

CELIA LUISA REILY ROCHA

"MUITOS SÃO CHAMADOS, MAS
POUCOS ESCOLHIDOS"

- UM ESTUDO SOBRE A VOCAÇÃO SACERDOTAL

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Antropologia So-
cial do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Es-
tadual de Campinas.

Este exemplar corresponde
à redação final da disser-
tação defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
12/11/1991.

ORIENTADORA: PROF. DR. ALBA MARIA ZALUAR

Albamaría Zaluar

NOVEMBRO/1991

R582m

15291/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

INDICE

APRESENTAÇÃO	1
INTRODUÇÃO : O SACERDÓCIO	8
CAPITULO I : O SEMINARIO NO BRASIL	26
CAPITULO II : O SEMINARISTA	46
CAPITULO III : A VOCAÇÃO	61
CAPITULO IV : A VOCAÇÃO INSTITUCIONALIZADA	82
CAPITULO V : A IDENTIDADE VOCACIONAL	117
CONCLUSÃO	150
BIBLIOGRAFIA	163
ANEXOS	167

APRESENTAÇÃO

O que poderia ser mais estranho do que uma mulher, e ainda de tradição protestante, estudar seminaristas, futuros padres da Igreja Católica? Foi esta a reação que muitas pessoas tiveram no momento em que souberam do tema de minha pesquisa. Para muitos isto parecia mais exótico do que estudar alguma tribo indígena na selva amazônica e, provavelmente, de acesso geográfico até mais difícil do que o Alto do Xingu! Mas, imediatamente após a surpresa inicial causada pelo tema, surgia a curiosidade, certamente por vivermos num país onde a Igreja Católica está sempre em destaque nos noticiários e na vida cotidiana da população, e porque todos já tiveram um irmão, um primo, um tio ou parente próximo que frequentou o seminário. Em geral, as perguntas se voltavam principalmente para a problemática do celibato e todos os aspectos da sexualidade (homossexualismo, casamento de padres, relacionamento entre padres e freiras) que estão tão em voga na atualidade.

Muitos me perguntavam como eu tinha decidido por este tema de pesquisa e eu sempre respondi como faço com meus alunos nos cursos de introdução à metodologia da pesquisa antropológica: o melhor é escolher um tema que fascina, que "fustiga", o que geralmente significa a escolha por algum tema ligado à própria história pessoal.

O tema "seminário" é algo recorrente em minha própria vivência. Durante vários anos, na minha adolescência, vivi no

campus da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, onde meu pai, pastor Metodista, era professor de História da Igreja. Convivi assim com seminaristas, alunos do curso de Teologia, que se preparavam para o pastorado na Igreja Metodista. Mais tarde, já formada em Antropologia, casei-me com um ex-seminarista católico e, durante todos estes anos de casamento, ouvi relatos às vezes engraçados, outras vezes trágicos, destas experiências que tanto marcaram a vida de meu marido, meu cunhado e tantos outros amigos. Logo após mudar-me para Ribeirão Preto, em 1981, fui convidada, pelo Diretor do Seminário Arquidiocesano, a ministrar as aulas de Antropologia Cultural para os seminaristas do curso de Filosofia da Igreja Católica, trabalho que exerço até hoje.

Durante todos estes anos em que lecionei no seminário, pude conviver com alunos-seminaristas, colegas-padres e ex-seminaristas, e senti-me muitas vezes vacilante entre uma verdadeira amizade com sentimentos de afetividade pelos meus alunos e colegas de trabalho e uma postura de crítica e até de incapacidade de aceitação de certas práticas da Igreja Católica.

Assim resolvi compreender melhor aquilo que servia de pano de fundo e elemento unificador de toda experiência do seminário, ou seja: a vocação sacerdotal. O objetivo principal desta pesquisa é, portanto, o de compreender quais são os elementos fundamentais que configuram a vocação sacerdotal e tentar perceber como se constrói a identidade do vocacionado na relação por vezes conflitante e ambigua entre vários modelos de

sacerdócio apresentados ora pela sociedade como um todo, ora pela instituição religiosa - a Igreja Católica.

Trata-se de um estudo de caso de seminaristas da região de Ribeirão Preto, interior do Estado de São Paulo. Fazem parte do universo de estudo tanto seminaristas diocesanos (subordinados diretamente aos Bispos de cinco Dioceses da região), quanto seminaristas religiosos (pertencentes a três congregações religiosas). Estes seminaristas têm como elemento unificador entre eles o fato de estarem cursando a Faculdade de Filosofia, e de estarem se preparando para a ordenação como sacerdotes. Porém, suas condições de moradia, de trabalho pastoral, de origem geográfica e de classe são muito diversificadas.

A escolha deste momento da formação dos seminaristas como foco de análise baseia-se em mudanças recentes (início da década de 80) na realidade das vocações na Igreja Católica que deslocaram para o curso de Filosofia o momento fundamental na decisão do indivíduo e da comprovação ou não da presença da vocação. No passado, a maioria dos jovens entrava para o Seminário Menor, ou seja, o seminário que abrigava os jovens entre as idades de onze e dezoito anos e que cursavam o ginásio ou segundo grau. Atualmente, na Igreja Católica, a maioria dos vocacionados entra para o seminário já com mais de 18 anos, com o curso do segundo grau completo; portanto, ingressam já no Seminário Maior, ou seja, nos cursos de Filosofia e Teologia.

Há vinte anos atrás, as *vocações tardias*, como eram chamados os vocacionados que ingressavam no seminário com mais

de vinte anos, causavam muitos problemas pela diferença de idade acentuada em relação aos outros seminaristas e pela estrutura dos seminários que não estavam preparados para recebê-los. Com a mudança na realidade, a denominação preconceituosa de *vocação tardia*, antes exceção, agora norma, foi mudada para a expressão *vocação adulta*.

Ainda outra razão para a escolha desta etapa na formação para o estudo é que os alunos de Filosofia têm, pela maturidade, uma condição de analisar sua própria trajetória vocacional e os processos de formação. Além disso, segundo pesquisa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), é justamente nos primeiros anos do curso de Filosofia, dentro do Seminário Maior como um todo, que a evasão de seminaristas é maior. De fato, desde o início desta pesquisa até o presente momento (mais de dois anos de contatos) vários seminaristas deixaram o seminário, tanto por vontade própria como por expulsão por parte dos formadores. Ocorreram ainda trocas de seminaristas, embora em menor escala, entre dioceses e congregações religiosas.

Apesar do que muitos possam imaginar, não foi difícil o meu acesso aos seminaristas em suas várias moradias. Se em algum momento me senti constrangida foi muito mais por medo ou dificuldades pessoais do que por barreiras dos seminaristas. Participei de atividades variadas com os seminaristas e formadores: assembléias, encontros, viagens, refeições, festas, etc. Convivi nas suas várias casas de formação, onde fui sempre bem recebida. Descobri que todos gostam de falar sobre sua

experiência vocacional e não procuram esconder suas críticas, suas angústias, seus questionamentos, suas brincadeiras...

Meu relacionamento com os seminaristas, a partir das entrevistas profundas que fiz com um número deles, me tornou "cúmplice" de sua realidade. Assim percebi que, em alguns momentos, ao responder a perguntas sobre minha pesquisa, formuladas por alguns curiosos, especialmente quando relacionadas a questões de sexualidade, eu escondia os dados colhidos, na tentativa de "proteger" os sujeitos de minha pesquisa das críticas ferrenhas dos "incrédulos" e até buscava justificativas para comportamentos que eu mesma não aceitava. Fui até confundida como religiosa em alguns momentos por ser a única pessoa leiga presente em diversos encontros - perguntavam-me a que congregação pertencia!

Se transparece nesta pesquisa um certo *bias* a favor dos seminaristas e padres religiosos, isto se deve ao fato de que o convívio com estes grupos foi facilitado pela estruturação de suas casas de formação menores, mais acessíveis e mais familiares.

Além da convivência com os seminaristas em sala de aula, nas suas casas de formação, nas entrevistas prolongadas para levantamento de 20 histórias de vida deles, visitei também as famílias de cinco seminaristas e conversei com seus pais, irmãos e amigos. Entrevistei ainda vários padres responsáveis pela formação dos futuros padres, os professores do curso de Filosofia, muitos dos quais são ex-seminaristas, e alguns padres casados. Participei de atividades mais

institucionalizadas, programadas pela Igreja Católica, como encontros regionais de Formadores, de Promotores Vocacionais, encontros locais de Pastoral Vocacional, tanto da Arquidiocese de Ribeirão Preto quanto da Congregação dos Missionários Claretianos. Mantive ainda contatos por carta com a Associação Rumos, que congrega os padres casados, e ainda com vários associados que descreveram suas experiências pessoais de vida no seminário. Em todos os momentos obtive apoio e informações importantes. Mesmo as perguntas mais íntimas parece que foram respondidas com sinceridade.

Certamente, por ser esta uma pesquisa que se baseia fundamentalmente em entrevistas com indivíduos que vivem e viveram a experiência vocacional, existe um problema metodológico básico neste estudo que é: viver uma experiência religiosa não é o mesmo que falar sobre esta vivência. Um informante, segundo Geertz (1971) terá dificuldade de formular e recapitular o que a experiência significou para ele e, provavelmente, a transmitirá utilizando estereótipos de senso comum e racionalizações. Contudo, prefiro adotar os critérios de Obeyesekere (1981) que, mesmo reconhecendo que as experiências dos indivíduos são "filtradas" por experiências posteriores e por uma "peneira" cultural, admite que estas memórias e experiências filtradas são experientialmente reais para os informantes e fundamentais para suas identidades.

Esta pesquisa não teria sido possível sem o auxílio imprescindível dos padres Claretianos, especialmente Pe. José

Francisco Pires e Pe. Mauro Zequin Custódio, que serviram muitas vezes de tábua de ressonância para minhas questões e dúvidas, além do Pe. Cláudio Beraba, Pe. Brás Lorenzetti, Pe. Fausto Valença, que me receberam nas várias casas de formação e compartilharam suas dificuldades e alegrias como formadores.

Ao Sr. Arcebispo de Ribeirão Preto, D. Arnaldo Ribeiro, e ao reitor do seminário em Brodósqui, Padre Orlando Panacci, agradeço pelo valioso auxílio com o questionário e entrevistas com os seminaristas diocesanos.

Agradeço aos seminaristas que me permitiram "vasculhar" os seus passados e sentimentos mais íntimos para saciar a minha curiosidade, mesmo que uma curiosidade "científica"! Agradeço ainda às famílias destes seminaristas que me receberam em suas casas como se eu fosse uma celebridade e compartilharam comigo suas lembranças e suas esperanças nos filhos.

Certamente, sem a valiosa bolsa da CAPES durante os dois primeiros anos em que frequentei as disciplinas do curso de Mestrado da UNICAMP, e depois a bolsa da FAPESP para a efetuação desta pesquisa de campo, os resultados deste trabalho dificilmente teriam sido alcançados. Agradeço especialmente à minha orientadora, Profa. Dra. Alba Maria Zaluar, pelo incentivo, pelas indicações bibliográficas, bem como pela eficiente elucidação de conceitos, que muito enriqueceram este trabalho e a minha compreensão do tema.

INTRODUÇÃO: O SACERDOCIO

O interesse pelo estudo da religião acompanha a antropologia desde os seus primórdios, como demonstram os trabalhos de Tylor e Fraser. Embora as perspectivas tenham mudado com o passar dos anos, a religião continua sendo um tema que parece fascinar pela sua variedade de formas, sua universalidade e, sobretudo, para um antropólogo, pela possibilidade que oferece de compreender o "outro".

Os primeiros estudos partiam de uma premissa de dicotomia entre primitivo/civilizado e buscavam compreender a importância da relação homem/sobrenatural na organização social dos grupos considerados primitivos, concentrando a análise, fundamentalmente, na diferenciação entre a magia e a religião. A distinção entre estes dois fenômenos era vista, por estes primeiros estudiosos, a partir de duas oposições básicas, ou seja: a) a magia trabalharia com forças imanentes à natureza, portanto, regidas por leis mecânicas, enquanto que a religião veneraria forças transcendententes; b) a magia se definiria como um culto individual, privado, enquanto que a religião constituiria um fenômeno coletivo e público.

A magia também era definida e diferenciada da religião, segundo estes pesquisadores, por sua instrumentalidade, ou seja, pela sua utilidade prática para ajudar os homens a evitar ou combater os seus problemas do

cotidiano, fossem estes problemas de doença, de colheita, de inimizades, etc.

Estudos de campo detalhados, nos anos que se seguiram, demonstraram que a visão que preconizava a magia como um estágio anterior, primitivo, menos elaborado e menos desenvolvido que a religião, não poderia ser sustentada diante da complexidade dos fenômenos mágicos estudados. Demonstraram ainda que os limites entre estes dois fenômenos são na realidade muito "fluídos", ocorrendo um entrelaçamento entre eles. A maior parte das religiões contém elementos que poderiam ser chamados de mágicos, ou que utilizam de magia em seus rituais. Isto aconteceria, segundo Weber (1977), porque as pessoas sentem uma segurança maior em atos ou objetos concretos que possam manipular de forma mágica. Mas o entrelaçamento magia/religião demonstra a possibilidade de um relacionamento duplo entre os homens e o sobrenatural, ora de manipulação ora de humildade. Mesmo no catolicismo, o que Weber chama de poder coercitivo do homem para com o sobrenatural se expressa na missa:

incluso el sacerdote católico practica todavía algo de este poder mágico en la transubstanciación de la misa o en la absolución de los pecados (Weber, 1977: 343).

Ao mesmo tempo que existem fronteiras muito fluidas entre a magia e a religião, é preciso levar em conta que, na realidade, a fonte dos dois fenômenos é a mesma, ou seja, o social (Mauss, 1974). Portanto, não é possível pensar em magia como uma atividade meramente individualizada uma vez que ela só

existe porque está fundada em crenças coletivas, em atos repetidos, transmissíveis e sancionados pelo grupo. A sua existência, na verdade, atesta a realidade do sistema social que o tornou possível (Levi-Strauss, 1967). Porém, segundo Durkheim (1989), mesmo possuindo este substrato da coletividade, a magia, ao contrário da religião, não constitui uma igreja, ou seja, "uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé" (Durkheim, 1989:77).

Quanto à questão da instrumentalidade nas relações entre grupos e entidades sobrenaturais preconizada como função da magia, não se pode negar sua existência tanto na magia como também na religião. Mas a idéia de instrumentalidade não é suficiente para explicar a sua existência. As atividades mágicas ou religiosas envolvem muito mais que simples respostas imediatas a problemas do dia-a-dia. Envolvem um sistema de crenças e práticas que falam simbolicamente da vida social daqueles que as seguem e executam.

Já nos primeiros estudos, os antropólogos voltaram suas atenções para as pessoas que pareciam ser os líderes religiosos, aqueles que tinham como tarefa a guarda do conhecimento sobre o sagrado, aqueles que serviam como moderadores entre o sobrenatural e o homem. Nestes primeiros trabalhos de pesquisa os personagens estudados eram chamados de mágicos, feiticeiros ou xamãs, uma vez que pertenciam a grupos considerados primitivos e, portanto, sem religião. Assim surgiria, desde este momento, uma diferenciação teórica entre o mágico e o sacerdote. Na sua análise atual desta questão, a

autora Paula Montero afirma que, para os antropólogos clássicos, o mágico, pertencente a grupos primitivos,

acreditando poder intervir na ordem do mundo, se mostra arrogante e auto-suficiente no trato com as forças sobrenaturais (Montero, 1986:9),

enquanto que o segundo, o sacerdote, membro dos grupos civilizados,

dependente que é da vontade dos deuses deve, para agradá-los, percorrer o difícil caminho da obediência e submissão (Montero, 1986:9).

Os primeiros etnólogos raramente fornecem informações sistemáticas a respeito do universo completo de agentes religiosos, incluindo seu recrutamento e sua formação, sua posição e sua função social, apesar de suas descrições muitas vezes detalhadas dos ritos e mitos dos grupos estudados.

Os estudos indigenistas no Brasil, realizados por antropólogos de uma linha funcionalista nas décadas de 60 e 70 (Balduz, 1970; Galvão e Wagley, 1969; Gregor, s/data, e outros), perpetuam a dicotomia magia/religião ao se voltarem para a figura do xamã ou feiticeiro e negarem a existência, nas tribos indígenas, de uma figura que se pudesse chamar de sacerdote. Nestas investigações, o feiticeiro, protagonista das ações mágicas, era uma figura ambígua, ora curador ora causador de doenças, portanto, temido e muitas vezes assassinado pelos outros membros do grupo para que a harmonia pudesse voltar a reinar na comunidade. Mas, ao mesmo tempo, era uma figura respeitada por ser detentor de um saber mítico e pela

capacidade de mediar o mundo dos seres vivos e do sobrenatural, através de êxtases ou sonhos.

Estes estudos afirmam que o aparecimento de novos xamãs ou feiticeiros em um dado grupo se dá geralmente por processos hereditários (filhos, netos ou sobrinhos do xamã em exercício). Cada sociedade possui parâmetros dentro dos quais surgem e são treinados os seus líderes religiosos. Segundo Jensen,

el cargo del chamán no sea hereditario, sino que descansa en las facultades de personalidades escogidas, facultades que se han rebelado y que se desarrollan durante un aprendizaje (1966:258).

Assim, mesmo que com bases hereditárias, a seleção geralmente deverá ser comprovada por algum fenômeno.

Um forte indicio de vocação xamanística entre diversas tribos é a tendência de sonhar ou cair em transe. O período de treinamento dos novos xamãs, os noviços, é longo, geralmente sob os cuidados de outro xamã conhecido, e inclui obrigações rígidas como abstenções sexuais e alimentares, a produção de sonhos espirituais considerados perigosos, a participação em cerimônias e a cura de enfermos.

Levi-Strauss compara o comportamento dos mágicos aos comportamentos "anormais" atribuídos na sociedade contemporânea a indivíduos portadores de patologias. Mas reconhece que é a própria sociedade que impõe certos comportamentos "incompatíveis" a um grupo limitado de seus membros que serão chamados de feiticeiros e, apesar de sua "posição periférica"

em relação ao grupo, estes indivíduos continuam sendo parte integrante do sistema total (Levi-Strauss, 1974:10).

Além deste caráter "negativo" de anormalidade, Mauss (1974) fala de certas qualidades "positivas" que definiriam o papel do mágico: um certo "nervosismo, habilidade manual... uma destreza e uma ciência pouco vulgares" (1974:62), além de um poder sobre as coisas e sobre si mesmo. Diferente do sacerdote, cujos poderes são definidos imediatamente pela religião, a imagem do mágico se cria infinitamente pela imaginação popular.

São, portanto, as práticas de êxtase, de cura e, sobretudo, a ambivalência de poder produzir tanto o bem como o mal que diferenciam a figura do mágico da do sacerdote em muitos dos primeiros estudos.

Mas, segundo Weber, as diferenças que existem entre o feiticeiro e o sacerdote não se explicariam pela dicotomia entre atos individuais e atos associativos, nem pela coerção dos espíritos e a adoração dos deuses e nem tampouco pela falta de qualificação e saber especializado, e sim pelas modificações que ocorreram na sociedade no que diz respeito ao próprio caráter geral do saber.

