

NETTO, Arlindo. Religião, exemplaridade e *communitas*: um esboço sobre modos de ser. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 113-130, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html

Religião, Exemplaridade e *Communitas*

Um esboço sobre modos de ser

Arlindo Netto

Recebido: 20.03.2015

Aceito: 22.06.2015

Resumo: Com base no perfil socioeconômico e cultural de seminaristas católicos, o presente trabalho aborda questões sobre as emoções, especialmente o sofrimento, a exemplaridade e a fé. Durante a formação sacerdotal católica, os aspirantes a padre entram em contatos com diversos mecanismos que os fazem resignificar seu modo de ver, de ser e de estar no mundo. De tal modo, buscamos identificar e compreender quais os mecanismos institucionais são utilizados para lidar com os possíveis sofrimentos, dilemas e problemáticas que surjam por ventura durante a formação sacerdotal. E num segundo momento, problematizamos o que é observado entre os seminaristas por “desejo de servir”, e ainda, em qual nível de emoções se dá a relação entre os seminaristas, a comunidade religiosa e as aspirações para com a vida religiosa. Essas são algumas das questões que são analisadas neste trabalho, visando compreender um pouco mais sobre a cosmologia católica. Como apoio analítico utilizo o conceito de *communitas normativa*, de Victor Turner, a fim, de num segundo momento, problematizar o uso da psicologia pelo Seminário; ainda, comparando-o metaforicamente como um momento de *communitas* durante a formação, uma vez que é importante, nesse contexto, pensar como os seminaristas vão moldando e desenvolvendo o sentimento de pertença e da própria identificação católica. É nesse sentido que argumento que as relações dos seminaristas com a rotina dos estudos e as práticas religiosas objetivam o que denomino por “viver uma satisfação comunitária”. Portanto, uma análise que relacione religiosidade com as emoções, a partir de um contexto singular, ou seja, o Seminário Católico se mostra pertinente, uma vez que as emoções e os sentimentos influenciam diretamente na construção de um novo modo de ser, de ver e estar no mundo. **Palavras-chave:** catolicismo; exemplaridade; *communitas*; vocação; sofrimento; liminaridade

Prelúdio

No Brasil, a Igreja é a instituição religiosa mais antiga. E esteve ligada ao desenvolvimento político social do Estado até o final do século XIX, abrangendo todo o território brasileiro. É uma instituição transnacional, tem milhões de fiéis no Brasil, e mais alguns espa-

lhados pelo mundo, mais de um milhão de servidores, entre leigos, padres e religiosas. No Brasil, aproximadamente 14 mil padres compõem o corpo administrativo dessa instituição. Para manter-se ativamente na sociedade, a Igreja precisa construir mecanismos de reprodução, exercendo controle sobre a vida

do indivíduo submetido à formação sacerdotal desenvolvidas nos Seminários Católicos, uma vez que eles serão os continuadores.

Na historiografia dos séculos XVI, XVII e XVIII, pode-se observar momentos chave que influenciaram na institucionalização dos Seminários Católicos como lugares privilegiados para a formação de novos padres. Com a institucionalização da formação, após o Concílio de Trento (1545-1563), o Vaticano esperava transformar os padres considerados mundanos, que possuíam cargos políticos e que eram sexualmente ativos, em um quadro de pastores moralmente superiores e neutros politicamente. Dedicados incondicionalmente à instituição. O núcleo da Igreja acreditava que mudando o modelo de sacerdote e fortalecendo seu quadro eclesial, intensificaria a unidade institucional, revigorando a instituição. A implantação dos seminários diocesanos não só controlou espiritualmente, fisicamente e emocionalmente os futuros padres, como também manteve como fundamental a figura do sacerdote na lógica católica. Ou seja, um corpo sacerdotal unido e bem estruturado daria consistência à identidade católica.

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

Trento, acreditava que esse era o melhor passo para um futuro próspero de novas vocações, especialmente no Brasil.

Esboço do perfil socioeconômico e cultural dos seminaristas brasileiros¹

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

Segundo dados da CNBB², até inícios dos anos 80, mais de dois terços dos seminaristas brasileiros provinham de zonas rurais e tinham origens sociais consideradas precárias, como baixo capital educacional e econômico. Atualmente, essas características pouco mudaram e mais da metade dos seminaristas entrevistados provêm de alguma cidade do interior e de famílias com baixo capital econômico. A idade média dos seminaristas é de 18 aos 25 anos, quase 80% denominaram-se pardos, oriundos de famílias nucleares espessas³, em média, de 6 a 7 membros morando no mesmo lar. Também, a presença de um parente padre é significativa, mais da metade têm algum parente colateral religioso ou exercendo as funções de sacerdote.

