Também, a presença de um parente padre é significativa, mais da metade têm algum parente colateral religioso ou exercendo as funções de sacerdote.

⁶⁵ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

⁶⁶ Irmãos, irmãs e sobrinhos.

Todos os seminaristas advêm de família nuclear⁶⁷ essencialmente católica. Embora entre a família extensa⁶⁸, existam parentes que sejam de outras denominações religiosas. A família extensiva, sobretudo, os avós maternos e/ou paternos, foram caracterizados como pessoas de forte influência nas decisões, por parte dos seminaristas. Ainda, a família aparece como uma das principais bases de apoio à escolha vocação sacerdotal.

Como dito, as famílias possuem baixo capital econômico, em média, o nível de escolaridade do chefe da família, pai ou mãe, é o ensino médio. Além disso, foram apontados diferentes níveis de escolaridade, desde “saber ler e escrever, mas nunca foi à escola”, até pais que possuem o ensino superior completo. Em relação aos serviços e bens que as famílias nucleares dos seminaristas têm em sua residência, podemos apontar que possuem, pelo menos, uma televisão, um rádio, uma geladeira, um telefone móvel e um banheiro.

Todos os seminaristas possuem ensino médio completo, uma vez que isso é exigido para ingressar no Seminário. Apenas 10% dos seminaristas realizaram seus estudos até o ensino médio em escolas privadas, sendo 90% deles advindos do sistema educacional público.

A seleção de todos os seminaristas para ingressar no Seminário foi baseada em encontros vocacionais, que são realizados no próprio Seminário e consiste em um encontro com o reitor e o vice-reitor, tendo por objetivo esclarecer burocraticamente o estilo de vida que irão ter ao ingressarem no Seminário. Numa dinâmica de conversa, os reitores dialogam com os aspirantes sobre a vida sacerdotal. Esses encontros ocorrem, geralmente duas vezes no ano. Em alguns casos, também existe a indicação de um aspirante, por um padre, que já o acompanhava na comunidade. Isso ocorre em situações em que possuam desde a mais tenra idade relações com a Igreja do bairro ou comunidade em que reside. Na maioria das vezes, frequentando o grupo de jovens daquela instituição.

⁶⁷ Constituída pelos pais (pai e mãe) e filhos; pai e filho(s); ou mãe e filho(s).

⁶⁸ Composta pelos avós, tios, primos, irmãos, cunhados, etc.

Os seminaristas realizam seus estudos na Universidade Católica de Pernambuco, lá cursam filosofia e teologia⁶⁹. Fui autorizado a observar duas aulas, e a dinâmica encontrada foi a de uma sala de aula que podemos encontrar em qualquer universidade brasileira. Com aulas expositivas e constante participação dos alunos, as aulas são realizadas numa sala com quarentas cadeiras de madeiras, uma lousa para auxiliar o professor e três janelas que facilitam a circulação de ar no ambiente. Durante os dois momentos observados, a dinâmica das aulas consistiu, por parte do professor, em estimular o debate entre os alunos. Os professores são padre ou religiosos que possuem experiência com a vida acadêmica. Em entrevista pude confirmar que na maioria das aulas a dinâmica tende a permanecer a mesma.

5. SOBRE A ROTINA NO SEMINÁRIO

Os seminaristas ao ingressarem no Seminário iniciam um novo estilo de vida. Uma das primeiras mudanças são os horários rígidos e as inúmeras atividades a serem desenvolvidas. A rotina de um Seminário católico é complexa e está diretamente ligada ao projeto pedagógico de formação⁷⁰.

É através da rotina que mecanismos, como disciplina, autoridade e hierarquia, são postos em prática, e vão desde a relação entre o reitor e os seminaristas, o bispo e o Seminário, e a onipresença do Papa. Para os seminaristas, comprometer-se com a rotina é comprometer-se com a Igreja, e conseqüentemente, com o grupo. O bom desempenho no cumprimento das atividades dirá se ele é um bom seminarista, competente para ser um bom sacerdote para a instituição. Compromisso é a palavra de ordem.

- Como é a sua rotina no Seminário?

- *“Uma rotina densa, que ocupa praticamente todos os horários, que são divididos em momentos de limpeza, oração, estudos e formações. As*

⁶⁹ A Universidade criou turmas exclusivas para os seminaristas, ao quais não pagam pelas aulas. Os docentes são sacerdotes ou religiosos.

⁷⁰ Como descrito na introdução, o projeto pedagógico de formação é dividido em três perspectivas: a oração, o trabalho e o estudo. A primeira e a segunda, essencialmente desenvolvidas nas pastorais; e o estudo, nos cursos de teologia e filosofia.

tardões são ocupadas com a universidade e os finais de semana dedicados a uma paróquia para trabalhos pastorais” (Tom, 21 anos, estudante de filosofia).

- “Vivemos basicamente três realidades. A oração, o trabalho e o estudo. Pela manhã realizamos os trabalhos da casa e dos estudos individuais. À tarde vamos para a Universidade e a noite temos um pequeno intervalo de descanso. Realizamos as orações comunitárias 3 vezes ao dia, incluindo a missa. E nas segundas, temos um tempo livre para resolvermos questões pessoais. Nos fins de semana realizamos trabalhos pastorais” (Caetano, 25 anos, estudando filosofia).

Iniciando às 5 horas da manhã, a rotina tem outro papel fundamental na formação sacerdotal, é através dela que os seminaristas entram em contato com a dinâmica da vida sacerdotal. Ou seja, de dedicação exclusiva, caracterizando a *disciplina, as orações e as pastorais* como os três pilares da formação. A rotina encerra-se às 21 horas da noite.

No Seminário, as manhãs são destinadas à missa, primeira atividade oficial do dia, seguida pelo café da manhã, estudos individuais e atividades da casa⁷¹, como arrumação dos quartos, das áreas comuns e dos banheiros; em seguida vêm as orações coletivas, realizadas na Igreja, o almoço e as aulas, à tarde, na Universidade. À noite, os seminaristas retornam ao Seminário às 18 horas, jantam, seguido por mais um momento de oração e às 21 horas são liberados para dormir. Nas entrevistas, os seminaristas descreveram a rotina como algo duro a ser enfrentado, mas encarado como um mal necessário. E apontaram que se pudessem mudar algo na rotina, sem dúvida, mudaram o horário de acordar, ganhando, no mínimo, uma hora a mais de sono.

Comparativamente, a rotina de um seminarista possui aproximações com a rotina de um médium espírita, referente à dedicação e ao compromisso institucional. O desempenho no cumprimento de certos quesitos serão os balizadores que determinarão se um seminarista ou um médium espírita correspondem às expectativas institucionais (para Igreja e para o Centro Espírita, respectivamente). Como mostrou Leite (2014), o estudo, a caridade e a mediunidade

⁷¹ As refeições são feitas por duas cozinheiras contratadas para tal atividades.

são o tripé que “sustenta os preceitos” da doutrina espírita, “[...] a articulação desses três eixos – mediunidade, caridade e estudo – deve estar sempre presente na vivência dos espíritas, sendo qualquer tipo de dissociação vista como uma falha já que não se pode fazer uma ou duas dessas atividades de forma isolada, é preciso executá-las como um todo” (Leite, 2014, p. 133).

Igualmente entre os seminaristas, três realidades são vividas ou, nos termos de Leite (2014), são “três eixos” que se articulam: a oração, o trabalho e o estudo. Assim, o “bom seminarista”, na lógica nativa, é aquele que demonstra melhor aptidão em articular esses três eixos. Do mesmo modo, “[...] o médium de sucesso é aquele que procura estar sempre praticando atividades no âmbito da caridade, que não deixa os estudos da doutrina espírita – e principalmente o discurso de defesa da importância de estar sempre relendo as obras básicas – de lado” (Leite, 2014, p. 134).

- O que é preciso para ter um bom desempenho no cumprimento da rotina?

- *“O bom desempenho é consequência. Eu mesmo me dedico a todas as atividades, com o mesmo amor. Aprendemos aqui no Seminário que nada deve ser menosprezado, principalmente ao que se refere à nossa formação. Então você já sabe, né?! Levo tudo a sério (risos). Mas é isso mesmo, o compromisso é inevitável. Nada rola sem ele, sabe?!” (Tom, 21 anos).*

- *“Sem dedicação é impossível ter uma boa formação. Seja nos estudos, na Universidade, aqui no Seminário, nas pastorais, no dia-dia. Tudo isso tem que ser vivido com fé. Sem ela, nada é possível. Creio que se estamos aqui [no Seminário] hoje é porque temos fé” (Caetano, 25 anos).*

Através das pastorais, os seminaristas vivem a dimensão do trabalho em sua formação, entrem em contato com os fiéis católicos, evangelizam e trocam experiências. Mas ela está intimamente ligada à oração e aos estudos, são dimensões que se auto alimentam. Ainda comparativamente, entre os médiuns espíritas, a campanha do quilo, os passes, as curas espirituais e os atendimentos em geral, derivam também do compromisso dos médiuns com a causa espírita, a caridade pela mediunidade. Como bem afirmam Aubrée e Laplantine (2009),

“A mediunidade supõe o estudo e a caridade, o estudo implica um corpus de revelações mediúnicas, ao passo que este tem por finalidade apenas a caridade. Finalmente, a caridade (ou prática social reformadora fundamentada nos ensinamentos morais de Jesus, reinterpretados à luz do espiritismo) é o estudo e a mediunidade em ação” (Aubrée e Laplantine *apud* Leite, 2009, p. 228).

6. SOBRE A VIDA RELIGIOSA

Oriundos de famílias católicas, os seminaristas possuem uma relação intensa desde a infância com a Igreja e as atividades da comunidade religiosa. Além de possuírem um diálogo com o sacerdote local, o qual, na maioria dos casos, indicou o ingresso do seminarista ao Seminário.

É importante destacar que mais da metade dos seminaristas entrevistados relataram que possuíam bom/ótima relação com os demais fiéis da Igreja que frequentavam antes de ingressarem no Seminário.

- Como era sua relação com os demais fiéis da Igreja?
- *“Tinha muita proximidade. Deixei grandes amigos na minha antiga paróquia”* (Caetano, 25 anos).
- *“Era muito boa, sempre fui visto como um líder religioso”* (Vinícius, 23 anos).
- *“Sempre positiva, pois estive engajado em diversas pastorais e movimentos”* (Baden, 26 anos).

A relação íntima com a comunidade religiosa também pode ser considerada como uma das possíveis motivações de escolha pela vida sacerdotal. Ser visto e considerado pela comunidade como um líder religioso é um indicador de que o seminarista já possuía ou expressava *potências*⁷² de ação que eram identificadas como características de um sacerdote.

⁷² Entendo aqui, potência como uma categoria analítica, sendo compreendida por mim, como a prerrogativa da existência do vocacionado, distinguindo agentes de instituições. A esse aspecto me deterei com mais atenção no capítulo III.

Dessa forma, o seminarista antes mesmo de ingressar no seminário, já é considerado pela comunidade como um sujeito liminar, um sacerdote em potencial.

- Ser padre para quê?

- *“Para ser feliz. Servir a Deus por meio de seu povo. Conduzir um rebanho, lutar pelas causas de uma comunidade local[...]”* (Tom, 21 anos).

- *“[...]Tenho um objetivo de servir a Deus dando minha vida por completo. E cuidar das pessoas com mais dignidade, ou seja, como ovelhas”* (Vinícius, 23 anos).

- *“Servir melhor ao povo de Deus e à sua Igreja, na busca de ser melhor e também feliz[...]”* (Baden, 26 anos).

Como pude observar, é uma troca de legitimidade de mão dupla, ou seja, a comunidade o reconhece como sacerdote em potencial e o seminarista reconhece-se como responsável pelo grupo. Portanto, ao ingressar no Seminário, o seminarista legitima sua condição de líder em potencial. E se enquadrar num perfil de sacerdote querido pela Igreja e pela comunidade, é desejado pelos seminaristas.

- O que compõe um bom seminarista?

- *“Seriidade, espiritualidade, competência, sinceridade, humildade e fé. Sem isso jamais um seminarista pode ser considerado bom pra ser um líder do povo.* (Tom).

- *“Um jovem que responde aos anseios da Igreja e do Seminário, com maturidade e responsabilidade. Levando a sério a vida que escolheu”* (Baden).

- *“Ser obediente, que esteja disposto a servir à Igreja incondicionalmente, que cuide do povo, e que se esforce nos estudos. E que também seja coerente na fé”* (Caetano).

- E o que compõe um bom padre?

- *“Além dos mesmos requisitos de um bom seminarista, é preciso ter uma boa relação com o povo. É preciso viver em comunidade* (Caetano).

- *“Que seja um homem entregue de corpo e alma à Igreja. Que viva exclusivamente para ela e para o povo. Isso é o mais importante. E tem que ser vivido desde o Seminário. A diferença é que quando um seminarista é ordenado ele ganha mais autonomia, né?! Mas as*

responsabilidades continuam as mesmas, e o compromisso com a Igreja também” (Baden).

Os seminaristas entrevistados aproximam o comportamento de um bom seminarista ao de um bom padre. E demonstram que as diferenças estruturais que norteiam o comportamento de um sacerdote e de um seminarista são ínfimas. Para ser um “bom padre”, o jovem tem que ser um “bom seminarista”. É vivendo como “bom seminarista” que se aprende a ser um “bom padre”. E isso se dá por identificarem nos superiores e no próprio Cristo figuras arquetípicas.

- O que Jesus representa para você?

- *“Um projeto de vida, partindo da certeza que a verdadeira felicidade se conquista junto com os demais. Estou aqui [no Seminário] para seguir seu exemplo” (Baden).*

- *“Tudo. Ele é o centro da minha vida. É para onde vida deve voltar-se. Mesmo acreditando e confiando nos santos, é Jesus que é nossa meta” (Caetano).*

Durante toda a formação o esforço principal é seguir os ensinamentos e o exemplo de Jesus. É a internalização de um exemplo mítico de comportamento que os seminaristas almejam alcançar no fim da formação, mas sobretudo mantê-lo durante toda sua vida sacerdotal. E isso se dá através da relação entre a formação, a Igreja e o povo (a comunidade), só assim, os seminaristas podem *viver uma satisfação comunitária*. Afinal, “ser padre para ser feliz”. Sobre isso destaca Dullo (2011), que ao tratar da exemplaridade afirma que “esse indivíduo entra, então, em uma relação de exemplaridade que, por sua vez e fechando o circuito, é central para o estabelecimento do sistema de trocas como uma relação de gratuidade e consolidação de uma comunidade moral de semelhantes” (p. 106). Para legitimar sua condição exemplar, o jovem deve oferecer-se à comunidade como um caminho, a partir de sua própria experiência. Assim, “os jovens exemplares são os que foram considerados bem sucedidos pelos religiosos a ponto de serem envolvidos no ciclo missionário como reprodutores da mensagem salvífica – são aqueles que são como deveriam ser” (ibidem, p. 111). Campos (2005) também refere-se a exemplaridade entre os Aves de Jesus e afirma que

“Jesus é então o modelo, um exemplar de e para uma vida moral ideal. Por outro lado, eles performam a imagem de Jesus a fim de que se tornem eles mesmos um exemplo para as outras pessoas. Estamos falando de uma comunidade em que uma vida exemplar é que confere credibilidade para alguém ou uma situação. Estamos falando da performance e expressão do carisma diariamente na vida comum” (p. 125).

Para tal, outro elemento também deve ser destacado. A relação dos seminaristas com a fé é um ponto que me parece importante problematizar.

- O que é fé?

- *“É a confiança integral em Deus e nas promessas que ele nos fez através de seu filho, mesmo sem o ver. É ser coerente com tudo na vida. Principalmente aqui no Seminário. Minha fé é ser coerente no que eu prego. Mesmo que por vezes acabe falhando nisso”* (Caetano)

- *“É uma resposta consciente a Jesus Cristo, não como uma ideologia, mas como um projeto de vida, que eu busco viver de modo consciente, sabe?! É buscar integrar o humano com o divino”* (Baden).

- *“Acho que é a possibilidade de uma experiência de transbordamento da natureza humana. É acreditar em algo que mesmo superando a razão e não podendo ser comprovado, pode ser sentido pela experiência. Nos gestos, na carne, na vida, em tudo”* (João Gilberto).

A fé aparece, nesse contexto, como prática religiosa. E para esses seminaristas viver em comunidade é viver com fé. Assim, a fé não é simplesmente algo irracional, imaterial ou onipresente. A fé para ser vivida, ela tem que ser materializada, posta em prática. E é na comunidade, onde os sujeitos podem melhor expressá-la. Não seria arriscado suscitar, que viver em e pela comunidade é, talvez, antecipar a satisfação de estar salvo e pronto para habitar o céu prometido por Jesus. A fé, então, não seria apenas esperança, mas, sobretudo, fazer por merecer. Nessa discussão, a fé também aparece como meio de suportar o sofrimento, especificamente durante a formação.