Para Weber (1977), o mágico se transforma pouco a pouco em sacerdote à medida que a urbanização e o racionalismo contribuem para a sistematização e moralização das práticas religiosas. Assim, a diferenciação entre mágico e sacerdote para ele foi processual. Sua visão está centrada numa visão tipicamente ocidental, que acreditava que o desenvolvimento de

uma sociedade se daria de forma sistemática, substituindo aos poucos o sentimentalismo e a tradição. Para ele, o saber do homem se modifica através da racionalização de conceitos metafísicos bem como pelo desenvolvimento de uma ética especificamente religiosa. Este processo favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas solidamente organizado, portador de um conhecimento altamente qualificado, que perde seu caráter secreto ao converter-se em tradição literariamente fixada. O próprio uso do termo sacerdote, que na sua raiz *sacer* do latim significa "sagrado" ou "separado para os deuses", define a qualidade diferenciada que deve ter o portador deste título.

una racionalización de las concepciones metafísicas, así como también una ética especificamente religiosa... procura desarrollar ambas cosas, sólo un sacerdocio profesional independiente, adiestrado en las cosas referentes al culto y en los problemas prácticos de la cura de almas (Weber, 1977:346).

A posse do conhecimento significa uma posição de superioridade diante do mundo, o que implica na constituição de uma hierarquia burocrática que elabora e transmite a tradição religiosa. A função de instrução dos noviços, tão importante para o mágico, é encampada pela nova "hierocracia", mas, no processo formativo dentro do grupo religioso, o carisma individual é perdido. Assim, o sacerdote, ligado a esta burocracia, que podemos chamar de igreja, se apresenta como alguém que administra um conhecimento religioso sistematizado, que se vincula diretamente a um cargo e não à sua pessoa

(Ortiz,1980). Ele passa a ser um funcionário de uma instituição.

É preciso deixar claro que, quando Weber utiliza o termo religião, refere-se apenas àqueles sistemas em que se pode falar numa ética religiosa racional. Contrariamente, para os antropólogos atuais, a falta de um discurso religioso sistemático não significa que não exista um sistema relativamente coerente de idéias através do qual um dado grupo organize suas ações. A expressão dos significados é simbólica e se dá tanto na verbalização quanto na ação e, apesar de fragmentada, tem princípios implícitos que é possível desvendar (Zaluar,1983).

Apesar de apresentar análises interessantes para a reflexão sobre o papel do sacerdote e sua ligação com a hierarquia e burocracia na Igreja bem como a sua posição de poder, não se pode esquecer que Weber prescinde, na sua análise, da totalidade do social. Ele transforma o indivíduo no centro da sociedade e a ação coletiva em mera somatória de ações individuais. Os indivíduos, na sua forma de tipos ideais (sacerdote, profeta, mágico), não possibilitam a compreensão dos fenômenos religiosos como um conjunto de relações recíprocas (Ortiz,1980).

Contra-pondo-se a esta análise parcial de Weber, desponta Gramsci, com uma visão globalizante da sociedade. O que chama a atenção é a importância dada por Gramsci aos intelectuais nos processos históricos. Segundo ele, são estes intelectuais que organizam a sociedade, são estes especialistas

que contêm a visão de todos. Ele situa dois tipos de intelectuais, o orgânico e o tradicional, que se diferenciam pelo relacionamento com as massas. O primeiro é aquele que se identifica com a classe popular por opção e integra-se a ela, na qualidade de agente político, organizando-a para a modificação do mundo. O segundo tipo é o intelectual tradicional, que se coloca como intermediário das massas e do Estado, sem um vínculo de ligação direto com qualquer classe (Portelli, 1984).

Segundo a análise histórica de Gramsci, durante a Idade Média a Igreja Católica mantinha uma hegemonia sobre a sociedade, e o clero se confundia com o Estado. Devido às mudanças na sociedade na época da Reforma, a Igreja Católica, percebida por Gramsci como portadora de uma ideologia que pretende a hegemonia, ou seja, um bloco moral e intelectual que se apoia num pensamento totalizante ou num projeto para a sociedade como um todo, perdeu a sua hegemonia e o clero se manteve apenas como uma casta cristalizada (Bourdieu, 1982).

A hegemonia quebrada faz vir à tona os diversos catolicismos existentes e o esforço do clero consiste em administrar estas diversidades expressas de forma genérica como a religiosidade dos intelectuais (filosofia) e a religiosidade popular (folclore e senso comum). Mas cada forma de religiosidade possui as suas lideranças, os seus intelectuais, e a luta entre estes intelectuais é expressa nos estudos de religiosidade popular no Brasil, onde os sacerdotes oficiais do cristianismo (os sacerdotes de "moderação" em Brandão, 1980)

são antagônicos aos profetas ou "sacerdotes populares" (curadores, benzedeiros, rezadores, etc.), considerados talvez mais próximos aos mágicos ou feiticeiros mesmo quando seguidores de religiões oficiais.

O antagonismo entre estes dois tipos de sacerdote existentes no Brasil muitas vezes não leva em consideração que sua origem social é geralmente a mesma, ou seja, as classes populares, frequentemente rurais ou de pequenas cidades interioranas. Sua diferenciação se dá, não na origem, mas sim, no processo de treinamento, para uns no seminário, para outros no seio da comunidade. O resultado é que uns adquirem a cultura religiosa erudita, perdendo muitas vezes o contato com a popular, enquanto os outros se restringem à dinâmica da cultura religiosa popular.

Atualmente, o antagonismo ou a diferenciação maior está não entre sacerdotes oficiais e sacerdotes populares, e sim entre duas formas de sacerdócio oficial que remetem ao conceito de intelectual tradicional e intelectual orgânico apresentado por Gramsci. Esta diferenciação ocorreu devido às mudanças que se processaram na Igreja Católica no Brasil principalmente nas décadas de 50 e 60 e que culminaram com a Conferência de Medellín em 1968. Fazem parte destas mudanças uma maior presença dos leigos no trabalho da Igreja, principalmente através da Ação Católica e, mais tarde, das

Comunidades Eclesiais de Base, e uma reorientação do papel social do padre.

A partir da década de 60 o papel tradicional exercido pelo sacerdote na Igreja Católica no Brasil é questionado. De representante, pode-se dizer até símbolo da Igreja, mediador entre Deus e os homens, único ministrador dos sacramentos, ele passa a ser visto como "agente pastoral", com status de igualdade com os fiéis, de identificação com as classes mais pobres. Segundo Fernandes (1987), o sacerdote foi "humilhado" no seu papel, perdendo muito do seu *status* na sociedade. Muitas das funções exercidas somente pelos sacerdotes passaram a ser exercidas também por leigos. O *status* do sacerdote não é mais visto como sendo de separação do mundo, nem de privilégio.

Sua identidade profissional é especificada menos por atividades relativas ao culto ou à instituição e mais pelo papel pastoral, onde sua personalidade total é mais colocada à prova e os defeitos aparecem mais facilmente (Rulla, 1977:170).

Os sacerdotes que assumiram esta nova função, tentando identificar-se com as populações mais pobres, podem ser comparados aos intelectuais orgânicos de Gramsci.

Mas este novo papel não foi assumido com totalidade pela Igreja Católica, uma vez que ele representa uma ideologia que no Brasil frequentemente foi ligada à ideologia marxista, historicamente antagônica ao catolicismo. Assim, segundo Della Cava (1985), a partir de 1975, ou seja, dez (10) anos após o Concílio Vaticano II, iniciou-se uma "restauração conservadora" na Igreja Católica, com o propósito de recuperar, entre outras coisas, o papel do sacerdote na Igreja; de certa forma, uma

tentativa de revalorizar o intelectual tradicional. O objetivo desta nova visão da Igreja parece ser o de recuperar a visibilidade dos sinais da Igreja, ou seja, o clero e a família cristã, fortes e coesos. Para a "restauração conservadora" estas duas colunas mestras da Igreja seriam auto-excludentes.

Esta retomada de valores na Igreja Católica foi fruto principalmente da percepção de que os fiéis estavam fugindo para religiões mais ritualizadas, como a umbanda e as seitas pentecostais. As demandas de "cura", de alívio de aflição, de resposta à procura do "caminho certo", muito importantes para as classes populares (Fry e Howe, 1965), não eram atendidas pelo igualitarismo da nova ação pastoral comunitária. O excessivo empenho na atividade pastoral, que igualizava sacerdotes e fiéis não, atendia aos interesses simbólicos destes últimos.

Na posição conservadora da Igreja, o Papa se coloca como um símbolo único de toda a religiosidade, em contraste com a multiplicidade de representações da Igreja. Para combater a carência de clérigos e vocações, Roma reage com uma rápida expansão do episcopado que intervém diretamente na vida dos fiéis e propõe uma volta a modelos de onde a religiosidade popular tradicionalmente tirou suas forças, ou seja, as romarias, procissões, novenas, devoções a santos, etc. A Cúria Romana advoga ainda uma maior ligação com a Europa, através da alocação de fundos, de assessorias de movimentos transnacionais como a *Opus Dei* e a *Comunione e Liberazione* e da apresentação de modelos alternativos de trabalho com as classes mais pobres, tais como os da Madre Tereza de Calcutá (de Irmã Dulce no

Brasil), em contrapartida às atividades politizadoras das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Em relação ao sacerdócio, esta renovação é uma tentativa de revalorização do papel do sacerdote como mediador e como único dispensador dos sacramentos. Como uma figura de liderança, portador de conhecimento e ligações transcendentais diferentes daqueles possíveis aos leigos, é importante, segundo esta parcela da Igreja, que as diferenças entre sacerdote e leigo voltem a ser expressas, inclusive, no vestuário através da utilização da batina, ou pelo menos do colarinho clerical, o *clergyman*.

A restauração parece ser uma reação àquilo que muitos líderes da Igreja consideram como resultados negativos do Vaticano II, ou seja, a secularização da Igreja e a perda do seu poder e importância, a diminuição do número de vocações e, mais sério ainda, a saída de muitos padres do serviço do ministério por alegarem incompatibilidade com a estrutura hierárquica da Igreja e com o celibato obrigatório para os sacerdotes.

Apesar da tentativa, por parte da hierarquia da Igreja, de centralização e unificação, as divergências internas da Igreja Católica tendem a se agravar. A união é mantida muitas vezes pelo voto de obediência, pela "paciência secular" dos teólogos ("O Caso Boff", 1985), pelo otimismo que a Igreja no Brasil inspira devido ao crescimento das CEBs e pela

expectativa de aumento das vocações (ainda que este aumento não se tenha consumado).

Mas o peso da incoerência, da divergência, do descompasso com a sociedade moderna, afetam de forma direta a vocação sacerdotal e se expressam tanto no esvaziamento dos seminários como no abandono do ministério de grande número de sacerdotes nos últimos anos, principalmente nas décadas de setenta e oitenta. Segundo a Associação Rumos, órgão que congrega no Brasil os padres que deixaram o seu ministério para se casarem (eles se auto-denominam "padres-casados"), o número de sacerdotes nesta situação no Brasil é de aproximadamente 4.000, permanecendo um total de 13.000 padres na ativa (Ribeiro: 1990).

O sacerdote, no momento atual, vive uma situação constante de tensão devido às oposições entre as exigências da instituição e da sociedade.

Ele é chamado a uma vida de obediência em um mundo onde a autoridade é cada vez mais atacada; é convidado a abraçar a castidade em um momento em que o mundo não apenas continua ou aumenta seu culto hedonista, mas quando se afirma melhor e se revaloriza a dignidade do matrimônio; deve viver uma vida espiritual como fundamento da atualização enquanto se opera uma profunda secularização ... pelo acesso sempre maior ao bem-estar material; deve firmar seus valores pessoais sobre dogmas enquanto o mundo proclama como valor a revisão de tudo; em alguns países deve viver como cristão em uma sociedade hierárquica embora sendo cidadão de um sistema político democrático. Vive, talvez, tendo à sua disposição fartura de bens terrenos enquanto uma parte da população do mundo morre de fome (Rulla, 1977: 170-171).

Apesar de toda a diversidade, a Igreja tenta ainda hoje manter uma certa unidade entre o clero e isto é conseguido, de forma mais prática, através da formação dos sacerdotes nos seminários. A presença da vocação individual é imprescindível, mas insuficiente, para a existência do sacerdócio. É necessário um aprendizado sistematizado e, de certa forma, uma confirmação desta vocação através de mecanismos socialmente construídos.

O Seminário

A Igreja Católica, como qualquer instituição, cria mecanismos para enquadrar os seus membros nos valores, formas de pensamento e comportamento desejável. Talvez tenha sido o seminário uma das formas mais práticas e expressivas que a Igreja encontrou para modificar o comportamento e os esquemas de pensamento de sua liderança.

Para compreendermos melhor este processo de treinamento, pode-se pensar no conceito de *habitus*, desenvolvido por Bourdieu (1977). Segundo este autor, *habitus* é a capacidade de engendrar esquemas de pensamentos, percepções e expressões que dão conta de reproduzir todas as práticas e julgamentos necessários. É o princípio organizador da ação, produzido por disposições mentais, internalizadas desde os primeiros anos de vida e que se expressam até na postura corporal. É na dialética entre o corpo e o espaço estruturado que se encontra a forma de aprendizado estruturado que produz a prática concreta. No caso dos seminaristas, a vivência no

seminário produziria o *habitus* sacerdotal (Suaud, 1975). Assim, existiria alguma verdade no dito popular que reza que todo aquele que passa pela experiência do seminário fica com "cara de padre". De certa forma os valores internalizados dentro do seminário ficam marcados nos gestos, na forma de falar, nas atitudes contidas, controladas, até na forma de se vestir daqueles que um dia foram seminaristas (mesmo não se ordenando).

Diferente do que se possa imaginar, o surgimento na Igreja Católica de uma aceitação generalizada da necessidade de um tipo diferenciado de formação para os sacerdotes não aparece tão cedo na sua história. Na verdade, isto só acontece após a Idade Média, mais precisamente depois do Concílio de Trento (1545-1563), e surge como uma das pilstras de todo um programa de combate a problemas existentes dentro da Igreja e como um processo de criação de uma identidade católica (Libânio, 1984).

O seminário inicialmente surge como uma forma de combater o despreparo intelectual dos padres, situação patente na Idade Média, mas serve também para fortalecer a própria figura do padre, dando-lhe a autoridade suficiente para ser o inculcador de um imaginário que a própria Igreja deseja transmitir, particularmente frente ao crescimento do protestantismo.

Os grandes centros da Europa já possuíam suas Universidades desde o século XIII, com faculdades de artes, correspondendo, num primeiro passo, ao estudo da Gramática, Retórica e Lógica e, num segundo momento, ao estudo da

Aritmética, Geometria, Astronomia e Música. Somente após estes dois cursos, chamados respectivamente de *trivium* e *quadrivium* é que se podia ingressar no curso de Teologia. A vida universitária era, de forma geral, uma vida monástica: celibatária e masculina, ligada aos preceitos religiosos (Le Goff, 1984). Porém, estes cursos estavam abertos quase que exclusivamente às elites, e era muito pequeno o número de formandos. Para se ordenar sacerdote, não era necessário passar por qualquer um destes cursos.

Já ocorriam experiências esporádicas e pioneiras de formação específica para o sacerdócio em alguns países da Europa há muitos séculos, mas a sua sistematização, como instituição da Igreja, vai ganhando terreno lentamente, após o Concílio de Trento. Como parte importante de sua reforma da Igreja, esse Concílio ordena que todo bispo crie em sua diocese cursos de formação denominados seminários. O nome *seminarium* significa sementeira, ou seja, a sementeira do clero.

A idéia gira em torno de alimentar e educar na piedade e na disciplina eclesiástica crianças de idade mínima de 12 anos, nascidas de matrimônio legítimo, que saibam suficientemente ler e escrever, cujo dom natural e vontade dêem esperança de mais tarde servirem perpetuamente no ministério eclesiástico (Libânio, 1984:56).

Em geral, neste primeiro momento, eram escolhidas para frequentarem os seminários as crianças de famílias pobres; filhos de famílias abastadas deveriam custear suas próprias despesas. Estas crianças recebiam, já no início, a tonsura e a batina, além de aprenderem elementos básicos de Gramática, Canto, Ciência Eclesiástica, Sagradas Escrituras, homilias dos

santos, administração dos sacramentos, máxime da confissão, ritos e cerimônias litúrgicas. Além desta formação essencialmente intelectual, os meninos seguiam uma série de prescrições sobre as práticas espirituais como a missa diária, a confissão mensal, comunhão e ajuda nos atos litúrgicos (Libânio, 1984). Estes seminários ficavam sob a responsabilidade direta do bispo, mas surgem logo cedo ordens religiosas (de forma especial os lazaristas) que se dedicam especificamente à formação dos seminaristas. A partir do século XVIII praticamente todos os jovens ordenados na Europa tinham saído de seminários.

Assim, o clero vai lentamente se diferenciando dos leigos pela vestimenta, pelos hábitos religiosos, pelo preparo intelectual. Separado desde cedo do convívio da família, isolado, o jovem sacerdote vai sendo envolto em uma aura de mistério, de separação do corpo social, de quase exclusão.

CAPITULO I: O SEMINARIO NO BRASIL

No Brasil, o padrão tridentino de seminário demorou mais a ser implantado e sofreu repetidas interrupções. As razões para isto são várias. Em geral, os sacerdotes que vinham para o Brasil no período colonial eram aqueles que tinham menor preparo intelectual e vinham com o propósito de acumular alguma riqueza para então retornar a Portugal. Para tanto, dedicavam-se a outras profissões e não demonstravam interesse em formar sacerdotes nativos. São inúmeras as referências à imoralidade destes padres.

O quadro descrito acima se refere primordialmente aos sacerdotes diocesanos e certamente será necessário fazer uma importante ressalva ao se falar dos padres religiosos que vieram para o Brasil no período colonial, principalmente os jesuítas. Estes sacerdotes procuravam viver uma vida regrada e dedicada, e não poupavam críticas aos padres diocesanos e aos colonos em geral, por sua devassidão. Assim, desde os primeiros anos da colonização, surgem conflitos entre diocesanos e religiosos. Usando como argumento que a itinerância dos religiosos possibilitaria o contrabando de ouro, o governo colonial chegou a proibir-lhes a entrada na região de Minas Gerais. A razão verdadeira desta proibição se devia ao fato destes padres serem mais dificilmente controlados pelo poder público. Não houve restrição à presença de sacerdotes diocesanos nesta mesma área.

Além da falta de interesse, por parte do clero diocesano, com o desenvolvimento dos seus quadros, o número limitado de dioceses brasileiras e as longas vacâncias dos bispos dificultava a formação eclesiástica e as próprias ordenações sacerdotais no país. A estas dificuldades somavam-se os preconceitos expressos pela maior parte do clero quanto à ordenação de brasileiros natos, especialmente os índios, negros, mestiços e mulatos (Hoornaert e outros, 1979).

Os primeiros seminários no Brasil, durante o período colonial, foram inicialmente colégios, na sua maioria pertencentes à Companhia de Jesus (os jesuítas), que não eram especificamente para a formação sacerdotal. Em geral, abrangiam vários níveis, correspondendo ao elementar, médio e superior, acolhendo tanto seminaristas internos candidatos à ordem, quanto aqueles que se destinavam ao clero secular, e outros, leigos, que se formavam para profissões liberais e civis. Nas cidades de Salvador, Rio de Janeiro e Olinda, os colégios jesuítas chegaram a implantar os cursos de letras, artes (filosofia) e teologia, compatíveis com as universidades européias, conferindo, já a partir de 1575, o título de bacharel em artes. No entanto, estes cursos jamais foram reconhecidos como cursos superiores pela Metrópole (Azevedo, 1963). Assim, terminados os cursos de artes, restavam dois caminhos aos estudantes: seguir para a Europa a fim de se formarem em Direito, Medicina ou outra profissão ou, então, ficar no Brasil e fazer o curso de Teologia. Mas, mesmo esta opção, estava restrita às elites, em geral filhos dos grandes

latifundiários portugueses. Grande parte dos clérigos, recrutados durante o período da colônia, eram das famílias mais abastadas (Azevedo, 1963).

Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, os dezessete (17) colégios e seminários dirigidos por essa ordem religiosa foram fechados, criando-se um vazio em toda a estrutura educacional na colônia durante cinquenta anos, atingindo também diretamente a formação sacerdotal. A maioria desses seminários só foi reaberta no século XIX, enquanto que as iniciativas diocesanas de criação de novos seminários, durante este período, não foram bem sucedidas em sua maioria.

Até meados do século XIX, em geral, não se exigia para a ordenação que o candidato frequentasse o seminário. Eram suficientes alguns conhecimentos, que poderiam ser adquiridos junto a sacerdotes mais letrados. Não obstante, o número de vocações era muito grande, a ponto do Arcebispo de Salvador, em 1799, desconfiar diante do número impressionante de candidatos (Hauck, 1980). Mas isto era devido ao fato de o número de escolas ser muito reduzido e as que existiam eram destinadas principalmente à formação de seminaristas. Os estudos eram considerados sinal de classe e distinção, portanto, eram um atrativo a todos que quisessem se elevar socialmente. Mas as dificuldades de manutenção dos seminários tornavam difíceis sua existência.

O próprio Estado interferia abusivamente nos assuntos da Igreja e, de modo particular, no ensino dentro dos

seminários. Autoridades eclesiais da época criticam o Estado pela sua

má vontade em relação aos negócios religiosos, ora reduzindo o ensino nos seminários, ora tomando medidas em ordem a limitar o mais possível o número de sacerdotes (Hauck e outros, 1980).

Isto se deve, principalmente, ao regime de Padroado que submetia todas as atividades da Igreja à decisão e subvenção da coroa portuguesa. Os próprios sacerdotes nada mais eram do que funcionários pagos pela coroa. Por outro lado, no final do século XVIII e início do século XIX, o clero brasileiro estava imbuído de valores liberais que o ligava diretamente às lutas do povo, o que causava temor aos dirigentes do país. Foram muitos os sacerdotes envolvidos nas lutas pela independência e nos movimentos revolucionários.

A fundação dos seminários, no século XIX, tem como principal objetivo a reforma do clero, que vivia de maneira muito distante do modelo tridentino, especialmente no que concerne à questão do celibato. Muitos, a exemplo de Padre Feijó e outros sacerdotes paulistas, desejavam um clero não-celibatário e pouco distinto dos leigos, enquanto que outros, liderados pelo arcebispo da Bahia, Dom Romualdo de Seixas, desejavam uma reforma do clero brasileiro nos padrões tridentinos.

Somente após 1853, quando a direção do seminário de Mariana-MG é confiada à ordem dos lazaristas, é que será realmente alcançado o propósito da reforma do clero dentro dos padrões propostos por Roma. Os lazaristas impõem à formação do

clero inicialmente em Minas Gerais e mais tarde em outros estados do sul do país, um padrão de austeridade e decoro. Até este momento, a instrução dada aos futuros sacerdotes era baseada em textos do jansenismo, movimento condenado pela cúpula da Igreja na Europa (Hauck e outros, 1980). No ano de 1859, foi fundado o Colégio Pio Latino Americano em Roma, para onde se encaminhavam muitos dos jovens que mais tarde influenciariam na reforma da Igreja (Beozzo e outros, 1981).

Por causa do descrédito dos sacerdotes e da cõngrua (salário pago aos padres pelo Estado), considerada "mesquinha", que muitas vezes relegava o padre à miséria, o número de sacerdotes no Brasil, no século XIX, se reduz paulatinamente a ponto de serem constantes as lamentações da falta de padres. Na época, a maioria dos sacerdotes ainda era de estrangeiros (Aubert, 1976).

No final do século XIX, já funcionavam seminários em todas as dioceses existentes dentro dos padrões tridentinos, porém, como o número de dioceses brasileiras se limitava a nove (9), o número de seminários continuava muito restrito. Os candidatos ingressavam geralmente entre as idades de 10 e 15 anos e frequentavam o Seminário Menor durante cinco anos. Neste curso constavam, em geral, as seguintes disciplinas: Português, Latim, Grego, Francês, Inglês, História Sagrada, Retórica, Geografia, História do Brasil, História Universal, Geometria, Instrução Religiosa e Filosofia. Em seguida, cursavam a teologia no Seminário Maior, por quatro anos, com as disciplinas: História Eclesiástica e Sagrada, Teologia

Exegética, Direito Eclesiástico, Eloquência Sagrada, Liturgia, Canto Gregoriano. Além das disciplinas regulares, muita importância era dada à formação espiritual dos seminaristas (Hauck e outros, 1980).

Estes seminários se encontravam sob o controle das dioceses, mesmo que muitas vezes sob a direção de ordens religiosas e de professores estrangeiros, vindos para esta finalidade. As ordens mais antigas no Brasil estavam em decadência, uma vez que, em 1855, o governo brasileiro decretou que nenhuma ordem monástica poderia receber noviços brasileiros. Esta lei perdurou até a proclamação da República e a separação entre Igreja e Estado, causando a quase destruição destas ordens no Brasil.

No final do século XIX, a Igreja Católica sofria embates por todos os lados. Ela era vista pelas elites como uma força contrária aos interesses do Estado moderno preconizado pela ordem liberal. Suas atividades, sempre controladas pelo Estado, sofreram maiores interferências e a Igreja aos poucos perdia cada vez mais seus privilégios.

Com a proclamação da República e a consequente separação entre Igreja e Estado, a Igreja Católica enfrentou muitas dificuldades, mas, ao mesmo tempo, se viu finalmente livre da intervenção do Estado que sofrera durante os 400 anos de Colonização e Império. Esta liberdade permitiu uma reforma interna de suas estruturas, o que significou, de forma concreta, o que é chamado de "romanização" da Igreja brasileira. E somente neste momento da história da Igreja no

Brasil que os preceitos traçados no Concílio de Trento, em 1565, foram implantados na sua totalidade no Brasil.

Esta reforma seguiu basicamente três linhas que foram: uma centralização do poder religioso na Santa Sé, a substituição de um clero primordialmente ibérico por um clero europeu de formação mais condizente com os preceitos romanos e, finalmente, a implantação de seminários mais restritivos (Oliveira, 1980).

Em relação à formação dos futuros sacerdotes, a separação entre Igreja e Estado significou uma maior liberdade da Igreja para decidir sobre os estudos dos jovens, sem a interferência do Estado. Muitos dos seminários diocesanos passaram o encargo do ensino para a direção dos lazaristas, que foram responsáveis pela implantação dos modelos europeus de formação sacerdotal. Os seminaristas já não partilhavam da vida dos outros estudantes: viviam isolados e encerrados em seminários.

Neste momento, foi fortalecido o modelo de estudo seminarístico existente hoje, em que o jovem seminarista frequenta, em fase inicial, o Seminário Menor, em nível de ginásio e colégio, e posteriormente um curso em nível superior, denominado Filosofia, para então fazer o curso de Teologia. Já era comum o pensamento de que a Filosofia era "serva" da Teologia, mas, como nem todas as dioceses podiam sustentar um Seminário Maior, os seminaristas das dioceses eram enviados a outras cidades para cursarem a Filosofia e Teologia. Os alunos

mais promissores eram enviados a Roma para completarem seus estudos no Colégio Pio-Brasileiro, fundado em 1929.

A Igreja se "europeiza" cada vez mais a partir do início do século XX com a vinda de aproximadamente 150 novas ordens e congregações num período de 30 anos. Ocorre uma "desnacionalização" do clero, ou seja, um distanciamento do clero dos problemas nacionais, e é pequeno o número de vocações (Azevedo, 1963).

Após a Primeira Guerra Mundial, com a falência do mito do progresso e do capitalismo liberal, a Igreja reconquista alguns de seus espaços aliando-se às elites, principalmente no combate ao comunismo. Este processo se acentua após a Segunda Guerra e, neste momento, há um crescimento no número de vocações.

O maior número de vocações advém dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, entre os filhos de imigrantes italianos, alemães e poloneses. Uma das explicações para esta situação é que nestas regiões a Igreja se alicou aos pequenos proprietários e não às elites. Estes povos também trouxeram sua religião da Europa, onde os preceitos do Concílio de Trento já haviam sido implantados, portanto, não vivenciaram os atritos que ocorreram em outros lugares entre as populações mais pobres com suas práticas religiosas luso-brasileiras e os padres europeus.

Na década de 1950 e início de 60, a euforia pelo crescimento das vocações levou a Igreja a construir, em todo o território nacional, grandes seminários (chamados de centrais).

Muitas destas construções foram imediatamente abandonadas durante a crise que acompanhou e seguiu o Concílio Vaticano II. Alguns não chegaram a ser terminados, e outros foram aproveitados de forma parcial.

Até a década de 60, a maioria dos seminários poderia ser enquadrada no conceito, criado por Erving Goffman, de "instituição total" (Goffman, 1974). Os seminaristas viviam em grandes prédios, em grande número (às vezes, centenas), isolados do restante da sociedade. Todas as atividades eram realizadas nos limites do seminário: estudos, alimentação, rezas, diversão, descanso...

Porém, é importante frisar que apesar das semelhanças com o conceito de "instituição total", o seminário possui, mesmo neste período, uma natureza especial, porque se trata de uma instituição de inclusão voluntária, diferente dos quartéis, das prisões e dos hospitais psiquiátricos que servem de modelos para Goffmann.

Com as mudanças generalizadas que ocorreram dentro da Igreja Católica, a partir do final dos anos 50 e que culminaram com o Concílio Vaticano II, foram afetadas também as estruturas dos seminários. Iniciaram-se experiências de vários tipos nos seminários que se processaram de modo não uniformizado até os dias de hoje.

A primeira mudança foi quanto ao estudo secular, que se desvinculou do seminário propriamente dito. Os seminaristas menores passaram a cursar o primeiro e segundo graus junto às escolas públicas ou, às vezes, em escolas particulares

confessionais. Os cursos de Filosofia e Teologia transformaram-se em "institutos", onde estudavam seminaristas de diversas dioceses, congregações e até leigos (Serbin, 1989). Foram introduzidas disciplinas ligadas às Ciências Sociais e à Psicologia, ampliando mais o escopo dos estudos (Serbin, 1989).

Num segundo momento, foram feitas experiências de moradias em pequenas comunidades, muitas vezes nos bairros mais pobres das cidades, abandonando os grandes prédios construídos em quase todos os pontos do país. Os seminaristas passaram a fazer trabalho pastoral, deixando assim o seu caráter de isolamento e adquirindo uma convivência mais direta com a população. Ocorreu assim uma diferenciação na utilização do termo seminário, ora empregado para significar a moradia ou a casa de formação ora para significar o local de ensino, principalmente os cursos de Filosofia e Teologia.

A separação entre estes dois aspectos da formação para o sacerdócio não se processou de maneira uniforme em todo país. A transformação ocorreu de modo mais lento ou mais rápido, muitas vezes, de acordo com o posicionamento do bispo ou das ordens religiosas presentes em cada lugar. Mas, a partir da década de 80, com a "restauração conservadora" (Della Cava, 1985), houve uma certa retomada do antigo modelo relativo às "instituições totais", com a volta aos grandes prédios de seminários que haviam sido abandonados em décadas passadas. Muitos destes prédios voltaram a exercer sua função anterior, tanto como local de moradia quanto de estudos, principalmente para os seminários diocesanos.

As experiências anteriores, fruto de mudanças teológicas dentro da Igreja Católica, refletem também mudanças radicais no número de seminaristas neste período. Houve uma redução muito grande no número de candidatos ao sacerdócio. No entanto, o início da década de 80 apontava para uma pequena escalada nos números (Fernandes, 1987), que motivou uma busca de maiores espaços físicos para os seminários (realidade esta que não veio a se confirmar na região em estudo).

A queda no número de seminaristas agravou uma preocupação já antiga da Igreja: a falta de padres. Esta questão é constatada por vários autores e reiterada nos discursos dos formadores, bispos, e até seminaristas entrevistados para esta pesquisa (Suaud, 1975; Comblin, 1981; Serbin, 1989).

O Seminário em Ribeirão Preto

A Arquidiocese de Ribeirão Preto, local da pesquisa realizada, enquadra-se na realidade descrita acima para o Brasil como um todo. A diocese de Ribeirão Preto foi criada em 1908, por ocasião do desmembramento da Arquidiocese de São Paulo (Correia, 1983).

Na década de 1950, dentro do espírito pré-conciliar de construção de grandes prédios de seminários, foi construído pelo então arcebispo um seminário na cidade de Brodósgui, a 25 km de Ribeirão Preto. O prédio tinha capacidade para abrigar 300 jovens. Inaugurado em 1961, logo no início preencheu a sua capacidade, recebendo os seminaristas menores.

transferidos da cidade de Ribeirão Preto e de vários Estados, principalmente Minas Gerais e Goiás e do interior do Estado de São Paulo. Durante dez anos este seminário foi responsável pela formação dos seminaristas menores da região. Ao terminarem esse período os jovens prosseguiam seus estudos de Filosofia e Teologia no Seminário Maior de Aparecida do Norte-S.P.

Segundo depoimentos de ex-seminaristas daquele período, o Seminário Menor de Brodósqui, além de sua estrutura física pautada nos preceitos conciliares, mantinha uma formação liberal e "aberta" devido aos formadores e ao espírito dos tempos. Alguns relatam que estes seminaristas tinham grandes dificuldades de adaptação ao ingressarem no Seminário Maior de Aparecida, onde o esquema de formação era ainda muito "fechado".¹

No ano de 1967, foram iniciadas experiências inovadoras de Seminário Maior, na própria cidade de Ribeirão Preto. Os jovens, que se formavam no Seminário Menor, passaram a viver em pequenas comunidades nos bairros da cidade. Alguns grupos de seis a dez jovens viviam nas casas paroquiais e frequentavam um curso denominado de CPP (Curso de Preparação ao Presbiterato), um estudo de complementação filosófica, uma vez que a diocese não possuía um curso de filosofia propriamente dito. Era permitido aos seminaristas frequentarem outras faculdades leigas, e o estudo de complementação era feito à

1. Os termos "aberto" e "fechado" são utilizados pelos próprios seminaristas para descreverem situações de maior ou menor liberdade de ação e divergência de pensamento dentro dos seminários.

noite ou nos fins de semana. O curso de Teologia era feito em outras cidades.

No ano de 1972, o seminário de Brodósqui foi fechado, devido à redução no número de candidatos vocacionados e ao fato de que as outras dioceses preferiram manter seus próprios seminários menores. Neste mesmo ano, foi criado, na cidade de Ribeirão Preto, o Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (CEARP) com curso de Filosofia, onde estudavam alunos de outras dioceses. A partir deste momento, os seminaristas, estudantes de Filosofia, foram proibidos de fazer outros cursos em faculdades leigas e deixaram de viver em pequenas comunidades nos bairros, passando a morar na Casa do Seminarista. Em 1978, foi implantado também o curso de Teologia e, a partir deste momento, toda a formação dos futuros presbíteros pôde ser dada inteiramente na cidade.

No início da década de 1980, os seminaristas desta Arquidiocese e de outras dioceses vizinhas viviam em duas casas antigas, próximas ao prédio onde funcionavam os cursos de Filosofia e Teologia, no centro da cidade de Ribeirão Preto. Filósofos e Teólogos residiam em casas separadas, sob a guarda de um padre formador. Os seminaristas religiosos, que frequentavam os mesmo cursos, moravam em casas de suas ordens, espalhadas por vários bairros da cidade. Todos estudavam no CEARP juntamente com um número pequeno de leigos, inclusive algumas mulheres. Os seminaristas menores recebiam sua formação na cidade de São João da Boa Vista, no seminário pertencente àquela diocese.

Em 1984, o novo Arcebispo de Ribeirão Preto, alegando falta de espaço e dificuldade na formação dos seminaristas, decidiu reativar o antigo prédio do Seminário Menor, na cidade de Brodósqui, a 25 km de distância da cidade de Ribeirão Preto, abandonado desde o ano de 1970. Este local, com capacidade para abrigar 300 seminaristas num esquema de grandes dormitórios comunitários, foi ocupado parcialmente pelos seminaristas, em número de aproximadamente 40, ficando a outra parte isolada para uso de grupos religiosos, retiros espirituais, encontros, etc. Num primeiro momento, os alunos de Teologia recusaram a transferência de local e decidiram permanecer na cidade de Ribeirão Preto. As dioceses de Jales e Barretos preferiram alugar casas na cidade de Ribeirão Preto ao invés de deslocar os seus alunos para Brodósqui. Não obstante a mudança de moradia, o local de estudo foi mantido, sendo assim necessário o deslocamento diário dos seminaristas, que viviam em Brodósqui (pertencentes às dioceses de Ribeirão Preto, Jaboticabal e Guaxupé), para Ribeirão Preto, para os que frequentavam os cursos de Filosofia e Teologia.

Esta mudança foi interpretada por muitos dos entrevistados como uma medida coercitiva, pois, morando no centro de uma grande cidade, segundo os formadores, os seminaristas dificilmente se concentrariam em suas atividades de estudo e formação. Em Brodósqui, num seminário fora da cidade, isolado da vida pública, seria mais fácil controlar as atividades e horários dos jovens em formação.

A Congregação dos Missionários Claretianos, insatisfeita com os estudos que seus seminaristas vinham recebendo no curso de Filosofia da Arquidiocese, já havia criado, em 1984, o seu próprio curso de Filosofia na cidade de Batatais, a 50 km de Ribeirão Preto, onde a Congregação já possuía um complexo de faculdades.

Assim, durante seis anos, até o final de 1989, existiam na região dois cursos de Filosofia dentro da Arquidiocese de Ribeirão Preto: um na cidade de Batatais, pertencente à Congregação dos Claretianos, e outro na cidade de Ribeirão Preto, administrado pela Arquidiocese de Ribeirão Preto, mas que atendia a outras dioceses e congregações. Nesse ano o curso de Filosofia de Batatais foi reconhecido pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC) e a Arquidiocese decidiu transferir todos os seus alunos para aquela faculdade, atendendo assim às antigas reivindicações dos seminaristas e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de adequar os estudos às normas governamentais.

Com o reconhecimento do MEC, o curso de Filosofia das Faculdades Claretianas perdeu o seu caráter de seminário propriamente dito, uma vez que deve seguir as normas governamentais e atender a qualquer indivíduo que tiver os requisitos mínimos para frequentá-lo. Porém, a grande maioria dos alunos ainda se compõe de seminaristas, e a influência das dioceses é muito forte junto à direção da escola, até na escolha de professores, uma vez que esta depende dos alunos diocesanos para sua sobrevivência.

Apesar de todos os seminaristas da região frequentarem atualmente um mesmo curso de Filosofia, a situação de moradia é muito diferenciada, com várias casas de formação devido à diversidade das realidades dos seminaristas. A maior delas é o seminário de Brodósqui, onde vivem atualmente (1991) 25 alunos de Filosofia e 36 de Teologia de cinco (5) dioceses. A Congregação dos Canossianos e as dioceses de Jales e Barretos mantêm casas na cidade de Ribeirão Preto para seus alunos de Filosofia e Teologia. Os Claretianos possuem duas casas na cidade de Batatais: uma para os estudantes já professores e outra para os pré-noviços.