¹Os dados derivam de pesquisas realizadas em 2012, 2013 e 2014 (ver NETTO, 2012 e 2015). Os seminaristas aqui mencionados são do Seminário Maior de Olinda e Recife. Foi necessário fazer um recorte metodológico, onde cinco seminaristas concordaram de livre e espontânea vontade participar da pesquisa. Como forma de privá-los de qualquer identificação, os nomes originais foram omitidos e substituídos por nomes de expoentes da música popular brasileira. São eles, Caetano, Baden, Tom, Vinícius e João Gilberto.

²Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

³Irmãos, irmãs e sobrinhos.

Todos os seminaristas pesquisados advêm de família nuclear⁴ essencialmente católica. Embora entre a família extensa⁵, existam parentes que sejam de outras denominações religiosas. A família extensiva, sobretudo, os avós maternos e/ou paternos, foram caracterizados como pessoas de forte influência nas decisões, por parte dos seminaristas. Ainda, a família aparece como uma das principais bases de apoio à escolha vocação sacerdotal.

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

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

A seleção dos seminaristas para ingressar no Seminário é baseada em encontros vocacionais, que são realizados no próprio Seminário e consiste em um encontro com o reitor e o vice-reitor, tendo por objetivo esclarecer burocraticamente o estilo de vida que irão ter ao ingressarem no Seminário. Numa dinâmica de conversa, os reitores dialogam com os aspirantes sobre a vida sacerdotal. Esses encontros ocorrem, geralmente duas vezes no ano. Em alguns casos, também existe a indicação de um

⁴Constituída pelos pais (pai e mãe) e filhos; pai e filho(s); ou mãe e filho(s).

⁵Composta pelos avós, tios, primos, irmãos, cunhados, etc.

aspirante, por um padre, que já o acompanhava na comunidade. Isso ocorre em situações em que possuam desde a mais tenra idade relações com a Igreja do bairro ou comunidade em que reside. Na maioria das vezes, frequentando o grupo de jovens daquela instituição.

Os seminaristas realizam seus estudos na Universidade Católica de Pernambuco, lá cursam filosofia e teologia⁶. Fui autorizado a observar duas aulas, e a dinâmica encontrada foi a de uma sala de aula que podemos encontrar em qualquer universidade brasileira. Com aulas expositivas e constante participação dos alunos, as aulas são realizadas numa sala com quarentas cadeiras de madeiras, uma lousa para auxiliar o professor e três janelas que facilitam a circulação de ar no ambiente. Durante os dois momentos observados, a dinâmica das aulas consistiu, por parte do professor, em estimular o debate entre os alunos. Os professores são padre ou religiosos que possuem experiência com a vida acadêmica. Em entrevista pude confirmar que na maioria das aulas a dinâmica tende a permanecer a mesma.

Esboço sobre a rotina num Seminário

Os seminaristas ao ingressarem no Seminário iniciam um novo estilo de vida. Uma das primeiras mudanças são os horários rígidos e as inúmeras atividades a serem desenvolvidas. A rotina de um Seminário católico é complexa e está diretamente ligada ao projeto pedagógico de formação⁷.

É através da rotina que mecanismos, como disciplina, autoridade e hierarquia, são postos em prática, e vão desde

⁶A Universidade criou turmas exclusivas para os seminaristas, ao quais não pagam pelas aulas. Os docentes são sacerdotes ou religiosos.

⁷Como descrito na introdução, o projeto pedagógico de formação é dividido em três perspectivas: a oração, o trabalho e o estudo. A primeira e a segunda, essencialmente desenvolvidas nas pastorais; e o estudo, nos cursos de teologia e filosofia.

a relação entre o reitor e os seminaristas, o bispo e o Seminário, e a onipresença do Papa. Para os seminaristas, comprometer-se com a rotina é comprometer-se com a Igreja, e consequentemente, com o grupo. O bom desempenho no cumprimento das atividades dirá se ele é um bom seminarista, competente para ser um bom sacerdote para a instituição. Compromisso é a palavra de ordem.

- Como é a sua rotina no Seminário?

- *“Uma rotina densa, que ocupa praticamente todos os horários, que são divididos em momentos de limpeza, oração, estudos e formações. As tardes são ocupadas com a universidade e os finais de semana dedicados a uma paróquia para trabalhos pastorais”* (TOM, 21 anos, estudante de filosofia).

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

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

No Seminário, as manhãs são destinadas à missa, primeira atividade oficial do dia, seguida pelo café da manhã, estudos individuais e atividades da casa⁸,

⁸As refeições são feitas por duas cozinheiras contratadas para tal atividades.

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

Comparativamente, a rotina de um seminarista possui aproximações com a rotina de um médium espírita, referente à dedicação e ao compromisso institucional. O desempenho no cumprimento de certos quesitos serão os balizadores que determinarão se um seminarista ou um médium espírita correspondem às expectativas institucionais (para Igreja e para o Centro Espírita, respectivamente). Como mostrou Leite (2014), o estudo, a caridade e a mediunidade são o tripé que “sustenta os preceitos” da doutrina espírita, “[...] a articulação desses três eixos – mediunidade, caridade e estudo – deve estar sempre presente na vivência dos espíritas, sendo qualquer tipo de dissociação vista como uma falha já que não se pode fazer uma ou duas dessas atividades de forma isolada, é preciso executá-las como um todo” (LEITE, 2014, p. 133).