- A formação traz algum tipo de sofrimento?

- *“Sim, a saudade de casa, de alguns amigos. A rotina que é exigente, é impossível não sofrer. A submissão aos superiores e as cobranças são imensas, e tenho que concordar com coisas que se não estivéssemos aqui*

[no Seminário], eu não toleraria. Infelizmente, é algo necessário para o crescimento pessoal e espiritual” (Tom).

- “Eu sofro um pouco. Mas no estágio em que me encontro já passei uns maus bocados. Principalmente com algumas posturas que ainda permanecem aqui no Seminário, e que não me ajudam a crescer, e a gente tem que saber lidar. Mas eu busco sempre compreendê-los” (Baden).

- Tenho os sofrimentos que são normais de um ser humano, seja no âmbito familiar, espiritual ou outro qualquer. Estando no Seminário algumas coisas ficam mais evidentes, tipo a saudade dos meus pais, por exemplo, mas faz parte da formação. Eu fiz uma escolha, se as consequências são duras, eu tenho que aguentar. Eu penso que todos os sofrimentos é um meio de unir-me com Cristo na cruz, e tento encarar eles como meio de santificação. Então qualquer sofrimento fica mais fácil de suportar, seja saudade, jejum ou qualquer penitência” (Caetano).

Dessa forma, ter fé não é apenas um fenômeno subjetivo, íntimo e individual. É também uma experiência coletiva e cognitiva. Em comunidade, os seminaristas durante a formação sentem e experienciam sentimentos e desejos semelhantes. Concebem o sofrimento como um mecanismo que deve ser superado, ou, ainda, um mecanismo para resignificar o atual estado de estar no mundo. Tornando-se numa experiência positiva, a qual é um meio e não um fim, em si mesma. Assim,

“Os sentimentos em questão certamente são os mesmos (humilhação, sofrimento, piedade, etc.), mas também é certo que os significados desses sentimentos assumem diferentes contornos e sombras. Em um a humilhação e o sofrimento são rejeitados e até mesmo insuportáveis; no outro, desejados. Não só desejados, mas motivos de orgulho, pois fundam toda uma moralidade, um modo de ser e de sentir”. (Campos, 2002, p.260).

Em sua pesquisa com os Ave de Jesus, em Juazeiro do Norte, Roberta Campos demonstra como os Ave de Jesus criam sua(s) sociabilidade(s). Para tal, a autora busca entender as relações entre sentimentos e valores morais e a ação dos indivíduos. O conjunto dessas

relações geraria, por conseguinte, entre os Ave de Jesus, um “modo de ser no mundo”⁷³. Igualmente, a rotina exaustiva, os momentos de oração e meditação, as pastorais, a aptidão nos estudos teológicos, o compromisso com a formação, a saudade da família são resignificados e servem como “balizadores simbólicos”, que oferecem o contexto ideal para a internalização de uma nova realidade, para a aquisição de um novo modo de ser no mundo.

7. TURNER E O CONCEITO DE *COMMUNITAS*

Com base nessa perspectiva, quero introduzir o conceito de *communitas* à discussão. E também apontar, a partir de uma perspectiva interpretativa, que os seminaristas podem ser considerados, pela sociedade como *sujeitos à margem* (Van Gennep, 1978 [1909]). Acho pertinente aprofundar a discussão nesse aspecto.

Victor Turner⁷⁴, em o *Processo Ritual*⁷⁵ (1974), descreveu o que ele denominou de *communitas*. Esse termo, de modo geral, pode ser entendido como um grupo, uma comunidade, uma comunhão homogênea de indivíduos submetidos ao mesmo processo ou conjunto de ordens e a uma autoridade. Utilizarei aqui uma distinção específica de *communitas* denominada por Turner, de *communitas normativa*. Segundo o autor, *communitas normativa* “consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos” (1974, p. 161), que surgiria “[...] sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar recursos e da exigência de controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, organizando-se em um sistema social duradouro” (ibidem)⁷⁶. Com base nesse conceito de Turner, quero

⁷³ Para uma análise mais acurada sobre os Ave de Jesus ver Campos (2013).

⁷⁴ Influenciado pelas teorias de Van Gennep, Victor Turner estudou os rituais de iniciação entre as meninas ndembu do Zimbábue (África Central), reelaborando o conceito de liminaridade. Nesse estudo, o autor examinou os ritos de passagem e os seus mecanismos de ação. Os símbolos rituais, segundo Turner, são indicadores liminares, responsáveis pela invisibilidade social dos submetidos aos ritos. Uma vez que são responsáveis por iniciar os neófitos a um novo conjunto simbólico, a uma nova lógica social.

⁷⁵ Vale salientar que o trabalho de Arnould Van Gennep, *Os ritos de passagem* (1909), influenciou Turner diretamente. Van Gennep, identifica um padrão comum aos ritos de passagem, constituído por três etapas distintas, embora contíguas, classificando-as como: (1) Separação; (2) Margem, posteriormente explorada por Victor Turner, em *O processo ritual* (1969), como etapa *liminar*; e (3) Reintegração.

⁷⁶ Resumidamente, Turner, em o *Processo Ritual*, distingue *communitas* em três: (1) *communitas* existencial ou espontânea; (2) *communitas* normativa; e (3) *communitas* ideológica.

analisar qual o papel do Seminário, entendido aqui como um espaço ritual, na constituição de um contexto e de sujeitos que podem ser considerados à margem na sociedade.

Como pude observar em campo, o perfil dos seminaristas possui características que são consideradas pelos grupos dominantes das sociedades ocidentais como demarcadores/desqualificadores sociais, levando-os, na maioria das vezes, a ser considerados à margem na sociedade⁷⁷. Uma vez que, certos atributos sociais considerados como excludentes puderam ser observados. Alguns deles podem ser classificados como: pobres, pardos/negros, afeminados⁷⁸, tímidos, acima do peso, tendo a família nuclear desfigurada, uma qualidade educacional precária, alto nível de pensamento mágico, conduta sexual mal resolvida, afetividade a ser trabalhada, predominância da ideia de sacrifício para alcançar um estado de graça, ânsia de ruptura com o passado social de origem e interesse pela efervescência coletiva. Esses aspectos podem ser considerados como os impulsionadores que os levariam a um comportamento que pode ser classificado como de margem, numa perspectiva macrosocial. Ou seja, em alguns casos, os seminaristas que possuem esses atributos não se sentiriam socialmente ajustados, sem pertencerem simbolicamente a algum grupo que esteja além das fronteiras da religião ao qual ele é adepto. Observei, então, que o Seminário “chama a si” os jovens que vivem num contexto social com as distinções nomeadas acima.

⁷⁷ Evidentemente está observação trata-se de um grupo específico, os seminaristas diocesanos. Conforme o contexto etnográfico esta observação pode ser completamente diferente, inclusive entre grupos jovens também católicos, mas das novas comunidades, por exemplo.

⁷⁸ Não refiro-me à homossexualidade. Nas entrevistas e questionários não obtive dados que apontem a existência de seminaristas homossexuais atualmente no Seminário. Mas um estudo que se debruce primariamente sobre sexualidade e religiosidade entre seminaristas católicos, mostra-se muito pertinente. De qualquer forma, quero destacar uma nota de página encontrada na literatura que indica uma possível existência de uma subcultura homossexual, embora não exista nenhum estudo sobre, apenas menções. Segue a nota: “[...] Buss também mencionou a presumida existência de um grupo extra-oficial e informal de padres homossexuais que estavam discretamente trabalhando por um dia em que pudessem fazer reivindicações explícitas à Igreja e sugerir modos específicos de ação pastoral” (Serbin, 2002, p. 365). Ainda não podemos analisar até que ponto a sexualidade, ou melhor, a homossexualidade, interfere na formação e na construção de uma identidade católica entre os seminaristas. É difícil avaliar essa questão, uma vez que essa “subcultura” é sigilosa e o tema é um tabu, o que impede a coleta sistemática de dados.

De toda forma, alguns aspectos da vida de um seminarista são modificados simbolicamente - seu modo de ver, de estar e de ser visto pelo mundo. Questionados sobre os aspectos de suas vidas que mudaram após ingressarem no Seminário, obtive tais respostas:

- *“Ah, muita coisa mudou. Primeiro, a gente mesmo se muda, né?! Eu mesmo comecei a viver outra realidade. É um mundo que se abre diante da gente. E isso não é só comigo, acho que todos que escolhem esse caminho é assim. A família olha a gente diferente, os amigos, o pessoal da paróquia. Mas eu sabia que ia ser assim. Todo mundo respeita quem tá no Seminário, pelo menos, quem você conhecia antes, tinha mais contato e tal. Mas tem o outro lado, né?! Aqui não é pra brincadeira, tem que levar tudo a sério, e muita gente começa a acreditar na gente, no nosso futuro e tudo mais. São muitas coisas envolvidas. Por isso que quando entrei aqui [no Seminário] eu pensei: Agora é pra valer! Porque mesmo que te vejam como alguém que dá pra ser padre, quando entra aqui, é outra história”* (Caetano, 25 anos).

- *“Realmente algumas coisas mudam mesmo. A relação com a família e os amigos eu percebi logo. Foi uma das primeiras coisas. No primeiro ano que passei no Seminário e fui passar férias em casa, foi super estranho, todo mundo me tratando cheio de dedos. Minha mãe nem se fala (risos). Acho que ganhei mais respeito, sei lá?! É como se eles vissem que estamos no caminho certo, entende?!”* (Tom, 21 anos).

Em outras palavras, os jovens ao escolherem à vida sacerdotal iniciam um processo que pode ser chamado de “ajustamento social”. Ou seja, a possibilidade de constituírem uma nova forma de estar no mundo, de ver o mundo e de agir nele, é oportunizado pela vida religiosa. Incorporar um novo status, na semelhança de um ser superior e “infalível”, o Cristo, é almejado pelos seminaristas. O seminário e, conseqüentemente, a Igreja não apenas os acolhem, abrigando-os e dando-lhes um “lar socialmente seguro”, mas, sobretudo, oferece a oportunidade de obter, de forma simbólica, as potências crísticas (o Cristo como arquétipo). Assumindo, por assim dizer, o papel de “administradores” dos predicados de Jesus na terra. Os sacerdotes católicos ostentariam não os seus próprios atributos, mas os do próprio Cristo.

É nesse sentido, que entre os seminaristas, a batina⁷⁹ aparece como um “demarcador identitário” de destaque, e sua ação pode ser “negativa” ou “positiva”. Ou seja, ela tanto pode ser classificada como algo bom, que valoriza sua condição de sujeito liminar, ou pode ser considerada ruim, ao demarcar sua nova condição social, diferenciando-o da sociedade leiga. No contexto etnográfico atual seu uso é considerado “positivo”, sendo altamente valorizada como símbolo ritual e reafirmando sua posição dentro do sistema de formação como “símbolo ritual” que reforça a existência como “demarcador identitário”. Uma vez que a batina é um símbolo que “materializa” a dimensão sagrada da prática ritual no catolicismo⁸⁰. É uma vestimenta que confere poder a quem usa, e nem todos são autorizados a usa-la. Garantindo não apenas poder ritual, místico, mas, sobretudo, um poder estrutural.

- *“A maioria das profissões tem suas fardas. Num tem o jaleco do médico, por que o padre não pode ter a batina como fardamento? Eu acho importante sim usar a batina”* (Baden).

- *Tirando o calor (risos), acho válido o uso da batina, ela mostra que nós honramos nosso compromisso com a Igreja e com o Cristo”* (João Gilberto).

Ou seja, quem a usa passa a ter autoridade institucional. Além de transformadora, a batina é confirmatória. Ela outorga um poder sobre-humano. O que não quer dizer que fora do sistema ou da estrutura que aqui abordamos (a Igreja), ela venha a desempenhar o mesmo papel positivo. A batina pode ser compreendida, para além dos muros do Seminário, como um símbolo negativo que reafirma a identidade de sujeitos *liminares* (Neto, 2012), numa perspectiva macro social. Mas numa perspectiva micro social, como dito, esse símbolo pode ser compreendido como positivo.

⁷⁹ Atualmente o uso diário e exclusivo da batina entre os seminaristas pesquisados não é obrigatório, sendo apenas obrigatória seu uso nas missas, festividades ou atividades litúrgicas. Cabe ao bispo a responsabilidade de indicá-la como vestimenta exclusiva ou não dos seminaristas.

⁸⁰ Para uma análise sobre outros símbolos rituais ver: Menezes, 2004.

Nessa perspectiva o Seminário e a Igreja oferecem, de certa forma, o que sujeitos considerados socialmente à margem ou “periféricos”⁸¹ buscam: legitimação social, a sensação de pertença a um todo coerente (adequando-se às condições e aos mecanismos da lógica interna de cada sujeito), e em troca, exigem uma dedicação incondicional. Resumidamente, o Seminário pode ser entendido como um meio, e não como um fim - sendo apenas um contexto singular para a ação de mecanismos de convergência para o “centro do poder”, a administração da Igreja.

De todo modo e corroborando com isso, a comunidade, a família e o padre da paróquia estão todos envolvidos na escolha do seminarista pela vida sacerdotal. Uma vez que identificam potencialidades nesses jovens e, assim, em conjunto, o legitimam como possuidor de um perfil “compatível” com o que é desejado pela instituição. Nesse sentido, ao ingressarem no Seminário, esses jovens confirmam seu papel de líder na comunidade, e ganham uma identidade institucional, que os legitimam perante a comunidade religiosa à qual frequentavam. Portanto, o que quero destacar é que os aspirantes ao ser identificados como líderes pela comunidade, são, também, de certa forma, caracterizados como sujeitos à margem. Uma vez que não são reconhecidos institucionalmente como vocacionados nem considerados como fiéis “comuns” pela comunidade. Diferentemente de Weber, ao pensar que “o carisma pode ser, e naturalmente é, em regra, qualitativamente singular, e por isso determina-se por fatores internos e não por ordens externas o limite qualitativo da missão e do poder de seu portador” (2004, p. 324). Porém, igualmente, ao se referir à missão do líder, que “segundo seu sentido e conteúdo, a missão pode dirigir-se, e em regra o faz a um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais ou de outro qualquer: neste caso, encontra seus limites no círculo destas pessoas” (Weber, 2004, p. 324).

⁸¹ Num sentido “macrossociológico”.

Por isso, os seminaristas podem ser considerados integrados com a comunidade religiosa, mas não quer dizer que também sejam com as outras esferas sociais. O grupo ao qual estão vinculados, o grupo jovem, o grupo de fiéis da Igreja do bairro, por exemplo, os reconhecem e os legitimam como líderes possuidores de carisma, a fim de perpetuarem sua comunidade, suas crenças, seus desejos, sua fé. Ao entrar em contato com as estruturas burocráticas da Igreja, esses sujeitos buscam “dominar” os mecanismos de ação dessas estruturas. E mesmo assumindo o carisma institucional burocrático, eles desenvolvem mecanismos, a partir da comunidade, para estabelecer novas relações internas.

Aqui é pertinente discernir duas dimensões referentes ao carisma, nesse contexto: (1) o carisma institucional; e (2) o carisma individual. Nesse sentido, a comunidade religiosa ao reconhecer o futuro seminaristas como possuidor de um carisma sacerdotal, ou uma *potência* sacerdotal, o seminarista, ao ingressar no Seminário e entrar em contato com a formação e a vida religiosa, terá que dialogar com as estruturas já estabelecidas. E mesmo que a comunidade veja nele um líder, com potência de agregar valor e legitimar a comunidade perante à sociedade, o seminarista terá que conviver com as estruturas burocráticas da instituição. Ainda, tendo que responder às demandas da comunidade, à qual fazia parte anteriormente antes do ingresso. Então, além de herói carismático para a comunidade, ele também assumirá a “competência burocrática” na instituição. Segundo Weber (2004),

"O herói carismático não deriva sua autoridade de ordens e estatutos, como o faz a 'competência' burocrática, nem de costumes tradicionais ou promessas de fidelidades feudais, como o poder patrimonial, mas sim consegue e a conserva apenas por provas de seus atos heroicos, se pretende ser um líder guerreiro. Mas sobretudo deve 'provar' sua missão divina no bem-estar daqueles que a ele devotamente se entregam" (p. 326).

