

Ficha catalográfica

Fernandes, Sílvia Regina A . 1967-

“Ser padre pra ser santo; “Ser freira pra servir”: a construção social da vocação religiosa - uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro

Rio de Janeiro - UERJ, 2004. Tese de Doutorado em Ciências Sociais - UERJ

I - Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

II - Palavras-chave: vocação religiosa, juventude, catolicismo, modernidade

**“Ser padre pra ser santo”; “Ser freira pra servir”
A construção social da vocação religiosa – uma análise comparativa entre
rapazes e moças no Rio de Janeiro**

SÍLVIA REGINA ALVES FERNANDES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial
para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr^a Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro, 01 de Dezembro de 2004

II

Banca examinadora:

Prof. Dra. Cecília Loreto Mariz

Doutora em Sociologia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (Orientadora)

Prof. Dra. Maria das Dores Campos Machado

Doutora em Sociologia

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dra. Márcia Pereira Leite

Doutora em Sociologia e Antropologia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dra. Maria José F. Rosado Nunes

Doutora em Sociologia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

Prof. Dra. Márcia Contins

Doutora em Antropologia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

III

Agradecimentos

João Vítor, um dos exemplos mais contundentes de amor: um filho que não exige o tempo, já que o amor o transcende e o transforma em presente;

Luiz, presença continuada, terna, luz, mesmo na obscuridade dos meus silêncios;

Glória, minha mãe, calidez, firmeza e docilidade; Filadelpho, meu pai: singularidade;

Graça, José Carlos e Ana Clara: carinho, cuidados e divertimentos com João Vítor, tornando a vida dele menos “chata” em “tempos de tese” da mãe;

Cecília Mariz, inqualificável: companheira de início de carreira e de continuidade, sempre pronta a estimular, ensinar e a ouvir;

M^a das Dores C. Machado, ou simplesmente, Dôra, com a qual não posso mensurar o tanto de estímulos e aprendizagens compartilhados;

Amigos e amigas do CERIS de ontem e de hoje, especialmente: Katia, amiga com quem dividi muito dos percalços dessa trajetória; Marcelo, humor cotidiano, apoio técnico e amizade solidificada; Lúcia Pedrosa, acolhimento e cumplicidade sempre; Andréa, um tempo bom de maturação afetiva; Rosana Heringer, sem fronteiras ou tempos para manifestação da amizade; Gruman, recentes trocas de saberes e inquietudes; Rogerio Dardeau, uma constância em aprendizados e gratuidades; Lenini, amizade e “ouvidos” de muitas horas;

Luiz Alberto Gómez de Souza e Lúcia Ribeiro: amigos de tempos ricos e diferentes, presenças inspiradoras;

Rapazes e moças informantes dessa pesquisa; mestras de noviças, formadores e Provinciais, que me abriram seus seminários e conventos para a realização gratificante desse estudo

Pe. Alberto Antoniazzi, Pe. Joel Portella, irmãs Nelsa, Luzia, Fiorenza: sugestões bibliográficas, trocas sobre o tema da tese, respeito profissional e pessoal mútuos;

CAPES: apoio financeiro por meio de financiamento de Bolsa de Estudos no período de Fevereiro de 2000 a Fevereiro de 2004, fundamental para a minha dedicação exclusiva ao curso de doutorado em Ciências Sociais do PPCIS/UERJ e para a confecção deste estudo.

VI

Resumo

Padres pop-star, freiras sem hábito, jovens sem religião, jovens que procuram as instituições religiosas em um cenário religioso brasileiro em mutação por força da intensificação da modernidade, ou da modernidade avançada que vem alimentando e

produzindo novos sujeitos sociais.

A opção dos jovens pela vida sacerdotal e religiosa é o tema desse estudo que procura realizar uma análise comparada de rapazes e moças católicos candidatos/as a esse

estilo de vida. A tese analisa as motivações dos/as jovens, suas trajetórias familiar e

religiosa e suas representações sobre a Igreja católica, considerando-se os seguintes eixos:

Os avanços e limites institucionais, a Renovação Carismática Católica e a Teologia da

Libertação e ainda as visões sobre os padres cantores.

Trata-se de um estudo sociológico da vocação religiosa no catolicismo a partir dos depoimentos de 35 jovens (moças e rapazes) onde são levadas em conta suas trajetórias até

o momento de ingresso, e suas visões de mundo e autorepresentações. A partir de suas

narrativas se pode traçar seus perfis, os rumos de sua reflexividade frente à instituição

católica e as constituições de suas identidades. Nessa direção, tem-se ainda as configurações do masculino e feminino sob o foco da não ordenação feminina e dos votos

de castidade e obediência.

Abstract

Pop-stars priests, nuns without habit, young people without religion, young people that look for religious institutions in a changing Brazilian religious scene due to the intensification of modernity or the advanced modernity that has been feeding and producing

new social subjects. The option of young people for sacerdotal and religious life is the

subject of this study that intends to carry out a comparative analysis of Catholic young men

and women who are candidates to this life style.

The thesis analyses the youngster's motivations, their family and religious trajectories and their representations about the Catholic Church, considering the following

axles: the institutional advances and limits, the Charismatic Catholic Renewal and the

Theology of Liberation as well as their opinion about the singer priests.

This is a sociological study about religious vocation in Catholicism, having as a starting point the testimonies of 35 young men and women, taking into account their

background until the moment of joining religious life, their world visions and self representations. From the narratives it is possible to trace their profiles, the routes of their reflectivity in regard to the Catholic institution and the constitution of their identities. In this direction, the configuration of the feminine and masculine is also examined under the focus of the denial of female ordination and the votes of chastity and obedience.

Sumário

Introdução

| | |
|---|----|
| | 4 |
| I- Abordagens atuais: esboço de um cenário..... | 4 |
| I.1-Estudos no Brasil..... | 6 |
| I.2 Situação das vocações para a VR feminina e sacerdócio no Brasil..... | 10 |
| I.3 -Vocações, modernidade e identidade religiosa..... | 18 |
| I.4 -A perspectiva de gênero..... | 22 |
| II - Metodologia e perfis..... | 24 |
| III – Organização do estudo..... | 30 |
| Capítulo 1 - Representações da Juventude e desafios sociais..... | 32 |
| 1.1 Um conceito ainda impreciso | 32 |
| 1.2 Juventude e problemas sociais - o olhar dos/as jovens religiosos..... | 36 |
| 1.3 Ser ou não ser jovem e a política do reconhecimento | 54 |
| Capítulo 2 - Sentir-se chamado: as motivações para a escolha do sacerdócio e da vida religiosa..... | 59 |
| 2.1 Compreendendo a palavra vocação no discurso católico..... | 59 |
| 2.2 O ambiente familiar e correlações possíveis para a opção vocacional..... | 62 |
| 2.3 A atração pela Vida Religiosa (VR) – visão das moças | 76 |
| 2.3.1 Os sinais como intuição primeira da vocação | 78 |
| 2.3.2 Diferenciação ante grupos relacionais..... | 83 |
| 2.3.3 A motivação através dos desafios sociais..... | 88 |
| 2.3.4 A motivação através de eventos cotidianos..... | 90 |
| 2.3.5 Serviço aos outros..... | 92 |

| | |
|--|-----|
| 2.4 A atração pela vida sacerdotal – visão dos rapazes | 99 |
| 2.4.1 Os sinais na visão dos rapazes..... | 100 |
| 2.4.2 Desejo no coração..... | 107 |
| 2.4.3 Diferenciação ante grupos relacionais..... | 111 |
| 2.4.4 Menção a pessoas-chave para a opção vocacional | 113 |
| 2.4.5 A motivação através de eventos cotidianos..... | 118 |
| 2.4.6 Serviço aos outros..... | 120 |
| 2.5 Principais diferenças no discurso dos grupos feminino e masculino | 122 |
| Capítulo 3 – Visões sobre a Igreja católica – avanços e limites institucionais | 125 |
| 3.1 Avanços e limites da Igreja católica – visão dos rapazes | 126 |
| 3.1.1 A melhora no relacionamento com o povo ou com a sociedade | 126 |
| 3.1.2 O Ecumenismo | 131 |
| 3.1.3 Problemas relacionados à formação no seminário | 135 |
| 3.1.4 Falhas na aproximação com o povo/sociedade..... | 141 |
| 3.2 Avanços e limites da Igreja católica – visão das moças | 145 |
| 3.2.1 A melhora no relacionamento com o povo ou com a sociedade | 146 |
| 3.2.2 Atitudes do papa e sustentação institucional | 150 |
| 3.2.3 O combate à exclusão social..... | 153 |
| 3.2.4 O poder hierárquico..... | 157 |
| 3.2.5 O comodismo na evangelização | 163 |
| 3.2.6 A atuação dos leigos | 164 |
| Capítulo 4 – Teologia da Libertação e RCC – conciliações, antagonismos e ponderações. Que influências na construção social da vocação? | 169 |
| 4.1 Teologia da Libertação e RCC – visão dos rapazes | 172 |

| | |
|---|-----|
| 4.2 Teologia da Libertação e RCC – visão das moças | 191 |
| Capítulo 5 - Padres cantores e a mídia: representações da identidade sacerdotal | 213 |
| 5.1. Os seminaristas e os padres cantores..... | 217 |
| 5.2 As jovens e os padres cantores | 225 |
| 5.3. Ser padre para que? Algumas projeções dos rapazes sobre o próprio futuro.... | 232 |
| 5.3.1 A busca de santidade | 233 |
| 5.3.2 A ênfase nos estudos | 233 |
| 5.3.3 Estudos e missão..... | 234 |
| 5.3.4 Missão..... | 234 |
| 5.4 Ser freira para quê? Algumas projeções das moças sobre o próprio futuro | 235 |
| 5.4.1 Mobilização social e estudos | 235 |
| 5.4.2 Estudos e missão..... | 236 |
| 5.4.3 Missão..... | 236 |
| 5.4.4 A ênfase nos estudos | 237 |
| 5.4.5 Ausência de projetos pessoais | 237 |
| 5.5 Sintetizando: padres, mídia e apelo vocacional..... | 237 |
| Capítulo 6 – A não ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja a partir dos/as jovens vocacionados/as | 241 |
| 6.1 O lugar da mulher na Igreja e o sacerdócio feminino – visão dos rapazes.... | 245 |
| 6.2 O lugar da mulher na Igreja e o sacerdócio feminino – visão das moças..... | 262 |
| Capítulo 7 - Homem e mulher na Igreja: espaços, afetos e configurações das identidades - Os votos de castidade e de obediência..... | 277 |
| 7.1 Os rapazes e a experiência do celibato | 280 |
| 7.2 Castidade para as mulheres – experiências, desejos e sublimação..... | 293 |

| | |
|---|-----|
| 7.3 Sínteses possíveis – o sexo e o afeto | 304 |
| 7.4 Obediência – ressemantizações do discurso sobre liberdade | 307 |
| 7.4.1 As moças e a obediência – dilemas “intragênero” | 307 |
| 7.4.2. Os rapazes e a obediência - embates do masculino..... | 314 |
| 7.5 Condições feminina e masculina – novas proposições?..... | 322 |
| Apontamentos conclusivos..... | 325 |
| A construção das identidades de padre e freira – principais elementos | 326 |
| Relação indivíduo e Instituição – a tradição e o processo reflexivo | 328 |
| Interfaces entre a vocação e as propostas da RCC e da TdL..... | 329 |
| Principais elementos das condições feminina e masculina | 331 |
| Bibliografia: | 335 |

4

Introdução

I- Abordagens atuais: esboço de um cenário

Os estudos no Brasil que vêm discutindo os efeitos da modernidade contemporânea na esfera religiosa têm concentrado a atenção no debate sobre o enfraquecimento institucional das Igrejas (no sentido da perda de influência para a adesão religiosa) e outros temas como trânsito religioso, sincretismo, fundamentalismo e novos movimentos religiosos¹. Neste cenário - que se apresenta como um traço da

religião nas sociedades ocidentais - arvora-se, com base nos processos de individualização², que as escolhas religiosas não ocorrem necessariamente através da

força da tradição religiosa, mas antes, em função de necessidades individuais, de busca

de bem-estar numa perspectiva de maior valorização da experiência e menor peso das

instituições de referência. Brandão (1992) já chamava a atenção para as nuances entre a

crença e a identidade católica no caso da diocese de Goiás, enfatizando a necessidade de

se olhar as várias dimensões presentes na afiliação religiosa.

As análises socioantropológicas, portanto, concentram-se na investigação dos vários tipos de adesão ou formas de ser católico na cultura brasileira e, em geral,

abordam o ponto de vista dos adeptos, freqüentemente denominados de fiéis. Assim, os agentes religiosos que recebem da Igreja católica o papel de transmissão da religião, costumam ser analisados de maneira genérica, com terminologia que demarca o aspecto institucional ("Igreja Romana", "Cúpula", "Clero"). Há poucos estudos que investiguem o clero e a Vida Religiosa (VR) ³do ponto de vista sociológico⁴ lançando o olhar para os

¹ Sobre a temática da desinstitucionalização e sincretismo ver os trabalhos de Cecília Mariz & M^a das

Dores Machado (1994;1998); Cecília Mariz (2000). Pierucci&Prandi, (1996) e Reginaldo Prandi (1999)

discutem trânsito religioso e a relação entre mercado e religião. Para ter um panorama das novas religiosidades e sobre fundamentalismo religioso, ver: Leila Amaral, 2000; Maria Clara Bingemer (2000);

José Magnani (1999); Marcelo Camurça (1999).

² Sigo a perspectiva de individualização assinalada por alguns teóricos contemporâneos. Anthony Giddens (1997, p.18) define a individualização como a exaustão, desintegração e desencantamento das

fontes de significado coletivas e específicas de grupos, como por exemplo, a consciência de classe. No

decorrer do século XX a perda dessas fontes remete a um esforço de definição sobre os indivíduos. Esse

movimento é denominado pelo autor como o "processo de individualização". Numa linha semelhante

Richard Rorty (1992, p.88) argumenta: "individualization means the variation and differentiation of lifestyles and forms of life, opposing the thinking behind the traditional categories of large-group societies – wich is to say, classes, estates, and social stratification".

³ Ao longo desse trabalho utilizarei essa terminologia entendendo a VR como instituição que reúne o

conjunto de congregações, ordens e institutos religiosos onde estão alocados padres, freiras e irmãos

(religiosos que não optam pela ordenação sacerdotal).

⁵

sujeitos que estão ingressando hoje neste estilo ou modelo de vida. Os agentes religiosos são percebidos pela sociedade como possuidores de visões homogêneas

acerca da própria escolha; de sua forma de inserção nesta Igreja e sobre os valores que

consideram importantes para a própria experiência religiosa.

Em geral, os dados estatísticos sobre progressão ou regressão do clero são assinalados pela imprensa que costuma dar menor ênfase a aspectos subjetivos ou à

relação com a instituição católica. Assim, se desvincula sistematicamente papel social

de identidades individuais. Outro limite analítico sobre a temática é que o interesse das

mulheres pela VR é freqüentemente desprezado como objeto de investigação

sociológica, possivelmente pelo fato de que as freiras não compõem a hierarquia da Igreja.

Quando um jovem ou uma jovem opta em seguir o sacerdócio ou a VR, já no momento de ingresso e no processo educacional dos institutos⁵, percebe-se que há relações de poder que estão imbricadas com a perspectiva de gênero de nossas sociedades. Um candidato ao sacerdócio deverá obrigatoriamente concluir o nível superior antes de ser ordenado, ao passo que, para a jovem que deseja seguir a VR, o nível superior não é uma condição necessária para a profissão dos chamados votos, que demarcam a consolidação da vocação religiosa para a mulher e para os homens que optam por ordenar-se dentro de ordens e institutos religiosos. As diretrizes e normas para este estilo de vida, muitas vezes podem traduzir-se, por um lado, em atitudes de erradicação⁶ dos sujeitos autônomos frente à instituição e, por outro, incentivar o

⁴ As análises teológicas são mais freqüentes devido à própria natureza do tema (PALÁCIO, 2001, pp.13-24; NERY, 2001, pp. 25-42). O CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), órgão ligado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) realizou em 1998 em parceria com a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) um estudo sobre a Vida Religiosa no Brasil e mais recentemente (2000) uma análise sociológica de grupos na Vida Religiosa. Percebe-se que, mesmo as análises sociológicas, têm sido produzidas por interesse da Igreja, demonstrando que o tema suscita interesse institucional. Nos anos 60 aquele mesmo Instituto realizou um estudo sobre o papel do padre onde temas como condições de vida e celibato, além de outros, foram analisados.

⁵ Segundo o Código de Direito Canônico (1983), é a seguinte a tipologia da Vida Consagrada:- Vida Consagrada Religiosa (câns.607-709)- Vida Consagrada Secular (câns. 710-730)- Vida Consagrada Eremítica (câns 603)- Vida Consagrada da Ordem das Virgens (câns 604). Vale ressaltar que há uma nota no Direito Canônico explicitando a não rigidez destas tipologias: “O novo código não usa mais a distinção entre Ordens e congregações religiosas. Ao prescindir – em relação aos institutos de Vida Consagrada – de qualificar os votos como simples ou solenes, a distinção perdeu sua razão de ser. Agora fala-se unicamente de Institutos religiosos”. Até mesmo a tipologia rígida dos diversos institutos foi abandonada admitindo-se a interpenetração das diversas formas de vida. Por esse motivo, não me concentrarei em uma classificação rígida para as instituições aqui estudadas.

⁶ Para entender a dinâmica da erradicação dos sujeitos vale analisar o estudo de Klaus Theweleit (1987) sobre autoritarismo. Erradicar significa invisibilizar o sujeito enquanto agente dos processos de reflexividade institucional.

processo de reflexividade⁷ e mudança destes mesmos sujeitos, provocando um processo de revisão de sua forma de inserção institucional.

I.1-Estudos no Brasil

Fazendo um breve apanhado bibliográfico sobre estudos preocupados com padres e/ou freiras, destacam-se os que se seguem.

Antônio Flávio Pierucci (1996) revela a origem sociocultural do clero católico na arquidiocese de São Paulo. O autor demonstra que o clero paulista é proveniente de

camadas populares chegando posteriormente a constituir-se sociologicamente como

uma "camada de intelectuais", sem negar, entretanto, sua origem popular. Pierucci contesta a historiografia brasileira sobre o período colonial que tende a desconsiderar a origem social mais popular de grande parte do clero, além da proveniência dos meios rurais.

Direcionando a análise não para a origem social do clero, mas para a relação que se estabelece entre clero e leigos na Igreja católica no período pós-conciliar, Alberto

Antoniazzi (1989), padre e assessor da CNBB, indica três situações diferenciadas do

leigo frente ao clero.1) Passividade 2) Dependência do padre no plano espiritual e doutrinário, mas com autonomia relativa quanto à ação 3) a situação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) nas quais os leigos realizam atividades pastorais e

sociocomunitárias independente da atuação do padre. O autor não menciona o MRCC

(Movimento de Renovação Carismática Católica), que também possui grande autonomia frente aos padres locais (Fernandes 1996). Contudo, Antoniazzi destaca entre

outros elementos, as tensões e mudanças presentes no catolicismo que devem ser

entendidas de forma dialética. Diferente de Pierucci, o olhar daquele autor é de alguém

vinculado à instituição e assim, trata a questão de maneira orgânica.

Já Regina Novaes (1992) realizou um estudo de caso na diocese de Guarabira (PB) onde a partir de um conflito local com agricultores, os padres fizeram uma "greve

sacramental". A autora situa todos os atores envolvidos no conflito e demonstra como é

possível "uma religião fazer unidade (catolicidade) para além das divisões internas da

⁷ Para Anthony Giddens (1997, pp.37; 220) a reflexividade é a capacidade do indivíduo tanto de redescobrir a tradição quanto de dissolvê-la ainda que isso não implique numa necessária ausência de

tentativas humanas de controle do mundo. Para este autor a réplica da modernização reflexiva apregoa exatamente a coexistência de muitas modernidades.

7

própria Igreja e suas opções parciais numa sociedade dividida". Este estudo contribui

para a percepção de uma conduta religiosa dos padres ligados à Teologia da Libertação

no sentido de identificar elementos presentes no tecido social que estariam motivando

sua ação. Novaes ajuda a perceber os padres e seus embates cotidianos na atuação

paroquial.

Uma importante contribuição sob o ponto de vista da recuperação histórica dos seminários brasileiros é realizada por Ken Serbin (1992). Neste estudo pode-se ter uma

idéia das mudanças ocorridas nos seminários a partir dos anos de 1930 até os anos de

1990. O autor analisa como o contexto sociopolítico e religioso brasileiro nas diferentes

décadas, pôde influenciar mudanças, sobretudo no que se refere à formação dos seminaristas. Ken Serbin nos traz ainda um quadro de algumas crises vividas

pelos

seminaristas no que diz respeito à sua inserção na Igreja. Trata-se de um dos poucos

estudos históricos que aborda a questão das vocações não apenas do ponto de vista

estrutural, sinalizando para questões de caráter privado.

Mais recentemente, tentando perceber como os padres orientam seus fiéis no que se refere a temáticas ligadas à sexualidade e reprodução, especialmente nas comunidades paroquiais onde atuam, Lúcia Ribeiro (2001) identifica variações na orientação "pastoral" dos sacerdotes. Essas variações apontam para a existência de uma

defasagem entre doutrina institucional, orientação dos sacerdotes e práticas dos fiéis,

sobretudo em questões de esfera privada. O estudo dessa autora aproxima-se do trabalho

de Novaes por abordar a prática dos padres, embora se diferencie por tratar especificamente dos dilemas dos religiosos frente às normas institucionais, especificamente no campo da moral e da sexualidade.

Luiz Roberto Benedetti (1999) preocupou-se com o perfil do que denomina "novo clero" brasileiro. A partir de uma investigação feita com ex-alunos de Teologia

da PUC-Campinas, o autor analisa que há um retorno ao clericalismo. Sua análise demonstra que o clero atual não é tão novo pelo fato de introduzir um refluxo das inovações trazidas pelo período pós-conciliar. A análise de Benedetti, padre e sociólogo, aborda aspectos considerados "problemas" pelos novos padres, para o

exercício de sua vocação. Tais "problemas" estão relacionados, segundo o autor, não apenas com questões inerentes à vida institucional, tais como: excesso de trabalho e dificuldades financeiras, mas também de ordem pessoal ou mais subjetiva como por exemplo, o celibato ou o enfrentamento de vícios como, por exemplo, o alcoolismo. Na

8

tentativa de compreensão dos mecanismos institucionais que formam o "novo clero", Benedetti inclui em seu trabalho uma análise dos conteúdos formativos dos seminários, vistos como instituições totais que impossibilitam os jovens que se dedicam à vida sacerdotal, de fazerem a experiência da vida cotidiana, enfrentando, por exemplo, o trabalho como meio de sobrevivência.

Um dos trabalhos mais recentes sobre o clero católico foi realizado por Cozzens (2001). Produzido nos EUA e recentemente traduzido, o estudo analisa do ponto de vista teológico e psicanalítico as principais questões que perpassam o universo dos padres na atualidade. O autor discute os desafios da formação da identidade sacerdotal, os temas ligados à sexualidade (homossexualismo e pedofilia) e também a relação com a hierarquia. Apesar de apresentar um quadro denso dos dilemas experimentados pelos padres atuais, o texto possui um tom de orientação e aconselhamento que compromete a abordagem mais neutra das questões.

A abordagem de William Pereira (2004) parte de um survey aplicado a formandos e formadores na VR, selecionados nos institutos de Filosofia, Teologia e Pós-Graduação lato sensu em uma metrópole da região sudeste. O autor discute os dilemas da formação dos candidatos e candidatas à VR e ao sacerdócio, tratando de temas como a desejo, sexualidade e psicopatologia na VR, além de apresentar um vasto registro sobre os casos de pedofilia e escândalos sexuais na mídia nacional e internacional.

Ainda no ano de 2004, o CERIS realizou uma pesquisa sobre o Perfil do Presbítero Brasileiro na qual foram trabalhados temas como vivência e prática religiosa dos padres; formação; vida psico-afetiva aonde se inclui questões como o celibato e,

relacionamento com o mundo feminino; relação com o laicato e com as dioceses. Um dado importante dessa pesquisa e que chamou a atenção da mídia brasileira foi o índice de 41% dentre os informantes que declararam ter tido envolvimento afetivo com mulheres na condição de padres; além do índice de 42% de padres diocesanos e 44% dos padres religiosos que são favoráveis ao celibato facultativo para o clero diocesano.

O fato gerou polêmica na própria CNBB que preferiu chamar a atenção para o dado de

94% dos padres que se declararam realizados em sua função sacerdotal.⁸

⁸ A pesquisa foi encomendada pela Comissão Nacional dos Presbíteros e apresentada aos Bispos reunidos

em Assembléia Geral na cidade de Indaiatuba/SP em Abril de 2004. O relatório de pesquisa na íntegra

pode ser encontrado no site do CERIS (www.ceris.org.br) sob o título Perfil do Presbítero Brasileiro (2004). Foram entrevistados 758 padres (com equivalência estatística para 71% do corpo presbiteral). A

9

A Vida Religiosa feminina no Brasil iniciou-se no período colonial e cumpria muito mais uma função política-econômica do que propriamente religiosa.

Riolando

Azzi (1983, p.24) destaca que havia dois modelos de VR feminina. O primeiro estava

destinado a mulheres brancas e da classe senhorial portuguesa e era constituído pelos

conventos e o segundo - não reconhecido na forma canônica - era destinado às mulheres

negras e mulatas consistindo nos beatérios e recolhimentos.

Segundo este mesmo autor a primeira experiência de VR feminina no Brasil foi realizada em Olinda (1576) como casas de recolhimento. Entretanto, a organização da

VR inicia-se mais efetivamente no século XVII, sendo as Clarissas na Bahia a primeira

congregação de senhoras que vieram do mosteiro de Évora de Portugal em 1677. Mas é

no período de 1870 a 1930 que se observa o ciclo de maior expansão das instituições de

VR feminina. Embora seja notável a presença mais intensa de ordens e congregações

vindas da Europa, já no ano de 1825 nasce a primeira congregação feminina brasileira

fundada pelas Irmãs do Ssmo. Sacramento. Ao final desse período de expansão, há 22

congregações femininas nacionais⁹.

Os estudos sobre freiras no Brasil são de caráter histórico e de fundamental

importância. Não obstante, são raras as investigações de caráter sociológico sobre a VR

feminina, nas quais se pode privilegiar o ponto de vista dos próprios sujeitos em questão, neste caso, as freiras. A seguir, abordo, em linhas gerais, alguns comentários

sobre a bibliografia socioantropológica que analisa freiras no Brasil.

Maria José Rosado Nunes (1985) inaugura este tipo de análise ao investigar a modernização da VR feminina catalisada por um determinado estilo de opção religiosa:

a presença das freiras nos meios populares. A autora mescla análise institucional com o

ponto de vista das mulheres revelando de modo crítico uma intrincada teia de relações.

O trabalho de Mirian Grossi (1990) analisou também a VR feminina sob o ângulo das famílias camponesas e da própria instituição católica. A autora aborda as

formas de construção da identidade das religiosas residentes em conventos da região Sul do Brasil.

edição completa com comentários de especialistas foi publicada sob o título: O padre no Brasil (2005),

pelas edições Loyola. A referência completa está citada na bibliografia final deste livro.

9 O trabalho de Azzi é bastante extenso sob o ponto de vista da contextualização histórica dos conventos

femininos no Brasil. Na Bahia do século XVIII fundaram-se os conventos das Ursulinas das Mercês em

1735, Ursulinas da Soledade em 1739 e Ursulinas Franciscanas da Lapa em 1747. No Rio de Janeiro, a

ermida de Nossa Senhora da Ajuda é datada de 1749 e em 1750, Jacinta lança a primeira pedra para a

construção da igreja e convento de Nossa Senhora do Desterro. Madre Jacinta é fundadora do convento de

Santa Teresa (AZZI, 1979, pp.223-233). Para um aprofundamento da mística de Madre Jacinta ver: Margareth Gonçalves, 2005.

10

Outro estudo sobre religiosas foi por mim realizado (Fernandes 1999)

procurando revelar as crises e motivações de freiras para a vivência¹⁰ desta opção,

aonde foram observadas as diversas modalidades de conjugação entre tradição e modernidade. As religiosas naquele estudo demonstraram intensa capacidade reflexiva e

sinalizaram para um revigoramento da VR feminina.

Tem-se ainda um olhar de "dentro" realizado por Tereza Venturim (2001),

religiosa preocupada com a problemática da formação cidadã das freiras na atualidade.

Maria Valéria Rezende (1999) analisa comunidades de religiosas inseridas nos meios populares na região Nordeste. Esta autora trabalha com a abordagem weberiana

das conexões de sentido como motivadora para o ingresso na Vida Religiosa e defende a existência de uma tensão entre carisma e instituição. Como vimos, há estudos sobre o clero já instituído seja realizado por agentes da Igreja católica, compondo inclusive seu corpo hierárquico seja por outros autores. Entretanto, estes analistas discutem parcialmente a vocação ou a motivação dos novos vocacionados que poderão compor a base hierárquica do catolicismo. Percebe-se também que, fora da instituição católica, a produção analítica sobre o tema das chamadas “vocações” é escassa. Penso que não seja possível compreender as transformações que a modernidade contemporânea impõe à religião e, nesse caso, à religião católica, se não produzirmos uma análise que compreenda facetas da reprodução do catolicismo nos níveis hierárquicos. A adesão ao catolicismo é um ato que possui múltiplas formas e motivações e a vocação para o sacerdócio e para a VR pode ser lida como uma dessas formas de adesão.

1.2 Situação das vocações para a VR feminina e sacerdócio no Brasil

Alguns elementos parecem estar mudando na forma de se viver hoje a Vida Religiosa¹¹ ou a vida sacerdotal. Deparamo-nos com uma infinidade de novos estilos de

¹⁰ O termo “vivência” é compreendido ao longo desse estudo como a “experiência sensível” que engloba

os elementos básicos do cotidiano: paixões, afetos, emoções, conflitos. (MAFFESOLI, 1998).

¹¹ Em meu trabalho sobre as religiosas, discuto algumas mudanças desse universo demonstrando que as

mulheres vinculadas a congregações religiosas atravessam um processo de redefinição e reflexividade que

pode mobilizar ou questionar o estilo institucional vigente (FERNANDES, 2000-3/4).

11

padres e freiras. Essa diversificação ocorre principalmente a partir da metade da década

de 60 com o fim do Concílio Vaticano II (1962-1965). Há nessas instituições sujeitos

que crêem na possibilidade de surgimento de uma radicalmente nova instituição da Vida

Religiosa¹².

Nesse contexto de atualização ou de aggiornamento da Igreja católica, duas tendências distintas de vivência do catolicismo irrompem: o Movimento de Renovação

Carismática Católica (MRCC) e a Teologia da Libertação (TdL). O MRCC, poderíamos

dizer, é importado dos EUA e a Teologia da Libertação se consolida através de teólogos

latino-americanos, inclusive brasileiros. Não encontramos estudos que correlacionem as

duas tendências com o mundo das vocações. Que tipo de orientação teológica-pastoral teria promovido maior sensibilização entre os adeptos para a procura da vocação religiosa, o MRCC ou a TdL¹³? Difícil obtermos uma resposta a essa pergunta. Há uma tendência no Brasil de se atribuir ao MRCC ou RCC (Renovação Carismática Católica) a contribuição para um florescimento de novas vocações religiosas¹⁴, embora ainda se constate uma crise de vocações para este estilo de vida. Os gráficos abaixo trazem alguns dados sobre o contingente de seminaristas e noviças comparando-se com o crescimento populacional a partir dos anos 70, primeira década posterior ao Concílio Vaticano II.

¹² Depoimento de uma freira em uma assessoria que prestei em 04/2001.

¹³ Quero lembrar, entretanto, que levo em conta que não apenas essas duas tendências ou formas de inserção no catolicismo favoreceram ou favorecem a trajetória dos jovens para a vida sacerdotal e religiosa, mas eles podem ter participado de outros movimentos dentro da Igreja que contribuíram para a escolha da vocação.

¹⁴ Sobretudo a grande mídia tem estabelecido correlações entre a figura de Padre Marcelo Rossi, expoente do MRCC no Brasil e o aumento de vocações sacerdotais. (Revista Época, 25/12/00; Revista Tudo n. 10 p.36, 37, 08/04/01; Caderno Megazine- O Globo 10/04/01; Jornal: A Folha de São Paulo, Caderno Mais, 11/04/04). O próprio padre Marcelo Rossi no documentário produzido por José Joffily, intitulado "O Chamado de Deus", afirma que quando entrou no seminário o número de vocações era bem restrito e atualmente, a partir do trabalho que realiza, o número de vocações vem aumentando significativamente.

12

Gráfico 1

Evolução das vocações femininas e masculinas

-80
-70
-60
-50
-40
-30
-20
-10
0
10
20
30
40
50
60

70

80

1980 1991 2000

População Sem. diocesanos Sem. Institutos Noviças

Fonte: CERIS – Serviço permanente de Estatística / IBGE 2000

Observa-se no Gráfico 1 que o crescimento da população brasileira na primeira década pós-conciliar foi de 27,78%. Nesse mesmo período os seminaristas diocesanos

crecem 27,46%, há um decréscimo dos seminaristas dos institutos de -8,76% e as

noviças têm um crescimento abaixo da população brasileira, representado em 14,69%.

A crise do clero dos anos 70 parece ter afetado mais diretamente os institutos religiosos

que os seminários diocesanos.

Na década posterior, de 1980 a 1991 a população cresce 23,37%, os seminaristas diocesanos ficam abaixo do crescimento populacional, apresentando um

crescimento de 16,74%; a situação dos seminaristas dos institutos se agrava e constatase

um decréscimo de -71,21%. Surpreendentemente, as noviças crescem significativamente nesse mesmo período superando em três vezes mais (64,52%)

o

crescimento da população. Que fatores poderiam explicar esse interesse das mulheres

pela VR especialmente nessa década? Um elemento explicativo seria a fase de auge das

Comunidades Eclesiais de Base e as propostas da TdL que encontram grande repercussão junto às congregações femininas. A convocação para a inserção ou para a

convivência com os segmentos populares é forte nesse período, assim como as 13

propostas de transformação social, catalisadas pelos ideais democráticos. Esses aspectos

marcam a Igreja católica do Brasil durante essa década. Todavia, esse apelo parece não

ter feito tanto eco junto às ordens e institutos masculinos dado o decréscimo observado.

No período compreendido nos anos de 1990 a 2000, a população brasileira cresce 15,65% e os seminaristas diocesanos apresentam um crescimento de 39,19%,

estando aproximados do crescimento dos seminaristas dos institutos que correspondeu a

37,7%. O grupo de noviças é o que menos cresce, contudo mantém um crescimento de

14,77%, ou seja, aproximado ao crescimento populacional.

Em números absolutos o CERIS registrou no ano 2000, 8.659 seminaristas

ligados às dioceses brasileiras e 3.393 ligados aos institutos, obtendo-se um total de 12.052 seminaristas. As vocações para a VR feminina, entretanto, totalizam em números absolutos 3.140 moças entre noviças e pré-noviças.

Gráfico 2

Evolução das freiras em comparação com a população – 1970 - 2000

-15
-10
-5
0
5
10
15
20
25
30

1980 1991 2000

População Freiras

Fonte: CERIS – Serviço permanente de Estatística / IBGE 2000

Se observarmos o contingente de freiras no Brasil, veremos que elas apresentam significativo declínio quando comparadas com a população brasileira ao longo dos últimos 40 anos. Em 2000 elas apresentam um decréscimo de - 4%. Daí pode-se inferir

14

que no grupo feminino parece que as moças não se mantêm nos institutos, o que tem

ocasionado um quadro de religiosas com idade avançada nas congregações femininas.

Em números absolutos o número de freiras em 2000 totalizou 35.732.

Gráfico 3

Evolução do Clero diocesano e religioso em comparação com a população – 1970 - 2000

-10
-5
0
5
10
15
20
25
30
35
40

1980 1991 2000

População Clero diocesano Clero religioso

Fonte: CERIS – Serviço permanente de Estatística / IBGE 2000

Os padres, entretanto, continuam crescendo, sobretudo os diocesanos. Esse dado aponta para uma crise de vocação mais aguda nos institutos religiosos. Na primeira

década pós-conciliar houve um baixo crescimento do clero diocesano e um decréscimo

do clero religioso em relação à população. Contudo, entre 1990 a 2000, o clero diocesano cresce 35,6%, ao passo que o religioso apresentou um declínio de - 0,85%.

Em 2000 o clero diocesano totalizou 9.207 padres e o clero religioso apresentou um

contingente de 7.565. Somando-se as duas modalidades de clero, o contingente presbiteral brasileiro corresponde a 16.772 padres¹⁵.

Cabe destacar que, anualmente, há pedidos de laicização de padres o que redundava em uma baixa do contingente diocesano e religioso. Não há registro dos

¹⁵ Trabalhamos com os dados de 2000 por dois motivos: 1) para viabilizar a comparação com os dados populacionais do IBGE e 2) pelo fato de que na ocasião da confecção desse trabalho o CERIS não havia

atualizado integralmente os dados referentes ao contingente religioso.

15

motivos pelos quais os padres solicitam essa laicização (deixar de ser padres), mas é

importante notar que após os anos 70 o número de padres que solicitam laicização tem

se mantido estável e, pensando-se todo o contingente, esse número é também reduzido.

Quadro 1

Ano de

referência

Laicizados das

dioceses

Laicizados dos

institutos

Total de laicizados

1970 162 127 289

1980 58 15 73

1990 30 36 66

2000 50 33 83

Total 300 211 511

Fonte: CERIS - Serviço Permanente de Estatística – 2000

Pode-se verificar que as solicitações de laicização ao longo das décadas têm sido maiores entre os padres diocesanos. Em ambos contingentes se observou maior desistência da vida sacerdotal em 1970 quando ocorre a crise do clero brasileiro, impulsionada pela modernização da Igreja católica que se dá, sobretudo no período

pós-conciliar¹⁶.

Voltando ao gráfico 3 nota-se que a diminuição dos padres religiosos deve-se ao fato de que muitos missionários estrangeiros estariam regressando à sua pátria e sendo

substituídos por padres brasileiros (Antoniazzi 2001a). Vemos que não apenas esse fato

justifica a diminuição desse contingente, mas verifica-se a presença de um menor número de jovens que ingressam nos institutos religiosos.

O estudo recente mencionado acima (Costa 2002) analisa ainda a relação entre crescimento populacional e contingente de padres desde os anos de 60 até 2000, observando que há uma tendência atual, pela primeira vez no Brasil, de o número de

padres crescer mais proporcionalmente do que a população. ¹⁷.

Analisando a fase atual da VR no Brasil, Edênio Valle (2001) argumenta que há um aumento das vocações religiosas masculinas, embora exista um intenso debate sobre

a qualidade dessas vocações. Como poderíamos entender essa demanda por "qualidade"

¹⁶ Evandro Ruiz A Costa (2002) demonstra que a crise dos anos 70 segue até meados dos anos 80. Em

1990 esse crescimento é retomado.

¹⁷ O Pe. Evandro Ruiz Costa (2002) realizou o estudo a partir dos dados disponíveis no Anuário Católico.

16

que se origina, sobretudo através do discurso de intelectuais orgânicos? A

"qualidade

das vocações" é geralmente mencionada pelos agentes dos organismos da Igreja que

diagnosticam uma perda intelectual no novo clero. Os documentos produzidos chamam

a atenção para a necessidade de oferecer uma formação mais consistente nos seminários

e a crítica se inclina em duas direções: 1) constatação de uma certa debilidade intelectual¹⁸; dos formandos, em grande parte, oriundos de famílias pobres e sem grandes chances de estudo (a esse fato também se soma a deficiência do ensino no

Brasil); 2) o problema da falta de preparo dos próprios responsáveis pela formação dos

rapazes nos seminários. Aqueles nem sempre são considerados suficientemente aptos

para o exercício dessa função. Eles assumem uma responsabilidade educativa que

contempla as dimensões humana, afetiva e sexual (Marmilicz 2003).

Após esse breve panorama que será retomado nos capítulos que se seguem, retornemos a algumas questões que orientam este estudo.

Considero que qualquer associação entre o crescimento de vocações entre jovens ligados ao MRCC e entre jovens que estariam orientados em sua prática religiosa pela

Teologia da Libertação (TdL) seria impressionista, já que não possuímos pesquisas

qualitativas nesse campo. O que vale a pena observar, entretanto, é que os agentes

religiosos que abraçaram o modelo da Teologia da Libertação, em geral eram

provenientes dos institutos religiosos e em menor proporção das dioceses. Já o MRCC

cresce rapidamente nas dioceses brasileiras e possui, inclusive uma secretaria para seminaristas, fundada em 1983.

Sabe-se, contudo, que o recrutamento vocacional realizado pelas dioceses tem sido intensificado ao passo que os institutos religiosos, por estarem muito ligados à

questão missionária, só recentemente têm se preocupado com o dilema das vocações

minoritárias. A partir dessa percepção, esses institutos femininos e masculinos têm

investido na propaganda através de Internet e revistas direcionadas ao tema¹⁹.

¹⁸ Dentre autores que fazem essa crítica e que estão vinculados à Igreja pode-se citar Alberto Antoniazzi

(1998, p.607); Luis Roberto Benedetti (1999, p.110); Vitor Hugo Mendes (2002, pp.120-134).

Quanto aos

documentos da CNBB que apresentam essa preocupação pode-se citar: Diretrizes básicas da formação

dos presbíteros da Igreja no Brasil (1994) e Formação dos presbíteros na Igreja do Brasil.

Diretrizes

Básicas, documentos da CNBB, 30 (1984).

¹⁹ Não realizei um mapeamento extenso sobre os sites dos institutos religiosos que apresentam informações sobre a própria ordem ou congregação, além de telefones para contato etc. Contudo, qualquer busca rápida localiza milhares de sites dessas ordens e algumas fazem o trabalho de convocação

vocacional através da Internet. A Pastoral vocacional da Igreja católica organizou o site

<http://www.pastoralvocacional.org.br> onde são veiculadas inúmeras informações a respeito do tema.

17

Entre as noviças constata-se tendência de maior número de vocações para as ordens contemplativas e menor número nas congregações religiosas inseridas, geralmente mais presentes nos meios populares (Fernandes 1999)²⁰. Entretanto, a correlação entre crescimento de vocações nos institutos religiosos e dioceses brasileiras

e as tendências de evangelização católica que pretendo investigar (MRCC e TdL) não

pode ser considerada de modo simplista já que a proposta espiritualista do MRCC vem

influenciando também as congregações e ordens religiosas. Assim, é necessário estar

atento aos vários elementos, intra e extra-eclesiais, que estariam motivando o ingresso

vocacional.

Diante desse cenário algumas questões podem ser levantadas: Que tipo de religiosidade ou vivência da fé católica na modernidade contemporânea estaria atraindo

mais os/as jovens para a vocação sacerdotal e religiosa?²¹ Há casos em que eles/as

participam ao longo da vida em ambas as tendências (MRCC e TdL) ou de outros movimentos eclesiais, sendo importante identificar como cada candidato ao sacerdócio

e à Vida Religiosa define sua pertença e quais são as representações que cada jovem

possui dos fatores que o conduziu à escolha vocacional. É possível estabelecer esse tipo

de relação? Quais os bens simbólicos oferecidos por congregações e seminários que

favorecem ou dificultam o ingresso para este estilo de vida? Como a VR e o sacerdócio

contribuem na construção de suas identidades?

Ao longo da história algumas interpretações de textos bíblicos tais como "A Messe é grande, mas são poucos os operários" (Mat. 9,37) ou "Muitos são chamados,

mas poucos os escolhidos" (Mat. 22,14) foram realizadas em uma perspectiva que buscava legitimar a vocação religiosa (Vários autores 2000) no catolicismo. Outras igrejas cristãs, entretanto identificam essa máxima como sendo um apelo a todos os

cristãos e não exclusivamente aos sacerdotes, seguindo a idéia de sacerdócio comum

conforme concebida por Lutero e os Reformadores. Mas quando se fala em crise de

vocações no catolicismo, alguns dos membros ligados à VR ou ao clero não reforçam

essa idéia, defendendo a visão de que a vocação religiosa é algo para poucos e sempre

será reduzida, não havendo necessariamente uma crise. D. Eugênio Sales - identificado

²⁰ Em um dos mosteiros onde realizei entrevistas havia à época 24 moças que desejavam ser freiras, ao

passo que entre os grupos de inseridas o maior número de moças que encontrei foi seis. A confirmação ou

negação dessa hipótese exige estudos quantitativos.

²¹ É importante lembrar que os/as jovens que procuram a vida religiosa ou sacerdotal podem ao longo das

etapas de formação desistir deste estilo de vida. Esta pesquisa investiga candidatos/as nos vários ciclos de

processo de adesão considerando suas motivações para o ingresso.

18

com a ala conservadora da Igreja católica - em pronunciamento durante um dos encontros anuais com os padres declara que "há vozes alarmantes que anunciam uma

crise"²², mas ele próprio não acredita nisso. Também padre José Lisboa (2003) se pergunta se o problema das vocações seria de fato falta de padres ou

simplesmente uma

dificuldade destes em assumirem um trabalho missionário que ajudaria a suprir a ausência de padres em determinadas regiões do país.

Sem desconsiderar que esse discurso religioso de alguns setores da Igreja pode estar funcionando no sentido de legitimar a escassez de pessoas que procuram esse tipo

de vida ascética, tem-se por outro lado, em vários seminários diocesanos brasileiros, um

aumento de candidatos em termos absolutos. Seria influência dos padres cantores que

aparecem no cenário midiático nesta última década? O que estaria provocando no Brasil

o movimento de ingresso em seminários? Quais são os projetos desses jovens ao optarem por esse estilo de vida? Como se estabelece a relação entre indivíduo²³ e instituição católica na modernidade contemporânea? Haveria a busca de

segurança, ou o

desejo de distinção numa sociedade anômica? E os ideais de tom marxista apregoados

pela Teologia da Libertação ainda fazem eco quando se trata de optar pelo sacerdócio

ou pela Vida Religiosa?

I.3 -Vocações, modernidade e identidade religiosa

Compreender o ingresso vocacional na atualidade ganha especial importância no contexto brasileiro, embora possamos verificar que estilos de vida sacerdotal e religiosa

mais conservadores parecem ser mundiais. Já no início dos anos 90 David Power (1990)

analisando o aumento de seminaristas na África e na Ásia indica a existência de um

aumento de conservadorismo em padres recém-ordenados, havendo maior ênfase na

distinção entre sacerdotes e simples fiéis provocando tensões na vida do sacerdote.

²² Notícia da Catoliconet veiculada em 24/08/01. Cf.: <<http://www.catoliconet.com.br>

²³ Louis Dumont (1993, p.75) conceitua o indivíduo considerando dois sentidos. O primeiro diz respeito

ao "sujeito empírico da palavra, do pensamento, da vontade, amostra indivisível da espécie humana, tal

como o observador encontra em todas as sociedades"; o segundo sentido levaria em conta o "ser moral,

independente, autônomo e, assim (essencialmente) não social, tal como se encontra, sobretudo, em nossa

ideologia moderna do homem e da sociedade."Importa lembrar que o "não social" de Dumont seria em

princípio, mas não em fato, ou seja, o indivíduo vive em sociedade. Adotamos a segunda conceituação

para pensar nossos informantes, ainda que relativizemos o conceito de autonomia individual.

19

Albert Diianni²⁴ (1998) informa sobre o declínio de vocações no primeiro mundo industrializado, mas garante que tendências clássicas de VR têm despontado. O

que estaria em decadência, em sua visão, seria a motivação para a VR com ênfase na transformação de estruturas sociais. Ao contrário, os/as jovens estariam desejando uma missão mais explicitamente religiosa favorecendo, portanto, a vocação religiosa do tipo clássico. DiIanni destaca ainda que na ordem das Dominicanas - tradicionalmente mais cétricas quanto à vida religiosa clássica - não tem havido noviças devido à orientação mais voltada para transformações sócio-estruturais da ordem religiosa. Para compreender a opção de jovens para a vida sacerdotal ou religiosa é preciso considerar que vivemos em uma sociedade complexa, que carrega em si efeitos da modernidade e, em movimentos simultâneos, produz reações a eles ou os incorpora num processo de naturalização. Berger (1999) assinala que a rejeição ou a adaptação são estratégias abertas para as comunidades religiosas no mundo secularizado. A secularização é apontada pela literatura como um dos principais efeitos da modernidade, por outro lado, esse mesmo processo vem sendo questionado em sua origem e constatase que a modernidade produziu tanto o religioso quanto a sua negação, ainda que em esferas diferenciadas (Poulat 1992; Schelegel 1992). Assim, tem-se o “fim social” da religião, mas não o declínio da religião na consciência individual.²⁵ Cecília Mariz chama a atenção, entretanto, para o fato de que, embora Berger afirme o equívoco das teorias da secularização contrariando posições anteriores, este mesmo autor não nega que em alguma medida a modernidade seculariza a sociedade e as mentalidades. Nesse sentido, o que Berger defenderia seria uma relação não necessária entre a modernidade e o declínio da religião (Mariz 2001). Alguns autores procuram lançar o olhar também sobre a esfera individual e assinalam que a modernidade traz em sua origem uma transformação da consciência de cada indivíduo o que produziria redefinições na esfera privada (Giddens1993; 2002; Beck1992) e o indivíduo passaria a ser então, o que faz de si próprio. As análises de conteúdo mais global sobre a relação entre religião e modernidade permitem a apresentação do seguinte quadro. A modernização provocaria

a racionalização, a diferenciação funcional e o declínio do religioso (Dobbelaere 1981)

²⁴ O autor é vigário formador geral dos padres Maristas, em Boston.

²⁵ Peter Berger (1999,p.3) assinala: "Secularization on the societal level is not necessarily linked to secularization on the level of individual consciousness". Por outro lado, também é presente no texto de

Berger a consideração de que há casos em que a religião pode ter um papel no mundo público, mas ter-se uma sociedade onde as consciências são seculares.

20

e ainda, a emergência da subjetividade, do pluralismo e de comunidades emocionais

(Berger 1985; Hervieu-Léger 1989). Em relação à América Latina talvez não se possa

falar de secularização, mas antes, de novas formas de expressões religiosas ou de

hibridismos, nas quais alguém pode pertencer a uma denominação cristã pela manhã e

outra à noite (Davie 2000).

Preocupado com as discussões atuais nos estudos da religião sobre o fim dos paradigmas, Joanildo Burity (2001) questiona justamente a maneira como se fala sobre

a relação entre religião e modernidade, dando-se como certo o fim de paradigmas. O

autor critica o que denomina "ecumenismo teórico" constituído pelo esforço de reposição de diferentes perspectivas, mas acredita que há uma rearticulação ou "versões

de um mesmo paradigma" sobre a religião enfatizando que os paradigmas tornam-se

"circunscritos e menos universais". Cada vez mais a religião tem se mostrado capaz de

reciclar suas práticas. Assim, a recomendação de Joanildo Burity, que carrega um tom

metodológico, é de que o estudioso da religião considere a singularidade de cada caso e

a diferença que um estabelece em relação ao outro.

A perspectiva que adoto é a de que há uma reformulação em curso dos sentidos dados à religião e na forma de considerá-la na esfera individual. Sua capacidade de

reciclagem se dá tanto ao nível das formas quanto ao nível dos conteúdos e práticas. A

autonomia²⁶, a relativização dos conteúdos religiosos, a busca ou o afastamento do

sagrado são atitudes facilmente identificáveis na forma de se viver a religião nas sociedades ocidentais. O desafio posto é o da identificação e compreensão de uma das

formas que geram maior ou menor combinação dessas atitudes constituídas sob as

da modernidade entre os/as jovens que se dedicam à VR e à vida sacerdotal²⁷. Então, falar de vocação religiosa nesse contexto de livre escolha, por um lado, ou de enfraquecimento institucional, por outro, não em benefício do secular, mas do

²⁶ Giddens assinala que a “escolha ativa” produz ou é a própria autonomia e Beck considera que o conceito de individualização significa uma passagem da “biografia padronizada” para a “biografia escolhida” do tipo “faça você mesmo”, onde se apregoaria também autonomia (GIDDENS; BECK, 1997). A utilização do termo autonomia neste livro está pautada numa idéia de que a autonomia dos

indivíduos é construída sempre em “relação a”, que se traduz na capacidade do indivíduo em ser autônomo frente a uma instituição ou rede social e dependente frente a outro segmento ou esfera da vida

privada e pública. Aqui analisaremos a capacidade dos jovens em se tornarem mais ou menos autônomos

na relação com a instituição religiosa a qual pertencem. Agradeço a Maria das Dores Machado a sugestão

de contextualizar o termo.

²⁷ Embora seja conhecido um fenômeno relativamente recente de consagração de leigos, que passam a

viver inclusive o celibato, meu objeto de estudo se constitui por jovens (rapazes e moças) que estão

ingressando na instituição de maneira mais clássica, ou seja, através dos seminários ou institutos e ordens

religiosas.

21

religioso (entendido como crença em alguma transcendência) provoca uma interessante

reflexão: se a autoridade institucional das Igrejas está em crise, a vocação religiosa seria

um tipo de exceção a essa tendência? Ou ela representaria uma composição ou combinação entre a escolha religiosa catalisada pela experiência e a necessidade de

prescrições e legitimação da fé, que encontraria na instituição o seu respaldo?

Essas

questões conduzem à discussão sobre identidade religiosa na modernidade.

Para Charles Taylor (2000) a busca humana é sempre uma busca de sentido e a descoberta desse sentido se dá na articulação que conduz o indivíduo a não apenas

acatar tradições de maneira incondicional, mas desenvolver suas próprias versões delas,

empréstimos e semi-invenções. O autor argumenta também que as identidades são

moldadas parcialmente pelo reconhecimento²⁸, e o não reconhecimento pode causar

danos aos indivíduos. Para este autor, o elemento novo sobre o reconhecimento nas

sociedades modernas, é o fato de que essa exigência se tornou explícita, ou seja, há uma

disseminação da idéia de que somos formados pelo reconhecimento. Estariam os/as

jovens, ao optarem pela vida consagrada e sacerdotal, buscando algum tipo de reconhecimento social?

Para Anthony Giddens (1993) e Manuel Castells (1999) a identidade se diferencia de papel social, embora ambos possam coincidir em alguns casos. A diferença reside na questão do significado, que para Castells, é o elemento-chave que a identidade organiza ou gerencia. Já os papéis sociais organizam funções que cada indivíduo estaria desempenhando.

Outro autor que discute a formação das identidades dando mais ênfase à relação com a cultura moderna é Denys Cuhe (1999). Para ele, as identidades se constituíam como um processo de negociação contínua entre o que se é e o que os outros definem sobre nós.²⁹

Hervieu-Léger (1986) também vai abordar o problema da crise de identidade dos padres na França argumentando que há uma crise subjetiva amplamente difundida no corpo clerical que atravessa problemas de envelhecimento e simultaneamente crise de vocações.

²⁸ Para Charles Taylor há dois níveis de familiaridade do discurso do reconhecimento. O primeiro estaria relacionado com a esfera íntima onde a identidade e o self estão num diálogo contínuo e em luta por seus significativos. No segundo nível se destacaria a esfera pública através da política de reconhecimento igual

onde se considera a política da igualdade - mais especificamente relacionada com os direitos universais - e a política da diferença onde há o reconhecimento da dignidade peculiar de um indivíduo ou grupo.

²⁹ Cuhe cita Jean Pierre Simon com os conceitos de auto-identidade, que representa a identidade definida por si mesmo e a hetero-identidade ou exo-identidade, definida pelos outros.

22

A constituição da identidade religiosa dos/as jovens religiosos/as é um dos elementos que nos ajudará na compreensão das transformações que a modernidade contemporânea vem infundindo à esfera religiosa. Portanto, o delineamento destas mudanças através dos/das jovens vocacionados/as é a preocupação central deste estudo.

I.4 -A perspectiva de gênero³⁰

Toda a investigação leva em conta a mediação de gênero na medida em que esta contribui para que se chegue a uma concepção diferenciada do tempo e das relações

entre natureza e cultura (Spivak 1994; De Lauretis 1994).

Adota-se a perspectiva de gênero enunciada por Teresa de Lauretis (1994) no

sentido de compreender este conceito como a representação de uma relação social. Por este caminho, a compreensão dessas relações requer atenção às diferenças e comportamentos das moças e rapazes, não no sentido da diferença sexual estritamente e em termos oposicionais, mas antes, no sentido das representações que estes jovens constroem a partir de sua situação de gênero no processo de interação social. Considerando a perspectiva da mulher, Ivone Gebara (2000) trabalha a questão de gênero sob duas dimensões do mal vivido pelas mulheres enquanto sujeitos históricos: o sacrifício e a culpa. A autora – religiosa e teóloga que passou por um longo período de silêncio imposto pelo Vaticano - constatou que o sistema patriarcal e a relação ideológica entre mulheres e natureza serviram para construir e reforçar processos de exclusão e opressão. Este processo também seria presente na Teologia. Interessante observar que Ivone Gebara reconstrói sua história pessoal tentando explicitar as representações do mal que viveu desde o contexto familiar, por ter nascido mulher. A autora comenta o sentimento ambivalente que sentia ao observar a experiência de vida das mulheres com as quais convivia (mãe, tias etc.) demonstrando que sua escolha pela VR foi uma tentativa de “valer por si mesma” e não pelos serviços ou funções femininas que pudesse desempenhar:

³⁰ A discussão conceitual aplicada aos dados da pesquisa será realizada no capítulo 6.

23

A opção de entrar numa congregação religiosa dava continuidade à minha lógica pessoal de valer por mim mesma. À primeira vista, isto pode parecer uma contradição, principalmente hoje, quando as instituições religiosas femininas estão passando pelo crivo da crítica antipatriarcal. Mas para mim naquele momento era um caminho de liberdade e de justiça (p.87).

Também no estudo por mim realizado³¹, algumas religiosas interpretaram seu ingresso como sendo motivado por um desejo de liberdade. Esta liberdade representaria uma libertação relacionada à posição de gênero e, neste sentido, uma liberdade de determinada condição histórica de invisibilização e desvalorização das mulheres? Este poderia ser um aspecto generalizável para as moças que buscam a VR atualmente? Que fatores condicionariam esta liberdade?³² Como vimos, em números absolutos há menor número de moças que ingressam na VR do que rapazes. O que este quadro pode revelar para a discussão mais ampla sobre os papéis de gênero em nossa sociedade? Que elementos podem estar desmotivando o ingresso das jovens à VR tradicional e aproximando os homens do

apelo institucional eclesiástico?

Sabe-se que as mulheres são maioria nas mais diversas confissões religiosas.

Elas lotam os estádios com shows religiosos, animam as romarias, as festas religiosas e

as atividades pastorais. Entretanto, parecem recuar diante de um compromisso de vida

que lhes exige a radicalidade da VR mesmo com a relativa flexibilização de determinadas congregações religiosas, sobretudo no Brasil.

Outro aspecto investigado dentro dessa perspectiva é a questão do celibato para os jovens e o voto de castidade para as mulheres. As freiras demarcam que, na VR se

"escolhe" a castidade, enquanto que para o exercício do sacerdócio o celibato é imposto.

Que elementos subjetivos ou históricos estariam demarcando essa diferença ou a assimilação dessa diferença para elas? Sabe-se que na VR, não é uma escolha livre a

vivência da castidade, no sentido de que os votos são elementos constitutivos desse

modelo institucional significando que não se pode ser freira ou religioso sem aderir a

eles. O celibato é um tema interessante na discussão de gênero porque expressa claramente a divergência de visões sobre a forma como ele foi prescrito para homens e

mulheres na instituição católica.

³¹ Op. cit, 1999.

³² O condicionamento da liberdade humana foi lembrado por Mariz e é aqui aprofundado, sobretudo no capítulo 7 a partir da discussão sobre autonomia.

24

Após essas considerações sobre as temáticas principais a serem abordadas nesse

livro, destaco que procuro delinear ao longo dos capítulos os perfis sociais dos/das jovens que se candidatam à vida sacerdotal e religiosa no Brasil, identificando fatores

presentes na modernidade religiosa contemporânea que podem estar motivando tal

escolha. A pesquisa visa contribuir no debate sobre duas grandes tendências de adesão

ao catolicismo presentes no Brasil (MRCC e TdL) e por esse motivo a perspectiva comparada se realizará considerando os modos de inserção dos candidatos no catolicismo, seja através da proposta da Teologia da Libertação (participação em CEBs

ou grupos ligados a TdL) e/ou via o Movimento de Renovação Carismática Católica,

sem deixar de levar em conta que tais tendências, nem sempre estarão presentes na

trajetória dos/as entrevistados/as.

Entende-se que o estudo permite aprofundar o debate sobre a relação entre a religião e a modernidade, sobretudo por tratar-se de objeto de pesquisa que se encontra na fronteira dessa relação, levando em conta a combinação vista no Brasil entre um modo de ser padre que carrega elementos tradicionais e os recompõe com aspectos modernizantes (Fernandes 2004).

II - Metodologia e perfis

As entrevistas foram realizadas no Rio de Janeiro e em Duque de Caxias; esse último, um município da Baixada Fluminense. Optei por entrevistar jovens de diferentes ordens religiosas³³ bem como em diferentes etapas da formação para o ingresso. Houve diversificação na escolha dos candidatos considerando-se também o tipo de opção que estariam realizando, ou seja, se desejavam ser padres ligados a uma diocese (seculares) ou a uma ordem religiosa (religiosos ou clero regular). Entre os rapazes temos um total de sete que estão vinculados a Institutos religiosos e nove que estão vinculados às dioceses.

No caso das moças, procurei diversificar as congregações religiosas, mas todas as entrevistadas pertenciam a congregações de vida ativa na terminologia canônica, o

³³ Por motivos éticos não poderei citar os nomes dos institutos religiosos visitados para a realização das entrevistas. Entre os femininos foram visitados 5 institutos, todos no Rio de Janeiro. Entre os masculinos foram visitados três institutos religiosos e dois seminários diocesanos (Rio de Janeiro e Duque de Caxias).

25

que corresponde a religiosas que atuam em várias esferas do mundo secular: escolas, hospitais, pastorais sociais, comunidades periféricas etc.

Foram entrevistados 35 jovens, sendo 19 moças e 16 rapazes. Encontrei maior dificuldade no contato com os rapazes por apresentarem menor disponibilidade de tempo, justificada pelo período de dedicação aos estudos semanais; ao mesmo tempo

em que aos finais de semana, muitos realizavam atividades pastorais, não se colocando

disponíveis para a realização das entrevistas. Em um dos institutos contatados entretanto, havia 15 rapazes em formação, mas apenas um se colocou à disposição para a entrevista.

Minha apresentação e a solicitação para as entrevistas ocorreram de duas formas:

1) através de contatos com padres ou freiras conhecidos, que sugeriam nomes de ordens ou congregações religiosas que poderiam estar abertas à pesquisa; e através de e-mails e telefones conseguidos por meio do Anuário Católico publicado pelo CERIS. Em geral, era feito um primeiro contato com a irmã superiora ou mestre de noviciado explicando no que consistia o estudo e se haveria disponibilidade para as entrevistas. No caso dos seminários e institutos masculinos, o contato era feito com o formador ou reitor responsável. Recebi cinco recusas e apenas duas justificadas pelo fato de que os seminários ou casas de formação onde eu poderia encontrar os/as jovens não eram localizados no Rio de Janeiro. Foi uma prática comum os superiores e superiores consultarem os/as jovens antes de marcarem datas para as entrevistas. Estas duravam cerca de uma hora, sendo que a mais longa transcorreu em uma hora e meia. Utilizei o gravador em todas as entrevistas e as mesmas foram transcritas e analisadas de maneira comparada acionando-se uma ou outra variável de acordo com o tema em questão.

Um clima de cordialidade transcorreu em todos os encontros, observando-se que há diferenças importantes nos perfis dos rapazes e moças de seminário para seminário, de congregação para congregação. Estas diferenças são observadas no modo de falar, de vestir-se³⁴; no modo de recepcionar-me, por vezes mais formal, por vezes mais espontâneo.

³⁴ Em algumas casas os rapazes se vestiam de modo mais informal, usando bermudas e camisetas de malha, em geral, estampadas com símbolos da ordem ou de alguma pastoral da Igreja. Em outras, eles já se apresentavam mais formais, com uso de clericman (um colarinho circular que envolve o pescoço com uma pequena faixa branca central). Embora se faça a distinção entre seminaristas e noviços, no caso masculino, optarei pela terminologia “seminaristas” para todos os rapazes entrevistados sejam aqueles que estão ligados a institutos religiosos, seja aos que pertencem aos seminários diocesanos. Entre as moças, algumas congregações utilizam hábito e outras não. Contudo, nas congregações em que o hábito religioso não era utilizado as moças se vestiam com bastante informalidade.

26

Quanto às impressões gerais dos dois grupos entrevistados (levando-se em conta a divisão apenas por sexo) percebeu-se que as moças apresentaram maiores dificuldades³⁵ para abordar temas relacionados à Igreja e períodos históricos ou até

mesmo algumas deliberações do magistério eclesiástico, como por exemplo, a questão

da ordenação de mulheres. Esta dificuldade por si só, pode representar uma desigualdade quanto ao acesso ao conhecimento. Os rapazes que pretendem ingressar

no Seminário Maior devem ter necessariamente concluído o nível médio e deverão cumprir no mínimo sete anos de estudo para tornarem-se sacerdotes³⁶, a etapa de formação de uma moça que deseja ser freira costuma durar aproximadamente quatro

anos e neste período os estudos não acadêmicos se concentram na dimensão humana e

nos chamados carismas fundacionais que estão relacionados com a proposta pedagógico-espiritual do fundador ou fundadora do instituto ou congregação religiosa.

O contato com as formadoras e formadores dos/as jovens vocacionadas/os³⁷ foi importante para se obter uma percepção mais geral do clima da formação. Alguns identificaram problemas ou questões mais recorrentes, assim como dificuldades no processo formativo.

Este estudo realizou uma análise comparativa de moças e rapazes que procuram a VR e sacerdotal levando em conta as seguintes variáveis: idade, camada social, escolaridade/ou etapa da formação (noviciado, Filosofia, Teologia), religião dos pais,

participação na igreja, cor/raça. Trata-se de um estudo qualitativo que não permite generalizações dos resultados para o âmbito nacional. Permitirá, entretanto, que se

identifique tendências que possibilitem um maior conhecimento da realidade destes

³⁵ Observa-se maior capacidade de articulação do pensamento entre os rapazes. As moças pensam mais

sobre as questões propostas, utilizam uma linguagem menos elaborada, mas com raras exceções, conseguem opinar sobre os temas apresentados.

³⁶ Há aqueles que entraram com 15 anos, no caso de religiosos, que ainda não foram ordenados, compreendendo um período de cerca de 10 anos de formação. Consta no documento da CNBB intitulado: Diretrizes Básicas da Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil (1994) as orientações e

normas para a formação dos jovens vocacionados. Na etapa denominada de Propedêutico, as Diretrizes

indicam como elementos principais necessários: "Aprofundamento do discernimento vocacional; aprimoramento da formação humano-afetiva; formação espiritual com aprofundamento da experiência de

Deus, da leitura bíblica e da vida de oração e litúrgica; complementação da formação intelectual; iniciação e aprofundamento da vida comunitária; adequada compreensão da Igreja e do ministério presbiteral". O documento destaca ainda que o Propedêutico é uma fase onde se deve privilegiar o amadurecimento do candidato com especial ênfase para a dimensão humano-afetiva. Eles deverão cursar

posteriormente três anos de Filosofia e quatro de Teologia, para então se prepararem para a ordenação.

³⁷ Os seminários e casas de formação onde os jovens ingressam possuem os chamados "mestre de

noviços”, ou “mestra de noviças”, que são pessoas responsáveis pela formação. No caso dos seminários

diocesanos há os formadores ou reitores que cumprem esse papel.

27

grupos, tendo em vista que se optou metodologicamente pela análise de discurso³⁸

dos/as jovens por meio de entrevistas em profundidade.

³⁸ O uso dessa metodologia nos obriga a colocar na pauta duas considerações importantes de Pierre

Bourdieu (2002, pp. 183-191) a respeito das histórias de vida: 1) o relato auto-biográfico sempre buscará

dar sentido e coerência à própria narrativa, extraindo uma lógica retrospectiva e prospectiva entre os

estados sucessivos. 2) O investigado no momento da entrevista realiza uma produção de si, daí a importância de se tentar compreender as biografias não como uma série única de acontecimentos sucessivos.

28

Quadro 2

Dados dos/as entrevistados/as

Sexo/nome

fictício

Idade Cor/raça Natural Escolaridade Etapa de formação³⁹ Religião dos Pais Classe social

Tipo de

vocação

F – Celina 21 Branca PR Médio Noviciado Mãe cat pratic./pai

não praticante

Popular Vida ativa

F – Dalva 23 Branca RJ Médio Postulantado Católicos prat. Popular Vida ativa

F – Berenice 24 Negra ES Médio inc. Noviciado Católicos

praticantes

Popular Vida ativa

F – Decir 26 Branca MG Médio Noviciado Cat. não prat. Popular Vida ativa

F – Mônica 23 Negra MG Médio Noviciado Católicos

praticantes

Popular Vida ativa

F – Márcia S/I Negra RJ Superior Noviciado Mãe cat; Pai não

inf.

Média

baixa

Vida ativa

F – Rose 31 Negra MG Fundamental Noviciado Mãe evangélica

Pai católico

Popular Vida ativa

F – Silvana 26 Branca RJ Médio inc Postulantado Cat. não prat Popular Vida ativa

F – Vina 20 Mestiça RJ Médio Postulantado Mãe: s/religião

Pai: não informada

Popular Vida ativa

F – Andreza 29 Branca RJ Superior Postulantado Mãe cat praticante Popular Vida ativa

F – Alcinda 35 Branca ES Médio Noviciado Cat praticantes Popular Vida ativa

F – Elza 24 Branca ES Médio Noviciado Cat não praticantes Popular Vida ativa

F – Gelcir 24 Parda RJ Médio Aspirantado Cat praticantes Popular Vida ativa

F - Joana 33 Mestiça AL Sup. Inc. Noviciado Mãe: não inf.

Pai: católico prat.

Média

Baixa

Vida ativa

F – Júlia 21 Branca RS Médio Noviciado Cat. praticantes Média Vida ativa

F – Miranda 23 Negra MG Médio Noviciado Mãe cat. praticante Popular Vida ativa

F – Telma 19 Branca DF Médio Noviciado Católicos Popular Vida ativa

F – Gilda 22 Branca SC Sup. Inc. Noviciado Católicos Média

Baixa

Vida ativa

F - Samira 31 Branca BA Médio Postulantado Cat. não praticantes Popular Vida ativa

M - Alcir 22 Branca SE Sup. Inc. Filosofia Católicos não pratic.
 Popular Religioso
 M - Lucas 25 Branca PR Superior Teologia - a ordenar Católicos prat. Popular Religioso
 M – Rivaldo 24 Branca PR Superior Teologia Cat. não praticantes Popular Religioso
 M – Jonas 27 Branca PA Sup. Inc. Filosofia Católicos pratic. Média Religioso
 M – Josafá 28 Branca PR Superior Teologia Católicos pratic. Popular Religioso
 M – Josué 34 Negra RJ Sup. Inc Filosofia Cat. não praticantes Popular Religioso
 M – Fabiano 23 Branca RJ Superior Teologia Mãe cat. prat./pai não pratic.
 Média
 baixa
 Diocesano
 M – Flavio 23 Branca RJ Superior Teologia Mãe cat. praticante Média
 baixa
 Diocesano
 M - René 20 Mestiço RJ Sup.inc. Filosofia Cat. não praticantes Popular Diocesano
 M – Juliano 34 Branca PR Superior Teologia Cat. praticantes Popular Religioso
 M – França 23 Branca PB Sup. Inc. Filosofia Mãe cat. prat./pai não pratic.
 Popular Diocesano
 M – Junior 21 Branca RJ Sup. Inc. Filosofia Católicos pratic. Média
 baixa
 Diocesano
 M – Wagner 21 Negra RJ Sup. Inc. Filosofia Católicos pratic. Popular Diocesano
 M – Walmar 34 Negra RJ Superior Teologia - a ordenar Mãe umbandista.
 Pai S/Religião
 Popular Diocesano
 M – Marcos 24 Branca RJ Sup. Inc. Filosofia Cat. não praticantes Média
 baixa
 Diocesano
 M- Neto 25 Branca RJ Superior Teologia Mãe cat.
 Pai evang.
 Média Diocesano

³⁹ As etapas de formação na VR compreendem três fases: Aspirantado, Postulantado e Noviciado.
 O

Aspirantado é uma fase preliminar de conhecimento do instituto ou congregação e durante esse período, em geral, os/as candidatos/as permanecem nas próprias casas. Por Postulantado se entende a fase anterior ao Noviciado na qual costumam ser trabalhados o auto-conhecimento dos/as candidatas e noções do carisma da congregação. Já o Noviciado se constitui como um tempo mais intenso de estudos e discernimento e como a última etapa antes da profissão dos primeiros votos.

29

Quadro 3

Síntese dos dados dos/as entrevistados/as

Sexo Idade média Camada social de

origem

Predominante

Escolaridade

Predominante

Cor

predominante

Religião

predominante

(pais)

Rapazes 25,5 Popular/média-baixa Superior Branca católicos

Moças 23,9 Popular/média-baixa Ensino médio Branca católicos

A partir dos quadros acima se tornam necessários alguns comentários que

ajudem a vislumbrar de forma mais detida o perfil dos entrevistados. Como se pode notar, os rapazes entrevistados apresentam idade média um pouco superior às moças.

Em ambos os grupos, porém, se percebe a predominância da camada popular, categoria construída a partir das informações sobre renda média familiar, profissão e nível de

escolaridade dos pais. No grupo de rapazes, dois deles são provenientes da camada

média e entre as moças, apenas um caso.⁴⁰

Quanto à escolaridade, entre as moças há quatro casos com nível superior ou superior incompleto, e há uma moça que possui apenas o Ensino Fundamental, embora

o Ensino Médio deva ser iniciado após a realização dos primeiros votos religiosos⁴¹.

Entre os rapazes, sabe-se que para a ordenação sacerdotal o nível superior é indispensável, portanto todos estão concluindo ou concluíram o nível superior em Filosofia ou Teologia .

Em relação à cor/raça observa-se que há entre as entrevistadas, seis moças negras; duas mestiças e onze brancas. Já entre os seminaristas a grande maioria - doze

rapazes - é branca, havendo três negros e um mestiço. Os dados sobre cor foram levantados considerando informações sobre etnicidade e o fenótipo dos/as informantes.

A religião predominante dos pais de nossos/as entrevistados/as é o catolicismo. Entre as moças há um caso em que a religião do pai é desconhecida e a mãe é sem

⁴⁰ Um rapaz que é filho único e o pai é representante de vendas com renda estável, embora morador de

um bairro da zona norte; um rapaz cujo pai é médico; e uma moça de família proveniente da zona sul da

cidade, filha de mãe pedagoga e pai, alocado na Marinha Brasileira.

⁴¹ Como comentado anteriormente, a exigência de nível superior par a consolidação da vocação religiosa

se dá apenas no caso dos rapazes. Entre as mulheres exige-se que tenham o nível médio antes da realização dos primeiros votos. A moça que iniciará o Ensino Médio (Rose) após ter feito os

primeiros votos constitui-se em uma exceção, que pode estar relacionada com sua própria dificuldade em conciliar

as várias fases da formação religiosa com o ensino formal.

30

religião, e ainda um caso em que a mãe é católica e o pai evangélico. Entre os rapazes

há um caso em que a mãe é espírita e o pai sem religião, e outro, em que a mãe é católica e o pai, evangélico.

III – Organização do estudo

A relação dos jovens com os compromissos sociais e as representações que

possuem da juventude são analisadas no primeiro capítulo, no qual discuto algumas noções presentes no senso comum sobre os jovens de hoje e seu afastamento da vida pública, especialmente no que tange a participação social. O segundo capítulo irá tratar da vocação religiosa em si. As motivações que os jovens apresentam para a escolha desse tipo de vida e as relações estabelecidas no ambiente familiar e na Igreja. Esse capítulo apresenta detidamente os atores sociais investigados e os significados atribuídos à atração pela VR e sacerdotal. As visões dos/as candidatos/as sobre a Igreja católica são analisadas no capítulo 3. Nesse caso, busco compreender interfaces entre críticas e aproximações à instituição religiosa, revelo seus perfis e a elaboração dos discursos mais ou menos consonantes com a visão institucional. No quarto capítulo concentro-me na correlação entre a motivação vocacional e a opinião acerca das tendências católicas (TdL e RCC) contemplando suas trajetórias nesses grupos. Os posicionamentos dos/as jovens ajudam a vislumbrar as representações e linhas de atuação no futuro institucional desses jovens. A influência dos padres midiáticos para a escolha da vida sacerdotal e religiosa é analisada no quinto capítulo, no qual discuto suas opiniões sobre a inserção do catolicismo na mídia e as representações sobre os novos modelos de sacerdotes na sociedade brasileira. No sexto capítulo interessa deter-nos sobre as representações do homem e da mulher na Igreja a partir dos/as entrevistados/as. Aqui, analiso a impossibilidade da ordenação feminina, as relações de poder e os conflitos intra-eclesiais observados no cotidiano eclesial pelos/as candidatos/as. Elaboraões reflexivas, discursos marcados pela institucionalização e posicionamentos críticos revelam decisivamente os perfis de possíveis novos agentes eclesiais do catolicismo, lançando novas perguntas sobre o masculino e o feminino na Igreja.

31

Concluindo a análise, concentro-me na experiência dos rapazes e moças acerca dos votos de castidade e obediência. Aspectos da sexualidade, afetos e processos de autonomização são analisados mais detidamente no sétimo e último capítulo desse estudo.

Nas próximas linhas os/as jovens nos revelarão muito de si. Alguns/mas de modo mais tímido, outros/as mais reflexivos/as e analíticos/as. Não é objetivo deste estudo, entretanto, realizar uma análise comportamental, mas sim compreender os sentidos que estes/as jovens atribuem a própria escolha. Ressalto que essa compreensão ocorre de modo processual, não linear e não se dá de modo unilateral apenas no ato da escuta. Ela se apresenta muitas vezes de forma desafiadora, inesgotável, com muitas possibilidades de análise e desvelamentos. O ofício de realização destas entrevistas com esses sujeitos remeteu-me ao texto de Bourdieu (1997, p.704) abaixo descrito: Certos pesquisados, sobretudo os mais carentes, parecem aproveitar essa situação como uma ocasião excepcional que lhes é oferecida para testemunhar, se fazer ouvir, levar sua experiência da esfera privada para a esfera pública; uma ocasião também de se explicar, no sentido mais completo do termo, isto é, de construir seu próprio ponto de vista sobre eles mesmos e sobre o mundo, e manifestar o ponto no interior desse mundo, a partir do qual eles se vêem a si mesmos e o mundo, e se tornam compreensíveis, justificados, e para eles mesmos em primeiro lugar. Esta pesquisa quer notar o caráter revelador das metodologias qualitativas e ao mesmo tempo seus limites; quer revelar sujeitos e questionar estruturas quando questionadas por esses sujeitos. Trata-se, portanto, de uma construção coletiva redigida individualmente e seu tema motor: a vocação religiosa nos tempos modernos, irá nos conduzir a produzir novas perguntas sobre o sagrado, ou sobre o modo como os sujeitos o constroem, destroem e reconstroem. Nossa interlocução com uma juventude tão profundamente religiosa poderá nos revelar também o não religioso, o categórico, o secular, mostrando que não há vozes uníssonas quando se fala da relação entre juventude e religião hoje no Brasil.

32

Capítulo 1 - Representações da Juventude e desafios sociais

1.1 Um conceito ainda impreciso

A categoria juventude no imaginário social brasileiro é construída levando-se em conta diferentes construções simbólicas do termo, seja na esfera pública ou privada.

A variável principal para o recorte do segmento “juventude”- embora sem muito consenso entre os analistas - é a faixa etária. Segundo a ONU, o segmento juvenil estaria retratado na parcela demográfica que corresponde à faixa etária dos 15 aos 24

anos. Marcio Pochmann (1998) destaca, entretanto, a importância de não se abandonar especificidades de cada país, segundo suas características culturais, políticas e institucionais. Discutindo o conceito de padrão de inserção ocupacional, este autor

apresenta três componentes: 1) saída do sistema de ensino; 2) encontro de um emprego regular; 3) constituição de uma família. Esses componentes atenderiam, em parte, a uma primeira tentativa de compreensão da relação dos jovens com o trabalho. Além de outros problemas enfrentados pelos jovens brasileiros, a inserção ocupacional apresenta-se como uma de suas principais preocupações.⁴² Algumas pesquisas demonstram que só nos anos 90 as taxas de desemprego juvenil cresceram significativamente (jovens dos 10 - 24 anos)⁴³ além de ter se acirrado a disputa entre jovens e os trabalhadores adultos para a ocupação de postos de trabalho que, há algumas décadas, pertenciam apenas ao segmento juvenil. Estes postos estavam basicamente subdivididos em serviços administrativos básicos e metalurgia.⁴⁴ Do ponto de vista demográfico a população jovem (10 -24 anos) corresponde a 30,2 % da população brasileira, embora especialistas revelem que, seguindo as projeções, observa-se uma tendência de diminuição relativa desse segmento na população brasileira, podendo chegar a 21,6% no ano de 2020⁴⁵. Se considerados OS

⁴² Na pesquisa O Perfil da Juventude Brasileira realizada em 198 municípios brasileiros com 3.501 jovens de 15 a 24 anos, 26% dos jovens têm na falta de trabalho a sua principal preocupação e 37%

indicam que seu principal interesse é ter emprego e futuro profissional. Os resultados podem ser obtidos

na íntegra no site do Projeto Juventude do Instituto da Cidadania

em: <<http://www.projetojuventude.org.br>. O Jornal O Globo também veiculou dados parciais em 02/05/04

p. 16 e 17.

⁴³ Em 1989, a taxa de desemprego para esse segmento era de 5% e em 1997 sobe para aproximadamente

15%. CARA, Daniel Tojeira. (www.uol.com.br/cultvox/revistas/universitas/1.rtf) s/d

⁴⁴ A PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) de 2001 apontou que 47% dos jovens na

faixa entre 15 e 24 anos respondem pelo total de desempregados do país.

⁴⁵ Rosana Baeninger (2002). Disponível em: <<http://www.bireme.br/bvs/adolesc>. Acesso em 13/11/2002.

33

jovens entre 15 e 24 anos, segundo o Censo 2000 do IBGE, tem-se a representação de

20,1% da população brasileira.

Não se pode definir sistematicamente aonde começa e aonde termina a juventude. Alguns analistas já chamaram a atenção para essa dificuldade explicitando

que a impermeabilidade do conceito pode ser um dos fatores que prejudica, no caso

brasileiro, a definição de políticas públicas para a juventude⁴⁶. Para a sociologia das

gerações, o que contribuiria na compreensão das diferenças entre geração e grupo etário

seria principalmente o conteúdo simbólico que cada geração traz consigo⁴⁷.

Helena

Abramo (1997, pp.25-36) lembra que a sociologia funcionalista constrói a categoria

juventude como um momento transacional no ciclo de vida, da infância para a maturidade, o qual os indivíduos adquirem elementos culturais e se tornam membros da

sociedade assumindo papéis adultos. A autora analisa que o fato de a categoria juventude ser pensada como ajuste a esses papéis adultos favorece a tematização da

juventude como "problema". Neste sentido, Helena alerta para a necessidade de compreender os jovens propriamente, suas visões de mundo, seus valores e crenças, ou

as "questões enunciadas por eles".

Há autores que defendem a idéia de que numa sociedade funcional podem-se definir como jovens, os homens e mulheres que não exercem uma função que os enquadre em um ou outro estrato dentro da divisão social do trabalho. Assim, estudantes

de 30 anos podem ser considerados jovens. (Heller; Feher 1998:207)

Conceituar, portanto, o termo juventude foi um dos impasses com os quais me defrontei ao tentar classificar as moças e rapazes entrevistados nesse estudo, no segmento juventude. Na impossibilidade de obter uma definição precisa, (além de uma

não defensável necessidade de precisão, nesse caso) em um primeiro momento adotei

que os indivíduos que estivessem em qualquer uma das fases de ingresso⁴⁸ nos seminários e institutos religiosos seriam contemplados em minha pesquisa. Assim,

⁴⁶Regina Novaes (1997) argumenta que a juventude não é uma categoria natural, biológica, nem uma

faixa etária objetivamente definida e propõe que se pense essa categoria não como uma "idade da vida",

mas como uma categoria histórica e relacional, ou seja, que se leve em conta o que é socialmente recortado em determinado momento, para determinado grupo e experiências sociais. Também Marcelo

Carvalho (2002) argumenta nesta mesma linha, entre outros autores.

⁴⁷Eliseu Júnior Chaves (2002) sistematiza a gênese das teorizações sobre a juventude lembrando que ela

se inicia com Roger Bastide e Gilberto Freire, dentre outros, nas décadas de quarenta e cinquenta. Júnior

argumenta que, no conceito de gerações, a juventude seria o grupo etário responsável por determinar o curso da história.

⁴⁸Como indicado anteriormente, no caso da Vida Religiosa masculina e feminina a terminologia correspondente às várias fases é a seguinte: Aspirantado, Postulantado e Noviciado. No caso dos rapazes

que procuram o sacerdócio secular as etapas correspondem à formação em Filosofia e Teologia.

construí a categoria juventude levando em consideração, sobretudo a existência de desejos e projetos individuais nestes rapazes e moças em relação à vida; forte projeção de futuro, combinados com o fato de estarem em fase de preparação para uma decisão, ou melhor, na escolha de uma posição social que se assemelha, no mundo secular, ao período em que os jovens estariam decidindo sobre seu futuro profissional. Sendo assim, a faixa etária possui menor relevância⁴⁹. Os informantes são jovens, portanto, por estarem em processo formativo para a Vida Religiosa e sacerdotal e pretenderem que seu futuro seja pautado neste modelo de vida, embora nem sempre se perceba um tom de irreversibilidade em seus depoimentos. Eles e elas estão traçando caminhos para a vida e projetam o próprio futuro de maneira peculiar, demonstrando expectativas em relação ao seu modo próprio de atuação ou de presença na sociedade. Estão atravessando o que Anthony Giddens (2002, pp.104-134) denomina de "momentos decisivos"⁵⁰, que representariam os momentos da vida em que os indivíduos se lançam a algo novo, sabendo que será difícil retroceder na decisão tomada. Dadas essas condições, percebo-os como jovens ou na fase que denominamos juventude, mas que talvez pudéssemos chamar de juventudes⁵¹ por sua constituição heterogênea, não linear e diferencial, do ponto de vista das escolhas, das trajetórias pessoais e das diferentes experiências de inserção social. É difícil, para não dizer impossível, afirmar sistematicamente algo sobre a juventude brasileira, por exemplo. É possível identificar cenários nos quais eles sejam protagonistas no sentido positivo (ações voluntárias e solidárias; iniciativas socioculturais etc); ou no qual sejam protagonistas no sentido negativo (narcotráfico, violência urbana, evasão escolar, consumismo etc.). Uma crítica que se ouve com alguma frequência em relação aos "jovens de hoje" seja por pessoas de gerações anteriores seja por setores como a mídia, a religião ou as escolas, é a de que eles seriam desinteressados pela política, imagéticos ou pouco associativos para questões sociais. Helena Abramo (1997), dentre outros autores já

⁴⁹ Não obstante, estipulei a priori a idade máxima 30 anos para a escolha dos/das informantes, mas como

as entrevistas eram agendadas em geral com os formadores, e a idade só era questionada no momento da entrevista. Sendo assim, ocorreram 07 casos (quatro mulheres e três homens) onde os/as jovens estavam

acima desta faixa como pôde ser observado no quadro 2 exposto na Introdução.

⁵⁰ Para Anthony Giddens, os momentos decisivos sempre envolvem riscos que os indivíduos assumem

conscientemente. Por outro lado, informações sobre os sistemas abstratos auxiliariam no cálculo do risco.

⁵¹ Criticando a forma como os meios de comunicação apresentam o cenário sobre a juventude no Brasil e

o estilo genérico da abordagem, Paulo Sérgio Carmo (2001, p.11 apud MADEIRA,1999, p.60) ressalta a

existência não de uma juventude, mas de várias juventudes. O autor, entretanto, chama a atenção para o

risco da pulverização deste segmento quando se faz classificações de acordo com o tipo de inserção

ocupacional ou qualquer outra variável. Ver: Paulo S Carmo, (2001, p.11).

35

chamou a atenção para o fato de que os jovens são muitas vezes tomados como sendo

eles mesmos o “problema social” sobre o qual se torna necessário intervir ou salvar de

forma a reintegrá-los à ordem social⁵².

Compreender, portanto, quais seriam as imagens que os/as jovens religiosos/as fazem do segmento juventude tornou-se um de meus propósitos, sem cair na ingenuidade de crer que suas representações não estariam também, de alguma forma,

pautadas em seu contexto social e influenciadas por ele. O julgamento ou opinião que

cada jovem possui de um segmento social ao qual ele mesmo pertence, poderia estar

revelando dados importantes na compreensão de suas próprias motivações para a vida

consagrada na atualidade.

Por outro lado, uma questão também premente estaria relacionada com a construção psicossocial de temas ou questões inerentes à categoria “social” em nosso

país. Alguns estudiosos vêm tentando desconstruir a visão a respeito dos jovens que

descrevi acima, argumentando que a juventude é dotada de uma capacidade associativa

e contestatória, ao mesmo tempo em que ressaltam a necessidade de que sejam sujeitos

e não apenas tema de estudo. Na atualidade, as dimensões associativas e/ou contestatórias estão presentes principalmente no desenvolvimento de projetos ligados à

cultura, à arte e até mesmo à religião. Estes parecem ser relevantes campos de atuação

no processo de inserção social dos jovens.

Mas afinal, que relações os/as jovens religiosos/as estabelecem entre a juventude e o "social"? Sabe-se que ao longo das décadas a categoria "social" vem ganhando contornos diferenciados, ora evidenciando-se os julgamentos sobre a política, ora evidenciando-se a questão das desigualdades ou da solidariedade. O "social" abarcaria os problemas presentes na sociedade ou seria a própria ação concretizada na capacidade de enfrentamento destes? Afirmar que os jovens não estariam mais preocupados com essa questão é uma afirmação razoável? Que imagens eles e elas possuem da realidade social brasileira especialmente para o seu segmento? Este capítulo procurará articular a visão dos rapazes e moças entrevistados sobre a juventude e ainda, como se colocam diante da identificação dos principais problemas da sociedade brasileira. A própria vocação religiosa estaria articulando essas dimensões?

⁵²Helena Abramo (op.cit., 1997) analisa naquele trabalho a tematização social da juventude no Brasil apresentando uma visão desde os anos de 1950 até os de 1990. A autora observa que a juventude só se torna objeto de atenção enquanto representa uma ameaça de ruptura com a continuidade social.

36

1.2 Juventude e problemas sociais - o olhar dos/as jovens religiosos

A visão das moças entrevistadas

As opiniões das candidatas à VR não diferem significativamente quanto às representações sobre a juventude. O discurso dessas moças é marcado por duas linhas.

Uma que possui um tom mais acusatório em que o jovem é visto como consumista, desintegrado, imediatista, sem senso religioso etc.; e outra em que o jovem é reconhecido em suas potencialidades, embora, segundo algumas jovens, falte no atual

sistema a igualdade de oportunidades. Esta desigualdade social levaria a juventude, na

visão das entrevistadas, ao mundo das drogas, à violência social, à falta de perspectivas, à busca desenfreada de compensações.

Os jovens de hoje eu vejo que eles estão assim muito sem crença. Não respeita pai, não respeita mãe. Estão assim, vivendo como se eles fossem sozinhos, que podem fazer assim tudo o que quiser, que [...] acaba com a vida do outro assim brincando, como se nada pra eles tivesse valor. Eles perderam o valor da vida, não sabem o que é a vida. Não têm assim... acho que eles não têm assim gosto pra nada, é só viver a vida, a extravagância deles. (Rose, 31, noviça⁵³)

Eu vejo que a juventude hoje depende..., a base da juventude hoje é a família. Não adianta nada você arrumar e fazer grupinhos pra trabalhar com a juventude, dar trabalho, não sei mais o que, mas se eles não têm uma base lá na família, eles não tem uma convivência[...] uma das dificuldades que eu

vejo da juventude aqui no Rio de Janeiro onde eu passei lá na favela é essa distância que eles têm dos pais. Moram com avó, moram com o tio, moram com a prima, e o pai e a mãe moram não sei onde, o pai mora em Bangu, a mãe mora na Tijuca, e eu moro aqui. Então essa divisão aí eu vejo assim, que, lógico, se você não tem como, uma terra, não tem uma base, você vai ficar alienada mesmo, vai pegar o que acha pela frente, vai pegar o álcool, vai pegar as drogas, vai pegar, sei lá a violência que você achar pela frente pra satisfazer aquilo que você não tem [...] (Berenice, 24, noviça).

⁵³ Os/as informantes são mencionados/as com nomes fictícios, idade e período da formação reais. No caso

dos rapazes, acrescenta-se a essas informações o tipo de adesão, se religiosa ou diocesana.

Alguns erros

de concordância que não prejudicavam o entendimento da fala foram mantidos a fim de oferecer uma

radiografia do nível de escolarização através do discurso.

37

Essas visões da juventude, marcadas por um certo desencanto, são semelhantes às de grande parcela da população brasileira que representa os jovens como vítimas do

sistema, cooptáveis pela mídia, consumistas, afetados psicologicamente pela desestrutura familiar. Algumas moças, porém, ressaltam que não é possível traçar um

quadro genérico, totalizante da juventude e chamam a atenção para as exceções, ainda

que apresentem uma visão reduzida da juventude ideal, na medida em que parecem

defender o lema "jovem bom é jovem da Igreja".

[...] eu conheço muitos jovens que são pessoas responsáveis, que tem um trabalho lindíssimo na igreja, tem um trabalho também social muito bom.

São pessoas da classe média alta, que dia de domingo ao invés de ir pra festa, de passear né, como muitos vão, vão fazer um trabalho social com a pastoral, com as pessoas de rua, vão fazer pastoral de crianças. Então eu vejo que ainda há jovens responsáveis no mundo. Então ainda há esperança. Infelizmente há os que se desviam, pra mim é porque talvez não tenham tido formação na família, a educação hoje está precária, péssima, entendeu? [...]. (Mônica, 23, noviça).

Um aspecto diferenciador importante no discurso das entrevistadas a respeito da juventude é que algumas falam com base nas experiências pastorais vividas e outras,

a partir de quadros mais gerais retratados pelos veículos de comunicação, sem explicitarem necessariamente um contato direto com esse segmento. Essas diferenças

parecem servir para tornar o discurso mais ou menos reflexivo.

O jovem de hoje, ele é alvo da mídia [...]. O jovem de hoje é aquele que se preocupa muito como o agora, tem pouca ligação com o passado, principalmente da cultura urbana que tem poucas expectativas de futuro, principalmente o jovem da classe um pouco mais popular, porque ele sabe que ele tá vivendo o agora. Ele tem que trabalhar, pra trazer comida pra dentro de casa hoje. Se der, amanhã também, mas principalmente hoje. É um jovem assim que tem uma sensibilidade muito à flor da pele, que tem um carisma muito grande de ajudar as pessoas, de ser solidário, de amar, porém, se tiver alguém que os incentive, alguém que impulse, que

mobilize. Porque eu sinto assim, uma grande dificuldade de iniciativa do jovem de hoje [...] (Gilda, 22, noviça).

38

Há também um tom mais moralista em algumas declarações sobre os jovens atuais e são as moças de menor faixa etária que curiosamente o fazem (19, 21 e 23 anos). Duas delas pertencem a uma mesma congregação e compõem o grupo das cinco que não estabelecem relação entre o compromisso social e a própria vocação, como veremos mais adiante.

Eu penso que eles estão vivendo nesse mundo como se fosse uma vida única.

Eles estão aproveitando muito e estão esquecendo um pouco de Deus. A gente vê muito problema de drogas, de sexualidade antes do casamento, gravidez na adolescência, questão de novelas que está deturpando tudo, mostra já o errado e a maioria dos jovens assiste muito televisão, relacionamento entre pai e filho...(Telma, 19, noviça)

Olha, está muito, muito triste! Eu vejo assim, eu fico às vezes muito triste porque a juventude não tem nada na cabeça. A gente pode ver que os meninos é que tem, mas ao mesmo tempo dão espaço pra outras coisas entrarem. Os meninos aqui. A gente trabalha todo dia, quer, fala do bem, fala que a gente não pode ser assim, dá uma chance, dá outra, eles estão e estão fazendo as mesmas coisas. Quer dizer, não tem mais respeito à pessoa, assim, diálogo não tem mais, os valores, palavrão está assim à solta. Então a gente tem que ficar assim: "Olha que coisa feia!" E eles falam de propósito. "Desculpa irmã..." , quer dizer, eles sabem o que estão fazendo, mas querem continuar. [...] (Dalva, 23, postulante).

Como já observado por alguns analistas, (Melluci 1997; Abramo 1997) as condições sócio-culturais e biológicas dos jovens, os colocam como um dos segmentos

sociais mais expostos às críticas e aos dilemas vividos pela sociedade como um todo. Os

jovens funcionam como uma espécie de termômetro da vida social porque neles são

depositadas as esperanças, ansiedades e medos de todo o conjunto da sociedade. A

relação que estabelecem com o tempo passa a ser mais complexa em condições de

modernidade, sobretudo em nossas sociedades onde principalmente os jovens de camadas populares precisam ser criativos para dar continuidade à própria vida.

Por

outro lado, a juventude dos estratos sociais mais elevados também vive suas crises

relacionadas com o desemprego, o afastamento/negligenciamento dos pais, a dispersão

etc.

39

Chamo a atenção para os modos como são construídas essas expectativas e para os modos como são reproduzidas. Raramente as moças entrevistadas incluíram-se

na análise da juventude, apesar de, em sua maioria, ainda pertencerem a esse segmento.

Esse dado poderia revelar algo mais? Como se incluir em um segmento "falido" sobre o

qual se têm mais representações negativas que positivas? Esse quadro parece demonstrar uma necessidade emergente em nossos grupos sociais de desenvolver uma

cultura de credibilidade na juventude por ela mesma, sem tutores ou salvadores. O trabalho com os jovens muitas vezes se apresenta com uma perspectiva profundamente

redentora o que não contribui para que se tornem de fato sujeitos.

Questões sociais

Para as moças, uma das questões sociais mais inquietantes é a fome, associada à idéia de miséria em alguns casos; o desemprego, as desigualdades sociais/regionais e a

violência. Dentre as dezenove entrevistadas, quatorze estabelecem relação entre sua

missão vocacional e o trabalho em prol de mudanças sociais. Foi comum nesse grupo o

autoquestionamento sobre sua ação diante do quadro social do país.

... a questão social, ver o rosto de Deus no povo sofrido, este foi o ponto forte do chamado. É a manifestação de Deus, da necessidade de... através da necessidade do povo. (Gilda, 22, noviça).

Olha o que mexe muito comigo é essa questão da má distribuição de renda, da questão geral, Tem horas que você vê o pobre cada vez mais pobre e parece que vendo, a gente sai pelas ruas e vê a questão do pobre. Num todo geral, é a dignidade do ser-humano, de não ter uma moradia digna, estudo, trabalho, alimentação e eu vejo que isso mexe muito comigo porque parece que você está de mãos atadas, né. E você vê que isso é muito gritante no nosso objetivo, se consagrar em prol do outro, da justiça [...] (Miranda, 23, noviça)

Eu acho que...o que me inquieta muito é a fome, a seca no nordeste. Uma das coisas que, quando pensei logo também ser religiosa, o que eu queria... o que eu pensava muito era isso: lutar por aquele povo, né? Porque lá a realidade

40

é bem diferente daqui. Muito diferente. Favela aqui parece lugar um pouco rico, assim... (Samira, 31, postulante)

Então é...eu não posso deixar de fazer a minha parte de jeito nenhum, porque uma gota d'água ajuda um oceano. Se todo o dia tirar uma, o oceano vai ser reduzido e colocar uma, o oceano vai aumentar. Então, a minha contribuição é muito importante, não posso deixar de fazer a minha contribuição, não desanimar porque as coisas parecem não caminhar, eu tenho que continuar tentando [...] (Alcinda, 35, noviça)

Eu vejo a desigualdade. A questão da desigualdade no Brasil é horrível, horrorosa! Uma coisa que eu saio na rua que mexe muito é eu ver criança e idoso jogado pelas calçadas, não é que adolescente ou jovem, ou ai na metade da idade não me afete, mas a questão da criança e o idoso pra mim choca mais. E tem entre N outros, fome, etc., e tal. mas essa questão de não ter casa pra morar, você não tem família, você não tem direito nem sequer de [...] de viver, nem de respirar pode, isso ai me choca muito e às vezes eu me sinto um pouco culpada disso ai. Porque se eu fizesse a minha parte, lutasse mais por isso ai, às vezes não haveria isso ai...(Berenice, 24, noviça)

Uma entrevistada chama a atenção para o tratamento dado pela própria Igreja católica em relação ao problema da fome, criticando políticas compensatórias ou assistencialistas que, em sua visão, não contribuem para a solução mais efetiva dos problemas.

[...] Nós, o que fazemos em relação a isso? Eu posso falar assim porque a gente faz uma novena de Natal, alguma celebração, a gente arrecada alguns alimentos para ajudar uma família carente, a gente ajuda só naquela hora e aí? (Decir, 26, noviça)

Pode-se depreender do discurso dessas jovens uma inquietação que parece articular a própria vocação com os problemas sociais aqui compreendidos como toda a

sorte de não funcionamento orgânico de uma sociedade. Assim, a vocação religiosa

feminina parece não fugir dos modelos clássicos na relação de integração/afastamento

do mundo. Obviamente que nossas entrevistadas pertencem, como vimos, a 41

congregações de vida ativa que supõe uma ação social⁵⁴, mas a intensidade desta preocupação pode ajudar a relativizar ou questionar uma certa concepção de que a Vida

Religiosa hoje atrairia exatamente pelo oposto, ou seja, pelo não comprometimento de

seus candidatos/as com as carências e mazelas sociais, consistindo a vida conventual

numa fugi mundis no sentido weberiano (Weber 1982:374). Outras nuances das motivações para a VR serão abordadas no próximo capítulo.

Para analisar a existência de correlações possíveis entre o histórico religioso e maior ou menor sensibilidade para a compreensão da escolha por esse modelo de vida

também como veículo propiciador de transformação social, optei por construir uma variável de controle a qual denominei "participação na igreja". Por meio dessa variável,

tem-se o histórico de participação dos/as candidatas em momento anterior ao ingresso

nas congregações. Tal histórico foi particularmente útil para compreender as articulações feitas pelos/as entrevistados/as em relação à própria vocação e seu compromisso social. Dentre as 14 candidatas que demonstraram maior inquietação com

as questões sociais, 10 declararam ter participado em algum momento de CEBs, círculos bíblicos e/ou pastorais sociais, sendo que, dentre essas, 2 passaram tanto pelas

Comunidades Eclesiais de Base quanto pela RCC, além de outras pastorais.

Outras

quatro participaram do Movimento de Renovação Carismática, além de outras pastorais,

e não tiveram contato com CEBs.

Esses dados revelam a impossibilidade de se estabelecer uma correlação direta entre a existência de uma maior sensibilidade aos problemas sociais e a trajetória religiosa associada a grupos marcados pela ideologia da Teologia da Libertação.

Por

outro lado, mostra que os modos de assimilação e representação do ideário de vocacionado/a estão, sem dúvida, marcados por essa trajetória.

Outros fatores, contudo, deverão ser levados em conta para a compreensão desse discurso. Um deles é a própria orientação dada pelas congregações religiosas

femininas, ou como comumente se fala nos espaços intra-eclesiais, a chamada tendência

ou linha de atuação sociopastoral. Há as congregações marcadas por certo conservadorismo no que se refere a questões dogmáticas e visão da Vida Religiosa

como um todo, e há as mais abertas ou "progressistas" orientadas por uma postura mais

⁵⁴ Apenas para citar o histórico de constituição das ordens e congregações religiosas no Brasil, no período

colonial a atuação de várias ordens enfocava os problemas relacionados com educação, saúde, ética e

outros. Nesse período destacam-se as filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, as Irmãs de São José de

Chambery e as Irmãs Dorotéias. (AZZI, 1983).

42

reflexiva diante dos desafios colocados na atualidade para a Vida Religiosa.

Dentre as

congregações femininas que entrevistei, estas tendências estavam mais ou menos bem

representadas, ou seja, três eram mais tradicionais ou "conservadoras" e duas mais

"progressistas".⁵⁵

Por outro lado, cinco moças não estabeleceram uma relação direta entre a própria vocação e questões sociais mais amplas. Este grupo parece indicar uma tendência de consolidação de um modelo de vida consagrada que estaria mais centrado

nas Obras (escolas, hospitais etc) e menos presentes no dinamismo da realidade social

em que se assumem compromissos de luta por justiça e dignidade humana na esfera da

cultura, da política etc.