O Cotidiano do Seminário

Mesmo com esta variedade de locais de moradia, existem semelhanças marcantes em todas estas casas de formação. Primeiramente está a questão da rotina diária que se estrutura em torno de duas atividades consideradas principais: o estudo e as prescrições religiosas. Nas cinco casas de formação visitadas, com pequenas diferenças, o dia de um seminarista se desenvolve dentro do seguinte esquema:

- 6:00h - despertar
- 6:20h - oração individual, missa,
- 7:30h - café
- 8:00h - estudos individuais e formação
- 10:00h - trabalhos da casa
- 11:30h - banho
- 12:00h - almoço
- 13:30h - aulas na Faculdade de Filosofia
- 18:30h - jantar
- 19:00h - terço, meditação, oração
- 20:00h - noticiário
- 20:30h - estudo individual
- 22:00h - descanso

Todas as casas visitadas possuem um refeitório, uma sala para estudos, onde geralmente fica a biblioteca da casa e uma capela, onde se desenvolvem as atividades religiosas. Somente as casas maiores possuem uma sala separada para a televisão que, nas casas menores, pode ficar no refeitório ou então na sala de estar.

Somente os formadores possuem quartos individuais, ficando os seminaristas em quartos com dois ou mais colegas, dependendo do tamanho da casa e do número de rapazes na casa. No seminário de Brodóski, o maior de todos, os alunos do curso de Teologia têm direito a quartos para três seminaristas com banheiro individual, enquanto os alunos do curso de Filosofia, em número de 25, dormem todos num quarto comunitário e utilizam um grande banheiro em comum.

Os rapazes vivem em regime de internato, fazendo quase todos os trabalhos de manutenção da casa, como limpeza, lavagem de roupa e louça e cuidados com a horta, quando ela existe. Somente o preparo dos alimentos fica a cargo de pessoas contratadas para esta atividade, geralmente senhoras que não residem na casa. Nos finais de semana, os seminaristas se envolvem com trabalhos pastorais em paróquias, no caso dos estudantes diocesanos, isto geralmente significa a necessidade de deslocamento para outras cidades.

Além dos trabalhos pastorais dos finais de semana que mudam a rotina da semana, existem ainda algumas atividades consideradas primordiais, mas que ocorrem de forma mais

esporádica, que são os encontros individuais dos seminaristas com os formadores, diretores espirituais ou confesores.

Atualmente, dois elementos são considerados importantes no seminário para o preparo do futuro padre: a formação espiritual e o treinamento profissional. Em geral, espera-se que a casa de formação faça o trabalho fundamental de formar espiritualmente seus seminaristas através das atividades religiosas, da convivência dos seminaristas entre si e com seus formadores, porém, os professores do curso de Filosofia são continuamente exortados a assumirem também este papel de formadores espirituais nas suas aulas. A preparação profissional é também dividida entre as casas de formação e o curso de Filosofia, cada um abrangendo aspectos diferentes desta formação.

Apesar de uma certa uniformidade nas atividades vividas pelos seminaristas em formação, dadas às diretrizes da CNEB quanto aos cursos ministrados e seu conteúdo programático, ao incentivo à participação dos seminaristas em trabalhos pastorais nas comunidades e à vivência em casas ou grupos separados, existem marcadas diferenças entre eles. Essas diferenças são relacionadas com o fato de que alguns seminários pertencem a congregações religiosas, enquanto que, outros, a dioceses. Há também preocupações teológicas, ou poder-se-ia dizer, até ideológicas, diferentes entre os diversos seminários. Estas diferenças serão analisadas de forma mais detalhada no próximo capítulo.

A vida nos seminários aqui descrita pouco se parece com as descrições de vários outros autores, que relataram suas próprias experiências ou observações dos seminários no Brasil e no exterior nos últimos cinquenta anos (Suaid, 1975; Barbosa, 1990; Tomelin, 1986; Ribeiro, 1990; Tagliavini, 1990, etc). O modelo monástico de seminário que preconizava a total falta de liberdade de ir e vir (clausura), o controle exato do horário através da sineta, a exigência do silêncio e da não contestação, os castigos físicos, o medo, a vigilância constante (Foucault, 1991) não estão mais presentes, embora configurem ainda nas memórias relacionadas às experiências do Seminário Menor para alguns dos entrevistados.

Num simpósio da Comissão de História da Igreja na América Latina (CEHILA) realizado em setembro deste ano (1991), onde foi analisada a formação seminarística no Brasil, os participantes foram unânimes em afirmar que o modelo de formação historicamente presente no Brasil tem mudado radicalmente nos últimos vinte anos. O medo deu lugar à afetividade, o silêncio deu lugar à contestação.

Entre os seminários estudados, o seminário em Brodóesqui, por ser o maior, tanto em número de seminaristas quanto em dimensão física, é o único onde o início das atividades é assinalado por uma sineta. Os seminaristas daquela casa, porém, têm liberdade para viajar nos finais de semana para fazer seu trabalho de pastoral e para participar de atividades fora do seminário. Os estudos realizados pelo grupo são sempre marcados por muita contestação e diferença de

opiniões, fruto das diferentes visões teológicas. Certamente os controles existem, como existem em todas as instituições, mas, são mais sutis. Um dos maiores medos dos seminaristas é o de ser ridicularizado pelos próprios colegas. Em geral os seminaristas falam abertamente de sua vida em seminário e o acesso às casas de formação não é dificultado.

CAPÍTULO II: O SEMINARISTA

Apesar de toda incongruência, da diversidade dentro da Igreja, da desvalorização do papel do sacerdote, ainda é possível hoje encontrar rapazes que se sentem motivados a ingressarem nos seminários a fim de se prepararem para o sacerdócio. Mas quem serão estes rapazes e como se diferenciam de outros jovens de sua idade?

Do ponto de vista da Igreja, todos os leigos se encontrariam a uma igual distância do sacerdócio, mas a formulação do desejo de ser padre é, na realidade, repartida de forma diferente entre as diversas categorias sociais. Historicamente têm surgido algumas barreiras para dificultar o ingresso de leigos que desejam assumir esta profissão: por outro lado, existem também estímulos. Para estabelecer uma relação entre a decisão individual presente numa biografia particular e as disposições objetivamente estruturadas no contexto social de onde emerge o vocacionado, precisa-se compreender quais as forças sociais que são interpretadas como empecilhos ou estímulos para o início da carreira. Algumas localizações geográficas têm se mostrado terreno mais fértil do que outras para o recrutamento de candidatos ao sacerdócio, e algumas classes sociais têm sido tradicionalmente verdadeiros "viveiros de vocações" (Suaud, 1975).

Justamente para compreender melhor as influências e a proveniência dos seminaristas maiores (tanto alunos do curso

de Filosofia quanto de Teologia) no Brasil, na década de 80, e as influências sofridas por eles na escolha pelo sacerdócio, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) encomendou uma pesquisa ao CERIS, publicada no Documento no.40 da CNBB. Esta pesquisa demonstrou que haviam ocorrido várias mudanças nos quadros seminarísticos entre as décadas de 60 e 80. Algumas das mudanças principais no perfil dos seminaristas se referem aos seguintes itens: 1) uma diminuição substancial na frequência ao Seminário Menor, 2) uma entrada no seminário com idade mais avançada, 3) uma diminuição percentual no número de candidatos originários dos estados que tradicionalmente supriram os quadros da Igreja ; 4) um aumento no número de seminaristas de origem rural ou cujos pais estivessem empregados na agricultura.

O Seminarista de Ribeirão Preto

Questionário

Ao iniciar a pesquisa na região de Ribeirão Preto-S.P., uma das primeiras providências tomadas foi a de estabelecer o perfil dos seminaristas desta região para poder compará-lo ao perfil para o Brasil todo, levantado pela pesquisa da CNBB. Uma vez que a maioria dos dados necessários para tanto não estavam disponíveis nos seminários, em junho de 1989 foi aplicado um questionário (ver Anexo I) semelhante ao da CNBB, mas contendo também questões específicas referentes à vocação, foco principal da presente pesquisa.

O questionário buscava levantar inicialmente questões relativas à origem rural ou urbana destes jovens, à sua classe social, ao trabalho dos pais, à renda familiar, à estrutura familiar, etc. Num segundo momento, foi focalizada a problemática da vocação propriamente dita, ou seja, as maiores influências para a vocação, a idade em que primeiro se sentiram vocacionados e quando entraram para o seminário, etc. Foram aplicados 61 questionários, abordando o universo total dos seminaristas naquele momento, sendo 34 religiosos (25 Claretianos, 8 Canossianos, 1 Beneditino) e 27 diocesanos (5 da Arquidiocese de Ribeirão Preto, 4 da diocese de Jaboticabal, 3 de Jales, 2 de Barretos, 1 de São João da Boa Vista e 12 de Guaxupé). (ver tabelas 6 - 7, Anexo II)

Os dados colhidos através do questionário confirmaram inicialmente as tendências de mudança nos quadros seminarísticos apontados pela pesquisa da CNBB, e demonstraram que os seminaristas desta região não diferem muito de seus colegas no restante do Brasil. Os dados foram compilados, mantendo-se uma separação entre os seminaristas religiosos e diocesanos.

A diferenciação entre seminaristas religiosos e diocesanos nesta pesquisa, também presente na pesquisa da CNBB, é importante, uma vez que foi possível constatar até um certo antagonismo entre os dois grupos. Os formadores entrevistados, tanto religiosos quanto diocesanos, foram taxativos em dizer que o tipo de vocação para os dois grupos seria também diferente, mesmo que inicialmente esta diferença fosse difícil

de se constatar. Certamente as trajetórias dos dois grupos para chegarem ao sacerdócio têm sido tradicionalmente distintas.

Primeiramente, os seminaristas de ordens ou congregações estão sendo preparados para serem primordialmente religiosos e, somente em segundo lugar, sacerdotes da Igreja. Enquanto isto, os seminaristas diocesanos têm como prioridade o preparo para o sacerdócio e a atuação em paróquias de sua diocese. Isto produz uma certa diferença nas prioridades de cada grupo, ou seja, os diocesanos dão uma importância maior aos trabalhos de pastoral nas paróquias, relegando até para um plano secundário os estudos de Filosofia, enquanto que, para os religiosos, o trabalho pastoral é considerado complementar, e que pode ser sacrificado diante das necessidades do curso.

Em segundo lugar, mesmo com uma diminuição na frequência ao Seminário Menor por parte de todos os seminaristas, a sua presença ainda é mais marcada entre os religiosos. A pesquisa da CNBB mostrou que, entre os anos de 1960 e 1982, o número de seminaristas maiores religiosos, que frequentaram o Seminário Menor, diminuiu de 59.8% para 49.2%. Mais significativamente, nesse mesmo período, o número de seminaristas diocesanos que passaram pelo Seminário Menor diminuiu de 89.4% para 35.6%.

Os dados colhidos pelo questionário aplicado em Ribeirão Preto, em 1989, mostram uma diferença significativa entre os dois grupos: 71% dos seminaristas religiosos e somente 26% dos diocesanos frequentaram o Seminário Menor (tabela 1). A frequência ao Seminário Menor significa um período mais extenso

de formação e pode explicar uma homogeneidade maior observada entre seminaristas religiosos.

TABELA 1: Local de Residência durante o curso de segundo grau:

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	%
	TOTAL	%	TOTAL	%		
SEMINARIO MENOR	24	71	7	26	31	51
CASA DOS PAIS	9	26	15	56	24	39
CASA DE PARENTES	1	3	2	7	3	5
OUTROS	-	-	3	11	3	5
TOTAL	34	100	27	100	61	100

Além da frequência ao Seminário Menor, o seminarista religioso passa por um momento chamado de noviciado, um período de geralmente um ano, em que o jovem candidato não frequenta cursos oficiais (colegial ou faculdade) e concentra o seu tempo em compreender melhor o carisma de sua ordem ou congregação, em meditação e espiritualidade. Após este período, o noviço pode fazer sua profissão de votos e torna-se um irmão dentro da congregação, inclusive, com direitos e deveres maiores. Este momento pode ser, em qualquer fase da trajetória do seminarista, mas tradicionalmente ela ocorria após o Seminário Menor e antes do curso de Filosofia. Atualmente, dado o fato de que muitos estão ingressando no seminário já com idade mais avançada, com o curso colegial completo, bem como a grande evasão dos seminaristas durante o curso de Filosofia, as

congregações incluídas nesta pesquisa estão protelando o noviciado para após o término do curso de Filosofia. Todos os religiosos entrevistados expressaram que este ano de noviciado foi de extrema importância para sua carreira.

Porém, para os diocesanos, que não vivem esta experiência, o noviciado é considerado um período de tempo perdido, um "ano em que não se faz nada". Para eles, o maior *status* virá no momento de iniciarem o curso de Teologia (são comuns as reclamações de que existe discriminação dos estudantes de Filosofia por parte daqueles que estudam Teologia).

Outra diferença, a terceira, entre os dois tipos de seminaristas, religiosos e diocesanos, é que foi observada uma maior uniformidade de visão teológica entre os religiosos. Isto pode ser fruto da vivência em comunidade ou de uma trajetória mais homogênea. Entre os seminaristas diocesanos, ao contrário, são comuns posturas radicais entre os seguidores da linha da teologia da libertação, os carismáticos, os catecúmenos e os "tradicionais", causando, inclusive, problemas entre colegas de classe. Estas diferenças parecem ser o resultado de padrões próprios e particulares das dioceses de origem.

Uma quarta diferença entre os dois grupos está na origem, tanto social quanto pela procedência por estado. A quase totalidade dos seminaristas diocesanos pesquisados vem de pequenas cidades do interior do Estado de São Paulo ou sul do Estado de Minas Gerais, enquanto que os religiosos representam vários estados do sul do país, principalmente o Rio Grande do Sul, além do Estado de São Paulo (tabela 2). Assim, convivem

lado a lado aqueles que tradicionalmente supriram os quadros eclesiolísticos no Brasil, ou seja, descendentes de imigrantes italianos, alemães e poloneses dos Estados do Sul, com aqueles que, conforme as pesquisas da CNBB, estão suprimdo o novo quadro de seminaristas, ou seja, moradores das periferias, das pequenas cidades do interior e da zona rural.

TABELA 2: Estado de Origem

ESTADO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERÁL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
SAO PAULO	14	41	15	55	29	47
MINAS GERAIS	1	3	11	41	12	20
R. GRANDE DO SUL	9	26	-	-	9	15
PARANA	6	18	-	-	6	10
SANTA CATARINA	3	9	-	-	3	5
BAHIA	1	3	1	4	2	3
TOTAL	34	100	27	100	61	100

Os Claretianos hoje têm poucas bases de trabalho no Rio Grande do Sul, portanto, a possibilidade de aumentarem o número de vocacionados desta região é muito reduzida. Além disto, segundo experiência dos próprios formadores Claretianos, é pequeno o número de seminaristas do sul que perseveraram na vocação. Mesmo o grande Seminário Menor da congregação na cidade de Esteio-R.S., foi desativado no ano de 1990 por falta de candidatos. Eles levantam algumas hipóteses para explicar este problema.

Em primeiro lugar, muitas vezes as tradições familiares dos descendentes de imigrantes impulsionam os rapazes para o sacerdócio, mas esta vontade não corresponde à aspiração dos próprios rapazes que preferem outra opção profissional. Esta situação é confirmada por vários autores que descrevem a influência dos pais em suas escolhas vocacionais (Tomelin, 1986; Barbosa, 1990).

Uma segunda hipótese para a evasão é que as mudanças culturais sofridas pelos rapazes que deixam uma colônia no sul e vêm para a cidade de Batatais são tão grandes, que a adaptação se torna difícil. Alguns dos jovens chegam carregando ainda o sotaque da língua aprendida na colônia (52% dos Claretianos são descendentes diretos de imigrantes e 24% aprenderam uma língua estrangeira antes ou ao mesmo tempo em que aprenderam o português)(ver tabela 10 e 11, Anexo II).

Finalmente, uma quinta diferença entre diocesanos e religiosos é o fato de sua ligação maior ou menor com uma localização geográfica. Os diocesanos estão ligados à sua diocese, o que significa, na maior parte das vezes, que sua trajetória sacerdotal se restringirá a algumas cidades próximas da sua cidade natal, ou da cidade onde vivem seus familiares. Portanto, estarão ministrando a "seu" povo. A maioria dos religiosos estão restritos às suas províncias, mas estas podem ter uma dimensão geográfica muito grande, abrangendo às vezes metade do país, como é o caso dos Claretianos. Assim, a possibilidade de trabalhar em locais muito distantes de seus lugares de origem é quase certa. Os Claretianos têm ainda um

carisma missionário que pode levar seus religiosos até a viverem em países estrangeiros. Estas diferenças foram citadas por vários seminaristas para justificar as suas mudanças ou permanências em um grupo ou outro.

Apesar destas diferenças, que não deixam de ser marcantes, entre os dois tipos de seminaristas existem algumas questões básicas comuns, que podem fornecer um perfil daquilo que é o candidato ao seminário de forma mais geral.

Uma das primeiras questões é quanto à sua origem social. A pesquisa da CNEB demonstrou que ocorreu um aumento substancial no número de seminaristas cujos pais estavam ocupados na agricultura. Entre os anos de 1960 e 1982 este número se elevou de 44.6% para 56.5%, mas a importância destes dados está no fato de que neste mesmo período a população brasileira ativa empregada na agricultura decresceu de 59.3% para 31.5%.

Entre os seminaristas pesquisados em Ribeirão Preto os dados se aproximam dos resultados da CNEB: 45% para os diocesanos e 32% para os religiosos (Tabela 3). Muitos citam uma origem rural, mas, no momento em que ingressaram no seminário, vários já se haviam mudado para cidades maiores (ver tabela 9, Anexo II).

Em geral, mesmo os pais de origem rural são pequenos proprietários e não meros trabalhadores braçais, mas os rendimentos familiares são geralmente baixos: 69% abaixo de 5 salários mínimos. No caso das mães, 67% não trabalham fora do

lar, portanto, não contribuem para os rendimentos domésticos (tabelas 12 - 14, Anexo II).

TABELA 3: Local onde passou a infância.

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
ZONA RURAL	11	32	12	45	23	38
VILA COM MENOS DE 1.000 HABITANTES	3	9	2	7	5	8
CIDADE COM MENOS DE 20.000 HAB.	5	15	8	30	13	21
CIDADE ENTRE 20.000 E 100.000 H	8	23	3	11	11	18
CIDADE COM MAIS DE 100.000 HABITANTES	7	21	2	7	9	15
TOTAL	34	100	27	100	61	100

Os seminaristas provêm em geral de famílias numerosas, com uma média de seis filhos. Não foi constatado nenhum caso de seminarista que fosse filho único, não sendo incomum famílias de nove, dez e até doze filhos. O número de filhos do sexo masculino supera o de sexo feminino e a maioria dos seminaristas é o filho do meio (ver tabelas 17 - 19, Anexo II).

O número maior de filhos está certamente ligado ao alto índice de famílias de origem rural, em que o tamanho das famílias é tradicionalmente maior. É possível também que o número maior de filhos aumente a vontade dos pais de selecionar

um deles para o sacerdócio. Um entrevistado, de uma família de dez filhos, citou que sua mãe costumava dizer: "será que com tanto filho homem nenhum vai ser padre?"