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

discurso de defesa da importância de estar sempre relendo as obras básicas – de lado” (LEITE, 2014, p. 134).

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

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

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

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

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

Esboço sobre a vida religiosa

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

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

- Como era sua relação com os demais fiéis da Igreja?

- *“Tinha muita proximidade. Deixei grandes amigos na minha antiga paróquia” (CAETANO, 25 anos).*

- *“Era muito boa, sempre fui visto como um líder religioso” (VINÍCIUS, 23 anos).*

- *“Sempre positiva, pois estive engajado em diversas pastorais e movimentos” (BADEN, 26 anos).*

A relação íntima com a comunidade religiosa também pode ser considerada como uma das possíveis motivações de escolha pela vida sacerdotal. Ser visto e considerado pela comunidade como um líder religioso é um indicador de que o seminarista já possuía ou expressava *potências*⁹ de ação que eram identificadas como características de um sacerdote. Dessa forma, o seminarista antes mesmo de ingressar no seminário, já é considerado pela comunidade como um sujeito liminar, um sacerdote em potencial.

- Ser padre para quê?

⁹Entendo aqui, potência como uma categoria analítica, sendo compreendida por mim, como a prerrogativa da existência do vocacionado, distinguindo agentes de instituições. Aprofundo essa perspectiva no artigo: “Sobre a vocação católica: um modelo concêntrico” (no prelo).

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

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

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

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

- O que compõe um bom seminarista?

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

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

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

- E o que compõe um bom padre?

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

- *“Que seja um homem entregue de corpo e alma à Igreja. Que viva ex-*

clusivamente para ela e para o povo. Isso é o mais importante. E tem que ser vivido desde o Seminário. A diferença é que quando um seminarista é ordenado ele ganha mais autonomia, né?! Mas as responsabilidades continuam as mesmas, e o compromisso com a Igreja também” (BADEN).

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

- O que Jesus representa para você?

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

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

Durante toda a formação o esforço principal é seguir os ensinamentos e o exemplo de Jesus. É a internalização de um exemplo mítico de comportamento que os seminaristas almejam alcançar no fim da formação, mas sobretudo mantê-lo durante toda sua vida sacerdotal. E isso se dá através da relação entre a formação, a Igreja e o povo (a comunidade), só assim, os seminaristas podem *viver uma satisfação comunitária*. Afinal, “ser padre para ser feliz”. Sobre isso destaca Dullo (2011), que ao tratar da exemplaridade afirma que “esse indivíduo entra, então, em uma relação de exemplaridade que, por sua vez e fechando o circuito, é central para o estabelecimento do sistema de trocas

como uma relação de gratuidade e consolidação de uma comunidade moral de semelhantes” (p. 106). Para legitimar sua condição exemplar, o jovem deve oferecer-se à comunidade como um caminho, a partir de sua própria experiência. Assim, “os jovens exemplares são os que foram considerados bem sucedidos pelos religiosos a ponto de serem envolvidos no ciclo missionário como reprodutores da mensagem salvífica – são aqueles que são como deveriam ser” (ibidem, p. 111). Campos (2005) também se refere à exemplaridade entre os Ave de Jesus e afirma que

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

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

- O que é fé?

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

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

- “*Acho que é a possibilidade de uma experiência de transbordamento da natureza humana. É acreditar em algo que mesmo superando a razão e*

não podendo ser comprovado, pode ser sentido pela experiência. Nos gestos, na carne, na vida, em tudo” (JOÃO GILBERTO).

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

- A formação traz algum tipo de sofrimento?

- “*Sim, a saudade de casa, de alguns amigos. A rotina que é exigente, é impossível não sofrer. A submissão aos superiores e as cobranças são imensas, e tenho que concordar com coisas que se não estivéssemos aqui [no Seminário], eu não toleraria. Infelizmente, é algo necessário para o crescimento pessoal e espiritual*” (TOM).

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

- *Tenho os sofrimentos que são normais de um ser humano, seja no âmbito familiar, espiritual ou outro qualquer. Estando no Seminário algumas coisas ficam mais evidentes, tipo a saudade dos meus pais, por exemplo, mas faz parte da formação. Eu fiz uma escolha, se as consequências são duras, eu tenho que aguen-*

tar. *Eu penso que todos os sofrimentos é um meio de unir-me com Cristo na cruz, e tento encarar eles como meio de santificação. Então qualquer sofrimento fica mais fácil de suportar, seja saudade, jejum ou qualquer penitência*” (CAETANO).