Visão dos rapazes entrevistados

De forma semelhante às moças a visão que os rapazes possuem da juventude é pessimista ou traz o tom acusatório ressaltado anteriormente. Contudo, talvez esta crítica se radicalize no sentido de que raramente balanceiam a própria opinião ou tratam

da juventude de maneira menos genérica como fizeram algumas moças. Entre os seminaristas, em relação a essa temática, pode-se obter alguns grupos:

1) pessimistas radicais - os que têm uma visão profundamente pessimista da

juventude e não apontam muitas saídas. São cinco os que assim se posicionaram, sendo

três ligados a institutos religiosos e dois vinculados aos seminários diocesanos.

Coitados! Os jovens brasileiros hoje, carentes de educação, carentes de formação..., que de informação ele tem muito, é diferente de formação e de informação, porque formação é complicada, porque o desestruturamento da família...então esses jovens não têm uma certa formação. Informação eles têm, até a maioria das informações erradas por parte da mídia ... (Josué, 34, religioso, Filosofia).

⁵⁵ É importante lembrar que estes chavões "conservadores" e "progressistas" precisam começar a ser

relativizados e esta pesquisa procura mostrar empiricamente a complexidade do uso dessa terminologia.

Há questões onde uma jovem que se revelou progressista é profundamente conservadora, como por

exemplo, a ordenação de mulheres. O mesmo ocorre com os rapazes. Nesse sentido é preciso complexificar um pouco mais essa classificação buscando perceber as inter-relações que os próprios

sujeitos estabelecem com seus modos de inserção na Igreja católica.

43

A juventude hoje em dia está muito dispersa. [...] a questão social faz o jovem ficar dispersando.[...] só querem praticar sexo, andar de carro, usar roupa bonita e festejar. E eu acho que isso aí é fruto também da sociedade que também não tem uma coisa que segure esse jovem para uma atividade mais voltada para ele mesmo, se amar a si próprios, os jovens precisam se amar. Então eu vejo também que é um trabalho muito importante em cima do jovem, mas é muito difícil trabalhar com jovem hoje em dia. O jovem hoje tá se pegando muito com as drogas e se prostituindo [...] isso tudo é influência da sociedade. (Wagner, 21, diocesano, Filosofia).

2) pessimistas moderados com ênfase na pertença religiosa - são os que

vêm os jovens como sendo afastados de Deus, imediatistas ou sem senso religioso,

como indicaram as moças⁵⁶. São quatro os que possuem esse discurso, sendo três

ligados a ordens religiosas e um diocesano.

Perdidos! Jovens que têm ânsia e não sabe o quê que quer, não se sabe o que se quer, profissionalmente, afetivamente, não se sabe, não se sabe. Tem sede e não se sabe do que. Então essa angústia que eu vejo na juventude de hoje só poderá ser saciada totalmente quando eles descobrirem o Senhor Jesus. (Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Eu, no meu modo de ver a juventude, está mais nesse âmbito da modernidade que eu disse que é a busca do prazer, a busca do ter, algo imediato, nesse sentido tem talvez uma outra visão da igreja, pensa que a Igreja é algo ultrapassado e que não tem sentido fazer parte dessa Igreja, não somente da Igreja católica, mas da Igreja, das várias religiões. Mas não, não é o caso de que engloba todos os jovens, temos jovens que participam, inclusive aqui na paróquia [...] mas de maneira geral a gente percebe que há um afastamento da religião...(Rivaldo,24, religioso, Teologia).

3) otimistas - em menor escala, há os que possuem um tom menos acusatório e não culpabilizam os jovens pela situação social na qual se encontram. São apenas dois

seminaristas que assim se posicionam (um religioso e um diocesano). Mostram-se,

portanto, mais otimistas e crentes em uma possível mudança no quadro social da juventude brasileira.

⁵⁶ Aqui vale notar que embora proporcionalmente diferente, o número de moças e rapazes que assim se

posicionam é o mesmo, ou seja, quatro no grupo feminino e quatro no masculino.

44

(...) você acaba percebendo que na verdade não deixa de ser um convencimento sim que você tenta exercer em relação aos jovens, é preciso resistir à tentação de ser um mentor e é preciso aprender com os jovens, não só ensinar e na verdade o que importa de fato é a participação [...]. Não adianta você falar da sua nuvem, que o jovem não vai te atender, o jovem não vai seguir seus conselhos porque ele é alguém tentando acertar no meio de muitas impressões, só que aquilo para o qual o jovem mais liga mesmo é o testemunho, não adianta você me falar isso, aquilo, aquilo outro se eu vejo em você que nada disso existe, entende? [...] Então eu gosto muito dos jovens. Acho que os jovens deveriam, não posso falar, porque eu conheço jovens que são, desculpa a expressão, lindos, são lindos... você não pode falar "Ah, a juventude é isso, é aquilo, a juventude precisa disso, daquilo..." Não, os jovens, eles estão por aí tentando se encontrar... (Jonas, 27, religioso., Filosofia).

4) pessimista moralista - Há os que possuem um discurso marcado por uma forte moralidade quando se referem aos jovens, tocando em temas como cooptação pela

mídia, falta de "santidade" e ausência de limites. Três seminaristas assim se posicionaram, sendo os três ligados aos seminários diocesanos.

Eu vejo a juventude, as pessoas costumam dizer que a juventude é o futuro do país. Eu acho que se essa juventude for o futuro do nosso país a gente tá de mal a pior, a gente está de mal a pior porque os jovens estão muito despreparados, muito desorientados, completamente envolvidos por uma mídia onde se prega em novelas a destruição completa da família e você pode ver mesmo essa novela aí, eu não vejo, eu leio. Um padre que está sendo assediado⁵⁷ e eles colocam "é a realidade, é a realidade...", mas a realidade também é que a gente tem padre santo, e o que o povo trata o padre como um padre de verdade, não como um homem, independente se ele é bonito, se ele é feio. (Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

Por fim, há ainda dois entrevistados que não foram alocados nos grupos acima descritos. Trata-se de dois diocesanos. Um deles se sente incompreendido por outros

⁵⁷ Entrevista realizada por ocasião da exibição da novela "Mulheres apaixonadas" na Rede Globo, onde

um padre era assediado por uma jovem.

45

jovens por se considerar um seminarista mais "moderno" e, em sua visão, os jovens

gostam do tradicional ou de um modelo de padre mais arcaico. Ao outro seminarista,

infelizmente não foi formulada a pergunta sobre a juventude por motivo de horário limitado do entrevistado para a finalização da entrevista.

Entre os rapazes entrevistados há os que realizam trabalhos pastorais diretamente com a juventude. Pode-se notar que, nos grupos que vimos, as variáveis

"religioso" ou "diocesano" não apresentam grandes diferenças no discurso sobre a

juventude brasileira, porém deve-se destacar que, no último grupo, em que os rapazes apresentam um discurso mais moralista, tem-se apenas a presença de jovens diocesanos e todos tiveram experiência nos grupos de RCC. No Brasil, vários analistas identificam que a RCC possui um traço de reforço da doutrina católica, especialmente no campo da sexualidade. Seus adeptos apresentam um perfil menos questionador da doutrina neste campo, e buscam uma adequação de seus modos de vida a tal doutrina⁵⁸. Destaca-se nesse tema o trabalho de Maria das Dores C. Machado (1996) analisando a RCC e grupos pentecostais. Também o trabalho de Brenda Carranza (2000) argumenta que a sexualidade carismática é voltada para o controle ou disciplina dos impulsos sexuais. John Cornwell (2002) cujo trabalho analisa o futuro do catolicismo, comenta que movimentos como Opus Dei, Comunhão e Libertação, Focolares e neocatecumenato - aos quais denomina "grupos conservadores"- apresentam aos jovens expressões que vão desde o rigor com aspectos litúrgicos até a forte moralidade sexual.

Assim, parece ser procedente a articulação entre rigidez moral e RCC o que explicaria, em parte, o tom do discurso dos jovens do grupo "pessimistas moralistas" a respeito da juventude brasileira. Eles articulam sua crítica basicamente sob os pilares da moralidade.

Questões sociais

Para os rapazes os problemas sociais que mais os inquietam são a fome, as desigualdades socioeconômicas e o que denominam de "cultura de morte" na qual a crítica principal recai sobre a mídia. Do mesmo modo que as noviças, para eles a fome é

⁵⁸ O tema da sexualidade dos/as jovens será tratado em capítulo à parte.

46

associada à miséria e em alguns casos, identificada como consequência das desigualdades sociais. Um dado que diferencia o grupo feminino do masculino é que enquanto, catorze moças entendem sua missão vocacional como uma forma de atuar na transformação da sociedade em algumas esferas, nove dentre os dezesseis rapazes entrevistados estabelecem essa relação. Para aqueles nove, parte de sua missão é atuar

junto aos jovens, em geral na tentativa de favorecer-lhes espiritualmente ajudando a dar-lhes

sentido à vida. Os seminaristas consideram que a vida desses jovens estaria "sem expectativas" ou "sem perspectivas".

Analisando a trajetória religiosa desses nove rapazes temos o seguinte perfil: 1) seis deles (dois ligados a ordens religiosas e quatro diocesanos) participaram tanto de

CEBs quanto da RCC, tendo um deles sido co-fundador de um grupo de RCC ao mesmo tempo em que atuara junto a movimentos populares em Sergipe. Dentre esses,

há um que declara ter participado da RCC mais fortemente, embora também tenha atuado com as CEBs no período de missões quando já havia ingressado no seminário

para o discernimento vocacional; um que participou igualmente da RCC e CEBs sendo

que a diocese à qual pertence possui uma linha de atuação fortemente marcada pela

TdL; e um que atuou mais na RCC, mas demonstrou forte simpatia pelas CEBs tendo

participado também de atividades nesse grupo. 2) Quanto aos outros três (dois religiosos

e um diocesano) a trajetória religiosa é a seguinte: um dos rapazes, ligado a ordem

religiosa entrou muito jovem para o discernimento vocacional (aos 13 anos) e teve uma

atuação junto a grupos de Liturgia e pastoral familiar; o outro religioso atuou em grupos

diversos na Igreja e teve uma pequena participação na RCC; o diocesano participou

apenas da RCC.

Nota-se que, de maneira radicalmente diferente das moças, no caso dos rapazes, tanto o discurso da RCC, quanto o das CEBs e pastorais sociais em geral, pode ter

contribuído para provocar uma maior sensibilidade para as questões sociais ligadas à

sociedade mais ampla, fora de uma dimensão meramente espiritual. O que faz a diferença entre os vocacionados é a forma como consideram que devem dar a sua contribuição à sociedade ou ao "mundo". Diferente das moças, seu discurso é mais

genérico, menos dramático quanto ao autoquestionamento. Apenas um deles demonstrou de modo mais contundente sua angústia e sentimento de impotência diante

da pobreza donde se depreende a existência de um olhar mais neutro ou imparcial entre

os rapazes do que entre as moças no que se refere ao compromisso social.

47

Dessa forma, a argumentação dos rapazes possui um tom de crítica social mais

genérica e sempre mais elaborada do que as moças. Muitas vezes se incluem em um

"nós" quase exortativo.

(...) é necessário que a gente como cristãos, como cidadãos, é... tome consciência dos nossos direitos e vá reclamar, vá a busca desses direitos, lutem pela dignidade, faça com que aconteça verdadeiramente a sociedade que Jesus quis há 2000 anos atrás. (Alcir, 22, religioso, Filosofia).

Mas nós temos a missão de ser realmente sal da terra e luz do mundo.

Mostrar que existe algo diferente, que a glória de Deus brilha em nós. Então nós temos missão. Como uma semente de transformação da sociedade.

Agora, pela nossa fé, cristã, nós não podemos acreditar que já, a sociedade perfeita já é aqui. Eu sempre brinco que a perfeita sociologia só na escatologia. Aqui sempre nós vamos ter problemas, sejam eles, numa época são alguns, outra época são outros, mas sempre vamos ter problemas sociais, mas nós temos a missão nessa sociedade de ser sinais, assim como Jesus Cristo foi um sinal na sua época. (Lucas, 25, religioso, Teologia)

Outro entrevistado - assim como algumas noviças - critica a posição da Igreja católica diante do problema da fome:

[...] onde eu trabalho a gente vê tanto a necessidade das pessoas, a gente aqui no seminário, por exemplo, na minha vida pessoal, eu tenho uma boa comida, uma boa alimentação, eu tenho coisas boas pra saúde, sucos [...] quando eu vou final de semana pra pastoral eu vejo que eu sou... em relação àquelas pessoas [...] eu me sinto questionado pessoalmente em relação a isso. [...] eu acho que é uma questão que não deve ser trabalhada na Igreja de forma assistencialista, que hoje tem essa tendência de você dar, faz as campanhas de quilo ... (René, 20, diocesano, Filosofia).

Acima, vimos as opiniões dos rapazes que fazem alguma aproximação entre sua missão ou trabalho vocacional e algumas questões sociais no país. Veremos agora

as opiniões dos outros sete casos e em que aspectos diferenciam-se de seus colegas.

48

A trajetória religiosa desses rapazes é a seguinte: dentre os sete, quatro destacaram a participação nos grupos de RCC. Dentre os outros três, um participou das

CEBs (diocesano); um (religioso) ingressou muito jovem no seminário, fato que o impossibilitou de ter vivências em grupos ou pastorais anteriormente ao ingresso em sua

ordem; e um (diocesano) participou mais fortemente da RCC e teve uma menor participação nas CEBs. Nesses casos, a pertença anterior a RCC parece ser um dado

relevante na compreensão do discurso desses vocacionados.

O movimento de RCC embora promova a realização de atividades sociais e atualmente esteja se reorientando nesse campo, nasce com uma visão de mundo na qual

o indivíduo e sua relação com Deus é o ponto central. No documento intitulado Ofensiva Nacional (1993), o Movimento explicita seus objetivos e estratégias para penetração nacional de seu carisma. Dentre seus objetivos encontra-se o crescimento de

ao menos 1% ao ano; a formação de "Comunidades Eclesiais Carismáticas";
formação
de um grupo de oração por Paróquia⁵⁹; estar em 95% das dioceses do Brasil. Para
alcançar estes, dentre outros objetivos, o documento traça estratégias bem
definidas
como, por exemplo, o uso da TV em rede nacional⁶⁰. Tendo em vista esses
objetivos
primordiais, o desenvolvimento de ações sociais pelos membros da RCC, em
geral,
possui um caráter beneficente ou assistencialista, crítica que vem sendo
fortemente
teorizada pelos expoentes das CEBs.

Entre nossos sete seminaristas que não estabelecem vínculos estreitos entre seu
compromisso social e sua missão vocacional, vemos que, aquele que declarou
participação nas CEBs, demonstra uma maior inquietação diante de problemas
sociais
que identificou:

O principal é a questão da fome e miséria do nosso povo, isso eu acho que é
o pior. Alguém morrer de fome num país como este, num país tropical,
abençoado por Deus, diz a música. Então você não sabe como isso choca a
gente! Sou um camarada eternamente amargurado nesse sentido de que a
gente vive num país riquíssimo, eu não sei.... (França,23,
diocesano,Filosofia).

⁵⁹ Em 2004 havia no Brasil 9.359 paróquias e a RCC estava presente em aproximadamente 7.000
através

dos grupos de oração segundo informações do Escritório Nacional da RCC no Brasil.

⁶⁰ As estratégias são muitas e compreendem a formação teológica dos membros; aproximação
com os

padres, formação de coordenadores de grupos de oração e articulação de encontros de massa.
49

Os outros quatro, que passaram pela RCC, têm um discurso analítico sobre a
questão social, e apenas um deles demonstrou inquietações pessoais no sentido
de que o
problema social que mais o aflige, o toca a ponto de compreendê-lo como parte de
sua
missão. Obviamente que não pretendo reduzir as duas variáveis: "participação na
igreja"
e "posicionamento diante das questões sociais", para a compreensão da
complexidade

destes discursos, como já dito anteriormente, mas penso que esta correlação
poderá ser

confirmada ou negada em estudos quantitativos posteriores. Vejamos o tom das
opiniões dos rapazes que tiveram passagem pela RCC sobre as questões sociais.

A desigualdade social... muito grande! Eu vejo isso no próprio Bonsucesso,
você está no Complexo da Maré é uma realidade, você atravessou pro outro
lado de Bonsucesso é outra realidade. Você vai à Igreja X, ah, aquela igreja
quase medieval, o nível das pessoas totalmente diferente. Então essa
desigualdade social é o problema que mais me assusta no Brasil e que
conseqüentemente gera outros problemas que são gravíssimos como a fome,
como a falta de uma habitação regular como você vê no Complexo da Maré,

you open a door and you don't know what you will find inside, sometimes, you will find thousands of families in a cubicle... (Flavio, 23, diocesan, Theology).

Social inequality. You see people who don't know what they have and see people who don't have anything, who don't have the minimum necessary to survive. A person who doesn't have even what to eat today. She has to be begging, so, I think she needs a balance here. [...] Because it is clear that the good people, the people who have money they also cannot take and throw it away, because they will be even poorer in life, they will suffer. So what is needed is a political question, it is a question of political administration. Because giving handouts to the poor does not solve. He will not know how to administer, he is not prepared. (Juliano, 34, religious, Theology)

It is social inequality, the distribution of income that I find absurd, unequal, né. I think that poverty in our country I find that it is a very sad thing, I think that a rich country and that has a very poor miserable, very unfortunate people. I think that is what afflicts me more. We, [we have] a president who is a sociologist⁶¹, but it seems that he does not live sociology, he does not live socialism, it seems that he is not turned towards the poor né,
⁶¹ Interview conducted in the last year of government of Fernando Henrique Cardoso (2002).

50

lives more traveling, he says that he is going to look for help abroad, but that help never comes. I have a very big concern because it seems that these people are not worried about the people, about the people who are more needy [...] (Walmar, 21, diocesan, Philosophy).

It is verified that the boys elaborate their social criticism at a level of constatação dos problemas, reveal sensibilidade para o tema, and they perceive them in the environments that

act, but they seem not to understand necessarily their mission from there.

This

perhaps is the difference more relevant between the two groups (feminine and masculine) no

that touches the views on the social question, independent of their modes of insertion in Catholicism.

As a parameter of comparison between our/our young people and other young people residents in metropolitan Brazilian regions, one can resort to a survey of opinion recently conducted⁶². In this study, unemployment is considered by

young people as the main problem of the country, followed by violence and hunger, in general

also associated with misery, as it appears in the discourse of the young people. It is worth observing

that for our/our interviewees the concern with unemployment is more evident

among the girls than among the boys. However, in a general way, unemployment does not

appear as a social question that more worries them. Perhaps this fact can be explained by the fact

de estarem numa situação privilegiada de sustentabilidade nos seminários e casas de

formação, como vimos no discurso de um dos seminaristas (René). Por outro lado, eles/as mostraram-se sensíveis às desigualdades sociais e à fome. Ambos os problemas

estão profundamente associados às preocupações das igrejas cristãs no Brasil, destacando-se a Igreja católica e as Igrejas protestantes históricas como a Batista, Metodista e Presbiteriana.

Dentre as questões sociais que galvanizam os jovens religiosos/as observa-se que o tema meio-ambiente⁶³ não é contemplado, embora o debate no Brasil tenha crescido nos últimos 10 anos. A miséria, a falta de moradia, as desigualdades sociais são

temas, pode-se dizer, profundamente associados à doutrina cristã. Portanto, apesar de

⁶² A pesquisa, intitulada Juventude, Cultura e Cidadania, foi realizada pela Fundação Perseu Abramo,

com 1806 jovens de 15 a 24 anos no ano de 1999. Para metade dos jovens metropolitanos entrevistados

(54%), a violência é o principal problema. O desemprego é citado por 45% dos entrevistados.

Pode-se ter

acesso aos dados no endereço: <[http:// www.fpa.org.br/nop/juventude](http://www.fpa.org.br/nop/juventude) Acesso em: 16/11/2003.

⁶³ Em estudo realizado com jovens católicos (não vocacionados) em países onde o catolicismo é predominante (Itália, Irlanda, Malta e Polônia, além da Grã-Bretanha) observou-se que o tema meioambiente

aparece juntamente com a miséria e os sem teto no rol de preocupações sociais. Ver: FULTON (2000)

51

constatarmos que os jovens não são indiferentes a tais temas, os depoimentos não nos

revelam intenções de busca de soluções nas quais sintam-se envolvidos.

Sensibilizam-se,

analisam, mas não avançam em grandes proposições que sejam contempladas na esfera política ou pública.

Este comportamento não difere da maioria dos jovens metropolitanos nos quais se observa baixa taxa de associativismo⁶⁴, mas Regina Novaes (2000)⁶⁵ tem chamado a

atenção para as novas configurações participativas que emergem na juventude brasileira

atual. A autora confirma que, no Brasil, embora sendo baixa a proporção de jovens engajados em trabalhos sociais, seus modos de participação não podem ser comparados

com nenhum modelo de participação juvenil de décadas anteriores. Mesmo nos anos de

chumbo, lembra a autora, eram minoritários os jovens envolvidos com os movimentos sociais.

Não obstante, as críticas sociais produzidas a respeito da desmobilização dos jovens no momento presente, sejam no campo da participação política seja no das

temáticas sociais em geral, indica a presença de um tipo de participação juvenil que está vinculada a práticas solidárias. Entre jovens ligados a grupos religiosos e as várias entidades da sociedade civil, este tipo de prática é comum (Novaes et. alli., 1996), sendo a solidariedade uma palavra que se destaca no cenário político, sobretudo na década de 90 com o governo de Fernando Henrique Cardoso e a implementação do programa Comunidade Solidária. Este tema aparece em muitos contextos com um tom compensatório, quase como um amenizador, ou como a saída para o problema social no país.

Por outro lado, o discurso da solidariedade é reforçado também pela Igreja católica que possui uma ampla ação social desenvolvida por milhares de paróquias⁶⁴, além do trabalho histórico das Ordens e congregações religiosas. A própria CNBB, vem desenvolvendo há anos as chamadas Campanhas da Fraternidade que têm início anualmente logo após o Carnaval, com o objetivo de sensibilizar a sociedade para temas

⁶⁴Na pesquisa Juventude Cultura e Cidadania supra-citada, apenas 2% dos entrevistados participam sempre de associações ou grupo comunitário para solução de problemas do bairro, 9% participam de vez em quando e 89% declararam nunca participar. Quando perguntados sobre atividades ligadas a algum grupo de jovens, 77% declararam não ter envolvimento algum com nenhum grupo, mas a pesquisa indica participação em grupos de solidariedade ou conscientização (12%) e trabalho voluntário (19%) dentre outros tipos de participação.

⁶⁵ Outra pesquisa realizada por Regina Novaes (2002) com jovens do Rio de Janeiro confirma que o apoio a manifestações políticas e movimentos sociais não se traduz numa participação direta dos jovens.

⁶⁶ Ver estudo realizado pelo CERIS sobre as Obras Sociais da Igreja Católica (2000).

52

sociais durante o ano⁶⁷. Assim, para jovens que nasceram ao final da década de 60 e nos anos 70, a noção de participação social está muito intimamente associada ao desenvolvimento de práticas solidárias, e nossos entrevistados não deixam de estar afinados com o discurso da própria Igreja em relação a questões sociais mais prementes.

Alguns estudos realizados nos EUA demonstram que a juventude católica latino-americana é mais propensa a apoiar o envolvimento da Igreja com questões sociais e o desenvolvimento da justiça do que os jovens americanos⁶⁸. É possível,

portanto, que o tema justiça e desigualdade social mobilize mais por seu apelo global, sobretudo aos países em desenvolvimento.

A tematização da questão social na Igreja católica é confirmada através de sua Doutrina Social, inaugurada com a encíclica *Rerum Novarum* (1891)⁶⁹. No Brasil, a CNBB, fundada em 1950, teve uma atuação marcada pela defesa dos Direitos Humanos

e pelo debate em torno de questões sociais⁷⁰ e tem sido o órgão oficial da Igreja no

Brasil quando se trata de levar a cabo temas emergentes da sociedade sejam ligados ao

campo político, econômico ou cultural. A interferência de padres e religiosos nestes temas é conhecida nacionalmente, sobretudo nos conflitos agrários e carcerários, embora seja baixo o índice de padres que atuam em movimentos sociais no Brasil (8%).

Apenas 2,4% dos sacerdotes percebem a luta por justiça e igualdade social como um

dos valores que animam a sua vida espiritual⁷¹.

Assim, poderíamos nos perguntar se questões sociais são de fato relevantes quando se propõe pensá-las em articulação com a vocação para a VR e sacerdotal.

⁶⁷ A Campanha da Fraternidade surge no período Conciliar (1964) com temas ligados à vida interna da

Igreja. Em 1973, há uma maior preocupação da CNBB com os problemas relacionados com a realidade

social da população. Assim, os temas das Campanhas analisam a situação da fome, do trabalho, da saúde,

da habitação etc. Até os dias de hoje se observa essa tendência na elaboração dos temas a serem trabalhados anualmente. Em 2004 foi trabalhado o problema da Água no planeta, em 2005, a temática da

Paz e em 2006 elegeram-se o tema da discriminação contra os deficientes físicos.

⁶⁸ O estudo foi feito com 848 jovens adultos com idade entre 20 a 30 anos. Hoge, Dean, R et all (2001)

⁶⁹ Inúmeras Encíclicas e Documentos oficiais confirmam a adoção de temas sociais pela Igreja católica

no mundo. Para citar apenas alguns que se seguem após a *Rerum Novarum*, há o *Mater et Magistra* de

João XXIII lançado um ano antes do início do Concílio Vaticano II (1961); da Carta Apostólica

"*Octogesima Adveniens*" de Paulo VI (1971). Neste mesmo ano ocorre o Sínodo dos Bispos que tematiza

sobre a Justiça no Mundo. Naquela ocasião os bispos afirmaram: "A obra da justiça é parte integrante da

missão evangelizadora da Igreja (nº. 5). Outros documentos: *Laborem Exercens* de João Paulo II (1981);

Sollicitudo Rei Socialis (1987) e *Centesimus Annus* de João Paulo II (1991).

⁷⁰ O trabalho de Ken Serbin sobre a ditadura no Brasil (2001) irá destrinchar a relação da CNBB com o

Estado brasileiro durante os anos de chumbo. O autor mostrará as tendências contrárias existentes na

CNBB que revelam posições de uma parte do episcopado brasileiro que podem ser mais revolucionárias e

outras mais afinadas com os militares. Nos dias de hoje a CNBB ainda se mantém heterogênea em relação aos temas da esfera pública.

⁷¹MEDEIROS, Katia; FERNANDES, Sílvia R. A. (2005).

53

Pode-se depreender pelo discurso dos jovens candidatos à vida consagrada que os

problemas sociais que mais os inquietam e angustiam não têm sido elemento prioritário

para sua escolha vocacional. Mas este parece ser mais perceptível entre os rapazes do

que entre as moças, embora ambos atuem junto à população de baixa renda. O traço que

marca essa atuação, entretanto se caracteriza mais por uma presença institucional que

propriamente uma atuação sócio-transformadora, pois os seminaristas e noviças costumam ajudar nos trabalhos pastorais, nas visitas aos doentes, abrigos de idosos etc.

Considerados os dois grupos (moças e rapazes), quando os jovens tentam traçar um quadro da juventude brasileira corroboram uma visão presente no senso comum sobre esta mesma juventude⁷², conforme mencionei anteriormente.

Interessa,

entretanto, perceber que nossos entrevistados/as- guardando-se as diferenças entre

rapazes e moças - demonstram baixa credibilidade em seu próprio segmento no sentido

de que seja capaz de provocar mudanças sociais. Esta visão se diferencia dos jovens

metropolitanos da pesquisa citada anteriormente⁷³ onde 54% dos entrevistados acreditam na capacidade dos jovens de mudar o mundo. O que torna os jovens vocacionados/as mais pessimistas em relação à juventude? Ou ao contrário, um dos

fatores subjetivos para seu ingresso poderia ser um certo descrédito em seu próprio segmento?

Por um lado, a presença em ambientes de extrema pobreza pode provocar um sentimento de desencanto traduzido em pessimismo. Os/as jovens religiosos/as atuam

pastoralmente, na maioria das vezes, junto a ambientes onde o retrato da juventude é

desolador, fator que pode ter contribuído para a construção da visão que traduzi acima.

Assim, diferente de jovens urbanos não participantes em grupos religiosos, a representação da juventude para os/as vocacionados/as parece estar profundamente

relacionada com o ambiente onde atuam pastoralmente e seu compromisso, sobretudo

entre as mulheres, com o combate à pobreza que solapa a dignidade humana. Por outro lado, estas moças e rapazes são provenientes de estratos sociais baixos nos quais os jovens possuem poucas alternativas de reconhecimento social, no

⁷²Em trabalho realizado com profissionais e com um público jovem assistido em três instituições, Aparecida Moraes identifica no discurso dos profissionais uma imagem da juventude que carrega o mesmo tom de pessimismo aqui construído pelos jovens vocacionados. A autora constatou que, embora

os jovens assistidos compreendam que estão inseridos em um campo material que lhes impõe muitas

restrições, eles estabelecem formas de sociabilidade através de expressões musicais e culturais. Este

aspecto, entretanto, segundo a autora, fica obscurecido pelos profissionais destas instituições. Ver: (MORAES 2002, pp.151-162)

⁷³ Juventude, Cultura e Cidadania. Fundação Perseu Abramo, 2000.

54

sentido atribuído por Charles Taylor (2000) a essa categoria, como veremos a seguir. As

identidades desses jovens parecem constituir-se por um movimento de inserção social

via instituição religiosa que lhes faz, em alguns momentos, não se perceberem como

sujeitos que compõem o segmento juventude no Brasil.

1.3 Ser ou não ser jovem e a política do reconhecimento

Um dos autores que discute de modo contundente a questão do reconhecimento social na modernidade é Charles Taylor (2000). Com forte base filosófica em Hegel no

que tange à idéia de reconhecimento mútuo, Taylor demonstra que o colapso das hierarquias sociais presentes no Antigo Regime - sendo estas, geradoras de uniformização dos indivíduos em relação a si mesmos - vai dar lugar a uma política de

reconhecimento social pautada em ideais de autenticidade. Tal busca de autenticidade é

caracterizada por uma espécie de virada subjetiva da cultura moderna em que prevalecem novas formas de interioridade. Para Taylor o ideal de autenticidade solapa

de modo definitivo a identificação socialmente derivada.

Nesse sentido, a definição da identidade estará de modo dialógico sendo construída a partir do que desejam ver em nós ou em oposição a essas construções feitas

por nossos outros significativos, como por exemplo, o ideal de vida a nós traçado por

nossos pais. Como esse processo é dialógico tudo indica que os/as jovens vocacionados

não se auto-identificam como jovens quando sua visão sobre a juventude é negativa ou

desencantada, porém, há momentos em que essa identidade é acionada para o

estabelecimento de outras relações, como por exemplo, na relação estabelecida com os formadores e formadoras das casas conventuais e seminários onde estão. Para alguns é nítida a percepção de que o momento que atravessam é um momento de aprendizado e que devem ser obedientes (o máximo possível),⁷⁴ sobretudo durante o período de formação. Importa analisar que a categoria juventude pode ser experimentada como um período que pode aproximar ou afastar nossos/as entrevistados/as do segmento como um todo. Nesse sentido, é corroborado o argumento de que a juventude não é um estado homogêneo de coisas, mas pode ser negada ou aceita de acordo com a situação experimentada cotidianamente.

⁷⁴ Abordarei a questão da vivência dos votos de castidade e obediência no capítulo 7.

55

A distinção que alguns jovens fazem de sua condição com a que observam na maioria da juventude brasileira revela a busca de autenticidade enunciada por Charles Taylor. Essa autenticidade é construída com base num processo de distinção que pode redundar numa crítica radical. Embora o discurso não revele uma comparação literal, fica evidente que a situação enunciada sobre a juventude não é a mesma que eles próprios experimentam, ou seja, eles enquanto vocacionados diferenciam-se de uma condição de vida vivenciada pela juventude como um todo e que avaliam negativamente. A diferenciação é constitutiva do processo de identificação dos indivíduos. Assim, eles procuram demarcar os limites entre “eles” e “nós” estabelecendo fronteiras simbólicas. Estas se caracterizariam exatamente pela vontade de diferenciação individual em que se pode fazer uso de traços culturais na delimitação de identidades específicas, como é o caso da etnicidade. (Cuche 1999:201).

Nossos seminaristas e noviças estabelecem claramente essa fronteira na medida em que tratam os jovens como “eles”.

Eu percebo que o jovem de hoje, ele não está tendo... amadurecido o ideal. O jovem quer ser alguma coisa, mas qualquer coisa para ele está servindo.

Essa é a experiência... é o que eu tenho notado no jovem de hoje. [...]. Os jovens hoje em dia não estão mais se fazendo as perguntas, as questões fundamentais, eles não estão mais se encarando. Parece que não se incomodam mais com o que eles são, de onde vieram, qual o sentido da vida, qual o valor da vida. [...]. Quando dizem para ele: “Você é o seu corpo; você é potranca; você é a minha equinha. Você é o meu cachorrinho. Você é...”.

Ele aceita aquilo como uma realidade. Os jovens de hoje em dia, estão aceitando o que estão lhe dando, por isso eles ignoram as questões fundamentais, ignoram os ideais e se satisfazem com pouco [...] (Flavio, 23, diocesano, Teologia)

Este seminarista relatara o caso de um jovem amigo falecido que formulou, ao seu ver, as questões fundamentais sobre a vida. Segundo sua narrativa, este amigo tinha

16 anos e curtia a vida segundo seu "gosto e desgosto", ia à praia, ao shopping e fazia

tudo que desejava, até que encontrou um grupo de leigos cristãos que tinham como

ideal, transformar o mundo. Flavio conta que seu amigo, a partir do contato com esse

grupo, começou a se perguntar sobre o porquê da própria existência, sobre o sentido da

56

vida e sobre o chamado de Deus. Após um tempo de discernimento, seu amigo descobre

a própria vocação e começa a buscar outro ideal de vida e ingressa em uma ordem

religiosa. Infelizmente, acometido por uma crise de asma, morre nos braços da mãe.

Nosso entrevistado analisa:

Então a experiência dele é essa. No momento que ele alcançou um ideal - ou seja, ele encarou e falou "isso não tá bem! Deus não pode ter me criado só para isso...". E começou a buscar um ideal. E eu posso dizer que ele foi embora que caiu lutando, morreu jovem e imagina, se ele tivesse deixado para depois, Sílvia, essa resposta?. A essa inquietação que Deus o fez. No momento em que Deus veio ao encontro dele, ele responde. Ele decide em responder e Deus transforma a vida dele. E ele morre de forma santa.

(Flavio, 23, dioc. Teologia).

Flavio compara de modo indireto o que seria um comportamento abominável na juventude e o que seria um comportamento aceitável. Ele mesmo se encontra numa

condição que avalia como sendo a ideal, na medida em que se fez as perguntas sobre o

sentido de sua vida e optou pela vida sacerdotal. O ideal de santidade marca seu discurso.

Entre as mulheres, destaca-se o discurso de uma moça de 35 anos que compara o período de sua juventude com o dos jovens atuais. Ela é a única moça que, ao responder a pergunta sobre a juventude atual, procura fazer uma auto-análise e se percebe como não mais compondo este segmento:

Ah, a juventude tá muito devagar! Olha, eu já tô passando um pouco dessa época né, com meus trinta e cinco, mas é...a minha juventude de dez anos atrás, vinte cinco anos. Puxa vida! Pra hoje, a juventude de hoje não está querendo nada. É um pequeno grupo que assume, mas no interior os jovens assumem um pouco melhor, né. Agora aqui na cidade grande o jovem aqui é... o que o jovem faz aqui é umas bandas né, que toca aí, um barulhão na igreja que a gente não consegue entender nada, que nem canto litúrgico é, na maioria das vezes. Então a juventude está muito devagar hoje! (Alcinda, 35, noviça)

Embora ela não tenha explicitado o que entende como o comportamento ideal

para os jovens de hoje, seu discurso revela uma visão de que estes mesmos jovens

57

carecem de compromisso com a comunidade religiosa. Nossa entrevistada irá argumentar posteriormente que uma das causas da falta de mobilização da juventude

brasileira é que as camadas populares não conseguem sequer construir os próprios

sonhos:

O pobre vai sonhar com o que? Eu sou pobre, eu nunca sonhei assim de..., com uma coisa grande, não posso matar o sonho também, não né? Mas tem um bando de gente na minha frente que tem os meios, eu não tenho os meios, então sonho de pobre é assim: é possuir a sua casinha, ter comida, sonho de pobre é esse e têm muitos que não tão sonhando nem isso. (Alcinda, 35, noviça)

Em condições de modernidade avançada há determinados tipos de risco que se corre devido à irreversibilidade dos condicionamentos da vida social, e outros aos quais

se adere voluntariamente (Giddens 2002; Beck 1992). Ocorre que o planejamento de

vida é uma atitude fundamental para os indivíduos diante de tais condições de risco e

uma atitude comum seria a tentativa de "colonizar o futuro" - utilizando uma expressão

Giddensiana - como forma de proteger determinado estilo de vida ao qual se deseja

lograr. Assim, ser jovem em situação de pobreza é um estado de vida que envolve muitíssimo risco e pode promover uma atitude de busca de contorno através das instituições, idealizando-as como portadoras de sentido e segurança.

Importa observar que, quando o senso comum constrói uma imagem pejorativa da juventude (e muitas vezes não apenas o senso comum), baseada nas informações

veiculadas pela grande mídia, tal imagem pode se traduzir em um efeito boomerang

entre os jovens. É como se não se fizesse mais necessário realizar distinções, relativizar

posicionamentos e valorizar as idiosincrasias presentes no segmento. Os jovens de hoje

não são os mesmos de ontem, mas podem mobilizar tanto quanto pequenas parcelas da

juventude de outras décadas; seja por seu caráter contestatório seja por sua apatia diante

dos condicionamentos sociais aos quais se sentem submetidos.

Reconhecer-se nesse cenário parece não ser uma tarefa empreendida por nossos/as entrevistados/as. A busca de reconhecimento por eles/as empreendida a partir

da mudança de condição sócio-cultural mostra-se muitas vezes velada no discurso do

apego ao sagrado e da não assimilação de sua condição geracional. Por outro lado,

implementar uma atuação direcionada para a juventude revela que em suas visões de

58

mundo os jovens constituem um público em potencial a ser orientado ou "evangelizado".

A mudança de lugar social que os/as jovens religiosos/as experimentam os/as coloca também em situação de profunda vulnerabilidade na constituição de seus ideais

de autenticidade, que vão sendo consolidados no processo de constituição das identidades. Ser diferente numa sociedade em que os/as jovens são iguais e, na maioria

das vezes, percebidos/as de modo negativo, pode ser um ganho na causa do reconhecimento. Assim, a instituição religiosa recebe por parte dos/as jovens uma determinada capacidade de inflar um estatuto permanente de regeneração e resgate,

sendo ela mesma a promotora ou incentivadora do desenvolvimento das virtudes necessárias ao jovem de hoje.

59

Capítulo 2 - Sentir-se chamado: as motivações para a escolha do sacerdócio e da vida religiosa

2.1 Compreendendo a palavra vocação no discurso católico

A vocação pode ser entendida de modo tão amplo quanto a própria humanidade e tão restrito quanto a vocação religiosa ao sacerdócio e à VR, que titulam homens e

mulheres de padres e freiras, respectivamente. Tal generalidade é construída pela própria Igreja católica que socializa a idéia de que todos são vocacionados, ao mesmo

tempo em que utiliza o termo vocação para se referir ao chamado de todos ao cristianismo ou a um tipo de vida mais específico. Desse modo, quando se quer auscultar se o indivíduo deseja ser padre ou freira, se pergunta nos meios católicos:

"você não acha que tem vocação?" Ora, se a vocação é algo intrínseco a cada ser humano, esta pergunta poderia soar sem sentido.

É importante observarmos então, como a palavra vocação aparece nos documentos eclesiais quando referida ao universo clerical e à VR. Sem pretender fazer

uma vasta varredura é possível indicar algumas abordagens a partir desses documentos⁷⁵.

Uma primeira argumentação difundida nos documentos eclesiásticos é a de que a vocação não indica uma função especial na Igreja, mas pode ser empregada para

designar a vocação cristã entendida como algo inerente a todas as pessoas que receberam o Batismo. Esta abordagem foi valorizada, sobretudo pelo Concílio Vaticano

II (1962-65) que deu destaque à chamada vocação cristã comum. Como é concebida, portanto, a vocação religiosa? Como uma radicalização da vocação cristã na qual se enfatiza a busca da perfeição enquanto uma atitude própria a todos os cristãos e de modo especial, uma condição necessária àqueles que optam pelo ministério hierárquico (vocação sacerdotal). Na visão do Magistério⁷⁵, essa vocação não apenas exalta a vocação cristã comum como também a santifica e serve.

⁷⁵ São vários os documentos da Igreja que trabalham esse tema. Aqui utilizei basicamente o Concílio Vaticano II no Decreto *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o ministério e a vida dos presbíteros) (1966) e a Constituição dogmática *Lumen Gentium* (1966). Também os Documentos da CNBB n.ºs: 20 e 55, e os Estudos da CNBB, números 1 e 16.

⁷⁶ Nos documentos do Concílio Vaticano II (1966) o Magistério da Igreja é apontado com as seguintes características: "tem a mesma extensão que o depósito da Revelação divina; não reconhece nenhuma nova revelação pública, não está acima da Palavra de Deus, mas seu servo; é intérprete autêntico da Bíblia e última instância na interpretação da Bíblia; suas relações com a Tradição, não tem por missão ter de pronto soluções concretas para todas as questões, mesmo graves, nem tem sempre de pronto respostas para todos os problemas, deve ensinar e interpretar autenticamente os princípios de ordem moral que

60

No discurso oficial da Igreja também se enfatiza a condição de servos que é por natureza, inseparável da vocação sacerdotal, ou seja, o padre não deve se distinguir dos fiéis, arvorando para si uma condição superior, mas antes, deve assumir a missão de serviço à comunidade orientando-a e promovendo a união entre as pessoas. Estes preceitos valem também para a Vida Religiosa feminina e masculina no que tange à concepção de vocação como busca da perfeição e santidade em um estilo de vida no qual se exige dedicação exclusiva a Cristo e à Igreja.

Uma segunda argumentação dos documentos eclesiais é a associação da vocação à vida sacerdotal e religiosa com a palavra "chamado". Esse chamado é uma convocatória a todos os que se dispõem a viver os preceitos evangélicos nas próprias vidas. Do ponto de vista teológico, embora o chamado divino se estenda a todos os homens e mulheres, apenas alguns são capazes de atender a tal apelo. A noção de que poucos respondem ao apelo está relacionada também com a idéia de eleição. Ser

vocacionado é ser eleito e, portanto, predestinado. Daí não ser simples o esforço em

compatibilizar a noção de eleição à de vocação especial, que é concomitantemente

constituída por uma premissa comum a outras vocações cristãs que a tornaria inferior.

Aqui reside uma tensão no discurso da Igreja que, ora destaca o caráter universal da

vocação cristã, e ora privilegia a vocação sacerdotal e religiosa como uma espécie de

estado de perfeição.

A resposta do eleito/a a esse apelo possui também um caráter sacrificial, de renúncia, que foi brilhantemente explorado por Max Weber (1982;1998;1999) ao analisar o ascetismo intra e extra mundano. Para este autor a vocação puritana se configura como um elemento rotinizador do trabalho no mundo de forma racional.

Isto

implica em uma comprovação do estado de graça vivido pelo puritano (1982, p.381).

No protestantismo, a vocação supõe um domínio metódico ou uma maior racionalidade

na condução da própria vida, e ao asceta intramundano, basta a consciência de sua ação

racional como cumprimento da vontade de Deus (1991, p. 366).

Lutero considera a vocação⁷⁷ não como a superação de uma moralidade secular constituída pela ascese monástica, mas antes como a realização de tarefas seculares pelo

dever ser acatados nos assuntos temporais, que enquanto conexos com a vocação celeste, estão sob seus

cuidados". Assim, observa-se que ao Magistério da Igreja se atribui a própria constituição normativa da

Igreja católica.

⁷⁷ Weber salienta que na palavra alemã "Beruf" e na inglesa "calling" é clara a conotação religiosa no

sentido de que a vocação ou o chamado se constituiria como uma tarefa ordenada ou sugerida por Deus.

(WEBER, 1999, p.52)

61

indivíduo. Esta concepção traz como consequência, na visão weberiana, uma significação religiosa ao trabalho secular realizado cotidianamente. No Protestantismo

prevaleceu esse conceito de vocação (Weber 1999: 53).

A predestinação é também analisada por Weber em seu texto sobre a ética protestante (1999, pp. 65-109). Na mentalidade calvinista o indivíduo é

predestinado à

salvação ou à condenação e o êxito na esfera econômica representa um sinal de sua

predestinação à salvação. A valorização contínua do trabalho cotidiano contribuiu para

uma ética capitalista por colocar o homem em constante exercício na busca do êxito.

Além disso, Weber destaca que o calvinista vivencia um modelo oposto à vida monacal, que por afastar o homem das atividades no mundo seria destituída de valor. No latim

tradicional, entretanto, Weber sublinha o sentido da palavra *Vocatio* como equivalente

ao chamado divino a uma vida que busca a santidade de maneira especial num mosteiro

ou na prática do sacerdócio.

Weber analisa a ética da virtuosidade existente entre os cristãos primitivos, monges budistas ou outros tipos religiosos. Tal ética conduziria o indivíduo à comprovação contínua para si mesmo da espiritualidade de virtuosos mediante situações

de tentação e essa virtuosidade não seria meramente “natural” - porque se assim fosse

não seria capaz de garantir ao indivíduo a atenção ao sagrado, ou ao único necessário -

mas seria algo de procedência divina.(Weber 1991:365). O chamado vocacional se

constituiria desse modo, como algo inato, desejado e efetuado por Deus ao homem,

desde o “ventre de sua mãe”⁷⁸. Nesse sentido, o conceito weberiano de “virtuoso religioso” significaria considerar que determinadas pessoas teriam maior propensão ou

habilidade para o estado religioso.

Na perspectiva católica, o chamado vocacional se dá de forma diferenciada das conversões a um determinado grupo cristão, pois supõe, pautado na tradição teológica,

um apelo divino desde o nascimento e uma tomada de consciência deste apelo em

determinada circunstância da vida. A salvação é gratuita e dada a todos, porém o cultivo

do bem, a busca da virtude e o amor ao outro, funcionam como indicadores do sujeito

que aceitou a graça de Deus e deseja cultivá-la. Neste caso, todos os homens são chamados, mas apenas alguns são escolhidos para viver de forma mais radical a experiência de filhos de Deus.

⁷⁸ Realizo esta leitura sobre a visão weberiana a respeito da vocação também em minha dissertação de mestrado. (FERNANDES, 1999).

62

O discurso dos/as jovens indica que eles/as atribuem diferentes significações à própria vocação. Veremos que estas significações em alguns momentos irão aproximarse

das principais premissas colocadas pela instituição e, em outros, irão afastar-se delas, introduzindo novos elementos que compõem a identidade religiosa desses jovens no tempo atual.

2.2 O ambiente familiar e correlações possíveis para a opção vocacional Peter Berger (1990, p.212) afirma que "no centro da busca religiosa do homem está a transcendência, o encontro de uma realidade que é 'totalmente outra' em relação a todas as realidades da vida comum" . É preciso, portanto, esclarecer que não pretendo

desconsiderar ou, por outro lado, explicar o caráter sobrenatural ou transcendental da busca religiosa desses jovens, já que não compreendo que esta seja uma tarefa da sociologia. Antes, pretendo juntar ou agregar elementos presentes na base social que auxiliem na compreensão de suas escolhas tal como vêm sendo tratadas . Entre um conjunto de fatores a ser levados em consideração, uma variável importante para o conhecimento do grupo de vocacionadas/os é o seu ambiente familiar. Conhecer esta estrutura contribui para o desvendamento de sua opção levando-se em

conta outros elementos que não apenas aqueles de ordem transcendental. O transcendental se apresenta no discurso dos/as jovens sempre como o inexplicável pano de fundo para os passos que dão em direção ao compromisso institucional que pode ser entendido como "momentos decisivos" que, como mencionado anteriormente, envolve riscos.

A abordagem de Anselm Strauss (1999, pp.102-108) na perspectiva da psicologia social trata dos "momentos decisivos" como testes que os indivíduos se impõem, sem desconsiderar que as instituições possuem meios de testar e desafiar seus membros. Os seminários e casas de formação dos/as jovens são exemplos típicos de instituições que permitem ao indivíduo experimentar o novo self que pode suportar transformações das identidades.

O estudo de William Pereira (2004) sublinha que o desejo de aderir à VR atravessa elementos de natureza profunda aos quais o sujeito não tem acesso. Sendo assim, o autor considera que o religioso não percebe as imbricações que mesclam os níveis consciente e inconsciente no momento de elaborar as motivações para sua escolha.

O que aqui se depreende a partir dos relatos das/dos entrevistados de uma forma genérica, é que a atração pela VR e sacerdotal é processual, ou seja, não ocorre para a maioria delas/es de uma forma instantânea e linear. Assim, quando falam de sua atração há sempre mais de um fator presente em contextos diferenciados. Por esse motivo é importante conhecer um pouco de sua trajetória até a decisão de dar início ao período de “discernimento”⁷⁹vocacional, bem como o ambiente familiar de onde provêm. Alguns dirão que desde a infância se sentiam atraídos por esse modelo de vida e outros darão mais ênfase a aspectos objetivos que foram surgindo ao longo de suas trajetórias e que os ajudaram a perceber-se como vocacionados/as . Cabe destacar ainda que estamos tratando de jovens que estão em períodos diferenciados da formação. Dessa forma, há os que entraram recentemente, os que já têm mais de um ano de convivência nos institutos e seminários e os que já estão prestes a dar os passos mais decisivos para o pertencimento à vida sacerdotal e religiosa. Desse modo, a etapa da formação na qual o rapaz ou a moça se inscreve funciona neste trabalho apenas como uma variável de controle que poderá ou não ser acionada a seu tempo. A seguir, conheceremos um pouco do ambiente familiar do grupo feminino, juntamente à descrição do perfil das famílias (escolaridade dos pais, profissão e nº de irmãos).

Dentre as dezenove moças entrevistadas, sete são filhas de pais separados e três mencionaram caso de alcoolismo na família⁸⁰, sempre por parte do pai. A maioria dos pais possui baixíssimo grau de escolaridade, sendo analfabetos ou possuindo somente o ensino fundamental incompleto⁸¹. Há apenas um caso em que os pais cursaram o nível superior.

Quanto ao número de irmãos, a maioria (12) possui entre 1 a 3 irmãos, dado que expressa consonância com o perfil demográfico brasileiro quanto às taxas de

⁷⁹ A palavra discernimento é freqüentemente adotada pelos jovens ao se referirem ao período em que estão refletindo sobre a opção pela VR e sacerdotal. Eles e elas assimilaram o discurso institucional de que esse tempo se caracterizaria como um “ tempo de discernimento”.

⁸⁰ Levantamento domiciliar sobre o uso de drogas no Brasil, feito pela Secretaria Nacional Antidrogas do

Ministério da Justiça (2002) revelou que 11,2% dos brasileiros que vivem nas 107 maiores cidades do país são dependentes do álcool.

⁸¹ Os dados do IBGE (2001) indicam que na população brasileira a taxa de homens que possuem entre 1 a

3 anos de estudos corresponde a 17,4% e entre as mulheres, 15,7%.

64

natalidade. Outras sete entrevistadas possuem entre 4 a 8 irmãos, sendo que duas moças

são filhas únicas por parte de mãe e possuem irmãos paternos, contraídos pelo pai em

segunda união conjugal.

Apenas quatro moças são provenientes do Rio de Janeiro e moravam em bairros periféricos. Duas são provenientes do estado do Rio e as demais de outros estados.

As profissões ou áreas de atuação nas quais os pais das jovens atuam corroboram a baixa escolarização dos mesmos. Assim, eles atuam nas seguintes áreas

ou atividades profissionais: agricultura ou "roça", comércio, construção (pedreiro), despachante, mecânica, bombeiro hidráulico, serviços como autônomo ("biscates") e

motorista; já as mães exercem atividades como domésticas, agricultoras, costureiras,

serventes ou faxineiras, cozinheiras, ou se dedicam simplesmente aos trabalhos do lar.

A pertença religiosa dos familiares é marcada pelo catolicismo, mas como vimos no quadro de entrevistados (cap.1) há o caso de Rose cuja mãe é pentecostal da

Igreja Assembléia de Deus. Celina, outra jovem, declara possuir uma irmã que pertence

à Igreja Congregação Cristã do Brasil. Há ainda os casos de Neto, cujo pai é diácono da

Igreja do Evangelho Quadrangular e Walmar, cuja mãe é umbandista.

Filha de pais católicos não praticantes, Decir declarou ter participado das Igrejas Assembléia de Deus e Nova Vida por influência de uma tia, antes de pensar na

VR. Seu caso é emblemático pelo fato de sinalizar para um movimento de retorno ao

catolicismo a partir de uma experiência de trânsito em outras Igrejas. No caso dessa

jovem seu retorno ao catolicismo ocorre a partir de uma experiência na RCC que a faz

ingressar em uma congregação religiosa para dar início à formação para a VR.

Pelo relato das informantes o tipo de catolicismo vivido por seus pais é o que a literatura considera catolicismo popular, no qual se observa a ênfase nas orações tradicionais, frequência à missa, sobretudo em situações de festas religiosas.

Observouse

ainda uma forte influência religiosa das avós em dois casos.

A maioria não possui outros religiosos na família, havendo uma única moça, Mônica, cujo irmão se dedicou à vida sacerdotal e Lucas, cuja tia é freira. Do ponto de vista socioeconômico o ambiente familiar de onde provêm as informantes é marcado pela pobreza ou simplicidade de vida. Alcinda, por exemplo,

declara que apenas quando completou 20 anos, sua casa teve luz elétrica. Contudo, esta

65

simplicidade não impediu que nossas informantes considerassem, na maioria dos casos,

ter possuído uma infância "tranqüila", apesar das privações materiais.

Minha infância foi tranqüila, brincava como qualquer criança e, ficava presa também, né? Porque meu pai e minha mãe eram um pouco rigorosos nesse sentido, mas foi muito tranqüilo. Eu gostava muito de estudar. Então, por isso facilitou também para eu ficar em casa. (Decir, 26, noviça).

Observando o discurso das jovens mais detidamente, veremos, entretanto, que problemas como timidez excessiva, discriminação racial, rigidez moral ou severidade

do pai, dificuldades escolares e doença mental do pai, foram vividos por nossas entrevistadas, e podem revelar infância e adolescência intranqüilas, diferente do que

elas afirmam, agora afastadas daquele ambiente familiar⁸².

O fato de muitas serem filhas de pais separados e/ou viveram situações de alcoolismo na família, provocava ainda conflitos cotidianos na estrutura familiar. Algumas declararam terem sido criadas por avós, irmã mais velha, ou madrinha, face às

dificuldades relatadas.

Dalva, cujo pai é alcoólatra revela um pouco desses embates:

A minha infância foi tranqüila assim, até uns seis anos, por ai, depois meus pais começaram a brigar muito, então isso atrapalha demais a família assim. E então a gente não tem paz! Então chega uma hora, um começa a brigar, o outro também, a gente quer entrar na frente pra separar, aquela coisa toda, muito triste! Isso foi acontecendo e até que eles se separaram, mas mesmo assim minha mãe ia visitar e aconteciam brigas... porque até então a gente ficava com o nosso pai, depois...[...] Então a gente estava com nosso pai e ela (a mãe) ia lá de vez em quando e ai também, às vezes, acontecia umas briguinhas. Então não tinha muito sossego. Isso durou um tempão. Fora que ele bebia também, então já era outro trauma que às vezes a gente estava em casa sozinha, ele não chegava...[...] Muito triste! Ai ficava naquela situação

⁸² Não se pode deixar de levar em conta a reconstrução do passado que se efetiva no ato da entrevista.

Olhar o passado com os olhos do presente significa colocar no palco o estado emocional do presente.

Bourdieu nos ensina que em nosso ofício de pesquisadores, o ato de oferecer ao pesquisado uma situação

de comunicação excepcional "livre dos constrangimentos, principalmente temporais, que pesam sobre a

maior parte das trocas cotidianas e abrindo-lhes alternativas que o incitam ou o autorizam a exprimir malestares,

faltas ou necessidades que ele descobre exprimindo-os, o pesquisador contribui para criar as

condições de aparecimento de um discurso extraordinário, que poderia nunca ter tido e que, todavia, já estava lá, esperando suas condições de atualização". (BOURDIEU, 2001, p.704).

66

muito chata. Dia de Natal, Ano Novo, a gente não tinha muita felicidade, porque era aquela situação de bêbado, então a gente vai comemorar o quê? Curar as bebidas. (Dalva, 23, postulante)

Cabe registrar que os atritos parecem mais relacionados com a autoridade paterna do que com a materna. Observou-se essa ocorrência em nove dentre os dezoito depoimentos.

A VR produz de certa forma o afastamento do mundo masculino quando inviabiliza, a partir da vivência do voto de castidade, o casamento e a relação sexual.

Dessa forma, parece ser razoável pensar que a experiência negativa de algumas moças

no relacionamento com os pais na infância e adolescência pode ter produzido nestas

jovens o desejo de afastamento do mundo masculino. Situação que pode ser plenamente

vivida no modelo de vida conventual. Por outro lado, não se pode associar de modo

determinante ou generalizante a existência de alcoolismo e desemprego nas famílias

com a procura pela VR tendo em vista que tanto os índices de desemprego quanto os de

alcoolismo são altos no Brasil. Desse modo, a consideração do afastamento do mundo

masculino como variável explicativa fica aqui levantada como hipótese para investigações de caráter quantitativo.

Vina declara ter conhecido o pai apenas com treze anos de idade. A mãe, tendo sido abandonada por ele quando ainda grávida nunca permitira esse contato.

Perguntolhe

se o pai morava atualmente no Rio de Janeiro ao que ela responde:

Mora. E o pior é que mora há vinte minutos da minha casa.[...] Eu já pensei em procurá-lo. A minha mãe até me diz que eu tenho muitos irmãos. Só que por falta de vontade minha não foi, mas por causa da família, por parte de mãe, já que eles não puderam me ajudar - a família dele e ele - a minha mãe não quer que eu tenha muito acesso com a família deles. Então cortou. (Vina, 20, postulante).

Outra entrevistada nos conta sobre sua timidez na adolescência gerada a partir da rigidez e alcoolismo do pai:

Adolescência o que eu poderia te dizer assim...Minha adolescência foi, meu pai infelizmente é alcoólatra. Foi alcoólatra, né? Então ele era muito rígido, então na adolescência o que aconteceu, ele não deixava eu sair. (Ele te prendia em casa?) Prendia. Então isso, eu estudava muito. Eu me tornei

67

uma pessoa egoísta porque além de ser a única mulher dos filhos, o xodozinho era maior e então, eu ficava assim eu era muito ...achei que eu fiquei muito fechada na adolescência. Não tinha muitas amizades, mesmo na infância, eu me fechei um pouco, até chegar aos quinze anos e não saía, só

estudava então eu tirava as notas melhores da sala só isso assim nada de..., mas não tinha muitas amizades. (Decir, 26, noviça).

O alcoolismo do pai fez com que Miranda tivesse uma infância apreensiva diante das crises que levavam seu pai à internação. Além disso, ela sofria também no

convívio com os colegas que discriminavam seu pai e lhe causava constrangimentos.

Eu vejo assim, que se eu for ver pelo lado negativo o que me marcou muito foi também que eu sempre... o fato de meu pai ser alcoólatra. Então, como eu era a única menina caçula, então eu era muito apegada. E um fato que me marcou muito na infância foi quando ele foi internado no hospício, então aquilo foi muito forte, entrar e encontrar com ele no meio de loucos e a pessoa não era louca, né, estava se recuperando. [...] E até a relação com as crianças (os amigos), ainda tinha um certo preconceito por ele ser alcoólatra naquela época. (Miranda, 23, noviça).

Quanto à discriminação racial - problema relatado por duas entrevistadas⁸³ - ver-se-á que pode ser um importante elemento presente no ambiente familiar que aproximou estas moças da VR.

[...] nessa época eu não aceitava a minha cor, mas nem que fosse milagre de Deus, eu não aceitava não...(- Por que você sofria com a sua cor?) – Eu me achava assim, por exemplo, que Deus tinha feito todo mundo claro e eu era preta, não concordava de jeito nenhum, isso não entrava na minha cabeça. E eu achava assim, que se eu fosse pra igreja, se fosse pra escola o que me pedisse pra fazer era como se fosse escrava que era negra então pediam, entendeu? Era assim, isso aqui sobrou então vou dar pra ela, eu tinha isso na cabeça. Aí eu fui um dia na igreja e encontrei com a irmã que hoje mora aqui com a gente e ela é negra eu lembro que eu falei assim: “Ah! Agora eu posso seguir meu caminho de religiosa que eu vi uma freira negra hoje. Lembro que eu cheguei em casa e contei pra minha mãe. Aí a minha mãe disse assim:” Mas você está indo por causa das pessoas? Ou, se você tem ⁸³ Conforme vimos no quadro de entrevistados/as no capítulo 1, são seis as informantes de cor negra ou parda.

68

um objetivo? ... Eu falei: “Olha, eu tenho um objetivo com isso, mas só que, vendo essa irmã negra me ajudou, eu pude perceber que eu também posso fazer alguma coisa”. Aí comecei a dar sentido nisso, comecei a rezar em cima disso, pensar o porque desse racismo? Por que? Eu era importante como os outros. Jesus não veio não só para os outros nem só para mim, mas sim pra todos, então comecei a dar sentido a isso ai... (Berenice, 24, noviça) [...] minha mãe criou a gente muito afastado das pessoas, porque ela tinha idéia assim que como a gente era negro e pobre as pessoas iam humilhar a gente, não iam dar atenção, iam deixar vocês de lado, então pra você evitar de ser humilhada...[...]então ela não deixava a gente se misturar com as outras pessoas, principalmente se fossem brancas...e ricas. Tanto é que na igreja...ela tem o preconceito assim, que a igreja tem dois...tipos de bancos. Ela tem preconceito assim: do lado de lá só senta rico, do lado de cá só senta pobre. Então, ela só senta do lado de cá, nem que ela fique sozinha no banco, mas ela só senta do lado de cá, não passa pra lá. E as pessoas chamam, convidam, mas ela não vai. Eu nunca fui assim, eu nunca tive medo de preconceito, também nunca sofri, graças a Deus, com preconceitos não. Se alguém teve comigo, eu nem percebi.(Mônica, 23, noviça)

Embora afirme nunca ter se sentido discriminada, em dado momento da

entrevista, Mônica ao relatar uma experiência negativa em um outro instituto religioso durante seu primeiro período de formação, revela que havia preferências das religiosas responsáveis por outras meninas e assim, as freiras distribuíam desigualmente as tarefas a serem realizadas, explicitando um tratamento diferenciado no que se refere aos hábitos e normas da congregação.

Vimos que no primeiro caso havia uma autodiscriminação pelo fato de ser negra e o ingresso no convento contribuiu para atenuar a sua baixa auto-estima; no segundo, a questão do autopreconceito racial e de classe aparece no comportamento da mãe e ainda das freiras. Todavia, a moça apresenta uma visão na qual não constrói sua auto-imagem como sofrendo preconceitos (“...eu nunca tive medo de preconceito, também nunca sofri, graças a Deus”), num primeiro momento, embora relate uma situação de discriminação, que em seu discurso não aparece de forma conectada à discriminação racial.

69

A situação das mulheres negras nos conventos brasileiros foi diferenciada desde os primeiros séculos de vida conventual (século XVI)⁸⁴. A caracterização da vida religiosa como um estado de vida considerado mais afeito à perfeição ou à santidade impedia, já no período colonial, a reunião indiscriminada nos conventos de mulheres de classes sociais distintas ou de mulheres negras com as brancas. Dessa forma, o acesso de mulheres pobres e negras aos conventos era negado. A situação de classe era determinante também para as brancas que, quando provenientes de famílias pobres, assumiam a condição de servas nos conventos (Azzi1983:47).

Embora a VR feminina venha se reciclando quanto aos regimes impostos dentro dos conventos para as moças que se candidatam e iniciam o processo de aprendizado para a VR, não parecem ser reduzidas as ocorrências de situações similares a que foi relatada por nossa informante. Não obstante, a VR feminina experimenta uma profunda crise em função da idade avançada das religiosas e da escassez de candidatas.

Conciliar mentalidades de diferentes gerações, carismas fundacionais, normas canônicas e apelos modernos ligados à subjetividade dos sujeitos pode não ser uma tarefa fácil.

Assim, algumas mestras de noviças ou formadoras, se encontram em situação desafiadora em relação à mudança de hábitos nas instituições em que atuam no sentido de combater atitudes que provoquem quaisquer tipos de constrangimentos ligados à discriminação ou desvalorização dos indivíduos.⁸⁵ Possivelmente, a escassez de candidatas produza também uma maior tolerância e aceitação de jovens negras numa revisão das assimetrias étnicas.⁸⁶

Torna-se importante conhecer ainda a experiência profissional dessas jovens. Dentre as dezenove, treze afirmaram ter tido empregos formais, ou seja, com contratos de trabalho. As atividades que exerceram antes do ingresso nos Institutos foram: empregada doméstica (2); estagiárias em empresas diversas (4); vendedoras ou balconistas (4); professora de reforço (1); auxiliar de escritório (2). Há também as que

⁸⁴ No Brasil as primeiras casas para mulheres com ideal de vida religiosa eram denominadas "Recolhimentos". O recolhimento do Desterro na Bahia, o recolhimento da Ajuda no Rio de Janeiro e o de Santa Teresa, em São Paulo inauguram no país essa modalidade de Vida Religiosa. (AZZI, 1979, p.224)

⁸⁵ Desde 1999, venho prestando assessorias e avaliações institucionais a congregações religiosas femininas. Essas observações estão baseadas nas conversas informais com noviças e religiosas além dos relatórios conclusivos dessas avaliações que, por motivos éticos, não citarei aqui.

⁸⁶ Agradeço a M^a das Dores a consideração dessa hipótese. Ainda não há dados disponíveis sobre o número de padres e freiras negros no Brasil, assim como não há dados sobre a cor dos seminaristas e noviças. O CERIS está realizando um primeiro levantamento nessa direção (sobre padres e freiras negros) que deverá ser disponibilizado em 2005.

70

exerceram atividades com os pais na agricultura (2). Algumas delas tiveram mais de uma experiência de emprego (6 moças).

Com exceção das atividades na agricultura, observa-se que as moças trabalharam em atividades que geralmente são exercidas pela juventude, sobretudo por não possuírem, em sua maioria, o nível superior. Vale lembrar que, como indiquei no capítulo 1, o desemprego foi mencionado pelas moças como um dos problemas que mais as inquieta. E uma delas nos relata inclusive, que seu retorno à Igreja após um período de afastamento ocorreu devido à situação de solidão que experimentou ao findar seu período de estágio.

Depois que eu concluí esse período, parei e fiquei parada em casa. Aquilo pra mim foi uma coisa muito diferente, porque eu não estava, desde 15 anos

eu já tinha começado a trabalhar e quando aquilo interrompeu eu fiquei em casa[...] eu não me sentia bem com aquela situação e eu tinha feito vestibular e não tinha passado, estava sem emprego, estava com namorado, mas estava sem amigos. Porque quando a gente tem emprego, quando a gente tem dinheiro a gente sai, sai passeia, tem as nossas (...) Nesse momento ficou um pouco ...assim, foi quando eu comecei a me voltar pra Igreja ai eu voltei pra minha capelinha que eu participava.(Julia, 21,noviça)

Conhecemos a seguir o ambiente familiar dos nossos jovens seminaristas.

Em menor número do que as moças, dois seminaristas declararam ser filhos de pais separados. A convivência com pai alcoólatra marcou a infância e adolescência de

dois jovens. A situação de alcoolismo do pai produzia sofrimento aos jovens em situação similar às moças que relataram esse mesmo quadro familiar. No momento de

suas vidas em que deveria ter prevalecido a segurança e o ludismo, eles se viram muitas

vezes tensionados pela difícil experiência do alcoolismo paterno. Um dos rapazes declara que seu pai no período da entrevista se encontrava em tratamento.

Meu pai é alcoólatra, pelo menos era alcoólatra, hoje é alcoólatra em recuperação e a minha infância foi marcada com muito sofrimento no sentido de nós não termos tido Natal, assim, como todo mundo sempre teve, porque sempre na época do Natal, no dia propriamente dito tinha uma briga, tinha uma ..., meu pai bebia, ou brigava com um vizinho, ou brigava com

71

alguém de casa, então era sempre muito frustrante pra mim essa história de Natal. (Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Quanto ao número de irmãos, a maioria dos rapazes vem de famílias relativamente numerosas, levando-se em conta os padrões atuais. Onze dos dezesseis

entrevistados possuem entre 1 a 3 irmãos, havendo entre estes, um jovem que é filho

único; quatro deles possuem igualmente 4 irmãos e apenas um declarou ter 6 irmãos.

A análise das variáveis "escolaridade dos pais" e "profissão dos pais" revela que os seminaristas também são oriundos das camadas populares, embora possuam pais

com escolaridade um pouco superior a dos pais das vocacionadas. Há dois rapazes cujos

pais cursaram o nível superior; dentre os demais, a escolaridade do pai e da mãe oscila

entre nenhum nível até o Ensino médio (2 mães e três pais). São as seguintes as profissões exercidas pelos pais: eletricitista, médico, pedreiro, técnico em mecânica,

revendedor, agricultor, aux. de enfermagem, fabricante de telhas. Já as mães são, em sua

maioria, donas de casa. Contudo, foram mencionadas ainda as seguintes profissões por

elas exercidas: balconista, costureira, professora primária e vendedora.

Os que são do Rio de Janeiro ou Duque de Caxias viveram uma vida simples

em bairros periféricos. Guardando-se os diferentes níveis de simplicidade, a experiência dos que são provenientes de outros estados é a mesma. Estes últimos vieram de cidades

pequenas com características dos meios rurais⁸⁷.

Constata-se assim que alguns seminaristas experimentaram em seu ambiente familiar, níveis diferenciados de dificuldades econômicas. Dois deles mencionaram que

se sentiam responsáveis pelo sustento da família diante do desemprego do pai e/ou

necessidade de complementar a renda familiar.

A infância era boa, nós passamos um pouco de trabalho assim quando eu tinha assim... uns... por volta de uns sete anos, meu pai ficou desempregado, então nós precisamos nos mudar dentro da mesma cidade, mas de um lugar pra outro, nós tínhamos construído uma casa de pouco. Então nós passamos um pouco de trabalho num período assim de uns três anos, depois tudo foi melhorando né, meu pai era muito trabalhador, mamãe também, cada dia

⁸⁷ São sete os seminaristas que vieram de outros estados, como vimos no quadro de entrevistados, sendo

que um deles apenas nasceu no Pará e seus pais vieram para o Rio logo que ele nascera; outro nasceu em

Rondônia, mas seus pais se mudaram para o Paraná quando ele tinha aproximadamente um ano de idade.

Algumas das cidades de origem dos nossos entrevistados são: Cajazeiras (PB); Brasilândia do Sul (PR);

Ampere (PR) e Chapada Nova Esperança do Sudoeste (PR).

72

nós fomos melhorando. Então a adolescência eu vi como a... como um período mais de 7 aos 14 anos, como mais velho, uma responsabilidade muito grande, ajudar meu pai a melhorar também. [...]dos 14 anos pra cá eu me senti mais aliviado, que a gente estava em uma condição de vida melhor, meu pai estava com trabalho fixo, tudo normal. Então nós começamos a...ter assim um vínculo maior com a Igreja nesse período. (Junior, 21, diocesano.

Filosofia)

A situação de desamparo econômico de algumas famílias pode provocar também o ingresso tardio no seminário já que alguns precisam trabalhar intensamente

para auxiliar a manutenção econômica da família. Este dado, por outro lado, também

pode funcionar como estímulo à procura de uma nova vida mais segura economicamente tal como se oferece nos seminários.

[...] eu tenho mais quatro irmãos, duas irmãs e dois irmãos e eu sou o segundo e a minha irmã mais velha, ela tem um problema de poliomelite e ela ficou um pouco debilitada, e eu como segundo filho... meu pai é alcoólatra e em consequência do alcoolismo do meu pai, a minha mãe é depressiva. Então eu tive que assumir os compromissos em casa desde jovem, desde criança. Eu quase não tive infância, né. E por isso, acho que atrasou a vocação, né...(-você não tinha muito tempo pra pensar nisso?). Não tinha muito tempo... então foi praticamente com 27 anos que eu saí de casa e dei um basta em tudo: Chega! Eu não vou resolver o problema da minha família; não vou poder carregar eles nas costas a vida toda. E dei um basta! (Juliano, 34, religioso, Teologia).

Quanto à experiência profissional dos rapazes verificamos que dentre os dezesseis, dez afirmaram ter exercido algum tipo de trabalho formal. As atividades exercidas por eles foram: estágios em empresas diversas (5); secretaria de paróquia (1);

motorista de táxi (1); cabeleireiro (1); motorista (1). Um deles teve experiência de trabalho informal, como feirante.

Como as moças, alguns deles tiveram mais de uma experiência profissional (5 rapazes) e um seminarista declarou ter trabalhado com os pais na agricultura. Um deles,

que migrou de um instituto religioso para o seminário diocesano nos conta sua experiência profissional:

73

Desde pequenininho eu sempre trabalhei, já fui feirante, já vendi vassouras, já fiz carroto, já fui “marrequinho”...[...] era o que chamava aqueles meninos no Supermercado Sendas, que empacotava, e levava o carrinho da pessoa até o carro, então já fui “marrequinho”, já fui engraxate, espera, mais o que eu já fui? Depois eu trabalhei durante dez anos numa empresa de manutenção de computadores. Nós trabalhávamos mais na área de cabeças magnéticas, eu fazia recuperação de cabeças magnéticas [...] (Walmar, 34, diocesano, Teologia)

Como vimos no capítulo anterior, um dos maiores desafios dos jovens de hoje é a inserção no mercado de trabalho. Sem desconsiderar outros fatores até mesmo de

ordem psicossocial que funcionam como motivadores para o ingresso nos seminários,

deve-se levar em conta que experiências profissionais mal sucedidas podem também

funcionar como catalisadoras da vida sacerdotal. Os depoimentos deste rapaz e o de

Julia que vimos nas páginas precedentes permitem que se vislumbre essa hipótese.

Estudos quantitativos posteriores poderão, todavia, aprofundar a existência de correlações entre desemprego juvenil após experiências de trabalho infrutíferas e procura pela VR tanto no universo feminino quanto no masculino.

Josué, por exemplo, nos relata sua experiência profissional e fala quase que num “ato falho” que após os insucessos, “conseqüentemente”, pensou na possibilidade do seminário.

[..] veja bem a minha trajetória, eu comecei fazendo pedagogia, ai terminei, fiz um ano só de pedagogia e desisti, desisti porque estava muito caro pagar os estudos e tal, aí desisti. Aí fui dar aula numa creche, num pré-escolar da Prefeitura, dei aula seis meses, também desisti, não me pagaram...Ai desisti, fiquei com quatro meses de salário, recebi só dois meses de salário ai tive que desistir, ai acabou as minhas..., por ali acabou. Depois conseqüentemente, muito tempo depois, vim entrar pro Seminário fiz Filosofia, agora estou na Teologia e pretendo terminar Teologia, me ordenando, se for da vontade de Deus que tem muita água pra rolar até lá, “vou ser”, é a gente nunca pode falar “vou ser”, “quero ser” eu almejo o sacerdócio, mas se chegar em cima da hora e acontecer alguma coisa, então bolas...(Josué, 34, religioso, Teologia),

A composição religiosa dos familiares dos seminaristas denuncia, em maior proporção do que no universo feminino analisado, a presença do pluralismo religioso.

74

Quatro deles mencionaram ter pai, mãe, ou irmãs participantes de outras denominações religiosas. O primeiro jovem declarou possuir uma irmã que frequenta a Igreja Batista; o segundo possui dois irmãos na Igreja Universal do Reino de Deus (o irmão é pastor e a irmã, obreira); o terceiro menciona que sua mãe, embora se declare católica, lê livros do espiritismo, assim como seu irmão frequenta cartomantes ainda que mantenha o catolicismo como religião declarada. Além disso, este jovem comenta que sua tia era médium o que revela a existência de uma forte influência do espiritismo na esfera familiar mais ampla; e por fim, o quarto jovem declara que seu pai é diácono da Igreja do Evangelho Quadrangular e não aceita sua escolha para a vida sacerdotal. A constatação da existência do pluralismo religioso no Brasil não é nova. Essa situação vem sendo analisada em suas várias facetas: sincretismos, hibridismos e sistemas ecléticos ou abertos, de modo diferenciado pelos estudiosos brasileiros⁸⁸. Confirmando essa tendência, o último Censo (2000) constatou o avanço de 96,6% das Igrejas evangélicas (mais especificamente pentecostais e neopentecostais) que passaram de 9% em 1991 para 15,4% em 2000; o crescimento de 75% de pessoas que se declaram sem religião que passaram de 4,7% para 7,3%; além da continuidade histórica de declínio do catolicismo, que em 1991 era a religião de 83,7% da população e em 2000, representa 73,7% desta. Desse modo, não há que causar surpresa a identificação deste tipo de pluralismo nas famílias de alguns de nossos informantes. Por outro lado, o que parece novo é o fato de a motivação para a vida sacerdotal surgir nesse clima de ecletismo religioso, embora como vimos, os jovens com essa experiência religiosa no âmbito familiar não se constituam enquanto maioria no total de entrevistados. Uma situação aparentemente mais rara nos dias de hoje é a de que os pais sonhem com a vida sacerdotal e religiosa para seus filhos. Embora o catolicismo predomine entre os pais, raramente eles tiveram influência determinante na escolha vocacional dos filhos. No grupo feminino, as mães de sete moças e os pais de duas delas

se opuseram a suas escolhas para a VR. Entre os rapazes, apenas um afirmou que esse era o sonho de seus pais e um outro informante declara que seus pais se alegraram com sua escolha. Na família deste último, uma tia é freira da ordem das Franciscanas.

Outros

⁸⁸ Pierre Sanchis há anos se dedicou a essa temática no grupo de estudos de catolicismo do ISER no Rio de Janeiro, composto pelos/as pesquisadores/as Cecília Mariz, Alberto Antoniazzi, Maria das Dores C. Machado, Patrícia Birman, Regina Novaes, Samira Crespo, dentre outros. Também Carlos Brandão, dentre outros autores, analisou as interfaces entre catolicismo e cultura brasileira.

75

quatro afirmaram que seus pais reagiram contrariamente a suas respectivas escolhas pela vida sacerdotal. Os demais entrevistados de ambos os grupos informaram que seus pais e mães respeitaram suas escolhas, ou ficaram surpresos inicialmente para depois aceitarem.

Interessante observar que as mães se opuseram mais às escolhas das filhas e os pais à escolha dos filhos para a vida sacerdotal. Esse dado pode sinalizar para uma

importante configuração dos papéis de gênero na sociedade atual. Estariam as mulheres e homens criando relacionamentos com os filhos/as que perpetuam uma divisão de gênero no que se refere à preocupação com o futuro e escolhas de vida? Ou seja, a

representação do sujeito feminino nas relações familiares comportaria a permanência ou manutenção de um movimento assimilador radical dos papéis de gênero? Este movimento inscreveria esses sujeitos nos pares mãe/filha; pai/filho, no sentido de que as mães devem cuidar do futuro das filhas e os pais do futuro dos filhos? Essas são perguntas que podem inspirar novos estudos nesse campo.

O conhecimento do ambiente familiar desses jovens aponta alguns elementos importantes. Primeiramente, o perfil socioeconômico dos/as jovens; ou seja, constata-se

que os/as jovens que têm se interessado pela vida sacerdotal e religiosa na atualidade

são originários das camadas populares. Constatar essa origem social dos candidatos ao

sacerdócio corrobora a argumentação de Antonio Pierucci (1996) de que diferente do

que parte da historiografia brasileira apregoou a respeito da origem sócio-cultural do

clero brasileiro se constituiu por camadas sociais diversificadas. Em São Paulo, 42,1%

do clero ligado às paróquias, declarou ser a agropecuária a principal atividade ocupacional dos pais. Assim, o clero ainda que se constitua como uma camada de intelectuais, é proveniente de famílias “simples”. (1996, p. 141).

A segunda indagação importante diz respeito à vinculação ou desvinculação religiosa dos jovens de camadas médias. Em pesquisa recente com os jovens do Rio de

Janeiro, Regina Novaes (2002, p.31) constatou que entre aqueles que se declaram

católicos praticantes (21,1%), 19,8% pertencem à classe A/B e 37,6% pertencem à

classe C/D⁸⁹. Ao que parece, a radicalização da escolha vocacional tem atraído mais os

⁸⁹ A pesquisa utilizou os critérios das normas ABIPEME, comumente utilizado em pesquisas de mercado

que define a classe social pelo tamanho de domicílio e pela presença de alguns bens de consumo duráveis.

As classes A e B representam as camadas alta e média alta, respectivamente; as classes C e D representam

as camadas média e baixa, respectivamente.

76

jovens com menor acesso a bens socioculturais, além do que o pertencimento institucional tem sido mais freqüente entre os indivíduos das camadas populares.

Em adição, outra pesquisa constatou que nas seis principais regiões metropolitanas o índice de jovens que se declaram católicos é um pouco mais baixo que

os não católicos, dado que expressa uma certa diminuição ou perda de socialização

primária no catolicismo nas famílias brasileiras. Na faixa de 18 a 25 anos, 23,26% se

declarou católico contra 26,10% que se declararam não católicos. Na faixa de 26 a 35

anos, a diferença percentual é aproximada. Sendo assim, tendo 27,7% dos jovens se

declararam católicos contra 30,03% não católicos.⁹⁰

Importa considerar que, no caso dos candidatos ao sacerdócio, apenas três rapazes haviam dado início aos estudos de nível superior antes do ingresso. Os demais

iniciam os estudos ao ingressarem nos seminários que acabam exercendo também a

função de oferecer aos jovens o acesso ao conhecimento. Assim, não há como evitar a

possibilidade de considerar uma possível correlação entre acesso à educação, que

favorece a interação e integração social, e a vida sacerdotal e religiosa. Um dos rapazes

menciona inclusive que pretende fazer uma Pós-Graduação ao finalizar a Teologia e só

posteriormente deseja receber a ordenação sacerdotal, pois caso contrário, a vida paroquial o absorveria intensamente inviabilizando a continuidade dos estudos.

2.3 A atração pela Vida Religiosa (VR) – visão das moças

Anthony Giddens (2002, p.64) aborda em um de seus trabalhos mais recentes, as motivações para as ações individuais ressaltando que os homens produzem um

monitoramento contínuo de suas atividades como parte de seu próprio fazer. Este autor

caracteriza as motivações como um “estado de sentimentos” dos indivíduos. Tais estados envolvem formas inconscientes de afeto assim como angústias e estímulos mais

conscientes.

Procuro agrupar as motivações principais identificadas no discurso dos/as entrevistadas/os, mas como não levar em conta a existência de motivações múltiplas,

entrelaçadas numa rede de significados nem sempre decifráveis? Esses “estados de

de

⁹⁰ CERIS, 2002, p.35

77

sentimentos” sofrem as imperfeições da palavra nos depoimentos que veremos, evidenciam-se e escondem-se na tentativa de organização do pensamento.

Começando a análise pelo discurso das moças, assinalo as aproximações e os afastamentos entre elas quando se trata de demonstrar como percebem a própria vocação. Perguntadas sobre como começou essa atração pela VR ou a partir de quais

eventos se perceberam como vocacionadas, as jovens vão reconstruindo a própria trajetória e, como num tecer artesanal, vão dando respostas enviesadas, matizadas pelo

afastamento temporal do contexto, elaboradas muitas vezes no exato momento da entrevista. Assim, procurei construir as categorias principais levando em conta as articulações feitas por elas.

Ressalte-se que a ênfase da vocação para a vida religiosa como um “chamado” foi dada por quase a metade (9 em 19) do grupo de moças entrevistadas. Algumas não

só mencionam a palavra “chamado” como também reclamam uma certa especialidade

nesta convocação. Esse caráter “especial” da vocação à VR pode se configurar por sua

“incompreensão” do mundo atual, pelo “mistério”, e por sua irresistibilidade quando

afirmam que “não tem como fugir” dele. Assim, a idéia de chamado pode ser considerada como uma categoria transversal às demais encontradas no discurso das

jovens.

Pode-se, assim, elencar os elementos-chave sinalizados nos relatos das moças

que elucidam a atração pela VR, e como elas próprias percebem tal atração. Estes elementos, nem sempre excludentes, são os seguintes: 1) sinais; 2) diferenciação ante grupos relacionais; 3) desafios sociais; 4) eventos cotidianos; 5) serviço aos outros.

O marco temporal significativo para a percepção desta vocação é em geral correlacionado com mais de um fator. Quatro moças afirmam que a infância foi o primeiro momento em que se sentiram chamadas. Outras três se sentiram atraídas pela

VR na adolescência, em geral, a partir do trabalho pastoral na Igreja.

Um dado importante é que a maior parte do grupo (15 moças) declarou que seu desejo de ser freira foi despertado a partir do contato com religiosas ou padres, seja

através de convívio nas comunidades, seja através de convites que receberam de irmãs

que trabalhavam nas cidades onde moravam. Como vimos no quadro 2 com os dados

dos/as entrevistados/as, doze moças são provenientes de outros estados brasileiros e, em

78

geral, de cidades pequenas⁹¹. Nestas cidades é comum a visita de religiosas nas residências realizando o trabalho de convocação ou Pastoral Vocacional.

A noção de que Deus fala ao homem através de sinais perpassa toda a Bíblia.

No Antigo Testamento são inúmeros os relatos em que Deus se comunica não apenas

verbalmente com os profetas, mas através de sinais temporais, ou de sonhos. A assimilação do discurso bíblico pelos jovens se dá através dos recursos institucionais

tais como palestras, cursos, livros, em geral, oferecidos por seus formadores e formadoras. Em virtude da disseminação desses recursos é fato que, na mentalidade dos

jovens católicos que optam por esse tipo de inserção religiosa, a percepção da vontade

divina para suas vidas se manifesta a partir de sinais. Nossa tarefa aqui, entretanto, não

será a de tomar essa categoria como um dado absolutizado nos relatos dos/as entrevistados/as que o mencionaram, mas ao contrário, perceber a existência ou não de

significações que estão além do revelado.

Seguindo nessa direção a depuração do discurso que enfatiza o sinal como fator importante de atração para a Vida Religiosa e sacerdotal parece indicá-lo como principal categoria aonde se encontraria uma conotação mística para a idéia de vocação⁹².

2.3.1 Os sinais como intuição primeira da vocação

Não se pode deixar de considerar que a palavra sinal no que se refere à escolha vocacional possui uma conotação mística para os/as jovens. Dessa forma, pretendo

introduzir brevemente a concepção de experiência mística⁹³ para elucidarmos o sentido dos sinais.

Propor uma definição geral para o termo mística é uma tarefa que exigiria uma investigação específica. Um dos sentidos dado ao termo misticismo remete à tendência

⁹¹ Brasilândia do Sul (PR), Caxambu (MG), Pequiá (ES), Afonso Cláudio (ES), Portal do Sul (SC); Felício dos Santos (MG) são algumas das cidades de onde vieram nossas informantes.

⁹²Em minha dissertação de mestrado discuto a idéia de chamado como experiência mística conforme a

análise do discurso das religiosas entrevistadas àquela época. (FERNANDES, Op. Cit.).

⁹³Estou compreendendo essa experiência tal como enunciada por Aldo Natale Terrin (2004, p.112), a

saber, como um “modo de transgressão e efração do mundo do cotidiano em vista de uma abertura

transcendental que passa a modificar o próprio estatuto do agir ético e do mundo pragmático”.

79

e ao desejo da alma humana a uma união interior com a divindade⁹⁴. No latim mysticu

tem-se a alusão ao que é misterioso e espiritualmente alegórico⁹⁵. Assim, a idéia de uma

experiência mística remeteria ao que não está perfeitamente revelado; a uma exaltação

da interioridade que busca a realização no divino.

Patrizia Manganaro (2004) demonstrou recentemente como a mística possui vários significados em diferentes tradições. Segundo a autora, a palavra provém de raiz

verbal do grego myéo que significa fechar; fechar os olhos para ver o que é secreto.

A mística constitui, portanto, uma tendência que persiste ao longo dos séculos e que perpassou diversas tendências filosóficas. Na primeira Escola de Filosofia Grega,

Platão com sua teoria das idéias já esboçava o tema do misticismo. Também o Taoísmo

de Lao-Tse enquanto sistema metafísico e ético produz o misticismo como um elemento

fundamental. Na Escola Neoplatônica de Alexandria se encontra a idéia da existência

de Alguém absolutamente indeterminado e bom.⁹⁶ O neoplatonismo (Séc.III –VI d. C) é

o principal interlocutor na Filosofia grega com o qual os pensadores cristãos tiveram de

defrontar-se (Cordon; Martinez 1995:71). É o misticismo cristão que inaugura a distinção entre filosofia e teologia e que amplia o debate entre razão e fé.

Filósofos como Santo Agostinho (Séc. V) destacaram que o mais perfeito conhecimento de Deus está acima do alcance da razão, mas esse pensador cristão

considerou que a fé e a razão têm como missão o esclarecimento da verdade. Os padres

da Igreja reconhecem a aspiração da alma, mas ao mesmo tempo destacam a incapacidade desta em penetrar o mistério da vida divina.

Sabe-se que temas como mistério, transcendência, razão e fé ganharam especial atenção pelos pensadores cristãos e pautaram a experiência individual de grandes figuras consideradas místicas tais como o carmelita espanhol São João da Cruz e ainda

Santa Teresa D'Ávila. Visões, transe e sinais foram considerados experiências místicas

vividas por esses personagens, ainda que nem sempre em perfeita consonância com as

regras e orientações da Igreja católica.

A idéia de vocação como um sinal tal qual aparece nos relatos de nossos/as entrevistados/as é por eles e elas representada como um aspecto místico no sentido do

⁹⁴ Não esqueçamos a clássica distinção weberiana entre ascetismo e misticismo. No primeiro caso, o

devoto é o instrumento de Deus e deve agir no mundo, no segundo, o devoto é recipiente do divino.

Weber supõe, entretanto, que pode não ocorrer uma oposição radical entre esses dois estados na medida

em que o místico contemplativo não deseje fugir do mundo, mas voltar-se para o mundo. (WEBER, 1982,

p.374)

⁹⁵ Catholic Encyclopédia, 1996.

⁹⁶ Ibid.

80

misterioso, daquilo que transcende os níveis da consciência. A perspectiva de sinal

como mística no campo das vocações nos dá a clara demonstração do misticismo ocidental que supõe a ação intramundana⁹⁷.

No grupo feminino houve quatro depoimentos que demarcaram o sinal como constitutivo da percepção da vocação. A seguir os conheceremos mais detidamente.

Dalva fez um pedido a Deus para que lhe concedesse um namorado, estipulando inclusive um prazo - que seria o final do ano de 1997 - para ver seu pedido

atendido. Entretanto, no período estipulado, seu pedido ainda não havia sido concretizado, mas as religiosas que conhecera no Colégio em que estudava, convidaram-na para um encontro vocacional. Este convite fez com que Dalva fizesse a

seguinte interpretação:

"Ah, que legal! Então realmente não era um namorado que eu deveria ter".

Então ai eu fui e fiquei na congregação. Todos os contatos pra entrar, então eu percebi que... – Eu vi como uma resposta. Até porque tinha tantos garotos querendo me namorar, mas eu não achava muita graça. Eu falava assim:

"Ah não, quero não". Teve um até que foi lá em casa, no portão. "Olha, eu vou embora..." – que ele ia embora pra Niterói – "Olha, se você disser que está namorando comigo eu não vou mais viajar..." Eu falei assim: "Mas eu

não posso não, você sabe”. Que eu já tinha falado pra ele. “Agora tenho compromisso com minha vocação, vou levar até o fim. Infelizmente não vai dar pra ficar... (Dalva, 23, postulante).

É curiosa no relato de Dalva a revelação de que seu pedido não se concretizara no tempo estipulado e ao mesmo tempo a menção ao fato de que havia muitos rapazes

interessados nela. Essa ambivalência pode estar relacionada a uma representação

masculina negativa em função de seu histórico familiar (alcoolismo paterno), como sinalizei anteriormente. Assim, essa jovem que acabara de ingressar no instituto religioso parece ter encontrado nele uma alternativa para o enfrentamento de seus dilemas familiares.

A experiência de Decir é semelhante por ter presente a dimensão afetiva. Como Dalva, ela faz uma oração a Deus visando conseguir um namorado. Como já sentia o

⁹⁷ Franz Brüseke (2002) afirma que há uma transformação ou reinterpretação da idéia de mística tradicional em contexto de modernidade. Assim, a experiência mística que teria como cerne a união do

EU com a totalidade divina está sendo transferida para outros campos, para o mundo da vida desdivinizado.

81

desejo de ser freira, acreditava que só com um namorado poderia confirmar ou rechaçar

sua vocação. Ela nos revela que pediu a Deus também um emprego e Ele lhe concedeu

não só o emprego como o namorado.

Então, quer dizer, Deus deu as duas coisas juntas. E realmente nós namoramos, ficamos três meses juntos e só que aconteceu... eu vi que realmente ele gostava de mim quando chegou uma tarde ele trouxe uma aliança de compromisso mais sério, como se fosse um noivado. Ele disse que queria namorar comigo porque dali com certeza sairia um casamento que, realmente ele estava apaixonado, que ele queria realmente assumir uma família e contou seus projetos deitado no meu colo, seus projetos que estavam na mente, de construir família etc, etc. Aí eu disse: “Ahã, Ahã”, sim. Mas dentro do meu coração eu disse: não é isso que eu quero. (Decir, 26, noviça)

O sinal de Deus a respeito de sua vocação é dado quando a aliança que o namorado trouxera não lhe coube.

Aí, inclusive quando ele colocou não serviu no meu dedo a aliança, porque ele mediu pelo dedinho dele e meus dedos são muito espremidos e não serviu.

Aí, eu disse: Deus me deu um sinal. Isso pra mim é um sinal e fiquei quieta. Noutros dias que eu encontrei com ele eu, eu sempre pensando assim eu não posso ficar enganando esse moço[...]. Chegou uma tarde, no outro dia, eu cheguei pra ele e disse: não posso te enganar mais, eu tenho uma missão e eu não sei qual missão é essa. Porque até então eu não tinha decidido ser realmente uma religiosa mas, eu tinha uma missão a cumprir e, foi somente isso que eu disse a ele. (Decir, 26, noviça)

Nota-se que Decir faz uma leitura absolutamente mística do fato de a aliança não ter lhe servido, mas afirma que já não tinha certeza de sua atração pelo casamento e

nem mesmo se o seu destino seria de fato a VR. Em geral, os sinais embora carreguem a simbologia da resposta que se espera, não garantem ainda assim o caráter elucidativo de uma resposta divina, o que confere à vocação religiosa um estatuto de mistério. Reafirmamos que a vocação religiosa pode se apresentar de modo irresistível a alguns jovens que reconhecem a própria fraqueza num embate de forças com o divino que lhes convida a essa escolha. Tal irresistibilidade pode ser percebida ainda no

82 discurso de Samira ao analisar seu desejo de ser freira. Este desponta ainda na adolescência como um sinal.

Samira nos revela que após uma primeira experiência de ingresso em um instituto religioso, acabara desistindo devido às dificuldades materiais de sua família

que dela demandavam trabalho como modo de contribuir financeiramente. Além desse

fator, viver uma experiência desse tipo longe de seu ambiente familiar suscitava-lhe

alguns receios. Esses foram os principais elementos que a fizeram desistir da VR em um

primeiro momento.

Desde os 14 anos que eu lembro que eu sentia assim, primeiro... um sinal, vamos dizer assim, um sinal, com 14 anos. Mas eu também não entendia, não sabia como entrar, como dar continuidade àquilo que eu estava sentindo, que eu desejava [...] Então, assim... aí em 1997 saí de novo, aí decidi não querer ser freira, não quero. Mas só que continuou aquilo de novo, continuou e aí eu disse: "ai, meu Deus, não tem jeito". Não tem como eu escapar, não tem como... aí eu vim pra cá (Samira, 31, postulante)

Para Julia, filha de pais católicos praticantes, o primeiro impulso vocacional aparece ao assistir a um filme religioso que descrevia a vida de Moisés,

personagem bíblico.

[...] um momento forte mesmo que eu pensei em vocação estava passando um filme na televisão e meu pai me chamou pra ver, era a respeito de Moisés [...] Aí eu vendo o filme, eu fiquei: Meu Deus, se fosse eu que estivesse no lugar de Moisés eu ia achar uma ingratidão eu passar 40 anos no deserto, com um povo que só reclama [...] e isso me deixou muito... eu queria entender qual foi a motivação que levou ele à aceitação de Deus, à intimidade e eu comecei a pensar nisso, de querer ter essa intimidade com Deus. Foi quando eu conversei com X e ela disse: "Deus é mais íntimo de nós do que nós de nós mesmos"... eu, nossa! Não tinha mais jeito, era isso mesmo. Deus estava me mostrando que era... (Julia, 21, noviça)

A experiência do chamamento divino para Julia se traduz de modo singular por meio de uma idéia de apartação de alguns eventos cotidianos que considera atualmente

"besteira" e "oba-oba", no qual se elucida uma crítica ao seu comportamento anterior e

a radicalidade do chamado vocacional. Pergunto-lhe como explicaria a alguém a própria

vocação, ao que ela responde:

83

Bom, eu acho que Jesus me chamou pelos cabelos porque eu estava bem desvirtuada mesmo, quando eu comecei a trabalhar, eu comecei a ser muito festeira, muito ´oba, oba´, muito namoradeira...eu bebia, fazia muitas coisas. E Jesus como que fez? “Pára, pensa e vem comigo se não você vai se perder” Eu acho que Jesus me chamou pra cá porque se eu estivesse lá fora eu ia ser um desastre. Eu acredito que ele me puxou pelos cabelos... (Julia, 21, noviça).

Seu relato evidencia o reconhecimento da sociedade como um lócus profano do qual o vocacionado deve afastar-se para não se deixar contaminar ou “perder”. A instituição religiosa oferece alguns parâmetros para a vida social que podem ser assumidos pelos indivíduos que estão em um processo de regramento de si ou em busca

de autocontrole. O depoimento de Julia espelha essa realidade de insatisfação pessoal

com a própria conduta, situação de ansiedade existencial diagnosticada por diversos

autores que analisam as sociedades contemporâneas. Entra em jogo o “casulo protetor”

a fim de filtrar perigos potenciais que ameaçariam a integridade do eu. (Giddens 2002:55).

Estas moças que procuram dar seguimento à experiência vocacional em diferentes institutos elaboram os sinais⁹⁸ como zonas privilegiadas para o conhecimento

de uma realidade inatingível em sua complexidade. No caso de Julia vimos a presença

não apenas do sinal sensível como motor do sentir-se vocacionado como também a

conjugação de um desejo de afastamento de determinadas ações no mundo que analisarei agora mais detidamente.

2.3.2 Diferenciação ante grupos relacionais

O desejo de afastamento do mundo ou de uma ética extramundis se constitui como outro elemento interpretado por algumas jovens como comprovação da autenticidade de sua vocação. Foram três as noviças que demarcaram mais enfaticamente este desejo e, em alguns casos, esse sentimento é nuançado pela autopercepção de que se é diferente das demais pessoas dos grupos sociais nos quais

⁹⁸ Fazendo alusão ao conceito freudiano de sintoma e aos textos de Giovanni Morelli, Carlo Ginsburg

(1989, pp. 143-179) explora o paradigma do método indiciário propondo o conhecimento da realidade a

partir dos sinais ou dos indícios pelos quais a própria medicina se consolidou ao longo dos séculos.

84

estão inseridos. Essa diferenciação é geralmente retratada pela atração de interesses

opostos à maioria das pessoas, como nos relata outra noviça.

[...] eu comecei a sentir na adolescência que certos assuntos, certas coisas não batiam sabe, com a dos jovens no geral. Porque o assunto sempre foi o jogo, sempre foi novela, paquera, foi roupa, coisas desse tipo que não me chamavam muita atenção. Então eu fiquei muito mais é... no individual, tinha as minhas amigas, claro que tinha, mas não era aquele grupo da sala inteira, não era aquele que andava sempre junto (Gilda, 22, noviça).

Embora sua primeira intuição vocacional se configure pelo sentimento de diferenciação, Gilda é enfática em garantir que a realidade das pessoas ligadas aos

estratos sociais mais baixos e a idéia de que cada indivíduo deve assumir um compromisso com tal realidade foi, de fato, o ápice de sua vocação. Mais uma vez,

percebe-se que um mesmo indivíduo perfila a vocação a partir de mais de um elemento,

sendo alguns mais subjetivos e outros mais perceptíveis na esfera do dia-a-dia. Desse

modo, Gilda estabelece um significado ulterior à sua vocação cujo sentido não poderia

limitar-se unicamente ao trabalho no mundo. Para ela o sujeito religioso deverá indicar

aos outros a esperança do porvir numa dimensão escatológica.

Mas a vida religiosa não me chama pra fazer simplesmente um trabalho social. Porque isso qualquer pessoa pode fazer. Uma pessoa casada pode fazer, um leigo, um estudioso... governo tem obrigação de fazer, essas questões sociais de trabalhar com o povo, sabe. E se a nossa missão for apenas essa eu acho que a gente não precisa de consagração. [...] Eu acho assim que, a missão do religioso, em primeiro lugar é apontar o reino que se faz presente hoje e numa visão escatológica no depois, na esperança maior. (Gilda, 22, noviça).

Explicita-se deste modo a permanente tensão que desde os primórdios perpassa a VR. Esta se constitui pelo conflito entre a ascese e o misticismo já explorados por

Weber.⁹⁹ A idéia de apartação do mundo e diferenciação constitui também o relato de

⁹⁹ Op. Cit. 1998. Outros autores afirmaram esta tensão. Margareth Gonçalves ao estudar as biografias de

duas místicas da Igreja: Filipa de Trindade e Jacinta de São José, demonstra o conflito permanente entre a

experiência mística contemplativa e o apostolado. (GONÇALVES, 2005, p.196). Também Frei Betto

85

Joana. Trata-se de uma noção desenhada pela subjetividade e pelas intuições que sinalizam o que o jovem entende como o chamamento divino.

Olha, eu não sei de outras pessoas, mas a minha (vocação) foi uma coisa assim, meio que me incomodava, meio incômoda, porque eu não sei... mas vinha de dentro, aquela coisa... por exemplo, você estar num baile, não sentir vontade de estar ali, você queria estar longe, queria estar no silêncio, querer estar a sós. Comecei a sentir isso, não tinha mais gosto, mais prazer e não sabia explicar também. Minhas colegas foram percebendo, tanto que quando eu decidi, elas falaram: "Ah, bem que eu vi que você estava mudando".

Porque eu era muito de festa que nem meu pai, de carnaval, discoteca todo

final de semana, não podia perder uma. Então não dá pra entender e aquela coisa foi me incomodando, era como se eu estivesse me desconhecendo. Eu falava: Pôxa, não sou eu mais. O que é isso? O que está acontecendo? E aquela coisa insistindo, insistindo e meus colegas me chamavam pra um programa diferente: Ah, não eu não quero... (Joana, 33, noviça).

Joana possuía 22 anos nesse período e hesitou em tomar a decisão de ingressar em uma congregação religiosa até que um padre a aconselhou: “Você não demora a se

decidir porque as irmãs não gostam de receber jovens com idade avançada”. O conselho

do padre fez com que ela imediatamente decidisse fazer a experiência vocacional.

Porém, após 10 anos em um instituto, Joana revela que a “estrutura era muito rígida” o

que inviabilizou sua permanência e adaptação àquele instituto.

Por exemplo, não podia ter amizades, a questão do toque, por exemplo, você não podia... se você fosse cumprimentar uma pessoa você não abraçava, você só estendia a mão. Eu via que era muita frieza [...] não tinha calor humano, era assim muitas regras, não podia olhar pro lado. (Joana, 33, noviça).

afirma que na espiritualidade católica é fortemente presente a distinção entre a vocação ativa e a contemplativa. (BOFF; BETTO, 1994, p. 64)

86

O problema da rigidez das estruturas na vida religiosa, seja masculina ou feminina, é premente e constantemente debatido nos espaços institucionais¹⁰⁰.

Essa

rigidez é configurada pelas relações de poder entre superiores e irmãs; por regras menos

flexíveis quanto às atividades cotidianas dos/das formandos/as; pelo rigor quanto às

opções profissionais dos membros, devendo estas opções muitas vezes, estarem em

consonância com os objetivos institucionais etc.

As congregações e institutos femininos atravessam a crise de vocações de modo mais radical do que os masculinos e tendem a se colocar diante dela de modo

mais reflexivo¹⁰¹. Algumas congregações femininas têm buscado flexibilizar determinadas estruturas, mas não se trata de um movimento homogêneo já que muitas

são de origem européia e enfrentam o problema da adaptação cultural e dissonâncias de

visões entre os países de origem e os países considerados “terra de missão”.

Vina expressa o sentimento de diferenciação dos grupos com os quais se relacionava ressaltando que aspirava por outros valores. Seu discurso também elege as

festas e bailes como espaços simbólicos de presença no mundo que a VR tende a afastar-se. Porém, no caso desta moça, há um outro elemento forte que impulsiona seu

discernimento: a convivência com as freiras pelo fato de sua mãe prestar-lhes serviço

como faxineira. Possivelmente o contato com o discurso das religiosas tenha influenciado diretamente a sua vocação.