Mas até que ponto a origem social e o tipo de família influenciam na escolha de um jovem pelo sacerdócio? Por que este filho e não os outros fizeram esta escolha?

É consenso geral que a maior influência no surgimento da vocação está no exemplo pessoal e na influência individual; a vocação é, portanto, fundamentalmente uma questão relacional. Entre os seminaristas entrevistados aparecem, por ordem de importância, os padres ou religiosos, as mães, os pais, outros parentes e amigos como influentes em despertar o desejo de seguir o sacerdócio (tabela 4).

TABELA 4: Pessoa de maior influência na vocação.²

PESSOA	SEMINARISTAS		TOTAL
	RELIGIOSOS	DIOCESANOS	
PADRE, RELIGIOSO/A	42	47	89
MÃE	14	8	22
PAI	10	6	16
OUTRO	25	17	42

Em primeiro lugar, como influenciador da vocação nos jovens entrevistados, aparece a figura de um sacerdote. Esta influência certamente se dá dentro das atividades de pastoral e

2. Observação: cada seminarista indicou três pessoas que mais influenciaram na sua vocação, portanto, o número na tabela corresponde ao número de vezes em que a pessoa foi citada nas respostas.

dos movimentos da Igreja, mesmo que a participação dos vocacionados nestas atividades tenha sido de certa forma restrita. Os próprios jovens admitem que, na maioria das vezes, sua escolha pelo sacerdócio como diocesano ou como religioso não foi uma decisão baseada no reconhecimento consciente das diferenças entre estas duas formas de viver a vocação e, sim, a vontade de imitar o padre que fez nascer sua vocação. Não foi verificada, em momento algum, durante as entrevistas, uma menção de um modelo ou paradigma de vocação de um personagem bíblico ou histórico, como é comum acontecer entre os seminaristas protestantes.

Está claro que a influência dos pais, especialmente da mãe, é muito forte no surgimento das vocações, aparecendo em segundo lugar como o elemento de maior influência na vocação. Mas, ao contrário do que se pensava inicialmente, o exemplo religioso, vivido na família e que serviria de estímulo para o jovem candidato ao sacerdócio, não é o de participação ativa em movimentos ou pastoral da Igreja por parte dos pais. A religiosidade doméstica é muito mais uma questão de devoção individual, de tipo mais tradicional, talvez relacionado ao fato da vivência na zona rural ou em pequenas cidades, onde até pouco tempo, as oportunidades de participação dos leigos no trabalho da Igreja eram muito restritas (ver tabelas 15 - 16, Anexo II).

A própria instituição do seminário parece ser um estímulo para os jovens, pois 38% declararam ter parentes próximos que frequentaram um seminário (ver tabela 22, Anexo

II). Mencionaram também as visitas a seminários e o testemunho de amigos e parentes seminaristas como muito influentes na sua escolha pelo sacerdócio.

As maiores influências sobre a vocação, segundo os seminaristas, foram os encontros vocacionais, a frequência a sacramentos e o testemunho de algum padre (tabela 5). Os encontros vocacionais são uma parte importante da trajetória dos candidatos e serão descritos e analisados com mais profundidade adiante.

TABELA 5: Atividade de maior influência para a vocação:³

ATIVIDADE	SEMINARISTAS		TOTAL
	RELIGIOSOS	DIOCESANOS	
PASTORAL VOCACIONAL	31	22	53
FREQUENCIA AOS SACRAMENTOS	14	12	26
TESTEMUNHO DE UM PADRE	14	9	23
TESTEMUNHO DA IGREJA	13	7	20
EXERCICIO DE UM MINISTERIO	9	11	20
RETIROS DE JOVENS	11	5	16
OUTROS	5	9	14

3. Observação: cada seminarista indicou três atividades que mais influenciaram na sua vocação, portanto, o número na tabela corresponde ao número de vezes em que a atividade foi citada nas respostas.

A participação dos jovens candidatos ao sacerdócio nas atividades de pastoral e de movimentos da Igreja foi limitada, especialmente entre os seminaristas religiosos, talvez pelo fato de terem entrado para o seminário mais jovens, em média com 17 anos. Os diocesanos ingressaram no seminário com uma média de idade mais alta, 20 anos, e demonstraram ter tido uma participação maior nos movimentos da Igreja e na sua pastoral. Mesmo, porém, entrando para o seminário numa faixa etária mais avançada, 56% dos jovens declararam ter sentido vontade de ir para o seminário antes dos 15 anos de idade (ver tabelas 23, 24, 26, 27, Anexo II).

Entrevistas

Os dados levantados no questionário apresentam, de forma superficial, um perfil dos seminaristas da região estudada, no entanto, é nas entrevistas individuais, no levantamento das histórias de vida de uma parte significativa destes seminaristas que se pode compreender melhor o que existe de comum entre eles.

Inicialmente pode-se afirmar que estes jovens todos vêm de famílias tradicionalmente católicas e passaram pelos processos normais de inclusão na Igreja, geralmente nas idades prescritas, os ritos de passagem do batismo, primeira comunhão e crisma. Em algumas famílias, as atividades religiosas se restringiam a frequentar a missa aos domingos e, em alguns casos, só nos dias de festas. Em outras famílias, havia o hábito de se rezar o terço em família diariamente, geralmente à

noite, e liderado pela mãe. Mas, segundo seus próprios relatos, os jovens, no período da adolescência, muitas vezes se afastaram da Igreja, deixando até de frequentar a missa. Alguns confessam que, mesmo afastados, ainda sentiam uma "falta" e, em alguns casos, procuraram até outras formas de religiosidade. Então, em um dado momento, por intermédio de um convite de um amigo, parente ou mesmo por um acontecimento dramático, passaram a participar de encontros de jovens, depois a colaborar na prática da liturgia, a ensinar catequese e, finalmente, a se decidirem pela carreira sacerdotal. Algumas vezes as reações da família foram negativas, em outras, muito positivas, mas todos confessam que a decisão foi demorada e difícil, já que a sociedade atualmente não valoriza esta escolha profissional.

Os elementos que existem em comum entre estes jovens candidatos ao sacerdócio serão analisados mais a fundo na discussão sobre a vocação sacerdotal.

CAPITULO III: A VOCAÇÃO

Na literatura sobre a vocação existe uma concepção de que certas pessoas são "escolhidas" de forma diferenciada para uma profissão, e isto pode significar um certo grau de sacrifício. O termo *vocação*, utilizado para designar qualquer profissional, refere-se a situações ocupacionais onde o trabalho desta pessoa é visto como uma doação total de vida. O trabalho também é identificado como um fardo e existe a obrigação de ser especialmente eficiente e bom (Fichter, 1961).

A vocação é empregada assim como um elemento classificador e diferenciador dos indivíduos na sociedade. Em torno deste conceito são construídos coletivamente padrões e concepções sistematizados que permitem pensar socialmente o que é a *vocação* e, de forma mais específica, a *vocação sacerdotal*.

O termo *vocatio*, no latim clássico das Escrituras Sagradas,

equivalia ao chamado divino para uma vida de santidade, especialmente num mosteiro ou no exercício do sacerdócio (Weber, 1987).

Este conceito foi modificado, segundo o próprio Weber, por Martinho Lutero na sua tradução da Bíblia, pela utilização da palavra *beruf*, no alemão, mais tarde traduzido para *calling*, no inglês, para valorizar o trabalho cotidiano secular, dando a este um significado religioso. Esta qualificação moral dada à atividade terrena é um dos principais elementos diferenciadores naquele momento histórico entre o catolicismo e

o protestantismo e serve de base para a ética protestante. Para Lutero, qualquer ofício ou profissão se torna um sacerdócio, uma vez que todo o crente é um sacerdote (sacerdócio universal dos crentes).⁴

A Igreja Católica, hoje, aproxima sua concepção de vocação daquela do protestantismo ao dizer que são muitas as vocações, e que Deus chama a todos os cristãos para uma tarefa específica. Assim, o casamento passa a ser uma vocação, em contrapartida à vocação religiosa.

Porém, no discurso do cotidiano, as pessoas usam o termo vocação quase que exclusivamente para designar o chamado de Deus para seguir a vida religiosa. Poderão existir vocações para outras profissões, um professor ou um médico, por exemplo, mas não se exige destes profissionais esta qualidade para o cumprimento de suas funções. A vocação é, contudo, imprescindível para um padre, uma religiosa ou um religioso. Mesmo quando estes indivíduos deixam suas congregações ou pedem a suspensão de suas ordens, não se diz deles que não tinham vocação e, sim, que não foram fiéis à ela, não conseguiram cumprir as exigências deste tipo de vida, por exemplo, o celibato e a obediência à hierarquia.

E também crença generalizada que é possível reconhecer uma vocação, ou seja, ler as suas manifestações objetivas, pois a vocação é vista pela população em geral como alguma coisa

⁴. O conceito geral de vocação, hoje, entre os Protestantes (sem repudiar o princípio do sacerdócio universal dos crentes) reserva um lugar especial à vocação ministerial, de forma não muito diferente do catolicismo.

real, concreta, algo que se possui, que se pode perder, ou mesmo alguma coisa que jamais se teve (Suaud, 1975).

Na Igreja Católica, a vocação é expressa como um "chamado de Deus" a um indivíduo, uma relação entre o sobrenatural e o ser humano que dificilmente poderia ser medida. Mas, à parte este lado subjetivo do chamado, existem, segundo o consenso dentro da própria Igreja, elementos objetivos, os "sinais" da vocação que são socialmente reconhecidos e estruturados. Estes sinais se resumem de forma genérica em alguns itens tais como a necessidade do vocacionado ter uma saúde adequada; aptidões intelectuais suficientes, qualidades morais abundantes, um "bom caráter", o gosto pela piedade e vir de uma família cristã "honrada" (Suaud, 1975).

Uma vez que a regra do celibato torna impossível aos padres a própria reprodução dos seus quadros de vocacionados, a Igreja Católica precisa ter um sistema amplo e intenso para reconhecer, estimular e direcionar estes sinais quando eles se manifestam.

Estes sinais não podem ser vistos somente como elementos determinados socialmente. As histórias de vida demonstram que existem também elementos de paixão, de vontade individual que não são menos importantes no reconhecimento da vocação. As entrevistas realizadas fazem aflorar ainda um profundo conflito entre a renúncia ao mundo que a vida religiosa católica propõe e o apelo ao mundo da atividade pastoral cada vez mais politizada. Esta ambiguidade não

resolvida parece ser a fonte das crises e conflitos observados entre os próprios seminaristas e entre eles e a instituição.

Os próprios seminaristas desta pesquisa expressaram sua visão da vocação, respondendo a duas questões abertas no questionário aplicado em 1989. Apesar de serem respostas rápidas e superficiais, trazem à luz alguns aspectos de ambiguidade e das tensões do discurso sobre a questão. É possível perceber que num mesmo indivíduo existem afirmações diferentes, até mesmo contraditórias sobre a vocação. De imediato, pode-se observar a presença de um discurso mais tradicional, talvez o mesmo que seria feito há trinta anos atrás e, ao mesmo tempo, um outro relacionado com a opção da Igreja pelos pobres.

Respondendo à questão 2:15 do questionário, "Para você o que significa ter uma vocação sacerdotal?" constataram-se as seguintes categorias de respostas de forma esquemática:

Ter uma vocação sacerdotal significa:

- | | |
|------------------------------------|---------------------|
| 1. <u>servir</u> ao povo, ao outro | à Igreja |
| doar a vida | Deus |
| amar | Cristo |
| dedicar-se | N. Senhora |
| comprometer-se | ao Papa |
| viver para | Reino |
| 2. <u>trabalhar</u> | <u>evangelizar</u> |
| lutar | pregar |
| construir | testemunhar |
| transformar a realidade | levar mensagem |
| 3. ser <u>chamado</u> por Deus | <u>renegar</u> tudo |
| escolhido | até a família |
| reservado | despojar-se |
| responder ao chamado | |

4. ser um representante de Deus
 continuador da obra
 embaixador
 instrumento
 a ligação entre Deus e o homem
5. sentir alegria pessoal a dor do outro
 satisfação necessidade do
 realização outro
6. receber um dom
 privilégio
 uma graça
7. acreditar em Cristo
 sentir atração pelo transcendente
8. é muito difícil explicar porque é subjetivo
 pessoal
 um mistério
9. ser casto
 obediente
 pobre

Os dados foram ordenados pela sua frequência e incluem quase todas as respostas expressas pelos seminaristas. Na primeira categoria, pode-se constatar a preocupação com o serviço pelo outro (citado 34 vezes) e ao mesmo tempo pela instituição ou entidade: a Igreja, Deus e até o Papa (25). Em seguida, vem o trabalho que transforma a realidade (24), ao lado da termo tradicionalmente usado para falar deste trabalho: a evangelização (10). A terceira categoria demonstra uma diferenciação entre o vocacionado e os outros indivíduos (22), mas é um chamado que implica em sacrifício (8). A quarta categoria revela que os seminaristas estão cientes do seu futuro papel simbólico enquanto mediador entre Deus e os homens (19). A vocação representa ainda uma grande alegria pessoal (12), mas ao mesmo tempo significa sentir as dores e

necessidades dos outros (4). A vocação é ainda expressa como algo especial, um dom (9), ou proveniente da crença no sobrenatural (9). Poucos seminaristas expressaram ser difícil explicar o que é ter uma vocação sacerdotal (5).

Uma das categorias que poderá ser muito esclarecedora, pelo número muito reduzido de respostas (somente um seminarista religioso expressou-se desta forma), foi a categoria que diferencia tradicionalmente o sacerdote dos demais cristãos, ou seja, a questão da castidade, da obediência aos superiores e à pobreza. O silêncio dos seminaristas sobre esta questão pode ter várias explicações. Uma possível explicação é a de que estas questões são polêmicas entre o grupo: questiona-se a sua validade. Esta explicação não foi confirmada através das entrevistas. Uma outra explicação pode ser a de que estes elementos são aceitos como constitutivos da escolha profissional, mas não fazem parte, ainda, da experiência profunda, pessoal de vocação. É possível, também, que o discurso oficial da Igreja nos últimos anos tenha enfatizado mais a idéia do serviço e da participação do vocacionado, em detrimento dos conceitos de celibato, obediência e pobreza.

As respostas à questão 2.16 "Na sua opinião como é que se pode saber se uma pessoa é vocacionada?" também possibilitaram uma certa esquematização por categorias:

Reconhece-se uma pessoa vocacionada pelo/a:

- | | |
|------------------------------------|-----------------|
| 1. <u>participação</u> no trabalho | amor ao próximo |
| da Igreja | preocupação |
| engajamento | dedicação |
| compromisso | doação |
| serviço | amizade |

- | | |
|--|--|
| 2. <u>comportamento</u>
testemunho
atitudes
coerência de vida
atividades "normais" | fala
diálogo |
| 3. <u>espiritualidade</u>
piedade
oração
vontade de melhorar
alegria interior | inteligência
estudo
maturidade
paciência
olhar crítico |
| 4. <u>vontade de mudar o mundo</u>
inquietação
angústia diante das
injustiças
aspirações e desejos | <u>adaptação</u> |
| 5. <u>interesse</u> pelo sagrado
por assuntos vocacionais | |
| 6. é muito <u>difícil</u> dizer pela multiplicidade de
formas | |

A quase totalidade dos seminaristas mencionou a participação em atividades da Igreja (41) ou algum modo de serviço ao outro (24) como a principal forma de se conhecer um vocacionado. Mas esta participação não precisa ser concreta, podendo ser uma "vontade" do indivíduo. Uma importância muito grande é dada também ao comportamento (29) e à fala (6) dos vocacionados. São colocados lado a lado com a mesma importância a espiritualidade (10) e a capacidade intelectual(10) como marcas da vocação, talvez pelas exigências do seminário nas atividades de meditação e pelas dificuldades do próprio curso de Filosofia. A vontade de mudar o mundo (11) vem relacionada com a necessidade de se adaptar ao meio, no caso, o seminário (1). O interesse pelo sagrado e por assuntos vocacionais também refletem a vocação (19). O número de respostas que expressam a dificuldade de se dizer quem é vocacionado aumenta (13), talvez

pela própria experiência dos seminaristas que observam a entrada e saída de colegas do seminário.

Estas respostas oferecem algumas pistas sobre o que pensam os seminaristas do conceito "vocação", quando indagados formalmente e respondendo a um texto escrito e controlado. Certamente estas respostas se aproximam mais daquilo que espera a instituição Igreja, dos vocacionados. A maioria das respostas são impessoais e não se referem à convicção pessoal da vocação. Na verdade, a maioria das respostas poderia ser aplicada a qualquer cristão envolvido no trabalho pastoral ou engajado nas atividades da Igreja, não necessariamente a um vocacionado ao sacerdócio. Por estas respostas não é possível deesvendar os elementos que realmente configuram a vocação sacerdotal para os seminaristas.

Elementos da vocação

Foram as análises das histórias de vida dos vocacionados colhidas em entrevistas e contatos pessoais prolongados que permitiram o levantamento de elementos comuns à experiência dos seminaristas. Estas entrevistas foram realizadas nas casas de formação, quase sempre com cada seminarista individualmente, e foram gravadas. Em alguns momentos, as perguntas foram feitas a pequenos grupos de seminaristas. Num segundo momento, foram visitadas algumas das famílias destes seminaristas, tanto no Rio Grande do Sul como em São Paulo, mas sem a presença dos filhos seminaristas.

Inicialmente foi possível sentir, naquilo que falavam os seminaristas entrevistados, tres elementos comuns: eles percebiam a vocação como um elemento que os diferenciava das outras pessoas, como uma relação individual com Deus, que deveria ser mantida em segredo até à sua confirmação, e que implicava em perdas, mesmo que eles ainda não tivessem bem claro quais seriam estas perdas na sua totalidade.

1) Diferença

Certamente as expectativas da sociedade, em geral, para com o padre são muito diferentes daquelas para qualquer outro profissional.

No sacerdócio, a habilidade profissional implica a adesão e o envolvimento de toda a pessoa em todos os seus aspectos (Conzatti, s/d:4).

Espera-se do vocacionado, como futuro padre, que ele seja uma pessoa diferente das outras. "O seminarista se sente diferente, algo como que 'por fora' em relação aos rapazes leigos" (Conzatti, s/d:4), e às vezes sente até vergonha de se dizer seminarista. O comportamento do vocacionado é, a todo momento, examinado, criticado ou elogiado pelos outros. Existe um padrão aceito para seu comportamento: o seminarista, e mesmo o vocacionado, deve imediatamente deixar de se relacionar com moças (namoro, nem pensar!); ele deve ser atuante em todas as atividades da Igreja e procurar manter um relacionamento muito próximo com o seu vigário ou com outros padres; deve ser um rapaz sério que não tenha vícios, em outras palavras, que não faça 'farra' como os outros rapazes de sua idade. Como disse a

irmã de um seminarista para explicar sua entrada para o seminário:

"ele sempre foi diferente; nunca namorava; era sério. A primeira vez que foi namorar ficamos surpresos, e íamos p'ra praça ver ele namorar e a gente ficava gozando porque ele não beijava a moça".

Um vocacionado confessa: "eu sempre fui diferente de meus irmãos, gosto de ler, nunca fui de fazer 'farra'". Apesar da diferença entre os vocacionados e os "outros" ser expressa de forma concreta por meio do comportamento, ela é na realidade uma vontade sentida pelo jovem, e não mera aparência.