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

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

Em sua pesquisa com os Ave de Jesus, em Juazeiro do Norte, Roberta Campos demonstra como os Ave de Jesus criam sua(s) sociabilidade(s). Para tal, a autora busca entender as relações entre sentimentos e valores morais e a ação dos indivíduos. O conjunto dessas relações geraria, por conseguinte, entre os Ave de Jesus, um “modo de ser no mundo”¹⁰. Igualmente, a rotina exaustiva, os momentos de oração e meditação, as pastorais, a aptidão nos estudos teológicos, o compromisso com a formação, a saudade da família são resignificados e servem como “balizadores

¹⁰Para uma análise mais acurada sobre os Ave de Jesus ver Campos (2013).

simbólicos”, que oferecem o contexto ideal para a internalização de uma nova realidade, para a aquisição de um novo modo de ser no mundo.

Turner e o conceito de *communitas*

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

Victor Turner¹¹, em o *Processo Ritual*¹² (1974), descreveu o que ele denominou de *communitas*. Esse termo, de modo geral, pode ser entendido como um grupo, uma comunidade, uma comunhão homogênea de indivíduos submetidos ao mesmo processo ou conjunto de ordens e a uma autoridade. Utilizarei aqui uma distinção específica de *communitas* denominada por Turner, de *communitas normativa*. Segundo o autor, *communitas normativa* “consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos” (1974, p. 161), que surgiria “[...] sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar recursos e da exigência de

¹¹Influenciado pelas teorias de Van Gennep, Victor Turner estudou os rituais de iniciação entre as meninas ndembu do Zimbabwe (África Central), reelaborando o conceito de liminaridade. Nesse estudo, o autor examinou os ritos de passagem e os seus mecanismos de ação. Os símbolos rituais, segundo Turner, são indicadores liminares, responsáveis pela invisibilidade social dos submetidos aos ritos. Uma vez que são responsáveis por iniciar os neófitos a um novo conjunto simbólico, a uma nova lógica social.

¹²Vale salientar que o trabalho de Arnould Van Gennep, *Os ritos de passagem* (1909), influenciou Turner diretamente. Van Gennep, identifica um padrão comum aos ritos de passagem, constituído por três etapas distintas, embora contíguas, classificando-as como: (1) Separação; (2) Margem, posteriormente explorada por Victor Turner, em *O processo ritual* (1969), como etapa *liminar*; e (3) Reintegração.

controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, organizando-se em um sistema social duradouro” (ibidem)¹³. Com base nesse conceito de Turner, quero analisar qual o papel do Seminário, entendido aqui como um espaço ritual, na constituição de um contexto e de sujeitos que podem ser considerados à margem na sociedade.

Como pude observar em campo, o perfil dos seminaristas possui características que são consideradas pelos grupos dominantes das sociedades ocidentais como demarcadores / desqualificadores sociais, levando-os, na maioria das vezes, a ser considerados à margem na sociedade¹⁴. Uma vez que, certos atributos sociais considerados como excludentes puderam ser observados. Alguns deles podem ser classificados como: pobres, pardos / negros, afeminados¹⁵, tímidos, acima do peso, tendo a

família nuclear desfigurada, uma qualidade educacional precária, alto nível de pensamento mágico, conduta sexual mal resolvida, afetividade a ser trabalhada, predominância da ideia de sacrifício para alcançar um estado de graça, ânsia de ruptura com o passado social de origem e interesse pela efervescência coletiva. Esses aspectos podem ser considerados como os impulsionadores que os levariam a um comportamento que pode ser classificado como de margem, numa perspectiva macrosocial. Ou seja, em alguns casos, os seminaristas que possuem esses atributos não se sentiriam socialmente ajustados, sem pertencerem simbolicamente a algum grupo que esteja além das fronteiras da religião ao qual ele é adepto. Observei, então, que o Seminário “chama a si” os jovens que vivem num contexto social com as distinções nomeadas acima.

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

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

¹³Resumidamente, Turner, em o *Processo Ritual*, distingue *communitas* em três: (1) *communitas* existencial ou espontânea; (2) *communitas* normativa; e (3) *communitas* ideológica.

¹⁴Evidentemente esta observação trata de um grupo específico: os seminaristas diocesanos. Conforme o contexto etnográfico esta observação pode ser completamente diferente, inclusive entre grupos jovens também católicos, mas das novas comunidades, por exemplo.

¹⁵Não me refiro à homossexualidade. Nas entrevistas e questionários não obtive dados que apontem a existência de seminaristas homossexuais atualmente no Seminário. Mas, um estudo que se debruce primariamente sobre sexualidade e religiosidade entre seminaristas católicos, pode mostrar-se muito pertinente. De qualquer forma, quero destacar uma nota de página encontrada na literatura que indica uma possível existência de uma subcultura homossexual, embora não exista nenhum estudo sobre esse assunto, apenas menções. Segue a nota: “[...] Buss também mencionou a presumida existência de um grupo extraoficial e informal de padres homossexuais que estavam discretamente trabalhando por um dia em que pudessem fazer reivindicações explícitas à Igreja e sugerir modos específicos de ação pastoral” (SERBIN, 2002, p. 365). Ainda não podemos analisar até que ponto a sexualidade, ou melhor, a homossexualidade, interfere na formação e na construção de uma identidade católica entre os seminaristas. É

difícil avaliar essa questão, uma vez que essa “subcultura” é sigilosa e o tema é um tabu, o que impede a coleta sistemática de dados.