Minha mãe fazia limpeza e eu começava a ver a vida delas, como era o dia-a-dia delas, aí nisso eu me interessei, eu queria fazer uma experiência por que eu sentia algo diferente dentro de mim. As minhas amigas ficaram, enquanto isso, nos bailes, nas festas e eu sentia que aquilo ali não era o meu lugar, que eu deveria estar no mesmo lugar que as irmãs, eu sentia algo diferente (Vina, 20, postulante).

¹⁰⁰ As publicações da CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil (Revista Convergência) e alguns estudos do Pe. Edênio Valle levantam esta problemática. Fora do Brasil, mais especificamente nos EUA

há alguns trabalhos que abordam o tema: (DIIANNI, 1998); (ALLEN, 1998). Também em assessorias

que realizei no Rio de Janeiro em algumas congregações, constatei que um tema constantemente discutido

é a “Refundação” e a “abertura ao novo”. Contudo, apesar do intenso debate ainda não se vislumbram

mudanças estruturais de peso no que tange à adoção de uma maior flexibilização das normas. Um estudo

que investigasse a implementação mais efetiva dessas mudanças nos institutos religiosos e seus efeitos

para os novos quadros da VR traria importante contribuição para o debate da relação indivíduo e instituições religiosas.

¹⁰¹ FERNANDES (Op. Cit.).

87

Ela argumenta que sua família era desestruturada e se sente comovida por Deus ter lhe chamado daquele ambiente social para servi-lo. Como está em uma das etapas

iniciais Vina nos revela que se faz ainda muitas perguntas, mas não se sente mais adequada ao mundo fora da VR. O ambiente social de extrema pobreza e violência ao

qual essa jovem pertencia pode ser um dos fatores que catalisaram sua aspiração pela VR.

O que é de Deus mesmo, vem de Deus, talvez pelo que eu já tenha passado com a família, uma família como você vê não muito estruturada e Ele me chamar do ambiente de onde eu vim. Então tem que ser algo muito forte para me motivar realmente a viver, porque é algo que transforma [...] Às vezes eu paro e penso: Será que eu vou me realizar realmente estando aqui? Será que é este o plano de Deus em minha vida? Será que é esse o projeto mesmo de Deus em minha vida[...]Porque a gente convive no mundo lá fora e tem o pensamento de viver diferente, a gente não se sente mais normal no meio do ambiente que a gente vive, a gente sente uma inquietação muito grande de estar com pessoas que tenham um conhecimento maior de Deus, talvez do ambiente que eu vim que não fala muito de Jesus Cristo e então eu senti essa sede de Deus (Vina, 20, Postulante).

Destarte, pudemos observar que a noção de apartamento do mundo se dá pelo sentimento de diferenciação, no sentido de se sentirem menos inclinadas a ações e/ou

comportamentos que os indivíduos de um mesmo grupo social. Esse apartamento do

mundo, todavia, não se dá de modo radical já que nossas entrevistadas não pertencem a ordens contemplativas ou de clausura. Há uma rejeição parcial do mundo ou de elementos que a moralidade cristã definiu como impróprios ou que não conduziram a um ideal de santidade ou plenitude espiritual. Os principais espaços rejeitados pelas moças são os de dança (bailes, discotecas) as festas e outros mais relacionados com a dimensão lúdica¹⁰².

O fato de as moças indicarem o sentimento de diferenciação diante de seus pares como uma motivação primeira para a vocação revela um perfil de vocacionadas

¹⁰² As tensões entre a religião e as várias esferas da vida social foram exploradas por Weber em seu trabalho sobre as rejeições religiosas do mundo (WEBER, 1982, pp.371-410). Desse modo, ainda que estejamos tratando de um tipo de “ascetismo ativo” o ato de rejeitar determinadas esferas da vida social é uma posição inerente à VR.

88

que interpretam a VR como um estado que supõe uma vivência mais íntima com a divindade e no qual o sagrado e profano são colocados em termos opostos.

2.3.3 A motivação através dos desafios sociais

Vimos no capítulo anterior que dentre as dezenove moças, catorze estabeleciam ponto de contato entre sua vocação e o compromisso com questões sociais

mais amplas. Porém, ao correlacionarmos as principais motivações para a Vida Religiosa com o dado da preocupação com dimensões sociais, apenas duas destacaram

esse aspecto como o primeiro elemento motivador de sua vocação.

Cabe destacar que é necessário puxar o fio do discurso de cada informante e perceber como elas próprias costumam o desejo inicial para a VR. Assim, não pretendo

enquadrá-las em uma ou outra categoria colocando-as em uma “camisa de força”, mas

antes desvendar os entremeios de seus relatos.

Membro atuante das Comunidades Eclesiais de Base por influência de seu irmão mais velho, Miranda revela sua primeira motivação ainda na infância. Essa motivação nasce em consonância com o convite de religiosas que realizavam um trabalho de pastoral vocacional:

Meu irmão mais velho ia muito à pastoral participar e naquela época a parte das CEBs, ele participava muito. Eu era pequena, tinha lá pelos meus 10, 11 anos e ele me levava. Aquilo me chamava a atenção. Aquele povo, aquela questão toda, tudo lutando por um ideal, por uma justiça, [...] ele (o irmão) trabalhava muito com comunidades e sempre quando ele ia pras comunidades, me levava e ele era ministro também, atendia aos doentes, aos idosos. Eu achava engraçado e pensava: como pode ser? Só você? E eu achava que tinha que ter mais padres, mais pessoas para trabalhar. Precisa

de mais pessoas. Engraçado! E não tinha tanta solução, mas a gente questionava [...] aí tinha na época o encontro vocacional e as irmãs visitavam as escolas e foi aonde ela foi passando nas escolas e foram lá fazer um trabalho vocacional e aí eu encontrei, né, gostei. Lá não tinha religiosas assim, era mais leigo consagrado¹⁰³ nas comunidades e aquilo me chamou

¹⁰³ Há um sem-número de associações de leigos que seguem preceitos de mestres fundadores, cumprem votos religiosos, mas não são instituídos canonicamente como institutos e congregações religiosas. As pessoas que atuam nessas associações geralmente são denominadas de leigos consagrados, sobretudo por não contraírem casamento, embora possuam autonomia no exercício de atividades profissionais.

89

muito a atenção. E ela colocou essa questão que faltam operários e aquilo encaixou com o que eu refletia, há muito tempo. (Miranda, 23, noviça). O discurso da outra noviça que destacou essa questão como uma motivação central, foi analisado parcialmente no subitem acima quando vimos as que se destacam pela “diferenciação ante grupos relacionais”. Diferente de Miranda, Gilda não teve participação em Comunidades Eclesiais de Base, mas demonstrou simpatia pelas propostas da TdL, tendo atuado na Igreja em outros grupos tais como crisma, catequese e liturgia.

A narrativa de Gilda é profundamente rica de sentidos e significados que vai atribuindo à própria escolha. Ela própria se constitui como um tipo que permite ao analista diferentes leituras sobre a jovem que busca hoje a VR. Sua capacidade reflexiva

pode talvez ser atribuída ao fato de ser uma das poucas candidatas que iniciou o curso

superior, mas não pode ser reduzida a esse dado. Inquieta e questionadora e com um

discurso que transmite determinação, ela assegura:

...uma motivação muito forte pra eu buscar a vida religiosa foi a questão social realmente. Foi o pensar assim, eu lembro, que a vida religiosa ela ia me dar muito mais possibilidade de trabalhar com o povo, de dedicar minha vida um pouco mais para essas questões de injustiça, de desigualdade social, de necessidade de anúncio da palavra [...]. Era isso que me atraía. Foi isso que me deu impulso de assim, de me engajar com a igreja com um grupo de jovens. Pastoral da Juventude. A gente entra nessa questão de política, de sociologia mesmo sabe. É uma aquecida boa. E depois eu senti que a vida religiosa me dá muito mais campo pra isso, me dá muito mais abertura para trabalhar junto com o povo diretamente, sabe. Essa questão de hoje vendo, é a questão da inserção pra nós, nos lugares pobres, a missão mesmo. A minha primeira motivação foi essa, no trabalho com o povo. (Gilda, 22, noviça).

Gilda entende que a experiência em diferentes grupos da Igreja cuja abordagem focava questões sócio-políticas, ajudou a catalisar sua opção. A VR se configuraria

então como uma oportunidade única para a implementação de mudanças nessa esfera na

qual o religioso se torna o principal agente de transformação de um sistema social

marcado por desigualdades de diferentes ordens. Nesse sentido, se verifica claramente a tensão entre a atuação no mundo e o apartamento deste. Gilda identificou seu chamado

90

por sentir-se diferente de seus pares e desejar apartar-se de atividades que não se identificava, porém insere-se no mundo na medida em que se percebe como agente de mudança.

2.3.4 A motivação através de eventos cotidianos

No documentário intitulado O Chamado de Deus produzido por José Joffily, se evidencia uma aparente dicotomia entre os jovens seminaristas que percebiam o chamado vocacional a partir da realidade na qual se achavam inseridos e entre os que se

sentiam chamados a partir de sinais manifestos por desejos, de modo similar ao que

constatamos em algumas das noviças. Como vimos, talvez esta dicotomia esteja colocada um pouco como causa/conseqüência da tensão que já demonstramos estar

presente na Vida Religiosa de modo constitutivo e que se delineia sobre o compromisso

do agir no mundo ou de abraçar a contemplação.

Nos dias atuais, essa tensão parece ser ainda reforçada, como se vê também no documentário de Joffily, pelo antagonismo entre os grupos de CEBs ou ligados à ideologia da Teologia da Libertação e o Movimento de Renovação Carismática Católica. Não obstante, estes espaços simbólicos nos quais se constroem as motivações

religiosas¹⁰⁴, se apresentam sem fronteiras e irrompem do subjetivo para o objetivo num

movimento fundamental de interfaces. Assim, transparece como freqüente a junção

dessas possibilidades de acesso ao chamado divino sem que o indivíduo necessariamente exclua a dimensão transcendental de sua atração.

Pretendo analisar os discursos de percepção da vocação para a VR nos eventos cotidianos levando em conta que também os sinais aparecem ou podem aparecer nesses

eventos. Contudo, quando a entrevistada não atribuiu o caráter místico aos sinais estes

foram considerados apenas eventos do dia-a-dia ou realidade objetiva. Foram três as

moças que assim declararam perceberem-se como candidatas à VR.

Andreza é uma moça que se coloca sempre de modo tímido e com algum grau de hesitação. A entrevista parece ter se constituído como um momento forte de reflexão

sobre sua trajetória. Filha de mãe costureira e pai torneiro mecânico ela nos revela que

sempre foi muito tímida e recatada e no primeiro período em que se afastou de casa para dar início à formação sentiu muita falta de sua família. Seu discurso sobre a vocação

¹⁰⁴ Ao longo desse trabalho estou considerando que o relato que um indivíduo faz da própria vida é um ordenamento simbólico dos eventos baseados nos conceitos e interpretações que se escolhe diante de uma inumerável e desordenada configuração de atos passados. (STRAUSS, Op. Cit., p.146)

91

salienta o chamado de Deus a partir de uma realidade concreta. Ela não atribui à vocação um caráter especial no momento em que a compara com outro modelo de vida, que seria o casamento.

A vocação é um chamado de Deus que Ele faz em nosso coração. A gente escuta esse chamado em nosso coração, mas através da realidade de que vive o mundo, que está vivendo o povo. Então Deus chama a gente para uma missão específica. Nossa vocação religiosa é feita uma vocação matrimonial. Então, é um chamado que Deus nos faz para uma missão que nós iremos cumprir dentro daquilo que Ele pede. Mas, assim, essa vocação tem que ser encarnada na realidade do que o povo está vivendo, o sofrimento do povo. (Andreza, 29, postulante).

Outra entrevistada declara que se percebe como vocacionada a partir dos acontecimentos diários. Ela está no grupo das que sentiram o desejo vocacional ainda na

infância. Membro de uma família de sete irmãos, e com apenas a mãe mais assídua no catolicismo, Celina atuou em vários grupos na Igreja (Catequese, Legião de Maria, crisma, CEBs e grupo jovem) e caracteriza a vocação como um chamado especial.

Pergunto-lhe como esse apelo vocacional se manifestou em sua vida:

Eu vejo pelos acontecimentos do dia-a-dia. Por cada coisa que vai acontecendo em minha vida, cada momento que eu vou vivendo eu percebo o chamado de Deus na minha vida. (-você tem um exemplo?)...Eu acho que tudo que eu vivo, na comunidade, mesmo estando longe da minha família, é uma graça de Deus, dá pra perceber. (Celina, 21, noviça).

Nota-se que para esta moça há uma noção de totalidade na percepção destes eventos, ou seja, qualquer acontecimento ordinário é por ela significado como dádiva

divina. Nesse sentido, seu discurso se configura de modo menos mistificado, embora a

dimensão mística não esteja ausente. Em outro momento da entrevista, ao comentar as

correlações possíveis entre a vocação e a mística ela volta a dar ênfase ao cotidiano e

acrescenta:

Eu percebo assim no dia-a-dia. Eu não tive uma formação na Igreja através de meus pais. Então eu acho que foi no dia-a-dia. Eu sentia a necessidade de estar na Igreja [...]. Teve a minha primeira Eucaristia e eu me esforcei o máximo pra estar na catequese [...] e eu sentia isso cada vez mais forte

dentro de mim. Sentia necessidade de estar ali, de estar perto de... sempre quando tinha alguma coisa, às vezes antes de dormir eu estava sozinha em casa, aí eu ia pra Igreja e tinha ali, sentia como se eu estivesse falando com Jesus e ele fosse meu amigo e tivesse me escutando ali e fosse me respondendo aquilo que eu tinha necessidade de ouvir, de escutar. (Celina, 21, noviça).

Na adolescência, aos 12 anos, foi o período em que Márcia revelou pela primeira vez aos familiares o desejo de ser religiosa. Ela afirma que as pessoas de sua

família não a levaram muito a sério. Filha de pais católicos praticantes, Márcia não quis

revelar a sua idade, mas aparentava entre 30 a 35 anos. Mostrou-se desconfiada durante

toda a entrevista e ao falar de sua sensibilidade para a VR, revela que os eventos cotidianos vão provocando reflexões que se traduzem na percepção da vontade divina:

São várias situações, várias circunstâncias, vários momentos na vida que vai fazendo que você cresça e vá discernindo isso. (Marcia, s/id, noviça)

2.3.5 Serviço aos outros

A dimensão do serviço, categoria que possui forte peso ideológico no discurso cristão, talvez seja um dos mais fortes elementos que justificam a ação do fiel no mundo. O serviço, na perspectiva cristã, pode ser pensado como solidariedade ou caridade e possui uma dimensão ética no sentido de resgate da dignidade do outro ser

humano. No discurso católico “servir” deveria ser uma atitude de todos os cristãos, mas

para os/as jovens esta é uma condição absolutamente imprescindível se desejarem de

fato assumir este estado de vida. Desse modo, - guardadas as nuances de cada discurso -

já se torna lugar comum afirmar que se buscou a VR ou o sacerdócio pelo desejo de

servir¹⁰⁵. Neste estudo foram cinco as moças que destacaram este aspecto como elemento motivador de sua vocação.

¹⁰⁵ Na pesquisa já citada sobre os presbíteros no Brasil, 58% dos padres declararam que a principal

motivação pra assumir o sacerdócio foi o serviço a Deus e aos irmãos. CERIS (2004) Op. Cit. Também

em matéria veiculada por um jornal diocesano, o reitor de seminário de Belo Horizonte argumenta que as

motivações dos jovens são basicamente as mesmas e analisa: “o que a gente percebe em cada um é um

grande desejo de colocar a vida a serviço de Deus e dos irmãos, uma vontade de melhorar a sociedade, de

contribuir para um mundo melhor”. Jornal de Opinião, 23 a 29/07/2001.

A representação social do indivíduo religioso como alguém que age na sociedade através de ações sociais e beneficentes é corrente na sociedade brasileira.

Uma pesquisa da Conferência dos Religiosos do Brasil indicou que entre pessoas formadoras de opinião de diversos segmentos o reconhecimento do ser religioso em sua dimensão interior ou mística é pouco perceptível. Os formadores de opinião defendem a necessidade de maior visibilidade das ações da Igreja católica através dos religiosos, mas não se faz referência a uma dimensão do papel propriamente espiritual (Medeiros; Motta 2001).

Rose é uma das moças que não apenas considera que sua vocação deve conduzi-la a agir no mundo no sentido de comprometer-se socialmente, como destaca

que seu primeiro impulso vocacional proveio deste apelo.

Tendo trabalhado como empregada doméstica e sendo filha de pais separados, ela nos conta que deixou o emprego para se dedicar à Vida Religiosa, que se caracterizaria como um sonho de infância. Sua mãe, com a separação do marido, ingressou na Igreja Assembléia de Deus.

A trajetória religiosa de Rose ocorre a partir da família para a qual trabalha, cujo patrão era tesoureiro da Igreja. Essa jovem revela que participou de vários movimentos na Igreja (pastoral do batismo, Vicentinos, grupo jovem, coral e CEBs).

Eu pensava nos irmãos, nos pobres sofridos que viviam caídos pela rua, não tinha ninguém para poder ampará-los e também ajudar a aconselhar as famílias. As famílias estão tão desunidas, os filhos estão tão afastados da Igreja, as pessoas não acreditam em mais nada, vivem como se Deus não existisse. Vivem para si próprio, não se preocupam nem com a pessoa que está do lado. (Rose, 31, noviça).

Tanto o serviço aos pobres quanto uma dimensão que superestima o aspecto espiritual estão presentes no discurso de Rose. Aqui se observa que, a divulgação do discurso religioso num mundo em que ela acredita estar sem Deus, também foram elementos motivadores.

A motivação para a Vida Religiosa a partir de um desejo de “evangelizar” foi pouco indicada pelas noviças. Além da menção de nossa entrevistada acima, houve

mais uma indicação feita por uma noviça ainda bastante jovem (Telma, 19).

Alguns

jovens vinculam consolo material com espiritual. Ambos são entendidos como forma de

serviço aos pobres e às pessoas em geral.

94

O discurso de Berenice demonstra essa situação. Seu desejo de abraçar a VR se evidenciou na adolescência, aos 12 anos. Além da admiração pela “espiritualidade de

Jesus” que é seu primeiro grande motivo para o ingresso, ela descreve o desejo de

ajudar outras pessoas. Essa ajuda, entretanto, não tem contornos precisos em seu

discurso, o que aponta para a idéia mais generalizante de serviço aos outros, de disponibilidade. Berenice está também entre as moças que vincularam sua vocação ao

compromisso social, como vimos no capítulo anterior.

Olha, primeiro, o que me motiva hoje eu vejo assim, é a vida, a espiritualidade de Jesus Cristo, primeiro a vivência dele, depois eu vejo a necessidade que hoje o mundo, as famílias até mesmo a minha família, tem assim, em questão de ter uma pessoa disponível pra isso. É uma pessoa, eu que me consagrei a isso, a fazer isso, a estar atento à necessidade do outro, sem ter essa coisa de algo em troca, sem estar com competição, uma adulação, uma coisa livre eu vejo assim e o mais são outras coisas que você não consegue explicar, são sentimentos que você sente que às vezes você não consegue, eu não consigo às vezes nem passar pro papel, nem falar (Berenice, 24, noviça).

Estando na primeira fase do tempo de formação, Gelcir não esconde sua admiração pelas irmãs como um dos elementos motivadores de sua vocação. Participante de vários grupos na Igreja, inclusive da RCC, filha de mãe assídua no catolicismo e estudante de semi-internato católico, esta moça vivaz e de fala corrida,

nos conta como nasceu seu primeiro impulso vocacional ainda na infância.

Olha, a primeira vez que eu pensei, nesse caso, de ser irmã, como eu falei com 5 anos, foi por admiração mesmo. Eu falei assim: "Pôxa, o trabalho das irmãs é tão legal!". Sei lá.. de ajudar, o que elas fazem. Eu achava muito interessante... E também o trabalho da Igreja porque, a gente pensa assim: "Ah! Vou ser irmã. Eu também posso ajudar na Igreja e também posso ser leiga e ajudar na Igreja. Ah! Rezar?! Eu posso rezar também e em casa, fora. Como existem também ramificações de fora". Aí, eu falei assim: Eu quero dedicar a minha vida toda. Eu quero todo o meu tempo dedicado a isso: a juventude. Não necessariamente juventude, mas ao outro, à pessoa, tentar ajudar. E eu acredito sim que eu, em casa, nunca que ia acontecer isso (Gelcir, 24, aspirante).

95

Cabe destacar que o fato de muitas moças fazerem referência à infância como o momento de suas vidas em que se sentiram chamadas por Deus para a VR não garante

que vá haver uma continuidade deste desejo ao longo das demais fases da vida.

O

depoimento de Gelcir evidencia essa situação de modo contundente, no vaivém da

reflexão sobre o futuro; além de demonstrar condições objetivas que podem fazer da

Vida Religiosa uma opção talvez mais acessível dentre tantas outras possíveis à juventude. Desse modo, as entrevistadas tratam a infância como a fase da vida na qual

identificaram a vocação e assim atribuem a esse momento a legitimidade ou autenticidade do apelo divino. Entretanto, com a juventude e a necessidade de determinar o futuro, muitas vezes se perde de vista esse desejo ou apelo para a VR.

Por outro lado, atribuir significado ao desejo de ser religioso/as a partir da infância representa o olhar sobre o passado a partir do presente e o discurso das

instituições religiosas sobre esse estilo de vida tende a reforçar a idéia de eleição divina

que se manifestaria cedo na vida dos/as jovens.

O caso de Elza, outra jovem noviça pertencente ao grupo de moças inquietas com as questões sociais, apresenta a disponibilidade como elemento chave.

Entretanto,

o foco principal do discurso de Elza seria a radicalidade que o serviço associado à Vida

Religiosa traria. Essa moça não ignora que outras opções de vida a permitiriam desenvolver uma prática solidária aos outros, mas acredita que a conjugação da espiritualidade cristã com o desejo de “estar a serviço” lhe permitiria viver de modo mais pleno seus ideais.

A reflexão sobre a possibilidade de ingressar na VR começa tardiamente para Elza em comparação com as demais vocacionadas que fazem menção à infância.

Apenas aos dezoito anos passa a considerar a possibilidade de ser uma religiosa, a partir

de um contato maior com outras freiras de sua comunidade. Proveniente de uma família

de católicos não praticantes e ela própria tendo participado pouco do catolicismo durante a infância, Elza nos conta sua experiência e acredita que esse desejo de servir

teve início com sua experiência nas Comunidades Eclesiais de Base:

Pra mim, é algo que eu busco discernir a cada dia. Quando eu chego na capela, olho pra Jesus, eu busco discernir porque a minha história vem toda de um passado, onde eu não tive prática de religião na minha família, então eu questiono a minha opção, a minha escolha, o que eu tinha conquistado até aquele momento, até os meus dezoito anos, eu estava na minha adolescência

96

ainda. Então por que floresceu? Então dai a minha resposta é a seguinte, eu falo: “Olha, a partir do momento que eu disse o meu sim eu busquei pedir a Deus e contar com Sua Graça pra que eu estivesse com os pés bem no chão para que fosse uma decisão consciente. Não necessariamente precisaria dessa decisão tão radical, eu poderia ser uma leiga engajada, estar na comunidade, estar na igreja servindo da mesma maneira e tendo, sem perder Jesus Cristo de vista, ter sempre Ele em vista, mas o meu objetivo era servir de uma forma mais completa e ampla [...] (Elza, 24, noviça).

Pergunto sobre a atuação nas Comunidades Eclesiais de Base e Elza revela:

Comunidades Eclesiais de Base... é de lá que vem toda essa.. eu vejo assim em mim toda essa vontade de servir a Jesus Cristo de uma forma mais simples, de uma forma mais povo...a partir dessa experiência, as pequenas comunidades de base, onde o povo é simples, o povo reza, o Deus deles é simples, não é cheio de normas...(Elza, 24, noviça)

Alcinda vem de uma família em que os pais praticavam o catolicismo e decide ingressar em um instituto religioso por volta dos 30 anos. Ela compõe o grupo das que

manifestaram relação entre sua missão vocacional e o compromisso com a sociedade,

porém não declara ter sido esta sua motivação primeira. Participante ativa da Igreja e

das Comunidades Eclesiais de Base ela afirma ter se identificado com o estilo de vida

das religiosas que conheceu e sublinha a questão do serviço aos outros.

As irmãs que Alcinda conheceu adotam um modelo de vida no qual prevalece a simplicidade; empenham-se nos trabalhos pastorais e no exercício da solidariedade

com os segmentos populares. Esse estilo de vida e, conseqüentemente, os bens simbólicos oferecidos pelo instituto religioso contribuíram para sua opção.

Algumas

congregações religiosas, ao unirem a dimensão do carisma fundacional com a ação no

mundo podem construir e difundir uma narrativa atraente aos jovens de hoje no sentido

de sentirem-se participantes em diversas redes de solidariedade. Mas não apenas isso, é

preciso considerar ainda que a vinculação institucional pode trazer benefícios individuais tais como o sentimento de segurança econômica no plano material e de

compartilhamento e integração a uma causa, no plano ideológico.

Duas entrevistadas revelaram outras motivações que não as citadas acima.

Apontarei abaixo seus perfis e como elaboram suas motivações primeiras para a VR.

97

Silvana é filha de pais católicos não praticantes e aos 18 anos começou seu envolvimento com atividades religiosas na Igreja a partir de contato com freiras.

Assim

ajudava nas celebrações litúrgicas, círculos bíblicos e chegou a participar esporadicamente dos grupos da RCC. Cumprindo a segunda etapa de formação para a

VR, quando lhe pergunto sobre a sua primeira motivação, responde:

[...] quando na minha vida de adolescente, até os dezoito anos, nunca passou pela minha cabeça de ingressar na vida religiosa. A gente olha também as maravilhas de Deus, o que Deus vem fazendo na vida da gente e é uma... como é que eu vou dizer... você está perguntando, eu tenho que responder... mas acho que não teve nada assim que me impulsionou não, foi mais essa inquietação e um desejo mesmo. (Silvana, 26, postulante).

Nota-se que a “inquietação”, elemento tão presente no discurso das moças que se sentiram motivadas a partir de sinais, no caso de Silvana se constitui como um dado

desmistificado. Não haveria, para essa jovem, um elemento objetivo que a tivesse motivado à VR, numa equação simples ela identifica um desejo e age a partir dele.

A

vocação para ela parece ter se elucidado a partir da própria experiência de ingresso.

O discurso de Mônica sobre as motivações também não se enquadra nas categorias descritas anteriormente. Ele é marcado por uma certa indeterminação ou

incerteza quanto ao apelo vocacional. A incerteza de Mônica pode ser interpretada

também como uma postura mais autêntica diante da escolha vocacional, na qual se admitiria um caráter não definitivo. Filha de mãe católica praticante e tendo passado por dois institutos religiosos antes do atual, esta moça tem um perfil questionador e é dona de um excelente senso de humor, embora analise que ao ingressar no instituto atual não possuísse auto-estima. Esse, aliás, é um dos aspectos que vem sendo trabalhado em sua formação.

O Movimento de Renovação Carismática fez despertar em Mônica o desejo vocacional por apresentar uma visão de Deus diferente da que ela conhecera em seu ambiente familiar. O instituto religioso ao receber essa moça que experimentou uma convivência familiar conturbada funciona como um espaço de acolhida e favorece o fortalecimento de sua auto-estima na medida em que valoriza e estimula suas potencialidades.

98

Então aquele momento lá pra mim de louvor já mudou a face de Deus pra mim; porque antes eu tinha um Deus castigador, um Deus que causava medo. Então, se eu fosse pro convento naquela época era só pra evitar o castigo de Deus. E eu comecei a ver um Deus que é amor, um Deus que ama, um Deus que perdoa, um Deus que cativa, um Deus que é pai e mãe [...] Então quando foi em 1997 que entrou a (TV) Canção Nova, aí eu comecei a assistir a Canção Nova então eles foram falando sobre o chamado, a vocação, aí sim que eu fui ouvir pela primeira vez a palavra vocação como chamado, um chamado de vida [...] Deus que se serve de mim para ser presença na vida do outro. (Mônica, 23, noviça).

No trecho acima é importante destacar o papel das redes de TV católicas no estímulo às vocações religiosas. Ainda que não apresentem altos índices de audiências¹⁰⁶, as TVs católicas funcionam como instrumentos estimuladores e divulgadores de modelos de Vida Religiosa seja por meio de entrevistas com irmãs que falam sobre o carisma de suas congregações, seja por meio de padres que procuram valorizar este modelo de vida em seus discursos. Assim, a Igreja católica, tem utilizado os veículos de comunicação para incentivar a adesão vocacional, bem como os sites das congregações e do Instituto de Pastoral Vocacional, órgão vinculado à CNBB já com 10 anos de existência¹⁰⁷.

Mônica pensou na VR e desistiu inúmeras vezes. O desapontamento com religiosas e seus modos de vida foi o principal fator para a ocorrência dessas

desistências. Ao se desiludir com uma congregação, a atitude assumida por essa jovem

era de mudança de instituto numa tentativa de adaptação. Esse movimento é comum

entre os jovens que buscam a VR e foi observado também entre os rapazes.¹⁰⁸

Cheguei lá (no instituto religioso) e era tudo totalmente o contrário do que eu tinha pensado de freira. Pra mim freira era santa, perfeita, imaculada, não tinha mancha, não tinha pecado, só que era... foi totalmente o contrário. Então foi um balde de água fria em mim. (Mônica, 23, noviça)

¹⁰⁶ Ver-se-á no capítulo 5 alguns dados recentes sobre a audiência das TVs católicas nos centros urbanos.

¹⁰⁷ A propaganda católica a respeito das vocações sacerdotais têm aumentado. Em 2003 a CNBB lançou o

Ano Vocacional que teve o seguinte tema: "Batismo, fonte de todas as vocações".

¹⁰⁸ Walmar saiu da Vida Religiosa para o seminário diocesano. Veremos mais à frente que René mencionou uma crise de convivência que o faz pensar em mudar de seminário; Jonas fez experiência

vocacional com os Dehonianos antes de ingressar no instituto atual.

99

Embora considere que desde a infância desejasse tornar-se freira, como no discurso de outra noviça, ao longo de sua vida Mônica viu seu desejo muitas vezes se

dissipar. Seu relato sobre a primeira motivação é complexo porque ela articula a influência do desejo da mãe e o seu próprio desejo. Talvez aí resida um certo tom de

indeterminação em sua narrativa.

Eu me lembro com 8 anos, [...] foram duas freiras franciscanas pra minha cidade, irmã X e irmã Y e aí a minha mãe disse pra elas que eu queria ser freira, mas eu não estava nem lembrando mais do caso. Eu acho, às vezes eu acho muito engraçado que às vezes parece pela minha história, parece que eu fui empurrada entendeu, quem ouve eu contar a minha história vocacional pensa que eu fui empurrada, que eu fui obrigada, mas não. Aí a minha mãe...tem a irmã que ela me chamou, então foi assim sutilmente colocando em mim é...cultivando a minha vocação, sem tocar no assunto, sem perguntar, sem pressionar, mas ela me chamava pra ir visitar os doentes com ela [...] e eu ia e eu gostava. Outro dia eu morria de medo dela, porque ela era muito séria, chamava atenção, puxava a orelha da gente pra caramba, mas eu ia e fui pegando gosto de visitar os doentes [...] Então depois elas foram embora e falaram com o padre, que era o atual ainda lá, pra ele cuidar da minha vocação [...] (Mônica, 23, noviça).

2.4 A atração pela vida sacerdotal – visão dos rapazes

Embora tanto a Vida Religiosa quanto a vida sacerdotal se constituam como estilos de vida do indivíduo que procura viver mais radicalmente a proposta católica de

pertencimento à Igreja, vale registrar a diferenciação institucional entre ambas.

Os padres fazem parte da hierarquia da Igreja e se constituem, numa ordem piramidal, abaixo do bispado. Suas tarefas são o anúncio da Palavra de Deus, a administração dos sacramentos e a Eucaristia em particular; e o governo do povo de

Deus¹⁰⁹.

Já a Vida Religiosa é considerada leiga¹¹⁰ e se distingue principalmente pela

proclamação dos votos públicos de pobreza, castidade e obediência e pela vida em

¹⁰⁹ O Decreto Presbyterorum Ordinis (1966) publicado por ocasião do Concílio Vaticano II indica não

apenas quais são as tarefas dos presbíteros como oferece orientações para sua vida espiritual.

¹¹⁰ Vimos que algumas noviças fizeram distinção entre a VR e o mundo leigo o que indica uma compreensão da VR como pertencendo a uma natureza diferente daquela assumida pelo laicato.

Essa

diferenciação não é clara nem mesmo no regimento canônico da Igreja. Vale destacar que a principal

100

comunidade. A VR apresenta também diferentes modelos, quais sejam: a vida apostólica, que supõe presença e atuação no mundo; a vida monástica que supõe contemplação e/ou dedicação a algumas obras de apostolado e caridade cristã¹¹¹.

Desse modo a Igreja católica é constituída clericalmente por dois modelos de padre: o religioso e o diocesano, ou numa linguagem mais canônica, o clero regular

(religioso) e o clero secular (diocesano).

Cabe lembrar que todos os entrevistados para este trabalho inclusive os que estão ligados a ordens ou Institutos religiosos declararam sua intencionalidade em receber a ordenação sacerdotal. A análise comparativa não privilegia, nesse capítulo, o

recorte sobre os dois tipos de seminaristas, mas antes os considero como jovens desejosos de tornarem-se sacerdotes. Ao mesmo tempo, como vem sendo feito, considero relevante indicar seu tipo de vinculação ao citar seus depoimentos.

Veremos que suas intuições de serem convocados por Deus para a vida sacerdotal apresentam nuances diferenciadas das moças, e serão aqui exploradas.

Pode-se elencar os seguintes elementos-chave que constituíram o primeiro impulso vocacional dos seminaristas para a Vida Religiosa e sacerdotal: 1) a presença

de sinais; 2) desejo no coração; 3) diferenciação ante grupos relacionais; 4) influência

de pessoas; 5) eventos cotidianos; 6) serviço aos outros.

2.4.1 Os sinais na visão dos rapazes

Em menor número que as moças, foram três os rapazes que indicaram ter percebido a própria vocação através de sinais. Sendo dois diocesanos e um religioso.

Uma das entrevistas mais longas com os seminaristas foi realizada com Jonas.

O depoimento deste rapaz de fala mansa e de tom reflexivo sobre a própria experiência

vocacional, a rigor, deveria ser inscrito em mais de uma motivação. Entretanto, tanto a

idéia de apartação do mundo, quanto à busca da santidade estão, intrinsecamente vinculadas aos “sinais” que recebera ao longo de sua juventude e que segundo ele,

diferença entre o leigo e o religioso é a realização e adoção dos votos públicos, mas há muitas formas

intermediárias que inclui inclusive a categoria de leigo consagrado como aquele que assume os votos como estado de vida, sem necessariamente realizá-los publicamente diante da presença do Bispo. (KONINGS, 2003).

¹¹¹ O Decreto Perfectae Caritatis (1966) trata exclusivamente da Vida Religiosa enquanto instituição e estabelece algumas regras para a fundação de outros institutos, para a formação dos religiosos, dentre outras. Atualmente, entretanto, com a emergência de grupos tais como a Toca de Assis e as diferentes comunidades inspiradas no movimento de Renovação Carismática, discute-se o surgimento de novas formas de vida religiosa.

101

continua recebendo. Logo ao início da entrevista ele me adverte de que não poderá ser

completo na análise de sua percepção sobre a vocação religiosa.

Filho de classe média e de pais católicos praticantes, Jonas compara sua vocação à de S. Francisco de Assis, pois considera que levava uma vida absolutamente

desregrada quando sentiu os sinais de Deus para que buscasse a santidade.

Muitas vezes, nesses meus passeios, principalmente na Floresta da Tijuca eu comecei a sentir alguns sinais da parte de Deus [...] Houve uma coisa muito forte que foi o seguinte. Eu estava com um amigo, [...] Esse meu amigo, ele virou pra mim – mas deixa eu contextualizar – ele algumas vezes, não sei se algumas vezes ou uma só, nós rezamos e estávamos rezando, não em voz, mas apenas olhando pro céu e contemplando, acontece que uma hora ele olhou pra mim sorridente, eu olhei pra ele e falei assim “Vamos daqui, vamos embora daqui, tem outras coisas pra gente fazer” porque a gente já estava se demorando [...]ai ele olhou pra mim de uma maneira como se estranhasse profundamente aquela minha atitude, como se, eu senti como se fosse um efeito de uma pergunta a respeito do que eu estava falando, se o que eu estava falando tinha algum sentido.[...] o fato de eu chegar e falar pra ele ir embora dali, pra nós irmos dali causou muito estranhamento pra ele [...] o que me trouxe a idéia de que realmente não importava o que eu estava propondo, aquilo que eu estava propondo[...] e sim o que era importante era aquilo que nós estávamos fazendo, isso causou tanto impacto em mim porque isso mexeu com a minha categoria, - desculpa a palavra -, categoria não, isso mexeu com o meu senso a respeito do real, isso quebrou uma barreira que eu tinha que dividia as duas realidades, a realidade onde eu era religioso e a realidade onde eu era do mundo, onde eu era, enfim, onde eu era social, digamos assim...(Jonas, 27, religioso, Filosofia).

Em outro trecho de seu relato ele revela que a leitura do Evangelho de Mateus, especificamente o capítulo sobre as bem-aventuranças foi outro momento forte no qual

percebera o seu chamado. Um dado importante no depoimento de Jonas é que ao revelar

ao pai seu desejo de ser padre e ao ouvir a contestação paterna, sua argumentação para o

convencimento enfatiza a própria salvação: “minha salvação depende disso”.

A opção pela vida sacerdotal parece se apresentar para Jonas como a

possibilidade de salvação, bem simbólico profundamente valorizado por ele tendo em vista a abominação que sente por sua trajetória anterior de vários relacionamentos amorosos, festas etc. Há aqui semelhança com o discurso de uma noviça (Julia) que vê a

102

VR como uma oportunidade plausível para que ela não se “perca” no mundo. Em ambos

os casos a forte moralidade ou a rigidez moral coloca os jovens em situação de autocensura diante de atitudes passadas o que faz com que representem a instituição

religiosa como lócus propiciador de ordenamento de um papel social que passaram a rejeitar.

A percepção do chamado na vida de Jonas pode ser lida também como um momento de conversão por demarcar tão fortemente o antes e o depois. Dentre os mecanismos que encontrou para afastar-se do mundo que poderá contaminá-lo, se

observa em seu depoimento a recusa em ler jornais, revistas, e de ter acesso aos meios

de comunicação em geral, com exceção da audição de rádio.

Como nos ensinou Peter Berger (1976, p. 71) a experiência de conversão supõe a transformação dramática do passado, de modo que o novo cristão irá compreender a

vida anterior como uma longa noite de pecado e alienação diante de uma verdade que

ele considera salvadora.

As coisas sempre existiram, só que agora as coisas estão virando sucesso, as coisas estão entrando na moda, estão sendo vestidas, estão sendo compradas, as idéias estão sendo compradas, então eu, inclusive falando de mim, me sinto muito perturbado com essas coisas todas e como solução realmente o retiro, realmente a oração, são coisas que me mantêm em contato com a realidade. Por que é importante estar em contato com a realidade? Porque às vezes a gente vive uma mentira, às vezes nós vivemos ilusões, o ser humano não está para isso, pra viver essas ilusões, não está pra viver desse modo como nós estamos falando [...] o ser humano tem sim, a sua sexualidade, mas o ser humano não é um ser sexual é um ser humano [...] eu parei de ler jornal, não leio mais jornal, não assisto mais televisão, assisto apenas filmes que eu escolho, olho direitinho, então, fico sabendo das coisas através do rádio que é uma coisa que ainda...(Jonas, 27, religioso, Filosofia).

Para Fabiano, a RCC foi uma experiência importante para a escolha de sua vocação, todavia, ele ressalta que o “destino” de sua vocação é a Igreja. Sua percepção

do chamamento divino não se assemelha à de Jonas, pois os sinais que observa, se

inscrevem tanto a partir de um desejo crescente quanto a partir das pessoas, fato que o

faz colocar a transcendência na ordem do dia. Filho de pais católicos, sendo apenas a

103

mãe praticante, este rapaz possui um discurso bastante claro e articulado, possivelmente

por já estar numa fase avançada da formação (terceiro ano do curso de Teologia).

Eu comecei a fazer um discernimento muito pessoal, na comunidade que eu participava que era equipe Vicarial da Renovação Carismática no Vicariato X [...] e realmente comecei a sentir os sinais do meu chamado, comecei a [...]a sentir o desejo pela vida sacerdotal. Então, às vezes quando ia nos retiros como o retiro de Água Viva, por exemplo, e via os sacerdotes, os seminaristas eu me sentia atraído por aquilo, sentia que havia um desejo de felicidade em mim que se completava daquela forma, que se realizava daquela forma, mas foi um bom período viu? Foram um ano e meio, quase dois anos, antes de começar o GVA¹¹², discernindo, escutando e depois fui observando os sinais da própria comunidade que foi me ajudando a discernir [...], não só através de oração mas também os sinais que você vai percebendo, às vezes, você está num retiro, as pessoas começam a te procurar, e daqui a pouco alguém pergunta: "Você é seminarista? ..." Ai você vai percebendo os sinais e você se sente feliz com aquilo, [...] um dos sinais de confirmação que eu tive foi justamente quando me disseram que eu não podia entrar (no seminário do Rio) porque eu era da diocese X, eu me senti completamente frustrado (Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

Os seminaristas diocesanos, em geral, devem ser ordenados padres a fim de atender as demandas da diocese na qual residem. Esta última observação de Fabiano

está relacionada a este fator, já que por pertencer a uma outra diocese necessitou de

autorização para ingressar no seminário do Rio de Janeiro. A possibilidade de não conseguir tal autorização o frustrou e esse sentimento de frustração é interpretado como

um elemento que se soma a todos os outros na confirmação de sua vocação. É ele

mesmo quem caracteriza os sinais dessa confirmação:

Olha, eu caracterizo como sinais divinos e humanos, sinais de Deus através das pessoas, então ia percebendo através da comunidade, por exemplo, antes mesmo de eu partilhar esse anseio, as outras pessoas vinham partilhar comigo. "Você já pensou? ..." Isso, não sei o que e as pessoas vão vendo determinadas características em você que apontam, outras que não apontam pra vida religiosa, porque também às vezes acham que qualquer rapaz que chega na paróquia se comporta bem, participa bem da missa ele tem que ser

¹¹² A sigla significa Grupo de Vocações Adultas e é utilizada no seminário do Rio para o primeiro período de ingresso.

104

padre, também não é bem assim, imagina, todo mundo que se comporta bem não pode casar, não pode ter filhos, tem que entrar pro seminário [...], Então alguns sinais de fato não são sinais, são sinais que você tem um crescimento na fé, mas que não apontam necessariamente pra vida consagrada, e outros sinais que você vai percebendo [...] aquelas pessoas que convivem com você vão vendo em você características que apontam pro sacerdócio, características que apontam também pra outras vocações, mas mais

especificamente pro sacerdócio, então são sinais divinos, mas através das pessoas (Fabiano, 23, diocesano, Teologia)

Observa-se no discurso de Fabiano um matiz mais racional do que em Jonas, assim como na elaboração das moças raramente se percebe. A atribuição de um caráter místico à vocação ocorre quando o indivíduo considera que Deus mostra ao eleito a sua vontade de modo direto. Classificar os próprios desejos em humanos ou divinos como faz este seminarista, demonstra a presença de uma profunda racionalidade não observável naqueles que significam a própria vocação a partir de uma inclinação de ordem apenas sensorial. Nesse sentido, embora os sinais para Fabiano não percamos a dimensão da revelação divina, ele não os insere na ordem do mistério, aspecto importante de ser pensado dado que sua trajetória religiosa é marcada pelo pertencimento a RCC, movimento que inaugura uma perspectiva mais intimista das experiências de fé. Desse modo, Fabiano não parece ter incorporado esse aspecto da visão de mundo da RCC.

Outro seminarista diocesano que menciona os sinais como elementos presentes para o delineamento de sua vocação sacerdotal, inscreve-se em um campo mais complexo de narrativa. Como Jonas, Flávio me adverte sobre a própria incapacidade de destacar um aspecto central em sua percepção do chamado divino. Seu discurso, como veremos, conjuga quatro das categorias que aqui elencamos, sendo elas: os sinais, o desejo no coração, os eventos cotidianos e o serviço. Entretanto, considere que tais categorias são interpretadas pelo informante como sinais, considerado o elemento chave de maior relevância para a análise de seu discurso.

Filho único de pais católicos, sendo a mãe mais ativa na prática da religião, Flávio foi coroinha na infância, fez crisma, e participava assiduamente da Igreja quando começou a sentir-se atraído, ou “fascinado por Deus”, ainda que tivesse outros planos

105

para sua vida. Ele nos conta que a ordenação sacerdotal de um amigo foi um momento forte do início de seu período de decisão.

Antes do curso de crisma, eu fui coroinha durante quatro anos. E nesse espaço de tempo eu pude acompanhar a vida de um seminarista, em minha paróquia. E com isso me aproximei da realidade sacerdotal, mas sem ter o deslumbre imediato. Podemos dizer, um deslumbre que foi progressivo. Não foi...eu acompanhei a vida daquele rapaz, daquele seminarista e: [pensei]

quero ser seminarista também... não! Não foi assim. Eu tinha a decisão de ser pai de família e meus planos... O meu plano era fazer uma boa faculdade, ser um homem digno, de bem, reto como os meus pais sempre me educaram e ser um bom pai de uma família cristã. Porém, conforme eu fui me fascinando, me deixando fascinar por Deus, fui começando a descobrir na minha vida que Deus me fazia um convite, me fazia um chamado a uma consagração. Então, no ano de 95, quando eu assisti a ordenação sacerdotal, desse padre - hoje padre, seminarista, que eu acompanhei até ao sacerdócio - no dia da ordenação sacerdotal dele, pela primeira vez, eu fiz uma oração em que eu me colocava diante de Deus me questionando nos planos de Deus em minha vida (Flávio, 23, diocesano, Teologia).

Juntamente com esse evento, Flávio revela que quanto mais se dedicava ao trabalho na Igreja, mais se sentia atraído pela vida sacerdotal. Este período de depuração do sentimento que o inclinava ao modelo de vida ministerial durou três anos. Aqui se inscreveria seu desejo pelo serviço e doação aos outros. O “fascínio por Deus”, tal qual descrito por Fábio, ocorre a partir de sua participação na Igreja seja na RCC seja nas atividades paroquiais. Segundo ele, quanto mais intensa sua participação, realizando visitas a doentes nos hospitais, atuando com crianças e jovens na Igreja, maior era o sentimento de que estava inclinado para a vida sacerdotal.

Adicionalmente, Flávio destaca os vários sinais indicadores do desejo de Deus em sua vida. Como seu período de reflexão prévia acerca de seus projetos profissionais foi logo, ele demarca um momento que, diante do questionamento de sua mãe sobre seu futuro profissional, percebe como o momento certo de seu ingresso no seminário no sentido que de fato teria que fazer uma opção.

Mesmo tendo pela frente uma carreira profissional encaminhada, esse jovem decide mudar seus planos e abandona a Faculdade de Farmácia na UFRJ e o estágio que realizava à época. Sensibilizado pelo trabalho junto à pastoral dos moradores de rua, Flávio considera ter sido essa atuação pastoral uma experiência marcante em sua vida.

Outro elemento na trajetória de Flávio que é por ele caracterizado como sinal refere-se ao episódio vivido com seu pai. Rejeitando a escolha do filho, o pai de Flávio manteve-se reservado durante todo o dia em que ele lhe revela o desejo de ingressar no seminário. Entretanto, subitamente, logo no dia seguinte, muda de atitude passando a

aceitar a escolha de Flávio. Tal mudança se constitui em sua visão como um dos principais sinais de Deus.

E eu falava para ela “Porque, mamãe, eu percebo que Deus me chama para o agora. Eu preciso dar uma resposta para Ele, preciso tomar uma decisão hoje. Sinto que este é o momento. E Deus me confirma através dos sinais que é chegada a hora. Eu preciso dar uma resposta [...] E pro meu pai foi uma surpresa, pois ele nunca esperava que o filho único dele podia ser padre e quando essa notícia chega para ele é como se fosse uma erupção vulcânica, uma coisa assim bem colossal. Ele me chamou para conversar e foi um gelo de um dia inteiro, sem falar comigo, como se eu não existisse. Disse ele, que conversou com um amigo e, no dia seguinte, ele me chama para conversar e fala “Bem... se você se decidiu realmente ser padre, eu vou te apoiar.. etc etc etc”. E deu o voto de adesão dele. Foi bem interessante que essa experiência pra mim foi um sinal significativo de Deus, pois eu jamais esperava que meu pai de forma tão rápida fosse mudar [...] (Flavio, 23, diocesano, Teologia).

O discurso de Flavio reúne uma série de elementos que demonstram seu relacionamento com a dimensão mais mística de sua adesão à vida sacerdotal. Simpatizante e participante da RCC, este pode ser um dado importante para essa elaboração mental. Por outro lado, sua narrativa denota ainda uma profunda racionalidade¹¹³ marcada pelo uso das palavras “fins” e “meios” quando se trata de seguir sua intuição vocacional. O afastamento de sua namorada foi uma das iniciativas

tomadas a fim de dedicar-se à formação pra a vida sacerdotal. Veremos no capítulo 7

como Flávio viveu esse dilema.

Vejamos, a seguir, como se consolidaram a percepção e motivação vocacional para os seminaristas que enfatizaram outros aspectos para essa tomada de consciência.

¹¹³ Compartilho da visão weberiana que constata a existência da racionalidade presente na busca da salvação. Para este autor, a necessidade de salvação resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das situações reais da vida. (WEBER, 1982, p. 404).

107

2.4.2 Desejo no coração

Alguns seminaristas demonstraram sentimentos de inquietação, ou o que denominam de “inclinação no coração” quando analisam a primeira intuição para a vida

sacerdotal. Para alguns, este desejo é expresso pela busca de “algo mais” expressão que

nos faz lembrar os relatos de conversão ao pentecostalismo ou à RCC. Foram três os

rapazes que assim se manifestaram e todos pertencem ao mesmo instituto religioso.

Este tipo de sentimento revela a presença de uma subjetividade no universo masculino que parece fazer eco na experiência religiosa. A relação do mundo masculino

com a religião muitas vezes é marcada pela racionalidade a ponto de se considerar que

experiências com o sagrado, marcadas por intuições, alcançaria maior ressonância no mundo feminino¹¹⁴. Mas aqui quero salientar a consonância entre a experiência com o sagrado para a mulher e para o homem e como tal experiência imprime em cada um desses sujeitos uma presença institucional diferenciada que poderá impeli-los à busca de normatizações no sentido de ajudar-lhes a “arrumar” a experiência anterior infringindo a esta contornos mais precisos. Vejamos como se manifestaram esses desejos para nossos seminaristas.

Juliano nos conta que desde criança desejava ser religioso. Filho de pais católicos, sendo a mãe mais assídua ao catolicismo, ele não apenas sentia o desejo de ter uma experiência maior com Deus (“algo mais”) quanto desejava se doar mais, oferecer mais de si mesmo às pessoas. Pergunto como percebeu a inclinação para a VR, ao que responde reflexivo:

Não sei..., é uma sede. Eu não me realizava em casa. Eu tinha tudo e não me realizava, não era feliz, sei lá, parecia que faltava algo. Tinha o afeto da família, me dava muito bem. Minha família confiava muito em mim. Eu era o braço direito da casa... [...] suporte, mas eu não me realizei. Eu pensava no futuro, o que será amanhã? (Juliano, 34, religioso, Teologia)

Diferente de Fabiano, que teve sua vocação despertada a partir da RCC, mas possui um discurso racional, em Juliano a experiência de participação na RCC parece

ter lhe inculcido o cultivo da espiritualidade que não se traduz numa “leitura” mais

¹¹⁴ Catherine Clément (2001, p.71) trocando cartas com Julia Kristeva aborda de modo singular essa questão e se pergunta: “que exista uma relação entre o homem e deus, tudo bem. Mas entre o homem e o sagrado? E se por acaso em outras regiões do mundo, a nossa entre outras, a adoração do deus único barrasse o sagrado no masculino?”

108

racionalizada da própria experiência. Sua visão sobre a religião parecia pautada em valores supra-terrenos sem levar em conta condicionamentos históricos. Assim, o aprendizado da Filosofia o deixou em crise. A procura do seminário também pode ter se dado por outros fatores ou pela base social na qual Juliano estava inserido. Proveniente de ambiente rural onde o acesso ao capital cultural é mais dificultado (sobretudo porque provém de família de baixa renda); ambiente familiar em que coexistiam problemas de ordem financeira e psíquica

(depressão da mãe, alcoolismo do pai) podem ter contribuído para que o seminário se apresentasse como uma proposta relevante para a inserção social desse jovem e para o afastamento de um estado de vida que o angustiava. Como mencionei, a instituição religiosa pode atrair por oferecer acesso à educação, dado que embora não apareça explicitamente no discurso dos demais entrevistados, deve ser considerado como uma importante variável na configuração do apelo vocacional¹¹⁵.

[...] o curso também de Filosofia, eu sabia que eu precisava concluir esse curso. Então no começo eu nem pensei muito se eu estava gostando ou não, na verdade eu estava preocupado com aquele curso que estava me matando porque eu fui jogado num curso e eu não sabia do que se tratava, do que era. Eu achava que eu ia ter uma formação religiosa ali e foi muito pelo contrário... eu quase perdi a vocação. (- dentro do seminário?.) Dentro do seminário, porque eu entrei e em seguida... já entrei com o vestibular feito, eu já entrei estudando Filosofia e eu não fui preparado pra Filosofia, nem sabia do que se tratava. Eu morava num sítio... eu nem sonhava que um dia eu ia fazer uma faculdade. Então foi um choque muito grande e eu não tive apoio dentro de casa. Os meus mestres não me deram esse apoio: estudando numa universidade pública, com professores ateus que massacravam a igreja, os seminaristas e eu saindo de uma vida de... como é que se diz... da RCC que trabalha muito o emocional, a espiritualidade é muito profunda e de repente eu vejo tudo isso desabando... eu sofri muito e quase larguei tudo e quase fui embora, acho que eu não larguei tudo pela intenção de concluir a faculdade. (Juliano, 34, religioso, Teologia)

¹¹⁵ Os reitores e formadores dos institutos religiosos e seminários são bastante conscientes dessa realidade e mantêm uma certa vigilância dos seminaristas e também das noviças para identificar se se trata de uma “vocação autêntica” ou uma vocação profundamente condicionada por outras variantes sociais. No site de uma congregação chegou-se a elencar alguns motivos comuns que fazem com que os jovens procurem os seminários e institutos religiosos. Esses elementos seriam: adquirir educação; fugir a uma situação de pobreza; libertar-se da família; deixar de ser um peso econômico para os pais; e por fim, como ocorreu com essa congregação na Índia, para aprender a língua inglesa. Cf.: <http://www.passionistas.org/homepage/documentos>. Acesso em 01/09/04.

109

Também para outro rapaz, a percepção mais intimista da vocação expressa pelo que denomina “inclinação no coração”, aparece ainda na infância. Rivaldo é um dos poucos jovens que ingressaram no seminário na fase da adolescência, aos 14 anos, situação comum em seu instituto que recebe rapazes nessa faixa etária. Ele revela que

seu ingresso no seminário se dá por curiosidade, por convite de amigos, já que com essa idade ainda não tinha uma visão mais depurada da proposta da VR. Assim, a princípio ele não aspirava ser padre e só posteriormente vai sendo socializado nessa idéia. Para Rivaldo o marco temporal que lhe assegura o discernimento de sua vocação foi aos dezoito anos quando atravessa as etapas para a realização dos primeiros votos¹¹⁶.

é um chamado, porém não é um chamado no sentido de que eu te chamo e você me escuta, mas é uma inclinação que você sente, um desejo que você sente no coração de você seguir aquilo que você se sente bem com aquilo que você está fazendo e acha que é esse o caminho porque a certeza é muito difícil de você ter quando você vai entrar no Seminário, por exemplo, quando eu entrei eu disse: "Vou ser padre" é quase como estar começando um namoro com um homem, com uma moça no caso, dizer "Eu vou casar com ela..." A gente até pode dizer, mas a certeza a gente nunca tem, então... pra mim a vocação é como se fosse um chamado de Deus que eu senti na minha experiência de vida e que eu me sinto bem realizando isso e procuro corresponder...(Rivaldo, 24, religioso, Teologia).

O seminário ofereceu a Rivaldo condições objetivas e subjetivas com as quais ele se identificou, ou construiu a sua identidade religiosa a partir delas. Segundo sua narrativa, a partir do convívio comunitário foi descobrindo sua vocação, sentindo-se atraído não apenas pelas atividades propostas pela comunidade, mas também pelo contato com os segmentos populares. Aqui, residiria para este rapaz sua missão vocacional.

Este é um dos poucos relatos no qual se pode notar a inexistência de uma representação da vocação como existente a priori, solta no espaço temporal, mas antes ela seria gerada pela adaptação dos sujeitos a condições e bens simbólicos capitaneados

¹¹⁶ Para os jovens que desejam ser padres vinculados a um instituto religioso é igualmente exigida, como para as jovens, a profissão dos votos de castidade, pobreza e obediência. Após a profissão eles dão

início aos estudos que os prepararão para a vida sacerdotal.

110

pela instituição religiosa. Os laços afetivos e a rede de sociabilidade que se pode construir são alguns desses bens. Vejamos como esta afirmação se evidencia no depoimento de Rivaldo.

[...] em algumas semanas a gente já conhecia todo o pessoal do Seminário, passou a ter uma convivência quase que fraterna,[...] inclusive aqui comigo hoje são nove anos e pouco, quase dez anos de caminhada então sempre morando praticamente na mesma casa, sempre junto, então ali se criou um laço de amizade, um laço que até podemos dizer de fraternidade, irmandade próprio onde eu hoje posso dizer que eu convivi mais com esses colegas de Seminário que com meus irmãos. (Rivaldo, 24, religioso, Teologia).

O depoimento de Josafá corrobora a idéia de que os seminários assumem o

papel de instituições formadoras tanto quanto propiciadoras de acolhimento aos indivíduos funcionando como espaços de sociabilidade e de construção de uma rede

relacional de sentido. Esse jovem de postura serena e que transmite uma tranquilidade

própria de monges (embora não o seja) nos fala de seu chamado com calma e reflexividade. Ele foi o contato principal para a realização das entrevistas em seu instituto religioso. Para Josafá, a inclinação para a VR é manifesta da seguinte forma:

Os primeiros sinais de minha vocação eu percebi cedo em minha vida.[...] Sentia que Deus tinha algo especial para mim, pois mesmo sendo uma criança, eu era diferente das demais. Ao passar dos anos, percebi que toda pessoa é chamada a viver, ou melhor, a assumir uma vocação. Foi então que percebi claramente que Deus estava me chamando para ser um sacerdote. (Josafá, 28, religioso, Teologia).

Este rapaz revela que não há complicações em seu chamado porque a manifestação de Deus em sua vida ocorre com simplicidade. Por outro lado, acredita ter

sido uma criança “diferente das demais” o que denota sua representação da vocação

como algo especial que pode ser diagnosticado na infância e nesse sentido explicita um

senso de ser eleito por Deus.

111

2.4.3 Diferenciação ante grupos relacionais

Para 2 seminaristas (um religioso e um diocesano) a vocação pôde ser percebida a partir de uma necessidade ou de um desejo de afastamento de determinados

hábitos ou situações cotidianas.

Dono de uma visão fortemente marcada pelo discurso institucional, Marcos, um jovem de camada popular e filho de pais não assíduos ao catolicismo, expressa que

seu primeiro impulso vocacional ocorre a partir de sua participação na RCC aos 20 anos

de idade. É também a partir do contato com o discurso da RCC que Marcos elabora a

necessidade de diferenciação quando afirma que não havia diferenças entre os conteúdos que ouvia no grupo jovem (que participava anteriormente à RCC) e o mundo

fora da Igreja. Depreende-se que a vocação ao sacerdócio para este rapaz é incentivada

pelo Movimento de RCC, e sua percepção da vocação também ocorre pela identificação

com o discurso religioso do Movimento.

Marcos experimentou alguns conflitos com o padre de sua paróquia pelo fato de que aquele não era simpatizante da RCC. Assim, ao mencionar a “figura ideal de

padre” parece ter como referência os padres ligados ao MRCC que inovam nas liturgias

e promovem celebrações mais festivas.

[...] Até os meus 20 anos eu tinha uma vida normal, sempre sonhei em ser militar, eu vibro com essa vida de militar e estava pelo exército e tal. Então um primo meu que até depois veio a se afastar da Igreja me chamou para conhecer o grupo de oração e eu conheci, porque eu vivia afastado da Igreja, eu vivia no movimento de grupo jovem e é muito oba-oba. Então as mesmas coisas que eu ouvia lá dentro eu ouvia aqui fora, não preenchia. Então eu ia pra Igreja pra namorar e até que eu entrei pra esse grupo de oração, muitos jovens louvando a Deus, [...] eu vi que aquilo ali era algo diferente [...] aí comecei a assistir a missa de um jeito diferente, algo que é muito difícil da gente explicar, comecei a assistir a missa de um jeito diferente não como um simples expectador [...] mesmo aquele padre não sendo a figura de padre ideal pra mim, mas eu me identificava pelos rituais [...] então eu comecei a fazer encontros vocacionais [...] (Marcos, 24, diocesano, Filosofia.)

Tendo ingressado no seminário aos 29 anos, Josué inicia sua trajetória vocacional a partir de contato com seminaristas em uma atividade esportiva. Sua 112

decisão de ingressar no seminário destes “colegas de bola” foi bastante rápida, o que

nos leva a crer que sua escolha tem um forte atributo funcional, ou seja, esta proposta

lhe pareceu atraente naquele momento de sua vida, mas seu discurso não evidencia uma

busca de sacralidade ou algum indicativo de que a Vida Religiosa e ministerial tenha se

apresentado como uma proposta plausível em outros momentos, ainda que tivesse

participação na Igreja.

Filho de pais católicos não praticantes e membro de uma família numerosa (seis irmãos) ele atribui também ao movimento de RCC um primeiro despertar de sua vocação. O caráter de diferenciação no discurso de Josué pode ser notado também

quando ele demarca de modo particular o antes e o depois de sua trajetória, até o ingresso no seminário. Porém, ele nos conta que hesitou e teve dúvidas quanto a essa

escolha que ocorre de modo quase imediato em sua vida. Pergunto-lhe porque o instituto religioso deu-lhe um prazo tão curto para que tomasse uma decisão quanto ao

ingresso (3 dias) ao que ele responde:

É porque já me conheciam de longa data, porque eu já fui em vários encontros, “Vou esperar mais um pouquinho, vou esperar mais um pouquinho” e nesse dia “E agora Josué? “O que você decide rapaz? Eu já te conheço de longas datas...” Fr. X era o superior da casa, me fez a pergunta. Então eu disse “Vou...” No instante que eu falei Vou. E agora? Tenho que deixar tudo, tudo, vou ter que deixar namorada, tenho que vender o meu carro...[- àquela época você namorava?] Namorava, eu namorava, tenho que deixar tudo. E agora meu Deus?. Aí fui pra casa pensando “Será que eu

não fiz burrice não? “Mas não. Ai deixei tudo, expliquei... ela (a namorada) também já sabia mais ou menos que, as coisas que eu vinha fazendo, então estava já (preparada). Ela não ficou chateada comigo, ela falou que só me perdia pra Deus, pra outra pessoa não perdia...[...] minha vida até os 29 anos, a única coisa que eu fazia era me divertir, futebol, as minhas festas e o meu pagode, claro, um pagodezinho, e as minhas namoradas.(Josué, 34, religioso, Filosofia)

Como vimos, há uma diferença nos depoimentos de Marcos e de Josué, os dois seminaristas que demarcaram uma diferenciação frente a grupos relacionais como

sendo um movimento primeiro em suas trajetórias vocacionais. Enquanto para Marcos a

diferença está na ordem das narrativas religiosas que não se distinguem das demais

oferecidas pela sociedade, para Josué, a diferenciação se dá pela rejeição a situações de

113

vida que constituíam seu dia-a-dia, e a ênfase na renúncia a tais hábitos ocorre de modo

mais evidente.

Para esses jovens, de modo mais explícito se observa que a VR e sacerdotal se apresenta com um forte componente de apartação social no sentido de explicitarem

rompimentos com determinado estilo de vida. Mas esse dado também é observado no

discurso de Jonas, embora como vimos, os sinais tenham se constituído para ele como o

elemento motivador mais forte de seu chamado vocacional.

O discurso de apartação é inerente à idéia de ser vocacionado e é herança do cristianismo primitivo. Essa cosmovisão coloca o indivíduo em situação de busca de

santificação a partir da rejeição, como analisamos no discurso feminino, seguindo a

abordagem weberiana.

2.4.4 Menção a pessoas-chave para a opção vocacional

Na há como negar que os indivíduos em sociedade influenciam-se mutuamente imprimindo padrões de comportamento que são compartilhados num jogo permanente

de assimilação e rejeição em relação ao Outro. Este processo compreende parte da

constituição das identidades individuais e se origina primariamente no ambiente familiar.

É também na família que a erupção da identificação da própria singularidade frente aos outros se torna necessária. Contudo, trata-se de um processo alquímico aonde

são somados fatores externos e internos aos indivíduos e no qual há que se levar em

conta a presença das identidades coletivas, ou seja, socioculturalmente constituídas.

Isolar as identidades individuais e coletivas é uma ação impossível pelo fato de que elas

coexistem ou se constituem reciprocamente (Strauss 1999:16-17). Assim, a própria

noção de autonomia só pode ser pensada quando não se ignora a permanente permuta

entre as identidades e os sistemas sociais. Conforme indica Anthony Giddens (2002,

p.50) a noção de autonomia, implica na capacidade do indivíduo de “expandir o âmbito da experiência mediada”.

A influência de pessoas ou amigos como primeiro elemento motivador da vocação foi apontada de modo direto¹¹⁷ por dois seminaristas, ambos diocesanos.

¹¹⁷ Importa destacar que, como comentei ao analisar as motivações femininas para o ingresso vocacional, o contato com religiosas e a admiração foi um dado presente na maioria das entrevistadas,

porém elas raramente atribuem a esse contato o primeiro impulso vocacional, ao passo que entre os dois

rapazes aqui analisados esta influência é admitida na construção da narrativa. Aqui cabe uma observação

114

Aqui pretendo perceber em seus discursos o grau de autonomia que podem estabelecer

frente a essa influência e como/se esta se consolida no momento de ingresso no instituto

religioso¹¹⁸.

O discurso de René corrobora o debate já institucionalizado acerca dos limites da autonomia dos indivíduos. Esta se constitui sempre de modo relativo no sentido de

referir-se a uma ou outra esfera da vida social. Porém, importa chamar a atenção para o

fato de que, ter ingressado no seminário devido à influência de outrem, não deslegitima

a capacidade reflexiva desses sujeitos no processo de autoavaliação sobre a aspiração

ao sacerdócio.

René é filho de pais católicos não praticantes e em sua família há membros das religiões afro-brasileiras. Porém, desde criança freqüentou o catolicismo muito influenciado pela avó materna, já que a avó paterna experimentava, segundo ele, um

tipo de experiência sincrética com o catolicismo. Esse seminarista participou tanto da

RCC quanto das CEBs, além de outros grupos do catolicismo, tais como catequese,

cruzada eucarística (na infância) e grupo jovem.

Sua decisão de ingressar no seminário foi refletida durante dois anos através de

encontros promovidos pelas dioceses ou congregações quando o jovem ainda não dá

início aos estudos curriculares, mas é acompanhado por um padre que assume o papel

de diretor espiritual. Vejamos como relata a própria experiência:

[...] eu comecei a participar de algumas atividades da Igreja né, comecei em grupo de crianças, a cruzada eucarística, depois a participar do grupo jovem, animação da comunidade, área litúrgica. Eu acho que foi durante essa caminhada, que eu fui descobrindo minha vocação, o que mais me alimentou assim o desejo foi porque quando eu tinha cerca de dezesseis, quinze, dezesseis anos, um colega meu da comunidade entrou num seminário do Rio, e eu era muito ligado a ele pra conversar sobre as coisas da Igreja. Aí eu comecei também pensar sobre vocação mais sério assim, aí frequentei alguns encontros no Rio... [...] encontros vocacionais, e depois eu continuei fazendo alguns encontros aqui na Diocese, fiquei dois anos participando de encontros vocacionais aqui (René, 20, diocesano, Filosofia).

metodológica no sentido de esclarecer minha leitura. Meu esforço é de não tomar o discurso como dado,

mas construir as perguntas possíveis a partir dele, estabelecendo algumas correlações possíveis.

¹¹⁸ O tema da autonomia dos sujeitos frente às instituições atravessa alguns capítulos desse livro.

Análise

mais detidamente no capítulo 7.

115

É nítida no depoimento deste rapaz a influência de seu amigo seminarista como um fator importante para sua decisão. Ele nos relata também ser bastante introvertido e

possivelmente, devido a esse temperamento, afastar-se de um amigo próximo adquiriu

ainda um maior peso no momento em que ele estava decidindo sobre a vida sacerdotal.

dotal.

René vê o seminário como um espaço onde há conflitos demarcados no campo relacional e argumenta que o convívio cotidiano com pessoas de diferentes ambientes

familiares e culturas não é simples. A explicitação desses conflitos não foi uma atitude

comum aos demais seminaristas.

Ainda no seminário não tive crise vocacional em relação a deixar por enquanto a vocação, tenho até... Vou fazer três anos no seminário, não tenho muito tempo, mas já tive dificuldade em relação... relacionada à questão de como viver em comunidade né, ambiente com todas as pessoas...[...] Pessoas muito diferentes, de várias realidades [...] você mora com diferentes pessoas, trabalha com diferentes visões diferentes, aí tem muitos conflitos, isso que às vezes me atrapalhou né, tive vontade de... não de sair desta vocação, mas sair desse conjunto. (René, 20, diocesano, Filosofia).

Embora não tenhamos dados empíricos para quantificar o trânsito de seminaristas e noviças entre vários institutos, sabe-se, a partir dos relatos dos padres

formadores e das freiras responsáveis pela formação das noviças que esse movimento é

bastante comum. As dificuldades de relacionamento ou o rigor de determinados

institutos são os principais fatores que provocam a circularidade dos jovens em diversos institutos¹¹⁹. Há os que migram da VR para os seminários diocesanos e vice-versa e ainda os que realizam o movimento intra-institutos e ordens religiosas. Como se verifica na narrativa de René, os conflitos nem sempre redundam em abandono de determinado modo de vida, mas antes na procura de institutos nos quais se possa adquirir mais

¹¹⁹ Não há dados estatísticos desse movimento entre os seminaristas e noviças. Contudo, o movimento de saída do clero ocorre em maior proporção dos institutos religiosos para as dioceses. No ano de 2000, em nível nacional, 17 padres dos institutos religiosos solicitaram ingresso no clero diocesano e apenas 5 padres diocesanos solicitaram ingresso em institutos religiosos, migrando portanto, do clero secular para o religioso. Cf.: CERIS, 2000 – séries históricas, disponível em: www.ceris.org.br. Acesso em 20/12/2003.

116

afinidade, seja com as normas seja com o coletivo de seminaristas. Vimos esse dado também nos relatos de duas noviças. Desse modo, constata-se o agenciamento dos sujeitos em busca de autoajustamento, intrincado ao ajustamento na topografia social. No processo de consolidação ou constituição das identidades nas sociedades contemporâneas os indivíduos podem mudar de lugares sociais sem constrangimentos. Pode-se mudar de religião, de trabalho, de instituições de referência, tais como a família ou a religião. Não obstante, há ainda nesse movimento uma paradoxal busca de estabilidade em um meio marcado pela intensa mudança social. De certo modo, os indivíduos tentam estabelecer para si “ilhas de estabilidade” ainda que essa experiência no contexto atual não seja de todo exitosa. Anselm Strauss (1999, pp. 142-144) argumenta que nos mais diversos grupos e organizações sociais os indivíduos irão tentar escolher membros compatíveis ou retirar-se dos grupos que lhes causam algum desconforto. Assim, as afiliações a determinados grupos podem ser construídas ou conquistadas mais do que atribuídas. Outro seminarista que faz referência a pessoas no processo de identificação do desejo pela vida sacerdotal é França. Aos 8 anos de idade, França menciona que já

sentia desejo de ser padre, contudo, foi a partir do evento de ordenação de um amigo que sentiu despertar a própria vocação. Filho de mãe católica praticante e pai pouco assíduo ao catolicismo, este rapaz possui um tom contestador e filosófico, a ponto de declarar que seu objetivo primeiro é tornar-se mais humano e o sacerdócio pode ser uma via para se chegar a essa meta.

[...] meu objetivo primeiro não é ser padre, o meu objetivo primeiro é ser homem, é ser humano. Se eu conseguir realizar, atingir esse ponto, então eu serei padre, o padre será uma consequência. O que me atraiu em Jesus, não foi o Jesus divino, não foi a divindade de Jesus. A divindade dele é interessante, deve ser valorizada por mim, mas pra mim, entre aspas, não vejo importância. A primeira coisa é nós valorizarmos a humanidade dele a maneira como ele foi humano, entende? Esplêndido! O que me atraiu nele foi isso, a maneira de conviver com o outro, com homem e mulher, prostitutas, leprosos, isso é esplêndido! Se a gente conseguir fazer isso eu acho que seremos mais sacerdotes (França, 23, diocesano, Filosofia)

O desejo de santidade através do sacerdócio foi expresso por cinco seminaristas, (três religiosos e dois diocesanos). O depoimento de França, 117

contrariamente, aponta para um desejo de humanidade e assim estabelece uma ruptura

ou questionamento de um modelo de padre presente nos dias de hoje, em que a dimensão espiritual da missão e a busca de realização parecem prevalecer¹²⁰.

Embora este jovem seminarista declare acreditar que o fato de ter nascido em uma família católica o “influenciou” para assumir a vida sacerdotal, ele nos relata um

marco significativo para perceber mais fortemente esse desejo.

...Então passados os anos na adolescência foi tudo bem é... em 1992, mais ou menos em 1993, um amigo lá da mesma comunidade se ordenou, virou sacerdote e eu fui na ordenação dele. Teve um momento lá distante, assim distraído e eu voltei pra lá sabe, uma coisa esplêndida assim, até hoje eu guardo a cena... eu não consigo assim descrever a sensação, esse algo mais assim, despertou de uma maneira tal...., Daí por diante foi a minha (vontade) sempre, sempre à tona, muito engraçado até! (França,23, diocesano., Filosofia)

França explicitou uma capacidade de questionar o discurso institucional que evidencia o que assinalávamos anteriormente em relação à autonomia individual frente

à instituição religiosa. Embora reconhecendo que a ordenação do amigo tenha sido um

fator forte para sua decisão, ao longo da entrevista este jovem vai demonstrando como a

mediação institucional para sua vivência de seminarista é uma voz de autoridade externa¹²¹ que pode ser questionada.

França é o único seminarista que explicita uma visão não unívoca do chamado no sentido doutrinal de que Deus chama e o homem responde, mas considera relevante

o movimento do homem em direção a Deus¹²².

¹²⁰ Uma pesquisa realizada com seminaristas em 1993 demonstrou que o número de rapazes dispostos a envolver-se em CEBs, pastoral operária, índios e/ou pastorais sociais, cai em 50% em comparação com

outro estudo realizado em 1982. A própria CNBB observa o empenho em realização pessoal dos seminaristas mais do que em projetos de mudança social (BENEDETTI, 1999, p.110)

¹²¹ Para Anthony Giddens, um dos aspectos que caracterizam a alta modernidade é a inexistência de

autoridades definitivas em diversas áreas sociais. (GIDDENS, 2002, p.180).

¹²² A relativização do caráter diferenciador da vocação sacerdotal para as demais formas de vida, a ênfase

na humanidade mais que na santidade como pudemos observar em outros trechos do relato de França,

podem ser lidos como sinalizadores de sua posterior desistência da ordenação sacerdotal. Obtive essa

informação casualmente em 2003 a partir de contato pessoal com um seminarista de sua diocese. Segundo

esse informante, França havia saído do seminário e estava namorando com intenções de casar-se. Do

mesmo modo, Neto, pertencente a mesma diocese de França, abandonou o seminário e estava noivo em

2003.

118

Eu sempre brinco...estava até brigando outro dia com um colega aqui do seminário quer ver: É Deus que chama e ele te chama pra ser padre de uma maneira específica. Não é nada! Ele te chama pra vida pra você ser luz no meio onde você está seja como matrimônio coisa e tal, aí você responde a esse chamado: “ Não, espera aí, eu acho que eu me identifico, eu acho que eu posso realizar essa vocação como padre, como médico”, Entende? Então a vocação ela é uma... não é só Deus que te chama, mas Ele chama e você também vai à procura Dele entende? Procura encaixar isso na tua vida. (França, 23, diocesano, Filosofia).

2.4.5 A motivação através de eventos cotidianos

Perceber o chamado divino no dia-a-dia foi uma experiência para três seminaristas, sendo os três diocesanos. Um deles, Neto, não apenas revela essa percepção menos mística do chamado como afirma ter elaborado uma crença inicial de

que haveria uma predestinação necessária do indivíduo à vocação sacerdotal ou religiosa. Todavia, gradativamente a representação de Neto sobre a vocação vai assumindo novos contornos e no momento da entrevista ele não cogita a idéia de predestinação. Essa mudança de olhar foi propiciada, como veremos em seu relato

abaixo, pelo próprio discurso institucional que parece estar se reconfigurando no sentido

de considerar as condições culturais como fator que pode favorecer ou desestimular as vocações.

Olhando por esse prisma, Neto estaria indicando que o discurso da Igreja sobre a vocação sacerdotal e religiosa (capilarizado através das pastorais vocacionais) estaria

relativizando a vocação como algo inato? Em outras palavras, a instituição estaria

relativizando a condição de eleitos por Deus e estaria incorporando o discurso socioantropológico que leva em conta os condicionamentos do ambiente sociocultural para essa escolha? O que parece ocorrer é um movimento de implementação da propaganda vocacional no sentido de ampliar os significados da vocação e simultaneamente fortalecer o trabalho das congregações e institutos religiosos na busca da adesão para a VR. Desse modo, os membros engajados no trabalho de “animação vocacional” têm construído um discurso que apresenta as diversas esferas da vida social

119
como possíveis espaços de apelo vocacional¹²³.

Neto é filho de mãe católica e pai evangélico (Igreja do Evangelho Quadrangular) que se manteve descontente com sua escolha. Sua prática religiosa no

catolicismo se inicia na infância, tendo participado de diversos grupos na Igreja, inclusive na RCC que acredita ter sido o grupo católico que radicou sua intenção de ingressar no seminário.

Sempre que eu vou falar da história da minha vocação... é porque eu não acredito que... trabalhando um pouquinho em pastoral vocacional eu comecei a ter uma outra visão de vocação. Antes eu acreditava claramente que o menino nascia e já tinha uma vocação pra ser padre ou pra casar. Eu tinha essa concepção. Hoje em dia, vivendo e conversando na comunidade e em todos os outros lugares, a gente vê que é um pouco diferente, porque a gente vê que um padre hoje, a gente vê o padre X, se você pegasse ele e colocasse numa família judaica, as chances, a probabilidade de ele ser padre era nenhuma. Então eu acho que a vocação, ela se dá é na vivência, no dia-a-dia que se passa na comunidade. (Neto, 25, diocesano, Teologia)

A cultura é sempre elaborada em um contexto relacional no qual cada indivíduo vai construindo seus ideais de identidade que, embora não definitivos, também não se constituem de modo essencialmente efêmero. Nesse sentido, Neto desessencializa a idéia de vocação como inata e aposta nas experiências de vida que ocorrem em dado contexto cultural como elementos fundamentais para a escolha. A análise de Denys Cuche (1999, p.182) sobre as relações entre cultura e identidade demonstra que é no interior dos contextos sociais que as identidades se constroem e tais contextos são determinantes no estabelecimento da posição dos agentes orientando suas escolhas. Pode-se falar, nesse caso, em “eficácia social” das identidades porque elas produzem “efeitos sociais reais” na medida que os sujeitos assumem determinados papéis e os reconfiguram em movimentos contínuos. Para Wagner, a vocação se manifestou na infância, embora afirme que é possível confirmá-la no cotidiano. Wagner é órfão de pai e mãe, não tendo sequer

conhecido o pai já que esse falecera quando possuía apenas dois anos de idade.

Esse

¹²³ A CNBB possui um organismo denominado SAV – Serviço de Animação Vocacional que é responsável pelo tout force no âmbito das vocações, fornecendo dados sobre a estrutura da pastoral

vocacional no Brasil e as diferenças entre as diversas modalidades de vocação. Cf.:

<<http://www.sav.org.br>

120

rapaz pôde conviver com a mãe até a juventude e manteve com ela uma relação muito

próxima. Católica praticante, a mãe lhe incentivava à participação na Igreja.

A trajetória religiosa desse seminarista contemplou a participação em vários grupos na Igreja e especialmente da Liturgia e RCC. Embora considere ter sido incentivado por este último movimento em relação à sua escolha vocacional, afirma que

está voltado para todos os grupos da Igreja não fazendo distinção entre eles. Essa é uma

atitude típica de quem assume o discurso institucional católico que apregoa a universalidade; que quer unir os contrários e garantir a própria continuidade no tecido social.

A história de percepção do chamado para a vida sacerdotal pra Wagner se dá também conotando a irresistibilidade do apelo divino que se manifesta no dia-a-dia. Ele

destaca um evento específico em que se pergunta mais fortemente sobre a possibilidade

de ser padre. Assim, ao participar de celebrações litúrgicas começa a se imaginar no

lugar do padre e como seria se fosse ele a exercer aquele papel.

[...] Então quando eu via um padre falar, eu falava assim: ah, eu faria diferente, ou eu faria igual a ele, então aquela coisa começou já a me consumir e sustentar aquele amor pela Igreja. Quando foi o ano passado de 2001, no mês de julho eu procurei meu pároco da época que é o padre X e fui dizer pra ele que eu estava decidido a entrar pro seminário no próximo ano.[...] porque Deus não vai falar: “Wagner, oi eu to te falando, volta você tem que” ..., não, não é assim, mas o chamado de Deus é através das atividades que a gente faz na igreja, você faz esse corpo com trabalho. O meu chamado acho que foi esse [...] em questões concretas, no dia-a-dia (Wagner 21, diocesano, Filosofia).

Este jovem seminarista entende que sua vocação nasceu a partir de questões concretas que costuma chamar de realidade ou dia-a-dia. Aqui, a distinção para os que

transcendentalizam o apelo divino ocorre de modo mais contundente.

2.4.6 Serviço aos outros

A idéia da percepção da vocação sacerdotal a partir do desejo de servir aparece também no discurso de alguns seminaristas. Importa lembrar, como sinalizei na análise

das moças, que se trata de um discurso profundamente difundido na mentalidade cristã e

assinalado pelos institutos e seminários no período de orientação vocacional. Entrementes, os entrevistados costumam dar ênfases diferenciadas a esse tema e a

a maioria não o ressaltou como principal elemento motivador, sendo apenas dois rapazes

que destacaram esse aspecto (ambos diocesanos).

O ato de servir pode significar uma atitude que supõe uma disponibilidade completa na interação social (“estar a serviço”); pode estar mais canalizado para o ensinamento religioso que deve divulgar aos homens a importância da crença; pode se

configurar como uma ajuda material em qualquer esfera demandada por outros indivíduos. Assim, servir, no discurso cristão é uma ação que se constitui tanto na esfera

espiritual quanto na material.

Junior ao falar sobre sua atração para a vida sacerdotal enfatiza essa dimensão.

Filho de pais católicos que passaram a praticar a religião na vida adulta, este jovem que

estava iniciando os estudos para o sacerdócio, tem um ar tímido e ponderado. Sua experiência nos grupos da Igreja católica foi marcada pela participação na pastoral dos

sofredores de rua, pastoral da juventude, CEBs e RCC.

Dando início ao curso superior de Fisioterapia, Junior afirma que ao se relacionar com pessoas de outras classes sociais, percebe que seu desejo era estar em

outro ambiente. Seu discurso enfatiza o serviço, mas uma condicionante que parece ter

tido peso em sua decisão foi o choque de classes, já que é proveniente de família de

camada média baixa.

Olha, um despertar muito forte né, muito forte. No ano passado fazendo a faculdade a gente convivia com muita...meus amigos eram de várias localidades do Brasil, porque era uma faculdade de nível superior, então a gente vivia uma alta classe, (pessoas de) diversas cidades, e você começa a perceber que não é bem isso... tá naquele patamar, você quer ficar mais a serviço, mais a serviço. Então onde me deu mais... um apelo maior a esse trabalho com a Igreja, pelo carinho que você começa a sentir pela Igreja, por essa Igreja que é pecadora, mas é uma Igreja que procura ajudar, procura trabalhar em favor do próximo, do mais carente, então esse foi um lado que me incentivou muito. (Júnior 21, diocesano, Filosofia).

Outro seminarista que se sente chamado ao sacerdócio a partir do desejo de servir é Walmar. Proveniente de uma família não católica (Mãe Umbandista e pai sem

religião) e já tendo ingressado em outro instituto anteriormente ao seminário diocesano,

Walmar aparenta certeza em sua escolha. Preste a receber a ordenação sacerdotal, ele

nos narra parte de sua trajetória.

... eu vejo que a minha vocação nasceu dessa necessidade mesmo de ser mais um, de ser um que está ajudando o outro, entendeu? Não ser um igual ao outro, mas não querer que o outro tenha aquela mesma condição de vida, aquela situação de vida, assim, querer que o outro transforme a vida, que melhore, que desenvolva [...]É bem simples. Pra mim a vocação é um serviço e é um serviço gratuito. [...]Quem não vive para servir não serve para viver. Então eu quero servir, servir (Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Vejamos a seguir uma primeira síntese da análise comparativa das motivações dos rapazes e moças.

2.5 Principais diferenças no discurso dos grupos feminino e masculino

A compreensão da vocação religiosa e sacerdotal nos dias atuais encontra no desvelar das motivações sua principal aliada. Caberia-nos aqui lembrar três importantes

aspectos diferenciadores do discurso feminino e do masculino no que tange à opção

vocacional, sem cair na armadilha de atribuir às mulheres maior subjetividade e aos

homens maior racionalidade. Em ambos grupos percebe-se a presença desses elementos

que integram e compõem os seres humanos independentemente de sua condição de gênero.

Os discursos mais marcados por uma racionalidade que envolve fins e meios, entretanto são mais presentes entre os seminaristas, provavelmente por razões da existência de uma outra variável mais preponderante que é a etapa de formação dentro

do seminário. Os que se encontram em etapa mais avançada (Teologia) tendem a articular o discurso motivacional de modo mais racionalizante, ou quem sabe, mais próximo do discurso religioso que justifica a vocação sacerdotal.

Como vimos, entre as mulheres, há menor nível de escolarização e também maior mistificação do momento chave que catalisa a opção pela VR. Como há poucas

moças com escolaridade avançada (duas completaram o nível superior e duas apenas o

iniciaram) a comparação quanto ao nível de formação fica prejudicada.

123

Um rapaz ligado a um instituto religioso e que dentre os demais, possui o mais alto nível de escolarização, não teve sua narrativa categorizada nos elementos-chave

precedentes. Isso porque racionalizou sua condição a tal ponto que em sua resposta

sobre a motivação para o ingresso no seminário preferiu afirmar:

[...] o importante não é o motivo pelo qual você entra, mas o motivo pelo qual você permanece, aí você vai conformando a sua vida com aqueles valores exigidos pra VR, você vai tomando decisões em cima disso, você percebe que você realmente vai conseguir conciliar a sua vida dentro daqueles princípios, dentro daqueles valores que você sente que vai realizar,[...] você permanece, caso contrário, você por vontade própria deve

ser chamado a tomar uma outra decisão de vida, porque, ninguém, lógico que existem os enganos, às vezes não conseguimos descobrir claramente qual que é a vontade de Deus na nossa vida, às vezes confundimos talvez os meios com os fins, achamos alguma coisa interessante e ficamos iludidos por aquilo e não percebemos realmente qual é a vontade de Deus, [...] é um risco que nós corremos, assim como quem se dedica ao matrimônio também corre...(Lucas, 25, religioso, Teologia)

Filho de família católica praticante, esse jovem que ingressou aos 13 anos no seminário apresenta um discurso marcado por uma profunda adequação entre razão

(conformação do desejo aos ideais institucionais) e subjetividade (a vontade de Deus

para a própria vida). Ainda que não menospreze o que poderia ser uma dimensão divina

do apelo vocacional Lucas menciona a necessidade de uma realização pessoal nessa escolha.

Outro aspecto notável em ambos os grupos pesquisados diz respeito à categoria “serviço” mais presente entre as mulheres (5) do que entre os homens (2). O controle

das variáveis diocesano/religioso aqui teve um papel fundamental pelo fato de que se

pode constatar que o pertencimento à VR para os religiosos seminaristas inclui em menor proporção do que as mulheres, a proposta de serviço aos segmentos populares.

Daí se depreenderia ainda que a condição feminina traz de modo constitutivo o desejo de cuidar, integrar e servir, ou estaríamos aqui reproduzindo dicotomias que

desejamos combater? Cabe lembrar que os dados nos convidam mais uma vez a refletir

sobre os apelos socioculturais que formam a mulher para a dedicação e o serviço, de

modo mais predominante do que os homens.

124

O fato de que os desafios sociais apareçam apenas no discurso das mulheres como elementos motivadores para a VR suscita algumas perguntas ligadas ao que afirmávamos no início desse trabalho sobre a existência de uma tendência,

indicada pela

literatura, de que a VR não atrairia mais nos dias de hoje, pelo desejo de transformação

das estruturas. Aqui vale lembrar que – guardando-se os limites do trabalho qualitativo,

que não permite generalizações - ambas as moças sensibilizadas vocacionalmente pelos

desafios colocados na sociedade, simpatizam com o discurso ideológico da Teologia da

Libertação e uma delas participou ativamente das CEBs.

Alguns rapazes demonstraram sensibilidade para a questão da pobreza ou da

miséria, e por esse motivo entendem a vocação como um serviço aos outros, aspecto

que se diferencia da abordagem das moças que incluem temas como justiça e desigualdade social em sua missão vocacional.

E por fim, a dimensão mística da vocação religiosa é mais fortemente assinalada pelas mulheres em suas narrativas sobre os sinais, do que pelos homens.

Aquelas apresentam os eventos como sinais, carregando a abordagem simbólica (o

filme, a aliança, o prazo para Deus); já os rapazes enfatizam os sinais como situações

menos matizadas pelo símbolo e mais contornadas pela concretude dos eventos. Aqui se

observa uma afinidade da subjetividade feminina com a mística.¹²⁴

As motivações para o ingresso na vida sacerdotal e religiosa, entretanto, não nos revelam de modo mais explícito a relação desses jovens com a instituição católica.

Embora aqui já se possa perceber a existência de críticas ou questionamentos a determinados conteúdos ou posicionamentos institucionais, no próximo capítulo ver-se-á

com maior clareza a representação que possuem sobre a Igreja. Quais seriam os avanços e limites que observam na Igreja católica? Esses funcionam como fatores catalisadores ou como desestímulos à adesão vocacional?

Elaboraões mentais construídas no ato da entrevista, hesitações, certezas e ambigüidades poderão ser observadas nas próximas narrativas dos/as jovens candidatos/as à VR e sacerdotal.

¹²⁴ Analisando o misticismo do seiscentos e setecentos a partir da experiência de duas religiosas, Margareth Gonçalves (2005, p. 9) assinala que “a apreensão do divino, alvo da escalada da alma, nos

processos místicos tendeu a estar representada no feminino, apontando para uma troca entre os sexos,

com homens assumindo imagens femininas ao relatarem a união com o divino.”

125

Capítulo 3 – Visões sobre a Igreja católica – avanços e limites institucionais

A relação do indivíduo com as instituições em condições de alta modernidade, tem inspirado um bom leque de estudos. O ponto central desta discussão me parece ser

a questão do movimento de aproximação/afastamento dos sujeitos frente às instituições,

bem como o esvaziamento destas. No círculo desse debate são contemplados os diferentes níveis de autonomia individual e a paradoxal busca de segurança oferecida

por instituições de referência ou pelos sistemas especialistas (Giddens 2002; Bauman

1999; Rorty 1989).

Considerando a permanência histórica do catolicismo no mundo ocidental – fato que tem sido atribuído à sua alta capacidade de arremeter as diferentes tendências

que surgem em seu corpo social (Bruneau 1974; Poulat 1992; Oliveira 1999) – parece-me relevante provocar nossos/as entrevistados/as para que analisassem a instituição sob o teto da qual buscam abrigar-se. Perceber a capacidade destes jovens de produzir um discurso mais ou menos crítico sobre a Igreja católica - estando eles e elas numa fase de ingresso - contribui para pensar as tendências do novo corpo presbiteral e da VR no Brasil, a partir da composição de seus perfis enquanto candidatos e candidatas à renovação dos quadros institucionais da Igreja. Destarte, na medida em que optam pela VR e sacerdotal, as moças e os rapazes assumem um papel preponderante para o fortalecimento institucional do catolicismo, em franco declínio na sociedade brasileira. O objetivo deste capítulo é apresentar uma análise do discurso dos entrevistados masculinos e femininos a respeito da Igreja católica tendo como foco o apontamento do que considerariam avanços e limites institucionais. Trata-se, portanto, de avaliar o potencial crítico dos sujeitos, além de compreender suas representações da Igreja e configurações de suas identidades.

Tratando dos avanços e limites da Igreja não foi oferecida aos/às entrevistados/as nenhuma opção temática, ficando a pergunta completamente aberta a fim de identificar temas emergentes. Veremos que há diferenças importantes no posicionamento dos grupos feminino e masculino. Uma variável relevante para analisar a capacidade de articulação do discurso sobre a Igreja é a “etapa da formação”.

Os
126

discursos assumem maior ou menor grau de criticismo dependendo do tempo de vinculação com os seminários ou casas de formação.

Passaremos, portanto, à análise do posicionamento dos jovens sobre a Igreja católica iniciando com o grupo masculino.

3.1 Avanços e limites da Igreja católica – visão dos rapazes

Dentre os avanços da Igreja mais indicados pelos seminaristas pode-se destacar os seguintes aspectos:

1) A melhora no relacionamento com o povo ou com a sociedade - sete seminaristas diocesanos indicaram esse aspecto como um avanço institucional.

Tal

avanço é caracterizado pela abertura aos leigos; pelo respeito às diferenças; pelo diálogo

com as bases; pela desclericalização; pela aproximação com o povo (Junior, Walmar e Wagner).

2) O Ecumenismo - aspecto mencionado por dois seminaristas religiosos (Josué e Rivaldo).

Os demais rapazes não apresentaram semelhanças nos discursos. Três deles, (dois religiosos e um diocesano, respectivamente) se pronunciaram de modo mais evasivo ao analisarem os avanços, seja afirmando a constituição “santa e pecadora” da

Igreja, seja considerando que os avanços são “lentos e gradativos”. Outro seminarista

considerou que o reconhecimento que a Igreja possui dos próprios erros é um avanço

importante; e outros dois, Josafá e Alessandro não mencionaram avanços.

Veremos

agora mais detidamente o discurso dos rapazes acerca dos itens acima elencados.

3.1.1 A melhora no relacionamento com o povo ou com a sociedade

Marcos, seminarista que está iniciando a formação para a vida sacerdotal

analisa que a Igreja tem se posicionado de modo mais aberto e sua visão circunscreve-se

ao relacionamento com os leigos. Assim, ele considera que o surgimento de novas comunidades religiosas, sobretudo de leigos consagrados, é um dos principais sinais

dessa abertura. Nesse caso, o fato de ser simpatizante da RCC parece orientar sua

análise sobre os avanços da Igreja, já que é o Movimento de Renovação Carismática

que inaugura as chamadas Comunidades de Vida que têm reunido casais e leigos em

127

torno de novos experimentos de adesão religiosa. (Miranda 1999; Oliveira 2003; Mariz

2004).

Eu vejo como avanço da Igreja a abertura pros leigos. A Igreja ela sempre assim foi muito atualizada em cima dos clérigos e a Igreja tem aberto pros leigos. [...] nós estamos vivendo a primavera dos leigos. São comunidades novas que têm nascido, leigos se consagrando à vida religiosa e mesmo pela carência de vocações acho que é um novo sopro do Espírito Santo. (Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

René está vinculado à diocese de Duque de Caxias e, como Marcos, cursa o período inicial de formação. Sua opinião esboça uma representação diversa do relacionamento com “o povo”; situação em que o avanço da Igreja está pautado na ampliação e aproximação com a sociedade assumindo uma dimensão extra - eclesial.

Para René, o leigo que atua em uma dimensão sócio-comunitária representa uma indicação do alastramento da atuação da Igreja para além dos espaços internos.

Eu acho que é uma Igreja que escuta né, pelo menos então eles consultam, escutam o povo, os cristãos também os não-cristãos estão pensando sobre algum assunto em que ela se manifesta, deve se manifestar. Eu acho que isso é muito bom, ela não... Não, a Igreja na figura da hierarquia não se

pronunciar sem consultar né, ver o que o pessoal pensa nas bases Agora também uma coisa boa que eu acho é ter essa nova visão da Igreja né, como hoje a gente tem, como Igreja mais inserida no contexto da sociedade. (René, 20, diocesano, Filosofia).

França, também pertencente à diocese de Duque de Caxias, considera a valorização da diversidade interna da Igreja e sua capacidade de lidar com as diferenças, os principais avanços da Igreja. Este seminarista está, coincidentemente com os demais, na fase inicial da formação presbiteral.

Citando o depoimento do cineasta José Joffily e demonstrando concordância com a abordagem realizada por esse cineasta, França analisa que, a Igreja católica, dentre outras Igrejas cristãs, é a instituição que mais respeita a cultura e a identidade da sociedade. Por outro lado, argumenta sobre a existência de posições que denomina como mais “conservadoras”:

128

[...] a Igreja católica ela comporta... porque tem... nós temos algumas cabeças que pensam diferente, mas a Igreja católica, no seu todo, ela respeita e procura conviver bem na diversidade e eu acho que é importante isso, mesmo a pessoa não tendo a mesma linha de pensamento, ela aceita e tenta utilizar, esta vocação em proveito da comunidade (França, 23, diocesano, Filosofia).

A visão de que a trajetória da Igreja é condizente com seu tempo pode ser percebida no discurso de Flávio, ou seja, não há como identificar avanços quando não

houve estagnação. Porém, um aspecto que ele destaca como positivo é a desclericalização. Para ele, este fator está relacionado com uma perspectiva de mistério, dado constitutivo da Igreja, e ao longo dos anos a instituição católica vai realizando

nada mais do que uma “leitura dos dados da Revelação”.

A abordagem de Flávio é marcada por uma dimensão teológica, e este é o principal fator que o diferencia de seus colegas seminaristas. Este jovem está na segunda etapa da formação demonstrando também maior assimilação do discurso institucional.

A Igreja ela vive com um dado da Revelação que é a base da nossa fé que já é completa. A Revelação já esta completa, não tem nada mais a nada a ser revelado, mas sim a ser conhecido dentro dessa Revelação. Porque ela é muito mais ampla do que o homem já conseguiu vislumbrar e compreender. Então quando se fala em avanços, eu entendo esses avanços, como na verdade as descobertas que a Igreja tem feito na leitura dos dados da Revelação. Quando a gente vê que uma Igreja, agora, consiga praticar...começa a retomar, por exemplo, o valor ministerial e se desclericalizar, ou seja, quando a Igreja começa a se voltar para a perspectiva do ministério que é lançado sobre a Igreja e o ministério enquanto serviço não está reservado nas mãos dos sacerdotes, mas é destinado a todo o povo de Deus (Flavio, 23, diocesano, Teologia).

A capacidade da Igreja em se aproximar do povo é percebida por Walmar como um aspecto positivo. Este seminarista, próximo de ser ordenado padre, não responde positivamente quando solicitado a indicar os avanços da Igreja, ao contrário,

129

afirma que em sua opinião ela está “retrocedendo mais do que avançando”. Sua crítica é

justificada pela consideração da necessidade de se ampliar o número de templos católicos no Rio de Janeiro, mas seu discurso não aponta críticas relacionadas à estrutura ou doutrina da Igreja.

Como um aspecto positivo da Igreja, Walmar indica o fato de que a Igreja “procura estar onde o povo está”. Esta afirmação, entretanto, parece contradizer a sua

crítica anterior. Vejamos como ele se pronuncia.

[...] quando eu digo nessa Igreja eu digo enquanto hierarquia parece que tudo se tem medo ou se tem desconfiança, então, por ter medo ou ter desconfiança ela não avança. Parece assim que ela, por exemplo, tem medo de arriscar, eu vejo assim, lá naquela região da Barra, aquela faixa ali, pra mim, na minha visão é uma região promissora, se a Igreja enquanto hierarquia não procura criar, sei lá, comprar um terreno, que de certa forma é um investimento, não é um dinheiro que está sendo jogado fora, enquanto ela vai crescendo já está pensando no amanhã, acho que é um olhar para frente [...] porque eu vejo assim, as qualidades dessa Igreja seria exatamente de estar onde o povo está. De colocar-se na favela, de não ter medo de arriscar, não ter medo de... ou ter preferência pra isso pra aquilo, então eu vejo que a Igreja ela é presente, estar presente, então acho bonito isso...(Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Numa tentativa de elucidação de seu discurso, pergunto se ele considera que a Igreja arrisca por um lado e não arrisca por outro, no sentido de que ela estaria no meio

dos pobres, mas não teria a preocupação na construção de novos templos, ao que ele

responde:

Eu vejo assim, que ela espera acontecer pra estar, espera acontecer. Criaram uma favela, então, vamos fazer a capela ali... Ela... [não se antecipa?], isso mesmo, talvez seja a palavra, não vai à frente, ela espera acontecer pra ver: “Ah, tem necessidade ali”, então acho que tem que olhar mais, pra frente, preparar sinais...(Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Nota-se que a preocupação de Walmar é com a ampliação física da presença da Igreja. Tal preocupação pode ser decorrente do aumento de número de templos de

denominações evangélicas em todo o país e se insere no rol de preocupações dos

130 movimentos tais como a RCC. Observa-se que esta não se configuraria como uma preocupação dos grupos ligados a TdL (CEBs e outros). Aqui entra claramente em jogo

a lógica de competição e de mercado no universo religioso, que vem sendo mencionada

por vários analistas (Pierucci; Prandi 1996).

Júnior, pertencente à diocese de Duque de Caxias, está iniciando seu período de

formação para o sacerdócio, e analisa que a capacidade da Igreja em se aproximar do povo com simplicidade é seu principal avanço, embora reconheça a constituição hierárquica da instituição, fato que, de certa forma, poderia ser um aspecto limitador ou propiciador de uma relação menos próxima com os leigos. Para ele, tal simplicidade é bem expressa nas CEBs.

[...] a Igreja ela tem uma hierarquia muito alta, mas nós vemos uma simplicidade muito grande também nas Comunidades de Base. Uma simplicidade muito grande, deixando a cúpula e indo para a extremidade, são duas extremidades muito fortes. A Comunidade de Base ela se baseia muito numa ligação muito forte com o povo né, muito forte com o povo, então nós vemos que esse avanço da Igreja, aos poucos que ela tá adquirindo esse avanço, seja nas grandes cidades, nas grandes metrópoles, quanto mais na área rural (Junior, 21, diocesano, Filosofia).

Wagner, seminarista de Duque de Caxias e também iniciante no período de formação, apresenta um marco temporal para a mudança de relacionamento da Igreja

com o povo. Segundo seu ponto de vista, o Concílio Vaticano II foi o período histórico

que favoreceu esta aproximação francamente perceptível a partir de uma presença mais

ativa das pessoas nas pastorais da Igreja.

A opinião de quase metade do grupo de seminaristas acerca dos avanços da Igreja católica se apresenta de modo convergente com a população urbana que confere

credibilidade ao relacionamento da Igreja católica com o povo.

Uma pesquisa realizada recentemente com católicos e não-católicos nas seis principais regiões metropolitanas do país indicou que, para 80,4% das pessoas que se

declararam católicas, houve melhora no relacionamento da Igreja com o povo. Um dos

fatores que mais justificam essa melhora foi apontado por 38,7% dos informantes católicos como sendo a aproximação dos padres com os fiéis. Outros 25,5% apontaram

o fato da Igreja cuidar dos direitos do povo como o principal indicador de melhora.

A

131

avaliação do relacionamento da Igreja católica com o povo é também positiva entre os

não católicos, tendo em vista que 48,7% consideram que nos últimos anos esta relação

melhorou.¹²⁵

Observa-se assim que as visões convergentes entre seminaristas e a população em geral podem indicar a ocorrência de uma facilitação da linguagem institucional do

catolicismo através dos padres, além de outros elementos não verificados na pesquisa supracitada. Os seminaristas são, portanto, favoráveis a uma relação mais próxima entre padres e leigos. Mas em que consistiria essa aproximação? A ação do laicato parece se configurar nas paróquias e dioceses católicas a partir de uma lógica de interação que se estabelece entre agentes sociais diretamente defrontados levando-se em conta os interesses, tal como chamou atenção Pierre Bourdieu (1999, p.82) em sua análise do campo religioso. Os leigos tendem a esperar dos agentes religiosos uma mensagem sistemática capaz de conferir um sentido unitário a vida (op.cit, p.86). Nesse sentido, pode-se pensar numa relação sociológica de dependência do laicato em relação ao clero.