A existência de uma “cobrança” da comunidade também pode ser indireta, uma vez que a comunidade não os vê como um herói carismático puro simplesmente, eles os veem como sujeitos em potencial que podem ser incorporados à estrutura da Igreja. “Um filho da

comunidade religiosa” ao fazer parte do corpo de administradores da Igreja é motivo de *satisfação*. Pois não esqueçamos, os seminaristas buscam na figura de Jesus o modelo para servirem à Igreja. Do mesmo modo, a comunidade enxerga no seminarista potencial para tal. A comunidade não esperará recompensas individuais por parte do seminarista, mas ações de manter a Igreja, o catolicismo e a divulgação da figura e dos ensinamentos de Jesus na Terra. Segundo Weber (2004),

"Com o atendimento a este desejo dos adeptos de terem sempre entre eles um portador de carisma, acontece um passo importante em direção à rotinização. A encarnação sempre renovada produz uma espécie de 'objetivação' do carisma. Seu portador nomeado ou tem que ser sistematicamente procurado, segundo determinadas características que revelam seu carisma, isto é, segundo 'regras' [...]" (Weber, 2004, p. 334).

Assim, o Seminário também precisa possuir mecanismos que identifiquem qualidades em seus vocacionados. É o que analiso no próximo ponto.

7.1 COMMUNITAS: UMA “TERAPIA” EM GRUPO

Contemporaneamente, a Igreja possui boas relações com a psicologia. E a utilizam nos Seminários como método de equilibrar aspirações individuais com as reais demandas institucionais. Em campo, encontrei alguns padres que buscaram como formação completar, o curso de psicologia. Com base nos dados etnográficos, também observei que a psicologia em grupo se destacou como um dos principais mecanismos utilizados, pela Instituição, para influenciar o fenômeno da *vocação* entre os seminaristas.

Porém, a relação da Igreja com as “ciências da psique”, não foi sempre harmoniosa. No Brasil, algumas experiências com a psicanálise nos anos de 1960, foram realizadas por uma parcela do clero. Mas não foram aceitas por parte dos bispos que foram rigorosamente contrários à sua prática. Atualmente, apenas a psicologia em grupo é desenvolvida nos Seminários católicos.

Nesse sentido, acho pertinente dialogar de forma análoga com a perspectiva interpretativa de Serbin (2008), sobre o uso da psicanálise pela Igreja, na década de 1960, no Brasil. Para ele, a relação da Igreja com as ciências da mente nessa época foi um acordo de cavalheiros. Essa relação no Brasil, segundo o autor, entre as décadas de 1960 e 1970, pode ser observada a partir da valorização da psicanálise pela sociedade e pela busca de compreender o que surgiu com o nome de *modernidade*, por parte do clero.

Como consequência, o uso da psicanálise pelo clero, segundo Serbin, agiu como um catalisador para a desistência de algumas dezenas de sacerdotes brasileiros, deixando o Vaticano em alerta sobre o uso de práticas psicanalíticas por parte de seu clero. Com alguns relatos, Serbin (2008) coloca que alguns bispos da época, proibiram que padres de suas dioceses realizassem algum acompanhamento psicanalítico ou psicológico, ameaçando-os com punições por desobediência, após perceberem as reais consequências desse fato. Para o autor, o clero não se fez de rogado e intensificou os experimentos com a psicanálise, buscando mecanismos que o ajudassem a reorganizar os sentimentos íntimos e as dores dos sacerdotes, especialmente, referentes aos desencontros entre às aspirações individuais e às aspirações institucionais. Segundo Serbin, a Igreja, na figura dos bispos, não avaliou cuidadosamente as consequências de submeter seu corpo clerical, já escasso, aos psicanalistas. Cito a seguir uma descrição elucidativa que considero interessante:

“Em fins de 1972, o padre João teve um sonho que mudou sua vida, e relatou-o a sua psicanalista, a renomada Katrin Kemper. No sonho do padre João, Katrin ofereceu-lhe uma xícara de chá durante uma sessão de análise em grupo. Uma vespa picou o dedo do padre. Katrin carregou-o nos braços e o pôs na cama, para cuidar de seu dedo. O padre João viu uma procissão noturna à luz de velas passar em um quarto contíguo. Esse sonho, Katrin explicou, simbolizava o ferimento e a prisão do pênis do padre João. Ela, a analista, curara-o dessa repressão enquanto ele via a Igreja prosseguir em seu caminho tradicional. Agora ele estava livre da Igreja e de sua vocação religiosa. O impacto psicológico dessa interpretação casou-lhe erupções na pele do corpo todo. ‘Pude entender que estava fora da Igreja, e ela fora de mim’, recordou mais tarde. Pouco

depois do sonho ele deixou a ordem dos vicentinos e o sacerdócio. No ano seguinte, casou-se com uma psicóloga [...]” (Serbin, 2002, p. 207)

Relatos como esses, demonstram, a partir do uso da psicanálise, a organização cognitiva dos sentimentos de um sacerdote, ao rever suas práticas, seu modo de ver o mundo e de estar nele, anteriormente baseados no sistema simbólico suscitado pela Igreja. Desse modo, Serbin aponta que, não raramente, seminaristas que eram institucionalmente identificados como vocacionados, ou até mesmo sacerdotes já ordenados, ao terem contato com a psicanálise reavaliaram suas posturas diante da Igreja, da sua vocação e da própria vida sacerdotal. Como sugere Motta (2004),

“Uma dada religião opera como origem de ‘confiança fundamental’ na medida em que opera como origem e, ao mesmo tempo, expressão de identidade fundamental. E esta identidade pode ser encarada através de três ângulos principais. Trata-se de um fenômeno sociológico. O devoto é, ou vem a ser, membro de um grupo, que reconhece como seu e que o reconhece como um crente entre outros crentes. Há o nível psicológico. O devoto adquire uma nova personalidade ou chega a um novo entendimento de sua personalidade, com as peculiaridades de seu *Sitz-im-Leben*, isto é, levando em conta circunstâncias concretas de caráter social, político, econômico e cultural. E deste modo a identidade se transforma numa espécie de egodicéia (se tal neologismo for permissível), que é, ao mesmo tempo uma sociodicéia, culminando na teodicéia que explica a existência do mal e promete substituí-lo pelo bem, de preferência ainda nesta vida, num mundo que há de vir ou numa outra vida” (Motta, 2004, p. 8 e 9).

A psicanálise ao tentar organizar o posicionamento social dos sujeitos, ou ainda, ajudá-los a construir seus próprios mitos e a ordenarem simbolicamente seus desejos e anseios, despertava sentimentos e comportamentos adormecidos no padres e seminaristas que a experimentavam. Embora para Serbin, os próprios seminaristas da época, e o clero também, demandassem por esclarecer alguns aspectos subjetivos vividos durante a formação referentes à sexualidade e ao desenvolvimento da personalidade. Aparentemente, os padres acreditavam que esses novos mecanismos de análise tinham como objetivo melhorar a educação e a vida social, refinando a espiritualidade dos seminaristas, e sobretudo, o recrutamento. Mas não foi

isso que se realizou. Assim, para Serbin, o grande problema foi o clero acreditar que a psicanálise ou os outros métodos de análise fossem “curar” indivíduos comportamentalmente não sadios, não sendo mais um dos mecanismos desenvolvido pelo projeto pedagógico de formação.

Atualmente, os seminaristas fazem um acompanhamento psicológico em grupo. Nada de psicanálise, apenas um apoio psicológico, a fim de estimular os seminaristas a conversarem sobre seus sentimentos. A psicóloga⁸², segundo foi estabelecido pelo reitor, realiza um acompanhamento psicológico semanalmente com a intenção de minimizar conflitos internos e gerenciar a oportunidade de todos conversarem entre si, falarem de si e dos outros⁸³. Realizado no próprio Seminário, o acompanhamento é em grupo e dura cerca de 45 minutos. Todos os seminaristas participam, formam um círculo, cada um sentado em uma cadeira, “guiados” pela psicóloga que suscita temas para a terapia. Os quais, segundo ela, podem interferir no cotidiano se não forem discernidos. Temas como a rotina de estudos intensa, a saudade da família, a obediência exigida pela instituição, as renúncias consequentes do estilo de vida escolhido e a relação diária de uns com outros, ganham destaque na terapia em grupo. Nenhum dos seminaristas é obrigado a falar sobre si ou sobre os outros, mas devem estar presentes nos encontros, tendo a liberdade de apenas escutarem. Como me relatou a psicóloga, a terapia em grupo tem um objetivo específico:

- “Aqui eu tento criar um clima bem agradável, para que todos se sintam à vontade. Se sintam bem para dialogarem. Os nossos encontros possibilitam que eles falem sobre o que estão sentindo e passando. Como a formação é em grupo, é natural que eles tenham sentimentos e experiências semelhantes. Por isso, a terapia em grupo é a melhor proposta para esse tipo de situação. Além deles poderem minimizar os conflitos do convívio intenso, eu como psicóloga, tenho a possibilidade de identificar possíveis demandas que por ventura surjam. E propor a melhor solução. [...] O bom convívio que eles desenvolvem aqui, vai

⁸² É uma religiosa formada em psicologia.

⁸³ Não obtive autorização para transcrever os diálogos da terapia em grupo.

refletir na qualidade das relações que eles virão a ter fora desse ambiente” (Elis, psicóloga).

A psicologia é compreendida pela Igreja e posta em prática no Seminário como um recurso de autoconhecimento e também como instrumento pastoral, que possibilita entender as particularidades dos fiéis e de como lidar com possíveis problemas psicológicos que a carreira clerical, por ventura, possa despertar. Não raro, os seminaristas após a ordenação procuram cursar psicologia.

Dessa maneira, a psicanálise, anteriormente, e a psicologia, contemporaneamente, fornecem material para ações de racionalização da vocação. Discernido os mecanismos vocacionais, o sujeito vocacionado rompe a estrutura mítica de sua vocação, construindo, com os materiais oferecidos pela psicologia, uma narrativa racional exemplificadora de sua vocação. Porém, percebo uma diferença entre o uso da psicanálise, contextualizada por Serbin (2008), e o uso da psicologia. Na minha interpretação, a terapia em grupo é usada como mecanismo institucional, que “qualifica” a vocação. Diferentemente, a psicanálise não foi utilizada como um instrumento vocacional, e tendia a “desqualificar” a vocação, qualificando-a como um sintoma de um desequilíbrio psíquico⁸⁴. Assim, a terapia em grupo pode ser interpretada metaforicamente, com base nesse contexto etnográfico, como um momento de *communitas normativa*, produzindo, em certo sentido, um espaço-tempo “ritual” que permite, aos seminaristas, viver coletivamente a vocação. Segundo Turner,

“A liminaridade, a *marginalidade* e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Toda

⁸⁴ Resumidamente, a psicanálise entendia a vocação como *sintoma*, propondo-se a cura-la; a terapia em grupo entende a vocação como *qualidade*, propondo, através da terapia em grupo uma “coletivização da vocação”. Abordagens parecidas mas com finalidades diferentes.

via, são mais que classificações visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento” (Ibidem, p. 156).

A terapia em grupo e a vida em comunidade, vividas pelos seminaristas no Seminário, podem ser compreendidas também como sendo a *institucionalização do intermediário*⁸⁵ (DaMatta, 2000).

- “*Eu acho que aqui, [no Seminário] todos trabalham para nos fornecer uma boa formação. Mesmo que conflitos individuais surjam por causa do convívio, eu acho que todos querem ajudar todos. Afinal, todos nós queremos contribuir com um objetivo comum, que é servir à Igreja. E com o tempo a gente percebe isso, os vínculos, a preocupação. Tá todo mundo no mesmo barco (risos)*” (Caetano).

Diferentemente de como foi usada a psicanálise, a psicologia utilizada pelo Seminário atualmente, funciona como um meio, como um mecanismo de inclusão e agregação. Em grupo, os seminaristas podem se expressar e dialogar sobre a experiência que estão vivendo⁸⁶.

Nesse sentido, acho importante destacar que o contexto observado e descrito, apresenta um novo modelo de comportamento da relação entre *communitas* e estrutura, entre os seminaristas e a Igreja. Ao analisar a institucionalização de uma aparição mariana, Reesink (2008) demonstra bem a dinâmica que se estabelece entre a Igreja Católica, o “vidente” e os peregrinos. E destaca o poder como característica principal dessa relação, apontando que a “[...] existência de uma submissão da *communitas* à estrutura, o que parece levar na direção daquilo que as análises de Turner deixam entrever: a *communitas* seria a dimensão ‘fraca’, submissa”, sendo a estrutura a dimensão da sociedade que conteria o ‘poder’” (2007, p. 591).

⁸⁵ Encontrei essa expressão num artigo do antropólogo Roberto DaMatta, chamado “Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade” (2000), que embora a cite, não desenvolve seu significado baseado em dados empíricos. Apenas caracterizando-a como uma marca social brasileira. Mas que, no meu ponto de vista, o termo “institucionalização do intermediário” dá conta do sentido e do papel que a “terapia em grupo” tem nesse contexto.

⁸⁶ A partir concílio vaticano II, o clero percebeu como os seminaristas se comportam vocacionalmente, e tentou desenvolver um projeto pedagógico de formação conjugado à modernidade. O concílio propunha, como era entendido pelos seus membros, um “arejamento” da igreja, que buscava abrir as portas e janelas para o vento do mundo entrar e reanimar a instituição.

Concordo com a afirmação da autora, embora tendo a acreditar que a existência dessa dimensão “mais fraca” da *communitas*, e conseqüentemente de submissão à estrutura, advêm de um certo desejo de reconhecimento social dos sujeitos que a compõe. Para sobreviver à dinâmica do poder, os componentes da *communitas* precisam realizar “concessões” para se incorporar à estrutura, por exemplo, ser celibatário, como no caso etnográfico estudado. Embora, de todo modo, mantenham certo potencial de ação. Uma vez que os seminaristas serão reconhecidos como bons sacerdotes se demonstrarem reais aptidões, e ser celibatário é uma delas. O que há em comum em ambas perspectivas, a de Reesink e a minha, é que entre as estruturas e *communitas* existem conflitos, disputas e recomposições, mutuamente influenciáveis.

Assim, o contexto etnográfico aqui analisado, levou-me a crer que o modelo mais usual da relação entre estrutura e *communitas*, puramente embasado nas relações de poder entre instituições e grupos marginais, aonde o primeiro tenta dominar o segundo, e o segundo resiste à dominação, é insuficiente. Portanto, compreendo a experiência da terapia em grupo vivida pelos seminaristas, como um dos meios, pelo qual, segundo a lógica nativa, os seminaristas coletivamente expressam suas vontades e demandas, e também apreendem as demandas da instituição, aprendendo assim a dialogar com as instâncias superiores do Seminário. Para Turner,

“Frequentemente [os processos liminares] parecem inundar de sentimentos os que estão sujeitos a eles. Esses processos liberam seguramente energias instintivas, porém [...] a *communitas* não é apenas produto de impulsos biologicamente herdados, liberados de coações culturais. São antes produtos de faculdades peculiarmente humanas, incluindo a racionalidade, a volição e a memória, desenvolvidas pela experiência da vida em sociedade” (ibidem, p. 156).

Logo, no caso dos seminaristas, a experiência da psicologia em grupo é um momento de apreenderem a “fazer-igual”. Assim, durante a formação no Seminário e pelo modo de vida coletivo, os seminaristas apreendem, a partir dos mecanismos que os levam a agir como futuros

sacerdotes, um novo modo de ser, de estar e de ver o mundo. Ordenados, eles terão a instituição como mediadora de seu papel/status social. É um processo de retroalimentação. Os sacerdotes mantêm o carisma institucional e, conseqüentemente, a estrutura institucional os conservam perfilhados. Como foi relatado por um de meus informantes:

- *“Sem dúvida um tempo longo de formação é importante. Porque assim a gente tem tempo para pegar experiência, de ficarmos mais confiantes. Aprender mesmo a tomar as decisões melhores para a Igreja. Imagina você assumir uma paróquia?! Tem que saber, é muito importante que o sacerdote saiba lidar com isso. O sacerdote vai ser o líder daquela comunidade. O que ele disser vai ser encarado como verdade. Porque ele ali é levado a sério, então?! [...] E outra coisa, eu também sei que eu quando for ordenado vou ter que obedecer também ao meu bispo. Vê quanta coisa a gente tem que aprender a lidar. Não só eu, mas todo mundo que está aqui”* (Baden).

Diante disso, a experiência de terapia em grupo pode ser considerada como uma representação de *communitas*. Embora, não assuma por completo a função do que Turner denominou de *antiestrutura*, pelo contrário. Já que, na minha interpretação, a psicologia é usada como mecanismo de inclusão, e não como a manifestação de uma negação, por parte de seus membros, da estrutura que domina. Assim, no Seminário católico a terapia em grupo é a expressão maior da coletivização como mecanismo de inclusão, podendo também ser considerada como espaço de *institucionalização do intermediário*⁸⁷.