Quando o padrão de comportamento não for condizente com o que se crê ser o comportamento necessário para um seminarista, este jovem dificilmente será aceito como vocacionado. Como foi o caso de um pai de seminarista que disse ao filho: "depois de tudo que você 'aprontou', agora quer ser padre!".

Mas nem sempre esta diferença se expressa muito cedo na vida. A parte a mãe que lembra que seu filho de quatro anos colocava uma fita no pescoço imitando uma estola para "brincar de padre", a maioria dos jovens expressa seus primeiros desejos de vida religiosa somente na adolescência. Em geral, os próprios seminaristas contam que durante a sua adolescência deixaram de lado o seu relacionamento com a Igreja e passaram por um período 'rebelde', vivendo todo tipo de experiência. Num dado momento, retornam às atividades da Igreja e, a partir deste instante, suas vidas mudam, seu comportamento se transforma e os colegas até começam a ridicularizá-los, dizendo

que assim vão acabar virando padres porque não saem da Igreja. A própria família nota uma mudança de comportamento e, em geral, não se surpreende muito com a decisão do filho de entrar para o seminário; já "desconfiavam", segundo um seminarista.

E difícil explicitar o que realmente causa o retorno às atividades da Igreja. Muitos dizem que já estavam procurando "alguma coisa diferente" para suas vidas; que não estavam satisfeitos, tanto que vinham tentando outras experiências religiosas. Um seminarista confessa:

"Eu tinha aquilo em mim, uma procura. Mas não me encontrava na Igreja de jeito nenhum, pelo menos nas igrejas que eu ia, não dava. Mesmo seita espírita, qualquer coisa, eu fui... E me aprofundei nesses lados; seicho nãô iê e tudo que aparecia eu ia atrás".

Um formador disse que a melhor maneira de se conhecer um vocacionado é saber se este jovem está "buscando" alguma coisa.

Um seminarista relata um caso dramático onde a morte de um amigo, colega de "farra", o fez despertar para a realidade da vida.

"No enterro tava superlotado. Eu senti necessidade de rezar um terço pro meu amigo. O pessoal não me conhecia como rezador de terço, me conhecia como bagunceiro. A velharada toda com terço na mão mas ninguém se colocava para rezar pra alma do rapaz. Na ocasião nem me toquei que teria que rezar os mistérios dolorosos ou gloriosos - puxei a anunciação de Nossa Senhora, o nascimento de Jesus (ri). Mas o povo é simples, ninguém percebeu. Saímos de lá e todos começaram a dizer 'você vai ser padre'".

De qualquer forma, o indivíduo parece passar por uma experiência de conversão ao admitir para si mesmo a vocação. Quando surge pela primeira vez a idéia de se tornar padre, em

geral, ela é rechaçada como absurda: "Eu não" dizem os seminaristas, "nunca!". É com o tempo que este projeto vai sendo construído mentalmente.

"Eu tive uma forte oposição de mim mesmo. Eu tive que me mostrar que não estava querendo fugir de nada",

confessa um seminarista.

Os próprios seminaristas reforçam a idéia de que o vocacionado deve ser diferente dos outros. Eles relatam que quando entraram para o seminário imaginavam que todo o seminarista fosse "santo". Ao descobrirem, na convivência, que isto não é verdade, decepcionam-se e alguns dizem que "até que poderiam ser um pouco mais santos". O seminarista na realidade está muito distante da imagem que o vocacionado traz no momento em que inicia sua carreira sacerdotal. Como se expressou um seminarista: "Eu tinha aquela idéia, oh! tão sagrado, todo purinho, certinho".

Hoje, os seminaristas procuram se desvincular desta imagem de santidade, tentando apresentar-se como "normal", "igual aos outros rapazes", mas isto se torna difícil uma vez que a imagem de santidade está muito enraizada. O próprio celibato e a vida comunitária impossibilitam uma série de atividades consideradas "normais". Além disto, a posição de liderança diante dos paroquianos os coloca numa situação de destaque, muitas vezes sendo chamados de "padre" pela população mais humilde e pelas crianças, muito antes de sua ordenação. A percepção da figura do sacerdote como um símbolo sagrado na

Igreja Católica se extrapola para a figura do seminarista e cria expectativas de uma vida santa nestes indivíduos.

A idéia da diferença entre aquele que pretende ser sacerdote e aqueles que são meramente leigos, expressa nas entrevistas com os seminaristas, seus familiares e os formadores, é uma questão complexa, uma vez que esta diferença deve ser constatada hoje através do comportamento e das atitudes do indivíduo, já que a vestimenta não serve mais de elemento diferenciador.

A hierarquia atualmente reforça a necessidade de um clero mais facilmente diferenciado dos leigos ao enfatizar a importância da utilização do *clergyman*. Em alguns casos, os próprios seminaristas estão reivindicando a volta ao uso da batina. Numa visita ao seminário diocesano de Brodosqui constatou-se que os seminaristas estavam providenciando a confecção de batinas. Alguns dos entrevistados discordavam da prática, outros concordavam. Um confessou que só não mandou fazer a sua batina porque não tinha o dinheiro necessário para pagar por ela.

2) Segredo

Além da questão da diferença, outro elemento aparece nos relatos de todos os seminaristas entrevistados, mesmo com histórias de vida muito diferentes. Este elemento, fundamental no primeiro momento do despertar da vocação, é o segredo. Todos os seminaristas entrevistados declararam que em algum instante de seu projeto de entrada para o seminário esconderam da

família e dos amigos a sua vontade de se tornar padre. Em vários casos até mentiram para a família sobre viagens que fizeram para participar de encontros vocacionais. Muitos somente informaram à família suas intenções na véspera do ingresso para o seminário.

Num caso interessante, um seminarista, que tinha entrado para o Seminário Menor com 11 anos, foi mandado de volta para casa após sete anos de estudo por não querer fazer sua profissão na época prevista. Ele voltou para casa contrariado, pois não queria deixar o seminário. Durante três anos trabalhou, começou a cursar uma faculdade e, tempos depois, anunciou à sua família que, no dia seguinte, estaria retornando à sua comunidade religiosa. Toda a tramitação da volta para o seminário tinha sido feita em segredo, causando surpresa à sua família.

As razões dadas pelos próprios seminaristas e confirmadas pelos familiares para este elemento de segredo foram várias. Em alguns casos o rapaz tinha convivido durante toda a sua vida com a vontade da mãe de ter um filho padre. Nestes casos, o jovem tinha medo de estar simplesmente interiorizando uma vontade materna que não seria sua própria e, portanto, enquanto não tivesse certeza de sua vocação, não queria criar expectativas que poderiam depois ser frustradas. Outra razão para justificar o segredo era por esta decisão ser muito difícil devido às pressões da sociedade. Seria impossível suportar as expectativas, a vigilância e a ridicularização de

muitos amigos ou colegas sem que o jovem estivesse seguro de sua vocação. Como se expressa um seminarista:

"Até então nem minha família sabia...Eu falei, eu não posso ficar fazendo propaganda, de repente não ia dar certo, não é isso que eu quero, aí cai a cara no chão".

A decisão individual parece ser mais bem aceita quando se enquadra naquilo que é considerado "natural" ou "legítimo" (Velho, 1981) pelo grupo, como é o caso da mãe que sempre quis ter um filho padre. Porém, hoje, para grande parte da população, ser padre não é uma posição desejada ou que possa dar um *status* elevado ao indivíduo.

Apesar de manter em segredo para sua família e seus amigos o desejo incipiente de se tornar sacerdote, o jovem vocacionado, em geral, confia estes sentimentos a um sacerdote. Estes indivíduos são procurados para ajudarem nos momentos de decisão e normalmente sabem da vontade do jovem de se tornar padre muito antes da família. É como se somente aqueles que passaram pela experiência vocacional pudessem compreender e ajudar o vocacionado a discernir a vontade de Deus.

O elemento segredo reaparece num segundo momento da vida do vocacionado quando ele entra em crise e decide sair do seminário. Esta crise é geralmente vivida internamente pelo indivíduo e muitas vezes causa surpresa na comunidade religiosa ou entre os colegas. Nestes momentos, nem mesmo existe a possibilidade de confiar num sacerdote, pois, em geral, os seminaristas acreditam que seus problemas não seriam compreendidos por eles.

3) Perdas

Um terceiro elemento presente na fala dos seminaristas sobre a vocação é a idéia de que a escolha pela carreira sacerdotal implica em perdas. Para vários seminaristas entrevistados, o maior empecilho, a maior provação para a vocação foi a de deixar a família. Durante um encontro vocacional, uma das perguntas mais frequentes feitas por candidatos ao seminário àqueles que já eram seminaristas foi o de como conviviam com a saudade de seus respectivos ambientes familiares. Como disse um seminarista:

"toda vez que eu pensava em Deus, em desistir da família...Nunca pensava em ser padre e sim deixa a tua família e vai e segue-me. Sempre que chegava na parte da família eu parava, falava, não, de jeito nenhum ...Largar o trabalho, tudo bem, largar os amigos, tudo bem, ir pra outro lugar, tudo bem. Agora largar a família, não".

Em alguns casos, este problema não é só afetivo mas também econômico, pois os seminaristas que vêm de famílias de classes mais baixas e que entram hoje no seminário com mais de 18 anos ajudam no orçamento familiar. Seu ingresso no seminário acarreta às vezes uma redução nos rendimentos da família ou mesmo uma quebra nos planos de ascensão social: aquisição de imóveis, carro, etc.

"Então de repente largar todos os meus sonhos...em termos de emprego, social, lutar, conseguir, comprar uma casa, um carro, comprar uma coisa e lutar assim pra subir junto com a família. Porque a gente começou do zero depois que meu pai morreu".

O sentimento de perda foi sentido de forma mais dramática quando foram entrevistadas as famílias dos

seminaristas, especialmente as mães. Em todos os casos as mães demonstraram uma alegria imensa por ter um filho seminarista. Ficou evidente seu orgulho ao contarem as proezas dos filhos nas atividades da Igreja, coordenando encontros, ministrando palestras, fazendo pregações... Os irmãos contam casos das mães se tornarem pessoas mais importantes nas comunidades por causa do ministério do filho.

Mas, ao lado desta alegria e, em geral, isto fica mais evidente nas famílias com um número menor de filhos, há um profundo sentimento de perda do filho. U'a mãe contou o caso de um filho que foi estudar com onze anos no Seminário Menor e na sua primeira volta ao lar, ela tinha comprado a primeira televisão da família, uma grande novidade, para esperá-lo. Quando este chegou, olhou para a TV sem dar muita importância e disse: "a nossa lá em casa (no seminário) é à cores (grifo meu). Em quatro meses de vivência no seminário o menino já havia compreendido que a sua família agora era a congregação religiosa, sua casa era o seminário.

Um promotor vocacional falou de seu trabalho: "eu nunca tiro um menino ou menina de casa sem a aprovação dos pais" (grifo meu). A aprovação é dada, mas o sentimento de perda continua. U'a mãe confessa que chorou durante os primeiros seis meses em que seu filho saiu de casa. Não podia conversar com ninguém sobre ele, nem se sentar à mesa e ver o seu lugar vazio. O mais interessante é que ela podia visitar o seu filho todas as semanas, pois o seminário ficava a poucos quilômetros de distância. Um vocacionado confessou que ainda

não entrou para o seminário porque ainda não conseguiu convencer sua mãe a deixá-lo partir, sendo ela viúva e com os outros filhos todos casados e vivendo distantes.

No passado, as visitas familiares eram muito limitadas, as mães nem sequer podiam entrar nos dormitórios dos filhos. U'a mãe conta que foi proibida de visitar o filho no Seminário Menor quando ele se encontrava doente. Hoje, esta proibição já não existe mais e, em alguns casos, especialmente entre os Claretianos; as famílias são hospedadas no próprio seminário e recebidas com alegria por todos. Como relatou um seminarista:

"gostamos quando vem a mãe de algum de nossos colegas porque vemos nela a nossa própria mãe e passa um pouco a saudade que temos de nossa família".

A vocação então exige que o vocacionado abra mão de sua família "natural" para abraçar uma outra família muito maior (a congregação ou o clero). Isto é interiorizado de tal forma que, muitas vezes, o jovem que deixa o seminário, não consegue mais voltar a viver com a sua família de origem. Durante o período da pesquisa foram ouvidos diversos relatos de casos de desajuste de egressos. De certa forma, isto também tem a ver com o fato de que muitos destes jovens provêm de famílias rurais e, uma vez que passam por uma experiência de seminário e de curso de Filosofia, transformam-se numa elite intelectual que não se identifica mais com os antigos valores.

O sentimento de perda parece ser vivido de maneira mais concreta e completa entre os religiosos em que a vida em comunidade, a distância maior de suas famílias de origem e o

próprio carisma da congregação reforçam os novos laços. Até a utilização do termo "irmão" para designar os professores é uma forma de expressar, no discurso, o que se pretende viver na prática. Geralmente os seminaristas religiosos voltam para as suas casas somente uma vez por ano, e por um período curto. As vezes, devido às atividades da Congregação, nem podem passar períodos de férias em casa. Enquanto isto, os seminaristas diocesanos passam muitos fins de semana entre seus familiares devido à proximidade com seus trabalhos pastorais.

A expressão de que a vocação é uma "doação total de vida" a ponto de ser necessário renegar até a família, discurso que aparece de forma muito frequente no questionário aplicado no início da pesquisa, se confirma nas entrevistas com os próprios seminaristas e suas famílias.

Porém, algumas perdas só serão sentidas após a entrada no seminário. Uma das críticas constantes dos entrevistados é quanto à falta de independência, tanto econômica quanto de ação. Muitos dos jovens já trabalhavam antes do ingresso no seminário e estavam acostumados a terem seus recursos e tomarem suas próprias decisões. A vida comunitária, portanto, em que todas as decisões são tomadas em conjunto ou às vezes onde a hierarquia dita as normas, que devem ser obedecidas, é de difícil adaptação.

Em geral, os seminaristas não citam a impossibilidade de relacionamento com o sexo oposto como uma dificuldade. Mesmo os seminaristas egressos falam que o celibato só se torna problema quando entram em crise por outras razões, como, por

exemplo um questionamento de toda estrutura e hierarquia da Igreja. Para a Associação Rumos, porém, que congrega os padres casados no Brasil, o celibato é a principal causa de saída do ministério de muitos sacerdotes. Neste caso, entra uma questão de tempo: o problema das necessidades sexuais aflora após vários anos de "controle" e vem geralmente associado também a questionamentos da estrutura da Igreja.

Considerações

Estes elementos, que constituem um primeiro momento da compreensão ou percepção da vocação vivenciado pelos seminaristas e seus familiares serão transformados ou reelaborados durante todo o processo de formação, nome dado pela Igreja Católica ao período de preparação para o sacerdócio.

Ter uma vocação sacerdotal diferencia o vocacionado de outros rapazes que pensam em entrar para qualquer outra profissão, ou que fazem planos para as suas vidas. A estes planos de vida dá-se o nome de "projeto". O projeto de se tornar um sacerdote, como qualquer outro projeto de vida, apesar de ser individual, constitui uma dimensão da cultura na medida em que sempre é uma expressão simbólica. Ele vai sendo construído e elaborado dentro de um contexto "em que diferentes 'mundos' ou esferas da vida se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito" (Velho, 1981:33). Ele implica sempre em perdas para os candidatos e será melhor aceito pelos

familiares quando refletir os valores considerados importantes pelos amigos ou familiares.

Mas esta definição de projeto parece ser insuficiente e vaga para explicar a escolha pelo sacerdócio. O vocacionado escolhe uma forma de vida que o aproxima mais do "projeto revolucionário" de Castoriades (1986), ou seja, um projeto que tem como objetivo reorganizar, reorientar e transformar radicalmente a sociedade. Tem, portanto, uma projeção para o futuro, de um mundo "por fazer", que novamente coloca o seminarista em conflito com a sociedade presentista e hedonista. O projeto revolucionário, segundo Castoriades, se apoia sobre um saber fragmentado e provisório, que o torna mutável, incerto

Assim, o vocacionado constrói a sua identidade e elabora o seu projeto de tornar-se sacerdote partindo do meio em que foi socializado, trazendo para o seminário uma variedade de visões ou modelos do que significa ser padre. Dentro do seminário deverá re-elaborar este projeto e construir uma nova identidade de acordo com os modelos oferecidos pela instituição, a Igreja Católica.

CAPITULO IV: A VOCAÇÃO INSTITUCIONALIZADA

Uma análise histórica dos quadros sacerdotais e seminarísticos mundiais e especialmente brasileiros tem demonstrado que o aparecimento de vocações se dá de forma diferenciada, segundo as mudanças na realidade social. A industrialização e a urbanização na sociedade brasileira e as transformações na própria Igreja Católica, nos últimos quarenta anos, afetaram, de forma substancial, a origem dos quadros sacerdotais da Igreja, quanto à sua classe social, localização geográfica, idade, relação familiar, etc. .

Uma vez que a regra do celibato impossibilita aos padres a reprodução dos seus próprios quadros, a Igreja tem necessidade de criar mecanismos cada vez mais adequados às novas realidades, na esperança de despertar nos jovens o desejo de fazerem parte do clero, uma vez que este grupo de liderança é visto como necessário para a continuidade da própria Igreja. E a Igreja Católica tem séculos de experiência na tarefa de recrutar e treinar os seus quadros. Nenhuma outra ocupação ou profissão busca os seus membros tão cedo na vida (no 1º grau escolar), nem tem fontes tão específicas quanto à família, à escola, à paróquia, na qual buscar os seus quadros.

Mas, mesmo com todas as técnicas desenvolvidas pela Igreja Católica nos últimos anos (literatura específica,

pastoral vocacional, etc)⁵ para despertar as vocações, constata-se que o número de vocações continua decrescendo. Nota-se também que a maior influência no surgimento das vocações ainda é a figura de algum padre na vida do jovem vocacionado. São conhecidos nos meios eclesiásticos os sacerdotes que conseguem enviar o maior número de jovens para o seminário. E também comum a afirmação de sacerdotes sobre algum jovem vocacionado: "Aquele seminarista é minha vocação" (grifo meu). Assim, a Igreja como instituição, representada por um de seus sacerdotes, está presente desde o despertar da vocação no indivíduo.

No meio católico é crença generalizada de que a experiência vocacional é primeiramente uma experiência individual, porém, é impossível se pensar no indivíduo fora do seu contexto social e histórico. Assim, o homem é um *ser-no-mundo* que se comunica com outros a partir de uma situação diferenciada, segundo sua pertença a uma tradição cultural, através da *fusão de horizontes* (Ricoeur, 1977). Esta "intersubjetividade" torna possível a comunicação e a construção e legitimação de normas e padrões para todo o grupo.

Assim, a vocação pensada inicialmente como individual é redefinida e reelaborada na relação dialética entre o vocacionado e o sacerdote, o vocacionado e a comunidade religiosa, o vocacionado e a instituição Igreja. Como, porém, existe muitas vezes uma relação de poder entre os sujeitos da

⁵. a pastoral vocacional consiste em atividades de fomento às vocações, que incluem cursos, palestras, encontros, missas, preparo de literatura específica, além do acompanhamento de jovens que se sentirem vocacionados.

intersubjetividade, o diálogo entre a instituição e o vocacionado significa muitas vezes que, num primeiro momento, é a Igreja Católica que decide quais são os indivíduos realmente vocacionados, através de representantes a quem ela outorga este poder.