3.1.2 O Ecumenismo

Este item, indicado como avanço por dois seminaristas ligados a um mesmo instituto religioso, pode ser lido como um aspecto que possui ainda pouca ressonância entre os leigos atuantes em paróquias. Ao que parece, o debate sobre o ecumenismo ainda está circunscrito nos níveis mais altos da hierarquia. No ano 2000 o tema mereceu destaque a partir do lançamento do documento da Congregação para a Doutrina da Fé, intitulado Dominus Iesus - Jesus é o Senhor, cujo tom do pronunciamento foi duramente criticado pelas Igrejas cristãs empenhadas no esforço ecumênico¹²⁶ e por teólogos¹²⁷.

Nossos seminaristas não fazem menção a esse debate e analisam o tema de modo

mais genérico. Um deles faz um discurso que valoriza a atitude ecumênica do

¹²⁵ A pesquisa foi realizada pelo CERIS nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, São Paulo, Belo

Horizonte, Salvador, Recife e Porto Alegre. Foram entrevistadas 5.218 pessoas acima de 18 anos, sendo

3.513 católicos e 1.705 não católicos. (FERNANDES, 2002, p.119-120).

¹²⁶ O CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil na ocasião do lançamento do documento

(Setembro de 2000) manifestou-se de modo contundente: “[...] A afirmação de que a Igreja de Jesus

Cristo continua a existir plenamente só na Igreja católica fere profundamente a autoconsciência eclesial

das demais tradições cristãs” [...]. CONIC – 12/09/00

¹²⁷ Também Leonardo Boff (2000, p.33) ao analisar o texto do documento supra-citado argumenta que o

cardeal Ratzinger, membro influente do colégio Cardinalício de Roma, “subverte” a proposta conciliar ao

considerar que as demais Igrejas cristãs não são Igrejas, mas possuem apenas “elementos de Igreja”.

132

catolicismo demonstrando uma defesa institucional, mas não crê que exista uma reciprocidade de outras Igrejas frente a esse esforço. Vejamos seus pronunciamentos.

Josué está iniciando a formação para receber a ordenação, embora já tenha atravessado as principais etapas de formação na VR. Talvez sua preocupação com o

ecumenismo esteja relacionada ao fato de ter convivido com o pluralismo religioso em

sua família, como vimos no capítulo anterior.

[...] muitas pessoas não aceitam que a Igreja é uma Igreja ecumênica [...] esse inter-relacionamento até tem por parte da Igreja católica, ela não faz assim braço duro, vamos dizer assim, com as outras religiões. [São] as outras religiões que fazem jogo duro, então por parte delas não há uma relação mútua, mas a Igreja católica, a Igreja da qual eu participo, da qual eu sou, então avançou no que tange o ecumenismo. (Josué, 34, religioso, Filosofia).

Em Rivaldo - que já se encontra na segunda etapa de formação para a vida sacerdotal - observa-se alto grau de concordância com o modo como a Igreja se apresenta à sociedade. Assim, não é uma tarefa fácil para ele indicar avanços ou limites

já que considera que a Igreja vem assumindo a atitude correta frente às mudanças sociais. Seu discurso assemelha-se ao de Flávio que também cumpre a fase mais adiantada da formação.

Para Rivaldo a Igreja “está no caminho certo” porque ainda que se leve em conta o avanço da sociedade, a manutenção da tradição seria fundamental. Nesse sentido,

argumenta que o tempo de mudança da Igreja não deve necessariamente seguir o ritmo

das mudanças na sociedade mais ampla. Quando insisto para que pense em algo que

possa ser considerado “um passo a mais” ou um “avanço” da Igreja, ele destaca o Ecumenismo:

Eu acho, por exemplo, até no sentido do ecumenismo, porque antigamente era quase que impossível um diálogo entre as religiões, entre a Igreja católica, protestante, assim por diante, a Igreja Batista... Hoje não, a gente vê que está havendo um avanço [...] a Igreja católica respeita a maneira de pensar da Igreja protestante, como que eles agem, como são seus cultos, as suas normas, como eles vivem [...]Então se tem como dialogar, eu acho que esse é o ponto fundamental, muito importante que está acontecendo hoje na Igreja, digo, nas religiões...(Rivaldo, 24, religioso, Teologia).

133

Vejamos o discurso dos seminaristas que se posicionaram de modo mais evasivo ao tentar apontar os principais avanços da Igreja.

Fabiano está cursando Teologia, possui um discurso bastante articulado e, de certa forma, afinado com o posicionamento atual da Igreja frente a temas mais

polêmicos. Para ele, a Igreja sempre lidou com um “duplo movimento” que denomina de momentos “negros” e momentos de “santidade”.
Importa observar que o depoimento de Fabiano elenca temas não mencionados na formulação da pergunta o que nos leva a crer que ele elabora um discurso de defesa pautado nas críticas mais comuns recebidas pela instituição (pedofilia, homossexualismo, celibato). Nesse sentido, esse jovem não indica avanços, talvez por considerar que a Igreja nunca esteve ultrapassada ou anacrônica, mas antes, esteve situada e em consonância com as condições dadas pela historicidade dos eventos. Seu posicionamento, portanto, evidencia uma percepção da Igreja como essencialmente perfeita no sentido de ser uma instituição divina que sofreria os golpes de seus membros humanos e pecadores.

[...] nada daquilo que a gente ouve hoje na Igreja que soa como escandaloso, nada disso é novidade. Então hoje, vinte séculos depois, vamos dizer, dezenove séculos depois do celibato, que o celibato já foi uma experiência do início da Igreja apostólica, não de todos, mas de muitos apóstolos que largaram mesmo a família pra viver a sua apostolicidade. Então vinte séculos depois, alguém que não tem nada a ver com a Igreja, quer dizer que o problema pra sanar o problema de pedofilia, de homossexualismo, seja lá do que for, é acabar com o celibato. A Igreja vê que nesses vinte séculos nunca precisou acabar com o celibato, os problemas sempre existiram em fases maiores ou menores, depois deixaram de existir, então nada do que a gente vê hoje não é senão repetição do que já aconteceu no passado [...] Mas a Igreja sempre vai ter essa dimensão. Ela é santa porque é o corpo místico de Cristo, [...] e a dimensão pecadora da Igreja somos nós que entramos pra Igreja, não só aqueles que tem vida consagrada, mas todos aqueles que são batizados. (Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

Lucas está próximo de receber a ordenação sacerdotal e está na última etapa de sua formação. Ele responde evasivamente à questão e seu discurso possui pontos de contato com o de Fabiano, embora ambos estejam em instituições formativas diferentes.

134

O peso da norma institucional é perceptível em seu depoimento, que procura justificar o ritmo dos avanços da Igreja. O discurso de Lucas nos remete a uma realidade constitutiva da Igreja desde que a modernidade irrompe. Esta instituição se vê diante de um exercício constante entre manter e renovar; adequar-se ou diferenciar-se em um tempo de mudanças.¹²⁸

Os teólogos da libertação no Brasil e na América Latina são criticados por

Lucas. Ele afirma que esses teólogos passaram “à beira da heresia”, embora tenham apontado caminhos. Reforça o papel do “Magistério da Igreja” e afirma que o ritmo das mudanças é sempre lento, mas a Igreja tem avançado ainda que lentamente. Assim, esse jovem não delimita o que consideraria um avanço perceptível na história da Igreja. Neto, seminarista da diocese de Duque de Caxias, indica que a Igreja reconhece as próprias falhas e isto se constitui como um indicativo de avanço institucional. Ele acredita que a grande qualidade da Igreja é aceitar as críticas que lhe são dirigidas.

Eu vejo a Igreja instituição como o exemplo de uma criança que nasce, começa a engatinhar, andar e vai crescendo e amadurecendo. Então eu vejo um pouco a Igreja assim. Ela nasceu, começou a engatinhar e a criança quando começa a engatinhar, ela cai também. Até ela aprender, até ela ter uma experiência mesmo, ela cai, ela vai cometer erros, como cometeu, como tem. Mas eu acho que hoje em dia, ela já caminha com um amadurecimento muito grande, uma visão de mundo muito boa. Tanto que ela aceita o diferente, dá oportunidade [...] eu acho muito bonito esse lado da Igreja de aceitar as críticas e ver o que a pessoa está falando sobre ela e se realmente tem fundamento, se realmente tem base, mudar. (Neto, 25, diocesano, Teologia).

Parece estar claro que os seminaristas que se encontram nos últimos anos da formação (cursando Teologia) para a vida presbiteral possuem uma visão mais ortodoxa (no sentido de ligada à doxa, à norma) da Igreja e assim argumentam de modo mais teológico fazendo uso de conteúdos aprendidos ao longo da formação. As ênfases na inexistência de um anacronismo institucional evidenciam uma visão corporativa, própria de quem já se percebe como membro da hierarquia. Aqui parecem confundir-se as identidades individual e institucional.

¹²⁸ Para Poulat (1992, p.19) trata-se de um trabalho de discernimento associado a uma mentalidade não redutível a uma realidade intemporal.

135

Por outro lado, os que estão na fase inicial da formação parecem mais próximos da visão da maioria dos leigos em relação ao que consideram avanços da

Igreja católica na sociedade, apresentando um olhar talvez menos dogmático. Cabe

destacar ainda que os seminaristas de Duque de Caxias estão mais claramente mobilizados para a ênfase no relacionamento da Igreja com a sociedade.

Quanto aos limites destacaram-se na análise dos seminaristas:

1) Problemas relacionados à formação no seminário – foram cinco (três religiosos e dois diocesanos) os jovens que indicaram esse aspecto como um limite

institucional, respectivamente). Esta crítica se caracteriza pela necessidade de melhorar

o processo de seleção de candidatos; pelo excesso de seminaristas nos seminários

diocesanos; e por falhas no tratamento das questões relacionadas com a afetividade dos

seminaristas.

2) Falhas na aproximação com o povo/sociedade - aspecto mencionado por três rapazes: França, René e Júnior (diocesanos).

Outros limites apontados foram: a) dificuldade da Igreja em reconhecer os místicos; b) monopólio da verdade; c) a falta de ousadia na evangelização. Estes limites

foram indicados por seminaristas diocesanos.

Alguns rapazes, entretanto, declararam não haver limites na Igreja. Este foi o posicionamento de quatro seminaristas sendo três religiosos e um diocesano.

3.1.3 Problemas relacionados à formação no seminário

A questão da formação nos seminários vem sendo exaustivamente abordada por agentes religiosos que atuam nessa área. No último documento da CNBB este item

mereceu atenção especial¹²⁹ em toda a primeira seção que aborda o tema Ambiente

Formativo deliberando sobre condições para o ingresso; exigências canônicas quanto ao

número de formadores nos seminários; grade de disciplinas a serem cursadas pelos

seminaristas, dentre outros aspectos.

¹²⁹ CNBB, Documento 55. Op. Cit.

136

Em trabalho recente, o vice-presidente da Organização dos Seminários Latinoamericanos

(OSLAM) analisa o perfil dos formadores e a estrutura formativa dos seminários criticando os processos pedagógicos e uma "simplificação voluntarista" dos

formadores que ignoram a Teologia das vocações no exercício de seu ofício¹³⁰.

Outro estudo aborda o tema a partir de uma pesquisa feita com 1.517

seminaristas espalhados em institutos e seminários das cinco regiões brasileiras.

O

autor, André Marmilicz, sacerdote da Ordem dos Vicentinos, analisa o ambiente educativo dos seminários e sua dinâmica, englobando a questão do relacionamento dos

seminaristas com os formadores, a dimensão psico-afetiva na formação, dentre outros

temas (Marmilicz 2003).

Assim, face ao interesse pela temática suscitada entre os agentes eclesiais a

questão da formação se coloca como um desafio para o futuro dos novos padres.

Não se

pode deixar de considerar que preocupações institucionais tais como a formação dos

seminaristas e noviças, são amplamente debatidas entre os formadores nos encontros

regionais e são do mesmo modo compartilhadas com os próprios formandos.

Entretanto,

especificamente a formação no que denominam campo “humano-afetivo” é abordada

por Juliano e Fabiano de forma crítica e propositiva. Vejamos como o tema da formação

é tratado pelos rapazes que mencionaram ser este um limite da Igreja.

Alcir, religioso na fase inicial de preparação, considera um limite da Igreja ou um aspecto sobre o qual deve ser dada a devida atenção, a questão do excesso de

contingente nos seminários diocesanos. No período da entrevista, o instituto religioso ao

qual ele está vinculado continha apenas seis seminaristas em processo de formação.

Possivelmente, considerando sua experiência de formação com um grupo menor, ele

critique o excesso de rapazes nos seminários diocesanos.

Na opinião desse jovem, o número excessivo de rapazes no seminário prejudica relações mais próximas com os formadores. Todavia, sabe-se que essa é uma demanda

exaustivamente discutida nos ambientes educacionais de um modo geral, onde os educadores argumentam sobre os prejuízos de turmas numerosas.

¹³⁰ No artigo o vice-presidente afirma que “salvaguardado o aspecto institucional do seminário, o processo pedagógico fica relegado a segundo plano” (MENDES, 2002, p.127).

137

É um ponto falho, eu diria de maneira especial até mesmo uma crítica dentro dos seminários diocesanos é que muitas vezes enchem os nossos seminários, de maneira especial os diocesanos, e não investem nessas pessoas né, é muito mais fácil para um formador trabalhar... - porque na verdade ninguém forma ninguém cada um se forma [...] (Alcir, 22, religioso, postulante).

A temática da precariedade da formação nos seminários no que se refere às relações humanas e afetivas foi considerada pelos outros dois seminaristas que indicaram a formação nos seminários como um limite da Igreja.

Juliano argumenta que essa dimensão precisa ser mais “trabalhada” e considera que temas como sexualidade e afetividade ainda são “tabus” no processo formativo.

Esse jovem faz ainda a crítica institucional quando associa os “escândalos” relacionados

com a sexualidade dos padres com o fato de que a Igreja não estaria tratando devidamente desse tema no período de formação dos seminaristas.

A Igreja precisa avançar. Mas ela precisa também se estruturar, tanto é que a gente vê certos escândalos por aí que envergonhou tanto a Igreja... eu acho que a Igreja precisa trabalhar mais a questão afetiva, [...] sei lá na minha ignorância eu acho que isso tem a ver com psicologia, tem a ver com formação humana[...]. Então, eu sinto assim que parece que a afetividade, a

sexualidade é uma coisa que não é muito bem trabalhada e às vezes é mais reprimida do que trabalhada e é por isso que acontecem os escândalos, porque eu acho que não se pode negar uma dimensão humana, sufocar, porque a gente sabe que é um vulcão que está dentro da gente e se for sufocado, uma hora ele vai explodir. E é aonde vão acontecer os escândalos, é preciso trabalhar. As pessoas precisam se conscientizar, se conhecer melhor. (Juliano, 34, religioso, Filosofia).

Em geral, os seminaristas não correlacionam os escândalos sexuais do clero com a questão da formação. O relato de Juliano chama a atenção para a continuidade histórica da dificuldade da Igreja em enfrentar esse tema, pois ele menciona anteriormente que os formadores não podem transmitir o que não receberam.

Fabiano elabora os limites da Igreja de modo menos ponderado do que em sua análise dos avanços. Como considerou ser a Igreja “santa e pecadora” era de se esperar

que formulasse evasivamente os limites ou que os analisasse na mesma linha
138

argumentativa anterior. Entretanto, esse seminarista constrói uma crítica pautada na

questão da formação “humano-afetiva” e da necessidade de valorização do ser humano

em sua singularidade. Sua crítica aponta também o problema do excesso de rapazes nos

seminários, conforme indicou Alcir.

O depoimento de Fabiano nos apresenta em adicional uma fotografia da situação de alguns seminários onde rapazes com trajetórias e experiências muito diferenciadas no

campo afetivo recebem o mesmo tipo de formação. Este jovem toma o tema da sexualidade e afetividade como uma necessidade emergente do período de formação,

embora não considere que o celibato seja o agente causador dos desvios no campo

sexual. Vejamos trechos de seu depoimento sobre o tema:

[...] não adianta a Igreja estar preparada pra lidar com problemas como homossexualismo, pedofilia, lesbianismo nos grupos de jovens, nos grupos de casais, não adianta estar preparada pra entrar só nesse âmbito, porque da onde é que vão sair os padres, as religiosas consagradas? Vão sair dos grupos de jovens, dos grupos de pastoral familiar e vão sair com todos esses problemas. Então a Igreja tem que ter uma estrutura psicológica, sociológica de acolhimento e de aprender a tratar com esses problemas, [...] infelizmente às vezes os problemas acontecem como acontecem hoje os escândalos e tudo, mas não é por causa do celibato, é por causa da falta de informação para o celibato, porque se presume que todo mundo é igual! Então você bota duzentos rapazes dentro do seminário, mas daqueles duzentos, teve gente que teve... tem rapaz que é virgem, tem rapaz que já teve experiência com mulheres, tem rapaz que já teve experiência de homossexualismo, tem rapaz que não teve experiência, mas se sente inclinado..., [...] aquele que nunca teve relacionamento com menina não é o melhor do que aquele que já teve ou do aquele que teve uma experiência de homossexualismo; ele simplesmente teve uma história de vida que o conduziu pra isso [...]. Então a Igreja precisa ter uma estrutura que ela saiba acolhê-los e orientar cada um [...] não é a mesma orientação para o rapaz que nunca teve uma experiência

sexual que pra um rapaz que já teve várias, ele vai sentir necessidades que o outro não sentiu, então cada um precisa ter um tratamento diferenciado [...] (Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

Uma visão mais idealizada ou menos crítica da Igreja foi percebida em quatro seminaristas. Para eles a Igreja não possui limites ou temas sobre os quais necessite avançar na reflexão e proposição. Assim, percebem que ela “está como deve estar”.

139

Jonas, religioso que está na etapa inicial da formação, sugeriu-me a leitura do Catecismo da Igreja católica para perceber que não há limites na Igreja. Para esse jovem, quando se tenta analisar os limites do catolicismo institucional se abandona a

premissa de que ela se constitui como uma instituição santa. Nesse caso, lê-se que na

santidade não há falhas a serem corrigidas. Para Jonas, o que dizem da Igreja no sentido

negativo seria equívoco da mídia que não estaria usando com propriedade o nome da

Igreja. A santidade da Igreja a tornaria imune a críticas ou ponderações sobre sua atuação na sociedade. Essa visão altamente idealizada prejudica nesse jovem uma

formulação mais crítica.

Assim como Jonas, Wagner também menciona a mídia como principal sistema disseminador de uma imagem negativa da Igreja frente à sociedade mais ampla.

Este

jovem não acredita que existam limites reais, mas sim forjados pelos veículos de comunicação. Ao analisar os limites da Igreja, Wagner parece voltar-se para a avaliação

da Igreja local e, inserido nesse contexto, descreve sua percepção da Igreja num discurso afinado com seus comentários sobre os avanços da instituição, em que havia

destacado o relacionamento com o povo. Em seu discurso Wagner realiza uma defesa

institucional a partir de uma pergunta não formulada por mim a respeito dos temas ligados à sexualidade.

Os seminaristas têm uma percepção de que as críticas feitas pela sociedade à instituição concentram-se nos temas da sexualidade incluindo-se neste rol o celibato, a

pedofilia e o homossexualismo e talvez por isso, se adiantem em defender a Igreja nesses temas. Por outro lado, eles também formulam críticas nessa direção como vimos

nos depoimentos precedentes. Nesse sentido se observa a tensão identitária que se

configura pelos diferentes papéis assumidos¹³¹. Na condição de formandos, eles denunciam a temática da sexualidade como aspecto falho na formação, mas antevendo a

condição de padres, eles defendem a instituição na qual serão uns dos principais produtores de bens simbólicos.

¹³¹ A abordagem de Castells traz a seguinte diferenciação entre papéis e identidades: “Papéis são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade [...] identidades por sua

vez, constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio

de um processo de individuação”. (op.cit. p.23)

140

[...] hoje em dia que a mídia está perseguindo muito a Igreja [...] A mídia parece que está querendo derrubar a palavra da Igreja, mas a Igreja está tendo um avanço muito grande, querendo mostrar que ela está voltada para esses problemas (sexuais) também. A questão que mais se fala agora é a questão do celibato porque que os padres tem que ser celibatários, mas é por isso que os padres cometem pedofilia, mas a gente responde o seguinte: é que existem pessoas que não vivem o celibato, mas cometem pedofilia também dentro da família, dentro do exército, dentro do meio esportivo né, porque o celibato é uma coisa que só vai ser aceito quando as pessoas tirarem ela da cabeça e colocarem no coração. Mas eu acho que a Igreja, a minha Igreja que eu vivo agora, atual na minha cidade, na minha paróquia é uma Igreja mais assim voltada para o povo né, pras comunidades eclesiais de base, que se preocupa muito com o social (Wagner, 21, diocesano, Filosofia).

Rivaldo e Lucas mantêm a própria linha de pensamento ao analisar os limites da Igreja católica. Tendo considerado que a Igreja “está no caminho certo” e demonstrando

dificuldade em identificar avanços e limites, Rivaldo se antecipa em defender a instituição das críticas mais usuais também relacionadas ao campo da sexualidade. Para

Lucas a Igreja age de acordo com seu tempo, assim não há como indicar limites tendo

em vista a essência da Igreja e sua manifestação histórica.

Eu acho que muitas pessoas vêem muitas coisas como limites hoje, em virtude de como está o nosso mundo, porque me parece que o padre não poder casar é um limite da Igreja, é um ponto falho das pessoas, a questão dos anticoncepcionais pras pessoas é um ponto que deveria mudar, mas no meu modo de ver eu acho que não, eu penso que, não sei se a Igreja está avançando, mas posso dizer que retrocedendo não está, porque são todas questões que são muito bem analisadas, quer dizer, a Igreja tem pessoas preparadas pra isso, porque não são questões que, digamos, que ela resolve, que ela toma, decisões. [...] então até falo nesses que são os mais polêmicos (Rivaldo, 24, religioso, Teologia).

Durante a entrevista as pessoas assumem uma atitude mental mais reflexiva em busca da ordem dos eventos e conceitos que, muitas vezes, não foram elaborados previamente por elas. Peter Berger (1976, pp. 63-74) chamou esse processo de “alternação” que se caracteriza ainda pela possibilidade de escolher, entre sistemas que

141

contêm significados diversos e, muitas vezes, carregados de contradição. Cabe realçar

na atitude de Lucas a ocorrência desse tipo de vaivém do pensamento, situação comum

quando estamos numa posição de investigados. Embora seu depoimento demonstre uma indisposição em pontuar limites e avanços da Igreja, ao analisar a própria formação para o sacerdócio ele indica um aspecto que certamente pode ser considerado um limite, que seria o tratamento do tema afetividade, tal como indicado por outros seminaristas. Bem, talvez, essa questão lá do emotivo que é talvez, não apenas no meu caso, mas em geral é pouco trabalhado no Seminário, um pouco trabalhado às vezes no Seminário. O que eu estou melhor na minha formação, acho que é a formação intelectual, acho que estou me saindo bem, na questão humana também acho que estou me saindo bem, agora na questão o lado mais emotivo isso também é trabalhado pouco no Seminário, talvez tenha algumas falhas nesse sentido também (Lucas, 25, religioso, Teologia). Percebe-se nesse último grupo composto pelos quatro rapazes a presença de uma atitude defensiva face à instituição que só se pode realizar quando se tem um conhecimento das críticas feitas a mesma Instituição. Desse modo, ao defender, ao invés de criticar eles demonstram simultaneamente o reconhecimento de limites institucionais no campo da sexualidade.

3.1.4 Falhas na aproximação com o povo/sociedade

Esta argumentação se configurou como um limite da Igreja católica para três seminaristas, com vimos anteriormente. Curiosamente, todos eles indicaram este mesmo aspecto como sendo um avanço da Igreja, ou seja, uma das maiores qualidades atuais da instituição católica seria exatamente sua capacidade de aproximação da sociedade. Em que consiste, então, a formulação destes limites que podem soar como contraditórios?

Evidencia-se no depoimento desses rapazes que embora considerem que a Igreja tenha avançado nessa dimensão, o relacionamento com o povo e a abertura à sociedade possuem forte peso em suas visões sobre a missão dessa mesma Igreja.

Assim, eles acabam por defender um investimento institucional ainda maior nessa direção; tal investimento quando não realizado, se configuraria como um limite.

142

França analisa que a Igreja está anacrônica e possui como desafio o “caminhar junto com o povo”.

Em teoria, vou tentar falar de uma maneira bem clara, teoricamente a Igreja católica é uma Igreja liberal, vamos dizer assim, tem um pensamento pra frente só que quase sempre não se tratando de prática ela ainda é muito capenga, está muito atrás da história, da realidade. Então, o desafio acho que é esse: tentar andar junto com a realidade da população, do povo, uma Igreja que não está alicerçada, enraizada de uma maneira mais intensa na realidade local da população ela... Então, não está desempenhando o seu

papel. (França, 23, diocesano, Filosofia).

O discurso de René segue a mesma linha de argumentação percebida em França, e acrescenta uma dimensão “profética”. A ideia de profetismo¹³² na perspectiva cristã

possui uma conotação de denúncia como os profetas bíblicos assumiram. O termo é

empregado por agentes simpatizantes da TdL e por teólogos da libertação, para apontar

aos cristãos que seu ser/estar no mundo deve assumir uma dimensão “profética” no

sentido de promover a denúncia das injustiças sociais e a discordância com a ordem

capitalista. Na sociologia Weberiana (Weber1998:294-310) encontramos a distinção

entre sacerdotes, profetas e magos. Enquanto o sacerdote se configura como o agente da

religião estabelecida e assim é responsável pela difusão do sistema de crenças e ritos, o

profeta é o agente que através do carisma produz inovação no discurso religioso estabelecido e dessa forma contesta a ordem social. O mago não possui

vinculação com

igrejas e se utiliza de forma mais ou menos instrumental dos aparatos simbólicos produzidos tanto pelo sacerdote quanto pelo profeta. Sua ação visa a atender interesses

imediatos. Pierre Bourdieu (1999:27-78) retoma essas categorias típicas de Weber na

análise da gênese e estrutura do campo religioso.

Vejamos como René dá destaque aos limites da Igreja:

¹³² Em relação à abordagem sociológica da religião feita por Weber e também por Bourdieu, recentemente

Cecília Mariz e Pedro R. de Oliveira realizaram sistematizações críticas importantes. (MARIZ, 2003;

OLIVEIRA, 2003)

143

[...] Eu acho que tem vários (limites) que devem ser colocados pra gente tentar melhorar. Eu acho a Igreja um pouco... limitada na questão do profetismo. Fala... mas muito com medo de falar as coisas, de denunciar. A gente vê aqui na Baixada Fluminense tantas coisas que acontecem, que a Igreja às vezes não se pronuncia de maneira, como deveria, como eu acho que deveria, ou quando se manifesta é um ou outro, é um bispo que fala, mas não o conjunto, tanto das lideranças da comunidade quanto os próprios presbitérios das dioceses daqui da Baixada. [...] Existe uma certa omissão em relação ao social. Eu acho que a gente ainda tem medo de falar algumas coisas e também na própria participação nas decisões da Igreja, que fala muito de uma Igreja participativa né, que o Concílio Vaticano II iluminou, mas às vezes na realidade a gente não vê essa participação ainda completa. (René, 20, diocesano, Filosofia).

Para René a centralização das decisões é um outro limite da Igreja e isso se evidencia em alguns projetos pastorais que vêm de “cima pra baixo” sem uma abertura

às opiniões dos leigos. Nesse sentido, tanto ele quanto França se mostram bastante críticos à estrutura da Igreja católica. Esse posicionamento mais crítico é raro entre os seminaristas e destoa de posicionamentos mais adaptados ao status quo. Tanto França quanto René estão em períodos iniciais da formação para o sacerdócio. Júnior considera que os limites da Igreja são perceptíveis quando ela assume atitudes que demonstram um certo mau uso do poder. Nesse sentido, a Igreja se afastaria do povo e da sociedade em geral. Por outro lado, Júnior atenua sua crítica quando analisa os pedidos de perdão da Igreja defendendo que ela “procura melhorar” e os erros ocorrem como um dado inerente às instituições. Flavio tem dificuldades em indicar os limites da Igreja, pois sua crença na Revelação divina como um dado constitutivo da instituição o impede de analisar concretamente possíveis esferas em que a Igreja poderia mudar de posicionamento ou até mesmo assumir uma atitude de maior abertura ao diálogo com a sociedade. Destarte, ele acredita que um limite da Igreja é a hesitação institucional em dar credibilidade a fenômenos religiosos vividos por grandes místicos, tais como Pe. Pio¹³³.

¹³³ Pe. Francesco Forgione (Pe. Pio) nasceu em 1887 e faleceu em 1968. Era religioso capuchinho e segundo os relatos históricos, ele teria recebido os estigmas de Cristo e por isso ficara conhecido como o “Estigmatizado”. Em 1999 o papa João Paulo II realizou no Vaticano o rito de beatificação.

144

(Pe. Pio) Teve uma vida de santidade desde os primeiros momentos em que ele se lança a vida sacerdotal. Porém, ele teve uma experiência um pouco turbulenta com o seu bispo, o seu bispo local não o compreendia e o perseguia, o deixou dois anos sem poder celebrar o sacramento por causa das multidões que se afluíam etc etc. Ou seja, esse bispo era um homem que estava munido, veja bem, para ser a “cabeça” da Igreja, estar à frente da Igreja, contudo não ele estava absolutamente aberto a ação do Espírito que conduz a Igreja para que através dele, enquanto bispo, fazer com que a voz de Deus se fizesse prevalecer sobre o seu pastoreio. E, em muitos momentos, ele não compreende as disposições que envolviam o Padre Pio e toma atitudes [...] movidas por discernimento pessoal sem compromisso direto com questionamento a Deus. (Flavio, 23, diocesano, Teologia).

Assim, o discurso de Flavio se configura de modo pouco questionador frente à instituição que, em sua visão, é salvaguardada a partir de duas principais premissas interligadas: a Igreja é santa e vai descobrindo no tempo certo os dados da Revelação divina que a constitui. Interessa notar, entretanto, que seu discurso confere a um homem da Igreja, no caso, o bispo, a incapacidade de identificar sinais divinos. Desse modo,

não apenas os “homens comuns” tornariam a Igreja pecadora, mas os próprios homens da Igreja contribuiriam para que ela assim se constitua. O principal limite da Igreja para Walmar é a pouca ousadia no sentido de se fazer mais presente fisicamente na sociedade. Sua preocupação parece estar centrada na dimensão do crescimento quantitativo da Igreja e sua percepção dos limites está diretamente associada aos avanços que indicou. Como Walmar percebe que a Igreja deveria investir mais estando mais próxima do povo a partir da construção de mais templos, conseqüentemente acredita que um dos limites é o baixo investimento nessa direção.

Neto tem dificuldades em identificar e verbalizar possíveis limites da Igreja. Depois de muito refletir, assinala que a atitude da Igreja de tomar para si o monopólio da verdade foi um problema no passado, mas que considera estar superado já que em sua visão a Igreja católica considera hoje que todas as religiões cristãs anunciam também uma verdade¹³⁴.

¹³⁴ Há vários documentos eclesiais onde este discurso está presente. Em 1999 o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos (Doc. 162) lançou o documento intitulado: Diálogo Católico – Pentecostal, Evangelização, Proselitismo e Testemunho Comum. Neste documento se pode ler: “ o 145

A análise dos avanços e limites da Igreja a partir do discurso dos seminaristas suscita algumas indagações e constatações. Verifica-se que aqueles que estão nas etapas iniciais da formação (primeiros anos de Filosofia) para a vida sacerdotal mostraram-se mais críticos ao analisarem os limites da Igreja. Estes rapazes demonstraram também que a ausência do aspecto que consideram avanço faz com que esse mesmo aspecto se torne um limite. Nesse sentido, ainda que de modo espontâneo e sem uma linearidade necessária, fizeram uma correlação interessante na avaliação institucional. Cabe destacar ainda, que a orientação ou tendência ideológica da diocese parece ter um forte peso no discurso dos seminaristas ainda que estes estejam vinculados a institutos religiosos. Ou seja, dois fatores parecem ter contribuído de modo mais decisivo no delineamento das diferentes visões entre os seminaristas, sendo o primeiro fator, a orientação teológico-pastoral da diocese à qual pertencem e o segundo,

a etapa de formação na qual se encontravam no momento das entrevistas. Nesse caso,

ser religioso ou ser diocesano não demarcou grandes diferenciações.

Por outro lado, é relevante perceber que foram seminaristas religiosos (Jonas, Rivaldo e Lucas) os que consideraram em maior número que não há limites na Igreja

externando uma visão institucional profundamente essencialista (no sentido de que a

Igreja seria santa em sua essência) e menos crítica. Aqui vale ainda destacar que dois

deles ingressaram no seminário menor ainda quando eram adolescentes o que ajuda a

explicar uma visão mais corporativa pelo fato de que estabeleceram uma relação de

maior dependência com a instituição.

O posicionamento menos crítico por parte de rapazes ligados a institutos religiosos levanta a hipótese de homogeneização da tendência mais conservadora da

Igreja no Brasil. Tornar-se-ia importante a realização de estudos comparados privilegiando-se a diferenciação das linhas teológico-pastorais diocesanas.

3.2 Avanços e limites da Igreja católica – visão das moças

Como mencionado na Introdução deste trabalho, as jovens esboçaram maior dificuldade na realização de uma análise da Igreja. Possivelmente, o nível de instrução

mais baixo seja um fator explicativo para essa diferença na abordagem. Muitas objetivo não é a unidade estrutural, mas antes a promoção do respeito e da compreensão mútua entre a

Igreja católica e os grupos do pentecostalismo tradicional.” Nesse caso, se excluem a tentativa de diálogo

e aceitação das denominações neopentecostais que, para os agentes eclesiásticos, são consideradas seitas.

146

hesitavam ao responder à pergunta e solicitavam que a gravação fosse interrompida a

fim de refletirem acerca da questão. Assim, abordavam de maneira menos precisa do

que os rapazes as temáticas que demandavam alguma contextualização histórica, tais

como, a visão da Igreja católica, a Teologia da Libertação e a questão sobre as relações

de gênero da Igreja, tema que veremos nos próximos capítulos.

Em muitos casos elas pareciam não possuir uma consciência de que estavam optando por uma vivência mais radical em uma instituição sobre a qual não tinham uma

visão consolidada que a elas permitisse apontar tendências e orientar suas atitudes.

Dentre os aspectos que podemos tomar como avanços ou aspectos positivos indicados pelas moças candidatas à VR destacaram-se:

1) A melhora no relacionamento com o povo/sociedade - indicado como avanço por sete moças, esse aspecto se caracteriza pela abertura aos leigos; pela aproximação com o povo e pela abertura promovida pelo Concílio Vaticano II.

2) Atitudes do papa e sustentação institucional - avanço indicado por seis moças e se caracteriza pela valorização do papa e firmeza da Igreja frente às perseguições.

3) O combate à exclusão social - indicado por quatro moças, esse avanço se constitui pela abordagem sobre as propostas da Teologia da Libertação e pela menção às

Campanhas da Fraternidade.

3.2.1 A melhora no relacionamento com o povo ou com a sociedade

Assim como entre os rapazes, para as moças a Igreja tem avançado no modo como se relaciona com a sociedade. Este avanço, segundo elas, se caracterizou de forma

mais contundente através da abertura à ação e participação dos leigos.

A ação dos leigos foi incentivada a partir dos documentos conciliares em que os padres da Igreja defendem o “apostolado dos leigos”. Mais tarde, nas conferências

latino-americanas¹³⁵ este papel é retomado e discutido exaustivamente e se enfatiza a

autonomia do laicato, sua missão como “povo de Deus” e sua presença nas atividades

políticas, dentre outros temas.

¹³⁵ Ver documentos: Lumen Gentium, (1966, pp. 82-84); Conclusões de Medellín (1984, p.101); Conclusões da Conferência de Puebla (1986, pp. 777- 833).

147

Alcinda analisa os avanços da Igreja considerando Igrejas locais, ou seja, as experiências pastorais nos ambientes eclesiais pelos quais passou. Nesse caso, ela

compara a outra diocese à qual pertencia, com o Rio de Janeiro e argumenta em tom

bastante crítico quanto à atuação pastoral desta última.

Olha, se eu falar da minha terra, a Arquidiocese X, a Igreja lá é maravilhosa, tem abertura, acolhe aquilo que os fiéis podem oferecer no seu dia a dia, na sua simplicidade [...]. Agora, falando de Igreja no Rio de Janeiro, essa palavra vai sair, mas a Igreja do Rio de Janeiro pra mim é uma Igreja fracassada, fracassada.[- por que você acha isso?] É um...é aquilo que só o padre sabe as coisas, não todas as paróquias, não todas as paróquias, mas a Igreja do Rio de Janeiro pra mim é decepcionante... (Alcinda, 35, noviça).

Percebe-se que, para Alcinda, há no Rio de Janeiro uma centralização das atividades eclesiais nas mãos dos padres. Por outro lado, ela balanceia sua visão tanto

no que se refere aos avanços, afirmando que a maior participação dos leigos não ocorre

em todas as Igrejas locais, quanto no que se refere à centralização das atividades pelos

padres, ressaltando que tal centralização não ocorre em todas as paróquias.

Note-se ainda que esta crítica foi mencionada indiretamente por Flávio ao considerar a necessidade da “desclericalização”. Alguns seminaristas, entretanto, manifestaram-se de modo semelhante na identificação deste item como um avanço institucional.

As considerações de Berenice sobre a existência de uma maior abertura aos leigos são um pouco mais abrangentes do que as de Alcinda. Berenice lembra o Concílio Vaticano II como o marco temporal desta abertura e avalia que a ação da Igreja

junto às mulheres, aos pobres etc., ampliou-se a partir daquele evento. Por outro lado,

seu discurso apresenta uma semelhança com o de Alcinda no sentido de que a abertura

aos leigos é analisada com um tom de crítica à centralização das ações nas mãos do

sacerdote, explicitando um desejo de desclericalização. Ela também faz ressalvas e

considera que a abertura aos leigos ainda não ocorre de forma ideal.

Olha, eu vejo um grande avanço da Igreja, lógico que eu não vivi lá no início, depois do Concílio, mas eu vejo pelas histórias que contam, por aquilo que eu leio, eu vejo um grande avanço essa abertura ao leigo [...].

148

Não ser só o padre que está lá na frente, só a elite lá, mas sim essa abertura de todos. Lógico que tem exceções, nem todo mundo tem esse acesso, mas pra aqueles que conseguem chegar lá, tem essa oportunidade, essa Igreja que é povo [...] todo mundo junto, não essa coisa de, por etapa, um nível maior do que o outro. Igual! E vejo também um avanço, como avanço é atitudes hoje das mulheres na Igreja, antes não existia, mulher nem se falava, hoje eu vejo como avanço da Igreja as mulheres e também essa classe mais pobre, estão dando atenção mais a essa classe mais pobre. (Berenice, 24, noviça).

Parte da opinião de Berenice certamente não seria compartilhada por um bom número de mulheres que analisam seu lugar na Instituição católica. Os textos oficiais da

Igreja reforçam o papel feminino em sua dimensão maternal e o masculino em seu poder ministerial (Gebara 2000:94). Embora a presença feminina nos templos e atividades seja majoritária a ocupação de funções na hierarquia católica é ainda restrita

ao universo masculino, situação que analisaremos nos capítulos posteriores. Veremos,

contudo, que a própria Berenice identificará mais à frente a situação das mulheres na

Igreja hoje como um limite institucional.

Samira está na etapa inicial de sua formação para a vida religiosa e é uma das jovens que hesita na formulação de sua resposta. Não obstante, aborda a questão do

espaço dado aos leigos e faz menção às Campanhas da Fraternidade numa tentativa de

explicitar que haveria uma preocupação da Igreja com a dimensão social.

É notável no depoimento de Samira a percepção de que a abertura aos leigos pode ser considerada um avanço pelo fato de que, no passado, apenas os agentes eclesiásticos detinham o poder de atuação na Igreja. Os discursos dessas jovens não apresentam, entretanto, uma outra dimensão da participação do laicato, a saber, a atuação em outras esferas da sociedade. Para elas, tal participação estaria circunscrita aos espaços eclesiais. Para Miranda, o reconhecimento de uma maior aproximação da Igreja com o “povo” ou as camadas populares é perceptível também a partir da participação do laicato. Sua visão é nuançada quando analisa o ritmo desse avanço considerando-o “lento”, e por uma crítica pouco explícita à hierarquia que será elucidada em sua avaliação dos limites da Igreja.

149

Vou falar assim um pouco do que eu conheço de conhecimento geral. O que eu percebo é que a Igreja ela tem toda a história, teve suas balançadas, mas é uma Igreja que continua caminhando, que caminha, [...] com passos muito lentos ainda. Ela freia muito, principalmente a questão da hierarquia assim. Eu vejo que ela avançou muito a questão da abertura pros leigos, a participação dos leigos, de certas questões. (Miranda, 23, noviciado).

A proximidade da Igreja com a população, é apontada por Celina a partir da ação pastoral desempenhada pelos leigos. Entretanto, para esta moça, os problemas que prejudicam um melhor desempenho das pastorais se constituem pelo modo como os leigos lidam com as funções, fato que analisaremos posteriormente em seu discurso acerca dos limites da Igreja. O depoimento de Celina a respeito desse tema é curto e construído de forma pouco elaborada, confirmando a ocorrência de uma discrepância entre a avaliação analítica do grupo feminino e a do masculino. Variáveis como classe social ou idade não se apresentam como um fator determinante para a diferenciação de abordagem, mas talvez se deva considerar que, enquanto no grupo masculino pouco mais da metade é proveniente do Rio de Janeiro e de cidades com nível médio de urbanização, no grupo feminino, apenas seis moças provêm do Rio; as demais vieram de ambientes rurais e/ou cidades de pequeno porte onde o acesso à educação formal e informal é mais restrito. Portanto, o fato de as moças não cursarem Filosofia e Teologia pode ter influência na pouca clareza de seu discurso, mas não explica tal situação integralmente. Parece ser razoável afirmar que o afastamento dessas jovens dos centros urbanos nas

fases de infância e adolescência pode se constituir como outro elemento explicativo para esta importante diferença na capacidade dos rapazes e moças em realizar uma avaliação institucional. Entretanto, menor clareza no discurso não significa menor senso crítico. As moças - possivelmente pela relação assimétrica existente entre padres e freiras - formulam suas opiniões criticamente.

Para Decir, a melhora no relacionamento da Igreja com o povo é caracterizada pela proximidade dos padres com os fiéis. A valorização que ela atribui a esse aspecto pode ocorrer graças à sua trajetória em Igreja evangélica e na RCC aonde o contato corpo a corpo nos rituais é privilegiado (Maués 2000). Vejamos seu breve depoimento:

150

[...] eu vejo que hoje há uma certa... que os padres estão mais em contato com o povo, [...] E a RCC leva as pessoas a terem um contato com Deus ao mesmo tempo e infiltra nas pastorais algumas... No meu caso, no caso, porque acho que vai de acordo com a região também. Porque se o padre não ajuda, o que acontece com o leigo que está ali, que sente Deus, amor pela Igreja e tudo, pelo texto, pela oração? Eles se alienam. (Decir, 26, noviça).

Gilda possui uma análise mais elucidativa em termos de articulação do pensamento e de contexto histórico. Sua percepção dos avanços na Igreja se dá, sobretudo considerando a existência de uma maior abertura promovida pelo

Concílio

Vaticano II que, segundo sua compreensão, beneficia também a articulação entre Igreja e política.

Olha, o Concílio Vaticano II foi uma abertura muito grande da Igreja. Eu acho que desde a década de 60, quando ele aconteceu, graças a Deus, que João XXIII, foi João XXIII né? Ele deu essa abertura, de onde não se esperava, porque ele era um velhinho [...] depois continuada por Paulo VI, acho que foi um ganho muito grande pra Igreja [...] Eu acredito que a Igreja está caminhando, tá abrindo sim pras questões políticas, existem pessoas que exemplos pra nós: Dom Oscar, Dom Pedro Casaldáliga esse pessoal todo mostra que a Igreja tá caminhando [...]. (Gilda, 22, noviça).

Vale notar que, para grande parte dos setores da Igreja católica e de outros grupos sociais o Concílio Vaticano II significou um avanço institucional na medida em

que discutiu várias esferas da vida social. Este acontecimento é considerado o período

de atualização ou atualização da Igreja no mundo e inaugura uma fase de diálogo

institucional com a modernidade, ainda que até os dias de hoje esse diálogo não ocorra

desprovido de negação dessa mesma modernidade, constituindo-se, portanto de forma

ambivalente.

3.2.2 Atitudes do papa e sustentação institucional¹³⁶

Este item demarca uma importante diferenciação entre os grupos feminino e masculino. Embora fosse de se esperar que o elogio à figura do papa partisse dos

¹³⁶ À época da pesquisa o Pontificado era de João Paulo II.

151

homens, já que estes têm se mostrado mais afeitos à estrutura hierárquica do catolicismo, entre as novças um número relevante (6) indicou este aspecto como um

avanço na Igreja.

Silvana, uma jovem postulante, declara que os pedidos de perdão do papa João Paulo II expressam uma atitude positiva e admirável da hierarquia. É interessante comparar com o discurso dos rapazes esta constatação de que a Igreja comete erros. Em

geral, ainda que os rapazes, como vimos, critiquem alguns aspectos, a verbalização da

existência de atitudes errôneas por parte da Igreja é um comportamento mais próprio do grupo feminino.

Para Gelcir um avanço notável é a capacidade de João Paulo II em modernizar a Igreja católica. Estando na primeira etapa de sua formação (aspirantado) esta jovem

argumenta sobre a eficácia da atuação do papa em relação aos escândalos sexuais do clero.

Ele (João Paulo II) lá trabalhando e ajudando. E a posição dele que é a todo momento que, eu acho, João Paulo II que é tentando renovar a Igreja tentando trazer ela pros tempos atuais, porque a gente não pode ficar no que é só antigo. Trazer os tempos atuais [...] sempre revendo, como esses casos que estão acontecendo como esses padres ficando... sei lá... essas coisas que estão acontecendo com os padres... [- os casos de pedofilia?] Pedofilia e outras coisas mais que acontecem. Que ele procurou tratar... o que está acontecendo, por que é quê está acontecendo isso[...] porque antigamente o que acontecia? Isso não se falava... era tratado o padre, mas não se tratava a doença, no caso. Tratava o padre, mas a doença não era só dele, era de outros também, e que acontecendo tanto fora como dentro da sociedade. Então, eu acho assim, a posição dele [do papa} muito importante [...]querendo renovar a Igreja e não ficar com a Igreja pro passado.(Gelcir, 24, aspirantado).

A opinião de Julia também percorre a direção da assumida por Gelcir ao elogiar ações da Igreja em um nível mais hierárquico. Anteriormente ela comentara que na

adolescência procurou conhecer várias religiões e sua fé na Igreja católica nasce pela

“verdade evangélica” que, em sua visão, esta Igreja possui. Desse modo, Julia elogia a

tradição e a doutrina. A opinião dessa jovem imprime uma idéia de continuidade à constituição da Igreja sem identificar necessariamente avanços, mas “pontos positivos”.

Como alguns rapazes, Julia parece partir de um pressuposto de que a instituição vive

seu tempo histórico o que a isenta de possíveis “atrasos” frente à sociedade.

Telma é quase uma adolescente e seu jeito reservado fez com que a entrevista se realizasse de modo monologal. Quando solicitada a falar sobre a Igreja, pede uma breve

pausa na gravação e retoma:

Os avanços... eu pensei no nosso papa João Paulo II é um santo que está no auge que nós estamos vivendo, ele está sabendo discernir tudo, ele está sabendo orientar e a força que ele está passando pras pessoas, pros católicos é muito grande, acho que esse foi um grande avanço...(Telma, 19, noviça).

É interessante observar no relato das próximas moças a formulação dos avanços baseada na idéia de que a Igreja se sustenta apesar das perseguições. Essas moças

pertencem a institutos religiosos diferentes o que não nos permite supor a existência de

uma contaminação mútua nos depoimentos.

Segundo as narrativas bíblicas, as primeiras comunidades cristãs eram marcadas por dois aspectos: o primeiro era a divisão dos bens, de modo que nenhum membro

experimentasse necessidades materiais, e o outro era a perseguição, considerando que

muitos cristãos foram mortos por assim se declararem e por adotarem o discurso difundido por Cristo.

A história revelou, entretanto, as inúmeras perseguições exercidas pela própria Igreja sejam contra outros povos e denominações religiosas, sejam contra seus pares

discordantes. Não nos cabe, porém, entrar no mérito dessa discussão, mas antes perceber os benefícios que o discurso persecutório¹³⁷ pode trazer quando bem difundido

institucionalmente. O discurso da perseguição pode legitimar a instituição católica no

sentido de garantir-lhe veracidade, já que seu personagem fundador foi perseguido até a morte de cruz.

Desse modo, a “dialética da perseguição” pode conferir à Igreja um estatuto de autenticidade, à medida que, sobretudo no discurso cristão, assume o sentido compartilhado de eleito e escolhido. É-se perseguido quando os próprios discursos e

ações não compactuam com o mundo que, na visão dos agentes religiosos, estaria

afastado de Deus.

¹³⁷ Clara Mafra analisou a “dialética persecutória” presente nas correntes pentecostais e como a Igreja

Universal do Reino de Deus inova ao romper com esse discurso. Ver: (MAFRA, 1999).

Andreza está iniciando seu período vocacional assim como as demais moças que fazem uma defesa institucional pautada no papa e na persistência histórica da Igreja. Em seu depoimento esta jovem também assinala as “perseguições” vividas pela Igreja católica.

Eu acho que a Igreja continua firme, né, mesmo com os desafios, mesmo com tantas perseguições que já houve, contra a Igreja, mas ela continua firme, forte porque acho que ela busca através de Espírito Santo, né, a viver aquilo que Cristo pediu. (Andreza, 29, postulante).

Dalva, outra jovem ainda na fase inicial do chamado discernimento vocacional, argumenta sobre as ações do papa e seu esforço em apoiar a Igreja mesmo diante dos

escândalos sexuais do clero, tais como os casos de pedofilia. Essa jovem comenta que

esses escândalos prejudicam a imagem da Igreja pelo fato de que as pessoas costumam

generalizar atribuindo a todo o clero essa mesma atitude. Esse comportamento do clero

favoreceria, em sua opinião, uma espécie de desencanto das pessoas com o catolicismo

e a conseqüente migração para outras Igrejas.

É no mínimo curiosa a menção dessas jovens à figura do papa. Ao que parece há uma admiração do chefe da Igreja que, converge com a construção de suas identidades femininas demonstrando uma conciliação com a hierarquia e conseqüentemente com a posição acrítica das próprias candidatas diante de uma figura

masculina no comando institucional. Resta saber se essa admiração estaria relacionada à

figura carismática de João Paulo II ou à função papal independentemente de quem a

assuma. Em tempos de Joseph Ratzinger, valeria a pena avaliar a representação sobre a

figura papal junto às religiosas.

3.2.3 O combate à exclusão social

O período de intensificação do diálogo da Igreja com a sociedade no sentido de denunciar as injustiças sociais ocorreu ao final dos anos 60 num clima pós-conciliar. A

ação da juventude católica em seus diversos segmentos¹³⁸, favorecida pelo clima

¹³⁸ A chamada Ação Católica passa por uma reorganização em 1950 sob inspiração do modelo francês ou

belga que propunha sua subdivisão em vários setores a fim de que pudesse estar presente em várias

esferas da sociedade. Assim, desfaz-se a antiga subdivisão em adultos, jovem, masculino e feminino e se

cria nova subdivisão em adultos e jovens, onde nascem a JEC (Juventude Católica das Escolas Secundárias), JUC (Juventude Universitária Católica), JAC (Juventude Católica das Zonas Rurais); JOC

154

ideológico da Teologia da Libertação reforçava uma atitude de denúncia frente ao

regime militar e frente ao avanço da mentalidade capitalista que se instaurara com a crescente industrialização brasileira. Por outro lado, não se pode ignorar que a Igreja católica no Brasil historicamente não assume posições unívocas, sobretudo frente às questões sociopolíticas, seja por parte de seu corpo hierárquico, seja por parte do laicato.

A chamada “voz profética” da Igreja católica, expressão cunhada por agentes religiosos tais como D. Hélder Câmara, não é uma voz que se enunciara por todos os cantos, contra a opressão dos trabalhadores, a discriminação das mulheres, o descaso com a juventude; atitudes produzidas por uma sociedade de mal estar e muitas vezes ignorada pela própria Igreja.

Muitas vezes o comportamento da Igreja católica em seus mais altos escalões é ambígua. Ao ignorar e combater as diferentes análises feitas a seu respeito na sociedade

brasileira, além dos diferentes discursos, a Igreja oprime de forma sobremaneira sutil a

partir da negação da diversidade ideológica. Por outro lado, ao levantar-se contra os

altos índices de mortalidade infantil que assolam as crianças brasileiras e ao devolver a

dignidade a muitas famílias, a Igreja assume um papel importante como agente de mudança social¹³⁹.

Esses comentários se situam numa perspectiva de elucidação de violências que podem ser geradas em discursos semanticamente perfeitos sobre o Outro, mas que

muitas vezes escondem sob véus de cetins, posturas intolerantes diante dos contrários.

O combate à exclusão social, tal como enunciada por algumas noviças, pode significar, portanto, uma atitude politicamente correta, mas que não garante um posicionamento mais aberto de inclusão por parte de alguns setores da Igreja.

Refiro-me

à inclusão de sujeitos que, por exemplo, sejam discordantes das orientações institucionais em questões de âmbito privado, tais como, a utilização de métodos contraceptivos.

Algumas moças sugeriram que temas que abarcam a dimensão social se constituiriam como avanço da Igreja católica na medida em que esta instituição se (Juventude Operária Católica). Bruneau destaca que no período de 1950 a 1964, as mais relevantes eram a

JUC e a JEC. (BRUNEAU, 1974, p.180).

¹³⁹ Não há como negar a presença socioeducadora e construtiva da Igreja católica no Brasil, sobretudo nos

anos 70 e 80 quando arremonta um alto número de iniciativas populares. Ver: (DOIMO, 1995:139-

1500)

155

comprometeria com eles. No caso de Mônica, por exemplo, ganha relevância a temática

da discriminação racial. Vejamos como ela se pronuncia:

A Igreja pra mim avançou no sentido de se abrir para as pessoas, porque antes ela era muito fechada, era muito hierarquia. Tanto é que só brancos e ricos podiam ser padres, os negros e pobres não tinham direito, então nesse sentido, assim na abertura para as pessoas também a Teologia da Libertação, eu acho que fez com que a Igreja se misturasse ao povo e se encarnasse realmente na missão de Jesus [...] (Mônica, 23, noviça).

Cabe lembrar que essa moça experimentou um processo de discriminação que a marcou profundamente conforme vimos no capítulo dois. Logo, ela considera que

tanto a igualdade racial quanto à igualdade de classe constituem-se como temas de

interesse da Igreja.

A aproximação da Igreja com o povo é, para Elza, particularmente marcada pelas ações da Teologia da Libertação no Brasil, embora essa moça declare não concordar inteiramente com as premissas dessa linha teológica. Assim, ela elogia a ação

da Igreja nos meios populares, impulsionada pela TdL, no sentido de “dar dignidade”

aos indivíduos em situação de opressão social.

Argumentando em relação à aproximação da Igreja com as questões sociais, Rose considera que as Campanhas da Fraternidade se constituíram como uma importante iniciativa da Igreja católica e pode ser caracterizada pela defesa dos direitos

humanos.

Para Joana, um dos avanços da Igreja é a presença de comunidades inseridas em ambientes de carência social¹⁴⁰. Este modelo de vida comunitária tem sofrido um

arrefecimento na vida religiosa nos últimos anos, sobretudo da vida religiosa feminina

que atua em várias frentes na sociedade. Neste sentido, quando os institutos carecem de

candidatas e têm que optar entre a manutenção das obras tradicionais (Colégios, hospitais, abrigos) e as comunidades de inserção, em geral, preferem realocar as irmãs

que atuam nas comunidades inseridas para o trabalho nas obras. Esse fato tem sido

¹⁴⁰ As comunidades de inserção ou inseridas começaram a surgir no período pós-conciliar a partir do

deslocamento de religiosos e religiosas de suas casas conventuais para as comunidades periféricas das

cidades e também de ambientes rurais. A proposta é viver conforme os padrões da população menos

favorecida economicamente fazendo valer a “opção pelos pobres” defendida, sobretudo pelos teólogos da

Libertação.

156

gerador de crises em vários institutos femininos que nas últimas décadas têm incluído

na pauta de discussões a questão da identidade e missão da Vida Religiosa.

Outras duas jovens posicionaram-se da seguinte forma em relação aos avanços:

Márcia teve dificuldades em indicar avanços pelo fato de acreditar que a Igreja está caminhando de acordo com seu tempo. Já Vina não conseguiu formular sua resposta.

Diferente dos rapazes, entre as moças, parece que quanto menos tempo possuem de ingresso, mais condescendentes com a Igreja elas se revelam¹⁴¹.

Contudo,

essa seria apenas uma hipótese a ser investigada em trabalhos posteriores em função do

número reduzido de entrevistas. No grupo masculino, como vimos, os rapazes que estavam cursando a Teologia - última fase da formação - se mostraram mais afinados

com a instituição e menos críticos.

A existência do que Anthony Giddens chamou de “diversidade de autoridades” em condições de modernidade avançada, pode nos ajudar a compreender o comportamento de alguns rapazes menos críticos à Igreja, exatamente na fase em que -

ao menos em tese - estariam mais vinculados a ela. Para eles, o sistema eclesiástico

amplo de autoridade pode exercer um papel consolador diante da necessidade de conviver com autoridades diversas. Giddens assinala que alguns indivíduos podem,

inclusive, desistir de formular juízos críticos barganhando sua crítica com as convicções

que seriam oferecidas por uma autoridade que lhes pareça plausível nos diversos aspectos de suas vidas. Tal atitude supõe, para o autor, uma liberação individual da

complexidade que pressupõe todas as relações de confiança. (Giddens 2002:181).

Passemos à percepção das jovens acerca dos limites da Igreja:

A partir da análise do discurso das moças pode-se indicar três categorias que expressam críticas à Igreja, conforme veremos a seguir:

1) O poder hierárquico - indicado por metade das entrevistadas, é caracterizado pela centralização do poder e normatização; pelo clericalismo/machismo; pelos bens e

riquezas da Igreja; e pela estrutura hierarquizada.

2) O comodismo na evangelização - mencionado por duas jovens.

3) A atuação dos leigos - considerado limite por outras duas moças.

¹⁴¹ É o caso de Dalva, Silvana, Gelcir e Andreza, que cumprem as fases do aspirantado e postulante.

157

Como no grupo masculino, algumas jovens não identificaram limites na Igreja.

Foram quatro as que assim se posicionaram: Silvana, Gelcir, Telma e Márcia.

3.2.4 O poder hierárquico

O debate sobre o poder na Igreja católica não é novo, poder-se-ia tomá-lo como um dos elementos constitutivos da Instituição em função de sua estrutura hierárquica

que se mantém ao longo dos séculos e da alta busca de normatização da vida privada.

Todavia, a elucidação de nuances que constituem esse poder, sua influência social e as

conseqüências advindas de sua gerência não têm sido bem recebidas pelos agentes

eclesiásticos.

O poder se enuncia como um dos temas discutidos nas mais diferentes áreas do conhecimento e, nas Ciências Sociais, o pós-estruturalismo o analisa

sobejamente,

sobretudo nas obras de Michel Foucault (1986) que percebe o poder como a capacidade

dos mecanismos sociais em disciplinar os indivíduos. Max Weber (1998, p.33)

distingue poder, dominação e disciplina considerando que o poder representa toda e

qualquer probabilidade de imposição da vontade própria numa relação social; a dominação seria a chance de se encontrar obediência a uma determinada ordem entre

determinadas pessoas indicáveis e a disciplina implicaria na probabilidade de ser obedecido pronta e automaticamente em virtude de atividades treinadas.

Procuro analisar o poder aqui na perspectiva weberiana. A identificação do poder hierárquico como um limite da Igreja, de modo contrário aos rapazes¹⁴²,

sobressaiu no discurso feminino. Este dado em si já suscita questionamentos quanto ao

lugar atribuído às mulheres na Igreja, tema que veremos no próximo capítulo.

Alcinda reflete de forma contundente sobre os limites da Igreja e discorda da estrutura hierárquica. Se verificarmos seu depoimento sobre os avanços da

instituição,

veremos que ela manifesta descontentamento com a centralização das atividades nas

mãos dos padres da diocese do Rio.

...o grupo dos cardeais, eu não sei eu acho esse povo muito cabeça pequena, muito quadrado, assim. Claro que tem umas pessoas maravilhosas, isso aí em toda classe tem, então não é diferente. Mas tem um povo aí muito cabeça

¹⁴² Como vimos, apenas Júnior menciona a questão do poder na Igreja como um limite, quando usado

para manipular pessoas ou situações.

158

fechada, aquele... como é que é? Ratzinger lá da Alemanha, vamos falar, aquele homem é um trator. Então a Igreja é santa e pecadora, agora eu, pra mim, Deus não criou hierarquia, isso aí quem criou foram os homens [...].

Jesus ele não...ele criou o seu grupo, mas ele andava com seu grupo, ele conviveu com seu grupo, era época diferente, não posso comparar hoje é diferente, mas eu, pra mim, Deus não criou hierarquia não, isso aí é coisa dos homens. (Alcinda, 35, novíça).

Elza demonstra desalento ao constatar que a instituição na qual ela estará se vinculando mais radicalmente, possui uma falha que pode prejudicar a participação dos fiéis. Essa jovem critica a elitização da Igreja que, em sua visão, inibe a participação popular em algumas esferas. Essa preocupação se destaca por seu caráter mais pastoral e não foi mencionada pelo grupo masculino, posto que a aproximação com os leigos tenha se destacado também naquele grupo como um avanço da Igreja. Tocando diretamente na dimensão feminina, o discurso de Berenice sobre os limites da Igreja assinala a temática da posição da mulher nas atividades eclesiais. Esta jovem considera que a restrição da ação feminina a alguns ministérios ainda é um limite, embora considere que a abertura ao laicato e especialmente à participação das mulheres foi um avanço institucional. Seu depoimento evidencia uma crítica implícita ao poder hierárquico que seria, em sua visão, ligado ao mundo masculino. Por outro lado, ela demonstra concordância com a atribuição do serviço da celebração eucarística apenas para os homens. Cabe ressaltar que na Igreja católica é permitido que as mulheres façam a celebração da palavra, porém elas não podem realizar a chamada transubstanciação, ou seja, o momento do ritual onde se acredita ocorrerem as transformações do pão e vinho em carne e sangue de Cristo, respectivamente¹⁴³. As considerações de Joana seguem a mesma linha de Berenice. Joana argumenta, entretanto, de modo mais acentuado sobre a impossibilidade de a missa ser presidida por uma mulher.

¹⁴³ No documento *Mulieris dignitatem* (1988) é enfatizado o papel da mulher como “mãe, irmã e colaboradora nas obras do apostolado” e na Carta às Mulheres (1995) escrita por João Paulo II por ocasião da Conferência das Mulheres em Pequim é reforçada a não permissão da ordenação sacerdotal às mulheres. Naquele texto se pode ler: “se Cristo – por escolha livre e soberana, bem testemunhada no Evangelho e na constante tradição eclesial – confiou somente aos homens a tarefa de ser ícone da sua imagem de pastor e esposo da Igreja através do exercício do sacerdócio ministerial, isto em nada diminui o papel da mulher [...]”. Tal posicionamento da Igreja é constantemente contestado, sobretudo por teólogas conforme veremos no capítulo 6.

159

[...] como grande atraso, eu vejo assim, essa realidade ainda que só o padre que pode celebrar missa, sabendo que, por exemplo, a religiosa, quanta falta que faz em determinadas comunidades a missa, mas só o pároco que pode fazer, pode presidir a missa, acho que a religiosa poderia, [...] onde está escrito que só o homem que pode? Onde Jesus deixou escrito que só o homem que pode? Quem me garante que lá na época de Jesus ele também não deixou que as mulheres presidissem? Só não está escrito, nesse sentido,

porque eu acho que daria um avanço muito maior, a Igreja teria um avanço muito maior se ela desse essa abertura...(Joana, 33, noviça).

Explicita-se que esse tema é latente no mundo eclesial sendo debatido com frequência pelos próprios agentes eclesiais. Contudo, não se tem avistado mudanças

institucionais significativas a esse respeito, revelando que as configurações desse poder

perpassam as relações de gênero.

Miranda e Gilda também fazem a crítica ao clericalismo na Igreja e pontuam a necessidade de que o debate sobre gênero seja ampliado. Sobretudo Gilda irá destacar a

assimetria entre homens e mulheres na Igreja. Essa moça demonstra familiaridade com

o tema, possivelmente pelo fato de que seu instituto promova a discussão por meio de

irmãs responsáveis pela formação. A menção que Gilda faz ao status do padre e a possível insegurança dele diante das mulheres evidencia a tensão que indiquei anteriormente.

Mas eu acho que a Igreja tem que abrir muito quanto a questão de gênero dentro da Igreja. Porque a maioria das pessoas que faz parte, que ajudam a Igreja a caminhar são mulheres. E por que ser tão discriminada dentro da própria Igreja? Pela pouca experiência de pastoral que eu tenho, de vida, de vivência dentro da Igreja, o clericalismo ainda é muito forte. O padre, ele parece que tem medo de perder a sua posição, o seu status dentro da Igreja e a gente costuma dizer assim nas pastorais, nos grupos que o maior medo de um padre é uma religiosa teóloga ou uma leiga teóloga [...], que esteja por dentro dessas questões. Porque é o medo, não sei se o pessoal entra na vida sacerdotal achando que é um status, que tá ali então ele vai liderar o povo, vai governar vai manipular a vida do pessoal. Existe um forte medo, existe um forte clericalismo ainda, no meu ponto de vista, sabe?(Gilda, 22, noviça).

160

É Decir quem também faz a crítica institucional pautada na dimensão hierárquica da Igreja. Entretanto, seu depoimento diverge das demais por não apresentar

a perspectiva de gênero. Essa jovem parece conceber que a hierarquia acaba prejudicando a aproximação entre o “povo” e a instituição.

Eu vejo que a Igreja católica é hierárquica, mas, um pouco fechada nós sabemos que as pessoas precisam de contato, no caso a Igreja, só pelo fato de ter a missa, o povo fica um pouco, assim, muito.... Não conhece o amor pela Eucaristia, a catequese muitas vezes não tem muito, assim, sentido porque até os catequistas não se especializam muito. Então eu acho aí um pouco falho, a Igreja como instituição (Decir, 26, noviça).

Observa-se que a crítica ao clericalismo e machismo se configura como a principal no que toca ao poder hierárquico trazendo à tona o debate sobre as relações de

gênero, tema ignorado pelos seminaristas ao analisarem os limites da Igreja. São as

mulheres as que realizam a crítica institucional pautada na dimensão de gênero.

Os

impasses e tensões dessa crítica são também fruto da dificuldade que a Igreja católica

possui em ouvir as várias demandas da sociedade no que tange aos direitos das mulheres em exercer funções ministeriais e, na esfera privada, adquirirem maior autonomia nas decisões acerca do controle da natalidade.

A demanda por uma modernização da organização eclesial tem sido apontada há tempos pelos analistas. Nesse sentido, o tema do lugar da mulher na Igreja é de fundamental importância e tem sido colocado em pauta como um tema a ser revisto

(Rosado Nunes 2002:11; Souza 2004:272).

A crítica institucional de Rose aponta a questão dos bens da Igreja que, segundo ela, são desnecessários e contrários à proposta de Cristo. Ao mesmo tempo, essa jovem

sinaliza para a questão da desigualdade social que tem na má distribuição dos bens

sociais, uma de suas causas. Percebe-se ainda no discurso de Rose um grau de abstração

evidenciado na expressão “tem gente que não vê”, ao identificar os atores que ela deseja

criticar. Nesse caso, ela parece misturar a Igreja romana e os agentes e leigos que atuam

nas Igrejas locais.

161

Eu acho que há dentro da Igreja muita riqueza. E essa riqueza pra mim, nos meus olhos, não é necessária, porque Jesus veio, ele não ficou cheio de ouro, cheio de roupas, simplesmente andava com uma túnica de um lado para o outro, o transporte dele era o transporte mais simples que tinha, uma barca, embora, evoluiu... Eu acho que a riqueza dentro da Igreja é um tanto quanto exagerada. Enquanto tem exagero de um lado, tem muitos pobres precisando e tem gente que não vê, simplesmente, passa por cima, [...] (Rose, 31, noviciado).

Como vimos, este grupo de moças indicou como limites da Igreja aspectos que estão relacionados à questão do poder que se configura em sua forma hierárquica e

masculina. Essas moças se revelam, portanto, bastante críticas e apontam como limites

o “entre – lugar” do sujeito feminino que é esvaziado na medida em que perde seu poder de formular o próprio desejo histórico¹⁴⁴. Essa situação liminar da mulher pode

ser lida como a ausência do poder de significar para o Outro. Dessa forma, a mulher se

constitui no discurso da Igreja católica como um “lugar de citação” no sentido de que se

reconhece sua presença majoritária nas igrejas, mas essa presença não se converte em

significação para os dirigentes eclesiásticos.

Em adição, as mulheres no catolicismo não gozam de liberdade para construir

suas identidades femininas nos ambientes eclesiais e assim garantir condições de inserção institucional mais igualitárias.

Algumas noviças (quatro moças), tal como no grupo masculino, não foram críticas no sentido de identificar possíveis limites na Igreja católica. Três dessas moças

possuem um perfil que se coaduna com a visão institucional e são as mesmas que indicaram como avanços aspectos relacionados à figura do papa e sustentabilidade institucional.

Seus argumentos estão pautados na visão de que a Igreja é “santa e pecadora¹⁴⁵” (

jargão eclesial insuperável na avaliação institucional) e embora cometa erros estes ocorreriam devido à ação dos homens que acabam manchando a dimensão transcendental da instituição. Seguindo essa linha de raciocínio as informantes não

vêm sentido na identificação de limites da Igreja católica.

¹⁴⁴ Para Homi Bhaba (1998, p.59) esse esvaziamento do sujeito faz parte de um processo de negação das capacidades do outro em estabelecer o próprio discurso institucional e oposicional.

¹⁴⁵ No capítulo I da Constituição Dogmática Lumen Gentium, um dos documentos conciliares, se pode ler

as considerações sobre o “Mistério da Igreja” e sua constituição divina e humana: “[...] a Igreja terrestre e

a Igreja enriquecida de bens celestes, não devem ser considerados duas coisas, mas formam uma só

realidade complexa em que se funde o elemento humano e divino.” (Lumen Gentium, 1966, p.29).

162

Eu penso que a Igreja, e qualquer outra instituição ela é feita por..., assim, a instituição é santa, mas as pessoas são pecadoras [...] (Telma, 19, noviça).

Apesar de mencionar que não vê limites na Igreja, Gelcir sublinha a existência e uma certa omissão dos dirigentes eclesiais diante dos casos de pedofilia entre o

clero. Ela acredita, entretanto, que este tema atualmente tem sido acompanhado com

seriedade pela instituição, sobretudo, graças à orientação de João Paulo II. Assim, não

indicou nenhum aspecto como falha ou limite institucional. Esta jovem integra o grupo

das moças que estão na fase inicial de formação, que como observei, no grupo feminino

são as menos críticas.

Olha... deixa eu pensar se tem... Limites, assim, não tem. Porque os limites que tinham que eu achava que era muito... que eu achava assim: “Puxa, por que não trata disso?! [da pedofilia] Só trata...”. Era justamente isso que estava acontecendo, né?! Negócios dos padres e tudo... estavam fazendo o congresso para saber o que eles podiam fazer para tratar a doença, no caso. Eu falava assim: “Por que eles só tratam do padre e esquecem a doença, no caso?”. Que não é só para eles, pois eu achava que deveria ter mesmo essa reunião para decidir o que ia fazer e “o que” ia ser tratado. Isso eu achava

que era como um defeito, mas, agora não é mais defeito porque eles caíram e estão revendo isso. (Gelcir, 24, aspirantado).

Márcia dá destaque ao caráter de infalibilidade da instituição levando em conta a origem divina. O argumento dessas moças sinaliza para uma compreensão de que a

Igreja não erra, antes os homens que compõem a Igreja seriam os responsáveis pelos

erros institucionais cometidos. Esta separação entre corpo estrutural, doutrinal e sistêmico e os indivíduos, reflete uma visão de mundo que se constitui pela dissociação.

A Igreja nesse caso adquire um estatuto de essência, quase etérea, em que sua existência

se dá independente da existência dos indivíduos¹⁴⁶.

Evidencia-se assim, o papel da tradição, base da identidade institucional, que cria a constância através do tempo promovendo a articulação entre o passado e o futuro

(Giddens 1997:100) de forma a preservar o sistema que mantém a instituição.

¹⁴⁶ A Igreja, entretanto, seguindo a definição de Ernst Troeltsch (1987, p.135) aspira por abarcar a totalidade da vida humana e é um tipo de organização conservadora que, em certa medida aceita a ordem

secular e domina as massas.

163

Acredito que a Igreja é feita de homens, que é a parte pecadora da Igreja, porque nós somos falhos, [...] mas a Igreja é muito mais divina, porque ela tem como fundador o próprio Jesus. Então eu acredito o que diz respeito à tradição, o que diz respeito ao magistério da Igreja, que diz respeito à fé mesmo que Jesus Cristo deixou, não tem nada pra ser mudado. Algumas vezes a gente encontra desobediência entre os homens e algumas vezes a Igreja caminha mal porque as pessoas não são fieis ao propósito que fizeram. Então acredito isso, que a falha não está na Igreja, a falha está em alguns membros da Igreja que não são fiéis à proposta inicial que eles se comprometeram...(Márcia, s/i/ noviça).

O depoimento de Márcia se diferencia bastante das demais e indica a presença de uma certa ortodoxia. Assim, ainda que em menor número em relação ao universo

masculino algumas congregações femininas parecem corroborar o discurso oficial da

Igreja e acabam por formar quadros menos críticos.

3.2.5 O comodismo na evangelização

Este aspecto foi indicado como limite da Igreja católica por duas noviças.

Samira, por exemplo, argumenta sobre a necessidade de evangelização nas casas. Essa

ação é bastante valorizada por ela e está também afinada com as novas propostas da

Igreja para a implementação de sua ação evangelizadora ¹⁴⁷.

Atualmente parece crescer na Igreja católica do Brasil o chamado Movimento das Capelinhas que se constitui pela visita de leigos e sacerdotes aos domicílios levando

a imagem de Maria.¹⁴⁸ Vale lembrar que a prática de visitar as casas das pessoas

propondo evangelização é inaugurada pelas Igrejas evangélicas, costume que Samira menciona em seu depoimento.

Ao considerar a necessidade da Igreja católica em ampliar os espaços de evangelização, Samira explicita a existência de disputa ou concorrência religiosa que

147 O novo projeto de evangelização da Igreja no Brasil intitula-se Queremos Ver Jesus e apresenta as seguintes propostas: “Promover as Santas Missões Populares e ações missionárias na própria paróquia, cidade e regiões carentes do Brasil, especialmente na Amazônia e Nordeste; Desenvolver projetos de cooperação missionária em todos os níveis; Fazer visitas missionárias a vizinhos, parentes e necessitados de todo tipo”. Informações no site: <[http:// www.cnbb.org.br](http://www.cnbb.org.br)

148 No Brasil esta prática existe desde a década de 50, mas nos últimos anos tem se intensificado. O chamado “Movimento das Capelinhas de Nossa Senhora” consiste na visita às casas com a imagem de Maria. As famílias interessadas se inscrevem nas Igrejas e recebem a visita da imagem reunindo-se em oração. Só em Brasília, em 2002, 1,5 mil domicílios foram visitados. Cf.: Jornal Correio brasiliense, 02/05/2002.

164

vem crescendo no Brasil, sobretudo a partir do crescimento das Igrejas pentecostais e expressa seu incômodo com o proselitismo de outros grupos religiosos. Assim, os programas de evangelização da Igreja católica assumem um caráter estratégico diante dessa constatação.

[...] eu acho uma coisa negativa, que deveria ter na Igreja, pelo menos... ter mais... assim, sair de casa em casa, mas evangelizando, eu acho que nós católicos precisamos fazer isso.[...] . Eu sempre fui católica, desde criança. Sempre que na minha porta quem batia são os crentes. Hoje mesmo na casa da irmã bateram as testemunhas de Jeová e eu fui atender, aí ele falou “deixei a mensagem do Senhor aqui para vocês”. Não precisa, já tenho mensagem, muito obrigada...[...] Então... eu acho que isso deveria abrir mais, dar mais espaço, não só da Igreja, mas como também conscientizar o povo, de fazer esse trabalho que é muito importante [...] evangelização nas casas. (Samira, 31, noviça).

O baixo empenho do catolicismo na “evangelização” foi também apontado por Andreza. Sua avaliação, entretanto, não avança para causas ou conclusões mais analíticas, e aqui o fato de estar na fase inicial e possuir apenas dez meses de ingresso

no instituto religioso, por ocasião da entrevista, deve ser levado em consideração, como

no caso de Silvana.

3.2.6 A atuação dos leigos

Limites relacionados ao laicato foram mencionados por duas noviças e têm sido freqüentemente debatidos nos ambientes eclesiais. Os temas variam desde a autonomia

dos leigos frente ao clero até a dificuldade em se renovar os quadros para a atuação pastoral. Vale observar que os graus de inserção dos leigos nas comunidades católicas são bastante diferenciados, daí procedem as diferentes terminologias acerca do católico brasileiro (Brandão 1988; Parker 1995). Uma pesquisa recente em regiões metropolitanas brasileiras constatou que, embora cerca de 44% de católicos tenham declarado freqüências diária e semanal à sua religião, apenas 26,5% participam de alguma pastoral católica, fato que denotaria maior vinculação em atividades sócio-religiosas. (Fernandes 2002:99).

165

Dalva considera um limite a falta de disposição de alguns leigos em atuar nas atividades da comunidade. Nesse caso considera que não há suficiente entrosamento entre os padres e os leigos, fato que promove a hesitação desses últimos em participar mais efetivamente.

Celina pontua a questão das relações de poder entre os leigos mencionando como limite o fato de que muitos têm dificuldades no estabelecimento de diálogos e em abrir mão de determinadas funções nas paróquias.

[...] só que às vezes as pessoas que estão como líderes dessas pastorais deveriam estar mais abertas pra acolher outras idéias, acolher mesmo as pessoas. Falta um pouco mais, parece assim que elas estão como responsáveis e querem mandar e acho que deveria ter um pouco mais de compreensão e acolher mais essas pessoas também. Estão preocupadas com um cargo e o serviço estão deixando mais...(Celina, 21, noviça).

Outras duas moças mencionaram os seguintes limites: a) O problema da divisão de tendências pastorais (TdL e RCC); b) a ausência de uma dimensão política ou mais

informações sobre este tema. Ainda uma última jovem, Vina, teve dificuldades na formulação de possíveis limites.

Para Julia, nossa única entrevistada proveniente de camada média, a dimensão política não é suficientemente tratada pela Igreja e isto se constituiria como uma falha.

Este dado é interessante porque Julia elogiou, como vimos, a doutrina e a tradição da

Igreja na análise dos avanços. Assim se evidencia que o apego à doutrina e norma não

exclui necessariamente a preocupação com uma dimensão menos ortodoxa tal como a

formação política na Igreja.

[...] hoje em dia a gente vê que a Igreja não tem muito envolvimento político, não tem muita representação política, não vê um padre político, até

porque não é esse o fim da Igreja, mas a gente sente, as pessoas perguntam muito, orientações pra gente a respeito de campanha eleitoral, em quem vai votar? Por que não esse? Por que não aquele? A Igreja tem a posição que todo mundo sabe que a Igreja é de direita, mas não toma uma [...], acho talvez que os fiéis sintam um pouco de falta em alguma coisa que possa servir...[...] para orientar politicamente, acho que isso falta um pouquinho...(Julia, 21, noviça).

166

Observa-se, entretanto, que sua preocupação não está pautada em uma aproximação entre a Igreja católica e a política numa perspectiva partidária, mas antes, no sentido de que os fiéis adquiram maiores orientações a respeito dos candidatos na hora do voto. Essa abordagem é assumida oficialmente pela Igreja católica delimitando a questão da política partidária para os leigos e não para o corpo clerical¹⁴⁹. A análise sobre os avanços e limites da Igreja a partir dos depoimentos dos rapazes e moças levantou vários temas que serão abordados mais detidamente nos próximos capítulos, como por exemplo, a situação da mulher na Igreja, as diferentes tendências teológico-pastorais, além do relacionamento com a hierarquia e com superiores a partir da análise do voto de obediência. Até aqui já se pode ter uma visão bastante ampla dessa juventude e de como representam a instituição católica. Importa não menosprezar o caráter crítico do discurso de vários deles/as para temas emergentes, a preocupação com os avanços institucionais que denota simultaneamente o senso crítico e por fim a indicação de falhas ou limites que mereceriam - em suas visões - ser olhados mais de perto. Nesse sentido, destacou-se entre os rapazes a questão da formação no seminário, e entre as moças, a questão do poder hierárquico que redundava na centralização das decisões nas mãos dos padres. Por outro lado, cabe registrar a presença – entre alguns seminaristas e candidatas à Vida Religiosa - de um tipo de pertencimento institucional orientado por um baixo senso crítico, ou numa visão apologética da Igreja o que pode estar indicando uma adequação desses indivíduos ao discurso institucional e ainda uma tendência de valorização da ortodoxia em detrimento da criatividade e inovação baseadas na reflexividade institucional. Contudo, o grupo feminino se destacou nas críticas relacionadas ao poder que se manifesta na forma masculina ou clerical e foi mais ousado na formulação das críticas. Ainda assim, teve dificuldades no apontamento de avanços institucionais e talvez possamos atribuir essa dificuldade não apenas à variável formação/escolaridade, mas a

uma visão mais crítica da instituição (segundo uma lógica de que não haveria avanços a serem apontados em função de que a Igreja não estaria implementando mudanças significativas) que a do grupo masculino.

¹⁴⁹No documento da CNBB intitulado Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas (1999) se enfatiza

a necessidade da atuação do leigo na esfera política e se constata que, na visão dos agentes eclesiais, esse espaço de atuação compete apenas e tão somente aos cristãos não pertencentes à hierarquia.

167

As opiniões críticas, entretanto, não norteiam o discurso de todas as entrevistadas. Nesse mesmo grupo observamos os depoimentos de algumas moças com um perfil pouco crítico e profundamente eclesial no sentido de estarem bem adequadas a aspectos doutrinários do magistério. Embora não seja majoritário esse perfil

de moças pode apontar para uma tendência também presente nas congregações femininas de adequação ao discurso institucional e manutenção do status quo, fato que mereceria uma pesquisa mais ampla.

Entre os rapazes vimos que as variáveis “religioso” e “diocesano” ajudam a perceber a influência dos modelos de vida sacerdotal na visão deste aspecto institucional, assim como as variáveis “etapa da formação” e “diocese de pertencimento”. De modo curioso, a percepção de que não há limites na Igreja católica -

o que se traduz como uma visão menos crítica - é mais presente entre os religiosos que

entre os diocesanos. Ressalte-se também que parece haver maior criticismo na percepção de avanços e limites no discurso dos seminaristas da diocese de Duque de Caxias.

Em estudos quantitativos seria relevante aprofundar nessa direção. Quanto mais próximos da ordenação sacerdotal, menos críticos ou mais cautelosos nas argumentações em relação à visão de Igreja? Os institutos religiosos de formação dos

seminaristas estariam apresentando uma visão mais ou menos antagônica em relação às

várias tendências do catolicismo? Que conseqüências trarão para a Igreja no Brasil esse

perfil de seminaristas?

A visão dos/as entrevistados/as sobre a Igreja católica enunciada nesse capítulo, nos ajudam a vislumbrar tensões e adequações nesse universo religioso.

Se por

um lado, é perceptível a presença de uma identidade institucional que se apresenta com

raízes sólidas - sobretudo na visão masculina - por outro, não se pode negligenciar a ocorrência das oposições, aproximações e reinvenções dessa mesma identidade através dos candidatos à vida sacerdotal e das candidatas à VR. Aqui se instaura a desconfiança de teses deterministas sobre o fim da religião face à consolidação dos tempos modernos, sem que um – a religião -, ou outro - a modernidade – possam levar o troféu da vitória.

As chaves “avanços” e “limites” elucidaram a existência de um nível de reflexividade interessante entre os/as jovens independentemente das diversas trajetórias religiosas. Por outro lado, queremos evitar qualquer agrupamento limitador de outras correlações possíveis além das que realizamos aqui, tendo em vista o caráter qualitativo

168

desse estudo. Nesse item constatamos que a etapa de formação é uma variável importante na avaliação da capacidade crítica, mais do que o fato de pertencerem a institutos religiosos ou seminários diocesanos. Quanto à perspectiva de gênero, as mulheres criticam sem hesitação o poder e a estrutura hierárquica, aspecto pouco mencionado no discurso masculino e que abordaremos mais detidamente em capítulo à parte.

No próximo capítulo analiso como as propostas da Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica, faces do pluralismo ad-intra, são compreendidas pelos jovens e quais são as possíveis correlações a serem estabelecidas que favoreçam ou não o ingresso nos seminários e conventos.

169

Capítulo 4 – Teologia da Libertação e RCC – conciliações, antagonismos e ponderações. Que influências na construção social da vocação?

A Teologia da Libertação - que tem nas CEBs um de seus principais expoentes - e a Renovação Carismática Católica (RCC), são tendências que perfazem o catolicismo contemporâneo de modo mais incisivo. Essas tendências têm desenhado o

rosto da Igreja católica no Brasil e suscitado interesse analítico, ainda que a chamada

“religiosidade popular” venha ganhando novos contornos na sociedade brasileira¹⁵⁰.

Para João Libânio (1999), a TdL é inaugurada em 1968, ou seja, nos primeiros anos após o Concílio Vaticano II. Posteriormente, vai ocupando de forma mais lenta o

centro teológico da América Latina.

Em 1968 chega também ao Brasil as primeiras experiências de grupos de

oração e espiritualidade carismática em Campinas – SP, por meio de um padre Jesuíta

(Fernandes 1996; Carranza 2000). O MRCC se constitui como um Movimento intraeclesial

que, independente de seu caráter internacional, visa uma atuação que se consolida prioritariamente no âmbito da paróquia (unidade territorial que ganha força

com a expansão do Movimento no Brasil).

Há que se diferenciar a natureza tanto da TdL quanto do MRCC. No primeiro caso, trata-se de uma Teologia, construída com aparato teórico das Ciências Sociais e

com objetivos de transformação socioestrutural a partir da categoria o pobre ou o excluído partindo de suas questões e de sua cultura. Esta Teologia possui um caráter

intra e extra-ecclesial que pretende questionar e transformar — a partir da religião —

outras esferas da vida social como a política e a economia. Já o MRCC possui uma

estratégia de ação e divulgação que visa o reforço da pertença institucional seguindo o

ciclo: Paróquia/grupo de oração/ conversão pessoal/ ação eclesial (pastorais evangelizadoras).

Nos últimos anos, tais modos de "ser Igreja" vêm provocando um intenso debate sobre suas diferentes estratégias e formas de inserção e suas práticas intra e

extra-ecclesiais (Mariz ; Machado 2000; Boff 2000; Souza 2000; Carranza 2000; Fernandes 2001). Contudo, não é minha intenção defender ou afirmar a legitimidade da

¹⁵⁰ Carlos Steil analisou recentemente - para além da percepção de uma certa descontinuidade ou mudanças no catolicismo contemporâneo – os elementos que permanecem. Ele destaca que “milhões de pessoas definem seu lugar no mundo a partir dos recursos que o catolicismo coloca à sua disposição através de uma tradição de longa duração”. (STEIL, 2001, p.11).

170

ação de cada uma dessas tendências, no sentido de dizer se a “opção pelos pobres” se

concretizou ou não a partir da Teologia da Libertação, ou se o MRCC se constitui como

uma estratégia de evangelização para minimizar a evasão de fiéis católicos para outras

crenças, inclusive de tradição pentecostal.¹⁵¹ Desse modo, considero que ambas as

tendências não podem mais ser abordadas de maneira polarizada com o mesmo tom que

se falava há pelo menos 10 anos.¹⁵² A impossibilidade de tal polarização é lembrada

muitas vezes pelos próprios teólogos da libertação¹⁵³ por analistas sociais e, em outros momentos, por agentes ligados ao MRCC. Neste capítulo poder-se-á evidenciar os limites das classificações “progressistas” e “conservadores”, sobretudo pelo fato de que um jovem ou uma jovem que se candidata à Vida Religiosa e ao sacerdócio pode mostrar-se mais aberto a críticas institucionais ainda que não tenha uma trajetória religiosa marcada pelos grupos ligados à Teologia da Libertação¹⁵⁴; ao passo que outro/a pode ser menos crítico mesmo sendo simpaticante ou participante das CEBs ou grupos afins. Procuro analisar como os rapazes e moças representam essas tendências da Igreja, muitas vezes fonte de preocupações da cúpula católica diante da definição de planos e metas evangelizadoras. O posicionamento dos/as jovens a esse respeito se constitui como um termômetro que nos permite medir o grau de espraiamento dessas orientações no interior mesmo da Igreja, sobretudo quando focalizados por futuros (ou não) novos agentes eclesiais.

¹⁵¹ Compartilho da visão que defende a não redução da RCC a estratégias mercadológicas ou “religião falsa”. O movimento pode representar a emergência das relações entre os indivíduos, baseadas numa experiência religiosa compartilhada. (SILVEIRA, 1998, p.8).

¹⁵² Ver: FERNANDES, 2001. O tom desse debate que polariza as tendências se caracterizou pela defesa do discurso das CEBs sobre política e transformação social enquanto se abandonava uma dimensão de cultivo da espiritualidade que marca a RCC. Em meados dos anos 90 Reginaldo Prandi e Antônio Pierucci foram os principais autores a analisar a oposição entre RCC e CEBs. Ver: PRANDI, 1997 e PIERUCCI;PRANDI, 1996.

¹⁵³ Em comentário ao encontro da SOTER (Sociedade de Teologia) o Frei Clodovis Boff argumenta sobre a necessidade de não se assumir um tom pessimista ou “sombrio” quando se analisa o lugar da Teologia da Libertação na atualidade. O autor elenca novas iniciativas no campo social fazendo uma espécie de mea culpa em relação a posicionamentos mais radicais no passado. Reproduzo aqui parte de sua argumentação: “[...] aprendemos muita coisa de uns trinta anos pra cá, com a experiência da luta que tivemos. Hoje já temos novas posturas em nosso compromisso social. Podemos dizer que nos tornamos mais maduros, mais sábios. O que não quer dizer necessariamente menos proféticos. Temos hoje menos certezas que dez ou quinze anos atrás. Antes éramos muito dogmáticos, arrogantes e quase fundamentalistas. Hoje aprendemos a ser mais humildes e mais autocríticos. Reconhecemos mais facilmente nossos limites e aprendemos com nossos erros” (BOFF, 2002).

¹⁵⁴ Sabemos que a Teologia da Libertação inspirou vários grupos no catolicismo, quais sejam,

grupo de mulheres denominado Clube de Mães e as chamadas pastorais sociais (migrantes, pescadores, trabalhadoras rurais, menores de rua, dentre outras).

171

O debate sobre essas duas tendências na Igreja costuma se inclinar para um olhar antagônico e/ou polarizado¹⁵⁵, conforme venho sinalizando. Nesse olhar, se evidencia a percepção de que a Teologia da Libertação e os grupos por ela inspirados

tendem a desaparecer, e o MRCC tende fortalecer-se como movimento amenizador da

problemática relativa à evasão dos fiéis no catolicismo¹⁵⁶. Esse antagonismo se expressa

também na visão de nossos rapazes e moças, fato que analisaremos mais detidamente.

O fortalecimento de uma ou outra tendência está também arrolado à maneira como as lideranças religiosas tratam a questão no cotidiano eclesial. Os padres e freiras

enquanto funcionários institucionais possuem uma forte penetração na formulação das

concepções e práticas individuais dos leigos e assim, suas opiniões e comportamentos

irão contribuir para o fortalecimento ou esvaziamento da TdL e do MRCC.

São amplamente conhecidas as histórias de embates entre agentes eclesiais entre si e com os leigos, motivados pela adesão ou defesa de uma ou outra tendência.

Um estudo comparativo realizado em 1994¹⁵⁷ demonstrou a ocorrência dessa problemática no Rio de Janeiro e em Campinas. Tais conflitos muitas vezes geram afastamentos de leigos das comunidades (Fernandes 1996; Prandi 1997) que, ora priorizam na ação pastoral uma atuação sociopolítica, ora promovem um tipo de pertencimento institucional que privilegia a espiritualidade do indivíduo e ações pastorais de reforço eclesial.

Nos últimos anos, entretanto, o debate parece apontar visões mais conciliadoras entre a TdL e o MRCC apostando numa combinação dos elementos que se destacam na

TdL (dimensão sociopolítica e cultural) e no MRCC (cultivo da espiritualidade e senso

de pertença institucional) como forma de atender às demandas dos fiéis, ao mesmo

tempo em que se preservaria a diversidade interna do catolicismo. É consenso na literatura que a RCC se configura como um Movimento que reforça as bases estruturais

do catolicismo. (Carranza 2000; Benedetti 1988; Prandi 1997).

¹⁵⁵ A relação entre a proposta da TdL e a RCC foi analisada também por Carlos Steil. Este autor argumenta que as mudanças que a "Igreja dos pobres" vêm atravessando se devem a uma emergência de

uma espiritualidade mística no atual contexto sociohistórico. Esta espiritualidade mística se apresentaria

como uma forma mais plausível de religiosidade nos anos 90. (STEIL, 1998, p.9)

¹⁵⁶ Pedro Ribeiro de Oliveira (1999, pp. 823-835) analisa a contradição entre CEBs e RCC argumentando que tal contradição se expressa como uma relação dialética entre uma religião de redenção e uma religião de aperfeiçoamento. Para o autor, estas formas poderão coexistir por algum tempo até que uma ou outra consiga comprovar sua maior plausibilidade.

¹⁵⁷ Ver: Cadernos CERIS nº 2, 2001.

172

Como variável de controle do discurso dos rapazes e moças a esse respeito, utilizaremos a “participação na Igreja”, indicando se tiveram ou não participação em

grupos ligados a TdL (CEBs) ou a RCC.

4.1 Teologia da Libertação e RCC – visão dos rapazes

Veremos então o que pensam nossos jovens seminaristas a respeito desse debate que tem pautado de modo decisivo a agenda da Igreja Católica no Brasil.

No conjunto de entrevistados o balanço das posições revela o seguinte quadro:

Quadro nº 4

Posição dos seminaristas sobre a RCC e TdL

Opinião RCC TdL

Diocesano Religioso Total Diocesano Religioso Total

Favoráveis 4 2 6 2 1 3

Contrários 1 0 1 2 4 6

Ponderados 4 5 9 4 2 6

Não opinaram 0 0 0 1 0 1

O quadro demonstra que há uma maior aceitação da RCC do que da TdL entre os seminaristas, além de que os diocesanos se destacam na aceitação da primeira

tendência. Cabe ressaltar, entretanto, que, em relação a TdL, os dois rapazes diocesanos

que lhe são favoráveis pertencem à diocese de Duque de Caxias, historicamente conhecida por sua identificação e contribuição na consolidação das propostas do catolicismo da libertação.

Outro dado que se observa é que o fato de ser favorável a RCC não significa necessariamente oposição a TdL levando-se em conta ser maior o número daqueles que

apresentaram uma visão mais balanceada de ambas as tendências. Note-se ainda que os

religiosos se mostraram mais contrários a TdL do que os diocesanos, fato que surpreende dado que essa tendência foi fortemente valorizada e difundida nos ambientes

eclesiais com o apoio das ordens e congregações religiosas¹⁵⁸. Por outro lado, esse dado

¹⁵⁸ Analisando os rumos do catolicismo no Brasil, Carlos Steil (1998, p.2) comenta que muitos padres,

religiosos e freiras abandonam a segurança dos conventos e vão viver em vilas e favelas dos centros

urbanos, sendo denominados de agentes religiosos inseridos. O autor chama a atenção para o significado

confirma o que analisamos anteriormente sobre o posicionamento de alguns seminaristas religiosos mais adequados ao discurso institucional ou com um perfil mais tradicional.

Para além dos dados demonstrados no quadro, o discurso dos seminaristas sugere que, ainda que se tenha uma visão favorável, contrária ou ponderada em relação

a uma ou outra tendência, haveria uma necessidade de síntese das duas tendências ou de promoção do equilíbrio entre a ação sociotransformadora e a espiritualidade. Esta posição foi encontrada no discurso de oito rapazes.

Vejamos o depoimento dos quatro seminaristas diocesanos que se mostraram favoráveis a RCC.

Participante de grupos de oração da RCC, nos quais teve sua vocação estimulada, Marcos apresentou uma visão antagônica entre as duas tendências. Sua

opinião é de que a formulação da TdL é positiva, mas sua prática se revelou inadequada.

Esse jovem distingue as CEBs da Teologia da Libertação e acredita que as Comunidades de Base são benéficas, ressaltando que D. Eugênio Sales foi um de seus idealizadores.

Eu vejo, nessa coisa da TdL,[...], ela veio com uma proposta muito boa no papel [...]. Olhar mais pelo pobre, uma Igreja mais sofrida, não que a Igreja em si tenha um papel fundamental de cuidar do pobre que não é verdade. O papel da Igreja é o lado espiritual, o lado, esse lado mais material seria a responsabilidade mais do governo, mas como não se faz isso, a Igreja abraçou essa causa, então a TdL veio com proposta boa, só que a meu ver aqui na América Latina ela tomou uma tendência muito ruim, e ela se tornou a meu ver com uma simples palavra, o câncer da Igreja na América Latina, com Leonardo Boff, e outros tantos aí que vieram pra denegrir a imagem da Igreja em si [...]. Quem não quer caminhar deveria sair, mas não, eles permanecem, se aliaram as CEBs, sendo que as CEBs têm uma proposta totalmente diferente deles, não é nada de TdL e [...] D. Eugênio foi um dos idealizadores das CEBs, uma proposta muito boa, então a TdL também conseguiu cativar os jovens, na época explodiu, veio o Partido dos Trabalhadores,[...] e dentro da Igreja o jovem começou a evadir justamente, afetivo dessa opção para muitos religiosos, ainda que em alguns casos tenham produzido novas formas de

enclausuramento à medida que não conseguiram estar atentos a elementos da cultura local.

(STEIL apud SANCHIS, 1996).

Também Ivone Gebara, considera que a Teologia da Libertação produzida na América Latina foi colocada em prática sobretudo pelas religiosas. A autora argumenta inclusive, que no plano do consumo e

da divulgação, a TdL deve muito às religiosas. (GEBARA, 1992, p.82).

a sair, por causa que, não tinha espiritualidade, se reuniam pra tocar “Legião Urbana”, pra falar de política, pra agitarem festas, manifestações[...] quando a pessoa não consegue trabalhar a espiritualidade

dela realmente fica difícil, foi essa a proposta que a TdL tomou, a tendência que ela tomou aqui na América Latina que realmente fez um estrago, mas que graças a Deus a gente está conseguindo suportar...(Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

O depoimento de Marcos dá ênfase ao papel “espiritual” da Igreja e denota a separação das esferas religiosa e secular, delimitando fronteiras para a ingerência da religião. Quanto a RCC, Marcos se mostrou favorável declarando sua “paixão” pelo

Movimento e demonstrando claramente a apreensão da função ministerial atribuída aos

padres que não devem fazer acepção de movimentos no interior da instituição religiosa.

A RCC ... Eu sou um pouco suspeito pra falar da Renovação, que eu sou apaixonado, eu gosto muito, foi algo que eu me identifiquei na Igreja, mas não vou ser padre pra Renovação, vou ser padre pra Igreja, [...], eu vejo a Renovação assim como um sopro do Espírito em contra partida a TdL surgiram mais ou menos na mesma década...[...] a RCC veio com a contra proposta em cima da Teologia e de trazer um novo batismo pra Igreja.(Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

A opinião de Júnior sobre a RCC e a TdL é profundamente conciliadora e a análise de sua trajetória religiosa mostrou que já participou de grupos ligados a ambas

as tendências. Ao analisar a RCC, Júnior aponta a existência de uma certa discriminação

do Movimento por parte dos padres na diocese ao qual estava vinculado. Para Júnior a

Igreja deveria acompanhar mais de perto RCC e CEBs no sentido de oferecer-lhes melhor “direcionamento espiritual”.

Assim como em Marcos, o antagonismo marca também a opinião de Flávio sobre as duas tendências explicitando que a Igreja não pode ser reduzida a ambas. Nesse

sentido, este jovem destaca implicitamente a multiplicidade de expressões que compõem a Igreja em sua forma leiga, mas seu olhar pode revelar uma crença de que

essa mesma Igreja se consolida pelo magistério já que menciona um dos documentos

eclesiásticos no qual se aborda a dimensão social da proposta do Evangelho.

Ademais, a visão platônica que separa corpo e alma é perceptível também em seu discurso quando ele assume um tom mais crítico frente ao hábito de indivíduos

175

praticarem exercícios físicos nas academias. A crítica de Flávio ao ativismo, ao trabalho

excessivo demonstra ainda uma crítica ao cristianismo que enfatiza o ascetismo. Nesse

sentido se evidencia a oposição à mentalidade Calvinista que percebe o trabalho como

fonte de salvação e esta técnica de vida como um ethos (Weber1999: 31)¹⁵⁹. Como de costume, Flavio se expressa com clareza e firmeza mostrando determinação em suas posições e uma certa assimilação do discurso sobre a TdL presente nos espaços intra-eclesiais do Rio de Janeiro. Assim, ele rejeita abertamente o modelo eclesial que se vincularia a TdL criticando a conduta de padres e teólogos. Seu favoritismo pela RCC fica evidente ao considerar o “novo ardor” dado à Igreja e o “clamor pelo Espírito Santo”. A trajetória de participação na Igreja desse jovem contempla a adesão ativa a RCC.

Quando se coloca sempre a questão da RCC e da TdL uma do lado da outra dá sempre uma idéia, um pouco equívoca, de que a Igreja ou é carismática ou libertadora...e não é. Não é assim que a coisa acontece. A Igreja não é nem carismática e nem libertadora é muito mais que isso! Quando a gente pensa em TdL a gente tem que pensar bem e tem que colocar claro o que é TdL. O que o Leonardo Boff faz não é Teologia da Libertação. O que outros padres fazem- sem querer dar mais nomes- não é Teologia da Libertação. Ah... quando a gente vê um padre se metendo com sindicalismo; quando a gente vê um padre assumindo posturas políticas; quando a gente vê um padre tirando a estola para celebrar uma missa de calção e camiseta. Isso não é TdL porque isso não é nem Teologia quanto mais Libertação[...] Com relação a RCC da mesma forma. Uma necessidade de se começar um novo ardor – ou seja, um compromisso com aquilo que a Igreja Apostólica sugeria [...]. Então vamos buscar nesse ardor do Espírito Santo, nós estamos reduzindo a Igreja a uma profissão. A vida religiosa está se tornando uma vida profissional. E mais do que isso, ainda arrisco... um dos grandes pontos que gerou a RCC foi quando notou -se que a vida cristã estava sendo uma vida dual e não unitária. Ou seja, eu vou a missa, eu tenho o meu momento espiritual. Eu vou a missa, eu rezo na Igreja, eu comungo [...], mas eu tenho a minha vida profissional [l..] Aí foi o momento que começou este clamor pelo Espírito Santo e essa busca das fontes. Foi quando surgiu a RCC. (Flavio, 23, diocesano, Teologia).

Fabiano argumenta de forma favorável a RCC e sua experiência religiosa

¹⁵⁹ Analisando o ascetismo laico, Weber assinala o papel do trabalho e a relação deste com o amor aos

homens e da mesma forma, promotor da glória de Deus. (WEBER, 1999:75)

176

anterior contempla a participação em grupos de oração. Ele acredita ainda que o Movimento o ajudou na reflexão sobre a própria vocação. Fabiano comenta que suas

irmãs se afastaram da Igreja devido ao discurso político nas celebrações litúrgicas que

era pautado na orientação da TdL em sua diocese. Este fato pode ter contribuído para

que ele tenha uma visão mais ponderada em relação a TdL não sendo totalmente favorável a essa tendência.