é pra valer! Porque mesmo que te vejam como alguém que dá pra ser padre, quando entra aqui, é outra história” (CAETANO, 25 anos).

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

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

É nesse sentido, que entre os seminaristas, a batina¹⁶ aparece como um “demarcador identitário” de destaque, e sua ação pode ser “negativa” ou “positiva”. Ou seja, ela tanto pode ser classificada como algo bom, que valoriza sua condi-

¹⁶Atualmente o uso diário e exclusivo da batina entre os seminaristas pesquisados não é obrigatório, sendo apenas obrigatório o seu uso nas missas, festividades ou atividades litúrgicas. Cabe ao bispo a responsabilidade de indicá-la como vestimenta exclusiva ou não dos seminaristas.

ção de sujeito liminar, ou pode ser considerada ruim, ao demarcar sua nova condição social, diferenciando-o da sociedade leiga. No contexto etnográfico atual seu uso é considerado “positivo”, sendo altamente valorizada como símbolo ritual e reafirmando sua posição dentro do sistema de formação como “símbolo ritual” que reforça a existência como “demarcador identitário”. Uma vez que a batina é um símbolo que “materializa” a dimensão sagrada da prática ritual no catolicismo¹⁷. É uma vestimenta que confere poder a quem usa, e nem todos são autorizados a usa-la. Garantindo não apenas poder ritual, místico, mas, sobretudo, um poder estrutural.

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

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

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

Nessa perspectiva o Seminário e a Igreja oferecem, de certa forma, o que sujeitos considerados socialmente à margem ou “periféricos”¹⁸ buscam: le-

¹⁷Para uma análise sobre outros símbolos rituais ver Menezes (2004).

¹⁸Num sentido “macrossociológico”.

gitimação social, a sensação de pertença a um todo coerente (adequando-se às condições e aos mecanismos da lógica interna de cada sujeito), e em troca, exigem uma dedicação incondicional. Resumidamente, o Seminário pode ser entendido como um meio, e não como um fim - sendo apenas um contexto singular para a ação de mecanismos de convergência para o “centro do poder”, a administração da Igreja.

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

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

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

“O herói carismático não deriva sua autoridade de ordens e estatutos, como o faz a 'competência' burocrática, nem de costumes tradicionais ou promessas de fidelidades feudais, como o poder patrimonial, mas sim consegue e a conserva apenas por provas de seus atos heroicos, se pretende ser um líder guerreiro. Mas sobretudo deve 'provar' sua missão di-

vina no bem-estar daqueles que a ele devotamente se entregam" (p. 326).

A existência de uma “cobrança” da comunidade também pode ser indireta, uma vez que a comunidade não os vê como um herói carismático puro simplesmente, eles os veem como sujeitos em potencial que podem ser incorporados à estrutura da Igreja. “Um filho da comunidade religiosa” ao fazer parte do corpo de administradores da Igreja é motivo de *satisfação*. Pois não esqueçamos, os seminaristas buscam na figura de Jesus o modelo para servirem à Igreja. Do mesmo modo, a comunidade enxerga no seminarista potencial para tal. A comunidade não esperará recompensas individuais por parte do seminarista, mas ações de manter a Igreja, o catolicismo e a divulgação da figura e dos ensinamentos de Jesus na Terra. Segundo Weber (2004),

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

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

Communitas: uma “terapia” em grupo

Contemporaneamente, a Igreja possui boas relações com a psicologia. E a utilizam nos Seminários como método de equilibrar aspirações individuais com as reais demandas institucionais. Em campo, encontrei alguns padres que buscaram como formação complementar, o curso de psicologia. Com base nos dados etnográficos, também observei que

a psicologia em grupo se destacou como um dos principais mecanismos utilizados, pela Instituição, para influenciar o fenômeno da *vocação* entre os seminaristas.

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

Nesse sentido, acho pertinente dialogar de forma análoga com a perspectiva interpretativa de Serbin (2002), sobre o uso da psicanálise pela Igreja, na década de 1960, no Brasil. Para ele, a relação da Igreja com as ciências da mente nessa época foi um acordo de cavalheiros. Essa relação no Brasil, segundo o autor, entre as décadas de 1960 e 1970, pode ser observada a partir da valorização da psicanálise pela sociedade e pela busca de compreender o que surgiu com o nome de *modernidade*, por parte do clero.