Porém, não é incomum que os vocacionados rejeitados pela instituição questionem a autoridade dos representantes da Igreja em decidir sobre quem é ou não é vocacionado. Rejeitados em um seminário ou em uma congregação, buscam a aceitação em outra. No dizer de um seminarista: "Eu já estou no seminário há três anos, como é que chega agora este padre e me diz que eu não tenho vocação?"

Mesmo os elementos da vocação, colhidos das entrevistas com os seminaristas é que poderiam ser consideradas individuais, têm sua contrapartida no discurso da Igreja como instituição. A hierarquia da Igreja atualmente deseja fortalecer a idéia de que o sacerdote é diferente dos demais católicos, através de uma visualização concreta, pela obrigação do uso do *clergyman* ou da batina. Os formadores traduzem a idéia do segredo vivido pelos vocacionados em mistério, ou seja, a impossibilidade de se compreender de forma completa os designios de Deus. Para a Igreja, as perdas expressas pelos entrevistados são compreendidas como renúncia, ou seja, um ato voluntário de certa grandeza de espírito, que nem sempre corresponde aos sentimentos dos seminaristas.

Uma das questões básicas e recorrentes no estudo da vocação é o problema da motivação, ou seja, as razões

individuais que levam à escolha de um jovem pela vida religiosa ou sacerdotal. A preocupação, nos últimos anos, da Igreja Católica com a psicologia, se reflete em vários textos de escritores católicos, que analisam esta questão da motivação para a vocação a partir da psicologia do profundo, ou seja, do inconsciente do indivíduo (Rulla, 1977; Giordani, 1981, etc.).

A dificuldade está em tentar fazer a conexão entre motivações profundas individuais e a cultura "pública", isto é, o conjunto de valores da instituição religiosa, as representações sociais sobre os papéis religiosos e sua importância. Uma tentativa de fazer esta articulação foi feita pelo antropólogo Gananath Obeyesekere, que estudou "extáticos" budistas e hindus no Sri Lanka, seu país de origem, comparando-os aos monges budistas tradicionais (Obeyesekere, 1981).

Para este autor, existem certos símbolos culturais que se articulam com experiências individuais, ou seja, símbolos que operam ao mesmo tempo nos níveis da personalidade e da cultura. A estes símbolos ele dá o nome de símbolos pessoais. As mensagens emocionais do indivíduo podem ser comunicadas socialmente através destes símbolos e, nesta comunicação, estes símbolos são imbuídos de uma carga afetiva.

The individual manipulates the symbol in a manner congruent with her needs and the constraints of the culture and her social situation (Obeyesekere, 1981:64).

Em outras palavras, a motivação profunda dos indivíduos é canalizada para a cultura pública.

Nos casos analisados pelo autor os "extáticos" expressam seus conflitos internos (psíquicos e interpessoais) através de símbolos: deixam o cabelo sujo e longo para formar cachos emaranhados, andam sobre brasas, puxam pesados carros através de cordas presas por ganchos à sua pele, abstêm-se de relações sexuais, etc. Este comportamento, que no Ocidente seria considerado anormal, não o é dentro do contexto de sua própria sociedade, pois existem modelos ideais dentro do seu sistema cultural para este tipo de comportamento. Estes símbolos pessoais são ao mesmo tempo símbolos culturais e públicos.

Os casos analisados não são de pessoas comuns: são casos de indivíduos com sérios problemas psíquicos que conseguem externá-los num contexto social. Segundo o autor,

culture consists of internalized ideas in the minds of men, which must therefore be mediated through consciousness. Sharing a common culture does not imply that x or y act in an identical manner, but rather implies that they can express their dissimilar behaviour in relation to shared values" (Obeyesekere, 1981:112).

No caso dos seminaristas, no passado e talvez ainda hoje, a opção pelo sacerdócio, com suas implicações de celibato, poderia esconder problemas de afetividade que, fora deste contexto, seriam consideradas "anormais", tais como o homossexualismo ou dificuldades de relacionamento com o sexo oposto. Padre Garuti, psicólogo, confessou que frequentemente é chamado para aconselhar noviças ou mesmo freiras que "não aceitam a sua condição feminina". É possível que esta mesma dificuldade de aceitação de sua própria sexualidade possa

ocorrer entre os seminaristas. Uma recente pesquisa realizada nos Estados Unidos, citando um alto grau de homossexualismo entre os padres, bem como um movimento "pró-homossexuais" entre religiosos naquele mesmo país, parece confirmar que a exigência do celibato para o padre possibilita a expressão de problemas de ordem sexual dentro do sacerdócio mesmo nos dias atuais.

Porém, o fato de que até há pouco tempo os candidatos vocacionados ingressavam no seminário ainda muito jovens, antes mesmo que fosse possível discernir problemas sexuais e que atualmente a Igreja se preocupa em recrutar somente os indivíduos considerados "normais", demonstra que problemas afetivos não podem ser considerados como a principal motivação para o ingresso nos seminários. O homossexualismo, dentro dos seminários ou do sacerdócio, é visto, por vários entrevistados, mais como uma consequência do que como motivação para a escolha da vida religiosa.

O problema da motivação para o recrutamento religioso é complexo devido à natureza individual e até inconsciente da própria motivação. Ele afeta a maioria dos casos de recrutamento religioso, mas é descrito por Obeyesekere para os monges budistas. Segundo este autor, quando o *status* ou posição social de um dado papel possui vantagens claras, tanto econômicas quanto sociais, estas vantagens podem ser motivação suficiente por si mesmas para a escolha.

Nowadays, for example, many boys join as novices to get a free education and economic security to put them through school and college. This increases random recruitment to the order" (Obeyesekere, 1981:43).

Porém, o recrutamento baseado nestes motivos não pode produzir a *performance* viável destes papéis e muitos abandonam a ordem uma vez alcançados os seus objetivos mais mundanos.

Outro autor, Nur Yalman, questiona as razões que poderiam levar jovens a escolher uma vida religiosa que requer muitas renúncias, como é o caso dos monges budistas. O noviço budista, ao entrar para a ordem, renuncia primeiramente à sua família e recebe um novo nome, tem seus cabelos raspados, troca as vestes por uma vestimenta remendada da cor de açafrão, deixa os bens materiais e recebe uma tigela onde serão colocadas as esmolas que mendigar (geralmente na forma de alimentos), e renuncia ao sexo e ao casamento.

A vida dos monges do clero ortodoxo budista tem certas regalias que poderiam compensar as renúncias. Mas quais poderiam ser as motivações para a escolha da mendicância ascética? A resposta de Yalman, que parece ser muito simplista, é a de que esta seria uma forma socialmente aceitável de escapar a obrigações familiares numa estrutura muito "rígida", uma vez que muitos indivíduos entram e saem da ordem periodicamente.

Na verdade, a religião pode servir a estes fins mais instrumentais e imediatos. Muitas pessoas já foram atraídas por certas religiões na esperança de melhorar a sua saúde, de subir de *status*, de melhorar a sorte. "*Whole priesthoods have been recruited that way*" (Geertz, 1971:92). Porém, esta visão não parece ser suficiente para explicar toda complexidade do problema da motivação.

De qualquer forma, o recrutamento inicial, sempre crítico, pode depender de motivações inconscientes. Quando há dificuldades de recrutamento, como é o caso na Igreja Católica atualmente, isto pode significar que o papel do padre perdeu muito de sua relevância motivacional inconsciente.

Sociologically speaking, this means that there are not sufficient numbers of persons to whom the symbol has emotional meaning (and unconscious significance) (Obeyesekere, 1981:44).

Analisando a realidade dos seminários e a crítica constante dentro da própria Igreja de que o número de vocações é muito pequeno, poder-se-ia dizer que o sacerdote, como símbolo de mediação entre Deus e o homem, já não tem o significado ou a importância que teve no passado. Quando os símbolos perdem o seu poder ou sua relevância, uma das consequências é que o símbolo muda de forma. Assim, hoje, segundo Yalman, é comum verem-se os monges budistas com cabelo curto e não mais de cabeça raspada, mas isto também significa que estes monges se tornaram mais "mundanos": estão envolvidos política e socialmente, e a própria ordem mudou a sua orientação ascética. Porém, as mudanças no papel do sacerdote católico e na vivência dentro do seminário ocorridos nos últimos 50 anos no Brasil, não conseguiram atrair um número maior de vocacionados ou seminaristas. Parece que o sacerdote, como símbolo, não tem mesmo mais uma relevância motivacional emocional muito grande.

A hierarquia mais conservadora da Igreja Católica reage a esta situação, tentando fortalecer a figura do

sacerdote, resgatando valores do passado. Enquanto isto, a linha progressista dentro da Igreja preconiza o celibato opcional e até a ordenação feminina como forma de criarem-se novas motivações para o sacerdócio. Somente o tempo poderá demonstrar qual das duas posições poderá ter resultados concretos.

As teorias motivacionais atuais colocam a auto-realização como uma motivação fundamental para qualquer escolha vocacional. Porém, a vocação sacerdotal ou religiosa é diferente de qualquer outra, porque implica num compromisso existencial total que une as esferas privadas e públicas da vida humana de modo a formarem uma unidade inseparável. A vocação de vida religiosa está em relação não tanto com o que a pessoa é, ou como ela se vê, mas, antes, com o que gostaria de ser ou com aquilo que idealmente desejaria fazer (Rulla, 1977). Utilizando os conceitos desenvolvidos por Freud, o indivíduo busca nos outros, neste caso, nos sacerdotes da Igreja Católica, os ideais para si mesmo (os ideais do ego), mas com a motivação inconsciente de sua própria auto-realização. Na verdade, a experiência de identificação com um sacerdote, como maior influência na vocação, é uma atitude infantil, de certa forma inaceitável na realidade atual em que os jovens entram para o seminário já com a idade média de 18 anos.

As crises vocacionais são causadas, muitas vezes, pela incongruência que pode existir entre o ideal institucional e o auto-ideal, nos vários níveis do consciente e do inconsciente. Alguns egressos poem a culpa de suas crises no que chamam de

hipocrisia dos padres e da Igreja; outros falam da angústia por que passaram, porque não conseguiam sentir, como seminaristas, aquilo que pensavam ser o ideal - viviam culpando a si mesmos, nas palavras de um egresso: "Eu achava que o problema era meu. Se eu conseguisse rezar mais a crise passaria".

Apesar desta incongruência, e mesmo que em número pequeno, ainda hoje jovens entram para o seminário, mas não permanecem na instituição por muito tempo. Durante um encontro de formadores de congregações religiosas foi comum ouvir a queixa de que hoje é muito difícil fazer com que os formandos (noviços e noviças) se identifiquem com os ideais da congregação. São questionados pelos jovens até mesmo as práticas mais tradicionais de espiritualidade, a importância do fundador e o seu "carisma" (o próprio caráter de experiência espiritual vivida pelo fundador e transmitida como razão de ser da congregação).

A Igreja, como instituição, reconhece que nem todos os jovens que expressam o desejo de se tornarem sacerdotes são realmente vocacionados, no sentido de que suas motivações pessoais coadunem com os ideais institucionais. No passado ingressavam no seminário quase todos aqueles que assim o desejassem, e a seleção ou eliminação dos indesejáveis se dava principalmente durante todo o período de Seminário Menor.

Atualmente, o número de vocacionados diminuiu muito, especialmente na etapa do Seminário Menor, e a própria visão da Igreja sobre a formação dos seminaristas mudou de modo acentuado. Assim, a presença de elementos não vocacionados

dentro do seminário passou a ser vista como uma influência negativa (Comblin, 1981). A eliminação dos candidatos que dificilmente teriam condições de acompanhar o processo de formação se dá antes mesmo do ingresso desses candidatos no seminário. A justificativa apresentada para esta eliminação é que estes indivíduos se "auto-enganaram", pois Deus não chamaria um indivíduo desequilibrado psicologicamente ou com graves problemas de saúde para uma tarefa tão difícil quanto o sacerdócio.

O recrutamento é somente o primeiro passo na carreira do vocacionado. A seguir, vem um longo período de treinamento (chamado de formação), período integralmente controlado pela organização para a qual o "funcionário" trabalha, ou seja, a Igreja.

O discernimento sobre a vocação é visto pela Igreja hoje como um processo prolongado que se dá durante toda a vivência no seminário, mas o primeiro momento de seleção tem por finalidade eliminar todos os fatores de anormalidade, sejam eles físicos, psicológicos ou intelectuais. Esta necessidade de normalidade pode ser vista como uma contrapartida das exigências do sacerdócio, que colocam como práticas normais o celibato, a obediência à hierarquia e, para os religiosos, o voto de pobreza, exigências estas que parecem contrárias à normalidade, quando comparadas com a sociedade como um todo. A religião modela de tal forma a ordem social que atos e sentimentos são alterados de modo tão poderoso e radical que, às vezes, vão contra o próprio senso comum e passam a ser

valorizadas como normais diante da leitura que se faz da realidade (Geertz, 1978).

Um estudo, realizado através da aplicação de testes psicológicos em estudantes de um seminário protestante na cidade de Curitiba, coloca estes seminaristas entre os "mais normais" quando comparados aos resultados de testes aplicados em estudantes de outras profissões.⁶ Não é possível extrapolar estes resultados para os seminários católicos de forma geral, mas o processo de seleção tem certamente como meta alcançar este grau de normalidade.

Carreira Vocacional

Para compreender a trajetória do vocacionado para chegar ao objetivo final, a ordenação sacerdotal, foram realizadas, além das entrevistas com os seminaristas, entrevistas com os formadores e professores do curso de Filosofia, bem como observações de encontros tanto em nível regional, promovidos por órgão oficiais da Igreja Católica (CNEB, CRB), quanto em nível mais local, promovidos pela pastoral vocacional da Arquidiocese e da Congregação Claretiana. Foram importantes também os momentos de convivência com os seminaristas em suas casas de formação, em viagens e na sala de aula.

⁶. entrevista informal com Prof. Dra. Eda Marconi Custódio, relativo à uma tese de mestrado no departamento de psicologia da USP, de sua orientanda.

Promoção Vocacional

A Igreja Católica sempre teve um esquema de "recrutamento" muito elaborado. Atualmente o termo "recrutamento" tomou conotações negativas dentro da Igreja Católica e foi substituído pelo termo "promoção", que tem um sentido mais de estímulo, e não tão militaresco. O seminário sempre teve um papel de provação da vocação mas, hoje em dia, espera-se que o candidato ao sacerdócio ingresse no seminário já convicto de sua vocação, mesmo que mais tarde ela venha a ser desmentida (Comblin, 1981). Para que isto seja possível, é necessário que o próprio candidato tenha oportunidades para compreender o que significa ter uma vocação, e para que os responsáveis pela seleção tenham possibilidade de conhecer o candidato.

Assim, a promoção vocacional tem o papel de conhecer os candidatos de forma mais prolongada e contínua, e possui critérios de seleção bem definidos. O número muito grande de desistências, nos primeiros anos de curso, os gastos econômicos muito altos para a manutenção dos seminários e a mudança da visão da Igreja sobre a vocação fizeram com que fosse reconhecida a necessidade de eliminar todos aqueles pretendentes ao sacerdócio que, por motivos psicológicos, físicos ou intelectuais, não teriam já de imediato possibilidades de acompanhar os muitos anos de treinamento para a profissão. Os religiosos Claretianos têm um documento da congregação, preparado na década de 80, que expõe, de forma concreta, os critérios para seleção de candidatos ao seminário

(ver Anexo III). Estes critérios vêm sendo duramente criticados dentro da própria congregação e estão em processo de reavaliação por serem considerados preconceituosos. São excluídos, por estes critérios, aqueles rapazes que venham a manifestar características que possam configurar o homossexualismo; todos aqueles que apresentarem problemas graves de saúde como diabetes, insuficiência cardíaca ou até mesmo algum tipo de deficiência física; aqueles que tiveram problemas familiares que possam ter causado traumas ou desequilíbrios afetivos; os portadores de distúrbios psicológicos e, finalmente, aqueles que tiverem dificuldades intelectuais que os impossibilitem de acompanhar os cursos de Filosofia e Teologia.

Segundo os formadores, o intuito não é de discriminar os indivíduos, mas é de ordem prática. A experiência tem demonstrado que aqueles que não se enquadram nestes pré-requisitos básicos dificilmente continuarão os estudos, pela impossibilidade que sentem de acompanhar as atividades desenvolvidas e, portanto, sofrerão frustrações das quais deverão ser poupados. Estes indivíduos estarão sujeitos à ridicularização dos colegas, pois, longe do que se imagina, o relacionamento entre os seminaristas é muitas vezes cruel nas brincadeiras e críticas.

Um critério que se tornou fundamental nos últimos anos, diferenciando nitidamente a seleção atual daquela realizada no passado, é a preocupação de que o candidato tenha experiência de pastoral ou de participação em movimentos da

Igreja, seja com jovens, na catequese, na liturgia, ou qualquer outra atividade eclesial. Não se pode mais "cair de pára-que-das" no seminário como ocorria anteriormente, nas palavras de um formador.

Por causa desta preocupação na Igreja Católica com a seleção e acompanhamento inicial dos candidatos, nos últimos anos foi criada a figura institucionalizada do "promotor vocacional", geralmente um sacerdote a quem são encaminhados os jovens que demonstram interesse em tornarem-se padres. A este indivíduo cabe a responsabilidade de acompanhar a caminhada dos jovens através de visitas aos pais, cartas, coordenação de encontros vocacionais e orientação espiritual necessárias para uma escolha consciente. Em geral, atualmente cada diocese e cada congregação ou ordem possui um encarregado desta tarefa. As vezes este padre exerce o trabalho de promoção vocacional quase que exclusivamente, a exemplo da Congregação Claretiana; em outros casos, ele acumula esta tarefa com todos os seus afazeres de pároco, professor, etc.

Não existe uma uniformidade de práticas de promoção vocacional. Algumas congregações ou dioceses possuem um acompanhamento muito bem estruturado, enquanto que outras têm somente uma menção de promoção. Apesar disto, existem alguns elementos que são comuns a todas as estruturas examinadas: encontros periódicos dos jovens candidatos de várias cidades ou de toda a diocese (chamados de encontros vocacionais), acompanhamento contínuo (semanal ou mensal) de um padre ou de casais leigos, e visitas às famílias dos candidatos.

Apesar das congregações e dioceses trabalharem muitas vezes juntas nestas atividades vocacionais, como é o caso da região de Ribeirão Preto, podem surgir alguns conflitos de interesses. Não são incomuns as acusações mútuas de que a congregação ou a diocese está "pescando" vocações no terreno do outro. Estes conflitos tendem a se agravar, uma vez que o número de vocacionados vem diminuindo.

Um exemplo concreto de atividade de promoção vocacional que foi acompanhado de perto foi o trabalho realizado pela Congregação dos Missionários Claretianos. O Promotor Vocacional Claretiano é designado exclusivamente para fazer este serviço de acompanhamento dos vocacionados no Estado de São Paulo, e já o executa há aproximadamente oito anos, desde o ano de sua ordenação sacerdotal. Seu trabalho consiste, inicialmente, em despertar nos jovens o interesse pela vocação, e isto é feito através de palestras ou conversas que ministra a grupos de jovens nas paróquias ou escolas para onde é convidado. Aqueles que se sentirem interessados podem escrever ao promotor ou serão encaminhados por outros padres ou freiras da congregação. Segundo o promotor, dificilmente algum jovem se manifesta no momento da palestra porque sente acanhamento diante de seus colegas.