Eu vim de uma diocese profundamente marcada pela TdL, que é a diocese de Duque de Caxias, então acabei tendo essa experiência mesmo, assim, de uma maneira indireta [...], no que diz respeito a TdL há pontos, como também na RCC há pontos positivos e negativos, por exemplo [...]com relação a TdL, por exemplo, não era uma opção preferencial pelos pobres como queriam os documentos de Puebla, Medellín, sempre foi a opção da Igreja, mas era

realmente uma política partidária que começou a influenciar os grupos, eu tive essa experiência de ver as minhas irmãs afastadas do grupo jovens por causa dessa experiência partidária [...] as pessoas vão a missa e na hora da homilia só ouvem de política, de problemas sociais, [...] o aspecto social é importante, mas que não pode ocupar o lugar do aspecto religioso na Igreja, [...] então o que eu via como aspecto negativo era isso, que era tudo impregnado só desse movimento social, [...] então vamos fazer opção pelo PT, por tal partido como se fosse a salvação do mundo, [...] e eu penso que a verdadeira TdL é uma experiência real de engajamento, que é muito fácil fazer TdL no gabinete, onde eu escrevo livro sobre Teologia da Libertação, onde eu defendo ideais, mas eu tenho um endereço na Vieira Souto e nunca vou morar aqui na favela pra trabalhar com os pobres. Então muita gente também ganhou dinheiro com a TdL [...] mas eu acho que há um lado da TdL que é conscientizar as pessoas da dimensão social que é pela qual a Igreja também é responsável. No que diz respeito a RCC, a minha experiência foi muito positiva, foi um movimento que me ajudou assim no discernimento vocacional, mas também houve um pouco esse lado na RCC, no início de já não ter essa preocupação tão social, mas hoje eu vejo que a RCC tem buscado outros rumos como eu acredito que a TdL também tenha buscado, apesar de não acompanhar de perto, mas a RCC tem buscado mais esse engajamento social [...].(Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

Relatando sua experiência com o Movimento, Fabiano vai destacar uma certa represália dos padres locais ao carisma vivido pelo grupo. Nesse sentido, ele chama a

atenção para os excessos, mas tais excessos se configurariam como uma espécie de

177

marca identitária do grupo que tenderia a cair num processo anômico caso não lhe fosse

permitido vivenciar o próprio carisma.

A minha experiência com a RCC foi muito positiva, apesar de todas as pressões que existiam, porque foi um movimento muito difícil de ser aceito, assim como a TdL causou polêmicas por causa do exagero, problemas que teve, a RCC também causou problemas, então nas paróquias você não podia fazer isso, não podia fazer aquilo [...], por exemplo, os grupos de oração [...], então, às vezes, os dons eram vetados, então aqueles dons carismáticos que eram comuns de acontecer nos grupos de oração, então os grupos se faz louvor, as pessoas levantam as mãos, [...] se oram em línguas, então os padres proibiam, você não pode, e às vezes era uma coisa difícil porque é a identidade do grupo, então você transforma o grupo em outro. A mesma coisa você chegar pra um grupo de Legião de Maria, vocês estão proibidas de rezar o terço. Fechou a Legião de Maria! Porque é o que une aquelas pessoas é rezar o terço. Então se enfrentou muitos problemas, aqui no Rio...(Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

A argumentação de Fabiano aponta dois pontos centrais das críticas feitas a ambas às tendências. No caso da RCC, a questão dos excessos relacionados com a

glossolalia e a expressão corporal nas celebrações¹⁶⁰ e um certo negligenciamento da

dimensão socioestrutural.

A preocupação com a preservação do ritual se inscreve não apenas na evidência de uma “comunidade cultural compartilhada” (Giddens 1997:102) como

também na necessidade de manutenção da tradição. Dessa forma, inovar ou romper com determinados aspectos do rito pode significar esfacelamento da identidade institucional.

¹⁶⁰ O posicionamento oficial da Igreja em relação a RCC tem se mostrado ambíguo. Embora se observe o estímulo feito por bispos de determinadas dioceses ao Movimento, a CNBB em documento oficial adverte em relação aos excessos cometidos nos encontros do grupo de oração e nas celebrações. A esse respeito o documento afirma: “Na celebração da missa, não se deve salientar de modo inadequado as palavras da Instituição, nem se interrompa a Oração Eucarística para momentos de louvor a Cristo presente na Eucaristia com aplausos, vivas, procissões, hinos de louvor eucarístico e outras manifestações que exaltem de tal maneira o sentido da presença real que acabem esvaziando as várias dimensões da celebração eucarística”. Ver: CNBB, doc. 53, 1994. Mais recentemente, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos - uma instância da Santa Sé - divulgou um documento oficial que contempla várias restrições aos “abusos” na liturgia, onde se reafirma a importância de vigorar as normas Litúrgicas do Concílio de Trento sobre a Confissão antes da comunhão, além de outras normas que caracterizam um passo atrás acerca da participação do laicato nas celebrações. Por outro lado, o documento está em dissonância com as celebrações carismáticas e até mesmo da Teologia da Libertação por meio das Comunidades de Base, já que estas também realizam liturgias inovadoras a partir das realidades locais. Cf.: Congregação para o Culto Divino (2004).

178

No caso da TdL a crítica central é a consideração de que a “opção pelos pobres” não se concretizou. Esta opção se constitui como um eixo norteador dessa tendência e se concretizaria a partir da crença numa libertação socioeconômica realizada pela tomada de consciência da situação de opressão social vivida pelos indivíduos. Em adicional, a proposta da TdL não apenas buscava garantir e estimular esses mesmos indivíduos para essa tomada de consciência, numa perspectiva marxista, como também condenava a atitude da Igreja em toda a América Latina por sua omissão diante da realidade política e econômica. O texto de Gustavo Gutiérrez (1975, p.64), um dos precursores da Teologia da Libertação na América Latina, condena claramente a distinção das esferas religiosa e política feita pela Igreja sob o argumento de que não seria o papel desta instituição o tratamento de assuntos temporais. Para o autor, esse

princípio não era aplicado pelas autoridades eclesíásticas que estariam comprometidas

com o sistema opressor e optavam por manter o status quo.

Como vimos no quadro acima, apenas um seminarista diocesano se manifestou contrariamente à RCC, trata-se de França, nosso crítico seminarista, que teve uma experiência junto às CEBs. Embora veja qualidades na RCC, sua visão aponta também

alguns riscos do Movimento. Assim, se por um lado propõe uma síntese entre a RCC e a

TdL, sua visão é claramente antagônica assinalando “verticalismo” (no qual a relação

indivíduo e divindade estaria mais claramente delimitada) e “horizontalismo” (a relação

indivíduo e divindade se dá pela interação e intervenção social) das respectivas tendências.

A RCC é um movimento... as pessoas pensam até que é uma coisa nova, mas na verdade não é. A dinâmica da RCC é a coisa mais vertical, o indivíduo [...]. Então isso é perigoso na medida que isso pode fechar a gente no individualismo toda aquela coisa, [...] mas tem suas qualidades. Uma qualidade que eu admiro na RCC é exatamente essa questão de usar as expressões corporais na liturgia, você pular, bater palma, eu acho que isso é esplêndido, é gostoso. O perigo é esse que eu falei, você ficar só naquela coisa de você pra Deus e não faz nada pra mudar o que está do seu lado, que é um pouco a tendência do pentecostalismo, você... dificilmente você ouve falar de um pastor envolvido em questões de “brigas” de comunidades, brigas que eu falo assim literalmente, é envolvimento em caso social [...]. Então é perigoso o pentecostalismo e a Renovação que tem esse braço. A TdL já é ao contrário, é a coisa mais horizontal. Então, se nós conseguíssemos uma utopia, uma fantasia fina. Se nós conseguíssemos pegar

179

o verticalismo da RCC, toda sua valorização das expressões corporais, né?

Essa coisa e tal, e pegássemos o horizontalismo da Teologia da Libertação toda.. Cara! Se a gente conseguisse sintetizar isso nós teríamos uma coisa excelente, entende?(França, 23, diocesano, Filosofia).

A opinião dos diocesanos que se posicionaram de forma mais ponderada frente a RCC possui alguns pontos de contato interessantes, quais sejam, a crítica aos excessos

ou exageros e a idéia de que não se pode “levantar a bandeira” de um ou outro movimento eclesial já que a função sacerdotal supõe a aceitação das várias expressões

do catolicismo. René, Neto e Walmar preferem indicar pontos positivos e negativos em

ambas as tendências. Mas Wagner não soube opinar sobre a TdL.

René pondera na avaliação da RCC embora considere que esta seria uma forma de alienação por afastar as pessoas da realidade social¹⁶¹ na qual estão inseridas.

Ele

acredita que a contribuição da RCC à vivência da espiritualidade foi positiva. Este rapaz

afirma que sua participação na Renovação foi motivada pela “nova cara, alegre, jovem”

que se fez notar na Igreja a partir de seu surgimento.

Da Renovação eu acho que analisar...A gente na faculdade tem uma visão, que a gente estuda Filosofia Política, saber como a Renovação entrou na Igreja, em que fase histórica, na fase em que a Igreja estava inserida na realidade social, tentando mudar a realidade em que as elites estavam no poder, massacrando o povo, como ainda estão. A Renovação vem como um grupo né dentro, todos esses da Igreja, das Igrejas pentecostais, "pentecostais" que vem às vezes dar uma contribuição negativa, que aliena as pessoas, tira as pessoas [...] da sua realidade, para prometer, o mundo que está fora do seu alcance, o mundo que ainda há de vir e não o que está na realidade mesmo [...] Acho que é uma tendência . Acho que tem um aspecto positivo também que ajudou muito na questão de oração, na questão de como voltar a distribuir os serviços também, os ministérios. Tem o seu lado positivo e o seu lado negativo. Acredito que qualquer movimento na Igreja vem a ajudá-la em certo modo, é que vem ajudar naquilo que falta na Igreja naquele determinado período.(René, 20, diocesano, Filosofia).

René analisa que a Teologia da Libertação não teria dado a devida importância à dimensão mais subjetiva do relacionamento das pessoas com Deus. Essa crítica é

¹⁶¹ Mariz (2001, p. 41) discute a acusação feita por católicos progressistas em relação à RCC afirmando

que aqueles assumem "os pressupostos do discurso racionalista moderno, que tem preconceito contra

milagres e que vê a religião e o mundo sobrenatural como uma ilusão".

180

freqüentemente realizada quando se aborda a trajetória da Teologia da Libertação no

Brasil e na América Latina. Entretanto, a consideração de que a TdL teria subestimado a

dimensão espiritual se torna mais intensa, sobretudo a partir do avanço da RCC na

Igreja, o que pode demonstrar a existência da crítica pós-factum¹⁶².

Outro jovem seminarista, Wagner, falante e com certa precisão no discurso, vai defender a universalidade da Igreja, embora afirme não ter conhecimento o suficiente

pra fazer uma avaliação da TdL. Tendo participado dos grupos de oração da RCC destaca aspectos positivos e negativos revelando um posicionamento mais ponderado

sobre o Movimento. Ao mesmo tempo ele faz uma associação direta entre RCC e Pe.

Marcelo Rossi e menciona que estes se constituíram como estímulos à sua vocação.

Sua crítica a RCC pontua os "excessos" que se constituiriam pela ênfase no demônio; a radicalidade na separação sagrado/profano e a rigidez moral, posições que

em sua opinião, acabam aproximando o Movimento das Igrejas evangélicas, sobretudo

as de tradição pentecostal.

A TdL eu não sei, eu ainda não parei pra poder ler e falar sobre. E então eu não sei muito sobre a Teologia da Libertação, mas que é uma coisa assim

que eu acho que tá mais hoje em dia, mais fervorosa na Igreja é a Renovação Carismática Católica. Eu acho que tem o seu ponto positivo na Igreja, mas que também tem o seu ponto negativo. Eu acho que o grande mentor desse movimento carismático atualmente é o padre Marcelo Rossi né, eu acho que a RCC é um movimento assim muito importante para a Igreja, [...]. Eu já participei, fui, não sou carismático, mas sou uma pessoa que a minha concepção é voltada para todos os movimentos da Igreja, não tenho um movimento definido, eu acho que a Igreja tem que ser assim uma Igreja universal [...]eles (RCC) até me ajudaram, me incentivaram muito quando eu vim para o seminário [...]Tem que haver uma integração maior acho que tá um pouco dividido: RCC ali e nós e a outra parte da Igreja ali. Então eu acho que precisa haver uma fusão[...]ver o que precisa melhorar, ver o que deve ser corrigido, cortar um pouco os excessos, que eu acho ainda que há muito excesso [...]é questão de ser muito radical nas coisas, que às vezes da oração, o tipo...parece que estão imitando a Igreja evangélica, sabe? A questão de tirar Satanás, tirar demônio essas coisas assim, que eu acho que não é por aí. [...] você que é da RCC você não pode assistir novelas, essa questão...você não pode participar de festas do povo, de festa de rua, de

¹⁶² Em recente trabalho, Luiz Alberto G. de Souza (2004 p.55), que participou do desenrolar da TdL no Brasil, argumenta que os processos de libertação muitas vezes adquiriram um tom secularizante onde a religiosidade era vista como alienada a partir, sobretudo, de uma visão mais acadêmica.

181

coisa, tem que se privar dessas coisas. Eu acho que não é por aí, eu acho que o pecado não está aí, o pecado está na cabeça de cada um. (Wagner, 21, diocesano, Filosofia).

De fato a RCC experimenta um tipo de ascetismo que se caracteriza por uma moralidade rígida e a rejeição a determinados comportamentos sociais como meio de santificação e busca da salvação (Machado 1996). Entrementes, não se pode aqui falar

de rejeição do mundo visto que o Movimento inova na utilização da mídia, na revitalização religiosa de espaços seculares tais como as Universidades, e no mercado

de bens religiosos.

Percebe-se também na opinião de Neto a presença de uma visão balanceada em relação a ambas as tendências. Ele acredita que o perigo que ronda cada uma delas é o

extremismo, ou seja, o centramento apenas na ação ou na oração. Como França, ele

defende que se faça uma síntese da RCC e da TdL.

A trajetória religiosa de Neto apresentou participação mais intensa na RCC, embora tenha atuado também junto às Comunidades Eclesiais de Base em função de

pertencer a uma diocese onde a presença das CEBs é preponderante.

[...] a TdL... como eu vou explicar... eu acho que tudo nos extremos... os extremos são perigosos. Então uma coisa voltada somente pra questão política, pro social, eu acho que é perigoso porque você esquece da dimensão do sagrado. E a RCC também, o extremo é perigoso porque uma coisa voltada apenas pro sagrado, essa relação apenas Deus e eu, você esquece de olhar pra baixo e ver o outro. Eu acho que todas as duas tem

pontos positivos, tem coisas muito boas de serem aproveitadas, mas eu acho que a gente tem que fazer uma síntese das duas [...]Porque a TdL o que ela fez? Criou um ponto de vista seu, só que esqueceu [...] muitas outras coisas importantes. [...]. Acho que com a TdL se perdeu, ficou um pouco banalizada esta questão do sagrado, que pro povo em si é fundamental, é importantíssimo. Tivemos padres aí jogando imagens fora, fazendo... cortando procissões, cortando a fé do povo. E o perigo também da RCC é esse de seguir pelo mesmo caminho da TdL, que é ver apenas um lado e aquilo ali pra ela ser importante [...] (Neto, 25, diocesano, Teologia). Outro trecho do depoimento de Neto explicita ainda uma situação que pode ser comum em relação à seleção dos candidatos ao sacerdócio. A orientação pastoral de

uma determinada diocese pode favorecer ou prejudicar o ingresso dos candidatos aos

182

seminários. Neto nos conta sobre sua experiência no período de ingresso, quando foi

aconselhado a não mencionar sua simpatia pelo discurso religioso da RCC já que este

não era compartilhado pelos agentes eclesiais da diocese na qual ele deveria ingressar

no seminário.

Este episódio demonstra que vários fatores podem pesar no momento de aceitação de um jovem em determinada instituição formadora para a vida presbiteral. Os

candidatos podem ser avaliados não só pelo interesse e afinidade com a vida sacerdotal,

mas também pelo tipo de vinculação que possui com a Igreja. Em que pesem as diferentes “linhas pastorais” ou orientações teológicas o ingresso ao seminário pode ser

facilitado ou dificultado de acordo com a “linha” do instituto ou diocese.

[...] a linha da minha diocese é a TdL e eu acho até engraçado porque quando eu entrei no seminário né, o meu pároco de origem ele virou e falou assim: “Olha, se você for conversar com o padre, você fala.. mas não fala

nada que foi o Espírito Santo não... eu falei assim: “está bom padre”. [...]

ele pediu pra não falar nessa coisa de Espírito Santo, de RCC porque o seminário era de outra linha e tudo mais. Foi muito engraçado! (Neto, 25, diocesano, Teologia).

Como se vê, algumas estratégias podem ser utilizadas para que um jovem seja aceito no seminário. Um fator que parece ter importância significativa é a existência de

uma maturidade espiritual pautada em uma maior racionalidade da fé, no rapaz que

procura o seminário (ainda que este pareça ser um paradoxo, tendo em vista que a fé em

si pode ser considerada absolutamente irracional). Depreende-se do discurso de Neto

que, em alguns seminários cuja orientação é mais afinada com a TdL, os jovens que

demonstram uma espiritualidade menos carregada pela dimensão emocional seriam

mais facilmente aceitos.

Walmar declara ter participado tanto na RCC quanto em grupos da Teologia da Libertação. Sua visão pondera aspectos positivos e negativos da TdL e se mostra menos

crítica em relação a RCC acreditando que ambas seriam “ações do Espírito Santo”. Tal

como Flávio e Wagner, ele lembra que a Igreja é composta de outros movimentos leigos

e argumenta que sua atuação enquanto sacerdote não se restringirá a uma ou outra

tendência. Sua visão mais conciliadora expressa ainda a tendência do catolicismo em

unir os diversos, de modo a evitar a própria desintegração institucional. Nesse sentido,

os jovens que defendem a necessidade de síntese ou conciliação entre a RCC e a TdL

183

buscam através de seu papel sacerdotal colaborar para o reforço e sustentabilidade da

Igreja católica na sociedade.

Percebe-se que, no discurso de vários seminaristas, prevalece a opinião de que mais importante do que defender uma ou outra tendência pastoral o padre deve atender

a todos e assumir um posicionamento de abertura diante das diversas expressões eclesiais. Entretanto, no cotidiano paroquial é possível notar que tal imparcialidade nem

sempre é vivida por parte dos sacerdotes, pois implicaria em um exercício de abstração

de afinidades próprias. O que parece ocorrer é antes um exercício de tolerância por parte

dos agentes eclesiais que pode ajudar na adoção de uma postura mais inclusiva,

ainda que ocorram os conflitos entre os próprios leigos. Institucionalmente, entretanto,

se defende, como vimos, a integração ou conciliação das diversas formas de inserção no

catolicismo.

Vejamos agora o posicionamento dos seminaristas ligados a institutos

religiosos a respeito das tendências. Como vimos no quadro, apenas dois deles são

favoráveis a RCC. São eles Jonas e Juliano.

O discurso de Jonas expressa a existência de uma perspectiva mais

conciliadora que apontávamos nos parágrafos precedentes. Este seminarista não teve

uma participação intensa nem na RCC nem em grupos da TdL, embora tenha declarado

conhecê-los e ter tido uma participação mais esporádica em ambos. Vejamos como ele

se posiciona:

Bom, sendo franciscano eu não vejo antagonia nenhuma nessas duas coisas porque Francisco era carismático e ao mesmo tempo libertador [...] Acho que esses movimentos foram muito válidos tendo em vista que eles despertaram maior ação pastoral, tanto no campo espiritual, como no campo carnal, material. Foi até bom que tenha surgido na mesma ocasião, na mesma época porque demonstra justamente que se trata de uma manifestação divina [...]. Enfim, muito válido, [...] embora eu não tome partido de nenhuma das duas, eu continuo como sempre estive, tive já experiências com RCC, experiências muito boas, [...] não tive tanta experiência assim em nível da TdL embora já tenha trabalhado em comunidades de base em duas missões, uma nos Dehonianos outra nos franciscanos nas quais eu participei e ainda hoje eu trabalho numa favela...(Jonas, 27, religioso, Filosofia).

184

O depoimento abaixo, de Juliano, revela sua simpatia pelo Movimento de Renovação Carismática e sua rejeição a TdL por apregoar uma “libertação material”,

embora ele esclareça que não fez muitas reflexões sobre esse tema. Sua experiência

religiosa contemplou também a participação na RCC.

Em sua argumentação ele considera que a RCC contribui no retorno de católicos para a Igreja, opinião compartilhada por boa parte dos adeptos carismáticos e

membros da hierarquia. Entretanto, ainda não há pesquisas quantitativas que possam

corroborar essa informação.

Eu não tenho uma opinião muito ampla sobre...nunca parei pra pensar especificamente sobre isso. Mas eu vejo a TdL, ela prega o que? Na verdade, uma libertação humana, uma libertação física, uma libertação política, né, um imediatismo [...] quando na verdade o Cristo veio libertar o ser humano, por isso ele não foi aceito [...]. E eu vejo que a TdL parece que quer esse... negócio mais imediato, uma libertação mais material, mais política. E de repente a questão verdadeira que é a dimensão espiritual fica a desejar, fica em segundo plano.[...] eu tenho uma visão até positiva da RCC, por ter participado dela, mas não só por isso, né. [...] Mas eu vejo que ela é uma coisa boa, tanto é que é razão de existir dentro da Igreja, se não fosse boa não existiria; ela trouxe muita gente de volta pra Igreja e ela trabalha bastante a questão afetiva [...]. Então a RCC toma conta dessa parte e muitas vezes é criticada pela própria Igreja, por outras linhas, outros carismas da Igreja. [...] Então a RCC erra, não ela em si, mas alguns renovados que às vezes são um pouco extremados, um pouco falta de conhecimento e às vezes exagera um pouco. Então eu acho que é por isso que existe muita crítica da RCC dentro da própria Igreja..[- que tipo de exagero?] [...]Os exageros que eu vejo, se busca muito a questão... fenômenos: “eu estou sentindo”, “eu estou vendo”, “Jesus está me dizendo”... trabalha muito isso...as visões, quando que na realidade não é bem isso. Isso aí é questão mais pessoal de cada um [...].Mas, na verdade,

apesar dos exageros, [...], ela tem um lado bom e necessário pra Igreja que é trazer o povo de volta pra Igreja, é dar essa resposta que o povo precisa, essa carência [...]afetiva, a RCC está dando. A pessoa vem, a pessoa reza, a pessoa chora...(Juliano, 34, religioso, Teologia).

A dimensão emocional dos movimentos revivalistas ou o ressurgimento de religiosidades, tem sido amplamente estudada pela literatura (Hervieu-Léger 1997; Berger 1999). Alguns autores discutem sua correlação com uma das características da

185

modernidade contemporânea que é a ênfase do sujeitos na experiência estimulada,

sobretudo pela alta subjetivação presente no processo de construção de suas identidades.

Este processo, como vimos, pode ser percebido no depoimento de Juliano que enfatiza o

choro, a busca de afeto e o “vazio” existencial manifestado pelos sujeitos que buscam a

RCC. Juliano parece supervalorizar a experiência espiritualista da RCC a ponto de considerá-la como a “verdadeira”.

A questão do cultivo de uma espiritualidade mais “afetiva”, para usar um termo do informante, é bastante valorizada pelo MRCC e perceptível tanto nos encontros de

massa quanto nos grupos de oração e comunidades carismáticas. Os carismáticos acolhem as pessoas abraçando, desejando “a paz de Cristo”, acariciando mãos e rostos

dos que se encontram ao seu lado nos momentos de oração. Esse caráter mais expressivo da experiência religiosa dos membros da RCC já foi assinalado por vários

autores (Benedetti 1988; Carranza 2000; Machado; Mariz 1994, Silveira 2000).

O estudo de Eliane Martins (2003:124) a respeito da Comunidade de Vida Canção Nova sugere que a “experiência místico-religiosa” manifestada através dos

sentidos tangenciaria a um processo de desinstitucionalização. Importa notar que entre

os jovens que se sentiram estimulados para o sacerdócio a partir da participação na

RCC, ocorreria justamente o oposto. Na medida em que experimentam o caráter afetivo

e místico do Movimento, mais afeitos à institucionalização e à vinculação radical com o catolicismo.

Nenhum rapaz ligado a institutos religiosos mostrou-se contrário a RCC, mas cinco deles apresentaram opiniões ponderadas quanto a esse Movimento, sem necessariamente balancearem também o ponto de vista sobre a TdL. São eles: Josafá,

Alcir, Rivaldo, Lucas e Josué. Dentre esses, apenas Alcir pertence a um instituto religioso diferenciado.

Josafá demonstrou ser mais favorável a RCC do que a TdL. Em relação a primeira ele aponta aspectos positivos e negativos e em relação a segunda, expressa pouco conhecimento, porém se considera mais contrário do que favorável. Ele chegou a ter experiência religiosa nos grupos da RCC e nenhuma participação em CEBs ou grupos semelhantes, tais como pastorais sociais.

186

Olha [...], eu não tenho nada contra a Renovação, porque o que eu tenho contra é do fanatismo de algumas pessoas, porque eu acho que a Renovação ela ajuda muito as pessoas a voltarem pra Igreja, mas também ajuda muito as pessoas a ficar um pouco afastadas da Igreja nesse sentido, porque para as pessoas mais antigas, mais velhas, as pessoas não gostam de ir na Igreja de ficar abanando a mão, de ficar batendo palmas, o padre incentivando, entre aspas, uma bagunça organizada, essas pessoas não conseguem rezar dessa maneira, por outro lado para os jovens a Renovação já atrai eles, por que? Por que balança os braços, dançam [...] Então tudo depende também de como essa Renovação é assumida pelas pessoas, eu posso ser uma pessoa que faço parte da Renovação, mas não essa pessoa que é fanática, que vê Jesus em tudo [...]. E quanto a TdL é um fato crítico eu acho da minha parte, você não pode ver só um lado da coisa, [...] eu sou mais contra a TdL do que a Renovação, eu sou sincero, eu sei muito pouco sobre a TdL e nem procurei, acho que estou errado nesse sentido de [não] querer saber mais, sei que apóiam certas coisas, que está errado, lá no Sul diz que tem muito, no Rio Grande. Eu não sou a pessoa indicada...[para falar]. (Josafá, 28, diocesano, Teologia).

O fato de esse seminarista ser contrário a TdL embora admitindo possuir pouco conhecimento sobre ela, permite que se leve em conta a possibilidade de que ele estaria

assimilando uma crítica à Teologia da Libertação que seria contemplada nos ambientes

eclesiais por onde ele circula. Sua formação, por exemplo, é realizada não apenas no

instituto religioso ao qual pertence, mas também no Mosteiro de São Bento no Rio de

Janeiro, instituição reconhecidamente avessa às propostas da TdL.

Alcir teve experiência na RCC e chegou a ajudar na fundação de um grupo de oração. Da mesma forma atuou junto a movimentos sociais e das CEBs no estado onde

nasceu. Entretanto, sua visão se mostrou ponderada em relação ao Movimento e favorável a TdL. O Instituto ao qual ele pertence possui alguns religiosos bastante contrários à orientação da RCC o que pode ter contribuído para a formulação de seu

discurso mais balanceado em relação à Renovação Carismática, além de sua própria

experiência. Ele chama a atenção para as intolerâncias mútuas e propõe também que se

trabalhe numa dimensão mais conciliadora entre as duas tendências.

187

Eu acho que nós estamos passando por um dos momentos muito importantes

e até desafiantes, que é a questão da RCC, nossa Igreja como movimento que está também influenciando toda constituição, toda Igreja. E também a questão das CEBs que é um movimento também do povo simples, que aí entra... podemos dizer aqui os sem-terra, os pequenos proprietários é... todos os movimentos que reivindicam pela liberdade, que reivindicam dignidade [...]. Então estamos passando por dois momentos: Uma Igreja que a gente poderia dizer que está mais na oração, voltada para oração longe até mesmo das causas sociais [...] e uma Igreja que é mais lutadora, que é mais reivindicadora, que é mais libertadora, por isso que a gente chama de TdL, voltada mais para esse lado. Então é um grande desafio... como Igreja, acho que hoje, nos nossos dias no século XXI, é um dos grandes desafios da Igreja, porque tendem por um lado a abafar a Igreja que é libertadora, a Igreja Bíblica, a Igreja que tem esse lado mesmo de libertação [...] e um lado que vê mais a questão da oração e muitas vezes ainda condena esse lado que é libertador. [...]. Então o importante mesmo na Igreja é que houvesse essa união. (Alcir, 22, religioso, Filosofia).

Rivaldo participou da RCC, ainda que não intensamente, e sua opinião se mostrou ponderada. Embora acreditando que a RCC tenha trazido muitos benefícios à

Igreja no campo da espiritualidade, indica o risco de uma atuação paralela, ou seja da

RCC atuar nas franjas do catolicismo. Quanto a TdL, afirma não ter tanto conhecimento, mas sua posição é de discordância onde a crítica principal recai sobre a

“desobediência” desta Teologia à Igreja. Assim, o posicionamento de Rivaldo está pautado na defesa das normas romanas, demonstrando menor criticismo às determinações feitas pela Santa Sé, que apregoam a obediência como uma virtude

fundamental a ser praticada pelos clérigos.

O discurso de Josué assume um tom de advertência dos riscos que ambas as tendências correriam e ele faz uma análise ponderada. Novamente o tema da racionalidade vem à tona quando em relação a RCC ele destaca o risco da “falta de

racionalidade”. Quanto a TdL sublinha que essa tendência estaria se deixando cooptar

por movimentos sociais mais radicais. Josué participou durante um período de atividades ligadas a RCC chegando a freqüentar os encontros de massa promovidos pelo

Movimento no Maracanãzinho.

Um dos agentes eclesiais responsáveis pela difusão e aprofundamento da Teologia da Libertação no Brasil, o Frei Clodovis Boff, (2000) propôs a conciliação 188

entre a RCC e a TdL. Os principais argumentos que indicam, na visão do autor, os méritos da RCC são elencados no artigo em 12 itens que podem ser resumidos em dois

pontos: 1) A RCC oferece um reforço da espiritualidade católica e conversão pessoal; 2)

A RCC propicia um reforço institucional através de sua ênfase na pertença comunitária.

Na visão de Clodovis, o MRCC se adequa à pós-modernidade porque "responde às demandas de sentido" e "sabe falar ao coração do homem pós-moderno"¹⁶³.

O olhar mais conciliador entre ambas as tendências parece estar sendo cada vez mais difundido. Pesquisas qualitativas recentes confirmam a existência de atitudes mais

conciliadoras ou menos polarizadas, nos quais membros das CEBs destacam aspectos

positivos na RCC e vice-versa¹⁶⁴. Esse dado só corrobora a capacidade da instituição

católica em unir os contrários, o que lhe garante permanência enquanto sistema religioso.

A opinião de Lucas sobre a RCC vai de encontro aos argumentos do Frei Boff quanto ao caráter pós-moderno do Movimento. Sem ter tido experiência religiosa na

RCC ou na TdL, Lucas aborda enfaticamente o ateísmo desta última, a "heresia" de

seus formuladores e o caráter dicotômico da proposta, revelando-se, portanto, um opositor da Teologia da Libertação.

Em relação a RCC este jovem apresenta uma visão ponderada que percebe virtudes, mas aponta também limites do Movimento, sendo a dicotomia entre ação e

emoção um desses limites.

Lucas utiliza em sua análise das tendências todo o arcabouço teológico próprio de quem apreendeu os conteúdos oferecidos pela instituição formadora ao longo do

período precedente à ordenação sacerdotal. É o único entrevistado que está cursando

Pós-Graduação (mestrado) e o segundo que recebeu o diaconato¹⁶⁵, ou seja, está mais

próximo de ser ordenado. Este dado também é reforçado por seu tom homilético de

elaboração, donde se conclui sua assimilação de um comportamento clerical.

¹⁶³ Em artigo recente analiso como o discurso conciliador de expoentes ligados à TdL a respeito do MRCC pode não indicar necessariamente uma mudança de lugar dos sujeitos que o analisa, e significar,

por outro lado, mais uma tendência de manutenção da imagem institucional pautada na unidade, do que

propriamente uma aceitação do outro e de sua identidade religiosa. (FERNANDES, 2001).

¹⁶⁴ Uma pesquisa feita com 67 Comunidades Eclesiais de Base em Minas e São Paulo confirmou que

antigos participantes das CEBs indicam pontos positivos na RCC, tais como a capacidade de atração da

juventude e de pessoas afastadas das comunidades. Os coordenadores da pesquisa acreditam que tem

havido mais canais de diálogo entre RCC e CEBs. (LESBAUPIN, 2004, pp.33-34).

¹⁶⁵ Etapa anterior à ordenação sacerdotal. Alguns jovens se mantêm como diáconos permanentes e não

avancam na hierarquia.

[...] a TdL, eu respeito o apelo, a capacidade que ela teve de incentivar os leigos também, [...] mas agora também ela se caracteriza por uma palavra chamada dicotomia [...] a TdL também está nisso e depois também a RCC também está nesse ponto, só que nos dois extremos realmente, são forças, devem ser consideradas como movimento dentro da Igreja, mas temos que admitir que tanto uma, quanto outra privilegiam dois extremos. [...] Então a TdL chegou pra reforçar exageradamente o outro lado, o Reino de Deus dependendo quase que exclusivamente da nossa força, do poder de transformação da sociedade e pra isso se serviu inclusive de uma filosofia que é ateia e quase que inconciliável do cristianismo que é o marxismo [...]. A RCC, o curioso é que uns representantes da RCC, eles não vêem a TdL como adversários, inclusive que a formação teológica a nível, até mesmo o nível cultural, formação humana das pessoas da RCC está bem mais baixo, a TdL está muito infiltrada em ambientes acadêmicos, a RCC não, a RCC prima muito também valores que foram deixados em segundo plano principalmente na modernidade [...] isso deixou a emotividade, o afeto muito no segundo plano, e na pós-modernidade isso novamente aflorou de tudo quanto é jeito e é dentro dessa realidade também que vem surgir a RCC, valorizando dentro da Igreja aspectos que são importantes, sentimentalismo, a emoção, o ser humano não é apenas razão, mas também emoção [...] a TdL e a RCC valorizam sempre esses dois aspectos, a Teologia da Libertação, a prática, o fazer, enquanto a Renovação a oração, a contemplação. (Lucas, 25, diocesano, Teologia).

Percebe-se no discurso de Lucas a assimilação das teorias acadêmicas a respeito da Pós-modernidade e uma recorrente menção ao binômio razão/emoção. Ao

mesmo tempo, seu posicionamento pretende ser formativo, no sentido de que ele canaliza seu discurso para a apresentação de um cenário mais do que para um posicionamento individual. Seu olhar, portanto, é de quem analisa o outro de forma

menos comprometida.

Pelo observado até aqui, a análise do discurso dos rapazes sobre o MRCC e a TdL pode ser sintetizada nos seguintes pontos:

a) Há uma tendência de arrefecimento na transmissão das propostas da Teologia da Libertação por parte de alguns institutos formadores masculinos - já que vários declararam conhecer pouco ou quase nada desta Teologia – assim como o olhar dos seminaristas sobre a TdL tem se consolidado de maneira negativa. Por outro lado, a RCC é amplamente conhecida por todos.

190

b) As críticas a RCC estão pautadas nos chamados “excessos” e “extremos” caracterizados por uma dimensão mais “verticalizada” da vivência da fé que prima pelo indivíduo, ou pelo afastamento de dimensões litúrgicas consideradas pelos seminaristas como essenciais. Observa-se aqui uma aproximação do discurso oficial da Igreja já que

esses itens podem ser encontrados no Documento da CNBB que tem o objetivo de

orientar pastoralmente o MRCC no Brasil (CNBB, 1994a).

c) As críticas a TdL estão pautadas também na idéia de extremos, de dicotomia razão X emoção; social X individual; alienação X libertação. Também ocorre com frequência a consideração de que essa tendência oporia discurso e prática, ou seja, a

TdL teria se consolidado como uma proposta ideológica interessante, mas sua prática

teria se mostrado excessiva ou mal orientada no que tange à dimensão sociopolítica.

d) Há um esforço conciliador presente em quase todos os discursos, embora se manifestem favoráveis a uma ou outra tendência. Os que se mostraram mais contrários a

TdL foram os seminaristas religiosos, mesmo quando demonstravam pouco conhecimento dos conteúdos dessa tendência. Por outro lado, esse grupo não foi majoritariamente favorável a RCC, mas antes apresentou visões balanceadas acerca do

Movimento. Destaque-se ainda que Josafá, Juliano, Rivaldo e Lucas todos contrários à

TdL, pertencem a um mesmo instituto religioso o que pode indicar que seus posicionamentos estariam afinados com uma orientação do mesmo instituto.

e) Os diocesanos do seminário do Rio que se mostraram contrários a TdL (Marcos e Flávio) expressaram sempre maior dureza no discurso em comparação com o

depoimento contra a RCC feito por um seminarista diocesano de Duque de Caxias (França). Esse dado aponta a necessidade de investigações posteriores acerca da tolerância mútua entre dioceses de orientação mais ou menos afinadas com as propostas

da TdL levando-se em conta que essa “linha” não foi adotada majoritariamente pelas

dioceses brasileiras.

f) A opinião dos seminaristas parece não fugir do discurso oficial sobre os conflitos entre as duas tendências. Por outro lado, é interessante notar que eles oscilam

entre um posicionamento conciliador e outro mais crítico. Nesse sentido, é a TdL que

sai em desvantagem seja pelo desconhecimento de alguns seminaristas a seu respeito,

seja pela rejeição e crítica radical, sobretudo por parte dos religiosos.

g) A explicitação da experiência religiosa na RCC como catalisadora da vocação foi mais fortemente indicada pelos seminaristas. Cinco deles (Marcos, Fabiano,

191

Wagner, Alcir e Josué) enunciaram que a RCC os estimulou ao ingresso no seminário,

ou fez com que começassem a pensar na possibilidade de tornarem-se padres. Esse dado permite hipotetizar que a experiência religiosa marcada pela participação em CEBs e grupos afeitos ao catolicismo progressista estimularia em menor grau os jovens para o ingresso em seminários e institutos religiosos. Assim, percebe-se que o MRCC no Brasil procura estimular o ingresso nos institutos religiosos e essa ação é realizada através das TVs católicas, dos sites e todo um aparato midiático que ressalta a importância das vocações sacerdotais e religiosas para o catolicismo.¹⁶⁶

4.2 Teologia da Libertação e RCC – visão das moças

Veremos agora o posicionamento das candidatas à VR a respeito de ambas as tendências, considerando como variável de controle a “participação na Igreja” conforme critério adotado junto ao grupo masculino. No caso das moças, não há tipos diferenciados de inserção, pois todas pertencem a comunidades de vida ativa¹⁶⁷.

Quadro nº 5

Posição das candidatas sobre a RCC e TdL

Opinião RCC TdL

Favoráveis 6 7

Contrárias 6 2

Ponderadas 7 2

Não conhecem/não opinaram 0 8

¹⁶⁶ No site da TV Canção Nova há um quadro chamado “Especial Vocações” onde o tema é abordado. Em

notícia veiculada em 30/07/04, o bispo de Toledo/PR comenta sobre a necessidade de se “trabalhar” mais

a temática já que existe no Brasil um padre para cada 10.000 habitantes. Entretanto, o bispo faz menção

ao aumento do número de rapazes que procuram os seminários e exemplifica afirmando que na diocese de

Garanhuns, na região Nordeste, o bispo responsável “não tem mais onde colocar os rapazes”. Cf. <<http://www.cancaonova.com.br>. Acesso em 01/08/04. Veja também ilustração em anexo.

¹⁶⁷ Isto significa que não foram entrevistadas moças que estivessem em mosteiros contemplativos ou clausuras.

192

Observa-se que o quadro de opiniões do grupo feminino em relação a RCC e a TdL demonstra que as moças divergem bastante dos rapazes. Primeiramente se evidencia uma postura de menor ponderação frente às tendências. As moças parecem inclinar-se a responder de modo mais diretivo reforçando o antagonismo e talvez, demonstrando uma visão menos conciliadora ou menos preocupada em defender uma ausência de conflitos em âmbito institucional. Poder-se-ia falar aqui da existência de

uma maior autenticidade no grupo feminino, já que, como se verá em seus depoimentos, apenas três delas propõem que ocorra uma síntese dessas tendências? Por outro lado, se evidencia o maior número (oito) de candidatas que desconhecem a Teologia da Libertação e assim, não puderam opinar sobre as propostas desta orientação. Nota-se ainda que, diferente do grupo masculino, as avaliações positivas frente a RCC e a TdL estão aproximadas, sendo as moças um pouco mais favoráveis a TdL. Não obstante, quando se avaliam as opiniões contrárias, a RCC recebe uma maior avaliação negativa.

As moças que se mostraram favoráveis a RCC são: Mônica, Gelcir, Samira, Julia, Telma e Márcia. Dentre estas, à exceção de Telma, todas tiveram participação na RCC antes do ingresso nos institutos religiosos.

A opinião de Mônica revela ponderação em relação a TdL já que considera que esta Teologia contribuiu para combater discriminações de raça e classe, porém ela salienta que a TdL ignora uma dimensão mais espiritual dos indivíduos. Mônica teve

experiência religiosa nos grupos de oração, mas não conheceu Comunidades Eclesiais

de Base ou grupos ligados a TdL. Em sua análise dos limites da Igreja ela havia destacado a necessidade de união entre as várias linhas do catolicismo.

Tem os que classificam a TdL só com trabalho, trabalho, só com ativismo; a RCC só com oração e a Igreja tradicional com as tradições. Ao invés de unir os três pra fazer uma Igreja e cativar as pessoas, não. Há uma grande diferença, então o que acontece: A RCC faz o trabalho de trazer as pessoas para a Igreja, a Teologia da Libertação ao invés de cativar essas pessoas e levá-las para o trabalho, não, porque vieram através da RCC, então desprezam. Eu vejo muito isso. [...] a RCC eu gosto muito, admiro muito. Só que um dos problemas das pessoas da Renovação Carismática, não 100% na totalidade, há muitos que trabalham que fazem trabalhos lindíssimos, tipo a

193
Toca de Assis¹⁶⁸, mas infelizmente, uma parte, [...] das pessoas acha que ser Igreja é só você louvar, então não querem assumir um trabalho, a mão na massa, entendeu? E a da TdL eles acham que o Reino de Deus é só você trabalhar, estar no meio dos pobres, estar lá com a Pastoral, com o movimento dos sem terra, tudo isso e aquilo, e às vezes não dão tempo pra oração, [...] Por isso hoje você vê muitos padres que diz aí que nem dão atenção pros fiéis, não tá nem aí pra nada porque não tem oração na vida. E se você é da TdL, mas se você acolhe o movimento carismático, você consegue conciliar o trabalho com o louvor, porque você já vem da raiz daqui do ativismo, mas você consegue conciliar com a oração. (Mônica, 23, noviciado).

Gelcir se mostrou favorável a RCC principalmente pela capacidade do Movimento em atrair a juventude. Pertencente a um instituto religioso diferente do de

Mônica, demonstrou desconhecimento quanto às propostas da TdL, tendo apenas “ouvido falar” das CEBs. Quanto à participação declarou ter freqüentado grupos da RCC em sua paróquia de origem.

Assim como Gelcir, Samira valoriza a capacidade de atração da RCC que promoveria o retorno de católicos. No que concerne às propostas da TdL demonstrou pouco conhecimento embora declare ter estudado o tema em seu instituto. Ainda assim, teve dificuldades em abordar esta temática. Ao indicar os limites da Igreja, Samira havia mencionado a questão do empenho na evangelização. Este discurso pode ter sido facilitado devido à sua aproximação com a RCC que possui na evangelização uma de suas principais metas.

Da RCC eu posso falar um pouco, eu participei um ano antes de entrar... Depois que eu fiz a crisma, eu participei um ano da Renovação que até um grupo fechado, porque existem grupos fechados e grupos abertos, pro povão [...] Então é um grupo assim, as pessoas hoje falam muito e não aceitam bem as coisas, que eu acho, assim...eles realmente louvam, ficam muito naquele “oba-oba” como fala o povo, mas também eles trabalham. O pessoal fala muito, fala na fé, essas coisas, mas eu acho que [...], eu acho que isso veio, eu acho que Deus deve estar muito feliz. Eu acho, não sei, mas as pessoas ainda criticam muito, mas eu acho que foi uma bênção porque trouxe muitas

¹⁶⁸ Trata-se de um Movimento denominado Fraternidade de Aliança Toca de Assis, fundado em 1983 pelo Pe. Roberto José Lettieri em São Paulo. Os adeptos vivem a pobreza, a obediência e a castidade e seguem o modelo de São Francisco de Assis, prestando serviços aos pobres e população de rua. Mais informações podem ser encontradas no site: www.tocadeassis.org.br . Acesso em 13/06/2004.

194

pessoas de volta, muitas pessoas que eu via mesmo, que não iam à Igreja [...] e, de repente estavam na Igreja transformadas. [...] o que eu pude ser eu sempre fui ou na Carismática ou na minha casa. Eu sempre fui o que eu fui, então eu tenho uma personalidade só, aqui e na minha casa. [...] então as pessoas criticam muito que é só “oba-oba” e não fazem nada, então eu tenho consciência e tenho, como é que se diz, é, concreto que as pessoas saíam no domingo de suas casas iam para lá numa favela e muitos estavam, muitas crianças subnutridas. Hoje as crianças estão tudo gordinhas, tudo bem tratadas, eles (os carismáticos) dão catequese falam mesmo. Elas no domingo faz tudo, vai à catequese, leva alimento, remédio, elas têm uma casa lá que elas mesmo fazem remédio, assim, natural...(Samira, 31, noviça).

Em sua narrativa Samira procura combater as críticas principais feitas a RCC como já assinalai, quais sejam a menor preocupação com a atuação social e a ênfase no intimismo religioso expresso em seu depoimento e no de outras vocacionadas como “oba-oba”. Desse modo, Samira demonstra se opor à consideração comum em alguns institutos religiosos e nos meios eclesiais, de que a RCC se configuraria enquanto uma religião pautada numa “cultura de sensações” (Beckauser 1999) que proporia uma espiritualidade centrada no indivíduo sem uma perspectiva de mudança social. A RCC, todavia, tem procurado responder estrategicamente a tais críticas

relacionadas à sua baixa incursão na esfera pública ou social, atuando numa perspectiva de assistência aos pobres através do fornecimento de bens não duráveis, tais como, roupas e alimentos. Esse tipo de atuação circunscreve-se de modo mais efetivo entre fiéis participantes de Paróquias. Por outro lado, estruturalmente a RCC se organizou de modo a atender a algumas demandas da esfera social com a implementação de várias áreas temáticas que seriam contempladas pelos chamados “ministérios¹⁶⁹”. Tais “ministérios” se constituem priorizando determinadas áreas de atuação, seja no campo da espiritualidade, seja na esfera pública. Assim, há dois ministérios que contemplam mais diretamente a dimensão social: o ministério da Promoção Humana¹⁷⁰ e o ministério Fé e Política.

¹⁶⁹ Anteriormente a estrutura organizacional da RCC denominava de Secretarias os atuais ministérios. A antiga Secretaria de Fé e Política fora criada em 1996 por ocasião das eleições municipais. (MIRANDA, 1999, p.14); (MACHADO & FERNANDES, 2000, p.157).

¹⁷⁰ No site oficial do MRCC pode ser encontrada a seguinte orientação a respeito das atividades que devem ser exercidas pelo ministério de Promoção Humana: “despertar no cristão, a partir do Evangelho, da Doutrina Social da Igreja diante da Realidade Atual, o senso claro quanto a necessidade de sua atuação na sociedade visando a transformação estrutural e social do país, pela difusão dos valores cristãos;

195

Obviamente que a prescrição oficial do Movimento não implica em uma assimilação total dos adeptos carismáticos a tais orientações. Como pode ser observado no discurso de alguns seminaristas e noviças simpatizantes da RCC, há pouca associação do Movimento com a atuação social mais ampla ou com a esfera política, sendo a capacidade da RCC em arregimentar fiéis e a reforço da espiritualidade, os principais aspectos positivos por eles ressaltados.

Há estudos de caso que demonstram pouca familiaridade dos membros da RCC com a temática política. Na capital cearense, por exemplo, Julia Miranda (1999, pp.

100-103) analisou que, em comparação com outros temas fundantes do Movimento, a

política é abordada no “tempo da política” caracterizado pelo período eleitoral e de modo ainda reservado por alguns dos participantes. Nesse sentido, esse ainda não se

constitui como um tema que pauta as preocupações gerais da RCC. Assim, a política ou

a preocupação com a esfera política é um dos principais elementos diferenciadores entre

a proposta da RCC e a da Teologia da Libertação.

Julia, nossa entrevistada, mostrou-se favorável a RCC e contrária a TdL argumentando que não apenas o “pobre” foi objeto do anúncio de Cristo. O fato de ser

proveniente de camada média certamente dá o tom de sua argumentação, além de ter

feito a experiência nos Seminários de Vida no Espírito¹⁷¹, da RCC. Assim, Julia enfatiza

que também a classe média deveria ser incluída na perspectiva de salvação colocada

pela TdL.

Esta jovem, assim como Gelcir e Samira, ressalta a capacidade do Movimento em atrair as pessoas, além do que os carismáticos possuíam uma comunicação

mais

“jovial”. Vimos que um limite da Igreja indicado por ela anteriormente é a ausência de

informação/orientação a respeito da esfera política.

mobilizar os cristãos na luta pela transformação social a partir da libertação dos irmãos oprimidos mais

próximos, através de Obras Sociais; incentivar os participantes dos Grupos de Oração da Renovação

Carismática Católica à vivência da fraternidade e da solidariedade por meio da difusão da justiça e do

exercício do amor[...]mobilizar os cristãos para lutar pela transformação estrutural da nação por meio da

conscientização e da articulação no tocante a necessidade de sua participação política, tanto como eleitor

e fiscalizador[...]”. Observa-se que este discurso – excetuando-se a ênfase na atuação através de Obras

Sociais – poderia com facilidade ser creditado a algum agente da TdL. Nesse sentido, se percebe a

incorporação e assimilação de discursos do outro numa tentativa de garantir a credibilidade, sobretudo

junto à hierarquia que legitima a atuação dos vários grupos religiosos na Igreja, mas também junto aos

leigos. Ver: [http:// www.rccbrasil.org.br](http://www.rccbrasil.org.br). Acesso em 26/12/2003.

¹⁷¹ Os Seminários de Vida no Espírito são constituídos por encontros durante sete semanas realizados com

as pessoas que ingressam no Movimento. São uma espécie de Rito de Iniciação onde se dá uma ênfase

especial aos chamados dons do espírito, sobretudo a glossolalia (falar em línguas).

196

Eu acho muito válida a RCC. Tem trazido muitas pessoas pra Igreja de volta, inclusive a Igreja está numa época que muitas pessoas estão indo pro protestantismo até por essa história de (que) lá eles rezam em voz alta, aquele louvor, aquele negócio de sentir arrepios que as pessoas acham que estão sentindo Deus e a RCC está trazendo isso também pra nossa Igreja, uma tendência, é uma boa vertente[...], é uma forma de atrair os jovens pra

nossa Igreja e até a de tirar aquela imagem que a Igreja tem de ser aquela coisa repetitiva, de que missa todo domingo é quase sempre a mesma coisa[...] Teologia da Libertação é uma verdade de fé, [...], nos liberta do pecado, eu só não concordo com essa forma que ela foi tomada agora de libertação social, de luta, aliança com os pobres, Jesus não veio só para os pobres, Jesus também veio pros ricos, de uma certa forma aqui, nem só no Brasil, mas também na América Latina tem se tomado como uma forma de...estar se voltando mais para os pobres e como se a classe média e classe alta fossem os culpados, os vilões, que, eu acho que isso não é bem por aí, está tomando um contexto muito social e às vezes pouco religioso [...] Jesus Cristo é Libertador? É. Liberta do pecado, mas libertou o pobre, libertou o rico, libertou a todos, ele não veio para um grupo, ele veio para que todos sejam salvos, eu acho que talvez essa separação de classe não foi bem isso [...].(Julia, 21, noviça).

Temos visto que a valorização da expressão corporal nos encontros da RCC é recorrente nos discursos dos entrevistados. A esse respeito há reações de religiosos mais afinados com as propostas da TdL. O argumento é de que também as CEBs e a “Igreja da Libertação” teriam atribuído valor à dimensão da expressão corporal através da dança, mas a mídia não teria visibilizado os Encontros Intereclesiais de Base e a dança dos movimentos e das comunidades¹⁷². Essa atitude defensiva de expoentes da TdL revela a disputa pela legitimidade de elementos simbólicos presentes nos rituais de ambas as tendências.

A chamada “opção pelos pobres”, apregoada na III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla (1979), já produziu muita polêmica nos meios

¹⁷² Um dos religiosos que realiza essa crítica é Marcelo Barros, monge e escritor. Esse autor critica o discurso que atribui aos padres cantores e suas missas a origem do hábito de dançar nas celebrações e afirma: “No Brasil, quem primeiro dançou no culto e propôs a dança como expressão de louvor foi a chamada “ Igreja da Libertação”. Ela conta com muitos irmãos e irmãs que compõem e cantam. Há cânticos de caminhada de grande qualidade artística. Só que esses irmãos, católicos ou evangélicos nunca contaram com o apoio da mídia, nem puderam reunir multidões em estádios” . (BARROS, 2000, p.184).

197

eclesiais e acadêmicos¹⁷³ e significou para alguns teólogos a confissão de que a Igreja que “opta preferencialmente pelos pobres não é ainda a Igreja dos pobres” (BOFF, 1980, p.129). Por este motivo, no campo teológico considerava-se que colocar a categoria “pobre” como elemento chave do processo de libertação social não significaria exclusão dos ricos, mas a definição de um novo lugar social da Igreja. Os pobres são então considerados os “novos sujeitos emergentes da história” (Ib. ibid.)

levando-se em conta o discurso teológico. Para Juan Segundo (1987, p.55) um dos principais teólogos que escreveu sobre o tema, a expressão cunhada em Puebla significaria que a opção é para os pobres e ricos (porque a Igreja pertence a todos), mas a preferência seria dos primeiros. Assim, o autor destaca que quem afirma “preferencial” estaria obrigado pela lógica a dar à opção um conteúdo conceitual diferenciado.

A explicação é teológica e não resolve o dilema social em que as camadas médias católicas se encontraram na medida em que sua instituição religiosa, ao promover a denúncia da opressão social, voltava-se para as demandas de um determinado segmento. Talvez não por acaso, os primeiros adeptos da RCC tenham sido provenientes das camadas médias, que naquele momento se encontravam com pouca identidade institucional.

O ponto gerador de polêmica a esse respeito me parece ser a consequência não intencional do discurso, ou seja, em que medida a TdL teria conseguido realmente concretizar sua opção pelos pobres sem excluir as demais camadas sociais ou quais

seriam as fronteiras que demarcariam, para o próprio sujeito social marginal ao sistema,

a sua inclusão. Nessa direção, não seria a própria proposta de universalidade ou catolicidade da Igreja que estaria sendo posta em xeque, pelo fato de ter se voltado para

um determinado estrato social?

A “sacralização da pobreza e da exclusão” é rejeitada atualmente¹⁷⁴ pelos próprios analistas católicos ainda que se considere legítima e “irrenunciável” a “opção

pelos pobres” no sentido de promover uma “radical solidariedade” ao pobre, enquanto categoria social.

¹⁷³ Há várias interpretações a respeito do que significou a opção pelos pobres propagada em Puebla. Para

Michael Löwy (2000, p.124) esta opção representou uma fórmula conciliatória que as correntes moderadas e conservadoras da Igreja interpretaram no sentido do assistencialismo social.

¹⁷⁴ Em trabalho recente, Luiz Alberto Gómez de Souza (2003, pp. 66-67) argumenta que a “opção pelos

pobres” é irrenunciável. Contudo, chama a atenção para que não se construa uma imagem mitificada do

pobre, no sentido de considerá-lo como o desvalido, mas antes, como o sujeito social que desafiaria a

história.

198

Outra jovem favorável a RCC, Telma demonstrou desconhecimento em relação a TdL. Apesar de favorável a RCC, ela ressalva que os adeptos carismáticos nem sempre cumprem as normas litúrgicas, sendo esta uma crítica comum feita pelos

membros da hierarquia ao Movimento (Prandi 1997:42). Telma participou de vários

grupos na Igreja, mas não teve experiência em grupos de oração ou CEBs.

A Renovação Carismática – que eu posso falar – a Teologia não tenho muita base pra falar, mas Renovação eu acho que é um grupo que ele está buscando mais louvor [...] Acho que é um grupo que está buscando o louvor e que procura, como se fosse animar mais as pessoas da Igreja [...] Eu penso que em algumas paróquias eles fogem um pouco da liturgia realmente, da prática da liturgia, estão inovando algumas coisas [...] e eu acho isso ruim...(Telma, 19, noviciado).

A visão de Márcia se mostrou favorável a RCC e contrária a TdL. Para essa moça, a TdL pode apresentar alguns aspectos “aproveitáveis”, porém não lhe agrada a

idéia da configuração da imagem de Cristo como um homem revolucionário, conforme

seu entendimento da perspectiva da TdL. Em sua trajetória religiosa, Márcia teve participação na RCC e o que mais apreciou foi o ensinamento das técnicas de oração.

Olha, sobre a RCC eu acho que é uma coisa, um movimento que trouxe pra Igreja muitos fiéis que estavam afastados e está fazendo esta possibilidade das pessoas estarem se integrando nas pastorais, estarem conhecendo mais, rezando mais, [...] eles precisavam mesmo dar essa renovada, eu acho que a RCC trouxe isso, trouxe essa coisa do louvor, da música, da adoração, de louvar a Deus com o corpo, com a voz [...] Acho que a TdL de um modo geral a gente não pode criticar tudo. Acho que tem algumas coisas que são aproveitáveis, algumas idéias que são até aproveitáveis, agora essa visão da TdL, de ver, trazer o Jesus Cristo revolucionário acho que é aí que está o erro, que Jesus Cristo veio libertar o homem, mas não veio libertar o homem dessa forma que a TdL prega, eu acho que a forma que eles pregam Jesus Cristo revolucionário seria Jesus Cristo como se fosse um mártir[...] é essa comparação que eles fazem e que não é ideal. A gente sabe que Jesus Cristo veio libertar sim, Ele não quer opressão, Jesus Cristo é um Deus justo, 199

verdadeiro, só que a forma que eles colocam essa justiça é pela foice, pelo martelo, pela revolução, eu acho que não é por aí...(Márcia, s/i, noviça).

Assim como a crítica principal a RCC está relacionada com a consideração de que ela apregoaria um tipo de religião intimista, em relação a TdL a crítica principal

está circunscrita ao viés marxista em que a idéia da revolução como forma de libertação

social se associaria à figura de Cristo. Nesse sentido, os adeptos da TdL privilegiariam o

espaço coletivo para a vivência religiosa em detrimento da experiência pessoal com o

sagrado. Tanto Julia quanto Márcia criticam na TdL o modo como o ideal de libertação

teria sido interpretado por essa tendência. Ambas pertencem ao mesmo instituto, embora tenham sido entrevistadas separadamente em um mesmo dia.

Provavelmente

essa leitura da TdL é realizada por seu instituto.

Cabe destacar, entretanto, que tal visão não é compartilhada pelos agentes eclesiais afinados com as propostas da Teologia da Libertação. Para eles, a motivação para ação seria dada a partir de um apelo também divino de fazer prevalecer entre os homens uma sociedade igualitária e justa. Assim, mais do que defender uma revolução, se defenderia um tipo de engajamento na realidade social que questionaria o status quo a partir da fé. (Gutierrez 1984). Assim, teóricos da libertação não tomam a luta de classes como um meio para promover a libertação social, mas partem do princípio de que a luta de classes já está dada a partir do momento em que se constata a existência de opressores e oprimidos. Nesse sentido, argumentam que rejeitar ou ignorar esta situação social significaria concordar com ela. (Gutiérrez 1975: 227-233). Ademais, é necessário considerar as várias vertentes que se interpenetram no corpo mesmo desta Teologia que não pode ser mitificada como um modelo único ou uma ideologia talvez superada. Sobre esse aspecto alguns teóricos chamam a atenção inclusive para a existência de uma dimensão mais criativa da Teologia experimentada, sobretudo, nos ambientes das CEBs. (Souza 2004:203). Mapeamos um mesmo número de candidatas à VR que se mostraram contrárias a RCC. São elas: Silvana, Alcinda, Bélgica, Rose, Joana e Vina. Dentre elas, quatro são favoráveis à TdL. As exceções são Rose, que não soube opinar acerca da TdL e Joana que apresentou uma visão mais ponderada em relação a essa tendência. Silvana segue a linha mais antagônica do discurso sobre essas tendências, aonde se enfatiza a dimensão do louvor presente na RCC, e da ação social presente na

200

TdL. Em sua trajetória religiosa teve contato com a RCC e também com Círculos Bíblicos, prática intensamente implementada pelos católicos da libertação.

Bom, no caso das CEBs é muito bonito a gente ver como a Igreja se envolve com a questão dos pobres que estão aí presentes. Às vezes pode até ter algum exagero. E também da RCC que muitos falam que é só Oba, Oba e tudo mais. Eu posso dizer que alguns, ou até a maioria, se envolve muito com isso mesmo: mais dançar, a oração mais louvor e às vezes acabam... [...]. Pelo menos da região de onde eu vim, a RCC que eu conheço é mais pra louvor. A gente era muito envolvido porque quase toda comunidade acabou se envolvendo muito, mas assim, participar, essas coisas não. Mas em relação a TdL, como experiência própria eu não posso dizer porque a diocese de onde eu vim não é voltada quase nada pra essa coisa. [...]. Mas a TdL é uma coisa muito importante na Igreja por causa de lutar, por causa que a gente não pode ficar só na palavra, esquecendo... porque a fé sem obras é morta e a

gente tem que se voltar também pros pobres, principalmente. (Silvana, 26, Postulante).

Seguindo a linha argumentativa de Silvana, Alcinda se mostra, entretanto, ainda mais crítica a RCC denominando a atuação do Movimento de “coisa vazia”. Desse modo, ela reforça a visão polarizada entre RCC e TdL, sendo favorável a esta

última. Sua atuação pastoral antes do ingresso na VR foi centrada nas Comunidades Eclesiais de Base.

Observa-se que, assim como os rapazes que se opuseram a TdL assumiram um tom radicalmente crítico, algumas moças que se opõem a RCC também radicalizam o discurso de rejeição.

Eu sou Teologia da Libertação, sou apaixonada por esse grupo aí, então é uma coisa que pra mim liga fé e vida. É ação, a fé num Jesus que assumiu a sua missão. Jesus foi batizado, assumiu a sua missão, não se omitiu diante do batismo [...]. Agora RCC pra mim é uma coisa vazia, muito pequena, muito lá, lá, lá... e tchau e só tem rico, não tem pobre também não. Então eu não tenho assim admiração, simpatia pela RCC, não. Pra mim é um grupo que nasceu dentro da Igreja...é...até hoje eu ainda não consegui entender o motivo.(Alcinda, 35, noviça).

201

Embora as primeiras experiências do Movimento Carismático tenham ocorrido junto às camadas médias (Oliveira et. al. 1978) já na década de 80 se observava a penetração da RCC junto às camadas populares recebendo o apoio de párocos e religiosas para a realização dos chamados Seminários de Vida no Espírito além dos

grupos de oração. Assim, embora na visão de Alcinda o Movimento só atenda às camadas médias, atualmente se observa sua capilaridade entre os diversos estratos

sociais, havendo diferenciações quanto ao discurso das lideranças nas diferentes camadas, conforme observado em pesquisas qualitativas (Mariz 2001; Machado 1996).

Berenice é contrária a RCC e favorável a TdL ainda que destaque e critique a existência de competição entre ambas as tendências. Ela participou tanto da RCC quanto das CEBs, mas declara ter se decepcionado com a Renovação Carismática

devido à ausência de inquietação do Movimento diante dos problemas sociais e à falta

de preparo dessa tendência para a realização de atividades eclesiais. Seu depoimento

revela, entretanto, uma abertura à participação na RCC desde que sejam grupos com

maior “preparo” no sentido de orientação e formação. Berenice tem dificuldades em

explicitar essa preparação que acredita ser necessária na RCC, mas pode-se depreender

que sua crítica se apóia no que considera superficialidade do Movimento caracterizada

em seu discurso quando menciona o jeito “aéreo” da Renovação.

A noção de superficialidade se constrói para muitos agentes eclesiais quando os indivíduos assumem uma postura diante da religião que não atinge uma dimensão

onde o Deus transcendente é assimilado na vida cotidiana realizando um processo de

interação contínua entre a experiência religiosa e a vida diária; alterando valores, comportamentos e atitudes a partir de tal experiência subjetiva pautada em conteúdos

normativos. Obviamente, trata-se de um modo pejorativo de considerar a experiência do

outro, assumindo-se que há uma forma correta de ser religioso.

Quando jovem eu comecei a participar, participava da Igreja normalmente que hoje se fala TdL, tá bom. Quando um certo tempo eu comecei a participar da RCC, mas só que eu não sei se é porque lá o negócio não era..., eles não tinham...[...] uma instrução pra fazer a coisa [...] então eu me decepcionei nesse ramo. [...]naquela época como foi dirigido, eu me decepcionei [...] eles não tinham a ação, era só movimento [...] mas não era uma coisa fixa, uma coisa pé no chão, era mais no ar. Então eu fiquei um pouco meio assim...[...] e havia também muito assim – como que eu vou dizer? – como se fosse uma disputa, se um lado fazia uma celebração e o

202
outro queria fazer melhor pra mostrar que era melhor [...], eu vejo assim:

Unir dá resultado. O negócio tem que ser união. [...]. Então eu hoje estou assim na TdL, mas se tem um movimento na RCC, que o negócio é pé no chão eu não nego de participar[...]. Tem lugar que a Igreja, a RCC ela tem uma base, mas tem ainda comunidades aí pelo Brasil a fora que é meio aérea, então lógico que eu não vou entrar nesse negócio ai pra ficar boiando...[...](Berenice, 24, noviça).

Também o depoimento de Rose, que se mostrou contrária a RCC, sublinha o que seria uma incapacidade do Movimento em implementar ações no campo social, ao

mesmo tempo em que critica o que classifica como um fechamento do grupo. Por outro

lado, ela não soube opinar quanto a TdL. Sua participação na Igreja se deu através de

vários grupos inclusive Círculos Bíblicos, mas não teve participação na RCC.

A opinião de Joana se mostrou contrária a RCC e ponderada em relação à TdL.

Sua crítica quanto à primeira está centrada na consideração do “extremismo” e “alienação”. Ela declara ter participado tanto das CEBs quanto da RCC.

Olha, TdL eu vejo assim, tem uma linha positiva, sem tirar o exagero que vai pela linha dos pobres, assim essa... Opção preferencial pelos pobres que mostra mais essa realidade que a Igreja deve ser inculturada, deixar um pouco da tradicional e sim inculturação um pouco na realidade do pobre, do dia de hoje. E quanto a RCC eu nunca tive assim muita admiração não, porque eu sempre achei assim, ao menos as pessoas que eu conheço da RCC elas são muito assim tipo, alienadas, as que eu conheço, conheci até uma menina jovem que era da Renovação Carismática e ela ficou meia..., sabe quando a pessoa leva pro exagero? Leva pro extremo?[...] assim bem

exagerado, então, eu vejo assim, na RCC é muito aquela coisa do louvor, do oba, oba, mas eu ainda não vi um grupo de RCC pode até ser que exista que vá na linha da espiritualidade no sentido assim da ação também. Não só vamos louvar, vamos agradecer, vamos rezar...(Joana, 33, noviça).

Vina também pontua, como Joana, exageros na orientação da RCC. Ela salienta a existência de semelhanças entre carismáticos e evangélicos pentecostais. Em relação à

Teologia da Libertação mostrou-se mais favorável, ainda que demonstrando dúvidas

sobre a orientação dessa tendência. Quando pergunto sua opinião sobre a TdL, ela

203

questiona: “É aquela que luta pelos direitos do povo; que faz movimentos, que corre

atrás...?” E antecipando-se à minha resposta, ela afirma: “É muito bom e faz crescer a

Igreja”. Esta jovem não chegou a participar diretamente de nenhuma das duas tendências e menciona a prática da RCC de expulsão de “espíritos ruins” como algo que

rejeita.

Como vimos no quadro que sintetiza as opiniões das vocacionadas acerca das tendências, sete moças se posicionaram de forma ponderada frente a RCC. Elas pertencem a institutos religiosos diferenciados e curiosamente quatro delas não souberam opinar ou apresentaram alguma dificuldade na formulação sobre a TdL.

As

demais se mostraram favoráveis a TdL.

Abaixo veremos a opinião de Elza para quem o mérito da TdL é se aproximar da realidade do povo valorizando, inclusive, a religiosidade popular. Assim, ela se manifesta favorável a essa tendência e com uma visão mais ponderada da RCC.

Embora

afirme existir pontos positivos e negativos na RCC acredita que o Movimento se constitui por um tipo de religiosidade “superficial”.

Elza iniciou uma participação ativa na Igreja aos dezoito anos e em sua trajetória teve contato com Comunidades Eclesiais de Base dentre outros grupos, não

participando, entretanto, da RCC. Seu posicionamento em relação a TdL foi registrado

na análise dos avanços indicados pelo grupo feminino. Como vimos anteriormente, ela

valoriza o movimento da Igreja de “descer à realidade” a partir da Teologia da Libertação. Novamente se percebe que está implícito em seu discurso uma concordância

com as críticas consensuais a RCC que seria: a fuga da realidade na qual a experiência

religiosa mais intimista é lida numa perspectiva de maior distanciamento das questões

ordinárias, ou seja, ligadas ao cotidiano e incentivando uma ação social. O que parece estar em jogo aqui é a valorização da premissa de que a vivência religiosa deve conduzir

o indivíduo necessariamente a uma ação sociotransformadora no mundo. Embora a

RCC atue em várias frentes sociais o pano de fundo motivador para sua ação é a conversão/ renovação das pessoas. A atitude da RCC de privilegiar esse aspecto tem

produzido, por parte de outros agentes eclesiais, sobretudo afinados com a proposta da

TdL, uma certa desconfiança ou rejeição ao Movimento.

Por outro lado, a oposição real/ficção ou alienação se coaduna com uma visão de mundo ocidental e iluminista de conhecimento da verdade. Ou seja, haveria uma

realidade verdadeira a ser considerada no mundo da vida sobre a qual os sujeitos

204 estariam conscientes fazendo uso da razão, e uma outra realidade que os tornaria indiferentes a tal realidade racional, apreensível. Assim, se colocaria o universo subjetivo em segundo plano.

Tal como no depoimento de alguns rapazes, algumas noviças acreditam que um dos méritos da RCC seria o retorno de católicos para a instituição. Este dado por si só

revela a mudança de lugar social do catolicismo na sociedade brasileira na qual se observa ao longo dos anos uma fragilidade da hegemonia católica. Autores como Antonio Pierucci argumentam que no Brasil tem sido realizada uma sociologia do declínio do catolicismo e tal declínio estaria associado a uma espécie de destino das

religiões majoritárias no tempo atual¹⁷⁵.

Assim, a crise do catolicismo no Brasil é caracterizada não apenas pela evasão de fiéis e pela tensão institucional gerada a partir da freqüente oposição RCC/TdL, mas

adicionalmente pelos conflitos originados a partir dos diversos posicionamentos intraeclesiais

a respeito do pluralismo religioso. Como se manter hegemônica diante de um cenário no qual aumenta o número de denominações religiosas oferecendo serviços de

acordo com a demanda dos fiéis? Como se adequar às normas romanas universais sem

desfigurar-se numa sociedade carregada de religiosidades e questionadora das instituições de referência?

A crise do catolicismo não parece ser apenas uma crise ad-extra - no sentido de que o mundo exterior questionaria seus princípios - mas é uma crise configurada pela

dialética da manutenção da tradição e adaptação a um mundo no qual os indivíduos

vivem simultaneamente o processo de fragmentação e unificação (Giddens 2002:175) dentro das instituições. Assim, a instituição católica é questionada em si mesma através de seus próprios agentes que se encontram também nesse processo. Diante de tal tensão, uma proposta pastoral como o MRCC que funciona como uma força de atração dos fiéis parece encontrar respaldo nos níveis hierárquicos. Assim como Telma, Rose e outras jovens, Dalva não soube opinar sobre a TdL, mas sua visão a respeito da Renovação Carismática se mostrou ponderada indicando aspectos positivos e apontando o que considera ser “riscos”. Dalva revela que assim que teve contato com a RCC pensou ser esta tendência “separada da Igreja”. Esta expressão reproduz outra crítica comumente feita ao Movimento que consistiria no risco dele

¹⁷⁵ Em artigo intitulado “A encruzilhada da fé” sobre o declínio do catolicismo Antonio Pierucci (2002) afirma: “mas não é justamente essa a ineludível sina das religiões tradicionais majoritárias em qualquer parte do mundo, uma fatalidade sociocultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos?

205

mesmo se configurar como uma Igreja “paralela”. Entretanto, parece estar havendo um esforço da RCC em integrar-se a outras pastorais paroquiais, promovendo adesão de seus membros em outras atividades que não apenas os grupos de oração. A participação de Dalva no catolicismo começou ainda na infância em várias pastorais, porém de modo similar a Telma, não chegou a participar de CEBs ou RCC.

Antes eu pensava que a Renovação Carismática era separada da Igreja, que falavam tanto em Renovação, Renovação. Eu falei assim: Ué, Renovação Carismática? Tá. [...] mas não. Então, mas dentro da nossa comunidade começou a ter esses Encontros de Renovação Carismática. [...] Grupo de Oração e eu achei importante, porque realmente faz as pessoas rezarem, tem, quer dizer, uns que já exageram, ai é outros quinhentos, mas os que fazem ali certinho, invocam o Espírito Santo, que ajudam as pessoas a se libertarem espiritualmente. Eu vejo que ajuda muito isso, que as pessoas estão se encontrando, encontrando a paz e o Grupo de Oração acho que é uma libertação pra muita gente. (Dalva, 23, postulante).

Miranda se mostrou ponderada em sua crítica a RCC e declarou ter pouco conhecimento sobre a TdL. Ela afirma nunca ter participado da Renovação Carismática e ter tido participação nas CEBs na infância e adolescência a partir da inserção de seu irmão, como vimos no capítulo anterior. Tal como veremos no depoimento de Celina, Miranda parece não relacionar CEBs com Teologia da Libertação, já que declara ter

pouco conhecimento acerca dessa última.

Essa jovem atravessou dificuldades materiais na infância e demonstrou grande admiração pela mãe pelo esforço na criação dos filhos. Filha de pai alcoólatra e portador

de problemas mentais, Miranda critica na RCC não apenas os exageros, mas a crença

em curas milagrosas. Assim, seu discurso mais crítico frente à RCC parece estar pautado tanto na orientação de seu instituto quanto em sua própria experiência com as

CEBs na infância.

Opinando acerca da RCC ela afirma:

...eu vejo que tanto um quanto o outro (TdL e RCC) é processo assim, de caminho, de caminhada na Igreja, só que às vezes a questão da RCC, eu não sei muito bem do início, mas eu sei que foi muito positivo; bom pra caminhada da Igreja. Mas questão é que às vezes não sabe usar, como é que eu vou dizer, isso, [...], nesse sentido assim, da RCC acho que eles vão assim

206

pra um lado muito exagerado, sendo que eu acho que ela deveria contornar... assim... chegou no Brasil com outro objetivo, né, não são todos que continuam nesse movimento desse jeito, mas às vezes vão com um Deus muito “cura-cura”, um Deus que cura, com esse objetivo... (Miranda, 23, noviça).

A crítica de Miranda a RCC está relacionada com a questão das curas freqüentemente mencionadas pelos adeptos carismáticos. A cura é um dos aspectos que

assemelha a Renovação Carismática às Igrejas pentecostais. A diferença reside no fato

de que as curas ocorridas na RCC estariam mais relacionadas com aspectos psicológicos

tais como depressão, nervosismo, traumas etc. e entre os pentecostais e neopentecostais

há uma representação de que a cura ocorreria de modo majoritário nas patologias orgânicas.

Um diferencial entre a visão sobre a doença ou o mal na RCC e em Igrejas pentecostais é a intensificação da atribuição da doença a uma ação demoníaca.

Para os

pentecostais o indivíduo sofre a ação do demônio e por isso adocece. Na RCC este discurso é mais ameno, sendo a doença, na maioria das vezes considerada apenas como

ausência de Deus na vida do indivíduo, mas não necessariamente se procura vincular

essa ausência a uma ação demoníaca. Cecília Mariz discute a libertação do mal no

discurso pentecostal e mostra como ocorre uma vitimização do indivíduo que sofre algum tipo de dependência química, sendo esta dependência associada ao demônio.

(Mariz 1994: 204-224).

Como demonstrou Brenda Carranza (2000, p.100) a experiência da vivência de

milagres pelos adeptos da RCC é bastante intensa e a cura de doenças perfaz um dos principais aspectos interpretados pelos carismáticos como milagres, ainda que ocorra a interferência da medicina.

Celina se mostrou ponderada quanto a RCC e soube opinar pouco sobre a TdL. Por outro lado, quando perguntada sobre as CEBs apresentou uma visão positiva.

Esse aspecto dos depoimentos de Celina e Miranda revela que o discurso sobre a TdL pode se configurar de modo muito teórico e inatingível também para alguns membros das CEBs. Dessa forma, é possível ter participação em grupos caracterizados como progressistas sem necessariamente possuir conhecimento da proposta teórica que os

originou. Esse tipo de participação revela o caráter espontâneo da adesão a

207 determinados grupos religiosos nos quais o indivíduo pode se afiliar por afinidades eletivas.

Sobre a TdL eu não sei muito não, eu não sei quase nada porque a gente não entrou nisso ainda [na formação]. Mas eu acho um pouco... a Renovação tem lugar que é louvor e tudo, mas está ligada pro povo, mas tem lugar que só pensa em louvar e agradecer e esquece o povo. Eu acho que falta um pouco de pensar mais na necessidade do povo, muita gente necessita e fica só no louvor, louvor, cantar, alegria, mas eu acho que deve também colocar o pé no chão e ver as pessoas que estão do lado e que também precisam. Isso da Renovação, mas da TdL eu não sei muito, não. [- mas o que você sabe da TdL?] Quase nada, mas a gente não começou a estudar nada. [...] [- E das CEBs?] Eu acho bom. Lá na diocese que eu vim lá do Paraná, tinha e era muito bom. Eles faziam encontros onde reunia toda a diocese e partilhava ali tudo o que vivia e eu acho muito importante porque a gente via o crescimento que tinha na diocese e em cada comunidade (Celina, 21, noviciado).

A assimilação do discurso institucional pode ser observada no caso de Andreza. Ela nos apresenta uma visão ponderada da RCC e não sabe opinar sobre a

TdL. Quando perguntada sobre sua participação na Igreja esta jovem revelou ter participado dos grupos de oração, mas depois se decepcionou sem conseguir, entretanto,

explicitar os motivos de sua decepção. Essa indeterminação no discurso em relação às

causas de sua decepção pode ser interpretada como sendo ocasionada pela orientação de

seu instituto cuja linha pastoral tende a ser desfavorável a RCC devido ao caráter mais

espiritualista do Movimento.

Andreza, em sua formulação, tende a reproduzir críticas sem elaborá-las de modo mais reflexivo, referindo-se ao discurso dos “outros” e oscilando na indicação do

que poderiam ser os limites da RCC.

Gilda apresenta um ponto de vista mais ponderado sobre as tendências e acredita na necessidade de integração ou conciliação de ambas as propostas. Seu discurso demonstra, uma maior simpatia pela TdL e uma postura mais crítica quanto a

RCC. Essa jovem não chegou a ter participação em grupos ligados a nenhuma das duas orientações.

208

[...]. Talvez, o impulso inicial foi bom de ambas as partes, não digo tanto da RCC, mas, mais da TdL. Mas o grande erro foi é... sabe a questão do pêndulo da história, quando puxa demais ele volta? Foi ter puxado demais, foi exagerado sabe. A TdL acabou virando um certo jogo de política por parte de algumas pessoas que eu acho que traiu o ideal primeiro dessa Teologia, desse contato com o povo, das CEBs, [...] despertando a consciência política. Eu acho que deixou-se um pouco de lado a questão espiritual da Igreja. Na RCC eu não sei se é certo, mas um dia eu li que foi mais uma questão dentro da história da Igreja no Brasil, e uma questão de realmente calar a voz do povo que gritava, dentro da ditadura militar, dentro de algumas questões políticas [...] então veio essa questão de fora, da RCC pra trancar o povo sabe, dentro da Igreja; no amém, aleluia e pronto. [...]. Mas eu não me sinto, de fazer uma crítica à RCC porque eu não sou membro dela. Eu não conheço. Então a partir desse dado que eu tenho, pra mim criticar seria fácil.[...] E eu penso que, quem sabe, se as duas conseguissem se integrar, a RCC e a TdL seria um grande ganho pra Igreja. As duas não precisam formar discórdia e contrapor, se contrapor à outra sabe? Porque a TdL se eu fosse, tivesse que dizer a TdL ou RCC... é claro que é a TdL, mas sem entrar, sem deixar de lado a questão espiritual da Igreja. Porque eu acho que não tem necessidade, a luta pela vida é espiritualidade pura. A questão política é espiritual por que... [...]. Com certeza a RCC tem o seu lado positivo, mas eu não posso falar nem do positivo, nem do negativo porque desconheço. (Gilda, 22, noviciado).

Observa-se que o discurso de Gilda sobre a RCC indica de modo implícito a consideração de que o Movimento funcionou como uma estratégia política no sentido

de “alienar” a população frente à situação de contestação social que se consolidava em

alguns segmentos da sociedade brasileira nos anos de chumbo.

O chamado revival que consiste no reavivamento experimentado por Igrejas históricas ocasionando também a proliferação de novas Igrejas pentecostais, foi interpretado por vários teóricos¹⁷⁶ nas sociedades latino-americanas como uma estratégia contrária à mobilização social e um reforço do capitalismo em moldes cristãos, obviamente entendendo esta expressão com uma carga pejorativa. Tal mobilização social se consolidava nos entremeios da sociedade brasileira, em grande

¹⁷⁶ A crítica de Assmann (1986, p.172) se constrói na linha dos teóricos de Frankfurt que percebem os

meios de comunicação como fetiche que dificulta ou ofusca o conhecimento da realidade. Löwy (2000,

p.108) ao comentar esta abordagem argumenta que não se trata de uma rejeição categórica à tecnologia,

mas antes, de uma distância pragmática e crítica.

parte devido ao discurso racionalizante difundido por uma orientação pastoral de cunho sociotransformador.

De acordo com as proposições de intelectuais católicos, o pentecostalismo que se alastrava com sua proposta religiosa mágica inviabilizava a tomada de consciência

dos pobres para seu papel protagônico no combate à opressão do sistema capitalista;

papel sobremaneira ressaltado pelos teóricos da TdL. É interessante notar no discurso de

Gilda a consideração de que a Teologia da Libertação não precisaria necessariamente

abandonar a espiritualidade já que a atitude de lutar pela vida, no sentido de dignificar

as pessoas se constituiria como “espiritualidade pura”. Entretanto, essa é uma diferença

crucial no embate das duas tendências, a saber, a caracterização de uma espiritualidade

legítima. Enquanto a RCC defende uma espiritualidade pautada na interioridade da

experiência religiosa, a TdL traria como principal proposição um tipo de experiência

religiosa caracterizada pela exterioridade no sentido de que o relacionamento com Deus

deve conduzir o adepto a uma necessária ação transformadora no mundo. Sendo assim,

obtem-se uma visão mais secularizada da religião atribuindo à mística um caráter mais

pragmático.

Outra jovem, Decir, se mostrou ponderada quanto a RCC e favorável a TdL.

Sua crítica à Renovação Carismática pauta-se na idéia de que o Movimento precisa de

orientação do pároco, indicando que há “um lado que aliena” na RCC. Para Decir, a

atenção da TdL para com as camadas sociais menos privilegiadas é um dos principais

méritos dessa tendência.

Vale lembrar que esta jovem transitou pela Igreja pentecostal Nova Vida e RCC e só após seu ingresso na Vida Religiosa teve atuação junto a grupos com orientação da TdL. Assim, muito provavelmente, sua avaliação positiva desta última

pode estar relacionada também com o discurso de sua congregação, como no caso de

Andreza e Miranda¹⁷⁷.

¹⁷⁷ As congregações femininas no Brasil tiveram um papel preponderante na disseminação das atividades

ligadas à Teologia da Libertação nos anos 70 sendo consideradas “o fator mais eficaz na promoção de CEBs nas comunidades pobres urbanas” (Löwy. Op. Cit: 145). Embora essa tendência possa ter sofrido

um arrefecimento, importa levar em consideração que muitas congregações femininas ainda se caracterizam por uma orientação sociotransformadora nas atividades desenvolvidas.

210

Então, o que queremos com essa renovação que é, como poderia dizer, que as pessoas rezem e estejam junto do povo, trabalhando junto com o povo então, a parte de oração em línguas, de repousos¹⁷⁸ que a Renovação tem muito isso é, o que eu poderia dizer, a dança até que não é muito, mas, quando você fica muito no oba-oba então, isso atrapalha um pouco, mas, ter uma espiritualidade, saber o que a Bíblia mesmo [...], ter amor pela Eucaristia, [...]. Isso é muito importante mesmo porque você enriquece.[...] E a RCC leva as pessoas a terem um contato com Deus ao mesmo tempo e infiltra nas pastorais [...] Estar na Renovação Carismática às vezes só no sentir.... Eu me sinto hoje realizada porque o que faz a TdL, que é oração e ação. Eu acho que a VR é isso, eu tenho esse contato com Deus, conheço a palavra de Deus e estou com os pobres, estou em contato [...] Com os encontros da CEBs, e os movimentos que tinham com os trabalhadores nós íamos também, procissão em passeata. Sabe, tudo que era da CEBs, eu gostei muito de trabalhar (Decir, 26, noviça).

Emoção, razão, pobres, louvor e oração, são palavras que norteiam os depoimentos das/os entrevistados/as ao discorrerem sobre a Renovação Carismática

Católica e a Teologia da Libertação. Vejamos abaixo similaridades e diferenças entre os

discursos feminino e masculino sobre essas tendências.

a) A principal semelhança é a crítica a RCC como um modo de vinculação ao catolicismo que privilegia a espiritualidade de modo mais subjetivo ou intimista expresso nas caracterizações de “oba-oba”; louvor; cura etc. Também no discurso de

algumas jovens há a consideração de ser o MRCC uma proposta que “aliena” ou que

prima pelo extremo da experiência religiosa mais centrada no indivíduo.

b) Um mérito da RCC mais freqüentemente indicado pelas moças, embora também apareça no discurso dos seminaristas, é o fato de que o Movimento ajudaria no

resgate de antigos católicos, além de atrair a juventude.

c) Um diferencial dos grupos feminino e masculino no que tange à análise da TdL é a percepção de que a Teologia da Libertação se caracteriza por propostas revolucionárias. Esta visão é mais presente entre as moças que criticam esta orientação

teológica. A dicotomia razão/emoção, embora apareça no discurso feminino é mais forte

no masculino.

¹⁷⁸ A RCC estimula a prática de “repouso no Espírito” que se constitui como o momento em que o fiel

entra em uma espécie de transe, chegando a deitar nas Igrejas e locais de reunião.

211

d) O desconhecimento de oito moças a respeito das propostas da Teologia da

Libertação parece ocorrer também em função dos programas de formação oferecidos às mulheres que querem se dedicar à VR. Não possuir acesso ao ensino superior de Filosofia e Teologia nesta fase de formação, abre uma grande fenda entre os grupos masculino e feminino e coloca as mulheres em situação de desvantagem; ainda que se leve em conta o fato de que a orientação pastoral dos institutos femininos esteja mais afinada com as propostas da TdL.

Sob esse aspecto, destaca-se ainda que no grupo de moças que não souberam opinar sobre a TdL, a metade, ou seja, quatro delas estão na fase inicial de ingresso (aspirantado ou postulante) e uma jovem, embora no noviciado ainda não havia concluído o ensino fundamental. Entre os rapazes, ainda que alguns tenham apresentando maior hesitação ao falar da TdL, afirmando não conhecer profundamente o tema, apenas um deles (Wagner) não opinou a respeito.

e) Tendo em vista o arrefecimento do debate sobre a presença de grupos ligados à Teologia da Libertação nos centros urbanos, sobretudo nos últimos 20 anos, e a faixa etária dos jovens pesquisados é compreensível que conheçam mais a RCC e que alguns tenham feito a experiência em grupos de oração mais do que em grupos da TdL, antes do ingresso em seminários. Por outro lado, a orientação diocesana acerca das tendências também merece ser levada em consideração quando se trata de apelos para a VR e sacerdotal.

f) Embora os seminaristas ligados a institutos religiosos tenham sido mais contrários a TdL vale notar que no grupo feminino se observou maior número de moças favoráveis a essa tendência, ainda que, como vimos, entre as moças haja um número significativo que desconhece a TdL. Pode-se pensar na hipótese de que nas congregações femininas de vida ativa se mantém mais vivo o discurso oposicional a RCC do que nos institutos religiosos masculinos.

g) Não se observou nas narrativas das moças uma ênfase na experiência religiosa na RCC como elemento catalisador da vocação, tal como no discurso de alguns rapazes. Desse modo, a RCC parece não possuir o mesmo poder de atração no que tange à VR entre as moças, do mesmo modo que se apresenta para os rapazes.

Aspectos como compromisso social e com o “pobre” são mais enfatizados pelas moças

do que pelos seminaristas como significantes da vocação religiosa. Como vimos no

212

capítulo 1 desse estudo, catorze candidatas à VR assumiram um discurso que revela

maior inquietação com problemas sociais e dentre essas, dez tiveram atuação em CEBs.

g) Por fim, o tom do grupo feminino a respeito das duas tendências é mais partidário, ou seja, as moças parecem assumir mais diretamente sua simpatia por uma

ou outra tendência inclusive declarando seus pertencimentos. Entre os rapazes essa

postura ficou diluída no discurso de que serão padres para toda a Igreja sem privilegiar

quaisquer Movimentos. Aqui, a marca do pertencimento hierárquico se mostra mais

claramente, sobretudo porque a preocupação com a conciliação das tendências é mais

presente entre os rapazes.

O delineamento das idiossincrasias, singularidades e semelhanças dos discursos sobre a Igreja parecem abrir mais espaço para a relativização e flexibilização

do que para a reificação de modelos. Nesse sentido, analisar a influência das tendências

católicas (RCC e TdL) para a opção sacerdotal e/ou religiosa nos permitiu se não abandonar, ao menos relativizar algumas “certezas” que parecem pairar na sociedade

brasileira sobre os novos candidatos ao sacerdócio e à Vida Religiosa. Uma dessas

certezas estaria correlacionando diretamente as estratégias da RCC para promover o

retorno de católicos, bem como a visibilidade dos padres cantores, com o estímulo às

vocações. Contudo, vimos que, sobretudo no universo feminino, as críticas ao Movimento foram mais contundentes.

Veremos no próximo capítulo como seminaristas e noviças avaliam o papel dos padres cantores na Igreja e a relação desses com a mídia. Esses padres estariam traçando

ou ajudando a delinear os ideais de padre para os novos seminaristas?

213

Capítulo 5 - Padres cantores e a mídia: representações da identidade sacerdotal

A década de 90 assistiu a um grande espetáculo da fé no sentido literal. A figura do padre de meia idade na sacristia e atrás do altar é substituída no imaginário social por

homens jovens e sorridentes, com grande poder de comunicação, e utilizadores da

música e da mídia como os principais veículos de transmissão da mensagem religiosa.

Os programas televisivos de domingo passaram a abrir espaço para mais um artista: o

Padre Marcelo Rossi, jovem, bonito e atlético, figura que contrasta radicalmente da

imagem de sacerdote presente no imaginário dos brasileiros¹⁷⁹.

A partir de então, embora já existissem padres cantores nas décadas anteriores¹⁸⁰, este novo modelo de padre diferencia-se do anterior principalmente pelo

uso da mídia, mas não apenas isso. O conteúdo da mensagem religiosa veiculada através

da música parece também assumir novos tons. Aqui, o que se privilegia é o ritmo e a

capacidade de mobilizar emocionalmente tornando a adesão religiosa uma opção prioritariamente emocional, sem grandes elaborações da mensagem doutrinal.

Padres como Marcelo Rossi podem ser considerados lideranças carismáticas no sentido dado por Weber que significa o líder auto-indicado, possuidor do dom da graça

e seguido por aqueles que se encontrariam em estado de desgraça. (Gerth;Mills 1982:

71). Para Weber o que importa na avaliação de uma liderança carismática é exatamente

o modo como os adeptos ou os “carismaticamente dominados” o avaliam, (Weber 1998:159). A relação dos fiéis com Pe. Rossi se estabelece pautada no reconhecimento

de seu carisma em virtude das “provas” ou dos sinais que ele transmite aos adeptos.

Tais sinais podem se consolidar simplesmente, segundo Weber, pela sensação de bemestar aos fiéis.

¹⁷⁹ Alguns autores acreditam que o Padre Marcelo Rossi representa uma estratégia do catolicismo frente

ao avanço dos pentecostais significando o ícone de uma nova evangelização que compõe o modelo de

“religiosos-artistas” com presença garantida na mídia. Esta linha de argumentação apresenta a figura do

padre Rossi como um produto no mercado religioso (FONSECA, 2002; RODRIGUES, 2001). Para Regina Novaes, “o padre cantor pode reunir multidões em megaeventos que demonstram o poder de

reação da Igreja católica diante da expansão evangélica”. (NOVAES, 2000a, p.7).

¹⁸⁰ O padre mais conhecido nos ambientes católicos desde os anos 80 é o Pe. Zezinho. Sua produção

engloba não apenas gravação de discos como a publicação de vários livros. Este parece ser um grande

diferencial do Pe. Zezinho para os demais. Atualmente, no Brasil, são inúmeros os padres que gravam

CD's movimentando a indústria fonográfica, possivelmente numa tentativa de não restringir o mercado da

música religiosa à hegemonia das Igrejas evangélicas. Dentre alguns dos padres cantores que possuem inclusive sites na Internet podemos citar: Frei Rinaldo, Pe. João Carlos, Pe. Zeca, Pe. Antonio Maria, Pe.

Fábio de Mello, Pe. Jorge Adjan, além do próprio Marcelo Rossi.

214

Contudo, vemos nos depoimentos contidos nos sites e através de programas de rádio nos quais o Pe. Marcelo Rossi atua, que os fiéis enfatizam seu poder comunicacional, ou a eficácia de sua oração. Uma noviça aqui entrevistada faz menção

a esse aspecto em seu depoimento.

Outro fator importante para o sucesso desses padres é a aproximação com as pessoas nos ritos religiosos e fora deles. Assim, o não distanciamento entre padres e

fiéis parece ser um elemento catalisador de simpatia junto aos católicos. Nesse sentido,

as missas promovidas em estádios e palanques incluindo a participação de artistas têm

um papel preponderante.¹⁸¹

Por outro lado, não há consenso nos meios eclesiais a respeito do papel destes padres e nem mesmo se este modelo de sacerdócio estaria representando apenas uma

tendência no catolicismo, a saber, a RCC. Fala-se em vários tipos de padres no sentido

weberiano, indicando que não há mais um modelo de sacerdote, mas vários, “orientados

para a missão”, “especialistas”, “midiáticos” etc¹⁸². Outras críticas sobre o novo modelo

de padre e sua incursão na mídia são realizadas por sacerdotes, conforme foi observado

no documento do 9º Encontro Nacional de Presbíteros.¹⁸³

Há sete anos, uma revista¹⁸⁴ veiculou a matéria intitulada "o jeito moderno de ser padre" no qual sacerdotes no sertão pernambucano conjugam o ser padre com atividades como vaqueiro, dançarino, músico, jogador de futebol e artista plástico.

Estes

sacerdotes estão - ao mesmo tempo em que exercem essas atividades - dirigindo suas

paróquias e prestando os serviços tradicionais de sua primeira função. Por outro lado,

criticam o tipo de prática sacerdotal de Marcelo Rossi afirmando: "O Marcelo Rossi agrada apenas a um determinado tipo da sociedade. Ele explora a questão da espiritualidade e esquece da cidadania. Não desce onde nós descemos". O padre Jorge

¹⁸¹ Sérgio Buarque de Holanda é quem nos fala do “horror às distâncias” como um traço específico do

espírito brasileiro e que ajuda a compreender tanto a popularidade de algumas devoções no catolicismo

quanto o caráter intimista da relação com os santos, que se consolida por uma "mentalidade cordial".

(HOLANDA, 1995 p.149).

¹⁸² Uma sondagem recente feita pelo Pe. Edênio Valle com 345 padres que participam dos Encontros Nacionais de Presbíteros promovidos pela CNBB investigou, numa perspectiva psicológica, o grau de realização pessoal dos presbíteros. As abordagens sociológica e teológica feitas respectivamente por Luiz Benedetti e Alberto Antoniazzi a partir dos dados, problematizam a constatação de que 81,5% se percebem plenamente ou bastante realizados e propõem a distinção de vários tipos de padres. (VALLE, 2004).

¹⁸³ Neste documento os padres se manifestam da seguinte forma: "Não podemos continuar fazendo vista grossa a certos programas e pregações que são a negação visível da Igreja Povo de Deus, a apologia da massificação, a violação de orientações litúrgicas elementares, a proposta de um modelo de presbítero em contraste com os mais recentes documentos eclesiais e, em certos casos, uma demonstração de falta de ética pública do padre". *Jornal de Opinião*, 25/02 a 03/03/2002.

¹⁸⁴ *Revista Vida Urbana*, 30/08/99

215

Adjan tem 42 anos e informando ter recebido influências de teólogos e religiosos como

Leonardo Boff e D. Hélder Câmara, afirma: "Quando me visto de vaqueiro e participo

das vaquejadas sou mais um no meio do meu povo".

Note-se que, não é possível analisar os padres cantores de modo homogêneo e a partir de modelos difundidos indiferenciadamente. Na verdade, cada padre cantor

procura imprimir a própria marca ou estilo na performatização de sua vivência sacerdotal, defendendo seus modelos de vinculação ao catolicismo, embora apregoem a universalização da instituição católica¹⁸⁵.

O efeito de padres com carisma sobre a vida dos crentes pode se consolidar com certo tom heróico ou redentorista na medida em que eles tentam garantir o retorno

de pessoas que abandonaram o catolicismo à instituição; procuram trabalhar a dimensão

da cura física e espiritual e ainda fortalecer os vínculos entre o fiel e a religião¹⁸⁶.

Com a proliferação dos "novos padres" ou novos modelos de padre e, simultaneamente, o crescimento das vocações masculinas, a pergunta sobre a existência

de uma correlação entre essas variáveis aflorou. Agentes eclesiais, leigos, e a própria

mídia começaram a associar o crescimento das vocações masculinas à figura de padres

famosos, ressaltando a visibilidade pública do padre como um fator motivador de

vocações¹⁸⁷.

Veremos que os seminaristas parecem concordar quando analisam o tipo de relação que deve ser estabelecida entre a Igreja e a mídia, independente de sua simpatia

ou não pelo Pe. Rossi ou outros padres cantores. Alguns jovens, tanto no grupo feminino quanto no masculino, são reticentes ao analisar a atuação dos padres cantores

¹⁸⁵ Há reações de alguns padres especialmente à exposição midiática. Em 2002 foi veiculada em um site

católico a opinião de Pe. Zezinho, o primeiro padre cantor de maior visibilidade, sobre a exposição à

mídia, num recado indireto ao Pe. Rossi. No texto, Pe. Zezinho afirma: “Até bem pouco tempo atrás,

pouca gente ficava famosa com a música religiosa. Hoje muitos se tornaram grandes nomes por causa de

suas canções ou de suas interpretações. Com a fama vem os holofotes e os agentes de publicidade a

oferecer seus préstimos. Aí o cantor católico precisará tomar cuidado. Não faltará quem o convide a

aceitar tal e tal tipo de conduta para tal e tal resultado. A consciência e a formação moral de cada um

determinará se vai aceitar ou não o jogo do marketing do mundo ou vai achar o marketing da Igreja. Os

holofotes são ótimos porque chamam a atenção para o cantor e o iluminam de modo especial. São perigosos porque com toda aquela luz na cara, ele acabará não vendo mais o povo que o escuta. Holofotes

iluminam e destacam, mas também cegam. Eu costumo pedir que mostrem mais o povo e menos a mim.

Quem já trabalhou comigo sabe que peço poucas luzes no palco. Quero as luzes jogadas sobre o povo”. Ver: [http:// www.catolicanet.com.br](http://www.catolicanet.com.br). Acesso em 18/11/02.

¹⁸⁶ Em artigo recente discuto a relação entre o catolicismo, as massas e o caráter Kitsch da narrativa do

Pe. Marcelo Rossi mostrando como a estética e a capacidade comunicacional deste modelo de padre

contribuem para seu sucesso. (FERNANDES, 2003, pp.87-98).

¹⁸⁷ No Caderno MAIS - Folha de São Paulo, 11/04/2004 o enfoque dado sobre as vocações privilegia os

novos modelos de padre em São Paulo apontando a presença de uma tendência mais “intelectual” e outra

mais “popular” que estaria identificada com o Pe. Rossi.

216

na mídia. Desse modo, parece prematuro associar grosseiramente o aumento em números absolutos de seminaristas, como vimos na Introdução, à influência exercida

por padres midiáticos, sem considerar outras variáveis (ambiente familiar, trajetória

religiosa) para o ingresso nos seminários e conventos, como vimos no capítulo sobre as

motivações.

Contudo, é razoável afirmar que a popularização da figura do padre brasileiro através da mídia pode catalisar a procura dos seminários, ainda que os jovens não

intendem ser padres cantores, ou ainda que apresentem reticências quanto ao excesso de exposição midiática.

Em estudo recente para a CNBB o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (2001:165) argumenta que muitos jovens hoje não foram “escolhidos” mas eles mesmos se escolheram a partir da influência de determinados modelos de padre difundidos pela mídia. O autor parece assumir a existência de uma escolha divina para a vocação sacerdotal e, no caso das vocações motivadas pelos padres midiáticos, os jovens não teriam sido “escolhidos” por Deus, mas estariam realizando uma escolha sem possuírem a vocação para tal modelo de vida.

Vale ressaltar, entretanto, que a vocação religiosa é construída socialmente a partir da trajetória dos rapazes e moças, e ainda de condições subjetivas. Nesse sentido, não podemos falar da escolha pelo modelo de vida sacerdotal a partir da consideração de um certo determinismo divino que elegeria certos rapazes para a vida sacerdotal e não outros.

Solicitei aos meus informantes que opinassem a respeito do tema “padres cantores ou midiáticos”. Meu objetivo foi identificar as interfaces que poderiam ser estabelecidas entre o desejo de tornarem-se padres e a figura de sacerdotes famosos, em particular o Pe. Marcelo Rossi. Entre as moças essa informação funciona como controle do discurso dos rapazes e apresenta variações importantes.

A principal variável comparativa aqui é a opinião sobre RCC e TdL e simpatia ou críticas aos padres cantores. Isso porque embora não se possa restringir a atuação dos padres midiáticos ao movimento da RCC é, sem dúvida este Movimento que passa a informar o comportamento de padres como Marcelo Rossi, Zeca e Antônio Maria. Todos estes são simpatizantes das propostas carismáticas e dois deles, o padre Rossi e o padre Zeca foram integrados ao catolicismo a partir delas.

217

5.1. Os seminaristas e os padres cantores

Como vimos em depoimentos anteriores, alguns seminaristas salientaram sua admiração pelo Pe. Marcelo Rossi. Um número de seminaristas apresentou uma visão positiva dos padres cantores, mas em geral, chamam a atenção para o tipo de relação que se deve estabelecer com a mídia, ou seja, cantar é bom, mas a exposição midiática,

nem sempre. No conjunto de entrevistados as opiniões perfazem o seguinte quadro: seis rapazes avaliam positivamente os padres cantores. Nesse grupo, a maioria pertence a institutos religiosos e apenas dois são diocesanos; cinco são mais críticos. Aqui temos três diocesanos e dois religiosos; dois não opinaram e três se mostraram ponderados, sendo dois diocesanos e um religioso respectivamente.

Dentre os seis rapazes que avaliaram positivamente os padres cantores, a metade havia se posicionado de modo favorável a RCC. São eles: Marcos, Jonas e Juliano. Os

outros três que concordam com o posicionamento dos padres cantores foram mais ponderados ao posicionarem-se frente a RCC. São eles: Josafá, Wagner e Rivaldo.

Ver-se-á, entretanto, que a avaliação positiva da RCC não exclui algumas restrições à atividade dos sacerdotes midiáticos. Como mencionei, a exposição midiática não é vista com muitos bons olhos pelos seminaristas. Essa é, por exemplo, a

visão de Josafá, que associa o trabalho dos padres cantores a uma estratégia católica

frente ao avanço dos pentecostais. Esse dado é avaliado positivamente, mas Josafá

adverte para que se imprima equilíbrio entre o trabalho evangelizador realizado através

dos veículos de comunicação e o “ministério” do padre.

Desde que não seja um exagero, faz parte, porque se você for analisar os evangélicos, hoje tem muitos discos ai tocando, muito sucesso, eles saíram muito mais na frente do que nós, então eu acho que com os padres na mídia, os padres cantores, está ajudando também a arrebanhar muito rebanho no sentido, de trazer muitos católicos de volta. Porque se você liga a televisão hoje na Bandeirantes 8:30, você vê lá um pastor falando, eu acho que nós estamos perdendo nesse sentido, que a Rede Viva, a Canção Nova há muito pouco tempo que estão divulgando mais o evangelho. Então eu acho que deveria ter mais padres, mais irmãs, não só padres, irmãs também vestir a camisa nesse sentido, porque acho que não tem nada a perder quando a coisa é feita com moderação, pior é quando você cai na escravidão do mundo inteiro, no sentido que você vai fazer show, você vai direto pra televisão e esquece que seu ministério é atender o povo, seu ministério é

218
rezar a liturgia das horas. Então quando você concilia as duas coisas...(Josafá, 28, religioso, Teologia).