Como consequência, o uso da psicanálise pelo clero, segundo Serbin, agiu como um catalisador para a desistência de algumas dezenas de sacerdotes brasileiros, deixando o Vaticano em alerta sobre o uso de práticas psicanalíticas por parte de seu clero. Com alguns relatos, Serbin (2002) coloca que alguns bispos da época, proibiram que padres de suas dioceses realizassem algum acompanhamento psicanalítico ou psicológico, ameaçando-os com punições por desobediência, após perceberem as reais consequências desse fato. Para o autor, o clero não se fez de rogado e intensificou os experimentos com a psicanálise, buscando mecanismos que o ajudassem a reorganizar os sentimentos íntimos e as dores dos sacerdotes, especialmente, referentes aos desencontros entre às aspirações individuais e às aspi-

rações institucionais. Segundo Serbin, a Igreja, na figura dos bispos, não avaliou cuidadosamente as consequências de submeter seu corpo clerical, já escasso, aos psicanalistas. Cito a seguir uma descrição elucidativa que considero interessante:

“Em fins de 1972, o padre João teve um sonho que mudou sua vida, e relatou-o a sua psicanalista, a renomada Katrin Kemper. No sonho do padre João, Katrin ofereceu-lhe uma xícara de chá durante uma sessão de análise em grupo. Uma vespa picou o dedo do padre. Katrin carregou-o nos braços e o pôs na cama, para cuidar de seu dedo. O padre João viu uma procissão noturna à luz de velas passar em um quarto contíguo. Esse sonho, Katrin explicou, simbolizava o ferimento e a prisão do pênis do padre João. Ela, a analista, curara-o dessa repressão enquanto ele via a Igreja prosseguir em seu caminho tradicional. Agora ele estava livre da Igreja e de sua vocação religiosa. O impacto psicológico dessa interpretação casou-lhe erupções na pele do corpo todo. ‘Pude entender que estava fora da Igreja, e ela fora de mim’, recordou mais tarde. Pouco depois do sonho ele deixou a ordem dos vicentinos e o sacerdócio. No ano seguinte, casou-se com uma psicóloga [...]” (SERBIN, 2002, p. 207)

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

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

A psicanálise ao tentar organizar o posicionamento social dos sujeitos, ou ainda, ajuda-los a construir seus próprios mitos e a ordenarem simbolicamente seus desejos e anseios, despertava sentimentos e comportamentos adormecidos nos padres e seminaristas que a experimentavam. Embora para Serbin, os próprios seminaristas da época, e o clero também, demandassem por esclarecer alguns aspectos subjetivos vividos durante a formação referentes à sexualidade e ao desenvolvimento da personalidade. Aparentemente, os padres acreditavam que esses novos mecanismos de análise tinham como objetivo melhorar a educação e a vida social, refinando a espiritualidade dos seminaristas e, sobretudo, o recrutamento. Mas não foi isso que se realizou. Assim, para Serbin, o grande problema foi o clero acreditar que a psicanálise ou os outros métodos de análise fossem “cu-

rar” indivíduos comportamentalmente não saudáveis, não sendo mais um dos mecanismos desenvolvido pelo projeto pedagógico de formação.

Atualmente, os seminaristas fazem um acompanhamento psicológico em grupo. Nada de psicanálise, apenas um apoio psicológico, a fim de estimular os seminaristas a conversarem sobre seus sentimentos. A psicóloga¹⁹, segundo foi estabelecido pelo reitor, realiza um acompanhamento psicológico semanalmente com a intenção de minimizar conflitos internos e gerenciar a oportunidade de todos conversarem entre si, falarem de si e dos outros²⁰. Realizado no próprio Seminário, o acompanhamento é em grupo e dura cerca de quarenta e cinco minutos. Todos os seminaristas participam, formam um círculo, cada um sentado em uma cadeira, “guiados” pela psicóloga que suscita temas para a terapia. Os quais, segundo ela, podem interferir no cotidiano se não forem discernidos. Temas como a rotina de estudos intensa, a saudade da família, a obediência exigida pela instituição, as renúncias consequentes do estilo de vida escolhido e a relação diária de uns com outros, ganham destaque na terapia em grupo. Nenhum dos seminaristas é obrigado a falar sobre si ou sobre os outros, mas devem estar presentes nos encontros, tendo a liberdade de apenas escutarem. Como me relatou a psicóloga, a terapia em grupo tem um objetivo específico:

- “Aqui eu tento criar um clima bem agradável, para que todos se sintam à vontade. Se sintam bem para dialogarem. Os nossos encontros possibilitam que eles falem sobre o que estão sentindo e passando. Como a formação é em grupo, é natural que eles tenham sentimentos e experiências semelhantes. Por isso, a terapia em grupo é a melhor proposta para esse

tipo de situação. Além deles poderem minimizar os conflitos do convívio intenso, eu como psicóloga, tenho a possibilidade de identificar possíveis demandas que por ventura surjam. E propor a melhor solução. [...] O bom convívio que eles desenvolvem aqui, vai refletir na qualidade das relações que eles virão a ter fora desse ambiente” (ELIS, psicóloga).