⁸⁷ Também podemos pensar em termos de “instituições intermediárias”. “Para Pater Berger e Thomas Luckmann, comunidades com essas características são fortes candidatas a constituir-se em instituições intermediárias – entidades como aquelas que fazem a ponte entre o indivíduo e a sociedade. [...] o indivíduo moderno encontra-se imerso num pluralismo que desacreditou a possibilidade de auto evidência, isto é, no poder de se orientar no meio de tantas alternativas de interpretação do que é realização pessoal” (Carranza, 2009, p. 50-51).

CAPÍTULO III

SOBRE A VOCAÇÃO CATÓLICA

Neste capítulo, com base nos dados etnográficos, irei apresentar e analisar o que se entende por *vocação*, especificamente a católica. Num primeiro momento, analisarei os mecanismos utilizados pela Igreja no Brasil para adaptar a vocação aos diferentes fluxos de mudança na história social do Brasil. E posteriormente, demonstrarei como esse conceito se comporta no campo católico e quando é utilizado em contextos etnográficos diversos, desse modo, comparando a vocação católica, protestante e espírita, a fim de propor um *modelo concêntrico de análise da vocação*.

1. O SANTO MODERNO É UM SANTO SOCIAL⁸⁸: CONTEXTUALIZANDO A VOCAÇÃO

Se existe um adjetivo para qualificar o conceito de vocação no campo católico, sem dúvidas, “nebuloso⁸⁹” seria bastante adequado. O conceito de vocação católica é um pouco restrito e indefinido nos estudos antropológicos. Palavras como “serviço”, “trabalho”, “missão”, “obrigação” são adjetivos constantemente utilizados para definir vocação. A bibliografia sobre o tema (ver Suaud, 1978; Seidl, 2012 e 2009; Medeiros, 2005; Fernandes, 2004) demonstra que esta característica, certo caráter “nebuloso”, não é essencialmente advindo da falta de termos analíticos que deem suporte às análises antropológicas e etnográficas. A literatura mostra o contrário. O que podemos observar, muitas vezes, é que o próprio contexto

⁸⁸ Para uma análise acurada sobre santidade católica ver Silvana Matos (2014), restrinjo-me a utilizar aqui o termo “santo” apenas metaforicamente.

⁸⁹ Deixo claro que o uso da palavra “nebulosa” é apenas ilustrativo, sem nenhuma intenção ou vínculo com algum conceito que, por ventura, tenha a mesma nomenclatura.

etnográfico não possibilita uma definição mais acurada do conceito de vocação, permitindo uma multiplicidade de interpretações.

Desse modo, destacarei alguns pontos, logo abaixo, visando contextualizar momentos considerados importantes e que de algum modo influenciaram no processo de formação vocacional. Obviamente, cada qual com suas devidas características e consequências identificadas:

<p>Antes do Concílio de Trento</p>	<p>Formação não institucionalizada, precária, menos intelectual e mais vinculada a manutenção do status de instituição intermediária entre Deus e os homens.</p>
<p>Após Concílio de Trento até 1950</p>	<p>Formação institucionalizada, criação dos seminários, preocupações específicas, entre elas a vocação; Construção de seminários menores e maiores, preocupação intelectual; Formação predominantemente eurocêntrica. No caso do Brasil, alienação dos vocacionados/seminaristas do contexto sociocultural brasileiro; Vocação trabalhada institucionalmente.</p>
<p>Após 1950 (Modelo tridentino) até o Vaticano II</p>	<p>Maior atuação dos seminários menores (crianças com 8,10, 12 anos ingressavam no seminário); oriundas de famílias pobres, numerosas e agrícolas. A vocação era construída/moldada dentro do seminário, sem “ares muito sagrado”, vista como compromisso institucional/social com a igreja (comum as famílias escolherem um filho homem para ser padre); sem descendentes sanguíneos a igreja precisava criar mecanismos de manter seu quadro clerical. Vocação trabalhada institucionalmente.</p>

<p>Atualmente: após o <i>optatum totius</i> (1965, Vaticano II)</p>	<p>Estima pela carreira intelectual, discípulo do povo, trabalhador da igreja. Busca pela desvinculação da imagem santa e o status de intermediário entre Deus e o povo. Contexto sociocultural: oriundo de famílias de baixa renda, essencialmente católica, idade geralmente acima dos 18 anos, depois de formado no ensino médio. Visão de carreira acadêmica predominante e perspectivas de crescimento econômico vigentes. Ingresso comum de homens mais velhos e com uma formação superior prévia. Vocação trabalhada individualmente.</p>
--	--

Com base no esquema acima, quero destacar que a criação dos Seminários foi uma das principais respostas do clero para suprir as demandas institucionais. Em consequência às mudanças políticas, econômicas e sociais mundiais, o clero foi estimulado, especialmente o Vaticano, a criar mecanismos de adaptação, levando-o a desenvolver um projeto pedagógico que desce conta do fenômeno da vocação. Uma vez que o projeto pedagógico de formação também representou umas das primeiras grandes estratégias institucionais para manter e tornar mais eficaz o controle, tanto para formar um quadro de sacerdotes comprometidos com a instituição e com seus interesses, como para reproduzir seu conjunto de dogmas e ações perante os leigos católicos. Nesse sentido, o perfil de sacerdote que o clero desejava reproduzir, tanto na época como contemporaneamente, era moldado e posto em prática nos Seminários.

No Brasil, as situações econômicas e políticas foram influências cruciais, especialmente com a separação Igreja e Estado em 1891, para provocar mudanças estruturais na Igreja. O clero, oficialmente separado do Estado, buscava se dedicar apenas aos assuntos religiosos. A Igreja, no Brasil, podia, por conta do novo contexto, olhar para si e avaliar quais os mecanismos de ação ainda eram válidos e quais novos campos de disputas poderiam ser explorados. A partir

disso, o clero brasileiro, dedicou-se a pensar a formação no Seminários com mais autonomia local.

Até meados de 1950, estar no Seminário garantia o status de vocacionado. Hoje não mais. A vocação católica, atualmente, é trabalhada constantemente durante a formação, no Seminário. O atual “modelo” de desenvolvimento vocacional deriva da *escassez* das vocações. Segundo a lógica dos reitores, é mais eficaz atrair o jovem para o Seminário, mesmo que ele não esteja com sua vocação “discernida”, e institucionalmente identificável, do que impedi-lo de entrar em contato com a realidade do Seminário. Vivendo a dinâmica da formação e no Seminário o aspirante a sacerdote poderá desenvolver seus potenciais e se descobrir como parte da instituição. Seguindo essa lógica de raciocínio, a vocação católica é cotidianamente “revivida”. Como relatou-me Vinícius, 23 anos.

- *“A vocação é como uma pérola dada pelo sagrado. **O bem maior que posso ter.** É o modo de vida ao qual eu fui chamado. Por isso faço os trabalhos pastorais, me dedico à universidade e a uma vida de oração”.*

Com base nas entrevistas, observações e questionários aplicados, identifiquei algumas características comuns e predominantes entre os vocacionados católicos: (1) Origem essencialmente de baixo patrimônio familiar (baixa renda); (2) Baixo/difícil acesso à escolarização além do ensino básico (difícil acesso ao ensino superior); (3) Alta valorização social da religião católica e advindos de famílias predominantemente católicas; (4) Histórico de atuação na comunidade religiosa (participação em “grupos jovens”, e bom diálogo com o pároco da comunidade); (5) Presença, no discurso, de um “desejo de servir”.

Pude identificar que, contemporaneamente, o recrutamento de novos seminaristas acontece a partir dos “encontros vocacionais”, que são dois ou três encontros anuais com aspirantes indicados por padres ou religiosos. O reitor, nos encontros em grupo, socializa o processo de formação e o que a instituição espera deles.

- Você participou de três encontros, não foi? Como é que aconteceu?

- *“No meu caso foram apenas dois, mesmo. Foi bem tranquilo. Foi aqui no Seminário mesmo. Meu pároco já sabia que eu queria entrar pro Seminário, e me passou os contatos do pessoal daqui. No meio do ano eu fui avisado que o reitor ia fazer o primeiro encontro vocacional. Isso era quase no fim de agosto. Ele marcou um dia, se não me engano era uma sexta. Aí eu vim. Quando cheguei aqui tinham uns 40, eu até me assustei, porque pensei que eram poucos. Mas foi bem legal. Teve o café da manhã, o almoço e no fim da tarde um lanche”* (Vinícius)

- E teve alguma atividade, o que vocês fizeram?

- *“Sim, teve sim. O reitor mostrou o prédio a todos nós, falou da rotina que um seminarista tem, da importância dos estudos, da oração. Mostrou como seria a realidade da gente, né?! Ele também contou como foi a formação dele [...] Também fizemos algumas orações, algumas dinâmicas pra gente ir se enturmando. Basicamente isso mesmo”* (Vinícius).

- E o segundo encontro, como foi?

- *“Foi quase igual ao primeiro. Mas só aconteceu em janeiro do outro ano, já perto de eu entrar aqui. Mas tiveram basicamente as mesmas atividades. A diferença é que a gente já se conhecia, então não tinha a vergonha pra atrapalhar. Rolaram as dinâmicas... Ah, cada um também se apresentou de novo, contou qual eram as expectativas [...] E o reitor aprofundou como seria nosso ritmo de estudos. E a importância das notas. Aí no outro mês eu já estava morando aqui”* (Vinícius).

Todos os seminaristas entrevistados participaram de “grupos jovens” da Igreja ou Paróquia, que geralmente são grupos pequenos, circunscritos a bairros, e destinados a um segmento ou atividade específica de atuação. Desde pouca idade esses jovens já participavam ativamente das atividades da Igreja, e possuíam um bom diálogo com o pároco do bairro. O “celeiro das vocações”, atualmente, está nesses “grupos jovens”.

- Como era tua relação com teus amigos antes de ingressar no Seminário?

- *“Ah, era bem legal. Normal. Tenho alguns amigos desde a infância, que cresceram comigo indo pra Igreja, pro grupo jovem. Que são bem atuantes também. Quando tem festa na paróquia e o reitor me libera, eu vou lá. Aí reencontro todo mundo”* (Baden).

- E o que eles acham da tua escolha pela vida sacerdotal?

- “Eles sempre me apoiaram. E me apoiam ainda. Mas depois que eu entrei [no Seminário] eles deram uma recuada. Mas também eu acho que foi porque o convívio diminuiu. Mas é normal. Tudo tem seu tempo, né?! Eu assumi compromissos, eles assumiram outros. E assim segue. No fundo eles sabiam que meu caminho seria esse mesmo, tem que aceitar (risos)” (Baden).

A relação com a comunidade religiosa, com base no discurso nativo, tem importante representatividade na escolha do jovem pela vida sacerdotal, indicando que suas relações mais profícuas se davam dentro da própria comunidade.

- “[...] Eu sempre fui muito atuante na minha paróquia. E o pessoal gostava muito disso. Porque viam em mim uma iniciativa. As pessoas da minha paróquia precisavam de alguém que estimulasse, precisava de um jovem atuante. [...] O pároco também gostava porque sabia que podia contar comigo” (Caetano).

- E quando estava fora, quando não estava ajudando na paróquia, o que você costumava fazer?

- “Nada (risos)” (Caetano).

- Como assim?

- “Tô brincando. Eu ia pra aula de manhã, voltava, almoçava, assistia televisão, se tivesse algum exercício eu fazia logo, ia conversar com alguns amigos ou ficava em casa” (Caetano).

- E os amigos eram do bairro mesmo?

- “Sim, eram” (Caetano)

- Todos eles frequentavam a paróquia ou o grupo de jovens?

- “Sim. Não eram muitos amigos não (risos). Amigos mesmo eram uns 6 ou 8. E nós crescemos juntos, indo pra Igreja. A gente teve essa sorte, crescemos acostumados de ir à Igreja, desde pequenos” (Caetano).

Durante a formação eventos como pastorais, orientação com psicólogos e de letramento são comuns para fortalecer a vocação pelo sacerdócio. Nesse sentido, podemos identificar duas dimensões no *processo vocacional*: (1) a dimensão individual; (2) e a dimensão coletiva. Essas duas dimensões são trabalhadas durante a formação sacerdotal, a fim dos seminaristas lidarem

com as aspirações e dilemas do serviço vinculado à instituição (igreja), à vida religiosa e às aspirações individuais. Isso está muito presente no discurso dos seminaristas:

- O que o motivou a ingressar no Seminário?

- *“Desejo de servir melhor à Igreja e compreender melhor minha pertença a mesma. De certa forma, também de mudar a Igreja, surgiu em mim também esse desejo. Acredito também ter a vocação para o sacerdócio, o seminário vai me ajudar a concretizar esse desejo”*. (João Gilberto, 25 anos, cursando teologia)

- O que é vocação?

- *“Vocação é o designio para o qual fomos escolhidos e criados pelo sagrado. O modo de vida que poderá nos fazer feliz. A cada um de nós Deus dá um dom pra servirmos de maneira específica nas diversas áreas da Igreja”*. (João Gilberto, 25 anos, cursando teologia).

Em termos básicos, a lógica da instituição é retrabalhar as qualidades e aptidões individuais, para que elas sirvam ao “carisma institucional”. Esse fenômeno pode ser observado desde o ingresso do seminarista na instituição. Nesse sentido “o carisma sacerdotal” é apreendido tanto pela dimensão individual, como pela coletiva. Ou seja, a comunidade religiosa identifica quem possui potencialidades para à vida sacerdotal, mas ela (a potencialidade) só será legitimada ao ser desenvolvida pelo seminarista através da formação. É uma experiência coletiva e individual. A formação sacerdotal mantém essa conjugação. A comunidade religiosa identifica potências institucionais, portanto, coletivas, entre os jovens masculinos da comunidade, e, assim,

“Quando a capacidade carismática transformou-se numa qualidade objetiva que pode ser transmitida por certos meios, no início puramente mágicos, estava aberto o caminho para transformá-la de uma graça, cuja posse pode ser provada mas não transmitida ou apropriada, em algo por princípio adquirível. Com isto, se torna a capacidade carismática um possível objeto da educação. [...] Somente podem ser despertadas quando existem de forma latente, pelo renascimento da personalidade inteira” (Weber, 2004, p. 350-351 – grifo meu).

É o que também Ernesto Seidl (2012) define como “nomeação da vocação”. Ou seja, como o sujeito é legitimado ou não, pela comunidade, como vocacionado. O que está diretamente interligado com as duas dimensões acima citadas: aspirações individuais e aspirações coletivas. Seidl aponta, a partir do contexto etnográfico pesquisado, que a nomeação da vocação ganha sentido na interpretação nativa por dois fatores: a nomeação de uma “vocação real” e a nomeação de uma “vocação aparente”.

Analogamente, podemos perceber entre os seminaristas entrevistados a presença desses dois fatores. Não é raro encontramos relatos de casos de ex-seminaristas que ingressaram no seminário apenas com a intenção de ascender no sistema educacional ou na estrutura social. Podemos dizer, com base no contexto atual, que os seminaristas durante o processo de formação vivenciam esse dilema. A relação entre vocação real e a vocação aparente surge costumeiramente nos discursos e ações, mesmo indireta e/ou inconscientemente.

2. A VOCAÇÃO COMO PROCESSO DE FORMAÇÃO

Quanto maior aptidão intelectual possuir o seminarista, mais facilmente é classificada como real sua vocação. Como destaquei anteriormente, para analisar a vocação católica é necessário levar em consideração o processo de formação e o projeto pedagógico desenvolvido pela instituição.

No atual contexto etnográfico, os Seminários querem seminaristas aptos à ascenderem na carreira eclesiástica. Vale destacar que trato aqui sobre o processo de vocação dos padres diocesanos, diferentemente dos religiosos que têm outra lógica de formação e de vocação. De modo geral, podemos dizer que os padres diocesanos, à vista do Vaticano, possuem a responsabilidade de manter o carisma institucional. Formados, eles serão teólogos e filósofos da Igreja. Os cargos eclesiásticos são as aspirações futuras dos seminaristas. Mas para tal, eles têm que ascender intelectualmente. Na lógica dos seminaristas, quem sabe mais tem mais poder.

Algo que é paradoxal, uma vez que o contexto socioeconômico dos seminaristas observados, revela que esses jovens advêm de uma formação educacional precária. As dificuldades encontradas pelos formadores/reitores no seminário, referentes à formação educacional precária dos seminaristas foi constantemente relatada nas entrevistas. Essa é, por sua vez, uma preocupação que faz os reitores refletirem e adaptarem a formação segundo cada contexto.

- Quais as preocupações com a formação dos seminaristas?