Um risco que estaria associado à atuação dos padres cantores é assinalado por Rivaldo. Para ele, pode ocorrer a superficialidade no sentido de não se conjugar bem o

ensinamento religioso e a música. Contudo, esse jovem não vê problema em o padre

utilizar-se da atividade de cantor como forma de veiculação da mensagem religiosa.

Dentre os cinco seminaristas que se posicionaram mais criticamente a respeito dos padres cantores, apenas um havia se manifestado também de forma crítica em relação a RCC. É o caso de França. Os outros quatro apresentaram anteriormente visões ponderadas sobre o Movimento de Renovação Carismática. São eles: Josué, Neto, Alcir e Walmar.

Ressalte-se que as críticas feitas aos padres cantores podem ser resumidas na questão da superficialidade ou falta de conteúdo doutrinário¹⁸⁸ ou teológico e no tema

da manipulação midiática. Nesse sentido, como já pudemos observar em depoimentos

anteriores, nossos seminaristas são bastante críticos ao papel da mídia o que permite que

vejam aí um certo aliamento às teses Frankfurtianas de Indústria cultural no sentido

de entender o aparato midiático como alienante (Horkheimer; Adorno^{1985:112-156}).

Por outro lado, há que se destacar um outro aspecto constituído pela separação das

esferas sociais. Depreende-se daí que a religião e a mídia ainda não se constituem para o

corpo hierárquico católico como uma parceria bem aceita. Trata-se de um processo de

intercessão ainda complexo e mal assimilado pelos agentes do catolicismo. O que parece estar por trás dessa rejeição é a velha dicotomia entre espaço profano e espaço

sagrado e entre a modernização ou o tradicionalismo, já superada há muito por Igrejas

pentecostais e neopentecostais.¹⁸⁹

Vejam como se constrói o discurso crítico de alguns seminaristas:

Neto não critica propriamente a incursão dos padres na mídia, mas a má utilização deste espaço. Para ele seria importante transmitir bons conteúdos sem que

uma imagem deturpada de sacerdote fosse veiculada.

¹⁸⁸ Outra objeção feita ao Pe. Marcelo Rossi por seus pares e outros membros da hierarquia é a utilização

da expressão corporal nas Igrejas, considerada por alguns como exagerada. Teme-se que ocorra um

rompimento entre a doutrina e a Liturgia (CLARKE, 1999, p.214).

¹⁸⁹ O trabalho de Leonildo Campos (1997) a respeito da Igreja Universal do Reino de Deus e suas estratégias de incursão na mídia analisa detidamente os conflitos e a performance desta instituição neopentecostal na sociedade brasileira.

219

Eu acho que os meios de comunicações pra Igreja são importantíssimos.

Acho que uma rádio comunitária, uma TV... ma eu acho também que tem que ser usada com uma certa inteligência. Não é você ir pra lá e cantar e quando abre a boca fala um monte de besteira. Eu acho que também tem que saber

usar. Eu tenho uma admiração muito grande por Pe. Zezinho, porque ele é uma pessoa que está na mídia, que aparece de vez em quando, mas a mídia, de certo modo, não tem um controle sobre ele. Porque sendo padre, você é um padre da Igreja, você está vinculado à Igreja e não a um meio de comunicação a um... te chamam e você tem que largar a Igreja e ir pra lá. Então eu tenho muitas críticas sobre isso. Por outro lado, é errado também você dizer, vincular que muitos padres só porque cantam músicas da RCC, isso não quer dizer que eles sejam do movimento de RCC. Então há uma diferença muito grande e que muitas pessoas não fazem essa diferença, vinculam... como está o pe. Marcelo Rossi e (as pessoas dizem) "Ah, o pe. Marcelo e a RCC são a mesma coisa" Mas não é a mesma coisa. E como eu falei, é importante que o padre vá a uma emissora de rádio, vá, mas eu acho muito fundamental também que ele tenha tido no seminário uma formação para que ele possa falar porque tem conhecimento. Senão, falar besteira por besteira, qualquer um falaria.(Neto, 25, diocesano, Teologia).

Aqui se evidencia que pode não ocorrer uma rejeição necessária à mídia como um veículo que contribui para a expansão da mensagem religiosa, mas antes a uma certa

escala de prioridades que poderia levar o padre a optar pela atuação midiática em detrimento da vida paroquial ou comunitária. A ênfase na pertença institucional também

aparece no discurso de Neto ao ressaltar a necessidade de que se esteja "vinculado à

Igreja". Como vimos anteriormente, esse rapaz teve uma participação ativa na RCC

antes do ingresso no seminário diocesano e certamente essa participação fez com que

sublinhasse a diferenciação entre o Movimento e o Pe. Rossi. Cabe destacar, entretanto

que não se pode negar a aproximação entre Pe. Marcelo e a RCC já que é ele próprio

quem declara a atuação no Movimento como parte de sua trajetória religiosa.

Assim, Pe.

Marcelo Rossi difunde um tipo de conteúdo religioso próprio dessa tendência.

França acredita que a mídia é uma realidade para a qual não se pode estar alheio, mas sua crítica a atuação dos padres cantores assemelha-se à de Neto quando argumenta

sobre a ênfase na "louvação" sem maiores comprometimentos com a vida social.

Notase

ainda no relato de França uma crítica a determinados programas televisivos e à adesão de alguns padres a esse tipo de programação.

220

Porque na verdade o que a gente tem... você tem... esqueci agora o termo. A coisa mais fetichista, vamos dizer assim, é... porque você fica só na louvação, mas não tem um comprometimento com a realidade, entende? [...]Eu não concordo com os padres cantores no sentido que você fica muito na louvação e não tem um envolvimento uma coisa mais concreta com a realidade, entende? E louvar é excelente, mas e quando sair dali, o quê que você vai fazer? Você vai pra casa paroquial, vai ficar lá, chegar em casa? E... Opa! Faz um sermão libertador na Igreja aí chega na casa paroquial liga no Faustão ou na Casa dos Artistas. Então, é perigoso, se você canta, louva,

entra na mídia dessa maneira, mas você tem um comprometimento com a realidade que você está. Então eu sou a favor disso, mas quando fica só na louvação não. Acho perigoso isso. (França, 23, diocesano, Filosofia).

A crítica de Walmar se consolida pela estetização da figura do padre que pode ser intensamente marcada por um estilo “sedutor” que se oporia ao de santidade.

Se

observarmos atentamente os sites dos padres e religiosos cantores, veremos que há

estilos diferenciados. Há os que se assemelham a pastores evangélicos, trajados socialmente; há os que privilegiam o traje oficial usando sempre a túnica e estola, como

é o caso dos padres Rossi e Antonio Maria. Há os que adotam acessórios tais como

chapéus, ou outros que imprimem uma marca diferenciada e secular às suas figuras.

Assim, Walmar não se opõe à atividade dos padres cantores, mas sim à exposição

midiática que pode fazer com que os próprios padres percam a identidade religiosa e

adentrem em um “mundo” que não lhes é próprio.

Olha, enquanto eles cantam para evangelizar eu aplaudo [...] agora, por exemplo, tem um padre aí que eu gostaria até de... sou tentado a escrever para ele, é Fábio de Melo, no CD dele ele parece o Fábio Júnior, sabe?

Assim e tal, eu fiquei pensando assim, eu queria escrever pra ele e perguntaria pra ele: “Porque está com essa pinta de sedutor?...” Entendeu?

Eu acho que não precisa, nosso mundo não é esse. [...]Então eu fico preocupado se esses sacerdotes não estão confundindo as coisas, entraram aí na mídia e estão sendo engolidos por ela, quer dizer, então eu volto a dizer, enquanto missionário, aquele que através do canto, leva a Jesus, tem todo o meu carinho, eu compro o CD, entendeu? Agora, se está partindo pra outra vaidade, outras coisas assim que a mídia propõe, aí eu já começo a botar...[...] Já tenho as minhas reservas, já não compraria mais o CD...

(Walmar, 34, diocesano, Teologia).

221

Alcir apresentou uma concepção bastante crítica da relação entre os padres e a mídia. Este seminarista se posicionara de forma ponderada quanto a RCC, embora como

vimos, tenha contribuído na fundação de um grupo de oração. Seu discurso expressa

uma visão negativa da mídia como manipuladora, seguindo a linha de outros seminaristas. Por outro lado, Alcir crê que a mídia pode ser uma importante aliada para

a difusão da mensagem cristã, revelando certa ambivalência em seu discurso.

Olha, como eu falei a mídia é um meio muito importante nas mãos da Igreja [...], só que se a gente perceber existe por trás um grande proveito né, de alguns padres, religiosos que estão na mídia. Então a mídia aproveita dessas pessoas, aproveita da boa vontade dessas pessoas para poder vender imagem. Hoje existe imagem de padre, quadros de padres né, que parece Santíssima Trindade e ele no meio, Nossa Senhora de um lado e São José....Jesus do outro...[...], ou então o quadro da Sagrada Família São José, Nossa Senhora e ele no meio parece que ele está tomando o lugar de Jesus.

(- Esse quadro é do padre Marcelo que você está falando?) Existem muitos por aí, coitados! Então o que nós devemos tomar cuidado como Igreja [...]Então, nós como Igreja devemos investir muito nos meios de comunicação é em rádios, em TV, em jornais em tudo isso, aproveitar esse... algo bom que nós temos pra poder evangelizar.[...] agora o que nós devemos tomar cuidado como Igreja, como pastores né, seja aqueles que já abraçaram sua vocação como pastores, nós leigos, devemos tomar cuidado é que essa mídia aproveita de nossa boa vontade e quer vender, não quer passar a mensagem bíblica ou quando passa muitas das vezes passa uma mensagem [...]...eu diria...reduzida né, reduzida. Então se é pro padre ir pra televisão ou religioso ir pra televisão e não falar a mensagem de Deus, pra falar o que a mídia quer, pouco importa. (Alcir, 22, religioso, Filosofia).
Vários autores (Mariz 1995; Machado;Fernandes1998; Fernandes;Pitta 2002; Pessinatti 1998; Mariano1998) já salientaram que a Igreja católica vem mudando de posição no tocante à relação com os meios de comunicação e um dos fatores que tem catalisado sua incursão na mídia é certamente a presença arrojada de lideranças evangélicas em programas veiculados em rádio e TV.

222

Um estudo recente¹⁹⁰ analisou a opinião de católicos e não católicos nas seis principais regiões metropolitanas brasileiras a respeito da programação religiosa no rádio e na TV. A missa televisiva é conhecida por 75,4% dos católicos e 65,8% dos não católicos. Entretanto, quando perguntados sobre a audiência a essa programação, 53 % dos católicos e 64,9% dos não católicos não possuem o hábito de assisti-la. Quanto à programação evangélica na TV, o estudo mostrou que a proporção de católicos que a conhece é praticamente a mesma de não católicos, chegando a 57% em ambos os grupos. Porém, quando avaliados sobre a audiência a esses programas, 84% dos católicos e 68% dos não católicos declararam não assisti-los. A ambigüidade da presença institucional do catolicismo na mídia parece que ainda irá perdurar e se caracteriza por um desejo de diferenciação frente a outras programações sobretudo, evangélicas, além da diferenciação frente aos modelos de programação padronizados pelo mundo secular. Ainda que existam hoje no Brasil três canais de televisão ligados à Igreja católica¹⁹¹ estes parecem não apresentar uma linguagem que atinja grande parte da população. Na pesquisa supracitada a TV Canção Nova é assistida por apenas 8,8% dos católicos e por apenas 2% dos não católicos nos grandes centros urbanos. A Rede Vida assegura uma melhor aceitação por parte dos católicos entrevistados, sendo assistida por 22,6% deles e por 6,4% dos não católicos.

Analisemos as opiniões dos rapazes que assumiram um posicionamento mais ponderado frente à relação entre os padres cantores e a mídia. São eles: Flavio, Fabiano e Lucas.

A opinião de Flavio a respeito da Renovação Carismática foi favorável. Já em relação aos padres cantores ele balanceia um pouco sua visão. Flavio brinca dizendo que seu bispo considera que todo padre tem que saber cantar, o perigo, entretanto, não estaria circunscrito ao universo midiático, mas à escala de prioridades que já mencionamos, na qual os “objetivos primeiros” da missão sacerdotal venham a ser colocados em segundo plano.

¹⁹⁰ Esse estudo analisa como a relação da Igreja católica com os meios de comunicação vai mudando ao

longo das décadas e como a temática sobre os meios de comunicação se transformou em um objeto de

estudo da Igreja. Ver: FERNANDES& PITTA, op.cit.

¹⁹¹ As TVs católicas são a Rede Vida de Televisão, inaugurada em 1995, a TV Canção Nova, inaugurada

em 1989 e a TV Século XXI, a mais recente, tendo sido inaugurada em 1999, mas com experiência como

produtora sob o nome de Associação do Senhor Jesus, desde 1981. Vale salientar que a Canção Nova e a

Século XXI são claramente de orientação carismática, revelando que a incursão nos meios de comunicação tem sido promovida mais fortemente pela orientação nacional da RCC.

223

Dom X dizia em uma das homilias agora há umas semanas atrás." Todo padre precisa saber cantar, é importante que o padre saiba cantar". Porque ele na sua comunidade é o animador, ele vai lidar com o dado da formação. Então ele tem que saber cantar. Precisa trabalhar a voz. [...]. Tem que ter técnica, ter exercício vocal, mas ser cantor? Aí já é outra coisa! A gente não pode subjugar os ideais. O meu ideal é ser santo vivendo o meu sacerdócio, volto ao que eu disse no início. Eu preciso colocar os meios... Esse meio aqui tá bom. Eu vou cantar, vou fazer cinco CDs, vou arrecadar dinheiro para as obras sociais da Igreja, para outras finalidades maiores, mas eu tenho que ter cuidado pra ver se este meio não está comprometendo o meu objetivo [...]. Não vamos inverter as coisas.[...]. Eu percebo que é assim, às vezes eu percebo que o camarada esta aí cantando, cantando – cantando e encantando – porém se aquilo dali esta comprometendo a realidade dele, está comprometendo a vida espiritual, está comprometendo o objetivo a que ele se lança, não está bem. E a gente vê, conhecendo um amigo ou outro aqui no Rio de Janeiro (Pe. Zeca). O nosso amigo de São Paulo (Pe. Rossi) a gente percebe que, em determinados momentos, compromete sim! Então ainda que seja um talento, ainda que seja um dom... [...]Não pode ocupar, não pode se tornar o objetivo e nem estar a frente do objetivo a que Deus nos chama. (Flavio, 23, diocesano, Teologia).

Lucas considera positiva a relação com a mídia, mas assinala alguns riscos que podem ocorrer quando se prioriza a emoção ou o sentimentalismo na mídia carismática.

Ele havia se posicionado também de forma ponderada ao analisar a RCC. Tal como

Josafá, Lucas compara a atuação da Igreja católica com a das Igrejas protestantes

acreditando que estas últimas teriam uma atuação mais profissional. Perguntado sobre o

papel dos padres cantores, ele brinca e afirma:

Não sou cantor, não sei cantar, mas eu acredito que a música também seja um instrumento de evangelização muito válido, há uma questão que eu tenho, às vezes realmente eles se deixam levar apenas por essa emotividade, alguns padres, muito emotivos, trabalham apenas a emoção, sentimentalismo, [...]Eu acho positivo (a relação com a mídia), realmente nós chegamos um pouco atrasados em relação aos protestantes nessa questão da mídia, os protestantes saíram bem na frente disso também...[...] enquanto nós ficamos muito pra trás disso, mas estou defendendo talvez um profissionalismo maior, porque a (Igreja) Universal é um profissionalismo,[...]enquanto eu vejo que a relação católica com a mídia até agora não está profissional,

224

talvez por esse excesso de sentimentalismo que está dominando os meios de comunicação na área católica é a RCC, está muito sentimentalismo, muito aquela separação entre o que é sagrado e o que é profano [...](Lucas, 25, religioso, Teologia).

Fabiano destaca que o lado positivo de ser um padre cantor é o fato de que as pessoas passam a ver a figura do padre como alguém humano, que tem família, história,

amigos e está também envolvido com a sociedade. Porém, o aspecto negativo seria o

risco da criação de ídolos e um certo reducionismo de que o padre Marcelo representaria o modelo ideal de padre. Seu discurso aponta ainda a possibilidade de que

a visibilidade do padre na mídia confunda os espectadores já que não há um certo filtro

acerca de quais deveriam ser os programas nos quais a presença do padre cantor seria

importante.

Eu acho que não se pode confundir e nem se criar ídolos, então uma coisa que me incomodava muito, às vezes, quando eu entrei no seminário: “Ah, você vai ser igual ao padre Marcelo...” Não [...]. eu canto só no chuveiro e olhe lá, só pra matar os seminaristas. E as pessoas, às vezes, confundem muito isso. Então elas criam protótipos e assim, às vezes, ídolos mesmo, então padre bom é o padre como o padre Marcelo, isso às vezes é problemático porque faz com que as pessoas rejeitem às vezes os padres que têm na paróquia, que às vezes são excelentes sacerdotes mas não têm as aptidões que o padre Marcelo tem [...] é bom que se mostre que isso não é o modelo, pra que? Pra que outros jovens não achem que agora não podem ser padres que eles não são como o padre Marcelo Rossi, como o padre Zezinho, como outros...(Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

Pode-se extrair das opiniões dos seminaristas que ser padre cantor não se consolida necessariamente como um fator de atração para a vida sacerdotal e, como

indica o discurso de Fabiano, pode funcionar como um fator de rejeição para os que não

se sentem dotados pela capacidade de cantar.

Por outro lado, observa-se a existência de uma tensão entre a incursão na mídia

e a propagação da mensagem cristã. Os seminaristas analisam positivamente a abertura aos meios de comunicação, mas se preocupam com a possibilidade destes meios produzirem uma espécie de deformação da figura do padre ou da mensagem religiosa a ser veiculada.

225

As imagens veiculadas pela mídia produzem um forte efeito de evidência capaz de suscitar emoções coletivas (Bourdieu et. al. 2001:64). Nesse sentido, a mídia contribuiria na criação da realidade que pretende descrever. Em se tratando dos padres midiáticos, podemos pensar que o principal efeito de evidência produzido é a imagem do padre como alguém que toca em questões que permeiam o cotidiano dos fiéis e podem se mostrar também por meio de veículos seculares, produzindo a sensação de proximidade e estreitando as relações entre a instituição e o fiel.

Passemos à análise do discurso do grupo feminino.

5.2 As jovens e os padres cantores

No universo feminino, percebemos uma divisão de opiniões. Seis moças se mostraram contrárias à atuação dos padres cantores; outras seis são favoráveis; cinco

demonstraram uma visão mais ponderada a respeito desse tema e duas delas preferiram não opinar.

As que se mostraram contrárias apresentaram argumentos que criticam a busca de prestígio pessoal através da mídia e a superficialidade da veiculação da mensagem

cristã. Nesse grupo, três delas, como vimos anteriormente, se opuseram também a RCC

(Alcinda, Joana e Vina). As demais expressaram opiniões mais ponderadas frente ao

Movimento.

Alcinda que se autodeclarou afinada com a Teologia da Libertação, radicaliza sua análise dos padres midiáticos e se mostra incomodada com o tema.

Sem comentários, sem comentários. Não perco tempo pra ver, não gasto tempo pra ver não, eu prefiro ver show do Roberto Carlos. A música tem mais conteúdo. Aí o padre Zeca fica lá cantando Deus é dez... Deus é mil, Deus é tudo, Deus não é só dez não, Deus é tudo...(Alcinda, 35, noviciado).

Estas moças que se opuseram ao trabalho dos padres cantores não pautaram a exposição à mídia em suas críticas, mas antes na idéia de um certo desperdício do

veículo para uma evangelização mais eficaz. É o que sugere a opinião de Joana.

226

Eu penso assim, quando eles usam a música, porque a música atrai as pessoas, os fiéis são atraídos pela música, então, quando a partir do momento que eles atraem, eles conseguem fazer, dar uma catequese para

essas pessoas, não ficar só na música, na dança, no louvor [...] já que ele conseguiu reunir tantas pessoas, aproveitar esse momento pra instruir, mesmo porque as pessoas estão precisando disso, ser instruída na fé, dar uma direção de vida, [...], pra mim isso é bem recebido. Agora, quando é só ficar lá cantando, fazendo show, entende? Certos cantores deveriam aproveitar mais... mesmo com aquela massa que eles têm na mão ali, pra catequizar, pra evangelizar...(Joana, 33, noviciado).

Gilda é da mesma forma crítica e ressalta o aspecto da imagem do padre popstar, além de criticar o posicionamento dos padres cantores frente ao sistema. A opinião

de Gilda destaca aspectos que considera “alienantes” na atuação de alguns padres

cantores, sem, contudo generalizar essa categoria. Assim, ela mantém sua opinião que

associa a RCC à alienação e omissão frente ao sistema socioeconômico.

[...]. O padre cantor ele pode evangelizar. Só que ele tem que lembrar que a missão dele não é ser estrela. Não é ser show, sabe? Fazer de uma celebração eucarística uma banalização, um show [...]. Mas o povo vai pra ver o padre, o povo vai porque o padre é uma estrela. É como se virasse um cantor [...], um cantor de rock. POP. É... um superstar, sabe? Eu particularmente não sou adepta dessa questão dos padres cantores. E também eu vejo assim, que existe uma grande diferença entre um padre cantor e outro. [...]. Se o padre é cantor, o padre Marcelo, por exemplo, ele atinge milhares de pessoas. E porque não, naquele momento, ele fazer um anúncio ou uma denúncia da questão da vida hoje, da necessidade da urgência da vida. Ele faz a vontade, não sei se de propósito ou não, mas ele faz a vontade do governo, que é alienar o povo. Do sistema dominante. Por que ele está na mídia? Por que ele está no auge? Ele não se apresenta como um sinal profético no meio dessa situação que a gente vive. [...]. Eu não sou contra não. Acho que cada um evangeliza do seu jeito, da forma que acredita, mas também não vou aderir a um tipo de coisa dessas não, um padre Marcelo da vida, por exemplo, entende? (Gilda, 22, noviça).

Observa-se que o discurso sobre a alienação popular elucidada o posicionamento do catolicismo da libertação, assimilado fortemente por Gilda. Primeiramente ela afirma

ser contrária a esse modelo de padre e em seguida, tenta assumir um posicionamento

227

mais imparcial ao afirmar que “cada um evangeliza do seu jeito”. Seu discurso não deixa dúvidas sobre sua rejeição a esse modelo de sacerdote.

Não se notou esse tom na análise do Padre Marcelo Rossi ou dos padres cantores nos depoimentos da maioria dos seminaristas. A exceção é França que destaca o caráter

“fetichista” deste tipo de atuação midiática. Entre as moças há ainda a crítica a uma

busca de prestígio pessoal por parte dos padres que buscariam a mídia para tornarem-se

cantores populares, artistas, deixando de lado uma utilização dos meios de comunicação

como um recurso ou um instrumento à evangelização. Esse aspecto foi destacado também por alguns seminaristas.

As seis moças que expressaram opinião favorável quanto aos padres cantores e a mídia possuem um discurso que enfatiza a importância do louvor e da alegria transmitida por eles nas celebrações. Dentre essas, cinco opinaram positivamente também em relação a RCC. Nesse sentido, tendem a associar o Movimento a esse novo

modelo de padre, concepção que diverge, em grande parte, da opinião dos seminaristas.

Mônica admira o trabalho realizado pelos padres midiáticos e afirma que esse tipo de sacerdote deveria existir em maior número, já que esses padres possuem grande

poder comunicacional e de atração dos fiéis para o catolicismo. Seu depoimento destaca

a questão do “acolhimento às pessoas”, elemento que seria favorável no sentido de

fortalecer o vínculo dos fiéis com a Igreja católica.

Eu acho legal. Eu acho que é uma maneira de evangelizar muito grande, porque há pessoas que não...eu conheço pessoas que voltaram pra Igreja através dos padres cantores e eu gosto muito de ouvir as músicas, não só do padre Marcelo, mas também do padre Zezinho, de todos os padres [...]. Há muita falta de acolhimento na Igreja católica [...]. Padres não têm tempo pros fiéis, os fiéis querem conversar, o padre não tem tempo, porque tá estudando porque tem que dar conta de um trabalho na PUC, porque tem que dar isso, tem mil e uma utilidades[...]...entendeu? Tem tempo pra tudo menos pros fiéis e isso afasta muito as pessoas, não tem aquela acolhida que há em outras Igrejas [...]. E a Renovação dos padres carismáticos eles conseguem trazer de volta essas pessoas, só que o que acontece? Não são em todas as Igrejas que têm padres carismáticos. Se houvesse a união da RCC com os padres tradicionais com a TdL, se todos tivessem unidos juntando o seu carisma tudo ficaria mais fácil, [...]. Então pra mim o que falta na Igreja católica é a união de todos os padres num único objetivo, porque fica um puxando sardinha pro seu lado, entendeu? (Mônica, 23, noviça).

228

A figura do Padre Marcelo possui um efeito na sociedade brasileira que poderia ser denominado de "caminho do meio". Sua imagem é invocada para pensar a modernidade do catolicismo, mas também seu caráter pré-moderno no sentido de que

embora haja utilização de veículos seculares de comunicação, inovação no ritual e assimilação das técnicas de comunicação, o padre sustenta fortemente sua pertença

institucional através do uso de "sinais distintivos de sua condição". Para Benedetti (1999) o novo clero restaura um modelo de padres que fora colocado em crise com o

Concílio Vaticano II. Nesse sentido, para esse autor eles seriam mais tradicionais do que renovadores.

Padre Marcelo é pensado, segundo um dos principais nomes do marketing católico - Antônio Miguel Kater Filho - como o melhor "produto" do catolicismo por reunir as características de um padre ideal ("simplicidade e apelo emocional") e de

acordo com a lógica de mercado, precisa ser ofertado para ser consumido. Portanto, não apenas a mídia secular o vê como um importante produto, mas também os consultores católicos o vêem. Ver não apenas as celebrações de Padre Marcelo na TV, mas suas entrevistas e apresentações suscitam na comunidade católica carismática uma sensação de sucesso, de difusão do objetivo primeiro que é "evangelizar". Pierre Bourdieu (1997) afirma que o uso ordinário da televisão produz "efeitos sociais de mobilização" ou de desmobilização, fazendo crer no que faz ver. A peculiaridade da TV, segundo o autor, seria o modo paradoxal com o qual opera ocultando e mostrando um evento, a partir de um princípio de seleção. Em se tratando de religião, esta característica inerente ao meio televisivo apontada por Bourdieu, contribui para pensar na eficácia do Movimento de RCC. Se levarmos em conta o caráter espetacular da TV, na medida em que um evento é dramatizado, o efeito social da imagem sobre o indivíduo estimula a crença e até mesmo a adesão levando-o a buscar no Movimento a representação produzida pela TV¹⁹². Samira é uma grande admiradora do padre Marcelo Rossi e revela que ter ouvido os programas de rádio deste sacerdote a ajudou em vários momentos difíceis de sua trajetória religiosa. Aqui se observa claramente sua condição de adepta, mobilizada pelo discurso do sacerdote. Seu relato nos permite, inclusive, considerar que seu impulso

¹⁹² Análise detidamente a figura do Pe. Rossi e sua articulação com a mídia em artigo disponível em:

www.cesnur.org/conferences/riega_2000/fernandes.htm

229

vocacional foi em parte estimulado pela figura do Padre Marcelo. Importa notar ainda que a admiração que sente pelo padre não está relacionada apenas à sua atuação enquanto sacerdote, mas também à sua figura masculina. Como veremos, quando afirma ser apaixonada ela não usa a palavra "padre" antes do nome, chamando o padre Rossi apenas de Marcelo.

Eu sou louca pelo padre Marcelo! [...] Então, eu acho assim, eu sou apaixonada pelo Marcelo, agora, nunca mais eu pude escutar o programa dele porque eu não tenho tempo, mesmo, então, assim, sempre que eu posso eu escuto os CDs, as coisas, porque ele foi uma das pessoas que me ajudou muito, com as orações, não que eu fosse lá, mas pelo rádio. Eu ouvia muito as orações.[...] Chorava sozinha em casa. Aí eu ficava escutando, ele dizia, "meu Deus". Aí eu tinha testemunho de padre, de freira, dos leigos, aí eu

ficava só escutando [...] (Samira, 31, postulante).

Para Márcia, o louvor e os cantos religiosos promovidos pelos padres cantores são os principais benefícios que eles oferecem à comunidade religiosa. Desse modo,

essa jovem elogia os eventos de massa, as “tardes de louvor”, os programas de rádio e

todas as iniciativas por eles promovidas.

Ressalte-se que o caráter emocional do discurso dos padres midiáticos de fato se revela como um forte fator de atração. Basta olhar os vários depoimentos nos sites

católicos de fiéis que freqüentam as missas do Padre Marcelo Rossi no santuário Bizantino em São Paulo. Esses fiéis falam de emoção, cura de depressão, proteção em

momentos difíceis, paz. Todos esses aspectos se constituem como efeitos do modo

como o Padre celebra e se comunica com os adeptos. Esses passam a valorizar a religião

por sua capacidade de sensibilizar e emocionar, ou seja, por seu caráter afetivo.

Assim,

mais do que normatizar a vida, o catolicismo transmitido pelos padres carismáticos assume paradoxalmente um caráter mais frouxo. O paradoxismo ocorre pelo fato de que

o MRCC, como vimos, busca reforçar a institucionalidade da Igreja católica e ao mesmo tempo promove adesões na medida em que facilita o desprendimento da oficialidade dos ritos católicos ou do caráter mais formal destes.

O catolicismo se reconfigura a partir da RCC como uma religião popular que praticamente se abstém de símbolos externos que promovam devoção. Por outro lado,

tem estimulado o consumo religioso com a produção desenfreada de objetos diversos

(terços, pulseiras, figuras de santos) com motivos religiosos.

230

Enquanto a religiosidade popular no Brasil e América Latina valorizou elementos simbólicos tais como as imagens, os santuários e as promessas, a RCC

populariza o catolicismo na medida em que relativiza as fórmulas rituais dando um novo estatuto ao fiel dentro dos templos católicos¹⁹³.

Como dito anteriormente, embora a RCC tenha se originado em ambientes de camadas médias suscitando primeiramente a adesão de pessoas desse estrato social, nos

anos 80 passa a ter maior penetração nas camadas populares. (Fernandes 1996). O efeito

dos padres cantores, sobretudo Marcelo Rossi, ajudou a dar um novo matiz “popular” ao

catolicismo, a partir das missas ao ar livre e dos encontros de massa promovidos por

esses novos padres¹⁹⁴. Nesses espaços, o adepto carismático torna-se o principal agente comunicador com o sagrado, tendo o padre como um facilitador, não soberano, dessa comunicação. O depoimento abaixo foi realizado por um fiel frequentador das missas do Pe. Rossi.

Fazia mais de um ano e meio que eu tinha ido a uma Missa, quando participei de uma com o Padre Marcelo. A Missa dele me atrai porque você não tem aquela sensação de culpa, de peso. É um encontro diretamente com Jesus, sem tanta formalidade. (Raquel Zanelo Viana - 23 anos)¹⁹⁵.

Voltando para nossas noviças, algumas expressaram uma opinião mais balanceada a respeito dos padres cantores. Dentre as cinco desse grupo (Berenice, Rose, Telma, Dalva e Andreza) duas haviam se posicionado contrariamente a RCC; uma foi

favorável ao Movimento e duas se mostraram ponderadas também em relação ao

¹⁹³ Em artigo da época em que o debate a respeito da religiosidade popular estava em alta, um sacerdote

espanhol, Luis Maldonado (1986, pp.6-14) comenta o discurso de um professor de História na Sorbonne

sobre esse tema. O professor sintetiza o conceito de religiosidade popular argumentando que seria “a

busca de relações com o divino que sejam mais simples”, no sentido de superação de uma prática religiosa excessivamente conceitualizada, cerebral, dogmática. O sacerdote comenta que nesse caso, os

fiéis buscariam “formas mais intuitivas, mais imaginativas, nos quais o sentimento e a força imaginativa

do povo possam se desenvolver inteiramente”.

¹⁹⁴ André Souza (2005) considera que a RCC promoveu uma renovação popularizadora do catolicismo

sobretudo com as missas do Pe. Marcelo Rossi no Santuário Bizantino. O autor investiga o perfil dos

frequêntadores dessas missas e constata que 57% se declaram católicos carismáticos, 26% não souberam

dizer se seriam ou não carismáticos e 17% afirmaram não ser carismáticos. Para definir então, quem

seriam os carismáticos o autor indagou os entrevistados (270 pessoas) sobre a frequência ou não a grupos

de oração donde constatou que 76% seriam católicos tradicionais. Esses dados questionam, portanto, a

afirmação corrente nos ambientes eclesiais de que as missas de Pe. Rossi estariam promovendo a volta

dos católicos.

¹⁹⁵ Cf.: www.catholicnet.com.br .Acesso em 20/12/2001

231

Movimento de Renovação Carismática. Nesse caso, não se pode estabelecer correlação

direta entre opinião sobre a RCC e o elogio ou crítica aos padres cantores.

Nesse grupo evidenciam-se um pouco mais as restrições à mídia por parte das moças. Telma, por exemplo, aponta, ainda que de modo contido, esse aspecto.

Acho que a música como tem o ditado “Quem canta reza duas vezes...” É um

meio de evangelização muito forte...(- concorda com o fato de eles estarem na mídia?) Não, não tanto que vão pra mídia, mas que evangelizem de uma forma...(Telma, 19, noviça).

Rose é simpática à atividade musical dos padres, mas não demonstrou simpatia pela figura do Pe. Marcelo Rossi especificamente. Para ela, um dos méritos do trabalho

dos padres cantores é a atração exercida sobre os jovens, auxiliando-os em momentos

de dificuldades. Ela explicitara anteriormente uma rejeição a RCC.

Observa-se que não é comum entre os jovens pesquisados/as a dissociação entre o trabalho dos padres cantores ao MRCC, em vários discursos eles e elas costumam unir esses dois aspectos demonstrando uma compreensão de que de fato

estariam interligados.

Andreza se posiciona demonstrando uma certa hesitação ou uma incerteza frente às próprias convicções. Em sua análise - claramente baseada nas opiniões que

ouve acerca do padre Marcelo - observa-se tanto a crítica à mídia quanto ao perfil artístico daquele sacerdote. Essa jovem faz ainda uma separação em relação ao que seria

o espaço do religioso ou da religiosa e o espaço dos padres, revelando concordância

com a velha oposição sagrado/profano¹⁹⁶. Nesse sentido, mostra-se reticente quanto à

participação de religiosos em shows e bandas católicas.

Há uma ambigüidade presente no discurso de Andreza que parece se caracterizar pela imagem sobre o padre Rossi construída por outros indivíduos e a que

ela própria construiu. Assim, se consolida uma busca de afinidade com o discurso dos

outros, possivelmente de sua comunidade religiosa e a sua própria representação da

figura do padre carismático.

¹⁹⁶ A suposição de que na atualidade estaríamos assistindo ao profano se travestindo de formas sacrais

apresentando-se como novos deuses (mercadoria, dinheiro etc.), foi assinalada por Francisco Rolim

(1997, p.38). O autor destaca ainda que para Durkheim não há distinção hierárquica entre o sagrado e o

profano que se constituem apenas como elementos heterogêneos.

232

Olha, não tenho nada contra o padre Marcelo não. Se bem que, as pessoas... as pessoas vêem as pessoas como é, né. Ele... por causa da mídia, aí tem esse problema que o padre está na mídia, aí dificulta a Igreja, que falam que o padre-show, o padre-pop.[...] É, acho que, assim, que ele trouxe muitas pessoas para Igreja católica porque muitos saíram, então, ele trouxe com seu jeito de se comunicar, né, de comunicar a palavra de Deus, mas também acho que ele não deve ir a certos programas de televisão porque fica meio a desejar, né, assim, as pessoas criticam muito por isso. Até padres criticam ele.[...] Como padre Zeca também. Acho assim,[...] tem muito padre que vai

até show de bandas aí de rock e tudo... no meu ponto de vista não é bom...(Andreza, 29, postulante).

Outras duas noviças, Silvana e Celina não opinaram sobre esta temática e anteriormente haviam apresentado uma visão contrária e ponderada respectivamente, em relação à Renovação Carismática Católica. O silêncio sobre a figura do padre cantor pode significar tanto a ausência de uma opinião consolidada quanto uma forma de se proteger diante de um tema polêmico no que tange à função da religião e de agentes religiosos no espaço público, principalmente a mídia televisiva .

5.3. Ser padre para que? Algumas projeções dos rapazes sobre o próprio futuro Os depoimentos dos rapazes quanto ao próprio futuro nos dão um quadro interessante acerca de suas representações do sacerdócio. Ao final das entrevistadas

solicitei que falassem sobre porque desejariam ser padres, o que planejavam ou sonhavam para as próprias vidas na condição de sacerdotes. A partir das respostas

indicadas pode ser traçada mais uma faceta dos perfis de nossos seminaristas e simultaneamente pode-se perceber que a representação do padre para esses jovens

conjuga vários elementos.

O universo simbólico significativo¹⁹⁷ por eles construído é povoado por uma compreensão da missão sacerdotal como orientação, acolhimento e serviço às pessoas.

Por outro lado, não se abstrai o aspecto da formação em determinadas áreas de interesse

¹⁹⁷ Berger e Luckmann conceituam os universos simbólicos inspirados na definição Durkheimiana de religião e no conceito de “províncias finitas de significação” de Schutz. Os universos simbólicos seriam

os “corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica”. (BERGER; LUCKMANN, 1999, p.131).

233

nas quais pretendem investir em um futuro próximo, bem como a procura por um estado

de perfeição, como veremos a seguir.

5.3.1 A busca de santidade

Para dois seminaristas (Marcos e Flávio) os sonhos para o futuro na vida sacerdotal estão relacionados com uma busca de autoaperfeiçoamento ou santidade.

Essa é a resposta obtida quando os questiono: ser padre para que? Vimos no capítulo

dois que cinco seminaristas sinalizaram o desejo de santidade como intuição de sua

vocação para a vida sacerdotal (três religiosos e dois diocesanos¹⁹⁸), denotando um

perfil de sacerdotes que privilegiariam o aspecto místico de sua escolha. Aqui se percebe que as motivações para o sacerdócio são múltiplas e se interpenetram, mas não apenas isso, condicionar o desejo de tornarem-se padres aos estudos pode soar para o próprio informante como oportunismo ou instrumentalização da instituição religiosa para outros fins que não aqueles que se deve almejar conforme o que seria a orientação oficial para esse modelo de vida. É curioso notar que, embora alguns tenham indicado anteriormente a busca de santidade como elemento motivador, aqui não são os mesmos jovens que verbalizam este aspecto.

5.3.2 A ênfase nos estudos

Três seminaristas (René, França e Josué) demarcaram a questão dos estudos como algo que projetam para suas vidas enquanto sacerdotes. Alguns destacam o desejo de ser professor, fazer Pós-Graduação, Mestrado ou Doutorado. Um deles – Josué - afirmou que gostaria de estudar Engenharia já que possui uma experiência no campo de construções. Outras áreas de interesse mencionadas por esses rapazes foram Teologia e Filosofia.

Desse modo se confirma o que havíamos sinalizado nos capítulos anteriores. Os seminários funcionam como instituições formadoras e o sacerdócio se apresenta como uma alternativa para o acesso dos jovens ao conhecimento ou a uma formação mais

¹⁹⁸ Jonas, Alcir, Juliano, Marcos e Flávio. A menção à santidade como catalisadora do desejo vocacional

e a relação deste aspecto com a idealização sobre o ser padre coincidem nos discursos de Marcos e

Flávio. Os outros três rapazes que mencionaram a santidade primeiramente, quando pensam sobre os

projetos para o futuro tendo em vista a identidade sacerdotal irão conjugar desejos de estudos e cumprimento de aspectos do que entendem como missão sacerdotal.

234

ampla. Tal formação teria poucas chances de ser efetivada na vida desses rapazes tendo em vista as condições socioeconômicas do ambiente familiar ao qual pertenceram. Interessante notar no depoimento de França a recorrente menção à condição de sacerdote como homem. Assim, ele argumenta que quer ser padre para ser humano e, em adicional, informa que desejaria ser ordenado apenas quando concluísse seus estudos de Pós-Graduação, já que a vida paroquial o absorveria em demasiado. Como

vimos no capítulo dois desse estudo, esse rapaz abandonou o seminário posteriormente.

5.3.3 Estudos e missão

O interesse pelos estudos e por determinados aspectos da missão sacerdotal foi ressaltado por sete seminaristas (Walmar, Wagner, Josafá, Rivaldo, Juliano, Jonas e Junior). Quando pensam no que desejam fazer em um futuro próximo, ou seja, após a ordenação sacerdotal, argumentam quanto à importância de especializarem-se e conjugarem os estudos acadêmicos com algum aspecto que consideram inerente à condição de padres, a saber, “mostrar Cristo ao povo”, “ajudar as pessoas espiritualmente”, “dar água para o povo beber”.

Em geral, os rapazes simpatizam com áreas que – acreditam – lhes auxiliaria no exercício da função sacerdotal. Sendo assim, citaram os cursos de Psicologia, Pedagogia, Mariologia, Letras e Teologia. Um deles, Wagner, faz menção ao desejo de estudar em Roma; Jonas gostaria de escrever um livro e conciliar a atividade de escritor com a função de padre; Walmar quer estudar e servir ao povo, Rivaldo e Juliano entendem que o padre “é um pouco psicólogo” e desejam estudar Psicologia para atender ou orientar espiritualmente. Portanto, eles compreendem que o exercício das funções relacionadas com o sacerdócio demanda formação e, por outro lado, vêem a institucionalização como uma forma de realização de alguns sonhos ou desejos que não seriam necessariamente atributos do sacerdote.

5.3.4 Missão

Quatro rapazes quando projetam seus sonhos e pensam em minha pergunta, argumentam em direção a aspectos que podem ser considerados no discurso oficial, a missão do padre. Assim, Lucas, do mesmo modo que Alcir quer ser “sinal nesse mundo de que há algo diferente”; Fabiano e Neto querem ser padres para “servir e anunciar o Reino de Deus”, mas Neto menciona ainda que considera importante buscar a realização

235

pessoal nessa missão, argumentando que não se pode excluir a auto-realização do fato

de ser padre. Estes não fazem menção a estudos ou profissionalização.

5.4 Ser freira para quê? Algumas projeções das moças sobre o próprio futuro

Da mesma forma que os rapazes as moças foram interrogadas a respeito de seus projetos para o futuro ainda que não tenhamos realizado, em alguns casos, a pergunta diretiva: ser freira para quê? Na verdade, muitas delas vão relatando suas

representações sobre a condição de freira quando refletem sobre seus projetos para o futuro¹⁹⁹.

Vejamos como se delineiam seus projetos pessoais.

5.4.1 Mobilização social e estudos

Adquirir conhecimento que promova uma atuação social mais qualificada foi o principal projeto indicado pelas moças. Dentre as dezenove, sete mostraram-se sensíveis

aos problemas sociais expressando o desejo de estar na “inserção” ou nas comunidades

que atuam junto às camadas populares. Elas compreendem que a aquisição de conhecimento irá favorecer este tipo de atuação. Assim, expressam como projetos para

o futuro aspectos que denotam desejo de estarem mobilizadas socialmente conjugandose

os estudos em áreas específicas. As moças que assim se manifestaram foram: Miranda, Elza, Decir, Aparecida, Gelcir, Berenice e Gilda.

Miranda quer estudar Serviço Social; Elza, Pedagogia; Gelcir menciona o gosto pelo Direito, justificando que deseja conhecer as leis para defender o “povo”. Outras áreas mencionadas pelas jovens desse grupo foram: Enfermagem, Psicologia,

Pedagogia e Teologia.

Gilda sublinha que deseja ampliar ao máximo possível seus conhecimentos porque quer “fazer a diferença” na sociedade. Seu discurso possui um tom contestador

como temos visto ao longo dos capítulos, e revela uma forma diferenciada de lidar com

¹⁹⁹ Parece-me evidente que se a pergunta tivesse sido formulada diretamente para as moças tal qual foi

formulada aos rapazes, teríamos uma base comparativa mais segura. Entretanto, na ocasião das entrevistas, eu estava preocupada com as representações dos rapazes sobre a identidade de sacerdotes e

com a influência dos padres cantores nessa escolha. Assim, só posteriormente a pergunta foi incorporada

também ao roteiro da moças. Contudo, veremos que como a pergunta sobre os projetos para o futuro foi

realizada para ambos os grupos, obtivemos informações importantes para o delineamento dos perfis das jovens pesquisados/as.

236

a opção vocacional que - ao que se pode depreender de seus relatos – estaria direcionada

para uma intervenção na sociedade em busca de mudanças.

5.4.2 Estudos e missão

De modo semelhante aos rapazes, algumas moças ao projetarem o futuro nas congregações em que se encontram pensam em conjugar a própria opção religiosa

vocacional com os estudos. Nesse caso, mencionam que desejam atuar nas pastorais ou

nos trabalhos desenvolvidos por sua congregação. Foram três as que enfatizaram esse aspecto: Samira, Joana e Silvana. Samira que fazer Psicologia para “ouvir os outros” e Silvana para “doar-se”; Joana quer continuar os estudos e atuar em sua congregação, mas não delimita uma área de atuação específica. Nessa categoria não se observou grandes diferenças entre os discursos masculino e feminino denotando que essa projeção pode se apresentar para os/as jovens como algo inerente à VR e sacerdotal.

5.4.3 Missão

Apenas duas jovens expressaram desejos relacionados exclusivamente a missão, sem fazer menção aos estudos como projeção para o futuro. É evidente que a formação ou a ampliação do conhecimento pode fazer parte da opção vocacional e nesse sentido, pode parecer reducionista um estilo de vida religiosa que se restrinja à ação sem que se tenha em mente a relevância de uma qualificação para a ação. Vina deseja ir para a África; Mônica destaca que se sentiria realizada com os trabalhos pastorais e nas obras de sua própria congregação religiosa. Ambas não incluem em seus sonhos futuros o desejo de estudar. A ausência de menção aos estudos revela ainda que essas jovens restringem a própria opção vocacional aos bens simbólicos relacionados exclusivamente ao universo da VR. Nesse sentido, excetuam-se outras instâncias formativas e, em alguma medida, outros caminhos potenciais e talvez complementares à qualidade da experiência religiosa institucionalizada.

237

5.4.4 A ênfase nos estudos

O depoimento de três moças revelou que, em seus projetos para o futuro, os estudos merecem lugar de destaque. Assim, Dalva, Julia e Celina mencionaram as áreas nas quais desejariam aprofundar ou iniciar seus conhecimentos logo que realizarem a primeira profissão dos votos religiosos. Mereceram destaque os seguintes campos do conhecimento: Psicologia e Enfermagem.

5.4.5 Ausência de projetos pessoais

Três moças (Márcia, Rose e Telma) destacaram que não fazem projetos pessoais voltados para o futuro. Expressões como “vou onde Deus me mandar” ou “sigo as orientações da formadora” foram verbalizadas indicando um posicionamento menos

reflexivo no que tange à identidade religiosa. Dentre essas, duas moças pertencem a um mesmo instituto e parecem afinadas com uma orientação mais ampla da congregação a esse respeito.

É o que o depoimento de Márcia nos sugere. Ela afirma que, conforme orienta a fundadora de sua congregação, procura não fazer planos para a própria vida e espera

os “planos de Deus”. Esse comportamento revelaria um despir-se da individualidade em prol das determinações institucionais? Possivelmente temos uma reconfiguração da

individualidade já que essa jovem compreende que sua escolha é livre e a ausência de planejamento da própria vida pode ser significado como uma forma de evitar a ansiedade do “cálculo do risco” sobre o futuro (Giddens 2002).

5.5 Sintetizando: padres, mídia e apelo vocacional

Esse capítulo permite que esboçemos algumas breves considerações sobre a representação do catolicismo para os/as jovens a partir da figura de padres cantores e suas incursões na mídia.

Fica evidente que a avaliação dos seminaristas quanto à relação dos padres cantores com a mídia tem como foco de preocupação a imagem institucional na medida

em que demonstram certo incômodo com a forma de veiculação do conteúdo da mensagem cristã, com a perda de objetivos inerentes à condição de sacerdotes e com o

risco de ocorrer uma espécie de esfacelamento da identidade do padre em função de um

possível investimento numa carreira de artista. Essa última preocupação é

compartilhada também pelas noviças, em maior grau, na medida em que criticam a figura do padre pop-star.

A tensão percebida diante da figura de padres cantores e que se caracteriza pelo dilema cantar ou não, alcançar visibilidade ou não, pode ser interpretada pela necessidade dos católicos em preservar a tradição ameaçada de certa forma pela inovação do perfil de um de seus principais produtores de bens simbólicos, o padre.

Mais ainda, pela junção de universos significativos que se antagonizam: o altar ou o palco, o templo ou a mídia, enfim o sagrado ou o profano.

A necessidade de manutenção da instituição católica parece encontrar ressonância no discurso dos seminaristas preocupados com a mídia, denotando uma

diferença importante frente ao grupo feminino que, embora dividido, não expressou tão

fortemente a preocupação com a transmissão de uma mensagem cristã autêntica ou não, como os seminaristas. É evidente que o lugar de onde falam as moças e de onde falam os rapazes ajuda a compor suas visões institucionais. Desse modo, as moças que se opõem a esse modelo ou perfil de padre preocupam-se com uma possível busca de status e poder por parte deles. As que simpatizam, enfatizam a importância do louvor, da comunicabilidade e da música como mecanismos que favorecem a manutenção e atração dos fiéis na comunidade católica.

Percebe-se que a evidência dos padres cantores na sociedade brasileira, de modo particular o Pe. Marcelo Rossi - por possuir maior visibilidade nacional - não permite ainda estabelecer uma correlação necessária entre a atração para a vida sacerdotal e religiosa e a busca de visibilidade midiática ou sucesso. Por outro lado, não se pode deixar de levar em conta que a crescente visibilidade dos padres pode produzir também uma ampliação de seu papel, ou seja, os padres não precisariam restringir-se às atividades puramente institucionais e intra-eclesiais, mas teriam a possibilidade de irromper no exercício de sua função primeira assumindo outras atividades que poderiam favorecer a sua experiência sacerdotal e flexibilizar ao mesmo tempo sua atuação na Igreja.

As representações sobre o “ser padre” para os rapazes são marcadas pela busca de realização pessoal através dos estudos, assim o padre para eles é aquele que “sabe”.

Nesse sentido não podemos ignorar que há uma relação bastante estreita entre o acesso

ao conhecimento e a procura da vida sacerdotal. A busca de visibilidade social, 239

reconhecimento ou de status, são elementos perceptíveis em alguns discursos com

bastante clareza e apontados também pelas noviças ao analisarem os padres midiáticos.

Não se pode ainda minimizar a expressão do que seria um desejo de “santidade” expresso no depoimento de alguns rapazes ao falarem de seus projetos para

o futuro. Assim, o serviço ou as obras no mundo, podem estar diretamente relacionados

com essa busca de santificação tal qual observada por Weber. Entre as moças não foi

indicada a busca de santidade como um projeto na VR, mas seus discursos revelaram um ideário de santidade que está associado ao serviço, numa perspectiva mais secular ou mundana no sentido weberiano. De modo similar aos rapazes, as representações sobre o “ser freira” para as vocacionadas também são perpassadas pelo desejo de acesso aos estudos, mas o grande diferencial em relação aos rapazes é que elas associam o acesso ao conhecimento a uma intervenção social manifestada em alguns depoimentos como “serviço” e em outras pela aproximação com os segmentos populares ou “carentes”. Por fim, as incursões modernizantes do catolicismo na mídia através dos padres cantores apresentam à sociedade brasileira mais uma das facetas da religião católica. Esta inaugurou o país e atualmente experimenta tempos turbulentos em função de sua menor capacidade de atração ou manutenção de adeptos por meio de uma primeira socialização ainda em ambiente familiar. Nota-se, entretanto, que esse novo perfil de sacerdote parece propor duas ações primordiais: 1) difusão da mensagem cristã numa tentativa de recuperação de fiéis e 2) presença diferenciada na sociedade secular caracterizada pelo desejo de ser “sinal” (e aqui se assume uma perspectiva mais mística da vocação) e pelo acesso ao conhecimento. A relação com a mídia não se estabelece como uma missão para esses jovens, mas eles reconhecem que os veículos comunicacionais podem ser um instrumento de consolidação do catolicismo brasileiro, sobretudo devido à presença de uma maior oferta religiosa neste cenário. As moças, divididas quanto às benesses para o catolicismo da figura de um padre midiático mostraram-se também preocupadas com o que poderia ser traduzido como a alienação religiosa propiciada pelo discurso dos padres cantores. Não obstante, há aquelas que argumentam no sentido de avaliar positivamente o poder de atração dos padres cantores sobre fiéis afastados do catolicismo, de modo particular, os jovens.

240

A perspectiva da busca de status, poder ou visibilidade destacada por algumas jovens ao analisar os padres midiáticos aponta para um dilema constituído pelas relações de gênero no universo eclesial. No próximo capítulo analisarei as

configurações dessas relações tendo como foco a opinião dos/as jovens, a respeito da não ordenação feminina.

241

Capítulo 6 – A não ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja a partir dos/as jovens vocacionados/as

O tema das relações de gênero na Igreja é geralmente abordado pelas teólogas ou feministas católicas²⁰⁰ com o apoio de alguns religiosos²⁰¹ que observam desigualdades em relação aos lugares ocupados pelas mulheres na hierarquia. Ou talvez

devêssemos falar de “entre-lugares”²⁰², considerando que a presença da mulher no

catolicismo se constituiu por lugares às vezes subliminares que têm alimentado o debate

sobre a institucionalização da ordenação feminina, tal como a Igreja Anglicana e outras

Igrejas cristãs o fizeram²⁰³.

Ademais, as desigualdades ou assimetrias de gênero perpassam vários níveis do cotidiano das relações na Igreja católica e são interpretadas muitas vezes, como

reflexo de uma sociedade assimétrica que segue reproduzindo modelos patriarcais de

convivência.²⁰⁴

A questão da ordenação sacerdotal para as mulheres no catolicismo é bastante polêmica. Em 1994, João Paulo II lançou a carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* em

que o tema é dado por encerrado a partir de argumentações de caráter teológico que

podem ser sintetizadas nos seguintes pontos: a) a missão sacerdotal foi confiada apenas

²⁰⁰ Dentre as teólogas feministas católicas destacam-se: Elisabeth S. Fiorenza, estudiosa bíblica americana

e Rosemary Ruether, também americana. Essa última invoca a idéia de Igreja-Mulher, título de sua principal obra, onde advoga que as mulheres devem se reapropriar do ministério pastoral e da educação.

(CORNWELL, 2002, pp.57-59). No universo de mulheres católicas leigas, as pesquisadoras Lúcia Ribeiro, Maria José Rosado Nunes e Rose Marie Muraro têm abordado a temática no Brasil ainda que sob

pontos de vista nem sempre coincidentes.

²⁰¹ Embora não tenhamos feito uma vasta varredura no discurso masculino sobre as relações de gênero na

Igreja, a Revista *Convergência da CRB* (Conferência dos Religiosos do Brasil) publica, com alguma frequência, visões de padres e religiosos acerca do tema. O padre Victor Lapenta (1997) trabalha o tema

das relações de gênero no tocante à Vida Religiosa e analisa que o gênero marca com características

específicas, relações que se estabelecem a partir dele e ainda as relações que aparentemente nada teriam a

ver com sexualidade (o lúdico, o vínculo, a conquista etc.).

²⁰² O conceito de “entre lugar” está nas reflexões analíticas de Homi Bhabha, um intelectual hindubritânico que discute a cultura numa abordagem pós-colonial. As posições enunciativas do sujeito são aquelas marcadas pela performatividade das identidades diferenciais. Essa performatividade coloca as identidades como uma “questão aberta” um “futuro intersticial” que emerge e que contesta genealogias de origem que servem para fortalecer reivindicações de supremacia cultural. (BHABHA, 1998, p.222).

²⁰³ No Brasil as Igrejas cristãs de corte histórico que ordenam mulheres são: Igreja Evangélica de Confissão Luterana; Igreja Metodista do Brasil; Igrejas Presbiterianas e as Igrejas Batistas. No campo Pentecostal, algumas Igrejas também permitem o acesso das mulheres ao pastorado, mas não obtive dados mais precisos a esse respeito. Agradeço a Jether Ramalho por essa informação.

²⁰⁴ Relatando as relações assimétricas vividas por religiosas inseridas que dependiam economicamente da diocese onde estavam alocadas, Ivone Gebara (1992, p.86) argumenta que “estruturas patriarcais muitas vezes inconscientes minavam as estruturas da Igreja”. Esse discurso é freqüentemente reproduzido por religiosas e por padres, ainda que sob óticas diferenciadas. Enquanto que para os padres ele é justificador da assimetria, para as religiosas, tal discurso precisa ser superado.

242

aos homens por Cristo que chamou 12 apóstolos; b) a necessidade ou valorização da preservação da tradição ou da prática da Igreja ao longo dos séculos nesse tema; c) como consequência do segundo item, aborda-se a irrevogabilidade do Magistério da Igreja. (Ribeiro 1998:139). Aquele documento irá enfatizar que não se trata de discriminar as mulheres, mas simplesmente de atender a uma certeza inquestionável

acerca do mistério de Cristo e de sua Igreja²⁰⁵.

Para Fabíola Rohden (1996) a temática do sacerdócio feminino não aparece no catolicismo como uma reivindicação. Esse “aparente desprezo” segundo a autora, pode

indicar um certo convencimento de que esta seria uma conquista impossível, considerando as declarações mais recentes de João Paulo II a respeito do tema.

Rosemary Ruether (1991) aponta a incompatibilidade existente entre o ponto de partida dos teólogos da Igreja para afirmar a igualdade entre homens e mulheres, e ao

mesmo tempo, a negação da ordenação de mulheres que, segundo a doutrina da fé, não

conseguem representar Deus. Para a autora, a justificativa da ala masculina da Igreja

que define este tipo de questão, baseia-se na visão de que o sacerdócio feminino não

pertence ao plano dos direitos civis, mas sim a uma outra esfera ou a um outro plano,

mais elevado, da relação sacramental entre a Igreja e Deus (Fernandes 1999). M^a José R. Nunes (1998:11) assinala que no catolicismo os homens não são apenas detentores do poder sagrado de mediação entre os indivíduos e a divindade, através do exercício do ministério sacerdotal, mas em adicional, são eles que irão elaborar a narrativa oficial na qual se naturalizam padrões sobre o que seria inerente ao mundo feminino e o que pertenceria ao mundo masculino.

Desse modo, apesar do tom definitivo da prescrição romana, o tema da ordenação sacerdotal feminina no mundo eclesiástico e para a sociedade mais ampla

ainda não pode ser dado por encerrado.

A argumentação das teólogas²⁰⁶ e feministas católicas acompanha o debate já institucionalizado²⁰⁷ a respeito das diferenças de gênero nas sociedades modernas. Tais

²⁰⁵ Luiz A .G. Souza (2004, p. 273) acredita que esta declaração papal não se revestiu de um caráter

solene e dogmático e nesse sentido talvez possa ser revisada em tempos não muito longínquos. Entretanto, pode-se observar sim um tom de bastante solenidade na declaração papal supra citada, cujo

trecho final reproduzo aqui: “ Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima

importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar irmãos (cf. Lc 22,32) declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a

ordenação sacerdotal à mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os

fiéis da Igrejas.” Cf. Docum. Pontifícios, n° 268, 1996.

²⁰⁶ É importante atentar para o fato de que também no campo da teólogas feministas não se pode falar de

uma única vertente. Há no mínimo sete elaborações teológicas feministas, quais sejam: Teologias 243

diferenças são contestadas quando deixam de ser diferenças para tornarem-se desigualdades ou “diferença hierarquizada”²⁰⁸. Há que se levar em conta ainda que as

mulheres também reproduzem desigualdades e imprimem na cultura e no comportamento cotidiano, traços marcados por uma visão de mundo discriminatória não

sendo os homens os únicos responsáveis pela assimetria de poder em nossas sociedades²⁰⁹. (Rocha-Coutinho 1994; Flax 1992).

O grande ganho das sociedades modernas com o debate insuflado pelas teorias feministas acerca das relações de gênero foi exatamente a problematização dessas

relações, tendo em vista que não há consenso sobre muitas proposições. Assim, o principal objetivo das teorias feministas seria a análise de como os indivíduos, “pensam,

não pensam ou evitam pensar sobre gênero” (Flax 1992:225).

Para intelectuais católicas, sobretudo teólogas e também religiosas que se

dedicam ao tema (Brunelli s/d)²¹⁰ no catolicismo as mulheres não seriam valorizadas já que não ocupam instâncias de decisão no corpo hierárquico. A origem desse discurso seria fruto de uma reflexividade experimentada por grande parte das mulheres intelectuais católicas? As mulheres que atuam no catolicismo nas mais diversas esferas concordariam que a não ordenação feminina as desvalorizaria institucionalmente? A compreensão da palavra gênero neste trabalho foi elucidada na introdução, porém vale resgatar que adoto a perspectiva de gênero como uma relação social²¹¹, o que implica na consideração de que cada ator social carrega consigo um background

feministas brancas, Teologias da Libertação de mulheres negras, amarelas, mulatas e vermelhas, Teologias feministas evangélicas, histórica, Teologia das mulheres indígenas, dentre outras. (ROSADO

NUNES apud RUSSELL; CLARKSON, 1996).

²⁰⁷ Ao mencionar a idéia de existência de um debate já institucionalizado sobre o tema das relações de

gênero, levo em conta a consolidação dos ideais propostos pela revolução feminista que constitui uma

decisiva revolução social da era moderna. O movimento é também considerado como um “divisor de

águas em todas as culturas até agora existentes” (HELLER; FEHÉR, 1998, p. 207).

²⁰⁸ Maria Quinteiro (1996, p.125) considera que homens e mulheres possuem valores e desejos distintos e

tais diferenças seriam condizentes com a individualidade humana. O problema da desigualdade se encontraria no nível da valorização atribuída socialmente a homens e mulheres. Nesse aspecto residiria a

diferença hierarquizada.

²⁰⁹ Analisando os lugares das mulheres vinculadas ao Movimento Carismático e mulheres evangélicas,

pôde-se constatar a existência de constrangimentos das mulheres carismáticas na reivindicação de cargos

funcionais no catolicismo. Muitas adequam-se às funções que lhes são outorgadas restringindo a própria

participação a pequenos grupos. (MACHADO, M^a; FERNANDES, Sílvia, 2000, pp. 150-167).

²¹⁰ Esta religiosa chega a afirmar: “menos alentadora é a constatação de que o espaço mais problemático

para se trabalhar a questão da mulher é justamente o espaço eclesial”.

²¹¹ Para Judith Butler (1990, p. 10) a categoria gênero não denotaria um ser substantivo, mas antes, um

ponto de convergência entre um conjunto específico de relações cultural e historicamente construídas.

Também Simone de Beauvoir considera o gênero como um ato diário de reconstrução e representação sob

o qual somos cobrados cotidianamente se exercermos nossa masculinidade ou feminilidade de forma

inadequada, fora das normas de gênero socialmente estabelecidas. (BUTLER, 1987)

244

subjetivo capaz de interagir com elementos objetivos em determinados contextos sociais. Jane Flax (1992) considera que para qualquer pessoa as relações de gênero e a

estrutura de gênero numa perspectiva de categorias sociais são formadas exatamente pelas interações entre relações de gênero e outras, tais como as de classe e raça. Contudo, essa mesma autora argumenta que para compreender o gênero na perspectiva das relações sociais será necessário deconstruir os significados atribuídos à biologia/sexo/gênero/natureza, e esta deconstrução não constitui uma tarefa fácil²¹².

Não desconsidero a amplitude do debate que contemporiza a díade dominação masculina/subordinação feminina, mas procuro não utilizar apenas essa lente ao analisar

os discursos dos/as jovens acerca das relações homem e mulher no universo eclesial.

Este capítulo revelará a visão dos rapazes e moças em estudo, sobre as categorias feminino e masculino na Igreja considerando: os lugares ocupados por mulheres e homens, a percepção de conflitos e a questão da ordenação sacerdotal para as mulheres.

Vimos até aqui que várias vezes as moças falam do papel dos padres e raras vezes os rapazes fazem alusão à atuação das religiosas. Observamos também que as

moças fizeram críticas ao poder masculino na Igreja, ao passo que os rapazes tocam

superficialmente nesta questão.

Não obstante, ver-se-á ainda que, quando perguntados acerca da presença da mulher nas Igrejas e da ordenação sacerdotal feminina, alguns seminaristas apontam

para os temas do machismo e da discriminação da mulher nos níveis eclesiásticos, ainda

que estes aspectos não tenham sido mencionados anteriormente por eles (na análise dos

avanços e limites da Igreja) de forma contundente.

As variáveis “diocesano” e “religioso” serão também utilizadas aqui como controle dos discursos dos rapazes. No grupo dos diocesanos se verá que existem divergências, provavelmente em função da orientação teológico-pastoral da diocese.

²¹² Jane Flax faz a crítica ao que temos denominado teorias feministas em suas várias vertentes.

Para a

autora “o empreendimento da teoria feminista está cheio de tensões e armadilhas. Na medida em que as

mulheres fazem parte de todas as sociedades, nosso pensamento não tem como estar livre de modos

culturalmente construídos de auto-entendimento”. Op. Cit., p.246

245

6.1 O lugar da mulher na Igreja e o sacerdócio feminino – visão dos rapazes

A pergunta sobre a possibilidade de as mulheres receberem a ordenação sacerdotal, tornando-se, portanto, sacerdotisas, foi realizada em um contexto mais

amplo no qual eu solicitava que eles e elas falassem sobre como percebem as relações de gênero na Igreja. Nas respostas de alguns entrevistados/as a temática do sacerdócio feminino aflorava espontaneamente, para outros/as, porém, fez-se necessário formular diretamente a pergunta.

No grupo de rapazes vinculados a seminários diocesanos encontramos os seguintes posicionamentos: quatro se manifestaram concordância com o posicionamento oficial da Igreja a respeito do tema e outros quatro mostraram-se mais flexíveis afirmando que a posição oficial da Igreja poderia ser revisada. Um seminarista não soube opinar.

Importa destacar que os rapazes afinados com a posição oficial da Igreja pertencem à diocese do Rio de Janeiro e os que relativizam tal posicionamento pertencem à diocese de Duque de Caxias.

A opinião dos seminaristas ligados a institutos religiosos²¹³ apresentou em menor proporção, divergências. Dentre os sete religiosos desse estudo, quatro demonstraram concordância com o discurso oficial e três (Alcir, Jonas e Juliano,) demonstraram uma visão menos ortodoxa.

No conjunto dos rapazes entrevistados, tem-se, portanto, oito seminaristas contrários à ordenação sacerdotal feminina e sete favoráveis, fato que evidencia uma

divisão entre os seminaristas a respeito do tema. Aqueles que se manifestaram contrariamente fazem uso de argumentos fortemente marcados pela prescrição institucional. Os depoimentos do primeiro grupo de seminaristas diocesanos, ou seja,

dos pertencentes à diocese do Rio e consonantes com a prescrição da Igreja a respeito

da ordenação feminina, revelam que há uma contumaz ênfase na manutenção da tradição, sendo o argumento da tradição acionado por quase todos.

²¹³ Não obtive informações precisas sobre a orientação pastoral ou linha ideológica dos Institutos religiosos pesquisados em relação aos temas. Contudo foi possível perceber na conversa com alguns

formadores, posicionamentos mais críticos, seja frente à orientação da diocese do Rio de Janeiro, seja

frente à formação dos seminaristas e noviças. Do mesmo modo, um provincial (religioso responsável por

uma determinada área geográfica) se mostrou tradicional e os rapazes de sua congregação, como mencionei em capítulo anterior, estudavam no Mosteiro de São Bento, reconhecido por oferecer uma

formação adequada às prescrições romanas.

246

Dentre os 4 seminaristas diocesanos concordantes com a tradição da Igreja a respeito do tema, apenas Marcos está cursando Filosofia, ou seja, está na fase inicial de

ingresso. Esse fato, porém, parece não ter interferência em seu posicionamento menos flexível quanto à norma. Dito de outro modo, o fato de ainda não possuir uma opinião formada sobre o tema (declaração feita por ele próprio), não impede que Marcos se posicione de modo favorável à prescrição eclesiástica, o que revela uma forte adequação ao discurso institucional.

Marcos observa que as mulheres estão em maioria na Igreja e entre os leigos elas assumiriam mais funções que os homens. Este seminarista ressalva, ainda, que, no catolicismo o único espaço reservado apenas aos homens é o da consagração eucarística (ação realizada apenas pelos padres). Para Marcos a reivindicação do sacerdócio feminino não é feita por agentes intra-eclesiais, mas sim por pessoas que estão fora da Igreja. Além disso, ele ressalta a importância de se preservar “o que Jesus deixou” demonstrando crer fortemente que a orientação dos Padres da Igreja segue aquela deixada pelo próprio Cristo.

Há uma grande ambigüidade no discurso de Marcos, pois ao mesmo tempo em que declara que as mulheres que reivindicam o sacerdócio feminino são as que estão fora da Igreja, ele cita o exemplo de uma religiosa que dava aula no seminário e era denominada “irmã-sacerdotisa” pelos seminaristas pelo fato de insistir na necessidade da ordenação feminina. Ele critica o que considera uma “agressividade” da irmã e afirma: “se a vocação dela não é para ser freira, então que saia, mas não permaneça no meio da Igreja fazendo esse escândalo, essa bagunça”.

Para melhor traçarmos o perfil desse seminarista cabe destacar seu sonho de longa data com a carreira militar, dado que justifica sua escolha em ser capelão militar²¹⁴ no momento que sentiu o impulso para a vida sacerdotal. Como vimos nos capítulos anteriores, Marcos participou ativamente da RCC até iniciar sua formação para a vida sacerdotal e sempre se manifesta de modo a reforçar a institucionalidade da Igreja. Seu discurso revela valorização da norma e da disciplina.

²¹⁴ Os padres capelães militares são responsáveis por oferecer assistência espiritual e moral necessária aos integrantes das Forças Armadas e, em situações oportunas, aos seus familiares. Em geral atuam em Escolas, Hospitais e Vilas Militares.

mulher não poder ser ordenada, porque a Igreja, ela conserva aquilo que Jesus andava com os doze apóstolos, não instituiu mulheres [...]. Eu vejo como uma atitude que, se a mulher é uma mulher realmente de Deus ela não deve esquentar a cabeça pra isso, eu não vou dizer assim a minha opinião, eu não tenho opinião formada propriamente sobre se deve ou não ordenar mulheres, eu acolho bem o que a Igreja coloca, mesmo porque o único espaço na Igreja onde a mulher não entra é justamente na consagração, é transformar o vinho em sangue e o pão, porque fora isso a mulher faz a celebração da palavra, a mulher conduz muitas coisas, canta na missa e tal, [...]. É uma decisão da Igreja conservadora, eu gosto dessa linha conservadora [...] pelo que eu vejo são pouquíssimas as mulheres que contestam isso dentro da Igreja, são pouquíssimas, então quem mais contesta é quem está de fora, que jamais teria a coragem de chegar e ser uma celibatária pra consagração a Deus...(Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

A opinião de Flávio a respeito da situação da mulher na Igreja segue a linha de Marcos, apresentando argumentos pautados no Magistério.

Flávio acredita que não há nenhum tipo de disparidade entre o lugar da mulher e o lugar do homem na Igreja. Afirmo que as mulheres possuem uma maior sensibilidade

para o sagrado e o próprio Cristo teria dado ou devolvido a elas a dignidade, ainda que

não as tenha convocado para a missão sacerdotal. Esse discurso é absolutamente afinado

com o discurso oficial. Vejamos um trecho de seu depoimento.

[...] Nunca uma religiosa vai poder ocupar o lugar que é próprio do sacerdote, nem o sacerdote vai ocupar o lugar que é próprio de uma religiosa. Senão não existiriam nem religiosas e nem sacerdotes, porque todos poderiam fazer tudo ao mesmo tempo e não haveria motivação para nada. Então, a harmonia vai se encontrar quando cada um compreender o lugar que ocupa.[...] Eu fico com a Igreja, como tenho procurado em tudo que falei, fico com a Igreja nisso também e não é uma postura machista da minha parte. Porque alguns teólogos [...] vão apresentar razões teológicas que vão deixar em aberto o dado da ordenação de mulheres. Vão dizer, olha aqui, os dados da Teologia dizem que, não que não possa haver ordenação sacerdotal feminina – de mulheres serem ordenadas -, mas não há disposições contrárias. Aí pega o Magistério da Igreja. Olha... ao longo da história do Magistério, a gente vê diversos espaços onde nós poderíamos, daqui, puxar a afirmação que mulheres podem ser ordenadas. Mas também a

248
Igreja não é só Magistério, não é só a teologia e a sagrada escritura, mas ela é a tradição também. (Flavio, 23, Teologia, diocesano).

Em geral, os seminaristas que argumentam mencionando os “dados da Teologia” consideram o que está prescrito nos documentos oficiais da Igreja a respeito

da não ordenação feminina, a saber, o fato de que Jesus não teria convidado nenhuma

mulher para compor o grupo dos apóstolos. Embora Flávio considere existir um “lugar

da religiosa” que o padre não poderia ocupar, ele não explicita concretamente qual seria

esse lugar. A realidade eclesial, entretanto, revela que não há restrições ao clero no que

se refere à realização de atribuições desenvolvidas pelas religiosas. Nesse caso, esse lugar diferenciado se traduziria apenas como o lugar, pode-se dizer, canônico, institucionalizado, mas que não inviabiliza o acesso dos clérigos a atribuições das religiosas, tais como os aconselhamentos, as organizações de pastorais paroquiais ou grupos comunitários, as visitas pastorais, a atuação em escolas, dentre outras atividades.

Fabiano, assim como Flávio e Marcos, simpatizante da RCC, apresenta coerência com o próprio discurso no posicionamento mais defensivo da Igreja e sublinha aspectos da doutrina oficial. Fabiano nos relatara que a origem de sua vocação pode ser atribuída ao movimento de RCC, mas o “destino” de sua vocação é a Igreja.

Como na trajetória de Marcos, a participação na RCC parece contribuir para a configuração de uma visão que busca preservar a identidade institucional. Fabiano e Flávio têm visões bastante semelhantes e ambos haviam mencionado, por exemplo, a questão da constituição humana e divina da Igreja representada na expressão “santa e pecadora”.

O discurso de Fabiano no que concerne às relações de gênero na Igreja destaca a complementaridade entre homens e mulheres, padres e religiosas. Esse jovem assinala

que tanto o homem tem que lidar com o mundo feminino quanto vice-versa, e não deveria haver nenhum tipo de afastamento entre os gêneros por força de possíveis riscos

de serem estabelecidas relações amorosas entre padres e freiras. Nesse sentido, seu

discurso se mostra mais flexível. Por outro lado, ao referir-se à ordenação de mulheres

ele ressalta a importância da tradição ser mantida e preservada e, em sua opinião, essa

atitude não representaria necessariamente uma diminuição de espaço concedido à

mulher na Igreja.

Fabiano salienta ainda a dimensão do poder exercido por muitas mulheres na Igreja que, em sua avaliação, são “verdadeiras episcopas”. Assim como Flávio, ele crê

249

que há funções diferenciadas e ressalta que “não adianta a gente brincar de inventar uma Igreja agora”.

A avaliação de Walmar sobre o tema segue a linha dos demais. Esse seminarista salienta tanto a questão da dignidade dada às mulheres por Jesus, quanto o tema da

diferenciação de lugares e papéis. Assim como Marcos, Walmar acredita que as freiras

não estão preocupadas com o tema da ordenação sacerdotal e esse tipo de reivindicação

seria proveniente de um discurso feminista usando o termo de forma pejorativa.

Vale

destacar que Walmar pertenceu a um instituto religioso antes de migrar para o seminário

diocesano e teve sua vocação despertada a partir da convivência com religiosas na

comunidade em que viveu sua infância.

[...] enquanto Igreja instituição mesmo [...] ela não despreza a mulher, mas vejo que a Igreja cada vez mais abre caminhos para que a mulher desenvolva mesmo o seu ser maravilhoso...[...] Eu não vejo assim, que a mulher deveria ordenar-se, ou não deveria ordenar-se, eu vejo assim: calcinha pra mulher, cueca pra homem, ninguém vai ficar brigando porque eu quero usar cueca, talvez não sei se essa comparação...[se a gente fosse traduzir sua comparação a gente diria: o sacerdócio foi estipulado para os homens e não para mulheres?] Para o homem, justamente...[...] agora, as controvérsias sempre haverá. Eu acho mais engraçado que as mulheres que deveriam pedir o sacerdócio não pedem, por exemplo, as religiosas. Eu acho que se fosse pra dar o sacerdócio pra alguém seriam as religiosas, elas não pedem porque elas compreendem essa dimensão, elas não pedem, agora, as feministas, que muitas vezes não têm nada a ver com a Igreja, querem que... mas que coisa mais engraçada, que estranho isso!...(Walmar, 34, Teologia, diocesano).

Aqui encontramos um ponto discordante na percepção da realidade entre os seminaristas. Como vimos no depoimento de Marcos, há religiosas que são favoráveis

sim à ordenação feminina, embora não se tenha dados quantitativos que verifiquem essa

afirmação em nível nacional. A recorrente acusação das “mulheres fora da Igreja” ou

feministas demonstra que ainda há uma confusão conceitual de alguns seminaristas

sobre o que seria a Igreja. Estar fora da Igreja significaria não ser religiosa? Leigas católicas favoráveis à ordenação feminina não seriam membros da Igreja? Essas são

questões que denotam uma visão altamente hierarquizada e clerical da instituição religiosa.

250

Como chamei atenção anteriormente, esses rapazes apresentaram visões bastante

semelhantes sobre o tema demonstrando tanto o apego à tradição quanto à ocorrência da

disseminação do discurso institucional. Ressalve-se, entretanto, que eles valorizam a

presença e o serviço (caracterizado basicamente pela atuação nas pastorais) das mulheres na Igreja e reconhecem essa presença como majoritária. Ao mesmo tempo,

discordam de que a não autorização eclesiástica para o sacerdócio feminino signifique exclusão ou discriminação das mulheres, mas tratar-se-ia simplesmente de uma questão de adequação de papéis definidos pela tradição da Igreja.

A análise do discurso desses quatro seminaristas explicita a necessidade de manutenção ou defesa da tradição num mundo em que ela é posta em xeque cotidianamente²¹⁵. A própria polêmica a respeito das relações de gênero nas sociedades modernas demonstra a ocorrência da destradicionalização no sentido atribuído por Giddens, Beck e Lash (1997), a saber, a mudança de status das tradições, já que estas são constantemente questionadas pelos agentes e instituições sociais. É também Anthony Giddens (1997:129) quem nos assegura que até o limiar da modernidade e ainda posteriormente, os lugares masculino e feminino estavam muito bem afinados e consonantes com a ordem estabelecida e, portanto, não abertos ao exame discursivo.

Trata-se, assim, segundo esse mesmo autor, de uma necessidade de “justificação discursiva” que vem à tona, em tempos de modernidade avançada. Nesse sentido, destaca-se o processo de intensificação dessas justificativas como forma de legitimação da tradição que já não basta a si mesma enquanto narrativa. Para Giddens, a não assimilação ou o não reconhecimento dessa mudança de status das tradições aniquilaria as relações sociais, pois essas só podem sobreviver à medida que acolhem e mantêm o espaço discursivo.

Nesse contexto, homens e mulheres são chamados a apresentar as razões ou as justificativas para suas novas identidades buscando evitar ou minimizar a consolidação de espaços de opressão ou marginalização do outro, em suma, espaços de violência humana.

O elogio à presença das mulheres na Igreja - atitude comum em praticamente todos os seminaristas – permite a avaliação de que diante do confronto e da pressão

²¹⁵ Uma das teólogas que argumentam a favor da ordenação de mulheres questiona: “Mas justamente a discussão em torno da ordenação de mulheres não mostra melhor do que qualquer outra o fracasso de soluções autoritativamente impostas?” (BERLIS, 1999, pp.103-111). Quase sempre o tema do autoritarismo aflora nesse debate onde a tradição que o justifica é também formulada por homens.

feminina (de mulheres das mais diferentes esferas da sociedade), o reconhecimento dos

rapazes quanto à presença da mulher pode ser estratégico no sentido de que a Igreja católica não estaria negando a importância dessa figura em seu corpo social e muito menos a desvalorizando-a, mas antes, concederia à mulher cada vez mais espaço no mundo leigo eclesial. Ressalve-se, por outro lado, que se trata de lugares concedidos, como por exemplo, o exercício de alguns “ministérios” (eucaristia) ou coordenações regionais (assessorias à CNBB, Secretaria de Movimentos) e pouco conquistados a partir de reivindicações femininas, ou seja, os homens da Igreja permitem e regulam que as mulheres ocupem lugares previamente determinados por eles. Destarte, esse debate não pode ser simplificado a partir de uma hipótese que poderia soar como falsa de que as mulheres reivindicam lugares na hierarquia. Um observador mais atento poderá notar que ao menos nos espaços paroquiais, muitas mulheres se sentem felizes e realizadas ao servirem os sacerdotes nas celebrações, prestarem um papel suplementar nas secretarias, cuidarem das vestes sacerdotais e objetos litúrgicos e sentirem-se responsáveis por alguns serviços que o próprio padre lhes outorga. Assim, quando nossos seminaristas questionam quem afinal são as mulheres que reivindicam espaços na hierarquia, eles certamente têm em mente as senhoras que convivem com os padres nas paróquias. Muitas delas optam por dedicar menor tempo à família nos finais de semana para estarem a serviço da Igreja e, por que não dizer, do bem-estar do padre. Por outro lado, não se pode negar que existam insatisfações²¹⁶, como os depoimentos das moças e de alguns seminaristas também nos revelarão. Esse dado sinaliza para a relevância de ampliação da categoria gênero na medida em que se leva em conta o contexto que alguns analistas denominam de pós-modernidade²¹⁷. Quais seriam as diferenças possíveis de serem estabelecidas entre “Mulher” e “mulheres”? A diversidade que se deve levar em conta na utilização da categoria “mulheres” deve

²¹⁶ Em recente assessoria que prestei a uma Assembléia diocesana onde o público era composto por

bispos, padres, leigos e religiosas, toquei nesta temática no sentido de questionar como as relações de gênero têm sido vividas no cotidiano paroquial. Ao final, duas mulheres, uma freira e uma leiga, agradeceram-me pela palestra e afirmaram a ocorrência de centralização de poder nas mãos dos párocos e bispos.

²¹⁷ Aprecio especialmente a conceituação de Agnes Heller sobre pós-modernidade. Para essa autora “ a

pós-modernidade não é nem um período histórico nem uma tendência cultural ou política de características bem definidas. Pode-se em vez disso entendê-la como o tempo e o espaço privadocoletivos,

dentro do tempo e espaço mais amplos da modernidade, delineados pelos que têm problemas com ela e interrogações a ela relativas, pelos que querem criticá-la e pelos que fazem um inventário de

suas conquistas, assim como de seus dilemas não resolvidos.(HELLER; FEHÉR, 1998, p. 11)

252

supor o entrecruzamento entre outras variáveis sociais tais como classe e raça, sem

isolar a categoria “gênero”.

Antonio F. Pierucci (2000) ao analisar as diferentes “ondas” do feminismo destaca que a década de 80 apresentou uma nova vertente do debate teórico feminista. A

tendência era que não mais se explorasse apenas os conflitos entre homens e mulheres,

mas os conflitos entre as mulheres, considerando a “multiplicidade feminina”. Além disso, essa nova corrente exigia mais auto-crítica para as próprias feministas e um certo

reconhecimento do que seria uma “heterogeneidade interna” das mulheres que exigia

uma abordagem mais multifacetada²¹⁸.

Nesse sentido, cabe aos analistas, uma sempre continuada busca da compreensão

dos contextos nos quais determinadas mulheres desejem assumir lugares representativos

e outras, ao contrário, optem pelo lugar social de uma quase vertiginosa não notoriedade

pública (ser “do lar”, por exemplo). Este nem sempre é um exercício simples para os

que desejariam a consolidação de um movimento sempre reivindicatório por parte das

mulheres em oposição aos homens.

Vejamos a posição dos outros quatro seminaristas diocesanos que se mostraram menos dogmáticos quanto à ordenação feminina.

Discursando sobre o lugar da mulher na Igreja, Neto afirma que tanto a sociedade quanto a Igreja são patriarcais e teria espaço também na Igreja uma visão

mais racionalizante que perfaz a figura masculina como menos emotiva e mais forte.

Neto assinala que, embora atualmente se procure abrir mais espaço para as mulheres na Igreja, em sua visão, a ordenação feminina ainda está longe de acontecer. Interessante observar que esse seminarista não se restringe apenas à questão do masculino e feminino no que tange a uma dimensão mais eclesial do catolicismo, mas sublinha que, por trás do debate acerca dos lugares e dos posicionamentos de homens e mulheres nas comunidades, se instaura a questão do poder. Nesse sentido, ele argumenta que a Igreja católica não estaria imune a tais disputas. Na análise dos avanços e limites da Igreja, Neto havia criticado uma postura de centralização ou detenção de verdades existentes na Igreja católica, mas que ele próprio

²¹⁸ Explicitando essa nova tendência das teorias feministas Pierucci afirma: “não dava mais para ficar

isolando o gênero das outras determinações sociais, das outras variáveis independentes, das outras pertencas coletivas das mulheres [...] as análises de gênero não podem ignorar o fato histórico-empíricoexistencial

de que a experiência (ou a identidade) de gênero está intrinsecamente vinculada com outros aspectos significativos da posição social e da pertença cultural – a classe e a raça, pelo menos!”

Algumas

autoras destacadas por Pierucci como pertencentes a essa nova vertente são: Linda Gordon, Ellen DuBois,

Vicki Ruiz e Elizabeth Spelman.

253

acreditava estar sendo superada. Embora não tenha apresentado a questão do poder

como um limite da Igreja (tal como várias noviças o fizeram) ele apresenta uma crítica

institucional interessante ao mencionar a estrutura patriarcal da instituição católica.

Não dá pra negar que tanto a sociedade como diversas instituições e como a Igreja, ela é patriarcal. Não tem como negar isso, desde o judaísmo, a visão de mundo é patriarcal, é a questão do homem. Hoje em dia ainda se tenta mudar um pouco isso, de dar espaço para as mulheres, mas ainda assim eu acho que se tem uma certa dificuldade de aceitação com as mulheres.[...]

Então, a gente conversa entre nós, seminaristas, que a gente acha muito mais fácil de acontecer, de o próximo papa liberar o casamento do sacerdote do que a ordenação de mulheres.[...] Acho que tem pessoas que não sabem lidar com essa questão de autoridade, de poder, [...]. E isso também se reflete no meio do clero, no meio das irmãs também (Neto, 25, diocesano, Teologia).

O depoimento de França a respeito do tema se inicia de forma semelhante à de Neto, ou seja, chamando a atenção para o reflexo também na Igreja de elementos presentes na sociedade mais ampla. França toca na questão da dimensão afetiva da

mulher que, em sua visão, é mais “acabada afetivamente” do que os homens²¹⁹, o que

França vê como uma qualidade feminina. Além disso, reconhece a presença

majoritariamente feminina nas Igrejas. Seu discurso evidencia a orientação de sua diocese ao mencionar que sua visão acerca da ordenação de mulheres é semelhante à de seu bispo.

²¹⁹ Possivelmente a percepção de França a esse respeito está pautada nos textos dos documentos oficiais

onde se observa o elogio à mulher ressaltando o que seria a sua capacidade de amar. No Documento

Mulieris Dignitatem (1988) lê-se: “a dignidade da mulher está intimamente ligada com o amor que ela

recebe pelo próprio fato da sua feminilidade e também com o amor que ela, por sua vez, doa.

Confirma-se

assim a verdade sobre a pessoa e sobre o amor. Acerca da verdade da pessoa, deve-se uma vez mais

recorrer ao Concílio Vaticano II: « O homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não

pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo ». (59) Isto se refere a todo homem, como pessoa criada à imagem de Deus, quer homem quer mulher. A afirmação de natureza

ontológica aqui contida está a indicar também a dimensão ética da vocação da pessoa. A mulher não pode

se encontrar a si mesma senão doando amor aos outros”.

254

Bom, a primeira coisa, é que a Igreja, ela é um reflexo da sociedade da qual ela está. Isso qualquer pessoa percebe [...] então se a sociedade é machista a Igreja queira ou não ela acaba introjetando essa personalidade, essa maneira, esse jeito.[...] então os padres, os seminaristas, eles acabam, introjetando [...] esse jeito de ver a mulher. A mulher infelizmente, ainda é vista pela sociedade como um objeto que causa prazer ao homem, infelizmente. Isso me deixa muito triste! [...] A mulher é mais acabada afetivamente, então, ela tem mais facilidade de se relacionar com o outro, essa abertura. Então, nós homens se quisermos nos humanizar[...]a gente tem que aprender com as mulheres [...](França, 23, diocesano, Filosofia).

Quanto à ordenação de mulheres ele acrescenta:

Bom, a minha posição é a mesma do bispo. Eu acho que eu sou um cara feliz. Saio lá do interior da Paraíba, venho pra uma diocese como Caxias, se dependesse de D. X as mulheres já estariam ordenadas e eu particularmente não vejo nenhum impedimento nisso, a questão é que a Igreja ainda é machista, patriarcal e a mulher, infelizmente é vista como uma ameaça a eles, entende? (França, 23, diocesano, Filosofia).

Destaca-se no depoimento de França um dado recorrente na hierarquia católica que seria a discordância de determinados bispos a algumas prescrições romanas, assim

como há padres que discordam dos bispos. No período de formação, entretanto, os

seminaristas evitam mostrarem-se contrários ao bispo ou aos superiores, com algumas

exceções, que veremos mais à frente ao analisarmos o voto de obediência.

De forma um pouco menos elaborada do que Neto e França, Júnior também relativiza a questão da não ordenação de mulheres. Este jovem possui pouco tempo de

formação no seminário e cursa o primeiro ano de Filosofia. No decorrer da entrevista

ele revela que já presenciou conflitos em paróquias entre padres e freiras, fato que atribui a uma postura individualista e não necessariamente a um conflito gerado por diferenças de papéis de gênero. No trecho de seu depoimento aqui citado, veremos que ele percebe a ordenação de mulheres como um benefício para a Igreja não apenas para que seja concedido espaço à mulher na hierarquia, mas também para suprir a ausência de vocações em determinadas áreas do país.

255

[...] porque a Igreja ela não pode discriminar a mulher, não é que o homem seja mais do que a mulher. É tanto que na Igreja Luterana, na Igreja Anglicana na Inglaterra, as mulheres agora são sacerdotisas, [...] Talvez seria um lado que a Igreja também ela está esquecendo um pouco, devia olhar melhor, né? Mas nós temos freiras, Irmãs que são ministras né, poderiam assumir quem sabe futuramente alguns cargos desses. É uma questão de se olhar para esses lados, como uma saída para a falta até de sacerdotes [...] é que a Igreja delimita um pouco o serviço da mulher na Igreja. (Junior, 21, diocesano, Filosofia).

Vejamos a opinião dos seminaristas ligados a institutos religiosos sobre esse tema. Como vimos, a maioria manifestou-se contrariamente à possibilidade de ocorrência da ordenação sacerdotal para as mulheres.

Josafá analisa que foi o próprio Cristo quem chamou apenas homens para o exercício do sacerdócio e, dessa forma, a Igreja se manteria fiel ao posicionamento de

Jesus. Como os seminaristas diocesanos que discordam da ordenação feminina, Josafá

salienta o aspecto da tradição como principal elemento legitimador da prescrição oficial

a respeito do tema.

A opinião de Lucas é, da mesma forma, discordante. Ele concorda com o posicionamento oficial da Igreja, entretanto, não considera que tal posicionamento possa ser imutável. Desse modo, para Lucas, o Magistério oficial pode amadurecer essa

posição com o passar do tempo. Enquanto isso não ocorrer, nosso seminarista acredita

que a posição da Igreja deve ser seguida, o que revela alta adequação às normas e

prescrições da instituição católica.

[...] Jesus não chamou nenhuma mulher para fazer parte do seu grupo dos doze que seriam responsáveis diretamente para dar continuidade a sua missão, talvez então nós poderíamos perguntar: Mas isso era questão cultural da época? Porque os sacerdotes das religiões primitivas sempre foram homens, então nós poderíamos perguntar...e a qualidade que a mulher tá ganhando, que a mulher tá ganhando cada vez um papel de destaque na sociedade, já não está na época de romper com essa barreira? No momento ainda eu acredito que vá demorar muito tempo, se algum dia acontecer a ordenação de mulheres, mas talvez possa no futuro caminhar pra isso, mas ainda o Magistério da Igreja vai assegurar durante muito tempo uma

reflexão feita dentro do Magistério da Igreja, mais detalhada porque existe

256

toda uma tradição também que deve ser respeitada, uma mudança sempre demora muito tempo pra ocorrer [...] (Lucas, 25, religioso, Teologia).

Quanto à presença da mulher na sociedade, esse jovem argumenta de forma mais conservadora defendendo que uma das causas da desestrutura social em âmbito familiar

seria o fato de que a mulher vem assumindo uma posição na sociedade de “competição

com os homens”, fato que a levaria a abandonar as funções maternas. Embora reconhecendo aspectos positivos na emancipação feminina, Lucas tende a posicionar-se

de forma a corroborar o discurso institucional sobre a atual presença da mulher na vida

social²²⁰, já que o discurso católico defende que a mulher possui a sua essência na

maternidade e em conseqüência, no exercício dos papéis de esposa e mãe.

No contexto de uma argumentação a respeito dos direitos da mulher como direitos humanos, M^a José R. Nunes contesta esse papel tradicionalmente atribuído às

mulheres pelo catolicismo e considera que a afirmação dos direitos individuais da mulher torna-se incompatível com as declarações de tom categórico, propostas pelo

catolicismo no que tange a esse tema (Rosado Nunes 2002a).

Josué e Rivaldo seguem a linha de argumentação de seu colega de instituto, Lucas, ainda que as entrevistas tenham sido realizadas consecutivamente, inviabilizando

a troca de opiniões. A base da argumentação desses jovens é a mesma dos demais que

se opõem à ordenação sacerdotal: as mulheres têm recebido espaços institucionais nos

últimos anos através do exercício de outras funções na Igreja, funções estas denominadas de “ministérios”; há uma tradição consolidada a partir da interpretação

bíblica do chamamento de Cristo aos apóstolos, que respaldaria o sacerdócio como uma

função eminentemente masculina.

Destaca-se ainda que ambos se mostraram simpatizantes da RCC e Josué teve uma participação ativa em atividades do Movimento como analisamos nos capítulos

²²⁰ Em uma exortação apostólica datada de 1981, que diz respeito à função da família no mundo de hoje,

o papa JoãoPaulo II enfatiza a importância da presença da mulher no lar, sobretudo devido ao papel que

ela exerce na educação dos filhos. Ainda que não rejeite a possibilidade de que a mulher trabalhe fora,

argumenta para que se desenvolva uma “teologia do trabalho” a fim de “esclarecer e aprofundar o significado do trabalho na vida cristã e determinar o laço fundamental que existe entre o trabalho e a

a

família, e, portanto, o significado original e insubstituível do trabalho da casa e da educação dos filhos.

“Portanto a Igreja pode e deve ajudar a sociedade actual pedindo insistentemente que seja reconhecido

por todos e honrado no seu insubstituível valor o trabalho da mulher em casa. Isto é de importância particular na obra educativa: de facto, elimina-se a própria raiz da possível discriminação entre os diversos trabalhos e profissões, logo que se veja claramente como todos, em cada campo, se empenham

com idêntico direito e com idêntica responsabilidade. Deste modo aparecerá mais esplendente a imagem

de Deus no homem e na mulher”. Cf.: Familiaris Consortio, 1981.

257

anteriores. Entre os homens, percebe-se, portanto, uma maior afinidade entre participação na RCC e um posicionamento mais afinado com o discurso oficial. Os rapazes dos institutos religiosos que se mostraram mais flexíveis quanto ao tema da ordenação feminina foram Juliano, Alcir e Jonas. Os posicionamentos de Juliano e Alcir se assemelham no tocante à consideração de que haveria uma certa

discriminação da mulher nos ambientes eclesiais e a não ordenação deveria ser repensada pelo Magistério eclesiástico. Já Jonas, concorda que a Igreja deveria repensar

esta prescrição, mas não vê discriminação da mulher na Igreja. Antes, ele defende que

há um discurso sobre discriminação considerado por ele como “psicologismo”.

Simultaneamente, lamenta o fato de as mulheres não poderem ser ordenadas devido à

tradição eclesiástica.

[...] eu percebo, ao meu ver, que não existe de fato uma justificação existe um motivo, isso existe, é real, mas não, ele não é justificado, não há uma justificação.[...] fico infeliz de não ver possibilidade [...] a menos que se tenha uma revelação de tentar achar uma solução pra isso, porque parece que se esgota realmente ali, entendeu?[...] Aquilo que eu falei psicologismo, o que acontece? As pessoas conversam muito, aliás, demais e elas acabam fazendo um tipo de rede psicológica que acaba ocasionando muito essa sensação de discriminação[...] isso tudo vem do social, não é a Igreja... (Jonas, 27, religioso, Filosofia).

Dentre esses três jovens, é Alcir que se posiciona de modo mais enfático a favor da ordenação feminina e analisa que a mulher ainda teria um espaço restrito na sociedade como um todo. Esse seminarista reconhece o argumento institucional pautado

na tradição, mas ao mesmo tempo parece questioná-lo com uma outra situação presente

na Bíblia, em que Cristo aparece valorizando as mulheres. Ele ressalta ainda que esse

seria um debate teológico sobre o qual não se sente competente em analisar, mas acredita que a mulher seria mais “carinhosa e mais zelosa por aquilo que é sagrado”.

Perguntados a respeito da existência de conflitos²²¹ de gênero no cotidiano eclesial os rapazes se mostraram reticentes e apenas seis no conjunto de entrevistados

221 O conflito está sendo analisado aqui como um elemento presente na estrutura social e que pode ser diferenciado de hostilidade ou agressividade. Embora disposições de renda, status, posição de classe possam funcionar como elementos deflagadores de conflito, procuro concentrar-me no modo como meus informantes analisam as situações que consideram conflitantes. Também levo em conta a abordagem de Simmel (1908) a respeito dos conflitos sociais considerados como formas normais de interação que

258 fizeram menção a tais conflitos, sendo três diocesanos e três religiosos.

Entretanto, há

dentre esses os que consideram que tais conflitos se configuram como reflexo de uma

situação decorrente da sociedade em geral, ou seja, o reconhecimento de algum tipo de

desigualdade nas relações de gênero no mundo eclesiástico seria menos uma questão

proveniente da estrutura institucional do que algo presente no tecido social como um

todo. Este posicionamento revela uma certa naturalização do conflito e uma tentativa de

arrefecimento de sua importância.

O primeiro seminarista diocesano que comenta a existência de conflitos de gênero no mundo eclesial é Júnior. Ele havia se posicionado de modo favorável à ordenação feminina e argumenta sobre a existência de “individualismo” no relacionamento entre padres e freiras no sentido de que cada um visaria a si próprio. Na

verdade, o que Júnior denomina “individualismo” seria a competição entre padres e

freiras, pois ele afirma que “um corta o caminho do outro e às vezes falta conscientização que os dois (padres e freiras) estão na mesma busca do mesmo Cristo”.

Para René, que também se mostrou favorável à ordenação feminina, a ocorrência de conflitos entre padres e freiras é um dado real no qual pesa a questão da

autoridade. Ele ressalta, a partir de sua experiência em paróquias, que alguns padres não

costumam considerar a opinião das religiosas para vários assuntos, o que estabelece um

relacionamento desigual no cotidiano das comunidades.

[...] a gente tem a experiência de algumas paróquias que eu já vivi, tanto a paróquia de origem quanto a que eu faço hoje Pastoral, que eu vejo que não se conversa com as freiras, as freiras não são consultadas em nada. As freiras animam a comunidade, animam o serviço social, o trabalho em creches onde elas moram e não tem uma participação. (René, 20, Filosofia, diocesano).

Neto acredita que conflitos entre padres e freiras são comuns e o principal

elemento catalisador desses conflitos estaria relacionado com disputas de poder. Ele

considera, entretanto, que essas experiências - ainda que conflituosas - podem funcionar

para ampliação do debate sobre os espaços masculino e feminino no mundo eclesial.

podem vir a contribuir para a manutenção, desenvolvimento ou estabilidade de determinadas entidades sociais.

259

Tem padres que não estão nem aí para o fato de se as irmãs estão fazendo, se mandam mais que ele está bom, tem uma passividade tremenda. Tem outros também que é o padre que fala, que dá a última voz e que não sei o que... e há o caso que os dois se chocam, de que o padre quer mandar e a freira quer mandar e sempre tem essa discussão entre os dois.[...] como tratar essa questão de homem e mulher na comunidade; como tratar questões de poder, da pessoa se sentir com poder? Acho que tudo isso pode ser trabalhado em vista dessa relação do homem e da mulher. (Neto, 25, diocesano, Teologia).

Quando analisarmos mais à frente a experiência dos/as jovens com o voto de obediência, veremos que essa questão do exercício da autoridade para os padres pode

ser fruto de uma formação intra-eclesial que favorece uma visão do padre como aquele

que deve "mandar". Todavia, essa dimensão não se dá, como ouvimos do exemplo de

Neto, apenas no mundo masculino, o que corrobora diagnósticos de contaminações de modelos masculinos no mundo feminino.

Josafá compartilha da visão de Neto. Para aquele seminarista, os conflitos não ocorrem apenas pelo fato de que os padres assumem uma postura menos inclusiva das

religiosas, mas adicionalmente, porque há religiosas que pretendem determinar a linha

de atuação dos padres. Ele nos relata uma situação na qual os padres não permitiram

que as freiras exercessem a atividade de "benzer" as casas em uma comunidade em que

atuou. Em sua opinião, esse evento significou uma discriminação para com as religiosas. Esse dado revela que Josafá parece não atribuir apenas aos homens ou padres

da Igreja a permissão de realizar bençãos, podendo essa função, em sua visão, ser

também desempenhada por mulheres. Nesse sentido, Josafá questiona o poder masculino que restringe o exercício de determinadas atividades religiosas às freiras.

Lucas e Rivaldo estabelecem uma linha argumentativa semelhante, colocando a ênfase em termos mais gerais, como mencionamos, e deslocando o problema de uma

estrutura institucional para um dilema social ou individual. Ambos são contrários à ordenação feminina, o que permite que os consideremos mais afeitos ao tradicionalismo

e à prescrição institucional. Rivaldo acredita que os conflitos ocorrem devido aos temperamentos individuais e não necessariamente pela existência de assimetrias de

gênero ou em função do exercício de poder.

260

Oiha, eu penso que atualmente tem se dado bastante espaço pra mulher em relação ao passado, porém não é, digamos, uma divisão exata onde a mulher tem o mesmo espaço que o homem, em alguns sentidos como no caso a ordenação de mulheres. Eu, no meu caso, penso que não se deve ordenar mulher, justamente por causa da tradição própria, é lógico que era um outro contexto e tal que se vivia na época de Jesus, porém eu vejo que por causa da tradição mesmo que se vem mantendo na Igreja, penso que deve continuar como está, porque a mulher já teve um grande avanço, digamos, dentro da Igreja, foi aberto muito espaço pra elas...(Rivaldo, 24, religioso, Teologia).

Interessante observar que Rivaldo não delimita do mesmo modo o lugar do homem na Igreja, sobretudo se for considerado que esses já possuem espaços consolidados no corpo social. Essa visão reforça nossa opinião de que para alguns

seminaristas as concessões (“espaço aberto”) feitas às mulheres na Igreja já foram

suficientes. Concomitantemente essa visão corrobora o status masculino no sentido de

que, em se tratando de posições nos domínios público e institucional, é dado aos homens o poder de representação²²².

O posicionamento de alguns rapazes acerca das relações de gênero na Igreja tende a inclinar-se para uma manutenção do status quo seja relativizando a não atribuição de um lugar às mulheres na hierarquia a partir da defesa da tradição seja

positivando e valorizando a presença feminina nas Igrejas a partir da atuação das mulheres em alguns ministérios (Eucaristia, Celebração da Palavra) e em atividades

paroquiais. Esta última atitude – a valorização da presença da mulher nas Igrejas - é

estratégica e fortalece a manutenção da norma que inviabiliza o acesso das mesmas ao

sacerdócio, sobretudo pelo argumento de que elas já teriam seus lugares devidamente

distribuídos no mundo eclesial e mais, já possuiriam um reconhecimento eclesiástico

legitimado através dos vários documentos do Magistério que tratam do tema valorizando a contribuição feminina às Igrejas.

Atribuir um lugar às mulheres, entretanto, não representa igualdade de condições na esfera hierárquica. Ao mesmo tempo, pode não significar uma necessária subordinação feminina tendo em vista a existência de grupos de mulheres no

222 Pierre Bourdieu (2002, p.18) analisando as sociedades mediterrâneas, demonstra como a ordem social - que pode ser também pensada para a tradição européia - funciona como uma máquina simbólica que tenderia a corroborar a dominação masculina sob a qual se alicerça. O autor afirma: “ a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem a necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la”.