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

Dessa maneira, a psicanálise, anteriormente, e a psicologia, contemporaneamente, fornecem material para ações de racionalização da vocação. Discernido os mecanismos vocacionais, o sujeito vocacionado rompe a estrutura mítica de sua vocação, construindo, com os materiais oferecidos pela psicologia, uma narrativa racional exemplificadora de sua vocação. Porém, percebo uma diferença entre o uso da psicanálise, contextualizada por Serbin (2002), e o uso da psicologia. Na minha interpretação, a terapia em grupo é usada como mecanismo institucional, que “qualifica” a vocação. Diferentemente, a psicanálise não foi utilizada como um instrumento vocacional, e tendia a “desqualificar” a vocação, qualificando-a como um sintoma de um desequilíbrio psíquico²¹. Assim, a terapia em grupo pode ser interpretada metaforicamente, com base nesse contexto etnográfico, como um momento de *communitas normativa*, produzindo, em certo senti-

²¹Resumidamente, a psicanálise entendia a vocação como *sintoma*, propondo-se a cura-la; a terapia em grupo entende a vocação como *qualidade*, propondo, através da terapia em grupo uma “coletivização da vocação”. Abordagens parecidas mas com finalidades diferentes.

¹⁹É uma religiosa formada em psicologia.

²⁰Não obtive autorização para transcrever os diálogos da terapia em grupo.

do, um espaço-tempo “ritual” que permite, aos seminaristas, viver coletivamente a vocação. Segundo Turner,

“A liminaridade, a *marginalidade* e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Toda via, são mais que classificações visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento” (Ibidem, p. 156).

A terapia em grupo e a vida em comunidade, vividas pelos seminaristas no Seminário, podem ser compreendidas também como sendo a *institucionalização do intermediário*²² (DaMATTA, 2000).

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

Diferentemente de como foi usada a psicanálise, a psicologia utilizada pelo Seminário atualmente, funciona como um meio, como um mecanismo de inclusão e agregação. Em grupo, os semi-

²²Encontrei essa expressão num artigo do antropólogo Roberto DaMatta, chamado “Indivíduo e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade” (2000), que embora a cite, não desenvolve seu significado baseado em dados empíricos. Apenas caracterizando-a como uma marca social brasileira. Mas que, no meu ponto de vista, o termo “institucionalização do intermediário” dá conta do sentido e do papel que a “terapia em grupo” tem nesse contexto.

naristas podem se expressar e dialogar sobre a experiência que estão vivendo²³.

Nesse sentido, acho importante destacar que o contexto observado e descrito, apresenta um novo modelo de comportamento da relação entre *communitas* e estrutura, entre os seminaristas e a Igreja. Ao analisar a institucionalização de uma aparição mariana, (2008) demonstra bem a dinâmica que se estabelece entre a Igreja Católica, o “vidente” e os peregrinos. E destaca o poder como característica principal dessa relação, apontando que a

“[...] existência de uma submissão da *communitas* à estrutura, o que parece levar na direção daquilo que as análises de Turner deixam entrever: a *communitas* seria a dimensão ‘fraca’, submissa”, sendo a estrutura a dimensão da sociedade que conteria o ‘poder’” (REESINK, 2007, p. 591).

Concordo com a afirmação da autora, embora tendo a acreditar que a existência dessa dimensão “mais fraca” da *communitas*, e conseqüentemente de submissão à estrutura, advêm de um certo desejo de reconhecimento social dos sujeitos que a compõe. Para sobreviver à dinâmica do poder, os componentes da *communitas* precisam realizar “concessões” para se incorporar à estrutura, por exemplo, ser celibatário, como no caso etnográfico estudado. Embora, de todo modo, mantenham certo potencial de ação. Uma vez que os

²³A partir concílio vaticano II, o clero percebeu como os seminaristas se comportam vocacionalmente, e tentou desenvolver um projeto pedagógico de formação conjugado à modernidade. O concílio propunha, como era entendido pelos seus membros, um “arejamento” da igreja, que buscava abrir as portas e janelas para o vento do mundo entrar e reanimar a instituição.

seminaristas serão reconhecidos como bons sacerdotes se demonstrarem reais aptidões, e ser celibatário é uma delas. O que há em comum em ambas perspectivas, a de Reesink e a minha, é que entre as estruturas e *communitas* existem conflitos, disputas e recomposições, mutuamente influenciáveis.