- *“Cada reitor tem a responsabilidade de corrigir as deficiências dos seminaristas em formação. Esse é o nosso papel. Quando o bispo me designou para esse serviço, eu assumi o compromisso de fornecer uma boa formação aos que passarem por aqui [no Seminário]. O futuro da Igreja, da boa Igreja, cumprindo a sua função, depende dos futuros padres. Além da formação intelectual que é fundamental, temos também a vivência da realidade. Já era o tempo em que os padres eram alienados da realidade. A Igreja precisa de gente comprometida. É o que nós nos comprometemos em fazer”* (J. B. 45 anos, superior do Seminário).

Com base nos dados, podemos destacar a relação entre vocação e formação sacerdotal e a capacidade/potencialidade de letramento como uma possibilidade de mobilidade dentro da instituição. Quanto mais desenvolvidas as capacidades de letramento (a leitura, a escrita e a aptidão de se comunicar com eficiência) maiores as possibilidades de mobilidade dentro do sistema. O que caracteriza a vocação com dois centros: (1) é despertada/estimulada/internalizada pela ação de desenvolver suas aptidões como intelectual (uso de mecanismos individuais, a partir formação continuada); e (2) é manifestada/exteriorizada pela ação de participação do seminarista na comunidade, seja evangelizando ou no exercício de pastorais (mecanismos coletivos). O que pode ser denominado por “a ação da vocação”. Isso se dá conforme disse-me Caetano, 23 anos:

- *“A formação é uma oportunidade de crescimento pessoal e espiritual, além de um meio de melhor discernir a vocação”*.

Acompanhei dois seminaristas em duas pastorais diferentes. As pastorais são caracterizadas como um estágio, um aprendizado para os seminaristas de como administrarem

uma Igreja, especificamente lidando diretamente com os fiéis, geralmente com os grupos jovens. Em ambas pastorais, pude observar como as ações são postas em prática pelos seminaristas. Como de regra, aos sábados, cada seminarista fica responsável em auxiliar um padre, afim de que possa entrar em contato com a realidade da comunidade a qual está vinculada aquela Igreja.

A atividade principal desenvolvida pelos seminaristas nas pastorais é auxiliar o sacerdote durante a celebração da missa, ajudando-o com os paramentos, os objetos a serem utilizados, a preocupação com o microfone na hora da homilia e a organização do altar ao término da celebração. No restante do tempo, ou seja, pela manhã e pela tarde, uma vez que as missas ocorreram às 19 horas, os seminaristas ficaram responsáveis pelo grupo jovem que sempre se reúnem nas tardes de sábado. As atividades pela manhã, que iniciaram por volta das 09:30⁹⁰, foram também ligadas ao grupo jovem. Ambos seminaristas ficaram responsáveis em organizar o salão paroquial, local onde se realiza os encontros do “grupo jovem”, e esquematizarem dinâmicas e jogos para o grupo, sendo também os responsáveis pelos ensaios de peças teatrais, que são encenadas na Páscoa e no Natal. Em casos especiais, como foi-me relatado, os seminaristas podem acompanhar o padre em visitas previamente marcadas, seja a membros da comunidade que estejam doentes ou apenas visitas cortesias, o que ocorre esporadicamente.

Parece-me que o resultado esperado de todas essas ações em conjunto, ou seja, a função dos mecanismos de ação e práticas, aos quais os vocacionados são submetidos, é o que pode-se chamar de *viver uma satisfação comunitária*. Resultado almejado pelos seminaristas e reitores ao fim da formação. Igualmente, a eficácia de ação desses mecanismos possibilita que os

⁹⁰ O horário de início das atividades pela manhã depende exclusivamente da distância entre o Seminário e a Igreja, a qual os seminaristas irão. Uma vez que eles saem do Seminário, todos os sábados, por volta da 08:00 da manhã.

seminaristas se identifiquem com a carreira clerical, uma vez que a vocação é identificada por meio do que classifico como potência *fac-símile*⁹¹. Aprofundarei adiante.

3. A VOCAÇÃO COMO CAPITAL RELIGIOSO

A investigação em profundidade dos mecanismos de recrutamento e seleção de seminaristas apontou peso importante das intervenções de um capital religioso baseado na posse de relações pessoais, vinculada via grupo familiar.

Embora a historiografia destaque que antes do Concílio Vaticano II o padre era “distante” do povo durante os rituais litúrgicos, o tipo de relação que se estabelecia entre o sacerdote e a comunidade era bem particular, especialmente nas comunidades rurais - ainda que, nas missas, os sacerdotes estivessem de costas para os fiéis e falassem em latim. É claro que o status de intermediário entre Deus e o povo, o sagrado e profano fazia/fazem parte da relação entre clero e fiéis. Porém, as relações com a comunidade e as famílias eram em profundidade, abriam-se as portas das casas para os padres. E essa abertura é o que proporcionava o cultivo de vocações. Isso influenciou diretamente no recrutamento de novos seminaristas. Advindos de famílias numerosas, com relações estreitas e íntimas com o clero local, era o contexto ideal para o recrutamento de jovens em tenra idade, sujeitos a um contexto simbólico de salvação e continuação de certa “honra” familiar, uma vez que era quase sempre delegado a alguém a responsabilidade de cuidar dos “serviços da fé”. Geralmente, desempenhado pelo filho mais novo da família, uma vez que o mais velho cuidaria da

⁹¹ Do latim, *fac-simile*, “faz-igual”.

propriedade e dos serviços referentes à economia da família⁹². Esse contexto era vivido tanto pela classe baixa agrária, quanto por fazendeiros e pequenos comerciantes⁹³.

Assim, o que existe é uma associação entre reprodução do corpo administrativo clerical e reprodução familiar não consanguínea. Ou seja, os padres não podem se reproduzir biologicamente, portanto, criam mecanismos e condições que favoreçam o recrutamento de aspirantes à vida sacerdotal, possibilitando que o clero se reproduza simbolicamente e administrativamente.

- Você me falou que tem um tio que é padre, como é sua relação com ele?

- *“Sempre foi de muito respeito. Ele sempre foi lá em casa, me viu crescer. Minha família sempre admirou ele. Todo o esforço dele foi muito bonito. E agora eu também escolhi essa vida pra mim (risos) [...] Nós nos falamos bem menos ultimamente, ele está morando em Manaus. Mas de vez em quando, trocamos e-mails ou eu telefone pra ele”* (João Gilberto).

- Ele influenciou na sua decisão de entre pro Seminário?

- *“Não. Quer dizer, sim. De certa forma sim. Não que ele tenha dito, olha você vai ser padre, ou qualquer coisa assim. Mas pode ter certeza que o exemplo dele foi decisivo. Um homem que só deu alegria a sua família, é claro que vai influenciar alguém que quer ser um homem de bem”* (João Gilberto).

Mesmo o Seminário ainda sendo o eixo principal no mecanismo de identificação, classificação e reprodução das vocações, a família consanguínea se apresenta como um dos campos mais apropriados para encontrar indivíduos com acumulado de capital religioso dispostos a ingressar no Seminário. Embora exista essa peculiaridade, o Seminário é por excelência, segundo a lógica nativa, o ambiente para a avaliação da vocação. É nele que o seminarista viverá, por no mínimo, 8 anos de sua formação. Referir-se ao Seminário como

⁹² Para uma análise mais acurada sobre os contextos rurais das vocações ver Charles Suaud (1978) e Ernesto Seidl (2009 e 2012).

⁹³ Enquanto essa peculiaridade de recrutamento vocacional é de fácil percepção, é quase inexistente a associação entre conversão e vocação católica, os elementos disponíveis para uma análise mais acuradas são mínimos. Em minhas observações e entrevistas não obtive dados consistentes, e nem na literatura tecno-científica que analisa relações desse tipo.

instituição que legitima um projeto pedagógico de formação sacerdotal é também falar de vocação.

- Para ingressar no Seminário e ser um futuro padre é necessário ter vocação?

- *“Dizemos que o seminário é um período de amadurecimento de uma vocação. Nele podemos entrar sem ter completa certeza do que Deus quer de nós, para que aqui possamos compreender melhor a sua vontade”* (Vinícius, 23 anos, cursando filosofia).

- *“Não, infelizmente no plano prático não é necessário ter vocação, embora seja o ideal”* (Tom, 21 anos, cursando filosofia).

- *“Num pensamento muito particular, penso que nem sempre o candidato tem vocação sacerdotal. O caminho que será traçado no seminário, revelará a sua verdadeira vocação. Mas na maioria vezes o que existe é um desejo de servir”* (Caetano, 23 anos, cursando filosofia)

A lógica da vocação dos seminaristas diocesanos subverte a lógica da vocação dos seminaristas pertencentes a outras ordens católicas. Na vocação diocesana, existe uma inversão entre quem é o sujeito e quem é o objeto da vocação. Ou seja, um sujeito é classificado como vocacionado não por possuir qualidades inerentes ou resposta a um “chamado” divino simplesmente, mas por ser adequado contextualmente a uma função na instituição. Afinal, o carisma da igreja deve ser preservado. Mas também, isso demonstra que mesmo num contexto onde a vocação pode ser racionalizada, o “chamado” individual subjetivo dos seminaristas e o “chamado” burocrático da Igreja dialogam, estabelecendo que uma vocação ainda que racionalizada, pode ser subjetiva e sentida “de coração”.

4. A “FALTA DE VOCAÇÕES” E O CELIBATO

Em *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Charles Suaud, a partir do Seminário Chavagnes-en-Pailliers, em Vendée (diocese de Luçon, França) como base

empírica, realiza alguns apontamentos interessantes que podem ser repensados a partir do contexto atual aqui abordado.

Para Charles Suaud, a análise das transformações socioculturais vividas pelos Seminários e dos projetos de formação dos clérigos permite compreender a crise atual do sacerdócio, que é mundial, e suas permanentes adaptações às novas realidades. Isso foi possível devido à análise das condições sociais em que a vocação é imposta em um pequeno Seminário provincial no interior da França a partir do início do século XX.

Segundo Suaud, o trabalho voltado a um projeto pedagógico específico visa como resultado a interiorização de um projeto de vida, que por sua vez, tende a apregoar uma vocação aos jovens para garantir e controlar a própria reprodução do clero. Mas para tal, algumas condições e representações sociais têm que estar alinhadas, compondo um sistema de representações. Como, por exemplo, um contexto familiar e educacional específico. Só assim, esse sistema de representações seria um dos componentes das condições objetivas da reprodução da vocação. Para tal, é necessário que o trabalho pedagógico, anteriormente citado, seja eficaz. Sem dúvida o papel do seminário é fundamental para essa eficácia, evidenciando mais uma vez a relação individual e coletiva que abrange a manutenção da vocação católica.

A partir desse contexto, o celibato, segundo o autor, é a causa principal da crise das vocações. De qualquer forma, o celibato pode ser considerado como um mecanismo de manutenção da instituição. Onde a reprodução simbólica tem mais importância do que reprodução consanguínea. Segundo Weber,

"Os portadores do carisma, tanto o senhor quanto os discípulos e sequazes, para cumprirem sua missão, têm que encontrar-se fora dos vínculos deste mundo, das profissões comuns e dos deveres familiares cotidianos [...] isto é expressão do espírito 'apartado deste mundo' daqueles que tomam parte no carisma" (2004, p. 325).

Segundo o projeto pedagógico de formação, o celibato é um dos aspectos que devem ser trabalhados durante a formação. E na lógica institucional, quanto mais celibatário for o

seminarista mais vocacionado ele é. Uma vez que ele reafirma simbolicamente seu compromisso com a instituição.

- Como vocês lidam o celibato?

- *“Pra mim é algo natural. Eu sei que pra ser sacerdote tenho que seguir algumas regras. E ser celibatário é uma delas. Eu sabia disso antes de entrar, eu não me iludi com isso”* (Tom).

- *“É um compromisso. Todos nós aqui sabemos o que devemos fazer, como agir. E fazer o celibato é parte da formação. Se eu não souber lidar desde agora com isso, não vou saber lidar quando eu for sacerdote. A gente aprende aqui [no Seminário] que não se deve ter vergonha disso, e sim orgulho. Por que demonstra o que verdadeiramente queremos”* (Caetano).

- *“Eu também lido bem com isso. Às vezes nem lembro que os jovens têm que namorar, casar e tudo mais. Tô tão envolvido com tudo aqui, com a formação, os estudos, as notas, as pastorais... Tem tanta coisa para fazer que nem tempo tenho para pensar nisso. Rapaz... deve ser por isso que as atividades nunca acabam por aqui (risos)”* (Vinícius).

Referindo-se ao celibato como algo que se acaba esquecendo, por se ter tantas atividades a realizar, pode indicar que o exercício de uma vida sexual ativa é dispensável nesse contexto. E que no cotidiano outros objetivos aparecem como mais importantes do que um namoro e um casamento. Em termos weberianos, os seminaristas usariam do celibato para se mostrarem na vida cotidiana como líderes naturais “[...] portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais (no sentido de não serem acessíveis a todo mundo)” (Weber, 2004, p. 323).

Para Suaud, a vocação pode ser compreendida como um fato social. Uma vez que desenvolve-se através dos padrões culturais do grupo que os indivíduos integram (sistema de fatores objetivos), da especificidade das crenças e da lógica própria de seu modo de imposição (coercitividade). Em outras palavras, pode-se relacionar a vocação com as suas condições sociais de produção e também com as práticas pelas quais essas condições são transformadas em motivações religiosas.

Nessa perspectiva, é necessário, a priori, o aspirante a seminarista estar dentro de um contexto institucionalizado, ser oriundo de uma família católica praticante, e ter, desde a mais tenra idade, vínculo identitário com a comunidade religiosa⁹⁴.

5. UM MODELO CONCÊNTRICO DE ANÁLISE DA VOCAÇÃO

Inspirado metaforicamente no *modelo concêntrico* de análise proposto por Reesink⁹⁵, examinarei a vocação católica, comparando-a com o que se entende por vocação protestante e espírita, a fim de propor um *modelo concêntrico da vocação*.

De modo geral, o que diferencia a aplicabilidade do *modelo concêntrico* no trabalho de Reesink e no presente capítulo, são os contextos etnográficos. O modelo de análise criado por Reesink, vai além das interpretações horizontais e/ou verticais do catolicismo⁹⁶ para tentar dar conta de uma compreensão mais múltipla e as diferentes reconfigurações do campo católico. Aqui, utilizo-o metaforicamente como categoria analítica para descrever como se comporta a vocação no campo católico, ainda, comprando-a com o contexto protestante e espírita, pois percebi que melhor apreende a dinâmica e a complexidade do fenômeno da vocação. Ainda, o material etnográfico de Reesink advém dos *leigos e não leigos* católicos, os seus dados empíricos partem daí. Diferentemente, os dados aqui analisados sucedem apenas dos seminaristas católicos, embora convivem com as estruturas próxima do “centro” do poder,

⁹⁴ Talvez isso seja um dos indicadores de que, no caso católico, não exista uma relação entre vocação sacerdotal e conversão, uma vez que as condições de reprodução e recrutamento são outras.

⁹⁵ Resumidamente, e nas palavras da autora, o modelo concêntrico daria conta de algo que os pesquisadores do catolicismo não perceberam conscientemente: “as multiplicidades são baseadas em uma unidade, todos se sabem católicos, todos 'fazem' o catolicismo, e disso deriva sua potência e seu dinamismo” (2013, p. 176).

⁹⁶ Para Reesink, a importância do modelo é o seu uso analítico, que permite apreender melhor a dinâmica e a complexidade do campo católico, que nos outros modelos e pelo uso do popular são reduzidos a uma dicotomia.

tenho consciência de que eles também são fiéis. Mas, de qualquer modo, essa é a diferença entre ambas aplicabilidades⁹⁷.

A vocação católica tem que ser pensada a partir de duas perspectivas: a vocação institucionalmente esperada; e a vocação cotidianamente expressada. A primeira representada pela Igreja, os reitores dos Seminários, e o próprio Vaticano; e a segunda, referindo-se aos seminaristas, aqui vistos como agentes. Ou seja, dentro de um *habitus* vocacional institucional, existem vários outros *habitus* vocacionais expressos cotidianamente. Assim, a vocação pode ser considerada um fenômeno religioso que não “respeita” fronteiras institucionais e tem a mobilidade como principal característica. Para amplia-la como categoria analítica proponho definir vocação aqui, como *potência*, ou, ainda, como *potência vocacional*. Essa categoria é compreendida por mim, como a prerrogativa da existência do vocacionado, distinguindo agentes de instituições. O uso dessa categoria é vantajoso, uma vez que distingue o indivíduo religioso vocacionado, da instituição religiosa a que está vinculado, possibilitando uma interpretação menos hierarquizada. O que deixa margem para ir além de uma análise simplesmente vertical ou horizontal. A passagem pelas variadas potências vocacionais ao longo da formação e da vida sacerdotal não se dão numa sucessão temporal, mas simultaneamente, com adesão a mais de uma potência vocacional. A adesão simultânea a mais de uma potência vocacional existe em dois níveis de relação: de metáfora (que tem a mesma natureza) e de metonímia (que estão em contato).