261

catolicismo que atuam de forma mais questionadora frente à hierarquia. Ainda assim, a distribuição da autoridade na Igreja católica não tem se alterado de forma significativa a partir dos questionamentos das mulheres, sejam elas leigas ou religiosas. Destaque-se que há rapazes que se posicionaram de modo menos ortodoxo quanto ao tema, identificando limites no relacionamento entre padres e freiras e encarando a restrição institucional ao sacerdócio feminino como uma norma passível de revisão. Alguns elementos que parecem influenciar o posicionamento dos seminaristas de modo mais determinante são: a linha ideológica do instituto religioso ao qual pertencem, no caso dos religiosos, e da diocese, no caso dos diocesanos e ainda, o tempo de formação.

Em menor escala, parece que a pertença anterior ao MRCC também funciona como outra variável importante para a construção de discursos mais consonantes com o discurso oficial da Igreja e nesse sentido se confirmaria a visão - já indicada por vários autores (Pierrucci; Prandi 1996; Machado 1994; Mariz; Machado 1994) – do caráter mais tradicionalista do Movimento ou mais afinado com as normas romanas. Esse dado é paradoxal se levarmos em conta a presença maciça das mulheres nos grupos de oração da RCC e de outros Movimentos.

Os dois rapazes que se posicionaram de modo mais crítico quanto aos conflitos de gênero estão cursando Filosofia, ou seja, se encontram na fase inicial da formação (Júnior e René). Por outro lado, Lucas, Josafá e Rivaldo estão em etapas mais avançadas da formação; o primeiro, cursando Pós-graduação em Teologia e os outros dois, cursando graduação em Teologia. Aqui se repete o mesmo comportamento observado anteriormente, qual seja, quanto mais próximos da ordenação sacerdotal menos críticos

quanto às normas e prescrições institucionais, o que leva a crer que os seminaristas tendem a elaborar um discurso “coerente” com a norma, na medida em que se sentem mais integrados à hierarquia. Aqui se deve levar em conta as observações já feitas sobre o discurso “construído”, “elaborado” visando à coerência. Dito de outro modo, a lógica parece seguir a seguinte linha de pensamento: “se vou tornar-me padre dentro em breve como me mostrar contrário ao conteúdo doutrinário da instituição?” Dessa forma, identificamos uma tendência em alguns seminaristas a uma afeição às narrativas oferecidas pelo corpo hierárquico do catolicismo, dado também observado por Luiz Benedetti (2004:73-74). Esse autor nos indica algumas pistas para a compreensão do perfil do novo padre e salienta a existência de uma “fidelidade burocrática” ou uma “identificação formal à Igreja” características de um tipo de individualismo no qual os projetos coletivos de serviço estariam em desuso, graças a uma busca de “unidade pessoal” marcada pela transformação do mundo exterior em uma experiência individualizada. Não obstante, não se pode deixar de observar que há um silêncio por parte da maioria dos seminaristas quanto à identificação de conflitos nas relações de gênero na Igreja o que revela dificuldade no enfrentamento da questão ou mais que isso, uma omissão que pode ter como uma de suas principais causas a ausência de debate sobre esse tema durante o período de formação nos seminários.

6.2 O lugar da mulher na Igreja e o sacerdócio feminino – visão das moças
Em julho de 2004 o Vaticano lançou mais uma Carta (Ratzinger 2004) a respeito do tema da mulher na Igreja e as posições se mantêm conservadoras quanto à ordenação sacerdotal feminina; ao divórcio, e ainda quanto à manutenção da virgindade até o casamento. Para a Igreja católica, temas ligados à moralidade sexual não são passíveis de discussão e fazem parte de um posicionamento tradicional construído pelos grandes pensadores cristãos Santo Agostinho (Séc IV e V) e Tomás de Aquino (Séc. XIII). Este último promoveu uma supervalorização da virgindade ao afirmar que aqueles que se mantivessem virgens e castos receberiam uma recompensa celestial de 100%; viúvos e

viúvas de 60% e casados de 30% (Ranke~Heinemann 1996: 198).

É importante destacar, conforme observou Teresa de Lauretis (1994: 211) que há uma diversificação de concepções culturais sobre as categorias masculino e feminino

a partir ou dentro de cada cultura de acordo com valores e determinadas hierarquias

sociais. Assim, ao olharmos as configurações do feminino e masculino na Igreja católica não poderemos deixar de circunscrevê-las nos sistemas simbólicos construídos

para cada uma dessas categorias e nos papéis deliberados e assumidos pelas mulheres

desde o início da era cristã.

O discurso tanto dos rapazes quanto das moças sobre o tema da ordenação sacerdotal, é, portanto, absolutamente situado no tempo e aggiornato a partir de reflexões colocadas para os sujeitos de hoje, enlaçados pelo movimento de construção e

reconstrução de suas identidades.

263

Considerando a análise dos rapazes poder-se-á observar diferenças relevantes nos relatos das vocacionadas no que tange ao sacerdócio feminino e aos conflitos de

gênero nos ambientes eclesiais.

Entre as entrevistadas, dez se mostraram favoráveis à ordenação feminina, cinco são contrárias, quatro se mostraram divididas quanto ao tema e uma não soube opinar.

Desse modo, verifica-se que a grande maioria das vocacionadas manifestou-se favoravelmente à ordenação de mulheres, embora isso não signifique necessariamente

que elas reivindicariam para si a condição de sacerdotisas, já que dentre as dez favoráveis, sete se candidatariam ao exercício do sacerdócio feminino. Por outro lado, a

não reivindicação se inscreve no bojo da discussão que levantamos anteriormente sobre

a condição feminina e sua heterogeneidade (as condições femininas). As mulheres não

constituem, portanto, uma categoria hermética, mas são sujeitos sociais carregados de

idiossincrasias e marcados por histórias singulares. Tais idiossincrasias constituídas pela

realidade sócio-cultural da qual provêm, irão dar tons diferenciados a seus discursos.

Passemos à análise das que são favoráveis à ordenação feminina.

Miranda ao analisar os limites da Igreja já havia apontado a questão do “machismo” como vimos em capítulo anterior. Tendo se mostrado favorável à ordenação feminina sublinha que as mulheres teriam uma contribuição a dar nesse

campo. Ao mesmo tempo, essa jovem parece não querer contestar enfaticamente a atual

prescrição institucional em que pese seu argumento de que seria necessário ouvir a

Igreja a respeito do tema. Perguntada sobre a ordenação sacerdotal para as mulheres ela

afirma:

Olha, eu vejo assim, poderia sim, isso seria positivo. [-você gostaria de ser uma sacerdotisa se isso fosse permitido?] Hoje eu responderia que sim, né, mas a gente não sabe qual é o nosso caminho, porque quando a gente caminha a gente vê também o outro lado, porque eu estou falando de um lado que eu vejo, não sei qual é o outro lado realmente da Igreja, como se pensa, como é... então tem que também saber olhar os dois lados. Mas eu gostaria sim, de ser sacerdotisa, acho que tanto o homem quanto a mulher eles têm capacidade de ser. (Miranda, 23, noviça).

Mônica se posiciona de uma forma mais crítica e enfatiza o caráter hierárquico da Igreja. De modo similar a Miranda, afirma que se candidataria ao exercício do sacerdócio, caso fosse permitido às mulheres exercê-lo, e critica o papel complementar

que muitas vezes é delegado pelos padres às religiosas. Mônica é simpatizante e foi

264

participante da RCC, Movimento que a ajudou em determinado momento da vida a vencer a depressão. Não obstante, ela se posiciona de forma menos ortodoxa.

[...] a mulher não poder celebrar, eu acho isso errado, porque...na Bíblia não está escrito que mulher não pode celebrar uma missa, não pode consagrar uma hóstia, não está escrito isso em lugar nenhum. Jesus, ao menos que eu conheça[...] até onde eu já li não tem, mas eu ainda vejo a Igreja muito hierárquica, entendeu? Eles dão pras mulheres aquilo que eles não dão conta de fazer, porque o que eles dão conta de fazer é deles, entendeu? [...] Eu mesmo me candidataria, mas não pra ficar numa paróquia que tenha padre, eu me candidataria para uma paróquia que não tivesse padre, porque eu ia fazer...procurar né, se eu desse conta, fazer o meu serviço de religiosa, que é o de visitar as pessoas, de dar atenção, de ajudar mesmo até em partes sociais e também de celebrar, porque tem muitas comunidades que não tem padres e são muito pouco assistidas. (Mônica, 23, noviça).

A ocorrência de distribuição por parte do clero de funções ou tarefas às mulheres nos espaços eclesiais corrobora a existência de um campo de forças muitas vezes velado

e outras tantas, reproduzido e reforçado por meio das dinâmicas relacionais estabelecidas no cotidiano. Essas dinâmicas podem produzir naturalizações da ordem

estabelecida e nesse sentido, legitimar e solidificar estruturas simbólicas de poder²²³.

O discurso de Decir - também favorável à ordenação feminina - enfatiza o aspecto da igualdade de direitos²²⁴, ainda que verbalizando, tal como vários seminaristas, o papel da tradição. Na verdade, essa jovem reconhece a hierarquia como

modelo constitutivo da Igreja e justifica esse modelo pela tradição. Tal reconhecimento, todavia, não a impede de expressar seu ponto de vista favorável ao sacerdócio feminino.

²²³ Pierre Bourdieu (1999, p.71) em sua análise sobre o poder político e o poder religioso nos revela que o efeito da “absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” ocorre dentre outros aspectos pela imposição de um modo de pensamento hierárquico naturalizador das relações de ordem.

²²⁴ Antonio Pierucci (1999, pp 122-129) faz notar que a “primeira onda” do feminismo não usava a palavra diferença já que as teóricas estavam empenhadas na conquista de oportunidades, postos e direitos iguais entre homens e mulheres. É na “segunda onda” que os círculos acadêmicos irão trabalhar com o conceito de “diferença de gênero” onde passa-se a estabelecer a diferenciação entre sexo e gênero, sendo o sexo, o dado biológico e gênero, a construção social. Para Pierucci o principal risco do enfoque sobre a diferença entre os sexos é o essencialismo que pode terminar em “fixação essencializante de uma diferença”. Esse posicionamento dificultaria, na visão desse autor, a articulação das diferenças entre “mulheres” e “Mulher”.

265

Tendo participado da RCC e igrejas evangélicas em sua trajetória religiosa, além de ter tido intenso contato com monjas beneditinas, essa candidata à VR expressa abertamente sua posição.

A Igreja eu acho um pouco ainda fechada nessa área. Hoje a religiosa em referente ao padre, o padre tem um domínio maior do que uma religiosa então, acho que os direitos deveriam ser iguais, olhando o ponto de vista humano, por que a hierarquia da igreja é uma coisa de tradição, então a Igreja tem que ter essa mentalidade deve respeitar. Mas, como a gente sabe que o padre, já foi pensada dessa possibilidade de uma religiosa vir a ser sacerdotisa [...] Eu acho que a Igreja deveria abrir as portas pra ordenação de mulheres... Não que elas seriam melhores, não, nada disso, acho que a gente não deve ser assim, mas, pra que a Igreja trabalhe melhor com o povo [...] (Decir, 26, noviça).

Não apenas Decir vai abordar a temática da desigualdade nos papéis de gênero, como também Vina, Elza e Joana. Para Vina, não há igualdade nas relações entre padres

e freiras e ela não considera positivo que todas as decisões tenham necessariamente de

ser submetidas ao padre. Embora favorável à ordenação feminina, Vina afirma que não

exerceria essa função na Igreja por considerar que seria assumir uma dupla função: o

pertencimento à hierarquia e o serviço aos segmentos sociais mais desfavorecidos. Essa

jovem não vê o posicionamento atual da Igreja no que tange à ordenação feminina como

irrevogável. Para ela, o papel que a mulher vem assumindo na Igreja, contribuirá para

que o Magistério eclesiástico reveja essa posição.

Elza analisa que há um certo machismo e elitização do clero, além do que haveria uma luta das mulheres para a conquista de seu espaço frente à autoridade dos

padres. Proveniente de um ambiente familiar em que seu pai possuía uma forte religiosidade popular e tendo se mostrado simpática às propostas da Teologia da Libertação, essa jovem mantém seu posicionamento mais crítico. A respeito das relações de gênero na Igreja, afirma:

Olha, eu vejo que precisa melhorar muito, muito mesmo porque dependendo da realidade a mulher não chega nem a ter vez, a última palavra é do sacerdote e de outra autoridade máxima que estiver ali no poder, pode-se dizer a palavra poder. Então eu vejo assim, a mulher está criando espaço e [...] e está conquistando seu espaço com muita luta, não é fácil. Porque essa questão do machismo, o homem acha que pode, ele manda e a mulher

266

obedece. Então acho que a busca da mulher está bastante intensa e vai melhorar muito mais. Precisa buscar e ter coragem de colocar o que pensa, não é fácil porque vai bater de frente com o homem do “topete” grande como se diz e aonde as idéias vão se chocar. E de repente o desafio maior é essa elitização, às vezes, a mulher quer a coisa mais aberta e eles [os homens] às vezes, não todos, imagina falar todos! Mas uma maioria, uma maioria bem elitizada. (Elza, 24, noviça).

Joana reforça sua visão já indicada nos limites da Igreja quanto ao exclusivismo da ordenação sacerdotal apenas para os homens. Como Elza, ela critica o

fato de os padres terem a “última palavra” e analisa que no relacionamento dos padres

com as religiosas em ambientes paroquiais, aqueles se sentem ameaçados em seu poder

ante a presença feminina.

Alcinda e Gilda, sempre críticas à hierarquia, embora de institutos religiosos diferenciados possuem visões semelhantes. Elas se encontravam na mesma fase de

formação, estando Gilda mais próxima da profissão dos primeiros votos. Importa resgatar que na análise dos limites da Igreja, ambas criticaram o clericalismo e o poder

hierárquico, sendo Alcinda ainda mais radical em seu posicionamento a respeito do

Colégio Cardinalício. Ainda que com trajetórias religiosas diferenciadas, essas jovens se

declararam simpáticas às propostas da TdL e mais críticas frente ao MRCC.

[...] Freira é considerada assim uma classe bem reduzida, bem pequena pra muitos padres, alguns não, alguns acolhem muito bem, dão abertura de trabalho, mesmo aqui no Rio de Janeiro. Toda regra tem exceção né, não é que aqui é de um jeito e lá [em sua diocese de origem] é completamente de outro não, mas eu vejo assim, os padres assim muito presos ao poder, ao administrar a paróquia, ao controlar, tem que saber tudo o que está se passando. [sobre o sacerdócio feminino] Sim, sim. A mulher tem capacidade, condição de assumir, só que os homens ainda estão segurando isso na mão deles. (Alcinda, 35, noviça).

Alcinda enfatiza que se fosse viabilizada a ordenação feminina ela se candidataria, porém, para exercer essa função de forma diferenciada, em um outro modelo de sacerdócio²²⁵. Aqui se evidencia sua rejeição à hierarquia tal como é

²²⁵ Esse posicionamento foi encontrado também junto às religiosas que possuem alguns anos de profissão dos votos. Várias freiras declararam que não há fundamentação bíblico-teológica para a afirmação deste preceito. Por outro lado, embora possuindo este ponto de vista há as que não "entrariam na fila" para o

267 estabelecida no catolicismo. Por outro lado, em outro trecho de sua entrevista ela elogiou a figura do papa João Paulo II e a atuação deste em nível mundial. Nesses sentidos, a crítica de Alcinda à hierarquia, é relativizada frente à pessoa de João Paulo II

sobre quem ela demonstrou à época grande admiração.

Gilda considera que ainda há muito a avançar na temática de gênero e acredita na existência de discriminação da mulher na Igreja católica. Seu discurso destaca: busca

de status e poder por parte dos padres; formação desigual para rapazes e moças nos institutos e seminários, que acabaria privilegiando a formação intelectual para os homens e emocional para as mulheres.

Então eu vejo muito forte essa questão do clericalismo, a questão da discriminação da mulher enquanto religiosa, da mulher enquanto leiga[...]. Porque eu acho que precisa espaço, acho que se precisa abrir muito pra isso. E também eu vejo como uma falha, daí até de alguns institutos, é a questão da formação. A formação do seminarista ela cai muito na questão intelectual dos estudos, que eu acho que é fundamental, mas esquece de trabalhar o humano, as questões psicológicas, as questões emocionais e afetivas do menino que entra. E daí vira um grande teólogo, talvez um grande filósofo. Mas dele mesmo ele não entende, daí fica difícil entender o povo também na sua vivência, nos seus sentimentos. Porque talvez precise equilibrar com a vida feminina. A VR feminina sabe? A gente acaba muitas vezes trabalhando essas questões formativas de dentro do instituto de... Até, graças a Deus, aquelas que conseguem abrir com o trabalho afetivo, emocional, sexual, mas que acaba esquecendo que a mulher também precisa de preparo intelectual, precisa se preparar porque o povo não está aí para escutar abobrinha, e também ir pro meio do povo sem saber o que dizer, acho que não vale a pena não, sabe? (Gilda, 22, noviça).

Gilda associa, portanto, a formação intelectual com a qualidade do trabalho missionário ou evangelizador, salientando que os institutos femininos têm procurado

focalizar a formação nos temas ligados à afetividade e relações humanas e os masculinos na dimensão intelectual, fato sobre o qual fizemos menção em capítulo anterior.

exercício do sacerdócio por considerá-lo não apenas como dispensável no que tange ao exercício da

missão na Vida Religiosa, como também um empecilho para o exercício pleno da missão. Neste sentido,

a questão da liberdade de ação fora da esfera hierárquica foi bastante mencionada pelas religiosas vinculadas às comunidades de inserção, ou seja, que atuam junto às camadas populares.

(FERNANDES,

1999).

268

O que pude observar na conversa com freiras formadoras e religiosos formadores dos/as jovens é que tendo em vista que a exigência do aprendizado formal

de Filosofia e Teologia ocorre apenas para os rapazes que desejam ingressar na vida

sacerdotal, os institutos e congregações religiosas femininas não priorizam a formação

intelectual para as moças. O aprendizado de disciplinas clássicas se dá de modo mais

esporádico, sem muita formalidade e ao mesmo tempo a partir das mais diferenciadas

iniciativas dos formadores, tais como os cursos de formação oferecidos pela Conferência dos Religiosos do Brasil, palestras sobre temas específicos da Vida Religiosa, ministradas geralmente por agentes eclesiais, cursos promovidos pela diocese

etc.

Andreza demonstrou pouco conhecimento em relação à estrutura da Igreja, mas manifesta-se de modo favorável à ordenação sacerdotal para as mulheres.

Embora

argumentando que as relações entre homens e mulheres na Igreja são igualitárias, ela

acredita que no caso das celebrações, ainda há diferenciação entre os dois gêneros.

Nem sempre as candidatas demonstraram uma reflexão prévia sobre esse tema.

No caso de Samira, ela afirma já ter ouvido outras pessoas comentarem a respeito da

ordenação feminina ao que ela procurou refletir com mais cuidado. Ela defenderia a

ordenação feminina com o mesmo argumento de Júnior, qual seja, o da carência de

vocações masculinas.

Eu acho assim, se a religiosa for sacerdotisa, né, seria uma ajuda, uma ajuda assim que, assim, que ia, no caso, se não tem padre, como está faltando muitos, tem muitos lugares que não tem, né? As vocações agora estão muito... então eu acharia que as religiosas se, fossem ordenadas, seria uma ajuda boa para igreja, né?(Samira, 31, postulante).

Quando pergunto se gostaria de ser uma sacerdotisa, ela responde:

Olha, eu nunca pensei sobre isso, né? Deixa eu pensar... é uma questão que, para dizer a verdade, assim, para mim mesma, não sei. Talvez eu esteja acomodada um pouco, né? Assim, a idéia de ser sacerdotisa, mesmo, eu não sei, seria uma boa nessa questão que te falei. (Samira, 31, postulante).

Focalizar a defesa da ordenação feminina levando-se primeiramente em conta a ausência de vocações masculinas parece-nos uma atitude reducionista e uma compreensão limitada sobre as relações de gênero na Igreja católica. Deveriam as

269

mulheres ser ordenadas para suprir a carência de quadros masculinos? Ou antes, como

forma de implementação de igualdades no exercício de funções religiosas ministeriais?²²⁶

As moças que se posicionaram contrariamente à ordenação sacerdotal feminina foram: Julia, Berenice, Rose, Telma e Márcia. Importa notar que as últimas duas moças

(Telma e Márcia) assumiram um posicionamento mais ortodoxo na análise da Igreja

feita anteriormente aonde se constatou argumentação semelhante por parte delas acerca

da inexistência de limites na Igreja. Desse modo, assumem um discurso menos crítico

também ao se expressarem sobre a prescrição institucional quanto ao sacerdócio feminino.

Vejamos como Márcia justifica sua opinião:

Eu acredito naquilo que Jesus Cristo falou, na quinta feira quando Ele vai instituir a eucaristia Ele também instituiu um outro sacramento que é o sacramento da ordem. Então nesse momento Ele dá uma ordem aos apóstolos.[...] Se naquele momento tivesse uma mulher presente poderíamos acreditar que ela foi dada pra homens e mulheres, mas como no momento da instituição e no momento da ordenação que Ele dá essa ordem pra que se repetisse isso “Em memória de mim...” como só estavam os discípulos homens assim seja feita a vontade de Deus, eu acho que se a gente pegasse e partisse do pressuposto que as mulheres poderiam ser ordenadas seria achismo e achismo, não é certeza.(Márcia, s/id., noviça).

Julia, Berenice e Rose, entretanto, ainda que contrárias à ordenação feminina, justificam a própria visão de modos diferenciados.

O posicionamento de Julia é semelhante ao de Márcia, mas o elemento diferenciador em seus perfis é que Julia indicara anteriormente limites na Igreja relacionados com a ausência de formação política aos leigos, revelando uma preocupação de caráter mais afinado com as proposições do catolicismo da libertação.

Por outro lado, é também Julia quem argumenta a respeito de “verdades evangélicas”

²²⁶ Um trabalho recente organizado por uma jornalista de confissão Luterana (BAESKE, 2001) traz vários

pequenos artigos sobre a mulher nas Igrejas cristãs abordando-se os mais diversos temas (Mulher e

Teologia, Mulher e Missão, Mulher e Ecumenismo etc.). Em um desses artigos uma pastora Luterana

aposentada (PANKE, 2001) argumenta que ainda que as mulheres tenham ocupando cargos nas Igrejas,

elas ainda figuram como “ser secundário” e os homens costumam assumir o que a pastora denomina de

“cargos importantes”. Dessa forma, percebe-se que o fato de que em algumas Igrejas cristãs as mulheres

possam assumir determinadas funções não representa necessariamente que exista uma igualdade de

posições de gênero, mas as assimetrias podem se reproduzir de formas diferenciadas.

que precisam ser mantidas e não questionadas, revelando posições ora mais tradicionais,

ora mais questionadoras da tradição.

A opinião de Berenice denota pouco conhecimento sobre o processo de ordenação sacerdotal e talvez esse seja o motivo pelo qual argumenta de forma aparentemente contraditória. Ela enfatiza a importância de que se permita que as mulheres realizem celebrações, sem que sejam necessariamente ordenadas sacerdotisas

(situação que já se concretiza atualmente, com as chamadas celebrações da Palavra). Na

análise dos limites da Igreja, entretanto, Berenice havia destacado o clericalismo criticando a centralização hierárquica da Igreja católica, fato que revela sua percepção

da existência de relações assimétricas no catolicismo.

Rose parece estar preocupada com a existência de competições entre homens e mulheres por uma questão de “capricho” dessas últimas. Desenvolvendo seu discurso na

esfera da valorização do “serviço”, ela se mostra contrária à ordenação feminina por

acreditar que servir é o principal papel da mulher na Igreja. Nesse sentido, Rose apresenta um olhar mais psicologizado no sentido de considerar as reivindicações das

mulheres como “capricho” e acaba por reforçar a divisão de papéis consonante com a

visão institucional.

Eu vejo assim, eu preferia os padres mesmo celebrando, porque mulher celebrar eu acho que não seria muito legal não, por que cada um veio para a terra com uma missão e Deus já deixou o homem pra poder celebrar e do modo que o filho dele quis, e a mulher está mais no papel de Maria, de ir ajudar as pessoas, não assim querer celebrar, como o celebrante assim, isso nunca passou pela minha cabeça, não. (Rose, 31, noviça).

Comentando minha pergunta sobre a situação de mulheres e homens na Igreja e dos padres e freiras, Telma prefere dizer que “tudo está como deveria estar” ou como

“Jesus deixou”, acrescentando que as desigualdades partem dos cristãos e não dos

ensinamentos da Igreja.

Diferente dos rapazes que apresentaram posições mais assertivas a respeito do tema, três moças se manifestaram de modo menos preciso, seja demonstrando que ainda

não possuem uma opinião formada sobre a ordenação feminina, seja apresentando uma

visão que procura contemporizar a atual prescrição com o que poderia vir a ser. São

elas: Dalva, Celina e Silvana.

271

Dalva é postulante, assim como Silvana, e demonstra uma imprecisão em sua

opinião, ainda que corrobore a opinião corrente entre alguns seminaristas de que as mulheres exercem muitas funções e a celebração da missa seria o único serviço que elas ainda não realizam. Quando questiono se ela é favorável ou não à ordenação feminina, seu posicionamento é de que esse seria “um caso a pensar”, mas que talvez pudesse sim ser concretizada uma nova posição da Igreja católica. Enquanto responde a pergunta, Dalva pensa nas possibilidades, nos prós e nos contras da ordenação feminina. Ela menciona que em sua congregação esse tema vem sendo debatido, embora ainda sem consenso entre as irmãs. A trajetória dessa jovem não contemplou nem a participação na RCC, nem na TdL e ela vem se posicionando de forma ponderada diante dos temas por nós abordados. Celina não realiza uma crítica no que se refere à não ordenação feminina, porém, não considera que as relações de gênero na Igreja sejam igualitárias. O discurso dessa noviça tem se caracterizado pela ênfase no “compromisso com o povo” e ela nos relatara participação nas CEBs.

Eu vejo assim, os direitos pra mim devem ser iguais, não ter diferenças entre o homem e a mulher. Mas como não foi permitido pela Igreja de a mulher ser sacerdotisa, eu acolho numa boa...eu acho que às vezes tem sacerdote que não aceita a mulher nem mesmo sendo ministra da Eucaristia. Eu acho isso errado e acho que não tem nada a ver, nem ser ministra! Acho isso um absurdo, porque ser ministro da Eucaristia, não tem nada a ver, ser homem ou mulher. Mas quanto a ser sacerdotisa, o padre ser sacerdote, a mulher ainda não, eu acolho, porque é uma ordem que a Igreja deixou, é por lei da Igreja e eu acho que a gente como Igreja também deve acolher, se é da Igreja, por que não? (Celina, 21, noviça).

Aqui se observa tanto uma aceitação da norma quanto uma simultânea contestação desta. Note-se, entretanto, que Celina questiona a autoridade do padre mas não a prescrição eclesiástica sobre a ordenação de mulheres. Essa jovem avalia que os direitos devem ser iguais, mas parece não associar a questão dos direitos entre homens e mulheres com o exercício de determinadas funções, ou melhor, ela reproduz o discurso que define cargos para homens e mulheres, tendo em vista sua concordância com o fato

272

de que as mulheres sejam ministras da Eucaristia²²⁷ e seu incômodo com os padres que não permitem o exercício dessa função pelas mulheres.

Silvana acredita que os fatos ocorrem no tempo devido e a Igreja estaria sim acompanhando o ritmo da sociedade. Ela considera que há avanços na relação entre homens e mulheres no catolicismo. Na análise da Igreja vista anteriormente, essa jovem apresentou posicionamento semelhante defendendo que não há limitações na instituição católica e que esta possui uma dimensão “santa e pecadora”. É interessante notar ainda que, para Silvana, a opção pela Vida Religiosa deve contemplar aceitação e o não questionamento das regras já postas, já que cada indivíduo escolhe livremente por este modelo de vida.

Eu acho que cada coisa tem seu tempo. A mulher está tomando seu lugar e está entrando aí na sociedade e está influenciando muito. Eu acredito que daqui a pouco isso possa acontecer. Eu também não sou daquele tipo que não pode, que não deve entrar na vida sacerdotal, mas também não sou aquela que luta para que isso aconteça. Eu acolho também as duas partes e acho que deve ser também de acordo com o momento. Não é assim, querer... (Silvana, 26, postulante).

Gelcir não soube opinar a respeito do tema. Ela está iniciando o período de formação para a Vida Religiosa (aspirantado). Interessante em seu discurso é a indicação da existência de hierarquização entre as religiosas, no momento em que eu havia perguntado sua opinião sobre a hierarquia na Igreja. Assim, essa jovem não fez menção à hierarquia no corpo masculino, mas feminino. Gelcir argumenta que considera normal a existência de hierarquias entre as irmãs já que estas possuem atribuições diferenciadas.

O discurso de Gelcir nos introduz na análise das vocacionadas a respeito da existência de conflitos entre padres e freiras. Embora afirme que o padre fica “no palco” e as religiosas “atrás das cortinas”, essa jovem não faz tal comentário em tom de crítica, mas de forma naturalizada.

²²⁷ Função que pode ser exercida tanto por homens quanto por mulheres no catolicismo e contempla

basicamente a atividade de levar a hóstia aos doentes e/ou distribuí-la nas missas.

273

[...] E questão de hierarquia eu acho até que existe isso em qualquer lugar. Tem gente que diz: “Ah! Isso é da Igreja!”. Não, não é. No trabalho tem isso. Tem a pessoa que é o chefe que vai organizar tudo e o que se precisar você vai correr para ele. E tem a pessoa... O mais importante é que tenha um acordo com todo mundo e que todo mundo conviva como se não tivesse hierarquia. Isso que eu acho importante.[...] o fato de ser homem ou mulher não tem [diferença]. Tem mais diferença assim em questão de... não digo questão... é que a comunidade esta mais ligada ao padre porque a irmã age mais... digamos assim... atrás das cortinas né?! Não age na frente do palco, como o padre, digamos assim.(Gelcir, 24, aspirante).

O número de moças que mencionou a existência de conflitos de gênero no

universo eclesial é significativo. Dentre as dezenove entrevistadas, treze moças consideraram que há conflitos, cinco afirmaram não observar conflitos dessa ordem ou não concordam que estes existam e uma não opinou a respeito. Note-se que as que consideraram a existência de conflitos de gênero se posicionaram a favor da ordenação sacerdotal para as mulheres²²⁸.

A diferença de posicionamento entre os grupos masculino e feminino é significativa nesse aspecto. Vimos que entre os seminaristas apenas quatro dentre os dezesseis entrevistados fizeram alusão à existência de tais conflitos de gênero no âmbito

eclesial. Assim, as mulheres sentem e revelam mais a existência destes.

As palavras-chave nos depoimentos das moças sobre a ocorrência de tais conflitos podem ser assim elencadas: discriminação, autoritarismo, ausência de reconhecimento, desigualdades, competições, machismo. Em quase todas as narrativas

as moças consideram que os homens - mais precisamente os padres - assumiriam tais

posturas diante das freiras, ou seriam os agentes causadores desses conflitos.

A queixa de Miranda refere-se a sua própria congregação na qual ela observa que as mulheres, em geral, são pouco ouvidas ou valorizadas internamente pela ala

masculina²²⁹. Ela exemplifica relatando situações em que as irmãs são convidadas a dar

palestras e ao final recebem apenas um “muito obrigado por ter colaborado”

expressando que, na maioria das vezes as religiosas não são remuneradas pelas

²²⁸ As noviças que observaram conflitos de gênero e foram favoráveis à ordenação feminina foram: Miranda, Mônica, Samira, Decir, Alcinda, Vina, Dalva, Joana e Elza. Berenice posicionou-se contra a

ordenação feminina, mas mencionou ter observado casos de conflitos entre padres e freiras e Márcia foi

contrária à ordenação feminina, mas declarou ter observado conflitos entre padres e freiras.

²²⁹ Em algumas congregações e institutos religiosos é permitido o ingresso tanto de mulheres quanto de

homens, embora a formação permaneça diferenciada, bem como as atribuições.

274

atividades que realizam. Assim, constata que a valorização do “masculino ainda é muito

forte” mesmo no interior de seu grupo religioso.

Mônica nos relatou que em sua cidade de origem, no estado de Minas Gerais, presenciou um fato em que as religiosas foram expulsas pelo padre que não concordava

com a linha de trabalho das irmãs. Ela denomina essa atitude do padre de “machismo”,

embora não generalize citando situações nas quais os padres aceitam bem as religiosas.

Decir comenta sobre uma situação similar à mencionada por Mônica. Religiosas de sua congregação organizaram toda a estrutura paroquial, fizeram obras na Igreja e assumiram alguns sacramentos tais como casamentos, em função da ausência de padres na Paróquia. Assim que o bispo da região conseguiu alocar um padre para a paróquia em questão, as irmãs foram transferidas a pedido do próprio bispo. Decir, todavia, acredita ser possível haver uma boa convivência entre padres e religiosas e acha que o trabalho em conjunto é produtivo. Aqui ela parece afirmar o que seria um modelo ideal de convivência.

Samira nos fala de autoritarismo dos padres expresso no fato de que as irmãs assumiriam toda a comunidade e o padre compareceria apenas para a realização das missas. Ademais, a realização de qualquer inovação na liturgia ou arrumação da Igreja deve ser previamente autorizada pelo padre que, na maioria das vezes, não concorda com a opinião das religiosas. Samira lamenta:

Eu acho que deveria ter mais abertura para as irmãs. Tem muito isso e não é só lá, eu já vi em outros lugares também. Se ele [o padre] vai só celebrar a missa, então se eu tenho vontade de fazer uma ação de graças, uma dança para os jovens dançarem... só vai dançar se o padre permitir? Quando ele chega você tem que pedir autorização? Eu acho que não deveria ser assim, né? (Samira, 31, postulante).

Dalva apresenta sua crítica direcionando o foco de análise para uma valorização desigual por parte do coletivo religioso em relação ao trabalho realizado pelos padres e pelas irmãs. Sua análise contribui para ampliar o debate sobre as relações de gênero na Igreja no sentido de que não apenas ocorreriam conflitos entre religiosas e sacerdotes em função de disputas de poder, mas ainda pelo fato de que haveria uma assimilação e incorporação da assimetria relacional entre esses dois agentes eclesiais, por parte da membresia.

275

A assimilação de situações assimétricas por parte dos membros da comunidade - reflexo de uma situação sócio-cultural mais ampla - muitas vezes acaba por corroborar aspectos da estrutura institucional que não favoreceriam a construção de uma simetria das relações entre o masculino e o feminino na Igreja católica.

[...] Às vezes as irmãs fazem tudo, assim, arrumam o encontro, pregam folhetos, arrumam o ambiente e tudo o mais, e quando o padre chega, todo

mundo bate palmas. Então quer dizer, dá um valor enorme ao padre, ao sacerdote, e as irmãs às vezes ficam de lado... não que precisem ser exaltadas, mas que elas também têm o seu valor tem... é que [os fiéis] valorizam demais o sacerdote [...] (Dalva, 23, postulante).

Em quase todos os discursos das moças que fizeram menção a situações conflitantes entre homens e mulheres (agentes eclesiais) na Igreja, se evidencia uma crítica que parece apontar para uma necessidade latente de reconstrução do gênero feminino em oposição ao patriarcalismo representado semanticamente através das expressões: “machismo”, “autoritarismo” e similares. Algumas mencionaram ainda a existência de competições em que tanto os sacerdotes temeriam “perder o poder” em seu campo de atuação, como as religiosas adotariam uma postura mais defensiva frente à figura do padre.

Observamos que as argumentações das moças no tocante ao tema das relações de gênero na Igreja revelam aspectos de uma assimetria que vem catalisando gradualmente o debate institucional nos últimos anos. O posicionamento mais crítico da maioria das entrevistadas a esse respeito imprime à estrutura orgânica da Igreja católica novos traços de uma face plural. Este novo pluralismo se caracteriza não só pela contestação de sujeitos orgânicos ao sistema religioso estabelecido, mas, de modo particular, pela demonstração da existência de interface entre o conteúdo da contestação das moças e as narrativas feministas.

O duplo movimento que se constata também no discurso dos rapazes a respeito das relações de gênero na Igreja católica - tomando-se como focos de análise, a negação institucional da ordenação de mulheres e os conflitos entre padres e religiosas - é marcado pela situação ou lugar institucionalmente ocupado pelos/as jovens candidatos/as. Assim, ser vocacionado para o exercício da função de sacerdote e ser vocacionada para ser freira, supõem diferenciação na formação, na relação institucional

276

e na relação com o mundo leigo²³⁰ e como consequência pode significar posicionamentos mais ou menos divergentes frente à Igreja católica e sua constituição doutrinária.

Esse duplo movimento contempla basicamente o dilema do sujeito individual e do sujeito coletivo, ou seja, representante e constituinte de um sistema hierárquico que o

abriga. Desse modo, a orquestração das configurações das identidades colocadas pelos sistemas religiosos, pelas demandas individuais de sentido e pelas narrativas de grupos específicos com ressonância que ultrapassa uma dada sociedade (tal como as narrativas feministas), não se torna uma tarefa simples. Como assinala Charles Taylor (1997:15-40) há uma incontornabilidade nas configurações modernas de identidade que conduzem o indivíduo a uma “disjunção relativamente aberta de atitudes”. Esse mesmo autor nos adverte que o traço comum a todas as novas configurações é o de que nenhuma será partilhada por todos, e os posicionamentos frente a elas terão sempre um caráter hesitante. É o que percebemos nos relatos analisados. Ora os jovens tentam garantir a legitimidade dos argumentos institucionais, ora o contestam ou relativizam, tendo em vista a existência de outros discursos também legitimados por um corpo social mais amplo. O movimento dos sujeitos que aderem à vocação sacerdotal e religiosa no catolicismo é decisivo para a reflexividade institucional. Entretanto, vislumbrar mudanças sólidas que se convertam em aparatos legítimos frente aos gêneros feminino e masculino na Igreja ainda não é possível, dada a existência de blocos de força antagônicos em seu interior, mais especificamente, na hierarquia eclesiástica. Ainda assim, deve-se levar em conta o potencial profético (no sentido dado por Weber) da vocação religiosa feminina, capaz de confrontar - em maior medida que a masculinamecanismos institucionais que monopolizam a produção religiosa. Seguindo as configurações identitárias de nossos informantes, no capítulo que se segue veremos como os rapazes e as moças representam os votos de castidade e obediência, exigências inerentes às suas escolhas vocacionais.

²³⁰ A palavra leigo, é originária do latim laicu e semanticamente significa os que pertencem ao povo cristão e não à hierarquia eclesiástica; outro significado remete à não especialização, portanto permanência em estado laico. Pierre Bourdieu (1999, p.39) conceitua os leigos como aqueles que são

destituídos do capital religioso e, Pedro Ribeiro Oliveira (2003, p.184) menciona que a palavra era adotada no modelo de cristandade que fazia distinção entre a nobreza, o clero e os leigos.

277

Capítulo 7 - Homem e mulher na Igreja: espaços, afetos e configurações das identidades - Os votos de castidade e de obediência

Neste capítulo veremos a experiência dos rapazes e moças entrevistados no que tange à vivência dos votos religiosos²³¹, com destaque para a castidade e a obediência.

Especialmente a vivência da castidade nos ajudará a vislumbrar como nossos seminaristas e candidatas à VR elaboram a dimensão do afeto e da sexualidade.

Neste

tema, também será possível notar tanto uma aproximação do discurso institucional quanto um questionamento deste, revelando opiniões muitas vezes ambíguas de nossos/as entrevistados/as. Além disso, evidenciam-se novas diferenciações nas visões

das moças e rapazes em temas que também pautam as identidades femininas e masculinas.

As prescrições a respeito do celibato católico originam-se na Igreja primitiva aonde a preocupação dos cristãos com o retorno de Cristo estimulava uma conduta que

exaltava a virgindade e o celibato como preparação para a volta de Jesus²³². Na carta de

São Paulo a Tito se vê que uma das qualidades requeridas para se eleger um presbítero

era que este fosse casado com apenas uma mulher. (Lima 2002:275).

Vale lembrar que o celibato sacerdotal evoluiu historicamente até chegar à forma tal qual a conhecemos. Na antiguidade pagã os sacerdotes se castravam para não

serem maculados pelo sexo, já que se consideravam mediadores entre o povo e os

deuses. No século XII com o Concílio de Latrão, o papa Inocêncio II torna a ordenação

sacerdotal e casamento mutuamente exclusivos. Após essa data havia a invalidação de

todo casamento por parte de sacerdotes (daqueles que se casavam após a ordenação era

exigida a separação). Não havia até então um instrumento formal da Igreja que impedisse o casamento dos padres e só com o Concílio de Trento (1545-63) a Igreja

criou uma cerimônia formal para que as pessoas contraíssem casamento. A partir de

²³¹ Embora sejam proferidos três votos pelos rapazes e moças candidatos à Vida Religiosa, optei por

analisar apenas dois, o voto de castidade e o voto de obediência, pelo fato de que esses são comuns tanto

para o clero diocesano quanto para o religioso. O voto de pobreza constitui uma exigência apenas para os

religiosos, embora seja regra que os diocesanos assumam o compromisso evangélico de evitar riquezas

devendo assumir uma vida mais austera.

²³² O estudo de Peter Brown (1988), um clássico na análise histórica do tema sexualidade e cristianismo

demonstra como se deu historicamente a renúncia sexual na Igreja primitiva. Brown revela, por exemplo,

o ascetismo das mulheres no século IV demonstrando que as moças virgens eram denominadas "noivas

de Cristo” e “vaso sagrado dedicado ao Senhor” (p.29). O ascetismo feminino tem, portanto origem nos lares cristãos. Acreditava-se à época que a virgindade de uma filha possibilitava que toda a casa obtivesse a salvação divina.

278

então começou a impedir que homens que se casassem em segredo se tornassem padres²³³. Após essas determinações, a história da Igreja é permeada de conflitos no que se refere à institucionalização do celibato tendo havido vários padres que desistiram e desistem do sacerdócio até os nossos dias por este motivo.. No caso das mulheres na VR, no século IV a Igreja estabelece o rito litúrgico de consagração das virgens e o voto de castidade vai sendo institucionalizado com uma ênfase nos votos públicos e posteriormente, já no nosso século, sem tanta importância na emissão pública, mas na vivência dos chamados "conselhos evangélicos" (castidade, pobreza e obediência). Essa evolução histórica parece fazer bastante diferença na percepção que as mulheres têm da castidade para a vida feminina e masculina, mostrando-se algumas vezes mais flexíveis quando o assunto é o celibato para os padres diocesanos²³⁴.

Alguns temas na Igreja católica performam a identidade dos agentes eclesiásticos de modo decisivo. Tanto a ordenação feminina quanto o celibato configuram-se como ícones dessa identidade no aspecto hierárquico devido à diferenciação que se estabelece entre o catolicismo e outras Igrejas cristãs. Este pode se constituir em um motivo, dentre outros, pelo qual os temas do celibato e da castidade não são fáceis de ser abordados com os/as jovens.

O discurso oficial da Igreja a respeito do celibato considera diversos aspectos, dentre esses, que não se trata de uma negação da natureza humana; representa uma “elevação do homem” . e é uma forma singular de amor prestada a Cristo.

²³³ Os dados históricos estão no livro de Ranke~Heinemann (1996: 114-115) teóloga alemã que perde a cátedra após a publicação do livro que analisa historicamente a sexualidade na Igreja católica e o lugar das mulheres. Contando a história da evolução do celibato, a autora mostra como as determinações foram sendo estabelecidas nos vários Sínodos que nem sempre estabeleceram uma política coerente para as práticas sexuais dos padres casados. O sínodo de Gangra (340/41) defendeu os padres casados contra os que rejeitavam suas celebrações. Por outro lado, o sínodo romano do papa Inocêncio I do ano 402 estabeleceu que Bispos, padres e diáconos precisavam ser solteiros. Outros sínodos (Arles-443 e Órleans -

538) se limitaram a exortar a continência conjugal dos clérigos.

²³⁴ Duas freiras entrevistadas em 1999 para minha dissertação declararam: "alguns dos padres que eu conheço não são mais padres por causa da mulher, porque eles continuam trabalhando nas comunidades, mas agora, são casados, têm filhos. Então, se um dia a Igreja de Roma - porque o papa, eu acho que o papa aceitaria - mas a Igreja de Roma não aceita não. Pode ser que um dia, daqui há não sei quantos anos, chega lá. Mas, por enquanto, acho que os nossos padres brasileiros aqui, são poucos por causa disso" A outra freira faz uma clara distinção entre celibato e voto de castidade afirmando: "celibato é uma coisa e voto de castidade é outra. Apesar de que os dois convergem. O celibato por uma opção de vida pastoral, por um serviço à Igreja, ele é uma determinação eclesial que está impedindo a Igreja católica no Brasil todo de viver bem a sua missão. Por que? Tem muito homem casado que seria muito melhor padre do que muito rapazinho que entra para o seminário com 16 anos. Então, esses homens, deveriam ter o direito de receber o sacramento da ordem, seriam ótimos pastores na Igreja. E esses rapazinhos deveriam de ter condição de optar e dizer: "Olha, eu sinto o chamado a esse ministério, mas eu sinto também a necessidade de uma companheira".

279

Diante dos escândalos relacionados com a sexualidade dos padres, sejam os casos de pedofilia, sejam os de homossexualismo, a temática do celibato aflora nos mais diversos segmentos sociais e é fonte de preocupação de teólogos e outros agentes eclesiais em níveis nacional e internacional²³⁵. O foco desse debate polariza o condicionamento relacionado com a vocação para a vida sacerdotal e religiosa e a vivência da abstinência sexual. Dessa forma, se verifica que nos tempos atuais, com as mudanças nas relações íntimas; com a hipervalorização do corpo como fonte de prazer e com as transformações das mentalidades frente à sexualidade (marcada, sobretudo pela "desculpabilização" das relações), tanto a castidade quanto o celibato passam a ser questionados em sua essência²³⁶. A consideração de que a vivência do celibato seria uma "ficção" foi feita por M^a José R. Nunes (2002:12). Para essa autora o descompasso entre o catolicismo e a sociedade moderna se evidencia e se expressa pelo que seria uma incapacidade da Igreja católica em dialogar com as sociedades modernas. Nesse sentido, Rosado Nunes analisa que os escândalos sexuais do clero e a perda de hegemonia do catolicismo numa

sociedade cada vez mais pluralista coloca a Igreja católica no alvo do debate público.

Destarte, um outro movimento oposto ao acima descrito também se verifica na sociedade brasileira, no que se refere à sexualidade. Entre os jovens pertencentes às

denominações religiosas pentecostais há uma revalorização da castidade e muitos deles

se mantêm virgens até o casamento²³⁷. Do mesmo modo, pesquisas anteriores constataram que no catolicismo, os jovens ligados a RCC apresentam uma moralidade

mais rígida, na qual a atitude de manter a virgindade até o casamento²³⁸ é ressaltada,

além de uma defesa de métodos contraceptivos naturais, conforme a orientação da

Igreja católica (Machado1996:151). Esse fenômeno de retorno a estilos de vida mais

tradicionais é explicado por Giddens (2002:169) como uma forma de alívio de

²³⁵ Uma Revista da área dedicou um número ao tema da violência e abusos sexuais do clero.

(VÁRIOS

AUTORES, 2004/3).

²³⁶ Giddens conceitua o celibato como um modo de negar o corpo que é avaliado de forma positiva pelas

ordens religiosas. Por outro lado, esse autor considera que o celibato pode estar na mesma ordem das

obsessões sexuais de diferentes espécies, constituindo-se como uma expressão de dificuldades de

personalidade. (Op. Cit. 2002, p.63).

²³⁷ Dados mais recentes a esse respeito estão sendo produzidos pelo Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos da UERJ através da pesquisa Juventude, Religião e o Contexto da

Iniciação Sexual e Reprodutiva (Coord. Fabíola Rohden). Para 26,6% dos rapazes e 17,7% de moças

pentecostais, ser virgem é motivo de orgulho. Os jovens católicos são os que menos concordam com essa

afirmação (apenas 7,6% das moças e nenhum rapaz) e entre os sem religião, 2,9% dos rapazes e 8,9% das

moças concordam que ser virgem é motivo de orgulho. Cf. Jornal O Dia, 15 de agosto de 2004.

²³⁸ Recentemente observei uma jovem em uma movimentada rua de um bairro da Zona Norte da cidade

usando uma camiseta na qual se lia: "Castidade: Deus quer, você pode".

280

ansiedades que podem afligir os sujeitos frente às dificuldades de viver em uma cultura

secular de risco e se configura como uma das várias possibilidades de integração dos

indivíduos nessa cultura.

Mas qual seria o posicionamento dos jovens religiosos/as diante dessa

temática? Procurei analisar suas visões sobre o celibato e castidade e como seria

a

experiência de cada um deles em seguir estas prescrições da Igreja católica. Ressalte-se que o primeiro termo se aplica aos rapazes e o segundo as moças, ainda que a castidade possa ser significada de forma mais ampla, no sentido da preservação de relações puras também entre as pessoas casadas. A pergunta solicitava que os rapazes falassem sobre a experiência pessoal em relação ao cumprimento dos três votos feitos tanto pelos religiosos quanto pelas religiosas, quais sejam: a pobreza, a castidade e a obediência. Ressalte-se que para o clero diocesano, é prescrita a vivência do celibato e obediência, ao passo que a pobreza deve ser cultivada na perspectiva de um conselho evangélico, que implicaria em evitar o acúmulo de bens e ainda no controle dos bens consumidos de forma que se tenha apenas o “necessário” e não o “supérfluo”. Certamente estas não são definições simples de serem estabelecidas para cada indivíduo, já que o que parece supérfluo a um, pode assim não parecer ao outro. Nesse caso, sobretudo nas congregações femininas torna-se necessário administrar os desejos de consumo de seus membros.

7.1 Os rapazes e a experiência do celibato

A maioria dos rapazes argumenta de maneira a confirmar o discurso oficial da Igreja católica a respeito do celibato. Essa oficialidade se caracteriza pela defesa do que seria a liberação do coração de afetos (“coração indiviso”) pelo fato de se crer que “coração dividido” poderia comprometer o serviço ao Reino de Deus²³⁹. Apenas três rapazes (Neto, França e Juliano) relativizam a norma. Veremos, todavia, que os argumentos da maioria dos seminaristas ainda que se aproximem do discurso institucional apresentam algumas nuances importantes de serem assinaladas. Uma delas é a ênfase na idéia de que o celibato não representaria a perda ou diminuição da masculinidade, e outra nuance é a afirmação de que não se trata de uma vivência fácil.

²³⁹ Nos documentos conciliares se pode ler a orientação para os religiosos e religiosas para a vivência da castidade: “[...] não se deixarão levar por falsas doutrinas que afirmam ser impossível a continência perfeita ou nociva ao desenvolvimento humano, mas rejeitarão como por instinto espiritual, tudo que põe em perigo a castidade”. Cf. Documentos do Vaticano II, Decreto Perfectae Caritatis, 1966, p. 487. 281

Analisando a trajetória dos rapazes, vimos que seis deles (Marcos, Flávio, França, Lucas, Jonas e Walmar) terminaram relacionamentos com suas namoradas em

função da opção vocacional.

Marcos nos conta que gostava muito de sua namorada e os momentos que estavam juntos eram gratificantes. Porém, quando se despedia da moça e retornava ao seu lar sentia um grande vazio e essa sensação fez com que terminasse o namoro para iniciar sua formação ao sacerdócio. Esse jovem confessa ter muitas vezes desejado telefonar à sua ex-namorada, sobretudo após o primeiro mês em que terminara o relacionamento. Ele expressa ainda que nutria fortes sentimentos pela moça, a qual ele

denominava “menina de Deus” devido à filiação dela a uma Igreja evangélica.

[...] até que quando eu realmente decidi abandonar, eu falei pra ela, ela chorou muito, brigou comigo, a mãe dela ficou muito chateada também... ela [a namorada] era uma morena bonita, alta, de olhos verdes, então o pessoal falava “Você é maluco? Não sei o que, largando sua profissão, largando a sua família, sua namorada pra ir...” Até hoje ela não fala comigo, com raiva mesmo e não vou mentir, eu gostava, gostava mesmo dela, creio até que, como era uma menina muito de Deus, apesar de não ser católica, era evangélica, mas era muito de Deus, eu creio até que se eu não tivesse vindo pra igreja talvez até nós viéssemos até a casar, mas...(Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

A opinião de Marcos sobre a vivência da castidade é marcada por um sentimento de diferenciação que ele valoriza. Ele assegura que ser celibatário é ser

diferente dos demais jovens e muitos de seus conhecidos o consideravam um “ET” por

ter optado pela vida sacerdotal. Essa necessidade de diferenciação pode ser pensada nos

termos do “ideal de autenticidade” apregoado por Charles Taylor (2000:243) para quem

a noção moderna de identidade teria gerado simultaneamente a “política da diferença”.

O empenho dos indivíduos na solidificação de uma autodiferenciação tem as bases

fincadas na busca de reconhecimento de uma identidade peculiar.

De certa forma, optar pela vida sacerdotal pode soar como algo estranho ao mundo e nesse sentido expressar contestação e diferenciação. Como muitos deles

argumentam, ser padre é “nadar contra a corrente” ou escolher algo que “é loucura para

282

o mundo” numa alusão ao texto do apóstolo Paulo em uma das cartas do novo testamento.²⁴⁰

Marcos entende que há dificuldades na vivência dessa opção, mas a considera um “bem necessário”. Sua visão atribui sacralidade ao estado casto na medida em que

argumenta sobre a presença do divino nesta opção que exigiria empenho cotidiano.

Em relação à castidade eu não vejo ela como uma regra, mas como um bem necessário, porque essa entrega pra Deus ela exige muito mais do que uma decisão, ela exige um esforço pessoal seu também em manter a castidade, [...] é muito difícil de ser mantida, mas é muito difícil mesmo, ela está no homem, está no ser humano, mas o divino está aí, [...], a gente vê Deus na castidade, no você poder se consagrar totalmente a Deus, poder viver justamente essa vida diferente de tudo...(Marcos, 24, diocesano, Filosofia).

Flávio evita manifestar abertamente os sentimentos que possuía em relação à sua ex-namorada e numa abordagem altamente racionalizada ele nos conta que começou

a gerar “hábitos e conduta de vida” que iriam favorecer a sua consagração. Nesse sentido, Flávio nos apresenta o rompimento com sua namorada no mesmo tom com que

relata seu abandono à faculdade de Farmácia para o ingresso no seminário. Sua racionalidade também se evidencia ao mencionar a necessidade de ter certos “zelos” na

relação com a moça após o término do namoro, a fim de que seu período de formação

não viesse a ser prejudicado em função desse relacionamento. Obviamente que esse

afastamento se tornou necessário para que Fábio se desligasse afetivamente da moça,

mas ele não argumenta nessa direção, o que denota sua postura mais reservada diante

dessa experiência afetiva.

Pergunto qual teria sido a reação de sua namorada, já que se tratava de um relacionamento de dois anos, ao que ele responde:

²⁴⁰ Cf. I Coríntios, cap. I.

283

[...] ela ficou um pouco assustada, na hora, de perder o namorado da noite para o dia. Ela questionava “Como é que foi? Que história é essa? Você vai ser padre agora?” Mas um certo instante, parando para pensar, já há algum tempo atrás, ela notara uma inquietação da minha parte, porque nós convivíamos, na paróquia, juntos. [...] E, na hora, ela ficou um pouco triste, mas como ela também tinha uma caminhada, ela soube aceitar bem melhor[...]. Enfim, a gente continua tendo aquela afinidade fraterna, um pelo outro, mas também com certos “zelos”. Ou seja, não vamos ficar andando juntos para cima e para baixo, convivendo juntos, porque senão nós não estaríamos colocando os meios necessários para poder fazer o discernimento que, naquela época, era o momento do discernimento [...]. Hoje ela já está bem e já está quase casando, inclusive.(Flávio, 23, diocesano, Teologia).

Numa linha argumentativa semelhante à de Marcos, celibato e castidade para Flávio não são decisões que se pode ter como inexoráveis a partir de um voto ou uma

profissão, mas exigem do celibatário um esforço cotidiano traçado, sobretudo pela interação entre o homem e Deus. Para esses jovens quanto mais se aprofunda o relacionamento com o sagrado, mais se deseja viver plenamente a castidade.

Nesse

sentido, o estado celibatário representa um “fundamento homogêneo duradouro da condução de vida”. Conforme a teoria Weberiana assinala, trata-se de produzir uma

“sistemática da alma no que seria religiosamente essencial”. (Weber 1998: 363).

A castidade... ela é um amadurecimento progressivo. Na realidade do encontro com Deus, conforme você se encontra com o chamado de Deus, você vai querendo se consagrar mais, nesse chamado, e a castidade vem como caminho pelo qual eu vou viver autenticamente a minha consagração. (Flávio, 23, diocesano, Teologia).

Também jovem, e com várias experiências de namoro, França terminara um namoro para ingressar no seminário. Ele revela que até aquele momento mantinha contato com essa ex-namorada atualmente casada. Demonstrando abertura para falar

sobre o tema, esse seminarista nos revela que experimentou o que denominou de “choque de culturas” ao chegar no Rio de Janeiro e se deparar com uma mentalidade

mais liberal ou permissiva a respeito da sexualidade. A experiência familiar de França

em relação à manifestação de afetos foi em sua opinião, deficitária, além do que, em seu

ambiente familiar não se conversava sobre sexo, sendo esse um dado cultural dos 284

ambientes rurais²⁴¹, que ele caracteriza como “uma cultura conservadora”. Em sua autoanálise

esse teria sido também um elemento dificultador para uma vida comunitária menos conflituosa com seus colegas de seminário, pois se considerava uma pessoa mais reservada.

França fala abertamente de suas crises quanto à vivência do celibato e menciona que tais crises estavam relacionadas com seu desejo de casar-se e ter filhos.

Eu já tive dificuldades, como por exemplo, mesmo em se tratando de... não tenho vergonha de falar sobre isso. Às vezes o que é natural isto, o desejo de casar, ter uma família e toda essa coisa. Então, de vez em quando, já tive crises assim de pensar assim. Mas, se você tem claro o que é tua vocação se você não domestica, mas se você ... como é que se fala..[integra?] Integra a tua sexualidade com a tua vocação então você será, será um bom padre, mas já tive dificuldades... já tive vontade de casar, ter filhos e tenho, não vou negar. O padre que disser que não pensa, ele está mentindo, isso é natural, então você não pode negar essa dimensão (França, 23, diocesano, Filosofia).

Passado e presente se inter-relacionam no depoimento de França, no qual se depreende a tentativa de adaptação a uma vida celibatária e o desejo claramente expresso de casar-se. Como já mencionamos, esse rapaz abandonou o seminário.

Lucas relata que durante seu período de formação sentiu-se envolvido sentimentalmente com uma moça. Ele justifica esse envolvimento, entretanto, argumentando que atravessava uma fase difícil no que tange à convivência comunitária

em seu instituto e esse fato teria funcionado como motor para sua crise. Para Lucas, a

melhor forma de se viver o estado celibatário é sublimando a sexualidade e sobrepondo a ela um outro ideal de vida. Seu discurso enfatiza ainda que a vivência da castidade não é fácil e supõe empenho cotidiano. Ele menciona que o estado celibatário não representa ausência de masculinidade. Nesse sentido, elabora uma crítica sutil aos casos de homossexuais que procuram a vida sacerdotal quando assegura que “coluna do meio não serve para a Vida Religiosa²⁴²”.

²⁴¹ França é originário de Cajazeiras no estado da Paraíba, uma cidade com 55.775 habitantes cujos 12.751 estão no ambiente rural. O nível sócio econômico dos moradores é baixo e a renda média atinge a faixa de R\$ 336,94. Cf.: <[http:// www.ibge.gov/cidades](http://www.ibge.gov/cidades). Acesso em 20/10/2004.

²⁴² A questão do homossexualismo nos seminários de formação para a vida sacerdotal não foi investigada nesse estudo dado à complexidade de se abordar o tema numa entrevista. Todavia, a partir de conversas com formadores e sacerdotes ficou explícito que o homossexualismo, seja de seminaristas, seja do clero é fonte de preocupação para a Igreja que tem tratado o assunto com bastante hesitação, discrição e em muitos casos, omissão. Em uma assessoria que prestei a uma diocese no Nordeste um padre recém²⁸⁵

O relato de Lucas, assim como o de França, tende a estabelecer uma correlação entre as respectivas origens geográficas dando relevo às diferenças sócio-culturais. Esse comportamento revela uma forma de configuração das identidades demarcada pela territorialidade. Abordando o tema das identidades territoriais na sociedade em redes, Manuel Castells afirma: “não creio que seja impreciso afirmar que ambientes locais, per se, não induzam um padrão específico de comportamento ou, ainda, justamente por isso, uma identidade distintiva”. (Castells 1999:79).

Olha, geralmente quando se fala em votos religiosos e começa a enumerar, principalmente aqueles três que são mais conhecidos que são a castidade, a obediência e a pobreza, então se fala que o mais difícil deles é a castidade, geralmente [se fala] “mas ficar sem uma esposa, ficar sem sexo é algo muito difícil, é quase impossível é contra uma tendência natural do ser humano...”, realmente é isso que se fala, lógico que é difícil, eu continuo 100% homem e tenho orgulho de ser homem, eu acho que isso na nossa cultura sulista é um pouco machista, coluna do meio não serve pra vida religiosa, mas é difícil então manter a castidade, você precisa sempre sublimar, seja, achar um outro ideal, quer dizer, você confiar apenas suas próprias forças realmente você não consegue, você precisa colocar um ideal que na sua mente seja mais alto[...], se não se você simplesmente renunciar pela renúncia, renunciar a sexualidade pela renúncia você não consegue [...] é difícil realmente, (Lucas, 25, religioso, Teologia).

O trabalho de Donald Cozzens (2001) analisa detidamente a temática do homossexualismo na Igreja incluindo o ponto de vista da psicanálise. Para o autor o homossexualismo é um fenômeno crescente entre os padres e a consciência de que a ordenado relatou-me abertamente, ainda que não em contexto de uma entrevista, suas experiências homossexuais no seminário e como foi transferido por várias vezes devido ao seu posicionamento um tanto quanto “transgressor”. O fato de esse rapaz ter sido ordenado independente de sua orientação sexual revela que a Igreja espera que os padres homossexuais não tenham prática, aspecto que é praticamente impossível de ser controlado pela mais alta hierarquia. Por outro lado, um dos documentos da CNBB (nº 55) que buscam normatizar a formação dos seminaristas dá a seguinte orientação: “Sempre que um candidato, mesmo sem qualquer culpa, manifestar atitudes não condizentes com o compromisso da castidade no celibato, deverá deixar o seminário.”. Mais recentemente, o papa Bento XVI posicionou-se num documento intitulado: Instrução da Congregação para a Educação Católica “sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever> (Revista de Estudos da Religião), nº 1, Ano 6/2006, pp.130-138. Acesso em 3/04/2006.

286

Igreja estaria adquirindo a respeito da existência de uma “subcultura gay” é também crescente.

Não se pode abstrair do fato de que há candidatos à vida sacerdotal que são homossexuais e que este, juntamente com a chamada “questão afetiva” - que envolveria também o celibato - são objetos de investigação inclusive de padres estudiosos do tema.

Pe. Marcelo Araújo (2002) analisou a questão do desenvolvimento afetivo e da homossexualidade no período de formação dos seminários. O autor faz uma avaliação psicanalítica da condição homossexual e defende que embora tal condição seja involuntária em muitos casos, a prática homossexual seria uma escolha e por esse motivo a Igreja indica a continência como uma proposta de vida que englobaria a perspectiva ética. O trabalho do Pe. André Marmiliz (2003) discute formação tendo como foco de análise formandos e formadores. O tema da afetividade é diagnosticado em seus estudos como um “limite” do processo educativo. Além disso, o autor menciona que o dado do homossexualismo nos seminários constitui um desafio a ser encarado pela Igreja.

Voltando nossa atenção aos seminaristas que mencionaram término de namoro para dar início ao período de formação, o depoimento de Jonas se diferencia dos demais não pela adequação ao que a Igreja estabeleceu para a vivência do celibato, mas pela menção da presença de uma sexualidade exacerbada na sociedade atual. A namorada de Jonas teve uma atitude semelhante àquela tomada pela namorada de Fábio, que foi a aceitação do rompimento justificada pelo fato de que Deus seria um rival desigual. Desse modo, elas não desejariam “competir” com Ele. Ainda assim, Jonas relata as dificuldades de ordem emocional que foram vividas no período de separação. Um elemento dificultador para a vivência do celibato no caso de Jonas é a “tentação do demônio”, expressão utilizada unicamente por ele no conjunto dos entrevistados. Se bem lembrarmos, a vocação para Jonas significou uma espécie de conversão, levando em conta que seu relato sobre as motivações foi marcado pela experiência de vida do “antes” (em que ele usufruía os “prazeres da vida”) e do “depois” quando ele começa a sentir-se atraído pela vida sacerdotal e religiosa. Considerando que esse jovem pertence à ordem dos Franciscanos, podemos hipotetizar que ele tenha assimilado fortemente as narrativas referentes ao santo fundador, são Francisco de Assis, que teria experimentado grandes confrontos com o demônio.

A
287

resistência às “ciladas demoníacas” contribuíram para a atribuição de santidade a esse religioso católico.

[...] nós temos um inimigo, sim, nós somos pecadores, [...], só que a gente peca a partir do momento que nós somos tentados, a tentação não justifica o fato de nós pecarmos, mas ela existe e nós precisamos vigiar acerca disso, não nos expor. Claro que Jesus, Ele nos salva, Jesus, digamos, acorrentou o demônio, acontece que o demônio está lá acorrentado e ninguém precisa pecar, pecar não é algo necessário, nós fazemos isso por nossa própria culpa, por nossa própria maldade. Agora, é preciso tomar cuidado para não se expor às tentações e tentar lutar contra elas com o que nós temos e não temos arma mais forte do que a confissão do nome de Jesus, trata-se de uma profissão de fé, de confiança, de humildade. Então realmente não é necessário pecar, agora, o diabo existe e ele está aí pra perturbar e vai morder quem chegar perto dele, que se expor [...]. (Jorge, 27, religioso, Filosofia).

Walmar finalizou um longo relacionamento de noivado em função de sua vocação e verbaliza que, embora não tenha tido relações sexuais com sua noiva, havia o desejo. De certo modo, sua abordagem sobre o celibato segue numa direção mais realista que os demais rapazes tendo em vista que Walmar não se limita a qualificar essa

vivência como “difícil”, mas fala mais abertamente sobre seu posicionamento diante do próprio desejo.

Fui noivo, eu namorei por cinco anos, ficamos noivos por dois anos [...], mas foi uma experiência assim muito boa, muito de Deus, nosso namoro foi o que eu chamo de namoro santo, nós não tivemos relações sexuais, tivemos vontades várias vezes, quase chegamos lá, mas nos mantivemos numa castidade [...] você ser celibatário não significa você perder as suas funções sexuais, eu tenho tesão e louvo a Deus por ter, ver uma menina bonita, Graças a Deus! Eu costumo dizer assim, os jovens normalmente me perguntam, eu falo: “Meu jovem, meu querido, se Deus falasse assim: “Olha, eu quero você padre, mas vou tirar tudo isso, os elementos humanos seus: ter tesão, sentir prazer, tirar tudo isso...” Eu falo: “meu Deus, muito obrigado mas eu tô fora”. Eu quero ser humano completo, e a castidade ela me completa, porque eu sou feliz. Toda vez que eu abraço uma senhora, toda vez que eu vou visitar um doente no hospital, todas às vezes que eu vou ao cemitério, eu consolo, meu tesão está ali, minha alegria está ali, eu me

288

realizo tranqüilamente, e tenho muita liberdade...(Walmar, 34, diocesano, Teologia).

Na Igreja católica o tema da sexualidade muitas vezes se mistura na voz dos agentes com o da afetividade, e uma palavra é tratada quase como sinônima da outra em determinadas situações. Assim, quando os produtores de bens simbólicos tratam da

questão, em geral enfocam o que consideram como a “formação humano-afetiva”. Aí se

englobariam as dimensões das relações comunitárias, da sexualidade, e da integração

psíquica. Vários seminaristas consideram que este seria um item ainda falho na formação recebida e que exigiria maiores investimentos por parte da hierarquia e dos

próprios formadores.

Predomina na instituição católica uma dificuldade em implementar mudanças concretas nesse aspecto, ainda que nos documentos oficiais o tema seja abordado. A

distância entre o empenho normativo e a implementação de uma formação que enfoque

mais abertamente questões de esfera íntima relacionadas com afetividade e a sexualidade ainda é grande, sobretudo nos seminários. Como vimos anteriormente, nas

casas de formação feminina esta abordagem é prioritária²⁴³.

A CNBB possui um setor dedicado à formação e animação vocacional. Em 2002 foi publicado um texto abordando a afetividade e a sexualidade. O autor, um sacerdote ligado a um instituto religioso, faz uma síntese das principais reflexões realizadas por “animadores” e “animadoras” vocacionais sobre a temática. Em um dos

trechos do documento o padre chama a atenção para a urgência de se tratar mais profundamente da “dimensão humano-afetiva” nos processos de formação dos

candidatos para que não se tenha problemas futuros ligados a essa esfera (aqui a referência é aos casos de pedofilia e outros escândalos sexuais). Destaca ainda que os formadores, movidos pela necessidade de aumentar os quadros de padres e freiras, não devem subestimar a afetividade e a sexualidade no processo formativo dos jovens. (Oliveira 2002).

O relato de Juliano mescla questionamento da forma como a Igreja trabalha a sexualidade e concomitantemente a reprodução do que seria o pensamento oficial da instituição sobre a vivência da castidade. Esse seminarista teve algumas experiências de

²⁴³ Embora as disciplinas variem de acordo com a congregação religiosa, a formação das moças na fase de

Postulantado procura abordar: Formação humana; integração da personalidade. No noviciado as moças

estudam: Cristologia, Espiritualidade e Carisma congregacional, Mariologia, Teologia, Sacramentos, moral e vida de oração.

289

namoro embora não se sentisse realizado, como se lhe “faltasse algo”. Seu discurso

evidencia a preocupação em manter a virgindade e ele nos relata que, dada a sua participação na Igreja, não queria “correr o risco de cometer alguma imoralidade”, assim teve “paqueras” sem grande comprometimento. Ao fazer a crítica à abordagem da

sexualidade na Igreja ou nos seminários, Juliano havia argumentado sobre a existência

de “repressão” do tema²⁴⁴. Por outro lado, relatando a própria experiência ele argumenta sem polemizar, adequando-se ao discurso difundido institucionalmente:

Olha, viver a castidade... é difícil, porém tudo depende da vontade, do querer humano. Você só erra se quer. Santo Agostinho, ele até fala assim: Não existe segurança maior do que esta no ser humano, porque as virtudes, por exemplo, a castidade, os votos, são coisas que ninguém te rouba [...]Então, eu fico me questionando: é difícil? É difícil. Mas se eu quiser, não vai ser difícil. Agora o problema é se eu perder a vontade, se eu perder essa convicção do querer. Eu acho que é por isso que o Cristo disse que o homem quando ele desejar uma mulher, ele já cometeu adultério, porque quando ele desejou, ele já quis. Ele já perdeu a sua vontade. Ele está só esperando o momento pra realizar o ato. Então, tudo depende da vontade humana.(Juliano, 34, religioso, Teologia).

Inserir no debate o aspecto da vontade humana coloca tanto o celibato quanto o desejo sexual equiparados e vinculados a uma decisão pessoal, um ato de vontade e, em

certa medida, uma aferição autônoma do self. Charles Taylor (1997, p. 150) analisa que

a construção da noção de self é ocidental e profundamente associada à idéia de interioridade. Lidamos com nossos pensamentos e emoções considerando-os internos,

ou “dentro de nós” e os objetos do mundo estariam fora. O autor adverte, entretanto, quanto ao risco de se encarar essa forma particular de autoconcepção, característica da visão ocidental moderna, como um modelo inevitável para os seres humanos. Nesse sentido, tanto o ato sexual quanto o estado celibatário poderiam representar um estado de liberdade já que é o indivíduo quem elege uma ou outra conduta. Entretanto, vergonha e culpa parecem ser dois elementos ou processos sociais presentes na constituição das identidades que podem estar de certa forma associados na

²⁴⁴Conforme observamos no Cap.3 Juliano destacou a formação no seminário a respeito da sexualidade como um limite da Igreja.

290

vivência do celibato. O risco de “cometer imoralidade” apontado no discurso de Juliano

indica a associação desses processos.

Para Anthony Giddens (2002, p.143) no processo de construção da autoidentidade moderna há uma tendência de predominância da vergonha sobre a culpa.

Enquanto a primeira estaria relacionada com a confiança básica no eu e nos meios

sociais, a culpa possuiria a conotação de transgressão moral e se constituiria como um

tipo de ansiedade relevante em sociedades onde os preceitos morais formulados pela

tradição condicionam os comportamentos sociais.

Os seminaristas que produziram um discurso afeito com a prescrição da Igreja sobre o estado celibatário ressaltaram aspectos distintos no que se refere à vivência

dessa condição. Júnior, por exemplo, chama a atenção para a atuação da grande mídia

no tocante ao estímulo do sexo, esse seria, em sua visão um elemento dificultador.

As argumentações dos rapazes que corroboram a norma da Igreja para viver o celibato defendem as seguintes visões: a) o celibato não seria “castração” pelo fato de

abrir espaço para o serviço ao outro; b) a oração funciona como mecanismo de apoio

para a vivência do celibato, posto que se alcançaria a graça divina para vivê-lo; c) o

celibato não exclui a masculinidade, mas é uma forma de entrega e, portanto de liberdade interior; d) o celibato supõe renúncias e exige empenho cotidiano.

René, seminarista diocesano, embora reproduza o discurso oficial, brinca com uma das expressões constantes na prescrição eclesiástica como orientação para se viver

o celibato. Esse jovem é um dos que comentam a respeito da presença de psicólogos nos seminários com o objetivo de trabalhar com os rapazes os enfoques da sexualidade e afetividade. Durante a entrevista, René questiona o fato de que estas dimensões não sejam abordadas com o formador, mas antes, transferidas para o psicólogo. O padre diocesano promete o celibato, não pode casar, ter relações com outra pessoa, ter uma vida...[deve ser] um celibato como tem aqui na diretriz aqui da casa: “Alegre e serviçal”, (risos) é uma coisa opcional, eu opto por fazer aquilo e vou fazer com alegria porque não é uma castração pra mim, mas sim uma coisa pra eu melhor servir a comunidade a exemplo do Cristo que se fez célebre por causa do reino de Deus. É mesmo essa identificação com a figura de Cristo que permaneceu virgem. Não que os padres que entram devam ser virgens, mas no sentido de deixar de ter relações com alguma pessoa pra se dedicar inteiramente às coisas do Reino. (René, 20, diocesano, Filosofia).

291

A idéia do celibato como “renúncia” foi enunciada por Rivaldo. Ele destaca o aspecto do “não ter” em sua experiência de viver esse voto, embora assuma a concepção

da sexualidade como inerente à natureza ou condição humana.

Fabiano, outro rapaz que tem um posicionamento afinado com a Igreja considera importante que se avance na “formação humano-afetiva”²⁴⁵ e revela uma

situação corrente entre os seminaristas: o medo de dialogar com formadores a respeito

das dificuldades na área da sexualidade e vivência do celibato e serem considerados

inaptos para a vida sacerdotal. Com isso, os seminaristas temeriam ser afastados do seminário.

[...] eu acho que nesse campo, principalmente da sexualidade, da preparação para o celibato, o seminário precisa crescer. Precisa crescer, primeiro, no acolhimento, na abertura, porque as pessoas têm - não só nesse seminário, mas em todas as casas religiosas - as pessoas tem medo de expor os seus problemas e serem mandadas embora. (Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

A ênfase na avaliação do padre como um ser humano que necessita de trocas afetivas foi dada por Neto. Nesse sentido, ele relativiza a norma sobre o estado celibatário na medida em que analisa que este ainda é um tema tabu que contribui para

que as pessoas naturalizem a percepção do padre apenas como representante de uma

instituição, sem levar em conta sua humanidade. Neto menciona como ilustração uma

situação que observou sobre essa ausência de representação do padre como homem por

parte dos leigos:

[...] E quando se fala em tabus, acho que a nossa sociedade hoje as pessoas não enxergam, não conseguem ver a humanidade do padre. Eu lembro uma vez que eu estava numa comunidade e a gente teve conselho pastoral e a moça que estava como secretária, ela contou tranqüilamente: "vieram onze pessoas, cinco mulheres, quatro homens e dois padres". Quer dizer, o padre é homem ou não é? Então, muitas vezes as pessoas não vêem o padre enquanto ser humano, enquanto homem em pessoa, com uma necessidade de sentir, se divertir, ter um lazer, sair. [...]. E por causa disso, muitas vezes também a gente tem que castrar a nossa afetividade, o nosso afeto por outras pessoas (Neto, 25, diocesano, Teologia).

²⁴⁵ Parte de seu depoimento foi citado no cap. 3 quando ele analisa os limites da Igreja.

292

Uma leitura diferenciada sobre o voto de castidade, é a de Alcir. Esse jovem apresenta uma visão do voto de castidade como denúncia numa sociedade que, em sua

visão, exacerba a questão do prazer. Sendo religioso e ao mesmo tempo tendo afinidade

com as propostas da TdL, Alcir reproduz a visão corrente na Vida Religiosa a respeito

do caráter profético da mesma. Observa-se, todavia, que há um alto grau de adequação

institucional em seu depoimento, marcado pela idéia de que os religiosos se transformariam em "testemunhas da aliança libertadora de Deus".

[...] através do voto de castidade os religiosos se transformam em testemunhas da aliança libertadora de Deus que se manifesta na entrega ao pai em uma solidariedade enorme e universal com os homens denunciando assim a falta de amor existente no mundo, denunciando, a desunião que amplia as distâncias por toda à parte e o prazer quando é transformado em ídolo. Então o voto de castidade tem essa base, assim esse projeto [...] de denunciar aquilo, o prazer como ele é visto. [...] (Alcir, 22, religioso, Filosofia).

Importa ainda sublinhar que o celibato é assumido de forma diferenciada para um padre diocesano e um religioso. Enquanto para o primeiro se trata de uma norma da

Igreja que deve ser cumprida como condição para o exercício das funções ministeriais,

para o segundo trata-se de um estado de vida que visa a autoperfeição. Viver o celibato

se configura também como uma forma de comprovação da própria virtuosidade no sentido Weberiano e tanto o afastamento da tentação demoníaca (como no caso de

Jonas) quanto a capacidade de conduzir a sexualidade de forma distinta da coletividade,

funcionaria como modos de comprovação da certeza da graça divina.

Destaque-se que, ao analisar o caráter de adequação institucional no discurso dos rapazes sobre a experiência e concepção do celibato (ambas, na maioria das vezes

Inter-relacionadas) considero a existência de discursos ou de narrativas oficiais no sentido de que cada seminarista irá formular, ainda que contornando um mesmo corpo

doutrinário, a própria leitura dessa experiência. Aqui não se diferenciaram os religiosos dos diocesanos ainda que os primeiros tenham frisado que seu modelo de vida - que se caracteriza pela vivência de um carisma fundacional, pela realização da profissão dos votos de pobreza e castidade e pela experiência de vida comunitária – supõe necessariamente a vivência da castidade.

293

A abordagem que muitas vezes substitui o termo sexualidade pela afetividade pode representar uma forma de dessexualizar a relação entre o homem e a mulher e

nesse sentido buscar legitimação para o estado celibatário²⁴⁶.

7.2 Castidade para as mulheres – experiências, desejos e sublimação

O posicionamento das moças sobre a castidade demonstra também um amoldamento ao discurso oficial. Dentre as dezenove entrevistadas, dezessete se posicionaram de forma tradicional, incorporando o discurso da sublimação²⁴⁷; uma relativizou a norma e uma opinou a respeito do tema com bastante hesitação. Ressalve-se, entretanto, que algumas jovens apesar de repetirem o discurso oficial acerca da castidade, afirmam as tensões de se viver essa experiência tornando

explícito o desejo sexual ao mesmo tempo em que indicam a necessidade de canalizá-lo.

É o caso de Miranda que ao responder sobre os votos argumenta que “ser casta é acolher o outro na vivência pessoal”.

Eu vejo que é uma questão que mexe muito [...] assim, o desejo de ser mãe, de ter... isso mexe muito porque é dentro da afetividade, essa energia que perpassa todo o nosso corpo. Mas eu vejo que também não é um limite de viver sem, porque a questão sexual não está só no corpo, nos órgãos e dá pra se expressar aonde vai, o que faz, dá pra se expressar a afetividade no sorriso, no abraço. Então eu vejo que pega, mexe, um sentimento que perpassa... mas também não impede de viver e ser feliz, basta saber colocar e integrar, trabalhar muito isso para que não seja uma vida frustrada e não se frustre a vida dos outros. (Miranda, 23, noviça).

Miranda mescla manifestação do desejo sexual e a necessidade de sublimação²⁴⁸ deste e simultaneamente reproduz o discurso da Igreja sobre essa

²⁴⁶Agradeço a Maria das Dores C. Machado a sugestão dessa hipótese.

²⁴⁷A idéia de existência de um corpo sublime é originária de Lacan. Slavoj Žižek (1991, pp.177-184) a

utiliza para analisar os autoritarismos que se consolidam em totalitarismos. Para Žižek o corpo sublime

constitui um corpo isento do círculo vital da morte natural, ou seja, representa tudo que o corpo contém

para além do próprio corpo. Entre os/as jovens nota-se que o ideal da castidade abraça a idéia de um

corpo livre dos desejos ou sobre o qual estes não podem ser predominantes. Contudo, a hostilidade ao

prazer e ao corpo não foi inaugurada pelo cristianismo, mas é um legado da antiguidade preservado de

forma singular pelo cristianismo. Pitágoras (século VI a.C.), Platão, Aristóteles e o médico Hipócrates

(Século IV a. C.) todos eram hostis ao prazer e ao corpo. Nos dois primeiros séculos da Era Cristã a atividade sexual foi julgada com severidade crescente. (RANKE~HEINEMANN, Op. Cit. pp.24 – 26).

²⁴⁸ Um dos principais estudiosos da sexualidade de agentes eclesiásticos no Brasil, o Pe. Edênio, defende

a atitude de sublimação ou “renúncia sublimadora” no catolicismo numa lógica de valoração dos impulsos sexuais como “inferiores”, e o celibato e a castidade como objetivos com valência “superior”.

(VALLE, 2004, p. 102)

294

experiência. Como mencionado anteriormente, a castidade se coloca como condição de

vida para os religiosos que devem abraçá-la como uma ferramenta na busca de santidade e perfeição. Nesse caso, é comum nos ambientes eclesiais se ouvir o questionamento ou a relativização do celibato para os padres diocesanos, mas não para

os religiosos que, por viverem em comunidade e assumirem o carisma fundacional das

congregações, tenderiam a assumir com maior tranquilidade a abstinência sexual como

um estado de vida.

Do mesmo modo, as religiosas ou freiras, que assumem os modelos da Vida Religiosa (vida comunitária, serviço, contemplação, oração, missão)

compreendem ser a

castidade um elemento inato à vocação religiosa. O discurso de Miranda reproduz o

oficial quando ela assegura que a sexualidade não está só no corpo. Miranda substitui a

palavra sexualidade afirmando que “no sorriso se expressa a afetividade”.

Também Alcinda parece aderir à visão oficial, embora seu perfil seja de contestação, como vimos nos demais temas. Aqui, entretanto, a ênfase na canalização

do desejo sexual a partir da adoção de uma dinâmica de estar a serviço das pessoas se

traduz na assimilação da norma. Assim como Miranda, Alcinda nutriu sonhos com o

casamento ainda que tenha enfatizado a existência de uma certa fugacidade desse desejo

no sentido de que ele nunca teria sido predominante em sua vida. Para ilustrar sua pouca

afinidade com o namoro, essa moça declara que não se desvencilhava de nenhuma

atividade na Igreja para estar com o namorado.

A castidade é ser fiel a essa vida assumida, é...não traindo a Deus na minha oração, no meu momento de intimidade com Deus que deve ser o dia todo, a noite toda, a vida toda. Então castidade pra mim não é aquela coisa de antigamente que não podia pegar uma criança no colo, não podia falar com um homem. Então a castidade é a fidelidade a essa vida assumida.

Fidelidade. [...] Porque o ser casto, a gente estudando os votos, o ser casto é eu colocar a minha vida, a minha força, a minha saúde, os meus sonhos à disposição da comunidade, da congregação, da igreja. [...] Tem uma irmã conhecida nossa que ela fala assim: “- o que a freira não faz é ter marido, beijar na boca e não sei o que”. [...] ser casto é colocar todo... [...] tudo que eu posso construir, eu colocar a serviço. (Alcinda, 35, noviça)

Importa notar - como no caso dos seminaristas - que o caráter oficial do discurso de várias moças não nos permite abstrair da singularidade das experiências.

295

Embora essa afirmação possa parecer uma obviedade, remete-nos à relevância de se

considerar que em condições de modernidade os agentes sociais não aceitam de modo

passivo as condições externas da ação, mas tenderiam a refletir sobre elas reformulando-as iluminados por circunstâncias particulares (Giddens 2002:162).

Desse

modo, cada jovem circula nas várias bordas do discurso oficial da Igreja sobre o tema,

orientados pela própria reflexividade que, nesse caso, pode funcionar como instrumento

que, tanto pode conferir plausibilidade ao discurso religioso, quanto o questionar.

Decir faz um longo relato sobre sua experiência de namoro; sobre os sentimentos que possuía em relação ao seu ex-namorado; sobre as cartas trocadas

quando já estava no Convento e ainda o diálogo com a irmã formadora sobre essa experiência. O dilema vivido por essa moça para estabelecer um desligamento sentimental com o rapaz fez com que compreendesse e experimentasse a castidade

como “renúncia” e também como um amor abrangente no sentido da sublimação, canalização, ou “controle” do desejo sexual para o serviço aos outros. Falando sobre

seus sentimentos pelo rapaz atualmente, ela declara:

Eu me sinto... eu gosto dele, mas, eu não sinto aquele amor que eu sentia por ele, ou amor ou amizade. Inclusive [...] quando eu percebi, que ele escrevia aquelas cartas apaixonadas, tudo, aí eu falei: Irmã, olha aqui! E, aí eu partilhava com ela em relação a isso, dizia: Algo dentro de mim mexia porque ele era uma pessoa que estava ali do lado em todos os tempos, era aquele amigo, [...] eu não sei se ele queria alguma coisa a mais [...]. E a castidade seria então, a renúncia, eu renuncio a ter um homem, um esposo, uma família, laços pessoais pra ter uma coisa maior, laços abrangentes, amar a Igreja, amar aquela criança que não tem pai, não tem mãe [...] Então, a castidade vai aí, o amor abrangente. Estou em contato com o outro, amo o outro, mas sem troca de recompensas. (Decir, 26, noviça)

Outro aspecto do discurso oficial sobre a castidade e bastante assimilado pelas moças é a entrega do amor total a Jesus, denominado como “amor esposal”²⁴⁹. É o

caso de Dalva que demonstra possuir ainda pouco conhecimento sobre o que implica

²⁴⁹ O livro de Georges Duby (2001, p.97) descreve as relações profundamente complexas entre as

mulheres e os homens da Igreja no século XII. No capítulo onde analisa o discurso dos homens da Igreja às mulheres (religiosas, das casas, ou princesas) Duby relata o discurso onde a figura de Cristo é apresentada às mulheres viúvas e religiosas como o “amante ideal”, ou como o “objeto de amor apaixonado”, as mulheres eram estimuladas a amar a Cristo resistindo ao desejo sexual tido como condenável.

296

viver esse voto, mas ao mesmo tempo menciona o empenho cotidiano e a doação total a

Jesus. Pode-se, a partir de seu discurso, inserir o sinal de igualdade entre castidade e

amor. A interpretação oferecida pela religião assegura que o indivíduo não deixa de

amar por ser casto e não viver uma outra dimensão do amor, que seria aquele manifestado na vivência da sexualidade²⁵⁰.

Embora não tenha namorado, se bem lembrarmos o depoimento de Dalva sobre sua experiência vocacional, ela desejava namorar e havia dado um prazo a Deus para

que esse evento ocorresse. Ao argumentar com o proposto namorado ela afirmara que já

tinha compromisso com a vocação e declarou-lhe: “vou levar até o fim.

Infelizmente,

não vai dar”. A lamentação de Dalva, expressa na palavra “infelizmente” revela sua

racionalização em abrir mão do namoro e ingressar no convento, opção cujas dificuldades do ambiente familiar pode ter catalisado²⁵¹.

E da castidade eu vejo assim que as pessoas perguntam: “Você não vai namorar, não sei o que... É você ser casta mesmo, pura assim, quer dizer, a gente tenta ser todo dia. Esse aí [o voto de castidade] que fica mais complicado pra eu falar...[...] a gente fica meio assim, realmente eu vejo que é se doar totalmente, é um amor que eu podia estar preenchendo com um companheiro, um namorado e eu dōo totalmente pra Jesus. É uma parte que eu dōo inteiramente, então o meu amor é Jesus e assim a gente vai vivendo todo dia, pedindo que esse amor aumente, que esse amor também seja assim pra todas as pessoas. E eu vejo que castidade é o amor que a gente tem que preencher a cada dia...(Dalva, 23, postulante).

Também Joana destaca a dimensão do amor como fundamental para a vivência dos votos religiosos. Essa moça nos conta que teve cinco namorados para dissipar suas

dúvidas a respeito da opção pela Vida Religiosa. No entanto, sentia que não gostava dos

rapazes e chegava a esconder-se deles. Cabe resgatar aqui alguns elementos da história

pessoal de Joana. Essa moça admirava o pai profundamente e o tinha como um “superherói”.

Entretanto, ele sempre restringia seus namoros e fazia com que ela sentisse medo de namorar devido à rigidez dele. Por ocasião da separação de seus pais (o pai vai

²⁵⁰ As variações da idéia de amor apaixonado têm origem na França do século XVII. Luhmann analisa

minuciosamente o tema demonstrando suas variações a partir de vários autores. Há uma meta presente no ideário desse período que assegura a busca de salvação em formas elevadas de amor. Assim, o autor nos diz que o amor sexual é transformado pelo amor espiritual: “Deste modo, o amor está sempre sob o signo da intensificação através dos objetos supra-terrenos [...] o amor elevado apresenta por isso o seu objeto de um modo no qual estão incluídos conteúdos religiosos. (LUHMANN, 1991, p.56)
251 No capítulo II analisei mais detidamente essa relação.

297

viver com outra mulher) dois eventos simultâneos ocorrem com Joana: primeiramente sente-se decepcionada com o pai e, em segundo lugar, começa a namorar, mas sem conseguir envolver-se afetivamente com os rapazes de forma mais efetiva. Depreende-se que a relação de afastamento de Joana com seus namorados pode estar relacionada com sua representação da figura masculina, construída a partir da imagem de seu pai. Assim, um misto de admiração e repulsa pelos homens parece ter sido um dilema vivido por essa moça até a decisão de ingresso para o convento. Em um trecho de sua entrevista Joana menciona que seus namoros não iam à frente porque ela não namorava por gostar e até se escondia dos namorados ainda que sob a repreensão de sua mãe. Ela demonstra a repulsa pelos rapazes ao declarar: “sabe aquela coisa de nem querer olhar a pessoa?”
Telma nos assegura que “Jesus ocupa tudo”. Essa última jovem conta que sua experiência de namoro ocorre como uma espécie de teste para sua vocação, por pedido de seus familiares. Para Telma, o casamento nunca foi uma opção em sua vida e ela pensava em morar sozinha até sentir-se inclinada para a Vida Religiosa. A relação de Telma com o discurso oficial acerca da castidade segue a orientação do chamado “amor indiviso” já que assegura não haver espaço em sua vida para outra pessoa a não ser Jesus.
Gilda também segue a linha tradicional do discurso sobre a castidade e é uma das poucas moças que não teve experiência de namoro. Com uma argumentação sempre contestadora, como vimos nos demais temas, aqui Gilda apresenta uma narrativa semelhante à das outras jovens ressaltando a dimensão do amor na assimilação da

castidade e ainda da necessidade de “trabalhar” o desejo através de recursos oferecidos

pelos sistemas especialistas, tal como a terapia. Enquanto “fenômeno da reflexividade

da modernidade”(Giddens 2002:167) a terapia contribui para o exercício da sublimação

do desejo não apenas no caso de Gilda como no de outras jovens.

Depois, a castidade, eu acho que não é simplesmente a abstinência de uma vida sexual ativa. Porque eu acho que eu sinto que não é porque eu vou me consagrar que os meus desejos de mulher eles vão se acabar, se eliminar por causa de um hábito sabe, de uma consagração. Claro que não. Eu continuo sendo mulher e meu chamado é amar. Amar com intensidade. E daí os meus desejos eu sinto que vou precisar trabalhá-los. Daí vem a oportunidade de uma terapia, de conversas de grupos. E não vai me impedir de amar uma

298

outra pessoa, por exemplo, de amar um homem, mas eu sou chamada a amar com a mesma intensidade as pessoas. A aprender a amar do jeito que Jesus amou, sabe? Ir ao encontro desse amor, realmente a castidade é abrir o coração pra amar as pessoas. O que não vai me impedir de amar uma outra pessoa de um jeito diferente. (Gilda, 22, noviça)

Um elemento diferenciador do discurso de Gilda é o fato dela não desconsiderar a possibilidade de vir a amar um homem ou uma pessoa “de um jeito

diferente”. Essa visão denota a autopercepção dos desejos e sentimentos frente ao sexo

oposto. O discurso de Gilda demonstra que, ainda que se assimilem as orientações

oficiais da Igreja no tocante ao tema, podem ocorrer acréscimos a tais orientações nas

quais são inseridos elementos que demonstram uma valorização da sexualidade feminina.

Um ponto de vista mais evasivo sobre a vivência do voto de castidade foi indicado por Márcia. Com um discurso “religiosamente correto”, Márcia reproduz uma

frase da fundadora do instituto religioso ao qual pertence, onde se enfatiza a liberdade

que os votos religiosos propiciariam (“votos não são grilhões, são asas”). Essa moça

analisa os três votos religiosos: pobreza, castidade e obediência conjuntamente, sem

detalhar a experiência acerca da vivência da castidade a partir de um olhar mais autoreferido.

O depoimento de Márcia sinaliza ainda para a oposição entre o “mundo” e o caráter supraterrrestre que a vocação religiosa possui, denotando a oposição tratada por

Weber como ascetismo ativo e misticismo²⁵². Não obstante, no instituto religioso ao

qual ela está vinculada as freiras assumem diversas atividades fora do espaço do Convento, ou seja, são religiosas de vida ativa (“vocação mundana” no sentido

weberiano).

[...] votos não são grilhões são asas. Às vezes, o nosso orgulho, a nossa auto-suficiência, o nosso eu próprio, às vezes, ele quer que a gente faça a nossa vontade, mas como a gente vem pro convento, todo dia de manhã quando a gente acordar a gente fala isso, primeira frase que a gente fala: Senhor eu vim pra fazer a sua vontade. Então cada tarefa que eu vou fazer, cada

²⁵² Weber assinalara que o contraste entre ascetismo e misticismo se reduz de acordo com o posicionamento do religioso frente ao mundo. Ele considera, inclusive, que o contraste ou oposição entre

essas duas categorias pode desaparecer ocorrendo uma combinação dessas formas de salvação.

(WEBER, 1982, pp. 371-379).

299

atividade que eu vou desenvolver, tudo que eu vou fazer na minha vida eu sempre coloco isso, quando o orgulho quer falar mais alto, a prepotência, o egoísmo, o nosso eu, o egocentrismo quer falar mais alto eu sempre lembro disso: “Senhor eu não vim aqui pra fazer a minha vontade, eu vim aqui pra fazer a Sua vontade: porque se fosse pra fazer a minha vontade eu continuaria onde eu estava, lá no mundo”...(Márcia, s/i, noviça)

A existência da idéia de apartamento do mundo é nítida no discurso de Márcia. À medida que ela assume a vocação religiosa acredita estar em um estado de vida que a

diferencia dos indivíduos que agem conforme a própria consciência. Aqui se manifesta

uma relação com o sagrado que parece contribuir para a vivência dos votos, na qual o

religioso busca a segregação da própria vontade, dos desejos sexuais, das convicções

personais etc., em função da crença na própria vocação que se constitui enquanto um

fator de diferenciação.

As outras moças que tendem a aproximar-se do discurso oficial da Igreja acerca da castidade são: Berenice, Celina, Rose, Andreza, Elza, Silvana, Gelcir, Vina e

Julia. Elas destacam os aspectos da “pureza do coração” ;o fato de ser “algo diferente” ;

a necessidade de ter como meta o “objetivo maior”, como forma de viver a castidade; o

abandono da vaidade no cuidado com o corpo. Andreza assinala que a castidade também deve se vivida entre os casais, visão difundida nos cursos de noivos da Igreja

católica, e na pastoral da família. O sentido atribuído à castidade no contexto do casamento é o da fidelidade conjugal e da prática sexual natural onde outras formas de

intercurso sexual são considerados ilícitos ou impuros pela tradição cristã. Em uma

publicação destinada aos casais preparada por D. Rafael Cifuentes - à época bispo

auxiliar no Rio de Janeiro - pode-se ler o que seriam comportamentos “lícitos” nas

relações conjugais: “Não se devem considerar lícitos os atos que procuram uma satisfação sexual completa – o orgasmo propriamente dito – sem a intenção de realizar a relação conjugal de acordo com as leis da natureza. São modos anormais de relação que nunca poderão chegar a unir o espermatozóide com o óvulo, frustrando, assim, o mecanismo natural do ato conjugal”. (Cifuentes 1991:31).

Elza nos conta que sua família, especificamente seu pai, era bastante rígido e não aceitava com facilidade os namorados que ela tinha. Durante a adolescência Elza

saía poucas vezes para festas ou outros divertimentos, pois a cultura de sua cidade

considerava que moça que saísse muito ia “cair na boca do povo”.

300

No relato sobre sua experiência em viver a castidade, Elza constrói dois discursos. O primeiro, reproduz as orientações recebidas em seu instituto a respeito de como deve se dar essa vivência, e o segundo que consideramos mais íntimo, em que ela aborda as crises e os impasses experimentados ao longo de sua formação a respeito da sexualidade. Nesse sentido, essa jovem aproxima-se de outras, como de Decir, e de

Joana ainda que incorpore o discurso oficial.

Alguns elementos na trajetória de Elza podem ajudar a explicar sua reflexividade no que tange à própria experiência. Primeiramente, a infância marcada

pelo convívio com meninos e a intensa relação positiva que possuía com o pai, apesar

do posicionamento rigoroso deste. E, em segundo lugar, o fato de ter experiência profissional e uma formação mais ampla proporcionada pelas comunidades eclesiais e

outras atividades na Igreja e pelo seu curso de Magistério. Não se pode deixar de considerar ainda que essa jovem, assim como Gilda, fez terapia²⁵³ por um tempo determinado.

A memória que Elza possui da relação estabelecida com os rapazes na adolescência faz com que classifique os sentimentos da época como “amor platônico”

ou “idealização”. Seu único namoro ocorre aos 18 anos e seu pai o reprime pelo fato de

que o rapaz tinha o hábito de consumir bebida alcoólica (cerveja), ainda que tal hábito

não se configurasse como alcoolismo. Além disso, a família do rapaz tinha dívidas na

cidade. Por esses motivos, Elza se vê impelida a terminar o namoro, mas analisa que ter

namorado foi importante para concretizar a experiência afetiva que em dado momento de sua vida apenas idealizava.

Então pra mim foi uma experiência de namoro, de início, complicada, porque ninguém queria e até o fim [do namoro] ninguém queria, até o dia que eu terminei foi felicidade pra minha mãe e ela ficou muito feliz. Então eu sofri bastante com isso. Olhando o lado positivo, pra mim foi muito bom porque eu tive uma experiência que eu saí daquela coisa de ilusão, do amor, que o ideal, que não se toca, não pega, que fica muito abstrato assim, e muito romantismo que não se realiza, que não se concretiza, então pra mim foi bom que eu tive essa experiência...(Elza, 24, noviça).

²⁵³ Tanto no grupo feminino quanto no masculino alguns jovens fizeram menção à utilização do recurso terapêutico em algum período da formação. O que ocorre é que, em geral, os psicólogos são também religiosos ou religiosas. Em alguns casos, o formador ou formadora indicam a terapia, em outros, os próprios jovens a solicitam.

301

Analisando sua experiência a respeito da castidade Elza declara que ao chegar no Convento imaginava que as muitas atividades e estudos a impediriam de sentir-se atraída por alguém, ou de desejar casar-se e ter filhos. Entretanto, seus sentimentos foram opostos ao que imaginara o que fez com que vivesse um conflito. É a partir daí que Elza incorpora as técnicas oficiais para a canalização ou sublimação do desejo.

[...] os momentos de uma sensibilidade maior, eu estou experienciando isso, onde eu percebo que ouvir uma música romântica que está me levando a trazer pensamentos e a provocar certas emoções eu evito de ouvir, pelo menos durante aquele momento, porque eu sei que vou provocar uma emoção em mim, um sentimento...[...] Se não está dentro do meu objetivo, da minha meta...E como se diz, o sexo oposto, claro, que ele vai, sempre vai me provocar, vou ter problemas, vai mexer comigo, tá bom. Então, se for necessário, dependendo de como está decorrendo a amizade ou o relacionamento, não sei se é de amizade, mas um certo relacionamento como estiver acontecendo, se for preciso até romper por um tempo a relação, que rompa, que evite, para que o meu objetivo seja mantido e fique de pé, sempre tendo Jesus. (Elza, 24, noviça).

A questão do cuidado estético foi sublinhada por Julia numa perspectiva de sublimação que radicaliza o posicionamento frente à auto-imagem. Nesse sentido, essa

jovem se posiciona de forma oposta à tendência observada em algumas congregações

femininas e que se caracteriza pelo cultivo da beleza feminina e do corpo (Fernandes 1999).

Julia é uma moça de classe média e nos relata que namorou bastante e “deu muito trabalho” à sua mãe. É a única jovem que mencionou ter tido experiências

sexuais. Ela finda o noivado para iniciar a formação para a Vida Religiosa e revela que sentiu falta de seu noivo logo que ingressara no convento. Julia considera que os três votos religiosos são difíceis de serem vividos.

O que chama a atenção no depoimento dessa jovem é um certo desprezo pelo corpo que pode ser atribuído a sua representação sobre a vivência da castidade. A lógica

com que Julia parece trabalhar é: já que seu corpo não será compartilhado com outra

pessoa, para que se preocupar com o cuidado estético? Essa lógica denotaria uma

reconstrução da auto-imagem a partir de parâmetros oferecidos pelo sistema religioso?

302

Eu era muito vaidosa, eu tinha minha coleção de cremes, eu gostava muito de ler e de repente, [...] a gente deixa um pouco disso, a gente renuncia as vaidades do mundo, a gente engorda um pouquinho, se olha no espelho: “Pra que eu vou emagrecer? Estou vivendo pra Jesus. Pra que eu quero ficar esteticamente agradável?” (Julia, 21, noviciado).

Tem-se, portanto, aqui um processo de individualização no sentido atribuído por Ulrich Beck (1997:26) que se caracterizaria pela compulsão para a invenção de

novas certezas para si mesmo. Por outro lado, pode-se pensar no “eu sem corpo” referido por Anthony Giddens²⁵⁴, mas com uma ampliação relacionada com a negação

do corpo para o alcance de ideais de perfeição espiritual. Nesse caso, não se trata de

uma negação ou rejeição apenas da prática sexual, mas de toda uma dimensão constitutiva do eu, relacionada com a auto-identidade por meio da aparência física. A única moça que construiu um discurso mais relativizador da vivência pessoal da castidade foi Mônica. Em que sentido se daria essa relativização? Sobretudo na

ênfase das dificuldades na vivência do voto e no apontamento da possibilidade de afastamento da Vida Religiosa devido a essa norma.

A jovem Mônica declara que dentre os três votos religiosos o que sente maior dificuldade em assumir é o da castidade. Quando impelida pelo desejo sexual, Mônica

busca pesar o que a atrairia mais, para qual modelo de vida se sentiria mais inclinada.

A forma como a castidade é trabalhada na formação das jovens e dos rapazes enfatiza a doação às pessoas como melhor modo de canalizar a energia. Mônica salienta

sua dificuldade em viver a castidade sublinhando dois aspectos: o primeiro seria a questão da tolerância ou aceitação do outro e nesse sentido, aponta as dificuldades dos

relacionamentos diários na comunidade religiosa; o segundo seria a dimensão sexual e afetiva propriamente ditas.

Se bem lembrarmos Mônica ao falar de sua vocação (cap. 2) deixa em aberto a possibilidade de abandonar a VR caso prevaleça a atração pelo sexo oposto.

Além disso,

ela mencionara não ter namorado por falta de oportunidade. No trecho abaixo de seu

depoimento, ao mesmo tempo em que afirma não ter vontade de namorar, Mônica se

²⁵⁴ A “falta de corpo” tal como analisada por Giddens fazendo uso das teorias de Kierkegaard, Lacan,

Lang e Winnicott se constituiria como uma reação temporária a perigos, mas não necessariamente como

uma dissociação crônica. Por outro lado, ao construir uma imagem especular, o indivíduo afasta do corpo

a experiência da agência humana. Assim a auto-identidade não estaria mais integrada às rotinas cotidianas

com as quais o indivíduo estaria vinculado. Cf.: Anthony Giddens, 2002, pp.60-61.