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

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

Logo, no caso dos seminaristas, a experiência da psicologia em grupo é um momento de apreenderem a “fazer-igual”. Assim, durante a formação no Seminário e pelo modo de vida coletivo, os seminaristas apreendem, a partir dos mecanismos que os levam a agir como futuros sacerdotes, um novo modo de ser, de estar e de ver o mundo. Ordenados, eles terão a instituição como mediadora de seu papel/status social. É um

processo de retroalimentação. Os sacerdotes mantêm o carisma institucional e, conseqüentemente, a estrutura institucional os conservam perfilhados. Como foi relatado por um de meus informantes:

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

Diante disso, a experiência de terapia em grupo pode ser considerada como uma representação de *communitas*. Embora, não assuma por completo a função do que Turner denominou de *antiestrutura*, pelo contrário. Já que, na minha interpretação, a psicologia é usada como mecanismo de inclusão, e não como a manifestação de uma negação, por parte de seus membros, da estrutura que domina. Assim, no Seminário católico a terapia em grupo é a expressão maior da coletivização como mecanismo de inclusão, podendo também ser considerada como espaço de *institucionalização do intermediário*²⁴.

²⁴Também podemos pensar em termos de “instituições intermediárias”. “Para Pater Berger e Thomas Luckmann, comunidades com essas características são fortes candidatas a constituir-se em instituições intermediárias – entidades como aquelas que fazem a ponte entre o indivíduo e a sociedade. [...] o indivíduo moderno encontra-se imerso em um pluralismo que desacreditou a possibilidade de autoevidência, isto é, no poder de se orientar no meio de tantas alter-

Referências

- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió, Ed. UFAL, 403p, 2009.
- CAMPOS, R. B. C. Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. *Ciência & Trópico*, v. 30, n. 2, p. 253-266, 2002.
- CAMPOS, R. B. C. Para Além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus. *Religião e Sociedade*, v. 25 n. 1, p. 117-130, 2005.
- CAMPOS, R. B. C. Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: Penitência, Ethos de Misericórdia e Identidade do Lugar. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 28, p. 146-176, 2008.
- CAMPOS, R. B. C. *Quando a tristeza é bela: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte/CE*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- CARRANZA, B. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: Carranza, B.; Mariz, C.; Camurça, M. (Orgs.). *Novas Comunidades Católicas*. Aparecida, Ideias e Letras, p. 33-58, 2009.
- DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, v.6 n.1, p. 7-29, 2000.
- DULLO, E. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n.2, p 105-129, 2011.
- LEITE, Emmanuelle. *Do Despertar ao Trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFPE, 2014.
- MOTTA, Roberto. “Encantamento, identidade, comunidade e conversão: católicos, protestantes e afro-brasileiros na cena brasileira”. NERP/UFPE, 2004.
- NETTO, Arlindo José de S. *Seminaristas e um (quase) antropólogo: reflexões etnográficas sobre os ritos de passagem num seminário católico*. Monografia, Departamento de Ciências Sociais, UFPE, 2012.
- NETTO, Arlindo José de S. ‘O bem maior que posso ter’: Uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal católica no Brasil. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, 2015.
- REESINK, Mísia Lins. A Antropologia, os Católicos e a Noção de Deus. *Religião & Sociedade*, v. 25, n. 1, p. 11-38, 2005.
- REESINK, Mísia Lins. Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano. *Religião & Sociedade*, v. 29, p. 29-57, 2009.
- REESINK, Mísia Lins. Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. *Mana*, v. 16, p. 151-177, 2010.
- REESINK, Mísia Lins. Por uma Perspectiva Concêntrica do Catolicismo Brasileiro. *Revista Antropológicas*, v. 24, p. 161-187, 2013.
- SERBIN, K. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- TURNER, V. *Processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: EdUNB, 2004.
- nativas de interpretação do que é realização pessoal” (CARRANZA, 2009, p. 50-51).

Abstract: Based on the profile socioeconomic and cultural Catholic seminarians, this paper addresses questions about emotions, especially grief, and exemplary faith. During the Catholic priestly formation, the aspiring priest come into contact with various mechanisms that make them reframe their view, of being and being in the world. So, we seek to identify and understand what institutional mechanisms are used to handle the possible sufferings, dilemmas and problems that arise by chance during the priestly formation. And subsequently, we question what is observed among the seminarians as "desire to serve," and yet, at what level of emotions gives the relationship between the seminarians, the religious community and the aspirations toward religious life. These are some of the questions are analyzed in this work, to understand more about the Catholic cosmology. How to use analytical support the concept of *normative communitas*, Victor Turner, in order, in a second phase, question the use of psychology at Seminary; Moreover, comparing it metaphorically as a moment of communitas during training, since it is important in this context, think like the seminarians go shaping and developing a sense of belonging and own Catholic identity. That is why the argument that the ratio of seminarians with the routine, the studies and objective religious practices what I call a "live a community satisfaction." Therefore, an analysis that links religion with emotions, from a singular context, in the Catholic seminary, it shows relevant, since emotions and feelings directly influence the construction of a new way of being, seeing and being in the world. **Keywords:** Catholicism, exemplary, communitas, vocation, suffering, liminality