⁹⁷ Na tese, para aprofundar essa perspectiva, realizarei um estudo comparativo entre seminaristas brasileiros e portugueses, levando o modelo concêntrico em consideração e, ainda, dados sobre os leigos católicos.

Nessa perspectiva, sugerimos que a vocação se comporta de forma concêntrica. O que torna adequado sugerir um modelo concêntrico de análise da vocação. Para melhor visualizar o comportamento das *potências*, segue o modelo:



No centro do modelo, tem-se a *potência fac-símile*, ou seja, a vocação ou o perfil de sacerdote que a instituição deseja⁹⁸. Em torno do centro estão postas *potências* experienciadas pelos seminaristas, que também estão em diálogos e ligadas à *potência fac-símile*, à vocação institucional. É um modelo de retroalimentação. Quando mais longe uma *potência* está em

⁹⁸ Um sacerdote comprometido com a instituição, fiel com os dogmas, equilibrado emocionalmente, com perfil de líder mas obediente aos seus superiores, analogicamente ao que no modelo de Reesink é chamado do núcleo duro, a ortodoxia católica – definida por ela como composta pela tradição católica escrita e oral (não necessariamente apenas o que é considerado canônico pela Igreja).

relação ao centro, mais é vista como uma vocação menos institucional, e, portanto, menos desejada pela instituição. Quanto mais perto do centro, ou seja, da *potência fac-símile*, mais vocacionado será o seminarista, conforme é definido pela instituição⁹⁹. Desse modo, *potência fac-símile* está diretamente ligada às potências *intelectual, pastoral e evangelizadora*, uma vez que são consideradas institucionalmente como características fundamentais para os sacerdotes, embora existam entre os leigos, fiéis engajados na comunidade que desempenham atividades ligadas a essas *potências* citadas. Porém o papel de administrador será sempre o do padre, inclusive a função de encarregar quem ficará responsável pelas diversas atividades na Igreja.

Já as potências *profética, devocional e místicas*, são características consideradas pelo clero pertencentes aos fiéis.

- “*Aprendemos a respeitar a fé do povo, mas muita coisa que tem por aí não é catolicismo. O povo acha que é. Mas não é a Igreja que diz para fazer, não são orientados para fazer tal ou tal coisa. Surge da fé do povo. Não digo que é certo ou errado. Estou descrevendo como acontece, como a nós aqui [no Seminário] enxergamos as coisas de lá de fora. [...] Mas tem aquilo também, né?! A Igreja não pode simplesmente virar as costas. Pode até não concordar, mas tem que dialogar, mesmo não aceitado lá no fundo. Sabe como é, né?!*” (Baden, 26 anos, teologia).

Como relatou Baden¹⁰⁰, institucionalmente as fronteiras para definir o que são práticas católicas e o que não são, ou, ainda, quem define o que é catolicismo ou não, são muito fluidas na dinâmica burocrática institucional. As potências *profética, devocional e mística* são, assim, facilmente associadas às práticas vividas pelos leigos católicos, entendidos pela Igreja como “o grande rebanho”. Os seminaristas que apresentam afinidades com essas práticas místicas e devocionais se afastam do modelo esperado de seminaristas pela instituição, que insiste na figura arquetípica de Jesus. Sobre isso é interessante destacar o seguinte comentário:

⁹⁹ A vocação institucionalmente desejada é dinâmica e tem como variáveis o tempo e o espaço, como pude descrever no início do capítulo.

¹⁰⁰ Um discurso parecido como esse já podia ser visto no discurso do “Thales militante”, explicitado no capítulo I.

- “É como eu te falei. Deus dá um dom a todo mundo. Uns sabem falar bem, ou sabem dar conselhos, outros entendem melhor a bíblia e explicam melhor. Tem aqueles que sabem conversar melhor com os jovens, ou gostam mais de fazer a caridade e de uma vida de oração. Mas todos aqui no Seminário são úteis de alguma forma. E a cada dia a gente pode descobrir qual o dom que Deus nos deu. Eu entrei aqui apenas com a vontade de servir, porque sabia que Deus me queria na Igreja, eu tinha essa certeza. Eu tenho essa certeza. Aqui no Seminário eu pude refletir e saber qual o meu dom, e qual trabalho eu vou desempenhar na Igreja. Mas cada dia a gente descobre coisas novas, sabe?! E isso é muito bom, porque tem oportunidade de servir, de viver como o próprio Cristo [...] E o Seminário ajuda muito a despertar quem nós somos, sabe?! A gente vê os superiores, lida com a comunidade com as pastorais, tenta viver de verdade. E quando dá aquele desânimo, às vezes, agora não tanto. Mas no começo, logo quando a gente entra, dá aquela saudade de casa, da família, dos amigos. Mas com fé a gente fica. E o que mais me ajuda é justamente isso, o exemplo de Cristo. E também tem a Igreja, né. O nosso papa. Todos eles são exemplos que nos inspiram a continuar. E eles depositam esperança em nós, espero que a gente honre nossa tarefa” (Caetano, 23 anos, cursando filosofia).

De todo modo, não se deve esquecer que os seminaristas também são fiéis, mas para fazer parte dos administradores da Igreja, eles têm que assumir uma nova postura, uma postura que defende os interesses institucionais. E defender os interesses institucionais é “fazer-igual”, é exercer a *potência fac-símile*. Saliento que o modelo de análise descrito busca demonstrar o comportamento vocacional dos seminaristas diocesanos, podendo sofrer modificações segundo o contexto etnográfico.

Relatos como o descrito acima, demonstram que as diferentes *potências* são vivenciadas como dons no decorrer da formação e, também, posteriormente a ela. Desse modo, a vocação dos seminaristas sempre estará em movimento. Ora em convergência com o perfil desejado pela instituição, ora em divergência. De forma que, as variáveis espaço e tempo estarão influenciando diretamente as características da *potência fac-símile*, ou seja, o perfil desejado, e, conseqüentemente, as outras *potências* que se afastam do centro do modelo. A Igreja precisa de mecanismos que garantam sua reprodução clerical. E para tal, ela interage com

as adversidades socioculturais que se apresentem, como esquematizado no início do capítulo, caracterizando um comportamento de similaridade e contiguidade entre as potências vocacionais. Vejamos o relato a seguir:

- Como você vive ou expressa sua vocação?

- *“Nos trabalhos pastorais, na dedicação à universidade, na vida de oração, na convivência com meus superiores. E continua mesmo depois que eu me ordenar”* (Caetano, 23 anos, cursando filosofia);

- *“Tendo um modo de vida coerente ao qual eu fui chamado. Fidelidade e verdade são muito importante”* (Tom, 21 anos, cursando filosofia);

- *“Busco viver concretamente, não só de palavras. Mas em atitudes aquilo que diz a minha fé, e buscando cada dia que passa compreender melhor a vontade de Deus para mim”*. (Vinícius, 23 anos, cursando filosofia).

A vocação católica baseia-se em duas perspectivas: a formação e a participação pastoral (ação, a materialização da vocação). A formação tem acima de tudo o objetivo de amadurecer as principais potências vocacionais, a potência intelectual, pastoral e evangelizadora. Um dos mecanismos é despertar a vocação pela vivência em comunidade, expressando-a pela participação (ação) dentro da própria instituição. Demonstrando a boa relação entre “vencionados” e a comunidade religiosa. Nesse sentido, Campos (2011), ao analisar a circulação do carisma entre os pastores pentecostais, vai além da clássica interpretação do carisma em termos de dominação e propõe uma análise em termos de performatividade. Para tal, a autora leva em consideração a palavra, e a sua utilização performática na constituição e apreensão de um profeta, e sugere que

“[...] o sucesso do profeta ou do líder carismático depende, para além de suas capacidades extraordinárias – que numa linguagem bourdieuiana são os capitais social e econômico – de sua capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma. Obviamente que essa capacidade não se restringe a qualidades individuais e espontâneas, mas a mecanismos

disponíveis, social e culturalmente, em indivíduos situados em campos de força e poder” (Campos, 2011, p. 1019).

Uma vez que, como diz Dullo (2011),

“É o aprendizado dessa técnica que permite ao jovem ser bem sucedido, condição necessária para assumir a posição de exemplaridade. O ‘sucesso’ existe à medida que o jovem puder oferecer provas para os demais jovens, que aspiram a essa condição. A exemplaridade aparece, portanto, do ponto de vista dos jovens aspirantes em processo de aprendizado, como a qualidade pessoal de um líder carismático: é ele que, por meio de sua liderança e de provas de seu sucesso, oferece bem-estar aos seus adeptos, unindo-os numa “relação comunitária de caráter emocional” (Dullo, 2011, p. 107).

No pentecostalismo a propagação do carisma, ou melhor, a aquisição do carisma de líder religioso, se dá de forma menos centralizada. Não é evidente a presença de centros de convergências de carisma, ou como prefiro chamar, de potências. Elas existem e são postas em prática, tanto pelo líder como pela comunidade religiosa. Mas não convergem, num primeiro plano, a um centro de poder, como acontece no caso católico.

E ainda, o usar da palavra performatizada, possibilita ao sujeito “vocado” pentecostal a capacidade introduzir novas dinâmicas ao sistema religioso, onde a figura de profeta se estabelece e o assegura a posição de líder carismático. Essa “plasticidade” não se mostrou tão evidente entre os seminaristas diocesanos. Talvez, dados referentes às novas comunidades católicas ou congregações religiosas demonstrem também essa dinâmica. Mas vale lembrar que entre os católicos, no mínimo, o fiel tem que ser consagrado para evangelizar, e mesmo assim, sua ação é restrita à comunidade.

Entre os seminaristas não se fala com frequência que se é um vocacionado. A vocação nesse contexto etnográfico, é experienciada, vivida no cotidiano, na vida prática. É “fazendo-igual” que se vive a vocação, que se descobre vocacionado. E assim a comunidade, bem como o reitor e os padres que já internalizaram a vocação, legitimará quem é vocacionado ou não.

Isso tudo, não esqueçamos, está implicado num contexto político institucional. Os seminaristas que dominarem a potência *fac-simile*, irão se destacar como liderança dentro do grupo.

6. COMPARANDO AS VOCAÇÕES: SEMINARISTAS, PASTORES E MÉDIUNS

Neste momento quero comparar, a partir de três contextos etnográficos distintos, como se dá processo vocacional entre seminaristas, médiuns e pastores. Para tal, busco apoio etnográfico em dois recentes trabalhos que analisam o processo vocacional espírita e protestante (Leite, 2014 e Mauricio Jr, 2014), respectivamente, e dialogam, de certa forma, com minhas reflexões. E num segundo momento, amplio o modelo concêntrico de análise da vocação católica para pensar a vocação protestante e a espírita.

O primeiro trabalho é o de Leite (2014), que analisa a vocação espírita a partir de dois contextos etnográficos diferentes, um centro espírita e um hospital espiritual. No campo, Leite (2014) pode conviver com os médiuns de ambos contextos etnográfico, e percebeu que o despertar da vocação espírita, advém quase sempre, de uma experiência de desequilíbrio orgânico e emocional, que é, segundo a lógica nativa, consequência da mediunidade. Não sendo incomum, ser diagnosticado após uma visita a um centro espírita ou hospital espiritualista.

“Os médiuns recebem a prescrição de praticar a sua aptidão mediúnica da maneira considerada como correta e segura, ou seja: dentro de uma instituição espírita, nos horários pré-determinados e seguindo as recomendações e orientações recebidas durante os cursos. Ao seguir essas recomendações, o exercício de atividades mediúnicas não lhes causará nenhum desconforto nem problemas à saúde” (Leite, 2014, p. 115).

A perturbação mediúnica pode ser classificada como um período liminar. A descoberta da vocação de médium está quase sempre alinhada a um contexto de liminaridade. A mediunidade desorientada, é entendida, segundo Leite, como uma forma de chamado, e sendo diagnosticada, a mediunidade é compreendida como um chamado ao trabalho mediúnico, ao serviço à humanidade e a oportunidade de caridade ao próximo. Descoberta a mediunidade, o

“novo” médium passaria pelo processo de conversão. De forma geral, o processo de formação do médium espírita se dá através de cursos mediúnicos que cada instituição promove.

“No processo de produção do médium espírita kardecista o momento da vocação é entendido na linguagem nativa como uma situação do despertar da mediunidade já que para essa religião somos todos médiuns no lato sensu, contudo somente alguns se tornam médiuns stricto sensu” (ibidem, p. 113).

É interessante a divisão classificatória entre médiuns lato sensu e stricto sensu, descrita por Leite (2014). De modo geral, o primeiro modelo refere-se aos médiuns doutrinadores que não apresentam mediunidade ostensiva; e a segunda, é entendida como a mediunidade propriamente dita, onde o médium entra em contato com os espíritos desencarnados, dando conselhos e realizando curas.

Essa divisão classificatória mostra-se pertinente, pois permite uma comparação entre o comportamento do vocacionado católico, ao ingressar no seminário, e o comportamento do vocacionado espírita, ao ingressar nas reuniões de mediunidade. Ambos vocacionados já foram identificados institucionalmente como possuidores de potências vocacionais, e assim convidados para assumirem compromissos na instituição. Um como médium, o outro como seminarista.

De certa forma, as reuniões de desenvolvimento mediúnico desempenham funções semelhantes à formação sacerdotal. Os vocacionados espíritas sentem sintomas, que são classificados como sintomas mediúnicos, e são convidados à ingressarem nas atividades do centro espírita. Com os seminaristas ocorre algo semelhante. É interessante destacar a fala de um informante espírita apresentada no trabalho de Leite (2014):

“- Você não tem mediunidade ostensiva?”

*- Não. Ostensiva não. Eu entrei aqui na reunião mediúnica. **A gente entra meio sem saber qual é a sua tarefa**, porque esses episódios de fenômenos mediúnicos, eu já os tive. Mas com o decorrer da frequência*

e do estudo, eu me identifiquei mais com a doutrinação. Mas eu acho que a qualquer momento pode acontecer de atividades serem realmente mediúnicas. Eu estou feliz como doutrinadora. (S.V., 42 anos, trabalhadora-voluntária da Fraternidade Peixotinho”. (Leite E., 2014, p. 116 – grifo meu).

Para comparar com a vocação dos seminaristas trago a seguinte fala de um dos meus informantes:

- Qual é a sua vocação?

- “Estou discernindo ainda (risos). Mas tenho o desejo de servir à Igreja. Cada um de nós tem uma vocação dada por Deus, é um dom. Cabe a cada um descobrir qual é a sua. Aqui no seminário a gente aprende a discernir isso também. Em que cada um pode ser mais útil para à Igreja”. (Baden, 26 anos, cursando Teologia).

Seria muito arriscado comparar a mediunidade ostensiva, ao “desejo” de servir descrito pelos seminaristas, e ao “chamado” vivido pelos protestantes? Julgo que não.

De modo análogo, Maurício Jr (2014)¹⁰¹, ao analisar vocacionados protestantes, traz dados que podem ser comparados aos dados sobre vocação católica e espírita, demonstrando que os conceitos são adaptáveis às lógicas nativas:

“- Qual é o teu chamado?

- Ser um pastor que as pessoas chamam de Evangelista. Que seria ir para os lugares, pregar a palavra, implantar uma igreja, deixar a igreja lá andando sozinha e ir para outro lugar pregar a palavra... Deus me chamou pra isso: Para fazer o que costumamos chamar aqui no meio pentecostal de pastor-missionário. Desde os meus doze anos de idade... Mas o chamado ficou muito forte a partir dos 16 anos. Foi quando Ele foi claro. (Ivan, 26 anos, ADVEC)” (Maurício Jr., 2014, p. 48).

Igualmente à vocação espírita e católica, o processo vocacional dos pentecostais se dá em dois momentos. Segundo Maurício Jr (2014), primeiramente, o indivíduo sentiria o que foi classificado como, um “desejo no coração”, sem muita definição os vocacionados sentiriam

¹⁰¹ O autor analisa a formação dos pastores pentecostais a partir de duas perspectivas: “o processo da constituição de suas subjetividades, bem como as práticas e representações envolvidas na definição daqueles que seguirão a carreira de pastor pentecostal” (2014).

apenas um desejo subjetivo e íntimo de servir, de conhecer e participar mais ativamente das atividades da igreja; o segundo momento, seria o que o autor chamou de “a convocação”, quando através da profecia é “revelado” qual a tarefa do vocacionado. Neste ponto já percebe-se uma similitude com o processo vocacional católico e espírita.