303

contradiz afirmando que ao presenciar o namoro de casais sente-se atraída pela vida a

dois. Vejamos como nos relata sua experiência em viver a castidade:

Olha, [...], como eu nunca namorei, então eu nunca tive uma experiência

assim afetiva prática. Porque eu acho que pra quem já namorou, já beijou, já

essas coisas, deve ser mais difícil pra renunciar porque é algo que você

sentiu e quando você vê o outro fazendo isso eu imagino que deve ser mais

difícil, porque você acaba lembrando, você acaba sentindo isso também.

Agora eu não tenho vontade, às vezes quando eu vejo um casal de namorado

se beijando, se abraçando e tudo, vem em mim a vontade, eu também sou

mulher, eu tenho sentimentos, porque quando a gente vem [para a Vida

Religiosa], a gente não joga fora os nossos sentimentos, os nossos desejos,

mas aí eu sento comigo mesmo e pergunto: o que é que eu quero? Eu quero

ser...se o mais forte eu vejo que está sendo mais forte pra mim naquele

momento, a vontade de seguir a minha vocação que exige essa renúncia ou o

desejo de casar, ou o de ter um filho, de poder relacionar-me assim

sexualmente ou afetivamente com alguém é mais forte que o meu desejo de

seguir a minha vocação?. Então, muitas vezes eu sento comigo, então eu vejo

no momento o que está sendo mais forte é o desejo de seguir a minha

vocação.(Mônica, 23, noviça).

Samira teve dificuldades em explicitar sua opinião sobre a vivência dos votos,

possivelmente por estar na fase inicial da formação, em que os votos religiosos

ainda

não são abordados. Todavia, ela faz alusão ao discurso oficial ao afirmar que sabe

que a

“castidade não é só a virgindade, mas são outras coisas mais”. Essa moça já com

31

anos e com uma trajetória de vaivém no instituto religioso, entende que a prática

dos

votos supõe uma “vida de sacrifício”.

No grupo feminino apenas uma jovem fez referência ao tema do lesbianismo

ou homossexualismo entre as moças, afirmando que há problemas de homossexualismo nos institutos femininos em geral, mas segundo ela, as mulheres “camuflam mais” essa tendência. Em acréscimo, a conversa com as “mestras de noviças” - figura responsável pela formação das jovens - evidenciou que esse é um elemento presente também nos institutos femininos. Em um dos institutos que visitei, uma jovem foi dispensada por ter manifestado tendências homossexuais.

Além desse fato, uma das formadoras confidenciou-me que duas jovens manifestaram ciúmes dela durante o período de formação, situação que lhe exigiu um

304
esforço na administração do tema. Em seu instituto houve inclusive, um caso de uma freira lésbica.

As conversas com as formadoras contribuiriam para obter alguns elementos do perfil das moças entrevistadas no qual se sublinhou os dilemas da idade de ingresso e da

“desestrutura familiar”, no sentido de que, na avaliação das mestras de noviças, muitas

moças chegam aos institutos muito jovens ou com mais idade e com desintegrações

afetivas ou emocionais necessitando de apoio psicológico. Constata-se assim que as

congregações religiosas são também fonte de segurança e integração emocional para

os/as jovens, sobretudo os que são provenientes de camada popular e que as chances de

acesso a esses recursos fora dessas instituições são menores.

7.3 Sínteses possíveis – o sexo e o afeto

Distinções e semelhanças nos discursos dos grupos masculino e feminino permitem a elaboração de uma síntese no que concerne à sexualidade dos/as jovens

vocacionados/as.

Um dos traços comuns que se apresenta é a dimensão do serviço às pessoas como fonte principal de sublimação do apelo sexual em função de um “objetivo maior”

que seria compreendido como a própria vocação. A ênfase na sublimação é dada de

forma mais freqüente pelas mulheres.

Os seminaristas ligados às dioceses são os que mais relativizam a norma, sobrepondo-se ao grupo feminino. Para as mulheres a castidade é mais naturalizada ou

assimilada como inerente a esse modo de vida. Assim, embora sejam mais abertas no enfrentamento dos dilemas, não se contrapõem diretamente à prescrição. Entre os rapazes a análise das opiniões sobre o celibato explicita os seguintes aspectos: 1) a oração como fator de fortalecimento individual na vivência da norma; 2) a temática do homossexualismo; 3) a abordagem sobre a existência de uma sociedade sexualizada ou a crítica à mídia pela exacerbação da sexualidade; 4) o medo da expulsão do seminário ao tratar com os formadores os próprios dilemas no campo da sexualidade; 5) a menção à virgindade.

No grupo feminino as experiências na vivência da castidade sublinharam: 1) a canalização ou a sublimação do desejo; 2) a menção ao amor como sentimento que se

305

coaduna com a vivência da castidade; seja o amor a Cristo seja o amor às pessoas; 3) o dualismo configurado pelas expressões: casamento/maternidade e VR/ castidade. As moças incorporam mais que os rapazes o discurso oficial sobre a castidade. No entanto parecem abrir-se com maior frequência à explicitação das dificuldades em viver a abstinência sexual, ocultando, em menor proporção, as crises ou dilemas que essa norma propicia. Uma hipótese possível para essa maior abertura pode estar relacionada ao fato de que todas as entrevistas foram por mim realizadas e alguns rapazes podem ter se sentido mais inibidos ou constrangidos no tratamento desse tema com uma mulher.

Os modos como os/as jovens assumem a própria sexualidade nos seminários e nas casas de formação não são totalmente desvendados a partir dos relatos de suas experiências com o celibato como elemento que performa suas identidades religiosas.

Por outro lado, é a partir dos relatos sobre essa vivência, que se pode perceber as acomodações individuais e os dilemas experimentados no tocante ao tema. Importa notar ainda, no discurso de alguns rapazes, a aferição à masculinidade na análise dessa temática. A alguns parece preocupar uma visão presente na sociedade de que os rapazes seminaristas seriam homossexuais ou não estariam bem resolvidos com a própria masculinidade. Assim, numa sociedade patriarcal, tornou-se necessário para os rapazes candidatos à vida sacerdotal dissociar ausência de masculinidade e vida

celibatária enfatizando-se a não existência de correlação possível entre essas dimensões.

Cabe notar, todavia, que o homossexualismo é um dado presente no cotidiano dos seminários brasileiros e se configura como um tema a ser enfrentado pela Igreja católica, com maior abertura e menor dissimulação.

Entre as moças, por outro lado, ainda que não se tenha tocado no tema do lesbianismo ou homossexualismo feminino nas entrevistas, elas enfatizam que ser casta

não significa deixar de ser mulher. Nesse sentido, também buscam dissociar, tal como

os rapazes, a ausência de feminilidade e a prática da castidade.

A presença da radicalização de um discurso consonante sobre a abstinência sexual se evidencia em ambos os grupos. Seminaristas e noviças são capazes de adequar-se à mentalidade da instituição religiosa a respeito do tema de maneira similar,

ainda que tal adequação possa muitas vezes se configurar como uma retórica. O diferencial parece ser a elaboração de um discurso mais auto-referenciado pelas moças

306

do que pelos rapazes. Esses últimos, na maioria das vezes, mostraram-se preocupados

em parecerem fiéis ao compromisso assumido com a instituição religiosa.

Ressalte-se que, para os jovens de ambos os grupos, a vontade divina como a demandante desse compromisso, praticamente não aparece. Não se fala, portanto, de um

apelo feito por Deus para a adoção dessa norma, o que pode indicar uma compreensão

desta muito mais no sentido da normatização institucional do que de algo inerente a

uma ordem supraterrena justificado por uma revelação divina (ainda que se faça menção

à virgindade ou ao estado celibatário de Jesus).

A maioria de entrevistados de ambos os grupos (masculino e feminino) teve experiências de namoro. Treze dentre as dezenove moças mencionaram experiências de

namoro²⁵⁵, variando o número de namorados e a intensidade da relação. Entre os rapazes, doze dentre os dezesseis fizeram menção a experiências de namoro²⁵⁶, inclusive com rompimentos justificados pelo desejo de ingresso imediato para ingressarem nos seminários e institutos religiosos.

Entre as jovens essas experiências foram mais fugazes ou caracterizadas como “namoros de adolescência” ou “paqueras” do que propriamente envolvimentos afetivos

mais intensos (com raras exceções). Essa representação dos namoros como eventuais ou

sem importância parece querer garantir a legitimidade da vocação no sentido de que elas

não se realizariam no casamento. Por outro lado, demonstra uma certa dificuldade das moças em lidar com a figura masculina, aspecto que pode ser justificado pela severidade ou alcoolismo dos pais de várias moças e pelo afastamento deles²⁵⁷; e por decepções com as separações dos pais, quase sempre justificadas pelo fato de os pais adquirirem novas companheiras conjugais.

Nos depoimentos dos rapazes não houve menção a novas relações dos pais ainda que tenhamos constatado, como vimos no capítulo 2, dois casos de pais separados.

²⁵⁵ As moças que não tiveram namorados foram: Dalva, Gelcir, Mônica, Andreza, Berenice e Gilda.

²⁵⁶ Os rapazes que não fizeram menção a experiências de namoro foram: Fabiano, René, Rivaldo e Josafá.

²⁵⁷ Vina só conheceu o pai na adolescência e não mantém contato com o mesmo, Joana admirava o pai profundamente, apesar da rigidez do mesmo, mas se decepciona quando ele separa-se da mãe; Gilda também é filha de pais separados.

307

7.4 Obediência – ressemantizações do discurso sobre liberdade

O voto de obediência explicita o controle da instituição religiosa sobre o indivíduo configurando o discurso religioso na ótica do aprimoramento individual e no desenvolvimento de virtudes tais como a humildade, a docilidade e a tolerância.

Ser

obediente, dizem os líderes, é “oferecer a inteira dedicação da própria vontade como

sacrifício de si próprios”²⁵⁸. Entretanto, mais do que nos depoimentos sobre a castidade,

nossos entrevistados sinalizaram para as dificuldades individuais em assumirem a obediência no cotidiano da instituição.

No caso dos rapazes ligados aos seminários diocesanos é devida a obediência ao bispo; no caso dos religiosos, aos superiores dos institutos ou ordens religiosas.

Quando atuam em paróquias os padres pertencentes a institutos religiosos também

deverão certa obediência ao bispo da diocese.

Obviamente, este é um tema que reporta diretamente à liberdade individual, além do que o termo parece obsoleto para uma sociedade que tem discutido a relevância

do diálogo e o respeito às diferenças. Ainda assim, as instituições do catolicismo continuam pedindo aos funcionários do sagrado ou aos agentes eclesiásticos a renúncia

da vontade pessoal para o bem comum, a saber, da instituição religiosa ou da comunidade local. Temos aqui uma hierarquização das vontades: o seminarista se submete à vontade do formador ou do reitor do seminário, para mais tarde se submeter à

vontade do bispo, que se submete à vontade do papa. A noviça se submete à vontade da mestra de noviças, que se submete à vontade da madre superiora ou da Provincial²⁵⁹.

Aparentemente essa lógica explicita mais submissões do que diálogos. Esse movimento, entretanto, seria assim tão linear? Como vem se configurando tal submissão num ambiente social de questionamentos ou de construções de “projetos reflexivos do eu?”

Haveria uma adequação perfeita entre esses vários níveis hierárquicos? Que nossos seminaristas e noviças pensam a esse respeito?

7.4.1 As moças e a obediência – dilemas “intragênero”

Iniciemos pela opinião das moças. Praticamente a metade do grupo (dez moças) problematizou o voto de obediência, classificando-o como “difícil” de ser

²⁵⁸ Cf. Decreto Perfectae Caritatis (Op. Cit. p. 489).

²⁵⁹ Freira responsável por toda uma “Província” que seria uma espécie de diocese no caso das instituições religiosas.

308

vivido, assim como o voto de castidade. Nesse grupo se fala de “obediência dialogada”

ou obediência que não pode ser cega. As moças que constituem esse grupo são: Gilda,

Vina, Silvana, Elza, Decir, Miranda, Gelcir, Mônica, Joana e Berenice.

Os questionamentos dessas jovens giram basicamente em torno das seguintes situações colocadas pelos institutos: a) transferências de cidade ou país em função do

trabalho pastoral ou missionário; b) posicionamentos autoritários das superiores que

inviabilizam o diálogo; c) incapacidade de contestarem frente a situações de opressão

vividas por alguns segmentos sociais; d) da exigência de dar satisfações acerca da

própria vida aos superiores.

O relato de Gilda é emblemático por trazer à tona a busca de autonomia individual frente à instituição e mais do que isso, por evidenciar uma necessidade de

fazer a verdade para si, ou o “cuidado de si” assinalado por Michel Foucault (1997) constituído pela reflexão sobre os modos de vida, sobre as escolhas da existência e

sobre o modo de regular a própria conduta.

Gilda relativiza ainda a figura da liderança religiosa - representada pela irmã formadora, ou Provincial – como o canal principal de conhecimento dos desígnios divinos para a vida de cada jovem candidata à Vida Religiosa.

E agora a obediência, eu vejo assim, que não se limita a obedecer. Eu acho que hoje tá caindo isso, graças a Deus, a obedecer a madre, a obedecer a superiora, a obedecer a formadora. Não, não, ninguém mais é chamado a dizer “amém” a tudo não, eu acho que em primeiro lugar é a sinceridade

comigo mesmo de ouvir os apelos de Deus pra minha vida. É a obediência ao desejo de Deus, ao plano de Deus pra minha vida e a vida das pessoas. E a partir disso aí, eu viver uma obediência co-responsável com o meu instituto. Sabe, a minha superiora tem um plano pra mim? Tem e eu também tenho um plano pra minha vida, a partir daquilo que eu acho que é coerente com o chamado de Deus, e ali estabelecer um diálogo.(Gilda, 22, noviça).

Joana argumenta sobre a dificuldade em obedecer nos casos em que são solicitadas a mudar de local de atuação. Entretanto, essa jovem é ciente de que as chamadas “transferências” compõem o horizonte desse modelo de vida. Se por um lado,

Joana pontua os incômodos que essas situações geram, por outro, enfatiza como, em tais

contextos, encontra os mecanismos de aceitação da determinação dada pelo instituto.

309

Pra mim a obediência exige mais, principalmente quando se trata de ir pra um lugar que você não quer, ou fazer uma determinada coisa que você não está pensando naquele momento. E aí você ceder- que pra mim é mais difícil ceder a minha vontade e ver que na vontade do superior está a vontade de Deus [...] aquilo lá e não aquilo que eu estou querendo pra mim... é mais difícil. Então eu reluto, dependendo da coisa, no momento eu reluto comigo mesmo até ver, eu vou conversando comigo mesmo, aquela coisa e outra, ver que aquilo que eu estou querendo, no momento não é o melhor pra mim, embora eu veja que aquela outra coisa lá não tem nada a ver comigo[...] (Joana, 33, noviça).

Adequar-se à vontade do outro se torna um grande desafio em tempos de individualização e busca de autonomia. O modelo de adesão radical proposto pelas

instituições religiosas, muitas vezes limita essa reivindicação dos indivíduos, embora

simultaneamente provoque a reflexividade sobre a condição de cada um diante da instituição. O que se evidencia a partir dos relatos é que as comunidades religiosas

predispõem a priori os indivíduos a permanecerem fiéis aos valores e preceitos comportamentais por ela sugeridos. Nesse sentido a associação à comunidade contribui

para a relativização do que seria a liberdade individual, ou ao menos para colocá-la em

xeque. (Bauman 1998:231-245). Ao mesmo tempo, os indivíduos buscam também a

autoridade religiosa.

Esse movimento de rejeição e acomodação das liberdades individuais frente às instituições religiosas faz parte do “projeto reflexivo do eu”. Nesse sentido, o voto de

obediência visa a diminuir as margens de negociação dentro das instituições no confronto indivíduo e sistema religioso a fim de garantir a permanência da tradição.

A legitimidade do argumento dos/as jovens para a realização de determinada

ação é quase sempre posta em xeque por seus superiores ou responsáveis e a obediência é também um importante termômetro para medir a eficácia da tradição. Ou melhor, o voto de obediência funciona como um demonstrativo de como a tradição ao ser questionada, pode produzir novas narrativas e alterar, em consonância com os indivíduos, algumas de suas bases. Uma experiência nesse âmbito foi a de Elza. Essa jovem solicitou à irmã formadora uma autorização para realizar uma visita fora do convento. A irmã, porém, não a autorizou a sair. Elza detalha que, apesar de ter explicitado suas intenções à irmã no sentido de que não estaria “ferindo ninguém moralmente”, não conseguiu convencê-la do contrário. O principal argumento usado pela religiosa foi o de que essas saídas não são permitidas às jovens que estão no primeiro ano de formação. Desse modo, Elza avalia que a obediência é um exercício diário e que ela própria procura “usar de transparência” nas relações e “exercitar a humildade” pessoal. [...].a obediência pra mim é desafiadora porque, quando eu estou com expectativa de fazer algo, onde eu não consigo perceber obstáculo nenhum, eu não vou ferir ninguém, tanto fisicamente como moralmente, como é difícil ser obediente, mas busco ser humilde tendo em vista a transparência, colocando pra minha superiora, pra quem está acima de mim o que eu tanto desejo com aquela idéia, com aquele objetivo o mais transparente possível...(Elza, 24, noviça).

A difusão do discurso sobre esse “exercício de humildade” é uma das ferramentas institucionais para lidar com as opiniões divergentes. Há casos em que os/as jovens são solicitados a ser mais generosos ou humildes no sentido de alcançarem uma maior “maturidade espiritual”. Ocorre, entretanto, que são grandes as dificuldades dos agentes eclesiais para viverem esse tipo de solicitação quando no contexto de divergência de opiniões²⁶⁰. O estímulo institucional à obediência funciona estrategicamente para a Igreja católica preservar tradições, manter quadros, legitimar posições. O desafio é o diálogo que, em instituições autoritárias, ocorrem apenas em nível de discursivo.

Conventos e seminários são assim, instituições totais tais como definidas por Erving Goffman (1961:16), a saber, devido ao caráter de fechamento simbolizado pela barreira às relações sociais com o mundo exterior e por proibições à saída. Não se pode desconsiderar que o discurso sobre a obediência é pautado nas bases de uma civilização cristã pré-moderna²⁶¹ caracterizada por uma incapacidade

sistêmica (no sentido de sistema sócio-cultural) dos indivíduos em gerir as próprias vidas. As instituições religiosas ofereciam as narrativas plausíveis acerca da existência humana produzindo um discurso de exaltação das virtudes como forma de oferecer parâmetros para a conduta social.

²⁶⁰ Religiosas que “obedeceram” ao longo da vida institucional, vêm-se na velhice, incapazes de significar a própria vida e questionam o modo como direcionaram suas escolhas. Em assessorias prestadas, pude ouvir várias delas com as mesmas perguntas e preocupadas com os rumos que suas vidas

tomariam dentro dos institutos aos quais pertenciam.

²⁶¹ Agradeço a Cecília Mariz pela lembrança desse contexto histórico.

311

Desse modo, embora se possa analisar o voto de obediência na época atual como uma ferramenta institucional do catolicismo para a própria reprodução, não se

pode perder de vista que a narrativa sobre a obediência foi construída historicamente

promovendo, de certa forma, o sentimento de integração individual.

Miranda afirma a dificuldade em seguir o voto de obediência e explicita a existência de uma prática institucional de renúncia da vontade individual para o bem

coletivo. A essa realidade Miranda sobrepõe uma outra: obedecer não suporia uma

aceitação incontestada da prescrição ou determinação da instituição religiosa.

A forma como algumas instituições vêm trabalhando essa dimensão mostra que não se trata mais de não questionar a norma, mas de atribuir novos significados à mesma colocando na pauta as diversas contingências que, potencialmente, permitem

novos posicionamentos institucionais e individuais.

As ambivalências que muitas vezes observamos nos discursos compõem esses remodelamentos, fruto de reflexividade individual com possíveis consequências institucionais ainda que não intencionais.

[...] a obediência passa também em não abaixar a cabeça eu acho assim, a questão da obediência pesa um pouco também porque cada um tem a sua opinião, tem sempre as vontades que você tem que saber renunciar pra viver em comum, eu não posso fazer tudo que eu quero, mas tem sempre as coisas que tem que saber renunciar pelo outro. (Miranda, 23, noviça).

Há um jogo contínuo de embates de posições no decorrer do período de formação. Embora o dilema esteja colocado de forma permanente nas congregações e

institutos religiosos, é no período de formação que rapazes e moças parecem mais

experimentar as tensões desse jogo, quase sempre muito desigual. Trata-se de uma voz

legítima e instituída de poder e uma outra voz, menos poderosa, mais frágil do ponto de vista das posições ocupadas nas instituições. O medo de não permanecerem nos institutos e seminários, assim como a necessidade de serem bem avaliados pelos formadores, são fatores que podem inibir os/as jovens diante de seus superiores. O relato de Mônica nos fornece um outro elemento em sua avaliação sobre o voto de obediência: a classe social de origem da jovem candidata à Vida Religiosa. Ela sugere-nos que essa variável teria influência para um posicionamento mais ou menos dialogal das formadoras com as noviças. Simultaneamente, sua crítica remete à presença

312

de autoritarismos nessa relação aonde há contextos em que não se evidencia uma necessária adequação à norma, mas prevalece a vontade pessoal da formadora, pautada na figura de autoridade por ela exercida. Aqui entra em cena a capacidade de convencimento de cada noviça junto à formadora e nesse sentido, abre-se uma brecha para o diálogo.

O embate se dá entre mulheres num jogo de convencimentos e discordâncias que envolvem o exercício do poder. Nesse contexto, instaura-se uma relação assimétrica “intragênero” marcada pela situação hierárquica diferenciada entre as mulheres que

coexistem no mesmo espaço institucional.

E no convento, na congregação pra mim, o difícil é justamente a obediência, que às vezes você não tá querendo fazer uma coisa e você tem que fazer, [...] mas aí você tem mesmo que fazer porque toda a comunidade está fazendo, porque é o melhor, porque é o ideal naquele momento ou às vezes porque a formadora quer, você entendeu? [...] por ser formadora. Então minha filha, como se diz: “pobre não tem jeito não”. Mas às vezes tem coisas assim que eu não concordo e eu sou obrigada a fazer por causa .do voto de obediência [...] Então pra mim sempre o que prevalece, por mais que digam que não, sempre o que prevalece é a voz do superior, é a voz da formadora e você tem que tentar convencê-la de que aquilo é o melhor pra você naquele momento, se você consegue convencer ótimo, senão...(Mônica, 23, noviciado).

Esse movimento de questionar algumas normas ou determinações de caráter privado, feito pelas jovens noviças, pode ser observado também no relato de Gelcir, recém chegada ao instituto religioso no qual ingressou. Seu depoimento demonstra a existência de determinadas deliberações que parecem arbitrárias, ou que não levariam em conta aptidão ou desejo do outro. Ainda que em discordância com algumas dessas determinações da superiora, há moças que procuram aceitá-las como algo ou benéfico

para suas vidas.

Gelcir nos dá um bom exemplo de uma situação que experimentou no instituto religioso.

313

É igual aula de violão [...] a gente tá tendo aula de violão. Então às vezes eu acho muito chato, mas aí eu acho assim [a irmã diz]: “Vocês tem que aprender porque quando vocês forem a tal lugar...”. Às vezes a gente se estressa, fica com raiva, aí meu Deus! Por que eu tenho que aprender? [...] Sabe?! Por que eu tenho que aprender violão?! São tipos de coisas que depois você pensa: “Realmente eu preciso. Vou precisar”. Mas, na hora, dá aquele impacto assim... “Aí, meu Deus!!”. (Gelcir, 24, aspirantado).

Aqui se observa que a obediência perpassa toda a vida ou comportamento das moças nos institutos. Em muitos casos não se trata apenas de fazer cumprir um código

institucional prescrito para as candidatas nas diversas etapas da formação, mas de fazêlas

cumprir exigências pautadas em posicionamentos geralmente motivados por avaliações mais subjetivas das irmãs formadoras a respeito de cada jovem.

Silvana argumenta apresentando uma idéia de “obediência dialogada”, ou seja, é preciso compreender o pedido de uma autoridade religiosa ou uma norma do instituto

para obedecer. Para ela, não se pode obedecer “piamente” a todas as regras e determinações e o diálogo se constituiria como a forma mais apropriada para lidar com

os impasses colocados pela norma.

Com exceção de Mônica, percebe-se uma certa ambivalência no discurso das moças traduzível na expressão: é difícil, mas pode ser o melhor pra mim. Na verdade, o

que parece estar em jogo é a legitimidade da crença da intervenção divina por meio da

determinação da formadora. Como assegurar que a vontade da formadora seja o sinal do

que Deus quer para cada uma? Essa crise de credibilidade é manifestada quando as

moças afirmam o próprio incômodo com determinadas deliberações. Ainda assim, tendem a justificar o modelo apresentado, seja em função de que seria constitutivo dessa

proposta de vida, seja porque necessitariam praticar ou desenvolver o exercício das

virtudes. Essa atitude pode revelar os reflexos de uma representação sociocultural que

apresenta a identidade feminina hegemônica em que se valoriza a abnegação e a humildade das mulheres.

A avaliação das moças restantes, ou seja, as que reproduziram o discurso oficial a respeito do voto de obediência leva em conta as seguintes considerações:

a) a

importância de se viver o voto por ser uma prescrição; b) o voto de obediência

sintetizaria os demais (“obedecer é ser casta e pobre”); c) é fidelidade a um

compromisso assumido. Desse modo, elas reproduzem o discurso institucional a respeito desse voto percebendo-o como algo constitutivo da escolha feita.

[...] o voto da obediência também, procuro viver desde quando já resolvi ser religiosa, já comecei a viver... já vivia em casa, aí depois que entrei no convento, continuei vivendo, mas eu acho que é muito bom poder viver os votos e ter consciência de que os votos são feitos pra mim viver e não para o outro viver. Isso é importante a gente ver no longo da nossa caminhada (Rose, 31, noviça).

Interessante notar no depoimento dessa jovem a idéia de continuidade de um hábito, fato não assinalado por outras noviças. Elementos de sua trajetória podem ter

relação com o posicionamento de Rose. Filha de pais separados, como vimos anteriormente, essa jovem trabalhou como doméstica logo que chegou ao Rio de Janeiro

e chegou a morar durante vários anos com a madrinha onde continuou a trabalhar como

doméstica. Assim, para ela, a obediência parece ter se configurado como um habitus

conforme o conceito de Bourdieu (1999) que o define como “um sistema das disposições socialmente constituídas”.

Passemos à análise dos rapazes a respeito do tema.

7.4.2. Os rapazes e a obediência - embates do masculino

Para os rapazes a obediência adquire um peso ainda maior, já que se trata do relacionamento entre figuras masculinas cuja política sócio-cultural definiu como criadores, gestores e mantenedores de uma determinada ordem social. Como no catolicismo a hierarquia é absolutamente masculina, é presumível a instauração de

conflitos também entre os homens já que sua condição de gênero o colocou historicamente na situação de dominação (Bourdieu 2002).

A maioria dos rapazes considera ser este aspecto o mais exigente e difícil de ser vivido no modelo de vida que escolheram. Quatro deles, todavia, avaliam positivamente a exigência do voto de obediência (três diocesanos e um religioso).

Cabe

destacar, entretanto, que tanto a obediência quanto o celibato são normas a serem

seguidas pelos jovens e, a dificuldade de se viver o celibato estaria, de certa forma,

315

relacionada com a dificuldade de obedecer a uma norma que restringe desejos e vontades individuais.

Os relatos dos jovens que possuem uma visão mais crítica revelam os seguintes posicionamentos:

- a) dificuldades de aproximação com os superiores;
- b) a obediência como estratégia para manutenção de boas relações com os superiores;
- c) dificuldade de submeter-se à estrutura das instituições;
- d) a necessidade de convencimento ou o estabelecimento do diálogo.

Vejamos um trecho do depoimento de Fabiano:

muitos amigos eu vi que se chocaram quando chegaram no seminário, você tem um dia na semana pra sair que é segunda. Então você quer botar uma carta no correio, bota segunda, se não só na outra segunda, eu ainda me safo que na terça eu vou [fazer outra atividade] e boto no caminho, então são experiências que às vezes te limitam muito, que a gente sabe que quando padre não vai ser tanto assim, mas que [...]exige muito de você [...]. Às vezes a obediência também, você obedece, mas você precisa, nem sempre você precisa entender, mas às vezes você quer entender. Então, se você tem um superior mais próximo e ele manda você fazer alguma coisa, você dialoga com ele até pra que você possa entender e ir mais motivado, não é que você queira dialogar pra dizer que não vai ou pra ser rebelde, mas pra que você vá até mais motivado, entendendo melhor o porque daquilo. Então você é padre, você está numa paróquia muito bem, o bispo te manda pra outra você vai, mas se o bispo dialoga com você e mostra os valores pelos quais ele está mandando você, é muito mais fácil...(Fabiano, 23, diocesano, Teologia).

O relato de Fabiano nos apresenta alguns dados importantes para a compreensão de como esse voto pode se configurar para os jovens. Em primeiro lugar

fica evidente que os seminaristas encontram formas de “driblar” as normas, sem que

necessariamente sintam-se desobedientes. A ausência de constrangimento de Fabiano

em ilustrar uma situação vivida a esse respeito ajuda-nos a perceber sua demanda por

autonomia, frente ao seminário enquanto espaço normativo. Assim, ele fala das 316

experiências que “limitam” o sujeito que necessitaria compreender os motivos do outro,

que lhe solicita.

Desse modo, a figura de autoridade exercida pelo demandante, que no caso dos seminaristas é caracterizada pelo formador e pelo bispo (além do próprio reitor do seminário) é relativizada em sua aura de divindade, ou em seu poder de agir como representante da vontade divina. Este constitui o segundo aspecto importante do depoimento de Fabiano. Poderíamos traduzi-lo no slogan: “compreender para obedecer”. Tal como no discurso de algumas moças, se rejeita a chamada “obediência

cega” que atribuiria ao indivíduo um estatuto de menor autonomia diante de quem determina a ação.

O questionamento sobre a legitimidade da autoridade religiosa soa também como a configuração de uma demanda de liberdade, ou de liberdades, sentimento que se

transmuta em originalidade desde que o espírito moderno o lançou às consciências

individuais. Como nos assegura Taylor (1997:157) a contestação em nome da liberdade

é algo específico e constitutivo da modernidade.

A argumentação de René demonstra que o conhecimento da realidade seria um importante fator para se assumir uma postura de menor submissão às autoridades

eclesiais. Dito de outro modo, o padre enquanto conhecedor de uma realidade social estaria revestido de maior legitimidade para opinar ou decidir os caminhos a serem seguidos. Isso implica em reconhecermos aqui a existência de uma relativização de um dos tipos de dominação enunciados por Weber, a saber, a dominação de caráter tradicional que acredita na “santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade”.

(Weber 1998:141).

Para todo rapaz que se ordena padre da Igreja, de uma igreja diocesana ele promete obediência ao bispo, o bispo na figura do atual e daqueles que vão ser bispos, não obediência cega, em que você vai fazer tudo que o bispo mandar porque às vezes o bispo pode errar. Em algumas decisões pode chegar um bispo que não tenha nenhum contato, que caísse de para-queda, como a gente vê numa Diocese, não sabe a realidade e quer instruir o padre a fazer isso ou aquilo, mas às vezes não sabe do contexto daquela Diocese e quer fazer - entre aspas - o seu papel de orientar. (René, 20, diocesano, Filosofia).

317

Entre os seminaristas diocesanos é comum a associação do voto de obediência à figura do bispo, quando entre os religiosos a representação desse voto abrange ainda

as dinâmicas da vida comunitária e a figura do formador ou provincial.

Dessa forma, se apreende que o padre diocesano possui uma maior autonomia de ação na programação da vida diária. Essa autonomia, entretanto, pode ser relativizada no caso dos padres ligados a institutos religiosos e também no caso das

freiras, dada a necessidade de padronização de dinâmicas cotidianas. Assim, para os/as

religiosos/as o voto de obediência se aplica cotidianamente. Essa relação não ocorre

apenas diante de uma figura de autoridade religiosa representada pelos superiores ou

superiores, mas também em função dos compromissos comunitários assumidos com o

grupo, que muitas vezes irão restringir iniciativas individuais, fazendo com que os religiosos “obedeçam” às normas de convivência coletiva.

Padres são formados para orientar ou “mandar” como veremos nos depoimentos de Walmar e René. Essa é uma diferença importante que ocorre no processo formativo de homens e mulheres. Ainda que as freiras exerçam autoridade e

“mando”, esse elemento não aparece no discurso das noviças como constitutivo do

processo formativo.

Para os diocesanos, o exercício da obediência se dá de modo unilateral onde os

sujeitos sociais envolvidos são sempre duas figuras de autoridade ainda que esteja dada a relação hierárquica entre padres e bispos. Walmar sinaliza para um elemento importante na análise de sua representação sobre os atributos do padre. Para esse seminarista – que à época da entrevista estava a um mês da ordenação sacerdotal – o padre precisa saber “mandar”. Com essa afirmação Walmar compreende que uma das funções do padre é o exercício da autoridade. Esse elemento funciona como busca de status e reconhecimento na comunidade paroquial na qual a lógica muitas vezes é a de submissão e serviço ao padre. Por outro lado, Walmar é crítico quanto à arbitrariedade de determinadas decisões; queixa registrada também entre as moças. A metáfora do jogo de xadrez é utilizada por esse seminarista para ilustrar essa arbitrariedade. É possível observar, contudo, um traço ambivalente em seu depoimento, que por um lado legitima o mando e por outro, o questiona quando exercido pelos bispos, revelando o conflito intragênero que mencionamos anteriormente.

318

A obediência é um exercício que eu digo o seguinte: Quem não sabe obedecer não saberá mandar, e o padre tem que mandar. Agora, se ele soube obedecer ele saberá como mandar. Não é: “Faça isso, vem pra cá, vai pra lá” Não, porque as pessoas não são suas escravas, elas são as colaboradoras de Deus, então você vai saber organizar as coisas, comandar as coisas sem que as pessoas se sintam escravizadas e você o patrão, porque tudo vem da obediência. O bispo manda você, você está muito bem aqui nesse lugar, tranqüilamente sentada, confortável, o bispo vê lá um buraco, num lugar que não tem nem casa paroquial...[..]Ele acorda assim é como se fosse, uma peça de xadrez, isso aqui pra aqui, você vai pra lá, às vezes eu penso assim, que eles não me ouçam...(Walmar, 34, diocesano, Teologia). Josué encara a exigência do voto de obediência como um teste ao qual os seminaristas deverão submeter-se. Na verdade, ele crê que um posicionamento mais arbitrário de alguns superiores funcionaria como uma estratégia de verificação da capacidade dos rapazes de praticar a obediência. Em sua fala também se observa a presença de uma afirmação de identidade na medida em que pontua as convicções pessoais. Nesse sentido, fica claro que obedecer não representa necessariamente mudar de opinião ou estar convencido de que a vontade do outro seria a melhor, mas pode significar uma forma de garantir a permanência na instituição.

Poder-se-ia falar, nesse caso, de manutenção ou preservação da autonomia individual? Em nível de consciência essa autonomia pode ocorrer já que o indivíduo não transmutaria a própria opinião na do Outro. Entretanto, a mesma autonomia poderia ser relativizada se for considerado que esse jovem não tomaria a iniciativa em representar ou verbalizar os próprios interesses frente à instituição ou a uma figura de autoridade.

A obediência é muito difícil, porque tem coisas que você sabe que está correto nas suas afirmações, você sabe que é capaz de tal coisa, mas tem, às vezes, até os seus superiores chegam pra você “Mas você está errado, faz isso, tá errado...” mas não por motivo de perceber que você está errado mesmo, fazem pra você realmente perceber, pra ele perceber se você é um vocacionado, se você realmente volta atrás nas suas decisões, porque, isso é um teste que eles fazem conosco, pra ver se você é um cara, uma pessoa maleável[...] na prática isso mesmo é muito difícil você ser muito obediente, é muito difícil mesmo, “Vai pra ali, vai pra aqui..” (Josué, 34, religioso, Filosofia).

319

A radicalização do discurso sobre a dificuldade de viver o voto de obediência é encontrada na fala de França que indica a hierarquia e o controle exercido pelos agentes

eclesiásticos como fatores que estorvam a vivência dos votos ou compromissos. Na

verdade, sua crítica se aplica à possibilidade de o ato de obedecer transmutar-se num

possível cerceamento da liberdade individual.

Para França, a relação que se estabelece entre bispos e padres, reitores de seminário e seminaristas deve ser uma relação de confiança, em que não deve haver

suspeitas sobre o comportamento do outro. Se as regras estão dadas, ele defende que

não se justificaria a produção de uma dinâmica institucional que é o exercício da vigilância sobre o indivíduo.

Então a obediência, eu tenho muita dificuldade! De conviver com hierarquia, tá na minha vida desde de pequeno isso de você estar, de servir, pra eu ser, pra viver a castidade, viver a pobreza, entende? Não precisa ninguém estar pegando no meu pé.[...] Então, eu tenho dificuldade da hierarquia nesse sentido, se fica pegando no seu pé, te controlando, eu estouro de uma maneira tal, entende? (França, 23. diocesano, Filosofia).

Característico das instituições totais, o controle dos indivíduos e a vigilância tornam-se elementos fundamentais para a preservação da estrutura funcional.

Erving

Goffman (1991:24) apregoa que nessas instituições há uma padronização dos processos

pelos quais a pessoa teria o seu eu mortificado. A primeira forma de mutilação do eu,

seria para esse autor, a barreira que as instituições colocam entre a pessoa e o mundo externo.

Michel Foucault (1986:131) ao analisar as diversas técnicas institucionais de distribuição dos indivíduos para a imposição da disciplina, argumenta que o regime de clausura opera com o princípio da localização imediata dos indivíduos. Desse modo, o espaço disciplinar tenderia a se dividir de acordo com o número de corpos de forma a evitar o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, estabelecendo-se as presenças e as ausências. O autor argumenta que se trata de um procedimento para conhecer, dominar e utilizar.

Ressalte-se que os seminaristas e noviças vivem mais de perto esse fechamento em seus períodos de internato para a preparação da ordenação sacerdotal e profissão dos votos, respectivamente. Posteriormente, alguns institutos religiosos tendem a flexibilizar

320 o controle excessivo sobre a relação do indivíduo com a sociedade. O mesmo se aplica ao padre diocesano que, ao ser ordenado e assumir uma determinada paróquia, passa a usufruir relativa autonomia frente à instituição.

Dentre os rapazes que assumiram posicionamentos mais concordantes com a prescrição da obediência, vale destacar as opiniões de Wagner e Flávio, exatamente por apresentarem perspectivas bastante diferenciadas, embora ambos sejam diocesanos.

Wagner, em fase inicial de ingresso no seminário, limita-se a reproduzir o tom de oficialidade do discurso. Quando eu lhe questiono sobre a própria experiência a respeito desse voto, sua resposta é de que até agora não teve problemas o que justifica o fato de ele não produzir um posicionamento mais questionador.

E a questão da obediência nós quando somos ordenados, nós devemos obediência ao nosso chefe maior da Igreja que é o nosso bispo, então nós temos que dever toda a nossa obediência a ele, tudo que nós vamos fazer devido ao respeito (na nossa paróquia) então nós temos que ir até ele e pedir a ele [...] devemos levar até o bispo para ver. Se ele autorizar, nós fazemos. Então toda obediência nós devemos ao nosso bispo. (Wagner, 21, filosofia)

Flávio não é crítico quanto à norma porque a compreende como uma forma de viver a liberdade interior a partir do momento em que o indivíduo exercitaria a capacidade de libertar-se dos próprios propósitos e decisões, abrindo-se a outros pontos de vista.

O discurso de Flávio corrobora a visão de que os projetos individuais são

elaborados e construídos em função de experiências socioculturais, não se constituindo, portanto de forma “pura” (Velho1981: 26). A relação que ele estabelece com a liberdade é reveladora de seu processo de individualização. Ao mesmo tempo em que concorda com o código social colocado pela instituição religiosa para a vivência da obediência, procura argumentar sobre o mérito de sua conduta obediente, a saber: a abertura à diferença, ou uma espécie de deslocamento de um eu autocentrado para o outro. Cabe ressaltar, entretanto, que, ainda que seja possível o estabelecimento de um diálogo tal como Flávio sugere, há uma desigualdade nas relações estabelecidas entre formadores e seminaristas que dificilmente permitirá que o ponto de vista dos seminaristas seja aceito e imprima dinâmicas diferenciadas nessa relação. Tal desigualdade é dada principalmente pela posição hierárquica que nas instituições totais implicam em distribuição de poder.

321

Você viver a obediência, é você viver na liberdade[...]. Eu digo isso porque sempre que a gente se depara com o dado da obediência, recebe uma ordem e você não aceita aquela ordem, [...] você não está sendo livre. Olha que coisa interessante. Muito curioso, porque você se fecha, vai se enimesmar de tal forma que você não consegue, por exemplo, ter a expectativa de que ainda que aquela ordem esteja equivocada ou que não seja a que mais lhe agrade, ela vem como uma proposta de diferença.[...]Eu posso estar tão fechado na minha opinião a ponto de acreditar que só ela é que vale e quando alguém me diz um não ou que me manda fazer outra coisa, o mundo se acaba. Eu não estou sendo livre porque estou percebendo que eu estou vivendo segundo as minhas decisões e as minhas expectativas. Nesse momento, nota-se que você está aberto a um diálogo...(Flávio, 23, diocesano, teologia).

Outro dado que se observa no depoimento de Flávio é o de que ele não enfatiza uma necessidade de autonomia individual, mas ao contrário, sua avaliação moral é de

que não haveria liberdade quando o indivíduo opta por viver conforme as próprias decisões. Nesse sentido, seu conceito de liberdade difere do que se promove mais genericamente na cultura contemporânea na qual o indivíduo seguiria as próprias vontades, sem interferências externas. Para as ciências sociais, como sabemos, essa

noção é fortemente contestada, já que o processo de individualização não ocorre fora de

normas e padrões por mais que a liberdade de cada indivíduo possa ser valorizada.

(Velho op.cit.: 25)

O argumento de Flávio poderia ser também refutado e assumido como uma

expressão de falta de liberdade, ou de dependência no sentido de que a concordância com determinadas prescrições ou decisões institucionais pode significar uma incapacidade individual em gerir a própria vida. Nesse sentido, as instituições religiosas assumiriam para os indivíduos o papel de definidoras da conduta e proporcionadoras de segurança.

322

7.5 Condições feminina e masculina – novas proposições?

A construção do feminino e do masculino na Igreja católica é descortinada no depoimento dos/as pesquisados/as. Rapazes e moças possuem argumentos diferentes para assegurar suas posições, reflexo de auto-representações, trajetórias, formação e identidades marcadas e construídas a partir de lugares diferenciados. Não há como homogeneizar o que há de heterogêneo em seus discursos e não há como simplificar suas ambivalências discursivas. Estas ocorrem de modo a corroborar o que uma gama de estudos vem indicando: a modernidade contemporânea nos interpela em nossas identidades e a reflexividade nos é imposta como destino. Mas a reflexividade não se constitui como uma mera elaboração discursiva consciente e racionalizada a partir da posse diferenciada de determinados recursos interiores dos sujeitos. Ela emana como construção gradual e se consolida também diferenciadamente levando-se em conta condições sociais e subjetivas. Quando as mulheres defendem o sacerdócio feminino e os homens se mostram divididos, constata-se - com menor ou maior recurso de linguagem - um processo reflexivo impulsionado por posições socioculturais distintas. Os rapazes poderiam insistir maciçamente num discurso limitador da condição feminina frente a um mundo de múltiplas possibilidades? Em adicional, eles poderiam reforçar majoritariamente a norma quando a subjetividade moderna nos ensinou a questioná-la? Mas essa tal condição do indivíduo autônomo, propagada pela modernidade, articulou outros possíveis. A própria condição feminina originou-se de uma produção discursiva construída a partir do final do século XVIII e no decorrer do século XIX. (Kehl: 1998) e até os tempos atuais responde sobre si de forma polissêmica. Não há um

discurso da condição feminina, mas das condições femininas justapostas, contrapostas, em níveis que ora se articulam e ora se distanciam. Assim, as mulheres podem questionar, silenciar, serem promotoras de mudança ou sedimentadoras de tradições.

Analisando o movimento feminista em contexto de pós-modernidade, Heloísa Buarque de Hollanda (1994:7-19) argumenta que o feminismo “de ponta” defende uma

abordagem teórica e metodológica da mulher que a situe historicamente opondo-se às

perspectivas essencialistas ou ontológicas. Sabemos que os ideários das perspectivas

feministas nas sociedades contemporâneas introduziram e têm introduzido noções relevantes do ponto de vista da crítica social, a respeito tanto da valorização da alteridade quanto da igualdade de direitos nas mais diversas esferas sociais.

Contudo,

323

a história da posição das mulheres não aponta em uma única direção. Estudos demonstram (Perrot 1994; Machado apud Surrelot 2000) que desde a Idade Média até o

século XIX a posição das mulheres nas sociedades não se constituiu de um modo homogêneo, mas trata-se de uma história de avanços e retrocessos.²⁶²

Uma boa parte das narrativas femininas nesse trabalho revela um aspecto da condição feminina que parece estar apreendendo uma arte: a de ser em si, sem se perder

no Outro. Aí o poder é questionado, o amor é idealizado, a individualidade é demarcada. Aí se balanceiam as tradições e as reinvenções possíveis, com os recursos

internos e externos também disponíveis.

O estatuto que a castidade adquire para as moças pode ser conseqüência de um medo do masculino ou do fracasso nas relações afetivas e sexuais entre-gêneros, mas

essa avaliação precisaria ser mais aprofundada em estudos posteriores, iluminada pela

troca com as teorias psicanalistas, ou seja, “pagando o pedágio” para a transposição das

fronteiras disciplinares (Figueira 1981). O convento pode funcionar como uma instituição que auxilia as jovens no sentido de atribuírem novas significações para suas

vidas e para a reelaboração das condições de gênero. Elas podem apreender e construir

novos discursos sobre o feminino a partir da experiência conventual. Por outro lado, o

convento pode oprimir e contribuir de modo contumaz para uma anulação da condição

feminina ou para uma situação de liminaridade frente à estrutura masculina dominante

no catolicismo hierárquico.

Novas possibilidades de construção da masculinidade foram também enunciadas pelos rapazes. Mas seus posicionamentos, com raras exceções, são menos

vanguardistas. Trata-se de um masculino que precisa conviver com outros masculinos

em níveis institucionais, que experimenta esses conflitos, e que despertou de forma

relativa para a figura feminina no sentido de tentar suavizar a representação assimétrica

construída nos espaços eclesiásticos.

Os seminários funcionam em menor proporção como instituições formadoras de sujeitos autônomos frente aos conteúdos doutrinários. Dessa forma, têm sido instituições reprodutoras de narrativas oficiais abrindo pouco espaço para a autoavaliação,

ocultando os desafios frente a temas emergentes como a sexualidade

²⁶² Lia Machado citando o trabalho de Evelyn Sullerot (1971) comenta que na Idade Média dos séculos X

a XIV as mulheres tiveram acesso a quase todas as profissões, havendo mulheres escribas, médicas e em

ramos da indústria urbana ainda que raramente acendessem a seus mestres. A autora quer mostrar que a

história ocidental das posições das mulheres não supõe uma idéia unitária de patriarcalismo e quer questionar o próprio conceito classificando-o como uma estrutura fixa e rígida. (MACHADO, 2000).

324

masculina e deixando-se cair na rotinização motivada pela exigência de manutenção

institucional: os padres são os principais reprodutores dos bens simbólicos no catolicismo e a instituição forma-os com esse fim.

Entrementes, os seminaristas - futuros padres - são homens (como lembraram vários rapazes entrevistados) o que significa dizer que pode estar ocorrendo uma perda

ou uma diminuição dessa dimensão no processo formativo. As conseqüências desse

esvaziamento da condição humano-masculina em função da manutenção da ordem

hierárquica e da reprodução do cristianismo católico já vêm sendo sentidas não apenas

na sociedade brasileira e na Igreja católica do Brasil. As notícias sobre os “desvios sexuais” dos padres fervejam por toda parte e não se trata de amenizá-las por meio do

discurso fácil que culpabiliza o sensacionalismo da mídia.

Novas configurações dos sujeitos masculino e feminino poderão emergir na medida em que narrativas que valorizam a submissão e o definhamento da individualidade forem cada vez menos produzidas e alimentadas. Vimos que vários

desses jovens podem ajudar a construí-las, gerando novas proposições ao menos nas

instituições às quais se vincularam.

325

Apontamentos conclusivos

O ingresso de rapazes e moças nas instituições que preparam indivíduos para a vida sacerdotal e religiosa foi aqui analisado contemplando temas emergentes no cenário atual da Igreja católica, a saber: 1) as duas principais tendências teológicopastorais que norteiam a inserção dos adeptos no catolicismo brasileiro, e conseqüentemente, a adequação de candidatos à composição da hierarquia a tais tendências, bem como das candidatas à VR; 2) a ocorrência do movimento de institucionalização e seu contrário, a desinstitucionalização capitaneada por questionamentos às normas a partir de uma intensificação, nos tempos atuais, do processo reflexivo dos indivíduos; 3) as relações sociais de gênero e o modo como os/as jovens que buscam a vida consagrada e religiosa vivem e percebem tais relações no universo eclesial.

Essa análise teve como pano de fundo a emergência de algumas mudanças no cenário religioso catalisadas por macro-processos de transformação das sociedades contemporâneas. Alguns efeitos decorrentes desses macro-processos puderam ser aqui contemplados tomando-se jovens católicos como objeto de análise. Se por um lado a modernidade avançada produz fragmentação das instituições e das identidades individuais, por outro, apresenta características unificadoras nas quais os sujeitos primam pela construção e preservação de uma identidade coletiva, construída muitas vezes em torno de objetivos comuns e compartilhados.

A análise de discurso está centrada nas subjetivações ou atribuições de sentido a uma escolha objetiva que se configura como um projeto individual constituído por emoções alocadas em um código-ético moral (Velho 1981:28). Esses elementos permitem que rapazes e moças representem a opção pela Vida Religiosa e sacerdotal como “sinal”; como “serviço”, como busca de santificação – seja motivado pelos desafios sociais, seja pela demonstração de uma adequação aos conteúdos oferecidos pelo sistema religioso institucional. Ademais, o ideário do serviço traz ainda aspectos místicos ou relacionados com a espiritualidade dos indivíduos e se apresenta de forma mais contundente no universo feminino.

326

A construção das identidades de padre e freira – principais elementos Elementos da estrutura socioreligiosa que contribuem na leitura das

motivações dos/as jovens para serem padres ou freiras se dão a partir do entrelaçamento de variáveis que destacamos ao longo do estudo, quais sejam, a classe social de origem, a escolarização, as experiências profissionais, o ambiente familiar e o tipo de vinculação com o catolicismo na fase da vida anterior ao ingresso nas instituições religiosas. Os jovens deste estudo não possuem, em geral, uma representação positiva da juventude. As candidatas à VR percebem os jovens brasileiros como cooptáveis, com pouca iniciativa para traçar os rumos da própria vida e com forte atração para a experimentação sexual ou “sexualidade desenfreada”, mas também analisam que os jovens possuem potencialidades a serem estimuladas. Os seminaristas defendem que a juventude brasileira é imediatista, sem senso religioso e cooptável, sobretudo pela mídia. A visão pessimista sobre a juventude brasileira e a identificação de problemas sociais se converte para as moças, em maior grau, no estabelecimento de vínculo entre a vocação religiosa e a mudança social. Ressalve-se, portanto, que a identificação de problemas sociais no Brasil (desigualdades, fome, desemprego etc.) não se transmutam necessariamente em apelo religioso para todos que optam por esse modelo de vida, já que no grupo masculino a relação entre desafios sociais e vida sacerdotal se expressou de forma mais tímida. Ideais de autenticidade se manifestam quando rapazes e moças constroem suas auto-identidades sublinhando que são “diferentes” dos demais ou possuem valores opostos àqueles presentes na sociedade em que vivem. Assim, ora podem buscar refúgio nos seminários e conventos onde se pode adotar uma atitude de estranhamento ou indiferentismo frente à vida social, ora a adesão a essas instituições significará uma tentativa de colonizar o “mundo” no que tange à disseminação dos ideários cristãos. Aqui se encontra o “paradoxo no qual repousa a condição existencial dos membros da sociedade moderna” (Bauman 1999:212) pelo fato de que a ênfase na individualidade ou na diferença traz necessariamente a busca de afirmação ou de aceitação social. Essa, contudo, não é uma relação dissociada de tensões e muitas vezes,

seminários e conventos irão atender a essa exigência de reconhecimento social como vimos especialmente nas narrativas de Berenice e Mônica que viveram sentimentos diferentes quanto à discriminação racial. Entre os rapazes, também se evidencia essa necessidade, sobretudo quando enfatizam a busca de santidade.

327

O desejo de aderir à Vida Religiosa pode ser incentivado tanto a partir de uma trajetória religiosa em que se compartilha representações do catolicismo, quanto a partir

da busca individual muitas vezes capitaneada pelas demandas subjetivas ou de realização pessoal, atribuição de sentido à vida e crença na eficácia simbólica das instituições religiosas como mediadoras da relação indivíduo e divindade. Nesse último

caso, os indivíduos empenham esforços em garantir que tal eficácia seja publicizada a

partir da idéia, presente no discurso de rapazes e moças, de ser “sinal para o mundo” ,

ou seja, em apontar a existência de uma realidade outra, misteriosa, que transcende à

ordem natural das coisas e que pode ser experimentada a partir de um ato de fé e paradoxalmente, da busca de institucionalização.

A experiência do “antes” e do “depois” relatada por vários informantes de modos diferenciados irá destacar a importância de legitimação dessa escolha a partir da

idéia de um “chamado” divino nem sempre manifesto na infância, seguindo a lógica das

narrativas bíblicas, mas muitas vezes perceptível através do cotidiano resignificado

simbolicamente pelo desejo religioso. Assim, esse “chamado” reveste-se ou pode revestir-se da irresistibilidade que, como a ação de um ímã, atrai homens e mulheres

modernos, os “puxa pelos cabelos”, ressemantiza seu estar no mundo, e lhes permite

responder a um apelo de modo racional, colocando os “meios” para se chegar ao fim

principal: a aproximação do Mistério.

Por outro lado, as vivências religiosas desses/as jovens podem também ser compostas por uma idéia de irracionalidade ou de priorização das emoções. Os seminaristas irão falar do “desejo no coração” como indicador de sua escolha e as moças mistificam a representação dos sinais de sua vocação de modo mais intenso que os rapazes.

Nota-se que o desejo de estudar e ter acesso ao conhecimento, pode ser justaposto ao ideário da missão vocacional, o serviço para as moças pode se revelar

como um desejo de mobilizar socialmente, de transformar situações sociais decadentes.

No grupo masculino vimos que há a menção à santidade, revelando explicitamente que os rapazes não avaliam a própria vocação a partir de um ideário sócio-transformador.

Cabe ressaltar, entretanto, que, para ambos os grupos, a vocação religiosa é dotada de um caráter místico e que, portanto, os indivíduos que a ela aderem primam pela busca de santidade e perfeição. Mas essa busca, como vimos, se consolida a partir de dados de suas realidades concretas, no mundo que os envolve e lhes oferece 328 significações para a existência. Nesse sentido, tanto podem querer transformá-lo quanto rejeitá-lo.

Relação indivíduo e Instituição – a tradição e o processo reflexivo Seminaristas e candidatas à Vida Religiosa não estabelecem uma relação necessariamente acrítica com o catolicismo. Eles e elas identificam limites institucionais, mas principalmente as moças irão apresentar posicionamentos mais questionadores da realidade eclesial abordando o tema do poder masculino que se evidencia no cotidiano das congregações e nas atividades eclesiais desenvolvidas.

Dessa forma, a tradição católica enquanto uma “autoridade definitiva” é questionada também por seus agentes, tal como no limiar da modernidade, tornando-se uma “autoridade entre outras” (Giddens 2002:180). Contudo, vimos que a assimilação e incorporação da tradição de forma incontestada – posição claramente demarcada no universo masculino – faz crer que os novos candidatos ao sacerdócio tendem de modo mais enfático a manter a norma do que a relativizá-la. Os principais elementos diferenciadores desse posicionamento parecem ser a orientação recebida pelas instâncias estruturais (dioceses, paróquias, formadores e formadoras, institutos), mas também se evidenciou que a proximidade do rito da ordenação sacerdotal faz com que os rapazes se revelem mais afeitos ao discurso institucional. Esse evento ocorre de modo oposto no universo feminino.

A reflexividade dos rapazes e moças os faz procurar um tipo de adesão religiosa mais radical em que pesem as exigências institucionais para quem recorre a esse modelo de vida. Mas o princípio da dúvida sobre essa adesão é nitidamente perceptível em algumas narrativas nas quais os seminaristas falam da condição humana

que não pode ser expropriada pela função sacerdotal; da relevância de se abordar questões da vida íntima nos espaços de formação e ainda da necessidade de implementação de relações mais dialogadas em nível intra-ecclesial. As moças analisam

criticamente o mau uso da autoridade institucional manifestada no que denominamos

“poder hierárquico” evidenciando dilemas e conflitos nas relações cotidianas; problemas na transmissão da religião e os impasses da relação entre o clero e o laicato.

Como vimos no capítulo introdutório, é no gênero feminino que a crise de vocações se revela mais intensa.

329

Nesse tempo, em que os sujeitos questionam as instituições de referência, as moças mostraram-se mais críticas, ainda que sem os recursos teóricos ou retóricos da

maioria dos rapazes. O sintoma principal das “consciências contemporâneas” é, conforme assinalou Peter Berger (1997:76), a relativização da realidade ou “uma nova

liberdade e flexibilidade em fazer perguntas sobre a verdade”. Dessa forma, a tradição

convive com uma pluralidade de ofertas de sentido e nossos jovens criam uma rede de

significados para sua adesão religiosa capaz de promover o questionamento dessa

tradição ao mesmo tempo em que sua legitimação.

Nos depoimentos dos rapazes vê-se com clareza a existência de uma necessidade de reforçar ou visibilizar o que seria a legitimidade institucional. Esse movimento se faz quando recorrem aos cânones para apregoar a força da tradição ou da

revelação divina, irrefutável nela mesma; ou para enfatizar o caráter “santo” e “pecador” da Igreja.

Todavia, a pesquisa mostrou que há congregações femininas que se apresentam com um perfil mais consonante com a Igreja e suas prescrições. Sendo assim, promovem um tipo de adesão religiosa menos questionadora ou mais voltada para o

discurso oficial da instituição. Nesse sentido, algumas moças elogiam a figura do papa,

acreditam que a Igreja católica sofre perseguições e é perseguida, principalmente quando opinam sobre os escândalos sexuais do clero. Ainda que percebam essa situação

como um limite institucional, elas irão dar destaque ao caráter persecutório da mídia em relação à Igreja católica.

Para os rapazes os casos de pedofilia e homossexualismo não se constituem como práticas exclusivas do catolicismo e eles tendem a assumir uma atitude defensiva

da Igreja católica frente a esses temas. Nessa direção, observamos que a condição atual de seminaristas e a condição futura como membros do clero gera um posicionamento ambíguo por parte de alguns rapazes que tanto podem criticar o processo formativo nos seminários - alegando-se a ausência do debate sobre a sexualidade - quanto podem adotar posições mais defensivas quanto aos escândalos sexuais do clero. Interfaces entre a vocação e as propostas da RCC e da TdL

As tendências católicas tratadas em geral de modo antagônico pela literatura foram analisadas sob a ótica dos/as jovens. Na descrição de suas trajetórias, alguns tiveram, em maior medida do que outros, participação nas CEBs ou no MRCC. Esse

330

último Movimento, entretanto, é mais presente no imaginário sócio-religioso tanto dos rapazes quanto das moças. Algumas opinaram de modo mais hesitante sobre a TdL e outras se posicionaram de modo radicalmente favorável em um discurso oposicional frente a RCC.

Posicionamentos mais conciliadores entre essas propostas teológico-pastorais distintas foram enunciados pelos rapazes de modo mais contundente, zelando pela integração institucional, ainda que manifestem em maior grau que as mulheres, certa aversão a TdL, compreendida como “herética” ou como o “câncer da Igreja”. Por outro lado, ao indicarem os limites de uma e de outra orientação, ambos os grupos resvalam no jogo dicotômico razão e emoção não se distanciando das representações e críticas mais comuns frente a TdL e a RCC no que tange ao universo eclesial. Coloca-se em pauta a função social da religião quando se argumenta sobre a ação e a oração, associando o primeiro comportamento a TdL e o segundo, ao Movimento de Renovação Carismática. Afinal, a experiência religiosa deve conduzir o indivíduo à ação no mundo ou à contemplação? As narrativas de nossos entrevistados masculinos propõem que ambos os comportamentos seriam desejáveis para o ser religioso, por isso defendem a conciliação e o equilíbrio entre o agir e o contemplar. Mas essa conciliação está também associada a uma tentativa de manutenção de unidade

institucional, ou de catolicidade expressa muitas vezes na visão de que o padre não pode ser adepto de uma ou outra tendência, mas deve interagir e dialogar com todas as expressões. Ainda assim, seus discursos muitas vezes elucidaram suas preferências.

As narrativas femininas mostraram-se menos preocupadas com a defesa de uma conciliação entre a RCC e a TdL. Algumas moças, ao contrário dos rapazes, revelaram-se um pouco mais críticas às propostas do Movimento carismático denominado de “oba, oba” ou ainda de “alienante”.

As correlações que os jovens fazem entre vocação religiosa e essas tendências católicas são perceptíveis em maior medida no grupo masculino, no qual vários rapazes

mencionaram participação na RCC em fase anterior ao ingresso nos seminários e institutos religiosos. Entre as moças, poucas atribuem a RCC o estímulo à própria escolha, ainda que tenham participado de grupos carismáticos.

Entrementes, em ambos os grupos se verificou maior familiaridade com as proposições carismáticas o que pode apontar uma certa ausência de difusão do catolicismo da libertação nos institutos religiosos, ou o que poderia ser um

331

arrefecimento dos ideários progressistas nas congregações religiosas. O nível de abrangência do estudo não permite uma generalização a esse respeito, mas inspira a

ventilação dessa hipótese. Não obstante, as congregações femininas mostraram-se

críticas quanto a determinados conteúdos ou normas institucionais revelando, talvez, um

posicionamento menos dogmático. As inquietações das moças com os problemas sociais, manifestadas de modo mais enfático que os rapazes, revelam a existência de um

certo espraiamento dos ideários da TdL em congregações femininas ainda que não se

observe uma transmissão sistemática, ou por vias de ensino formal.

As diferenças entre a formação recebida pelas moças nos conventos e pelos rapazes nos seminários também ajudam a explicar o maior desconhecimento do grupo

feminino a respeito da Teologia da Libertação, ainda que esse desconhecimento tenha

sido identificado em menor grau, entre os rapazes. Surpreendeu que os seminaristas dos

institutos religiosos tenham se mostrado mais contrários às propostas da TdL do que os

diocesanos. Aqui, há que se levar em conta também o fato de que a orientação pastoral

da diocese pode ter um forte peso nas narrativas dos rapazes. Caberia investigar em uma

amostra mais ampla o peso dessa variável no discurso dos jovens religiosos.

Porém, o

fato de vários seminaristas dos institutos ter participado da RCC pode ter influência em um discurso menos afeito a TdL ainda que proponham a síntese entre as duas orientações.

A difusão da mensagem católica através dos padres midiáticos é um tema polêmico entre os seminaristas e noviças. Na verdade, eles expressaram preocupações

com os conteúdos ou com a perda dos conteúdos doutrinários a partir da incursão midiática. Elas revelaram preocupações com a busca de visibilidade ou status dos padres, o que demonstraria, por parte deles, um certo descomprometimento com a missão sacerdotal priorizando-se o prestígio pessoal.

Mas os padres cantores fazem “sucesso” com algumas moças, sobretudo por unirem oração e música e por contribuírem, nas visões de algumas jovens, para o retorno de católicos “afastados” da instituição.

Principais elementos das condições feminina e masculina

As condições masculina e feminina ficam bem delimitadas nesse estudo a partir das visões de mundo dos/as jovens pesquisados/as. Boa parte dos rapazes envereda

pelo discurso de que existe valorização das mulheres por parte dos membros da 332

hierarquia católica. Nesse sentido, argumentam que as mulheres ocupam várias funções

na Igreja e que a ordenação feminina não lhes é permitida por uma questão de necessidade de preservação da tradição. Outros seminaristas verbalizam que as mulheres poderiam, sim, ser sacerdotisas, e não indicam fundamentação teológica que

justifique a proibição romana. Ainda assim, tendem a argumentar que se trata de respeitar os tempos da relação Igreja-sociedade e dessa forma evitam um discurso de confronto doutrinário.

O mesmo não se verificou entre as jovens. Elas fazem a crítica à não ordenação feminina e várias manifestaram o desejo de se tornar sacerdotisas, caso essa condição

lhes fosse oferecida. A identificação de conflitos entre padres e freiras nas esferas intraeclesiais

foi um procedimento mais facilmente adotado pelas moças, ainda que tenha ocorrido no grupo masculino. São elas que criticam o poder associado à situação hierárquica que muitas vezes delegará posições e desejará normatizar de modo rígido as

condutas e espaços de realização das mulheres na Igreja. Nesse sentido, ao mesmo

tempo em que se observa a incorporação da ideologia do serviço, as vocacionadas

podem ressignificar essa ideologia, entendendo o serviço como um modo de operar

mudanças sociais. Elas podem ainda questionar o cumprimento de funções sem um

devido reconhecimento por parte da instituição ou da comunidade religiosa. Vimos que vários exemplos citados por elas ilustram essa situação. As transformações na esfera íntima dos indivíduos modernos são também frutos da modernidade avançada aonde a vida social é implementada a partir de projetos individuais orientados pela condição reflexiva. Importa destacar que a reflexividade é informada por outros fatores, tais como a situação de classe, os níveis de formação ou escolarização e outras variáveis sócio-culturais. Os votos de castidade e obediência são analisados na perspectiva da individualização e da autonomia dos indivíduos frente aos conteúdos simbólicos oferecidos pelo sistema religioso. Ademais, evidenciam-se representações de gênero apreendidas a partir dessas experiências. Ao analisarem suas vivências afetivas os rapazes falam de forma mais ponderada acerca das experiências de namoro, e as moças explicitam as situações vividas com maior abertura. Aqui, a minha condição de gênero certamente contribuiu para esse comportamento das jovens durante a entrevista.

333

Por outro lado, rapazes e moças tendem a reproduzir o discurso oficial sobre a castidade, mas elas vão falar de seus desejos, fantasias, e mecanismos que adotam para tratá-los, não contestando, entretanto, a condição de celibatárias. O voto de castidade é, em geral, interpretado como uma situação inerente ou intrínseca à VR e também como uma escolha que favorece a liberdade individual e a vivência da vocação. Ele é ainda significado como uma oposição ou contraposição a uma sociedade sexualizada em excesso. Nesse sentido, o religioso e a religiosa devem ser “sinal de contradição” revelando a tensão entre estar no mundo e apartar-se dele. As relações sociais de gênero observadas sob a experiência da obediência demonstraram de modo particular os dilemas do processo de autonomização individual. Tanto nas narrativas das moças quanto na dos rapazes se evidenciou o tema das transferências de casas religiosas ou locais de atuação pastoral. Tais transferências muitas vezes não ocorrem de forma dialogada. Seminaristas enfatizam a importância de se estabelecer relações mais simétricas intragêneros quando argumentam ser necessário

“compreender para obedecer”; no caso das moças essa necessidade também se coloca

quando elas mencionam que é “não abaixar a cabeça”, mas propor a “coresponsabilidade”

nas decisões sobre a própria vida.

A necessidade do estabelecimento de relações mais simétricas intragêneros se evidencia nos relatos das moças e também no dos rapazes, quando a estrutura hierárquica provoca o embate de masculinidades e de feminilidades. Assim, seminaristas devem estabelecer uma relação direta de obediência com outros homens

(bispos, provinciais, superiores, reitores) e as candidatas à Vida Religiosa devem obedecer às mulheres (superioras, mestras de noviciado) e também a outros homens

(padres e bispos). As dificuldades foram destacadas em ambos os grupos revelando as

tensões do jogo moderno que envolve as autonomias frente ao regimento da própria vida.

A leitura realizada neste estudo não quer decretar a verdade sobre o tema e muito menos sobre os indivíduos em questão. Vimos que a complexidade da modernidade e sua diversidade de rotas não conduzem a uma “cidade nova”, mas mostra que, no percurso, tantos outros lugares, estradas e paisagens ainda estão por ser

conhecidos e construídos, e somos nós, os indivíduos modernos, quem os desvendaremos. A opção pela Vida Religiosa se apresentou para esses jovens como uma

possibilidade de aproximação e fascínio pela novidade dessas descobertas estimuladas

334

pela contingência de aproximação de um mistério transcendental no qual crêem e que os mobiliza.

335

Bibliografia:

ABRAMO, Helena W. & VENTURI, Gustavo. Juventude, política e cultura. Teoria e Debate. Rio de Janeiro: Fundação Perseu Abramo, n. 45, jul/ago/set 2000.

ABRAMO, Helena. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil.

Angelina Teixeira Peralva; Marília Pontes Spósito (Orgs.) Revista Brasileira de Educação, nº. especial: Juventude e Contemporaneidade, nºs 5 e 6, ANPED, 1997.

ALLEN, Jr. ; JOHN, L. M. Mercy Sisters rethink vows, members (nuns and other Catholic religious communities face the challenge of the times). Disponível em: <http//

www.findarticles.com. Acesso em 03 de março, 1998.

ALVES, Rubem. A volta do Sagrado – os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. Religião e Sociedade, nº 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

AMARAL, Leila. Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ANTONIAZZI, Alberto; BENEDETTI, L.R. Padre, você é feliz? Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil. VALLE, Edenio (Org). CNBB, Loyola, 2004.

ANTONIAZZI, Alberto. Novidades do Anuário Católico. Jornal de Opinião - 15 a 21/01/01. Arquidiocese de Belo Horizonte, 2001a.

_____. Presente e tendências da Igreja na sociedade atual. Revista Renovação, nº 342. Canoas/RS. La Salle, 2001.

_____. O catolicismo no Brasil. Sinais dos tempos. Cadernos do Iser nº. 22. Rio de Janeiro: Iser, 1989.

_____. Notas para a história dos presbíteros no Brasil (1969-1998) Revista Eclesiástica Brasileira, Fasc. 231. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

ARAÚJO, Marcelo Conceição. Desenvolvimento afetivo, homossexualidade e formação inicial. Revista Eclesiástica Brasileira, Fasc. 248. Petrópolis, Vozes/RJ: 2002, pp. 898-910.

ASSMANN, Hugo. A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina, Petrópolis: Vozes, 1986.

AZEVEDO, Marcello. Entroncamentos e Entrechoques: vivendo a fé em um mundo plural. São Paulo: Loyola, 1991.

AZZI, Riolando et. al. História da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo 2 - Petrópolis/RJ: Vozes, 1979. 336

AZZI, Riolando. A Vida Religiosa no Brasil- enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1983.

BAENINGER, Rosana. Demografia da população jovem. Cadernos Juventude. Centro Latino Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde. Disponível em: <<http://www.bireme.br/bvs/adolesc>. Acesso em 20 de outubro de 2002.

BAESKE, Sibyla (org) Mulheres desafiam as Igrejas cristãs. Petrópolis, Vozes, 2001.

BARROS, Marcelo. A Igreja que dança e a Igreja que caminha. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 237. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 1999.

_____. O mal estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 1998.

BECK, Ulrich. Risk Society. London: Sage, 1992.

BECKHAUSER, Alberto. Análise de certos fenômenos 'religiosos' à luz da Sagrada Escritura. Revista Eclesiástica Brasileira Vol. 235, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BENEDETTI, Luiz, R. & MARIZ, C. Pentecostalismo, CEBs e RCC. Cadernos do CERIS, nº 2. Rio de Janeiro: CERIS, 2001

_____. "O novo clero": arcaico ou moderno? Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 59. nº. 233. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1988.

BERGER, Peter. The desecularization of the world: a global overview. The desecularization of the World: Resurgente Religion and World Politics, Washington: ethics and public policy center. 1999.

_____. Rumor de anjos - a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1996.

_____. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. Perspectivas Sociológicas – uma visão humanística. São Paulo: Círculo do livro, 1976.

BERGER, Peter & LUCHMANN, Thomas. A Construção Social da Realidade. Petrópolis: Vozes, 1999a. 337

BERLIS, Ângela. A ordenação das mulheres – um teste para a conciliaridade. Concilium, nº 279. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. "A questão do 'outro': Diferença, Discriminação e o Discurso do Colonialismo". In: Pós Modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BINGEMER, Maria Clara L. A busca do transcendente e a sede espiritual: interpelação para hoje. Cadernos Adenauer, nº 9: Fé, Vida e participação - São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2000.

BOFF, Clodovis. Razões para esperar e lutar. Disponível em: <<http://www.catolicenet.com.br> . Acesso em 25 de fevereiro de 2002.

_____. Carismáticos e Libertadores na Igreja. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 237 Petrópolis/ RJ: Vozes, 2000.

_____. A Teologia da Libertação e a crise de nossa época. Teologia e Cultura. Rio de Janeiro: AESTE (Associação Ecumênica de Estudos Teológicos), 1996.

BOFF, Leonardo & BETTO, F. Mística e espiritualidade. Rio de Janeiro: Rocco, 1994

BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? Revista Tempo e Presença, nº.314, Rio

de Janeiro: Koinonia, 2000.

_____. O Caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

_____.; BOFF, Clodovis. Como fazer Teologia da Libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____.; MURARO, Rose Marie. Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BORDIN, Luigi. Teologia da Libertação e Marxismo no contexto da globalização. Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 59, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. A ilusão biográfica. In: Usos e abusos da história oral. Marieta de Moraes Ferreira; Janaina Amado (Org.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002a.

_____. | et. al. | A miséria do mundo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1999. 338

_____. Sobre a televisão. A Influência do jornalismo e os jogos olímpicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 1997.

BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: Dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de Identidade através da Religião V. Sachs et alli. Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BROWN, Peter. Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUNEAU, Thomas. O catolicismo brasileiro em época de transição. São Paulo: Loyola, 1974.

BRUSEKE, Franz. 2002. “Mística, moral social e a ética da resistência”. Ethica - International Journal for Moral Philosophy. v.1. n.2. pp.201-216. Florianópolis:UFSC.

BURDICK, John Looking for God in Brazil. The City University of New York, 1990

BURITY, Joanildo. “Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão antiessencialista”. Religião e Sociedade, vol. 21 n^o 1, Rio de Janeiro: ISER, 2001.

BUTLER, Judith. Gender Trouble – Feminism and the subversion of identity. London: Routledge, 1990.

_____. Variações sobre sexo e gênero – Beauvoir, Wittig e Foucault.

CORNELL, Drucilla; BENHABIB Seyla (Coord.) Feminismo como crítica da modernidade. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos tempos, 1987.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado – organização e marketing de

um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Vozes/Simpósio UMESP, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. Novos Movimentos Religiosos: entre o secular e o sagrado. Trabalho apresentado em seminário no CERIS, Mimeo, 1999.

CARA, Daniel Tojeira. Os desafios da juventude brasileira no mercado de trabalho atual. Universitas - Faculdade de Ciências Sociais - USP/SP. Disponível em: <<http://www.uol.com.br/cultvox/revistas/universitas/1.rtf>> s/d .

CARMO, Paulo Sérgio. Juventude no singular e no plural. As caras da juventude Cadernos Adenauer II, n.6. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2001.

CARRANZA, Brenda. "Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências". Magis Cadernos de fé e Cultura, n° 37. Rio de Janeiro: Centro Loyola de Fé e Cultura, PUC, pp. 71-95, 2000

_____. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. Aparecida do Norte, SP: Editora Santuário, 2000.

339

CARVALHO, Marcelo. Juventude, política e eleições: um prato cheio. Disponível em:
<[http:// www.ibase.br/paginas/jc](http://www.ibase.br/paginas/jc). Acesso em 14 de junho de 2002.

CASTELLS, Manuel. O Poder da identidade. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATHOLIC ENCYCLOPÉDIA. © 1913 BY THE ENCYCLOPEDIA PRESS, INC ELECTRONICA version copyright © 1996 by New Advent, Inc.

CERIS/ANAMEC. Obras Sociais da Igreja Católica. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

CERIS. Perfil do presbítero brasileiro. Relatório conclusivo. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <[http://: www.ceris.org.br](http://www.ceris.org.br)

CERIS e CRB. Vida Religiosa no Brasil: Pesquisa e primeiros resultados. CRB/CERIS: Rio de Janeiro, 1998.

CHAVES JÚNIOR, Elizeu O . "Políticas de juventude: evolução histórica e definição". Cadernos Juventude. Centro Latino Americano e do Caribe de Informação em Ciências da Saúde. 2002 Disponível em: <[http:// www.bireme.br/bvs/adolesc](http://www.bireme.br/bvs/adolesc). Acesso em 21 de setembro de 2002.

CIFUENTES, Rafael. Perguntas e respostas sobre o casamento. Rio de Janeiro: 1991.

CLARKE, Peter. "Pop-Star Priest and the Catholic Response to the 'Explosion' of Evangelical Protestantism in Brazil: The Beginning of the End of the 'Walkout'?" Journal of Contemporary Religion, vol. 14 n° 2, 1999.

CLÉMENT Catherine; KRISTEVA, Julia. O feminino e o Sagrado. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CÓRDÓN, Juan Manuel; MARTÍNEZ, Tomas Calvo. História da Filosofia. Lisboa, Portugal, 1995.

CORNWELL, John. Quebra da Fé: o Papa, o Povo e o destino do Catolicismo. Rio de Janeiro: Imago, Ed.2002.

COSTA, Evandro Ruiz. Dinâmica populacional e Igreja Católica no Brasil 1960-2000. Cadernos do CERIS, Ano 2, n. 3 Rio de Janeiro: CERIS/Paulus/ Loyola, 2002.

COZZENS, Donald B. A face mutante do Sacerdócio. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

DAMACENA, Andréa et. ali. Identificando grupos na vida religiosa brasileira: o pluralismo em evidência. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, v. 62, fasc. 246, 2002.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: EDUSC, 1999.

DAVIE, Grace. "Prospects for Religion in the Modern World". Ecumenical Review, Disponível em: <http:// www.findarticles.com Acesso em 21 de outubro de 2000. 340

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura. BUARQUE DE HOLANDA, H. (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DIANNI, Albert. A view of religious vocations: the number of new foundation with classical tendencies has begun to increase explosively. Disponível em: <http:// www.findarticles.com . Acesso em Fevereiro, 1998.

DOBBELAERE, Katherine. Secularization: a multi-dimensional concept. Current Sociology 29 (2) 1-213, 1981.

DOIMO, Ana Maria. A vez e a voz do popular – movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ANPOCS, 1995.

DOMINGUES, José Maurício. Sociologia e Modernidade. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DUBY, Georges. Eva e os padres – damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUMONT, Louis. O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELIZONDO, Virgil. Cura pentecostal e Libertação: resposta da Teologia da libertação. Concilium, n° 265, Petrópolis, RJ: 1996.

FERNANDES, Sílvia R. A . Cattolicesimo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e il modello kitsch. In: Rivista Religioni e Societá. Firenze: Firenze University Press, 2004, pp.65- 74.

_____. Catolicismo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e o modelo kitsch. Cadernos de Campo. n° 11 Ano 12, São Paulo: USP, 2003.

_____. Prática Religiosa e participação social. In: Desafios do catolicismo na cidade – pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. Rio de Janeiro: CERIS/ Paulus: São Paulo, 2002.

_____. Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC. REVER-Revista Eletrônica de Estudos da Religião., n ° 3. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2001.

_____. Ver para crer: as novas investidas do catolicismo no Brasil através do Padre Marcelo Rossi. Trabalho apresentado no XIV Conferência do CESNUR. Riga, Latvia. Letonia, 2000. Disponível em: <<http://www.cesnur.org/testi.htm>>. 341

_____. Vinho novo em odres velhos? Uma análise da Vida Religiosa feminina na modernidade contemporânea. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro:UERJ, 1999.

_____. Movimento de Renovação Carismática Católica: ethos comum e antagônico em camadas populares no Rio de Janeiro. Revista Universidade Rural- v.16 ns. 1/2. Seropédica. RJ: Editora Universidade Rural, 1996.

_____. ; PITTA, Marcelo. "Meios de Comunicação e Religião". In: Desafios do catolicismo na cidade – pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. Rio de Janeiro: CERIS/ Paulus: São Paulo, 2002.

FERNANDES, Sílvia; SOUZA, Luiz Alberto. Desafios do catolicismo na cidade – pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paulus, 2002.

FIGUEIRA, Sérvulo A. O contexto social da psicanálise. Rio de Janeiro: Franscisco Alves, 1981.

FLAX, Jane. "Pós-modernismo e relações de gênero na cultura contemporânea". In: HOLLANDA, Heloísa B. (Org.) Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FONSECA, Alexandre Brasil. Jovem, bonito e carismático. Disponível em: www.uol.com.br/bibliaworld/entrenos/num03. Acesso em 19 de dezembro de 2002.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade. Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1997.

_____. Vigiar e punir – nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1986

FULTON, John. Young Catholics at the new Millenium: The religion and morality of young adults in western countries. University College Dublin Press, Dublin, 2000.

GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. Vida Religiosa: Da Teologia patriarcal à Teologia feminista. Um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992.

GERTH, H.; MILLS, W. Introdução – o homem e sua obra. In: WEBER, M. Ensaios de

Sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

_____. et. al. Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1997. 342

_____. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas, São Paulo: UNESP, 1993.

GINSBURG, Carlo. Mitos, emblemas, Sinais – Morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo: Perspectiva, 1961.

GONÇALVES, Margareth Almeida. Andantes da alma na era Barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. Beber no próprio poço. Petrópolis: Vozes, 1984.

HEELAS, Paul et alli. Detraditionalization: critical reflections on authority and identity. Oxford. Blackwell, 1996.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. A condição política Pós-Moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HERVIEU-Léger, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. v. 18, n. 1. Rio de Janeiro: CER/ISER, 1997.

_____. Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes *Social Compass* 36(1), 1989.

_____. Vers un nouveau christianisme . Introduction à la sociologie du Christianisme occidental. Les éditions du CERF, 29 bd, Latour, Manbourg, Paris, 1986.

HOGE, Dean, R. et all (2001) *Young Adult Catholics: religion in the culture of choice*. University of Notre Dame Press, 2001.

HOLANDA, Sérgio B. Raízes do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Introdução – feminismo em tempos posmodernos*. In: *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HOLLINGER, Franz. O futuro das religiões cristãs na Europa e nos Estados Unidos. Trabalho apresentado no seminário temático “Secularização e pluralismo” VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo: mimeo, 1998.

HORKHEIMER ; ADORNO. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

343

INTROVIGNE, Massimo. Crisi delle vocazioni cattoliche, “progressismo” e tradizionalismo”: un’applicazione dei criteri della rational choice in un importante articolo di Rodney Stark e Roger Finke. Resenha disponível em:

<<http://www.cesnur.org>

Acesso em: 13 de dezembro de 2001.

KEHL, M^a RITA. Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a

modernidade. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

LAMBERT, Yves. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?. Disponível em: www.findarticles.com . Acesso em 20 de agosto de

1999.

LAPENTA, Victor H. A vivência entre o masculino e o feminino na Vida Religiosa - chaves de leitura. Convergência n. 307, Rio de Janeiro: CRB, 1997.

LESBAUPIN, Ivo ; outros. As CEBs hoje. Síntese de uma pesquisa em Minas Gerais e

Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Iser Assessoria, 2004.

LESBAUPIN, Ivo. As comunidades eclesiais de base e a transformação social.

Trabalho apresentado nas IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro: mimeo, 1999.

LIBÂNIO, João Batista. Panorama da Teologia da América Latina nos últimos anos. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte, Mimeo,

1999.

LIMA, Lana Lage. “Sexo e sacerdócio na Igreja Católica”. História e Religião. Rio de

Janeiro: FAPERJ: Mauad, pp. 275-283, 2002.

LOWY, Michael. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina.

Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

LUHMANN, Niklas. O amor como paixão – para uma codificação da intimidade. Rio

de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: Relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? Série Antropologia, nº 284. Brasília: UNB, 2000.

Disponível em: www.unb.br/ics/dan/serie284empdf.pdf. Acesso em 11 de agosto de

2004.

MACHADO, Maria D. C. Religiões Tradicionais e Novas Formas de Experiências Religiosas”. LIMA, Lana Lage G. & outros (Orgs.) História e Religião. Rio de Janeiro:

FAPERJ: Mauad, pp. 145-154, 2002.

_____. Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.

Campinas: Editores Associados, 1996.

344

MACHADO, M. D. C.; FERNANDES, Sílvia R.A. Carismáticos e pentecostais: a dimensão religiosa dos movimentos revivalistas. *Magis Cadernos de fé e Cultura*, nº 37.

Rio de Janeiro: Centro Loyola de Fé e Cultura, PUC, pp. 151-167, 2000.

_____. Mídia pentecostal: saúde feminina e planejamento familiar em questão. *Imagens da Religião. Cadernos de antropologia e imagem*. nº. 7 PPCIS/NAI.

Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal*

em dois contextos sociais. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. MN/UFRJ, 1999.

MAGNANI, José. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2000.

_____. *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea*.

Religião e

Sociedade, vol. 20 nº 2, Rio de Janeiro: ISER, 1999.

MALDONADO, Luis. *Religiosidade popular: dimensões, níveis, tipos*. Concilium, nº 206. Petrópolis: Vozes, 1986.

MANGANARO, Patrícia. *Alteridade, Filosofia, Mística: entre fenomenologia e epistemologia*. *Memorandum*, 6, 3-24. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br>>. Acesso em 13 de outubro de 2004.

MARIANO, R. *Usos do marketing por neopentecostais e por católicos*. Trabalho apresentado na VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Porto Alegre. Mimeo, 1996.

MARIZ, Cecília. *Comunidade de Vida no Espírito Santo – juventude e religião*. Tempo

Social – V. 17, nº 12, São Paulo: USP, 2005.

_____. *Comunidade de Vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?*

Mimeo, 2004.

_____. *A sociologia da religião de Max Weber*. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) *Sociologia da Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp 67-93.

_____. *Católicos da Libertação, católicos renovados e neopentecostais*

– estudo de caso no Rio de Janeiro. *Cadernos CERIS*, nº 2. Rio de Janeiro: CERIS; SP:

Paulinas, Loyola, Paulus, Vozes, 2001.

_____. *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter*

Berger. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 21 nº 1, Rio de Janeiro: ISER, 2001a.

_____. *Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças*. *Cadernos Adenauer*, nº 9: Fé, Vida e Participação - São Paulo:

Fundação

Konrad Adenauer, 2000.

- _____. Libertação e ética, uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. Nem anjos, nem demônios. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. A Rede Vida: o catolicismo na TV. Cadernos de Antropologia e Imagem. n° 7. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1995.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria D. C. Encontros e desencontros entre católicos e evangélicos no Brasil". Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil - Pierre Sanchis (org); [colaboradores] Bartolomeu Tito Figuerôa de Medeiros... [et ali.]. - Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- _____. Progressistas e Carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira. Revista Estudos de Política e Teoria Social. Vol. 2, n° 3. Rio de Janeiro: PPGESS/UFRJ, 2000.
- _____. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. Revista Antropolítica,(5) 21-44, Niterói: UFF, 1998.
- _____. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. Comunicações do Iser, n° 45, Rio de Janeiro: ISER, 1994.
- MARMILICZ, André. O ambiente educativo nos seminários maiores do Brasil. Curitiba: ed. Vicentina, 2003.
- MARTINS, Eliane. "O mergulho no Espírito de Deus": diálogos (impossíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UERJ, 2003.
- MAUÉS, Raymundo Herald. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. Revista Ciências Sociais e Religião, n° 2. Porto Alegre: Assoc. de Cientistas Sociais da Religião do MercoSul, 2000.
- MCBRIEN, Richard P. Some surprising seminary problem, some not. Resenha disponível em:<[http:// www.findarticles.com](http://www.findarticles.com), Março, 2000.
- MEDEIROS, Tito Figueirôa ; MOTTA Antonio. Entre espelhos e refletores – como formadores de opinião representam a Vida Religiosa no Brasil de hoje. São Paulo: Loyola/ Rio de Janeiro: CRB, 2001.
- MEDEIROS, Kátia; FERNANDES, Silvia Regina A . (Org.) O padre no Brasil: interrelações, dilemas e esperanças. São Paulo: Loyola, 2005.
- MELLUCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. Angelina Teixeira Peralva; Marília Pontes Spósito (Orgs.) Revista Brasileira de Educação, n°. especial: Juventude e Contemporaneidade, n°s 5 e 6, ANPED,1997.

MENDES, Vitor Hugo. O seminário e a questão educativa. Encontros Teológicos, n° 33, Ano 17, n 2, Petrópolis: ITF, 2002. 346

_____. Perfil do processo formativo: luzes, sombras, perspectivas – alguns

apontamentos para a formação presbiteral. Revista SEDOC - vol.33 n.284, Petrópolis/RJ, 2001.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Secretaria Nacional Antidrogas – SENAD. 2002.

Disponível em: <<http://www.senado.gov.br> . Acesso em 21 de outubro de 2003.

MIRANDA, Julia. Carisma, Sociedade e Política – novas linguagens do religioso e do

político. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de antropologia da Política, 1999.

MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé e experiência salvífica. Atualidade Teológica, ano II n° 3. Rio de Janeiro, PUC, 1998.

MORAES, Aparecida F. A sexualidade juvenil nas instituições. Juventude, Cultura e

Cidadania. Comunicações do ISER, ano 21 - edição especial Rio de Janeiro:

ISER,

2002.

MONTERO, Paula. O problema das diferenças em um mundo global. Sociedade Global

- cultura e religião. MOREIRA, Alberto da Silva (org.). Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Universidade São Francisco, 1998.

_____. Globalização, identidade e diferença. Novos Estudos CEBRAP, 49,

São Paulo: CEBRAP, 1997.

MUÑOZ, Jorge Vicente. Cultura e inculturação: questões da prática. Cadernos de Educação popular, n. 22. Rio de Janeiro: NOVA, pesquisa e assessoria em

educação,

1996.

MUSSCHENGA, Albert W. Identidade pessoal dentro de uma sociedade individualizada. Concilium, n° 285. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

NERY, Ir. Revisitando os três ciclos da História da Vida Consagrada.

Convergência n. 339, Rio de Janeiro: CRB, Loyola, 2001.

NEVES, Audálio. O povo de Deus – Renovação do Direito na Igreja. São Paulo: Loyola, 1987.

NOVAES, Regina. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. Comunicações do ISER,

n° 57 Ano 21, ISER: Rio de Janeiro: 2002.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil . Pierre Sanchis (org); [colaboradores] Bartolomeu tito Figuerôa de Medeiros... [et ali.]. - Rio de Janeiro:

EdUERJ, 2001.

_____. Juventude e participação social: apontamentos sobre a reinvenção da política. Juventude em debate. Helena Wendel Abramo, Maria Virgínia de Freitas, Marília P. Spósito (org.). São Paulo: Cortez, 2000.
347

_____. Encontros e desencontros entre religiosidade e mídia. Revista Democracia Viva, nº 8. Rio de Janeiro: IBASE, 2000a.

_____. Juventude, Religião e Política. Atualidade em debate, Caderno 52. Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1997.

_____. Caminhos cruzados: juventude, conflitos e solidariedade. Textos de pesquisa. Rio de Janeiro: ISER, 1996.

_____. Uma greve sacramental: a catolicidade no fio da navalha. Catolicismo

no Brasil atual. Catolicismo: Cotidiano e movimentos, n. 2, Sanchis, P. (org.). São Paulo: Loyola, 1992.

OFENSIVA NACIONAL. E serei minhas testemunhas. Coleção Paulo Apóstolo. Aparecida: São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, José Lisboa M. A afetividade e a sexualidade no processo de discernimento vocacional. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br>. Acesso em 20 de maio de 2003.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. Sociologia da Religião (Org). Petrópolis/RJ: Vozes, 2003, pp. 177-197.

_____. Perfil social e político das lideranças de CEBs no Brasil. Revista

Eclesiástica Brasileira. Vol. 62, nº 245, Petrópolis/RJ: Vozes: 2002.

_____. Olhar prospectivo sobre a Formação Presbiteral. In: Estudos da CNBB. Metodologia do Processo formativo, nº 83. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. Religiosidade: conceito para as Ciências do Social. Trabalho Apresentado na IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro: Mimeo, 1999.

_____. O catolicismo no Brasil: das CEBs à Renovação Carismática. Revista Eclesiástica Brasileira, nº 236, Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Poder e Conflito religioso. In: Arrochelas, M. Helena (org) A Igreja e o exercício do poder. Cadernos do Iser n. 26. Rio de Janeiro: ISER, 1992.

_____. Renovação Carismática Católica – uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis, Vozes, 1978.

ORO, A . Considerações sobre a Modernidade Religiosa. Sociedad y Religión. nº. 14/15. Buenos Aires: Assoc. Cientistas Sociais do Mercosul, 1996.

PALÁCIO, Carlos. A Vida Religiosa Pro-Vocada. Reflexão Teológica.

Convergência n. 339, CRB, 2001.

348

PANKE, Rita Marta. A mulher na Igreja. Petrópolis, Vozes, 2001.

PARKER, Cristián. Religião popular e modernização capitalista –outra lógica na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

PEREIRA, William César C. A formação religiosa em questão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PERROT, Michele .Où em est em France l`histoire dês femmes? In: French Politics and Society, vol, 12, nº 1, 1994.

PESSINATI, Nivaldo Luiz. Políticas de comunicação da Igreja Católica no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: UNISAL, 1998.

PIERUCCI, Antonio F. O desencantamento do mundo – todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, 2003.

_____. A Encruzilhada da Fé. Folha de São Paulo, Caderno MAIS. São Paulo, Maio de 2002.

_____. Ciladas da Diferença. São Paulo: USP Ed. 34, 2000.

PIERUCCI, A & PRANDI, R.. F. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antonio. Origem sociocultural do clero católico. A realidade social das religiões no Brasil . São Paulo: Hucitec, 1996 pp:109-142

POTOCNIK, Vinko. "Sacerdotes e ordens religiosas". Concilium, n ° 286/3 Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

POULAT, Emile. Catolicismo e modernidade: um processo de exclusão mútua. Revista Concilium, nº 244, Petrópolis,RJ: Vozes, 1992/6.

POWER, David N. "Os novos padres". Concilium n.229/3, Petrópolis, RJ: Vozes, 1990

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro, IFICS/UFRJ, 1999.

_____. Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp, 1997.

QUEIROZ, JOSÉ J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade.

Interfaces do Sagrado. São Paulo: PUC, 1996.

QUINTEIRO, M^a da Conceição. Contribuições para os estudos das relações entre os gêneros. Revista Plural, nº. 3, São Paulo: USP, 1996.

RANKE~HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo Reino de Deus – mulheres, sexualidade e Igreja católica. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1996.

REZENDE, M^a Valéria V. A vida rompendo muros: carisma e instituição – as pequenas

comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste.

Dissertação

de mestrado. João Pessoa: UFPB, Mimeo, 1999.

RIBEIRO, Cláudio O . Nas fronteiras entre o público e privado: aspectos da relação

entre religião e cidadania. Mimeo, 2000.

RIBEIRO, Lúcia. Clero católico e sexualidade – o discurso dos sacerdotes. História e

Religião. LIMA, Lana Lage G. & outros (Orgs.). Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, pp.

259-274, 2002.

_____. Sexualidade e Reprodução – o que os padres dizem e o que deixam de

dizer. Petrópolis, Vozes, 2001.

RIBEIRO, Zilda Fernandes. A mulher e seu corpo: magistério eclesiástico e renovação

da ética. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Tecendo por trás dos panos – a mulher brasileira

nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

RODRIGUES, Donizete. New Style of Catholicism in Brasil: The case of Charismatic

Father Marcelo Rossi. Mimeo, 2001.

ROHDEN, F. Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença Estudos Feministas, Vol.4, IFCS/UFRJ, 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Dicotomias Religiosas – ensaio de sociologia da religião. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

RORTH, Richard. Contingency, Irony, and solidarity. Oxford, Basil Blackwell, 1999.

ROSADO NUNES, M^a José F. A Igreja Católica sob debate público. Revista Conciencia, Vol. XIII, nº 5. Bolívia: CDD, 2002.

_____. Catolicismo e direitos da mulher como direitos humanos. Concilium, nº 298, Petrópolis/RJ: Vozes, 2002 a.

_____. Mulheres na Igreja Católica: elementos para uma crítica do poder

religioso. Trabalho apresentado na Mesa Redonda MR 11 “Mulher, gênero e poder religioso”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 1998.

_____. Vida Religiosa nos meios populares. Petrópolis, Vozes, 1985.

RUETHER, R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja. Concilium, nº. 238,

Petrópolis: Vozes, 1991

SAFIOTTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: Labris, Revista Estudos Feministas, nº 1-2, Julho/dezembro, 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/heleieth1.html>

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. Religião e Sociedade, vol. 20, nº. 2, Rio de Janeiro:ISER,2000.

_____. O futuro da Igreja popular no Brasil. Trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre alternativas Religiosas na América Latina. Rio de Janeiro.Mimeo, 1998.

SANTA SÉ. Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais.Revista SEDOC, vol. 36, n. 300. Petrópolis/RJ 2003.

SANTOS, Boaventura de S. As tensões da modernidade. Trabalho apresentado no Fórum Social Mundial. Mimeo. Porto Alegre, 2001

SEGUNDO, Juan Luis. Teologia da Libertação – uma advertência à Igreja. São Paulo: Paulinas, 1987.

SCHLEGEL Jean-Louis. As estratégias de reconquista na Nova Europa e a secularização sem limites. Concilium, 244. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SCHNEIDERS, M. Sandra. Finding the treasure: locating catholic Religious life in a new ecclesial and cultural context. Vol. 1, IHM Paulist Press, 2000.

SCHUTH, Katarina. Preparing Priests for Parish Ministry. Disponível em: <<http://www.findarticles.com>, Acesso em 13 de março de 1999.

_____. Seminaries, Theologates, and the future of Church Ministry: an analysis of trends and transitions. 1999 American Press.

SERBIN, Ken. Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____.Os seminários: crise, experiências e síntese. Catolicismo: Modernidade e Tradição. SANCHIS, Pierre (org.) Grupo de Estudos do Catolicismo do Iser. São Paulo, Loyola: Brasil, 1992.

SILVA, Maria da Conceição. A RCC na Igreja de Goiânia. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 237, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Emerson José Sena. O Espírito sopra onde quer: mística e ritual na Renovação Carismática Católica. Uma abordagem sociológica. Magis Cadernos de Fé e Cultura – Carismas: Experiências e Reflexões. Rio de Janeiro: Centro Loyola de fé e Cultura. nº 37, PUC/RJ, 2000.

SIMMEL, George. Conflict and the Web of Group Affiliations. Nova York: Free Press; Londres: Collier-Macmillan, 1908. 351

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? In: Tendências e impasses – o

feminismo como crítica da cultura. BUARQUE DE HOLANDA, H. (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SOUZA, André Ricardo. Igreja in Concert – padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

_____. A Renovação popularizadora católica. REVER Revista Eletrônica de Estudos da Religião. n.º 4. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2001.

SOUZA, Luiz Alberto G. Encontros e desencontros dos cristãos latino-americanos . Do Vaticano II a um novo Concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. A utopia surgindo no meio de nós Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

_____.As CEBs vão bem, obrigado. Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 237. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

STEIL, Carlos A . A Igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mimeo, 1998.

_____. Catolicismo e cultura. In: Religião e cultura popular. Victor Vincent Valla (org). Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

STRATHERN, M. The Gender of the gift .Berkley, University of Califórnia Press, 1988

STRAUSS, Anselm. Espelhos e máscaras – a busca de identidade. São Paulo: EDUSP, 1999.

SULLEROT, Evelyne. Histoire et Sociologie du Travail Féminin. Paris: Gonthier, 1971

SUNG, Jung Mo. A utopia do Manifesto Comunista e a Teologia da Libertação. Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, pp. 241-274, 2000.

_____. As fontes do Self. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. The Ethics of authenticity, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1991.

TEIXEIRA, Faustino. El rescate y la afirmación de un sueno. El X Encontro Intereclesial de CEBs”. Revista Spiritus, n.º 160. Quito, Equador: Hispanoamericana, 2000.

352

TERRIN, Aldo Natale. Antropologia e horizontes do sagrado – culturas e religiões. São

Paulo: Paulus, 2004.

THEWELEIT, Klaus. Male fantasies. Vol. 2. Polity Press, 1987.

TROELTSCH, Ernst. Igrejas e seitas. Revista Religião e Sociedade, nº 14/3, Rio de

Janeiro, ISEER: 1987.

TURCOTTE, Paul-André. The religious order as a cognitive minority in the Church and

in Society". Social Compass. Vol. 48 nº 2. p.169-191,

VALLE, Edenio. The process of Religious Life in Brazil: a balance. Social Compass.

Vol. 48, nº 2. p.249-262, 2003

_____ (org). ; ANTONIAZZI, Alberto; BENEDETTI, Luiz R. Padre você é

feliz? São Paulo: Loyola, 2004.

VÁRIOS AUTORES. A traição estrutural da confiança. Concilium nº 306

Petrópolis/RJ: Vozes, 2004/3

VÁRIOS AUTORES. Congresso Vocacional do Brasil: Vocações e Ministérios para o

Novo Milênio. Texto Base. Setor de Vocações e Ministérios.CNBB, 2000

VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981

VENTURIM, Tereza. Freira, Mulher, Cidadã: Que formação para o século XXI ? Petrópolis, RJ, Vozes, 2001.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1999.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: Economia e Sociedade : Fundamentos da

Sociologia compreensiva. Brasília: UnB, 1998.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. Ensaios de sociologia.

Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan S/A, 1982.

WELZER-LANG, Daniel . A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia". Estudos Feministas, v. 9 n. 2 Florianópolis, 2001. Disponível no world Wide Web <[http:// www.scielo.br/scielo.php](http://www.scielo.br/scielo.php). Acesso em 25 de novembro de 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. O mais sublime dos históricos – Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed., 1991.

353

Documentos e Declarações da Igreja Católica

CNBB. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas, 37ª Assembléia de Itaici,1999.

_____. Diretrizes Básicas da Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil. Doc. nº 55. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. Vida e ministério do presbítero - pastoral vocacional. Doc. n° 20. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. Conselhos presbiterais diocesanos. Estudos da CNBB, n° 16 São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. Espiritualidade presbiteral hoje. Estudos da CNBB, n° 1. São Paulo: Paulinas, 1974.

CNP – Conselho Nacional de Presbíteros – Novo milênio, Novo presbítero? - Texto do 8° Encontro Nacional de Presbíteros – Indaiatuba/Itaici, SP, 2000.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. São Paulo: Loyola, 1983.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Dominus Iesus, 2000. Disponível em: <<http://www.vatican.va>. Acesso em 16 de maio de 2002.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Redemptionis Sacramentum. Revista Sedoc, v. 34 n° 304. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2004.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. Diálogo católico-pentecostal – Evangelização, Proselitismo e Testemunho Comum, 1999.

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. Sacerdócio de Mulheres? N° 268. Petrópolis:Vozes, 1996.

DOCUMENTOS DO VATICANO II. Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

LEÃO XIII. Rerum Novarum, 1891. Disponível em: < <http://www.vatican.va>. Acesso em 02 de abril de 2003.

JOÃO PAULO II. Carta às mulheres, 1995. Disponível em: < <http://www.vatican.va>. Acesso em 03 de março de 2004.

_____. Ordinatio Sacerdotalis, 1994. Disponível em: <<http://www.vatican.va>. Acesso em 20 de janeiro de 2003. 354

_____. Centesimus Annus, 1991. Disponível em: <<http://www.vatican.va>. Acesso em 15 de janeiro de 2002.

_____. Solicitudo Rei Socialis, 1987. Disponível em: <<http://www.vatican.va>. Acesso em 15 de janeiro de 2002.

_____. Mulieris Dignitatem, 1988. Disponível em: <<http://www.vatican.va>. Acesso em 24 de fevereiro de 2001.

_____. Familiaris Consortio, 1981. Disponível em:<<http://www.vatican.va>. Acesso em 12 de agosto de 2002.

_____. Laborem Exercens, 1981. Disponível em: <<http://www.vatican.va>

Acesso em 01 de maio de 2003.

JOÃO XXIII . Mater et Magistra, 1961.

MEDELLIN (1984) II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano. São Paulo:

Paulinas

PAULO VI. Celibato sacerdotal. Carta Encíclica de sua santidade o Papa Paulo VI. Doc. 52. Coleção A voz do Papa. São Paulo: Paulinas, 1967.

_____. Octogesima Adveniens, 1971. Disponível em: <<http://www.vatican.va>.

Acesso em 14 de junho de 2003.

PUEBLA- Conclusões da III Conferência Geral da América Latina Evangelização no

presente e no futuro da América Latina. São Paulo:Paulinas ,1979.

RATZINGER, Joseph. Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo. Disponível em:<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations,

2004. Acesso em 26 de julho de 2004.