O processo vocacional pentecostal é, de modo geral, uma conjugação do processo vocacional católico e espírita. O “desejo no coração” ou o “chamado” é muito similar ao que é relatado pelos seminaristas, ao falarem das motivações que o levaram a ingressar no seminário. E a “convocação” através da “revelação” profética de um “irmão ungido pelo espírito santo”, segundo a lógica nativa, seria o próprio Deus, confirmaria a vocação para pastor, de modo análogo ao que ocorre com os médiuns espíritas que são diagnosticados como médiuns ostensivos, ou seja, que são vocacionados para a mediunidade stricto sensu. O que para os espíritas, é internalizado como uma missão aceita antes mesmo de “reencarnarem”.

Diferentemente da formação sacerdotal católica, a formação sacerdotal pentecostal não é institucionalizada em torno de um projeto pedagógico universal e único. A formação pentecostal inicia-se com a convocação que “[...] surge como um chamado a uma preparação mais intensa, o início de um caminho em busca do virtuosismo espiritual” (Maurício Jr, 2014, p. 49). A formação pentecostal tem como base uma experiência de caráter místico. Enquanto na formação seminarística predomina o aspecto intelectual, e na formação de médiuns espírita a performance aparece como expressão principal.

Na análise do comportamento da vocação católica observa-se a presença de um centro de poder. E o acesso ao carisma católico se dá quando o seminarista dialoga com esse centro. Entre os protestantes, o acesso ao carisma é mais democrático, pois apresenta-se em múltiplas possibilidades de acesso, bem como destacou Campos, “a ausência de um centro, ou melhor, a multiplicidade de centros de poder é, talvez, a principal engrenagem da organização social do

pentecostalismo que trabalha em favor de sua expansão. Qualquer fiel pode evangelizar [...] (2011, p.1025).

Como mecanismo de reprodução, a formação sacerdotal católica objetiva universalizar o carisma de líder, na figura do Papa e, sobretudo, na figura de Jesus, para o benefício institucional. Diferentemente, entre os pentecostais as variadas denominações legitimam seus líderes de diferentes formas. Cada qual, em busca de espaços de ação. Sobre isso Campos (2011) diz que, “se considerarmos os cursos para líderes que envolvem pastores de diferentes denominações e de diferentes nacionalidades, poderemos imaginar o potencial globalizador do líder carismático para a mensagem pentecostal” (p. 1040).

Se retomarmos o modelo concêntrico de análise da vocação, poderemos examinar comparativamente as três perspectivas citadas. E, ainda, destacar o resultado esperado dos três processos vocacionais, o que pode ser definido, como chamou Sahlins, de *mito-prática*. De modo geral, segundo Sahlins (1997), seriam argumentos e narrativas do passado que justificam o presente e embasam o futuro, são as recriações de mitos em contextos contemporâneos. Assim, para pensar as ações sociais e a vida prática, é necessário pensar os mitos do grupo, ou pelo menos, os mecanismos de construção dessa narrativa. Do mesmo modo, é indispensável perceber que “nessa estrutura social está a forma humanizada da ordem cósmica, cujo protótipo é a busca primordial do ancestral divino [...]” (1997, p. 81).

É o que destacou Maurício Jr (2014) ao perceber essa *mito-prática* entre os pentecostais:

“Os crentes pentecostais evocam o texto bíblico para suas vidas cotidianas, realizando a mito-práxis dos mesmos, ou seja, tomando-os como “modelos de” e “modelos para” a ação. No caso específico dos vocacionados, é possível perceber ainda com mais nitidez a tentativa de uma criação do mito de si mesmos a partir dos mitos bíblicos” (p.58).

Ou seja, as experiências vocacionais vividas pelos seminaristas, médiuns e futuros pastores, os levariam a criar seus próprios mitos, e, como consequência, serem modelos de ação.

Como é tratado no modelo concêntrico, o termo potência se mostra pertinente nesse contexto. Entre os seminaristas, o processo vocacional se daria a partir de uma “potência *fac-simile*”, onde, a partir das experiências vividas no Seminário durante a formação, os seminaristas “fazem-igual”, conforme o carisma institucional¹⁰².

Entre os médiuns espíritas, o modelo se comporta de forma análoga. A presença da mediunidade pode ser interpretada como uma “*potência performática*”, que será posta em prática, desenvolvida a partir dos cursos mediúnicos, das atividades assistenciais e dos estudos morais descritos por Allan Kardec, fundador do espiritismo. O médium espírita pela prática mediúnica também é responsável por transmitir o código moral do grupo. Igualmente, entre os pentecostais, existe o que nos meus termos interpreto como “*potência justificada*”, ou seja, “o desejo no coração”, “o chamado” e “a convocação” vêm conjugado a um conjunto de histórias que justificarão a “escolha” de Deus por determinado “irmão” para servir na vinha do senhor.

Seminaristas, médiuns espíritas e pastores constroem suas *mito-práxis*. Embora cada grupo tenha potências específicas de onde partem as suas construções simbólicas, discursivas e míticas, todos julgam-se vocacionados. Para resumir ilustrativamente, a partir da minha interpretação e do uso “audacioso” dos dados e das análises sobre a vocação espírita e protestante¹⁰³, quero destacar a estrutura básica dos três processos vocacionais, ao modo do modelo concêntrico da análise vocacional, da seguinte forma:

¹⁰² Constituindo o que Pierre Bourdieu definiu de *habitus*, além da já referida *mito-práxis*, apontada por Sahlins.

¹⁰³ Leite (2014) e Mauricio Jr (2014).

Modelo Católico de Vocação

Modelo Espírita

Modelo Pentecostal



Com base nesse paralelismo, e pelo que se pode interpretar dos dados e análises dos autores, pode-se dizer que os mecanismos de reprodução desenvolvidos pelas instituições religiosas aqui descritas, são estruturalmente semelhantes. E a ideia de vocação é central nas práticas dos indivíduos envolvidos nesses contextos. Ainda, a vocação funciona como o principal meio simbólico, ideológico e cosmológico para os mecanismos de ação das instituições de recrutamento e reprodução de seus corpos sacerdotais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a intensão de ir sempre além, de aprender mais e saber o que ainda não sei, é que viso a continuação de pesquisar esse campo que se mostra sempre tão estimulante para mim. Afinal, foi a partir da curiosidade acadêmica que eu pude exercitar durante esses dois anos, o que ao meu ver é um dos principais objetivos da antropologia: alargar o universo do discurso humano. Espero sinceramente, que meu trabalho tenha contribuído para isso.

Nos capítulos acima, pude apresentar minhas reflexões a cerca de um dos aspectos do catolicismo brasileiro: os seminaristas diocesanos e a vocação sacerdotal. Juntos, os capítulos evidenciaram os três principais eixos que me instigaram intelectualmente e que julguei como relevantes para essa discussão acadêmica: o catolicismo, os seminaristas e a vocação.

Desse modo, no capítulo I argumentei, a partir de um texto de Thales de Azevedo, que a religião católica é um campo sócio-antropológico importante, e ressaltai alguns aspectos que necessitam de uma investigação antropológica mais acurada. Assim, acredito que pude contribuir com um novo viés interpretativo ao demonstrar que o número de novos católicos no Brasil tendeu a crescer cerca de 5% em média nas décadas de 1980, 1990 e 2000, e apenas em 2010, esse número diminuiu. Do mesmo modo, avancei a discussão em três pontos destacados por Azevedo: a escassez de vocação, a mídia e as fronteiras do catolicismo. Além disso, ao fazer uma releitura, visitando antigas questões, suscitei algumas novas respostas. Assim, chamo a atenção para o esforço de uma releitura, que no meu ponto de vista, é um exercício que deveria ser considerado mais relevante pelos cientistas sociais brasileiros.

No capítulo II, pude descrever e examinar o perfil dos seminaristas, evidenciando as rupturas e continuidades históricas que influenciaram diretamente no perfil quisto, de sacerdote, pela instituição. Nesse sentido os Seminários se apresentam como *locus*, por excelência, de

formação. Pensa-los assim me fez compreender que a rotina, as pastorais e os estudos são mecanismos de ação utilizados pela instituição para moldar os futuros sacerdotes. Além disso, a análise revelou que as relações estabelecidas entre os jovens e a comunidade religiosa criam um contexto relevante para a escolha dos seminaristas pela vida sacerdotal, igualmente, influenciados pelos “grupos jovens”, o sacerdote da comunidade, e pela família. E num segundo momento, compreendi, em termos analógicos, que o uso da psicologia, especificamente a “terapia em grupo”, pode ser considerada como um instrumento da formação sacerdotal, sendo por mim interpretada como um momento de *communitas normativa*.

E, enfim, no capítulo III, discuti, especificamente, a vocação católica. Desse fenômeno, compreendi as variáveis que influenciam diretamente na escolha do seminarista pela vida sacerdotal. Também identifiquei que a vocação católica está diretamente ligada ao processo de formação, revelando, no contexto aqui estudado, que vocação e formação estão em contato e se influenciam mutuamente. Igualmente identifiquei que o “desejo de servir” à Igreja está presente no discurso dos seminaristas como uma das principais motivações pela escolha de ingressar no Seminário. Nesse sentido, propus, por analogia, um modelo concêntrico da vocação, buscando demonstrar como a vocação se comporta estruturalmente dentro do processo de formação. Além de propor um modelo de análise e de evidenciar um contexto etnográfico específico, o terceiro capítulo também se mostrou como um exercício para articular dados etnográficos com interpretações heurísticas, fazendo-me perceber, a partir da vocação católica, uma analogia entre os fenômenos da vocação espírita e protestante.

Igualmente, isso só foi possível porque, a partir da observação do cotidiano dos seminaristas submetidos à formação sacerdotal, compreendi os processos vocacionais vividos por esses sujeitos. E mais especificamente, como é desenvolvida a relação desses seminaristas com a instituição e seus superiores, como experienciam e expressam a vocação para o

sacerdócio, e, ainda, qual e como se expressa a intensidade do compromisso, pertencimento e lealdade que os seminaristas vão construindo.

Em diálogo, os capítulos puseram em evidência a qualidade singular de existência e reprodução do clero, especificamente o brasileiro. Os padres representam antropologicamente aspectos complexos que misturam conflitos, empreendimentos e religiosidade. E o Seminário, neste contexto, é um *locus* ímpar de produção e reprodução de crenças.

Em meio às tantas transformações, a Igreja hoje se apresenta como uma instituição essencialmente intelectual e burocrática. Todos os investimentos na implantação de um projeto de formação eficaz, objetiva modernizar o clero e valorizar a busca por uma vida sacerdotal, dando um caráter profissional e, sobretudo, uma tomada de consciência social. A Igreja mudou e os seminaristas, igualmente.

Assim, a relevância da pesquisa decorre, justamente, por ter exposto dados que situam social e historicamente um sistema de crenças e valores que são compartilhados por um conjunto de sujeitos sociais, em busca de algo que é singular e situado, ou seja, um novo modo de ser no mundo, de ver o mundo e de ser visto pelo mundo. Nesse contexto etnográfico, é o que denomino de *viver uma satisfação comunitária*. A vocação, a formação, a Igreja e a vida sacerdotal possuem alguns mecanismos básicos que oportunizam esse estado social.

Por fim, espero que os três capítulos, e as reflexões contidas neles, possam contribuir efetivamente para a antropologia, especialmente, para o campo da antropologia da religião, colocando em evidência o clero, os seminaristas diocesanos e os Seminários católicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, L. C. (1949), “Notas para a História dos Seminários”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v.9, fasc. 1, p. 114-130, mar.

ARCHER, M. S. (2000), “Realismo e o problema da agência” in *Estudos de Sociologia*, Rev. do Prog. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, 6(2): 51-75.

_____. (2011), “Habitus, Reflexividade e Realismo” in *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 54, nº 1, p. 157 a 206.

AZEVEDO, T. (1955 [2002; 2013]), *O catolicismo no brasil: um campo para a pesquisa social*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

BASTIDE, R. (1971), *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

_____, (1973), “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, em Roger Bastide, *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 159-191.

BENEDETTI, L. R. (2009), “Novos rumos do catolicismo” in *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e letras, p. 17-32.

BRANDÃO, M. A. R., *Thales de Azevedo: antologia*. Rio de Janeiro, Fundação Miguel de Cervantes, 824p.

CAMIC, C. (1986) “The Matter of Habit” in *American Journal of Sociology*, Vol. 91, Nº 5, Mar, p. 1039-1087.

CAMPOS, R. B. C. (2002), “Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade”. *Ciência & Trópico*, 30(2): 253-266.

_____. (2005), “Para Além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus”. *Religião e Sociedade*, vol. 25 nº1: 117-130.

_____. (2008), “Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: Penitência, Ethos de Misericórdia e Identidade do Lugar”. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 28, p. 146-176.

_____. (2008), “Sobre a Docilidade do Catolicismo: uma revisão bibliográfica sobre sincretismo e anti-sincretismo”. *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 65, p. 89-104.

_____. (2011), “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal” in *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 54 N° 2.

_____. (2013), *Quando a tristeza é bela: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte/CE*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

CAMPOS, R. B. C. & GUSMÃO, E. H. (2011), “Religião em Movimento: relações entre religião e modernidade”. *Campos* (UFPR), v. 11, p. 65-83.

CAMPOS & REESINK. (2015), “Conversão (in)útil” in *Revista Antropológicas*, UFPE.

CAMURÇA, Marcelo. (2009), “Tradicionalidade e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático”. In Carranza, B.; Mariz, C.; Camurça, M. (orgs.). *Novas Comunidades Católicas*. Aparecida, Ideias e Letras, p. 59-78.

CARNEIRO, E. (1981), *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARRANZA, B. (2004), “Catolicismo em movimento”. *Religião & Sociedade*, vol.24, nº1.

_____. (2009), “Perspectivas da neopentecostalização católica” In Carranza, B.; Mariz, C.; Camurça, M. (orgs.). *Novas Comunidades Católicas*. Aparecida, Ideias e Letras, p. 33-58.

_____. (2011), *Catolicismo midiático*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.

DANTAS, M. N. (2012), *Mundos de letramento e agência na construção da identidade de seminaristas católicos*. Tese (doutorado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

DAWSEY, John Cowart. (2006), “O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem” in *MANA*, nº 12, vol. 1, p. 165-149.

DE GROOT, C. F. G. (1996), *Brazilian Catholicism and the ultramontane reform, 1850-1930*. Latin American Studies 75, Amsterdã, CEDLA.

DULLO, E. (2011), “Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade” in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(2): 105-129.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. (2005a), “Padres cantores e a mídia: representações da identidade sacerdotal”. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre - RS-Brasil, v. 7, p. 131-155, 2005.

_____. (2005b), “Padres cantores e o catolicismo - as interfaces do espetáculo e da fé”. *Religião & Sociedade* (Impresso), Rio de Janeiro, v. 25, n.2, p. 198-201, 2005

FOUCAULT, M. (1987), *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes.

GIUMBELLI, E. A. (1997), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997

LEITE, Emmanuelle. (2014), *Do Despertar ao Trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFPE.

LEWGOY, B. (2004), “O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos”. *Ciencias Sociales y Religión* (Impresso), Porto Alegre, v. 6, p. 51-69.

_____. (2011), “Uma religião em trânsito: o papel das lideranças kardecistas na transnacionalização do espiritismo brasileiro” in *Ciencias Sociales y Religión* (Impresso), v. 13, p. 93-117.

LOPES, Antonio Herculano. (2007), *Religião e performance ou as performances das religiões brasileiras*. Rio de Janeiro: Edições casa de Rui Barbosa.

MAGGIE, Y. (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MARIZ, Cecília. (2003), “A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?”. *Civitas*, v. 3, n. 1, p. 169-186.

_____. (2009), “Novas Comunidades Católicas: por que crescem?”. In *Novas Comunidades Católicas: uma busca do espaço pós-moderno*. Aparecida-SP: Ideias e Letras, p. 139-169.

MARTINS, P. H. (2005), “A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro, p. 45-66.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2014), *Vasos nas mãos do oleiro: a constituição do pastor pentecostal*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MAUSS, M. (2008), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’” in *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, p. 367-397.

MEDEIROS, K. & FERNANDES, S.R.A. (orgs.). (2005), *O padre no Brasil - interpelações, dilemas e esperanças*. São Paulo: Loyola.

MEDEIROS, B. T. F. (2008), “Deslocamentos em Dois Cortejos Processionais Católicos”. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 28, p. 125-145.

MENEZES, Renata de Castro. (2004), *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

_____. (2004), “Saber pedir: a etiqueta dos pedidos aos santos”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, nº1, p. 46-64.

_____. (2012), “Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a benção de santo Antônio num convento carioca”, In PEREIRA, J. B. B, *Religiosidade no Brasil*. São Paulo, EDUSP, p. 37-53.

MONTERO, P. (2006), “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil” in *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 74, março, p. 47-65.

MOTTA, R. (1988a), “A eclesificação dos cultos afro-brasileiros”, em *Comunicações do ISEER*, ano 7, nº 30, 31-43.

_____. (1988b), “Indo-afro-european syncretic cults in Brazil: their economic and social roots”, em *Cahiers du Brésil Contemporain* (Paris), 5, 27-48.

_____. (1989), “Mémoire, solidarité et ecclésiogenèse dans les religions afro-brésiliennes”, em *Actes du XIII e Colloque de l’Association Internationale des Sociologues de Langue Française*, Genève: Université de Genève, 241-249.

_____. (1991), “Notas sobre o sincretismo afro-brasileiro” in SCOTT, R. P. (org), *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Recife, Ed. Universitária, pp. 153-164.

_____. (2001), “As Ciências Sociais e a Administração da Religiões Afro-Brasileiras”. *Cadernos de Estudos Sociais* (FUNDAJ), Recife, v. 17, n.1, p. 133-148.

_____. (2004), “Encantamento, identidade, comunidade e conversão: católicos, protestantes e afro-brasileiros na cena brasileira”. Nerp- UFPE.

NEGRÃO, L. (1996), *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

NETO, Arlindo José de. S. (2012), *Seminaristas e um (quase) antropólogo: reflexões etnográficas sobre os ritos de passagem num seminário católico*. Monografia, Departamento de Ciências Sociais, UFPE.

PIERUCCI, A.F. (2004) “Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estudos avançados*, vol. 18, nº 52, pp. 17-28.

_____. (2011), “Religiões no Brasil” in André Botelho e Lilia Schuwarcz (orgs.), *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo, companhia das letras.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. (1997), *Dom Hélder Câmara, entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática.

RAMOS, A. (1940), *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

REESINK, Mísia Lins. (2005), “A Antropologia, os Católicos e a Noção de Deus”. *Religião & Sociedade*, v. 25, n. 1, p. 11-38.

_____. (2009), "Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano". *Religião & Sociedade*, v. 29, p. 29-57.

_____. (2010), “Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados”. *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 16, p. 151-177, 2010.

_____. (2013), “Por uma Perspectiva Concêntrica do Catolicismo Brasileiro”. *Revista Antropológicas*, v. 24, p. 161-187.

RIBEIRO, R. (1978), *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Massangana.

RODRIGUES, R. N. (1935), *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SANCHIS, Pierre (org.). (1992), *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo, edições Loyola.

SANCHIS, P (org.); MEDEIROS, B. T. F.(org.)...[et al]. (2001), *Fieis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

SEIDL, E. (2012), “Sociologia da Vocação Religiosa: reprodução familiar e reprodução da Igreja” in *Sociologias*, Porto Alegre, ano 14, no 29, jan./abr, p. 240-272.

_____. (2009), “Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa” in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 263-290, jan./jun.

_____. (2009), “Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa” in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 263-290, jan./jun.

SERBIN, K. (2008), *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*, tradução Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das letras.

SOUZA, André Ricardo de. (2005), *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 146 p.

STEIL, C. A. (1996), *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes.

STOLL, S. J. (2003), *Espiritismo à brasileira*. São Paulo, Edusp/Orion.

_____, (2012), “O espiritismo na encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos?” in Pereira, J. B. B, *Religiosidades no Brasil*. São Paulo, Ed USP, p. 257-269.

SUAUD, C. (1978), *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris, Minuit.

_____. (2009), “As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação: O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação”. *Universidade do Porto (comunicação)*.

SUAUD, C. (1978), *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris, Minuit.

_____. (2009), “As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação: O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação”. *Universidade do Porto (comunicação)*.

TEIXEIRA, F. (2012), “Fases do catolicismo brasileiro” in Pereira, J. B. B, *Religiosidade no Brasil*. São Paulo, Ed USP.

TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs.). (2013), *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 360pp.

TURNER, V. (1974), *Processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Editora Vozes.

VALENTE, W. (1976), *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WEBER, M. (2004), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Editora Universidade de Brasília: São Paulo, 586p.

ANEXOS – MODELO DOS QUESTIONÁRIOS

Projeto de Pesquisa: Catolicismo, Seminaristas e Vocação

Base da pesquisa: UFPE/CFCH/Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Locus da pesquisa: Seminário Maior de Olinda e Recife

Caro Seminarista,

Este questionário ajudará a recolher dados sobre a sua origem e a realidade em que você vive. Entender seu contexto sociocultural é importantíssimo para que a pesquisa responda aos questionamentos propostos pelo projeto.

INSTRUÇÕES PARA O PREENCHIMENTO

- Leia atentamente todas as questões e alternativas;
- Escolha a resposta mais adequada, marcando-lhe um “X”;
- Quando solicitado respostas subjetivas, utilize letras de fôrma ou cursivas, sendo o mais legível possível;
- Em caso de mudança de resposta, identifique ao lado da questão a nova alternativa escolhida;
- É necessário que responda todas as questões

IDENTIFICAÇÃO

NOME: _____

IDADE: _____

CIDADE NATAL: _____

CURSANDO: FILOSOFIA **TEOLOGIA** **PERÍODO:**

EMAIL: _____

TEL./CEL.: _____

DADOS SOCIOECONÔMICOS

1. Qual a sua idade?

2. Onde você nasceu?

Estado:

Cidade ou distrito:

3. Em qual das seguintes cores você se incluiria?

1. Branca
2. Preta (negra)
3. Parda
4. Amarela
5. Indígena
6. Nenhuma das citadas. Qual?

4. Antes de entrar para o seminário você morava com:

1. Pai e mãe
2. Pai, mãe e irmão(s)/irmã(s)
3. Sozinho
4. Com irmãos/irmãs
5. Com padrinho e madrinha
6. Outros. Quem?

5. Qual a religião de sua família (família nuclear)?

1. Católica
2. Protestante (históricos, pentecostais, neopentecostais, etc)
3. Religiões Afro-Brasileiras
4. Espírita
5. Outra: _____
6. Sem religião

6. Qual o grau de instrução do(a) chefe de sua família?

1. Analfabeto
2. Sabe ler e escrever, mas não foi à escola
3. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) incompleto
4. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) completo
5. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª série) incompleto
6. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª série) completo
7. Ensino médio incompleto
8. Ensino médio completo
9. Ensino superior incompleto
10. Ensino superior completo
11. Pós-Graduação (especialização, mestrado, doutorado)
12. Não sei

7. Quantas pessoas, que vivem sob o mesmo teto, compõem sua família?

1. Uma pessoa
2. Duas pessoas
3. Três pessoas
4. Quatro pessoas
5. Cinco pessoas
6. Mais de cinco pessoas

8. Assinale quais serviços e bens sua família tem em sua residência:

	1	2	3	4 ou +	Não tem
Tv/Dvd					
Rádio					
Computador/notbook/netbook					
Automóvel					
Máquina de lavar roupas					
Geladeira					
Telefone fixo					
Telefone móvel (celular)					
Acesso à internet					
Tv por assinatura					
Banheiro					
Empregada doméstica					

9. Antes de entrar para o seminário você estava:

1. Estava estudando. O que estudava?

2. Estava trabalhando. Qual a ocupação?
3. Estava desempregado. Qual foi a última ocupação?
4. Estava procurando o primeiro emprego.
5. Nunca trabalhou e não estava procurando emprego
6. Outra situação. Qual?

10. Antes de entrar para o seminário, você exercia alguma atividade comunitária pastoral?

- Sim Qual função? Quanto tempo?
- Não (neste caso pule para a pergunta 12)

11. Semanalmente, quanto tempo você dedicava a cada uma dessas atividades pastorais?

1. Atuação comunitária: horas.
2. Outras atividades: horas.

12. Qual o nível de escolaridade de seu pai, ou responsável do sexo masculino? (Não responda, caso esta pessoa for o chefe de sua família)

1. Analfabeto
2. Sabe ler e escrever, mas não foi à escola
3. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) incompleto
4. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) completo
5. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) incompleto
6. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) completo
7. Ensino médio incompleto
8. Ensino médio completo
9. Ensino superior incompleto
10. Ensino superior completo
11. Pós-Graduação (especialização, mestrado, doutorado)
12. Não sei

13. Qual o nível de escolaridade de sua mãe, ou responsável do sexo feminino? (Não responda se esta pessoa for o chefe de sua família)

1. Analfabeto
2. Sabe ler e escrever, mas não foi à escola
3. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) incompleto
4. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) completo
5. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) incompleto
6. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) completo
7. Ensino médio incompleto
8. Ensino médio completo
9. Ensino superior incompleto
10. Ensino superior completo
11. Pós-Graduação (especialização, mestrado, doutorado)
12. Não sei

14. Qual o seu nível completo atual de escolaridade?

1. Analfabeto
2. Sabe ler e escrever, mas não foi à escola
3. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) incompleto
4. Ensino Fundamental I (1ª a 4ª série) completo
5. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) incompleto
6. Ensino Fundamental II (5ª a 8ª) completo
7. Ensino médio incompleto
8. Ensino médio completo
9. Ensino superior incompleto
10. Ensino superior completo
11. Pós-Graduação (especialização, mestrado, doutorado)

15. Quais dos cursos abaixo você completou ou está cursando?

Curso	Não cursou	Está cursando/Qual período?	Completou/Ano de formação
Ensino Médio			
Curso técnico			
Curso de graduação			
Propedêutico			
Filosofia			
Teologia			
Pós-graduação			

16. Você realizou a maior parte de seus estudos em:

1. Apenas em escola pública
2. Escola pública e privada
3. Apenas em escola privada
4. Apenas em escola privada com bolsa

17. Você estudou em curso pré-vestibular?

1. Sim, em escola pública
2. Sim, em escola privada
3. Não
4. Outro. Qual?

18. A seleção para o ingresso no seminário foi baseada em: (Se necessário, marque mais de uma alternativa)

1. Entrevistas
2. Encontros
3. Prova escrita
4. Carta de indicação
5. Outro(s). Qual(is)?

19. Quais as exigências em relação à escolaridade para iniciar os estudos propedêuticos?
(Caso não tenha cursado o propedêutico, pular para a questão posterior)

1. Ensino médio incompleto
2. Ensino médio completo
3. Ensino superior incompleto
4. Ensino superior completo
5. Não existe nenhuma exigência

20. Quais as exigências em relação à escolaridade para iniciar os estudos da Filosofia e da Teologia?

1. Ensino médio incompleto
2. Ensino médio completo
3. Ensino superior incompleto
4. Ensino superior completo
5. Não existe nenhuma exigência

21. Em poucas palavras, descreva sua rotina atual vivenciada no Seminário:

DADOS REFERENTES AO CONVÍVIO NO SEMINÁRIO

1. **Relate como está sendo a sua experiência no seminário:**

2. **Descreva sua rotina:**

3. **Você sente alguma dificuldade em cumpri-la?**

SIM NÃO

Especifique:

4. **Você mudaria algo de sua rotina?**

SIM NÃO O quê?

5. **Como você concilia sua rotina com momentos de diversão? O que faz para se divertir?**

6. Quanto tempo livre você tem por dia?

1. Nenhuma;
2. Uma hora;
3. Duas horas;
4. Três horas;
5. Quatro ou mais horas.

7. E aos fins de semana, quais são as atividades realizadas fora do seminário?

8. Você as considera importante?

SIM NÃO POR QUÊ?

9. Como é a sua relação com os outros seminaristas?

10. Como é a sua relação com os reitores e/ou superiores?

11. Você percebe alguma hierarquia interna?

SIM

NÃO

Quais?

12. Para você o que compõe um bom seminarista?

13. E um bom padre?

14. Para você o que compõe um mau seminarista?

15. E um mau padre?

16. Para você, quais as obrigações de um seminarista?

17. E as de um padre?

18. Você admira alguém no seminário?

SIM

NÃO

QUEM E POR QUÊ?

19. E fora do seminário?

SIM

NÃO

QUEM E POR QUÊ?

20. Sua família apoiou sua escolha pela vida sacerdotal?

SIM

NÃO

21. O que você acha dos 8 anos de formação, o que ele significa para você?

22. Já pensou em desistir da vida sacerdotal?

SIM **NÃO** **Quando e por quê?**

23. Você percebe a presença de formação de grupos internos no seminário?

SIM **NÃO**

24. Quais e como os superiores os veem?

25. Você já participou, presenciou ou já ouviu falar sobre alguma briga entre seminaristas? Se sim, relate como foi e a motivação:

DADOS SOBRE A VIDA RELIGIOSA

1. Você é católico desde quando?

2. Seus pais são católicos?

Sim Não

3. Seus irmãos são católicos?

Sim Não

4. Como era sua relação com a igreja que frequentava antes de entrar para o Seminário?

5. Como era sua relação com o padre dessa igreja?

6. E com os fiéis que a frequentavam?

7. Ser padre para quê? Faça algumas projeções sobre seu futuro:

8. Você se considera um fiel católico?

Sim: Não:

9. Qual o tipo de fiel você se considera?

- 7. Tradicional
- 8. Conservador
- 9. Carismático
- 10. Sem tipo específico

10. Para você, o que é fé?

11. Como você vive a sua fé?

12. Para você, o que é devoção?

13. Como é sua relação com os santos católicos?

14. Você tem alguma relação em especial com algum santo (masculino)?

Sim: Não: Qual e desde quando:

15. Defina esse tipo de relação:

16. Existe alguma influência desse santo na sua formação seminarística?

Sim: Não: Quais?

17. Você tem alguma relação em especial com alguma santa (feminina)?

Sim: Não: Qual e desde quando:

18. Defina esse tipo de relação:

19. Existe alguma influência dessa santa na sua formação seminarística?

Sim: Não: Qual?

20. Jesus Cristo, o que ele representa para você?

21. A Virgem Maria, o que ela representa para você?

**22. É necessária alguma forma de sofrimento durante a formação sacerdotal?
Quais?**

Sim: Não: Qual?

23. Você sofre?

Sim: Não:

24. Com o quê? Como?

25. Como você lida com esse(s) sofrimento(s)?

DADOS REFERENTES A VIDA FORA DO SEMINÁRIO

1. Você já namorou?

SIM NÃO

2. Por quanto tempo?

1. Menos de 6 meses;
2. De 6 meses a um ano;
3. De um ano a dois anos;
4. Mais de dois anos.

3. Você já vivenciou alguma experiência sexual?

SIM NÃO

4. Com qual idade?

1. Com menos de 12 anos;

2. Entre 13 e 16 anos;
3. Entre 17 e 20;
4. Entre 21 e 23 anos;
5. Com mais de 24 anos.

5. Qual a sua orientação sexual?

1. Heterossexual;
2. Homossexual;
3. Bissexual;
4. Pansexual;
5. Outro: _____

6. Qual a sua opinião sobre sexo?

1. Necessário;
2. Dispensável;
3. Indiferente;
4. Motivo de preocupação/vergonha;
5. Outro: _____

7. Você pratica sexo (necessariamente com um parceiro/a)?

SIM NÃO

8. Qual a sua opinião sobre a masturbação?

1. Necessária;
2. Dispensável;
3. Indiferente;
4. Motivo de preocupação/vergonha;
5. Outro: _____

9. Você se masturba?

SIM NÃO

10. Esse tipo de assunto é abordado entre os seminaristas?

SIM **NÃO**

DADOS SOBRE A VOCAÇÃO

1. Quando ingressou no seminário?

2. O que o motivou a ingressar ao seminário?

3. Alguém o incentivou nesta escolha? Quem?

4. O que é uma vocação?

5. Para ingressar no seminário e ser um futuro padre é necessário ter vocação?

6. Como você expressa sua vocação?

DADOS FAMILIARES

1. Possui irmãos/irmãs?

SIM

NÃO

Quantos?

2. Qual a idade de seus irmão(s) e/ou irmã(s)?

IRMÃOS

IRMÃS

3. Possui algum parente padre:

SIM:

NÃO:

Grau de parentesco:

4. De algum modo, você o considera uma influência na sua escolha pela vida sacerdotal?

SIM:

NÃO:

Por quê?



Universidade Federal de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia

GUIA DE AUTORIZAÇÃO PARA O USO DE DADOS

Eu, _____, autorizo A. J. D. S. N., CPF: 085.957.504-75 a utilizar e publicar como for conveniente, os dados fornecidos em entrevista para a pesquisa **“Catolicismo, seminaristas e vocação: uma análise antropológica sobre a formação sacerdotal no Brasil.** Contudo, resguardando as identidades dos entrevistados.

Recife, ____ de _____ de 2014

Assinatura