De posse dos nomes dos rapazes interessados, o promotor inicia um trabalho primeiramente de correspondência. Esta correspondência é na realidade um curso bíblico individualizado, que pode variar de acordo com a idade, as dúvidas e o nível escolar do candidato. Nestes estudos são

analisados principalmente as experiências de vocação expressas na Bíblia. Este acompanhamento por correspondência pode durar alguns meses, ou até vários anos se o candidato for considerado muito jovem para entrar no seminário (atualmente o Seminário Menor Claretiano está recebendo somente estudantes com a oitava série completa).

Uma vez iniciada a correspondência e constatada a vontade real do candidato, são feitas visitas aos jovens bem como a seus familiares. Segundo os promotores entrevistados, é imprescindível que a família não se oponha à escolha do filho porque isto só virá para dificultar a sua adaptação ao seminário e a aceitação de sua vocação. As visitas são geralmente mais frequentes nos períodos que antecedem os encontros vocacionais.

Os encontros vocacionais dessa congregação (chamados de ENVOCLA - Encontro Vocacional Claretiano) são sempre realizados no Seminário Menor de Rio Claro-SP, cinco finais de semana pré-estabelecidos durante o ano. Nesta ocasião os jovens têm a possibilidade de levantar dúvidas, conhecer o local onde possivelmente estudarão, encontrar-se com outros vocacionados e seminaristas e entender mais sobre o carisma da Congregação Claretiana.

O último encontro de cada período é na realidade uma experiência de vida no seminário e ocorre no início de janeiro, com a permanência dos rapazes dentro do seminário por uma semana inteira, seguindo a rotina normal da vida comunitária. Nesta ocasião, eles são entrevistados individualmente pelo

promotor e por outros padres auxiliares. É neste momento em que se dá a decisão final sobre a entrada para o seminário. São convidados para este encontro somente os rapazes que forem considerados prontos para dar este passo final e que preencheram os requisitos mínimos para a seleção.

Um ENVOCLA observado no mês de novembro de 1989, contou com a presença de aproximadamente 50 rapazes, entre as idades de 14 e 25 anos. Alguns dos candidatos eram acompanhados pelo promotor há vários meses, enquanto que outros estavam ali pela primeira vez. Eles eram originários de várias cidades do Estado. Além do promotor e dos candidatos, estavam presentes ao encontro vários casais de leigos, ativos na pastoral vocacional, mas sem filhos seminaristas, auxiliando na cozinha, em alguns estudos e nas brincadeiras. A presença dos seminaristas, moradores do Seminário Menor de Rio Claro-SP, bem como de alguns do Seminário Maior de Batatais-SP, foi importante como modelo para os vocacionados e foram feitas muitas perguntas a estes jovens sobre a vida no seminário, as dificuldades de adaptação, o relacionamento com as moças nas paróquias, etc...

Comparado a este trabalho minucioso e bem estruturado dos Claretianos está a pastoral vocacional da Arquidiocese de Ribeirão Preto. Cada cidade pertencente à Arquidiocese desenvolve um trabalho vocacional por meio de leigos, geralmente casais, que se incumbem de acompanhar os jovens, tanto moças quanto rapazes, muitas vezes pré-adolescentes, através de encontros mensais. A cada três meses é promovido um

dia de encontro de toda a Arquidiocese para a realização de atividades com os vocacionados, leigos e padres que os acompanham. Até o final do ano de 1990 os encontros arquidiocesanos congregavam não somente vocacionados, mas muitos outros interessados que participavam de atividades dos grupos de jovens das paróquias. Isto tornava o trabalho vocacional muito difícil e descaracterizava os encontros, o que levou o Arcebispo de Ribeirão Preto a desestimular a participação daqueles que não tivessem o desejo explícito de ingressar na vida religiosa ou no seminário.

Num encontro arquidiocesano no mês de dezembro de 1989 foi observada a presença de aproximadamente duzentas pessoas entre jovens (tanto rapazes quanto moças de 11 a 30 anos de idade), casais que auxiliavam na pastoral vocacional, padres e religiosas. O clima era de festa, muito diferente do encontro dos Claretianos, e não houve uma programação explicitamente voltada para a questão vocacional. Era impossível diferenciar os vocacionados de outros jovens presentes.

A Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) ministra anualmente cursos de treinamento para os promotores vocacionais. No encontro observado no mês de julho de 1989, com a participação de aproximadamente 400 religiosos, a presença das congregações femininas era dez vezes maior que a das congregações masculinas. Neste encontro, foram distribuídos cartazes e panfletos sobre a vocação, para serem usados nas paróquias e escolas confessionais durante o mês de agosto, estabelecido pela Igreja Católica como mês da vocação.

Uma vez constatado este elaborado esquema de Promoção Vocacional, resta saber se na realidade todo este esforço conduz ao resultado desejado. Para os Claretianos, o ano de 1990, que parecia muito promissor diante do grande número de participantes dos ENVOCLAs do ano anterior, não o foi. A relação dos que se fizeram presentes no último estágio foi muito menor do que o previsto e menor ainda o número de jovens que ingressou no seminário (apenas dez jovens entraram no Seminário Menor de Rio Claro-SP, e oito no curso de Filosofia em Batatais-SP). No universo da pesquisa foi observado que a diocese de Guaxupé-M.G., onde nenhum trabalho sistemático de promoção vocacional é feito, enviou o maior número de jovens ao seminário da Arquidiocese de Ribeirão Preto. Neste caso, parece ser a influência de uma religiosidade mais tradicional nas famílias da região que estimula o aparecimento das vocações e não o trabalho sistemático de promoção vocacional, mas esta hipótese não foi possível comprovar.

Não pode ser ignorado o papel do próprio bispo no fomento das vocações. Recentemente ao celebrar a missa de posse do novo vigário em uma paróquia em Ribeirão Preto o Arcebispo advertiu os paroquianos: "Estou dando a vocês um padre, mas vou cobrar de vocês em vocações".

Formação

Após o primeiro momento de seleção, os vocacionados ingressam no seminário e aí, então, se inicia todo o processo de provação da vocação e de preparação para o sacerdócio,

objetivo final do seminário. Durante todo este período, o seminarista passará por várias etapas, cada uma com características de formação diferentes. Neste processo, vários fatores terão um papel de auxiliar o seminarista naquilo que é chamado de "discernimento", ou seja, compreender qual é realmente o desejo de Deus para sua vida. Estes elementos são os seguintes: a própria vivência na casa de formação com os outros colegas e padres, a relação dos seminaristas com o padre formador, o curso escolar que frequentam (Filosofia e Teologia) e o trabalho pastoral realizado especialmente nos fins de semana.

1) Casa de Formação

As casas de formação atualmente não se enquadram completamente no conceito de "instituição total" mas ainda assim representam um "híbrido social, parcialmente comunidade residencial e organização formal" (Goffman, 1975:22). Os seminaristas passam boa parte do seu tempo nas suas casas e é neste contexto que deverão assumir a identidade de sacerdote construída dentro de um longo processo.

Para os religiosos, as etapas de formação são mais nitidamente separadas, muitas vezes representadas até por um distanciamento físico entre as casas. Os Claretianos, por exemplo, fazem uma "peregrinação" por várias cidades do país, vivendo em diversos tipos de "casas", passam por diversos estágios da vida religiosa: os seminaristas menores vivem em um prédio grande e antigo na cidade de Rio Claro-SP (o antigo

seminário de Esteio-RS foi desativado no final de 1990); os pré-noviços estão alojados numa ala do antigo colégio em Batatais-SP; os noviços moram na cidade de Campinas-SP; os estudantes de Filosofia residem numa chácara situada na zona rural da cidade de Batatais; e finalmente os estudantes de Teologia vivem em comunidades na periferia da cidade de Curitiba e Londrina-PR.

Estas separações são, de certa forma, circunstanciais, dependendo de vários fatores como espaço físico, o número de seminaristas, proximidade do curso, além de problemas de relacionamento e de pastoral. Durante os três anos em que foi realizada a pesquisa ocorreram várias mudanças neste quadro. A separação física das diversas etapas de formação se extrapola para o sistema hierárquico muito nítido, que divide todos os indivíduos que fazem parte da comunidade claretiana: seminaristas não professores, seminaristas professores, irmãos e padres. Em Batatais, somente os padres formadores vivem com os seminaristas; os outros padres vivem numa casa separada. No início do ano de 1990, no Seminário Menor da cidade de Esteio-RS (um ano antes de ser desativado), os seminaristas foram transferidos para quartos próximos aos outros padres e irmãos e passaram a utilizar o mesmo refeitório, isto porque o número de estudantes caiu tanto, que não se justificava manter dois serviços separados. Em Rio Claro-SP, a divisão de refeitório ainda existe. Os maiores opositores da unificação de alojamento e refeitório, segundo um formador, parecem ser os irmãos, religiosos que não se ordenaram sacerdotes, temendo perder os

poucos privilégios de que dispõem, uma vez que existe tradicionalmente um certo preconceito que coloca os irmãos como subordinados aos padres.

Para os diocesanos, as etapas de formação não são tão distintas quanto para os religiosos e se expressa principalmente pela diferenciação feita entre estudantes de Filosofia e de Teologia. No seminário da cidade de Brodósqui os alunos do curso de Filosofia ficam num dormitório comunitário com grande banheiro comum, enquanto que os alunos de Teologia têm seu alojamento em ala separada, com quartos e banheiros privativos. Esta situação gera atritos entre os dois grupos e aumenta os preconceitos e o sentimento de superioridade dos alunos de Teologia para com os de Filosofia, fato comentado em várias entrevistas.

Nas casas de formação das outras dioceses na cidade de Ribeirão Preto este problema parece não ser tão concreto, provavelmente por causa do número mais limitado de seminaristas em cada casa. Aliás, o problema do número muito reduzido de seminaristas em uma casa de formação tem sido citado por diversos formadores como fator de desestímulo. "Não dá nem para jogar futebol!" reclamou um formador de sua casa onde vivem somente dois padres e dois jovens seminaristas (aliás, o futebol é frequentemente citado por vários entrevistados como a "marca" do seminarista - como forma aceitável de extravasar as energias acumuladas e de atividade grupal - no passado, em alguns seminários, os jovens eram obrigados a jogar!). Os próprios seminaristas se lembram com nostalgia dos seus tempos

de Seminário Menor, quando viviam em grupos de 60 ou 70 jovens. Um seminarista confessa que trocou de congregação justamente porque na casa de formação onde se encontrava o número de jovens era muito pequeno.

Os seminaristas que frequentam o curso de Filosofia em Batatais vivem em um total de sete casas de formação, mas, deste total, somente os pré-noviços Claretianos vivem na própria casa em que estudam, e mesmo esta realidade está prestes a sofrer modificações.

A formação nas casas consiste no aprendizado da vivência em comunidade que requer virtudes como tolerância, paciência e solidariedade, além dos cuidados para com a casa, a alimentação e a própria roupa. As atividades são vistas como importantes para impedir que os seminaristas se tornem muito dependentes e se acostumem a receber as coisas de forma muito fácil. Na verdade, porém, por mais que desenvolvam serviços caseiros, suas vidas, na maioria das vezes, ainda têm um nível mais elevado do que o do ambiente de suas próprias famílias de origem.

Em todos os seminários, casas paroquiais, casas religiosas, o estilo de vida é de classe média e a cultura é burguesa (Comblin, 1981:343).

Não faz parte da formação o aprendizado para o trabalho secular, nem da responsabilidade para sua própria manutenção, em termos de estudo e subsistência. Os seminaristas de forma generalizada, não exercem atividades remuneradas fora do local de moradia.

Grande parte da atividade na casa se desenvolve em torno das prescrições religiosas diárias, ou seja, na celebração, nas orações comunitárias e individuais, na reza do terço, etc.

2) Os Formadores

Outro elemento importante na formação dos seminaristas é o contato individual com o padre formador. Em geral, cada casa de formação possui dois tipos de formadores: os diretores espirituais e os reitores ou orientadores. Os primeiros são responsáveis pela orientação espiritual e pelas questões chamadas de *foro íntimo*. Os segundos são responsáveis pela disciplina e pela administração das casas.

De maneira geral, na realidade estudada, entre os religiosos, os padres formadores residem juntamente com os seminaristas e fazem, quando possível, encontros individuais semanais com eles. Nas casas diocesanas, porém, em geral, os formadores não residem com os seminaristas, mas os visitam a cada 15 dias. Os seminaristas de Jales e de Barretos vivem sem o acompanhamento de um sacerdote, enquanto que os seminaristas de Brodósqui vivem com um padre reitor, que não é considerado formador pelos seminaristas.

A formação de cada etapa se diferencia não somente pelo tipo de orientação dada pelo formador ao seminarista, mas também pela intimidade na relação entre eles. Em alguns momentos, especialmente no Seminário Menor e no noviciado, este relacionamento pode se assemelhar ao de um pai para com o

filho. Não é incomum um formador perguntar a outro pelos seus "filhos" ou "meninos". As preocupações expressas por eles sobre os seminaristas são muito semelhantes às de um pai para com seus filhos. Porém, segundo depoimentos de vários seminaristas e também segundo avaliações dos órgãos oficiais da Igreja (por exemplo a CLAR - Conselho Latino-Americano de Religiosos), existe uma certa improvisação na escolha dos formadores, o que pode levar à seleção de pessoas não qualificadas para exercerem esta função, gerando situações traumáticas, especialmente no Seminário Menor. São inúmeros os relatos de arbitrariedades cometidos por formadores: um seminarista diz que foi perseguido pelo formador porque sabia de suas relações amorosas com moças da paróquia; outro lembra de punições severas aplicadas a todo grupo de seminaristas por causa de brincadeiras inocentes; ainda outro fala do assédio sexual de seu formador a ele e a outros seminaristas.

Nem sempre estas situações eram percebidas pelos seminaristas no momento em que ocorreram; muitas vezes somente anos depois é que os seminaristas reconheceram o despreparo e os erros cometidos por seus formadores. Um ex-seminarista diz que não podia falar de sua crise com seu formador porque "eu já sabia que ele não tinha maturidade para me ajudar". Outro comenta: "é claro que naquela época a gente não entendia e nem questionava - ele era a autoridade e a gente obedecia".

A Igreja hoje, especialmente a nível de CRE, se preocupa com a formação dos próprios formadores e oferece continuamente cursos para seu treinamento. Nas últimas décadas

tem sido grande a preocupação com a formação psicológica dos formadores e a maior parte dos cursos tem se voltado para estas questões.

O papel do formador no Seminário Menor é principalmente o de ajudar o jovem a superar problemas psicológicos e afetivos. As necessidades espirituais nesta etapa são consideradas menos importantes ou menos profundas. É durante o noviciado, para os religiosos, que as questões espirituais se tornam mais importantes. A introspecção, a auto-análise e a auto-avaliação criam uma relação muito íntima com o formador. Durante os cursos de Filosofia e Teologia a relação entre formadores e seminaristas é mais conflitiva, pois, para os religiosos, por exemplo, os seminaristas nesta fase já fizeram muitas vezes os seus votos e, portanto, têm uma série de direitos diante da Congregação. Este é um momento de afirmação de sua posição, e a orientação do formador está muito mais voltada para as questões do curso e da pastoral, isto é, para uma profissionalização.

Vários seminaristas entrevistados confessaram que nunca conseguiram um bom relacionamento com o formador designado oficialmente pela diocese ou congregação, mas dizem que geralmente encontravam na figura de algum outro sacerdote um formador não oficial, que poderia servir de modelo e a quem recorriam para discutir seus problemas vocacionais.

3) O Curso de Filosofia

Outro fator importante da formação dos seminaristas é o curso de Filosofia, e mais tarde o de Teologia. O estudo, de forma geral, é considerado fundamental para a formação do futuro sacerdote e atualmente, apesar da maior parte das disciplinas do curso estarem voltadas para a Filosofia propriamente dita, existe um consenso de que estas devem ser ministradas de forma a permitir uma análise crítica da realidade brasileira, para que haja uma verdadeira relação entre o conhecimento adquirido em sala de aula e a realidade vivida no trabalho pastoral (Comblin, 1981).

Apesar do curso de Filosofia de Batatais ter perdido em parte seu caráter de seminário, ou local específico de formação para o sacerdócio, existe ainda uma ligação confessional forte, por pertencer à Congregação Claretiana, por ser a maioria de seus 14 professores padres (tres) ou ex-seminaristas (cinco), e por ter uma maioria de alunos seminaristas (mais de 90%). As disciplinas restantes são ministradas por mulheres (seis).

A importância dada ao estudo se demonstra na vontade, especialmente por parte dos professores, de se fazer do curso um modelo no acompanhamento da formação dos jovens, e porque não dizer, até na intervenção direta dos bispos e formadores no funcionamento da Faculdade, principalmente quanto à escolha de professores. Os alunos diocesanos se preocupam muito com suas notas no final de cada bimestre, pois deverão submetê-las ao exame dos seus bispos e formadores, e poderão sofrer sanções ao

apresentarem notas abaixo dos níveis considerados adequados (até mesmo a exclusão do seminário). O acompanhamento dos religiosos é feito na própria sala de aula, uma vez que alguns padres Claretianos são também professores no curso.

Os professores, nos últimos anos, têm lastimado o que chamam de um "rebaixamento geral no nível intelectual" dos alunos de Filosofia. Vários candidatos diocesanos ao sacerdócio não conseguiram passar no vestibular ocorrido no início do ano letivo de 1991 e foi necessário fazer novo vestibular para possibilitar seu ingresso na Faculdade de Filosofia. Esta situação é certamente fruto do estado precário em que se encontra o ensino público no Brasil atualmente. Os seminaristas não estudam mais no Seminário Menor que oferecia, mesmo com todas as suas falhas, um curso considerado de alto nível. Chegam hoje ao curso de Filosofia com o embasamento oferecido pela escola pública, muito deficiente. Mas, apesar disto, é notório o fato de que aqueles que passaram por cursos de Filosofia no passado, mesmo não se ordenando, costumam se sobressair nos estudos em outras áreas, devido à base intelectual recebida nos cursos confessionais de Filosofia.

4) A Pastoral

O último elemento formador durante o período do seminário, e que foi incluído no conceito de formação somente nos últimos quarenta anos, é o trabalho pastoral, geralmente desenvolvido em paróquias das periferias das cidades da diocese e, preferencialmente, sob a orientação direta de um sacerdote.

Na maioria das vezes, porém, dada a falta de sacerdotes, o trabalho pastoral é geralmente desenvolvido de forma individual ou, quando muito, por um grupo de seminaristas. O trabalho pastoral é visto como importante para que o seminarista não se afaste por completo, durante seu tempo de formação no seminário, das questões práticas com as quais deverá lidar quando se tornar sacerdote. Mas o tempo reservado para estas atividades é geralmente restrito aos finais de semana, portanto, o estudo tem prioridade sobre o trabalho pastoral direto.

Como trabalho pastoral podem ser incluídas as mais diversas atividades, desde as funções de um pároco numa comunidade na coordenação das celebrações, das festas, das visitas, até o auxílio na catequese, nos grupos de jovens ou na liturgia como muitos já vinham fazendo antes de ingressarem no seminário. Até mesmo o trabalho social realizado junto a favelados ou meninos internados na FEBEM podem ser incluídos como trabalho pastoral.

Por trabalharem na maior parte do tempo somente sob a supervisão indireta de um sacerdote, os seminaristas poderiam ser vistos neste trabalho como distanciados do controle da instituição. Porém, na verdade, é neste momento que o seminarista assume mais diretamente o seu papel de sacerdote diante da comunidade. Para as populações mais pobres, em geral aquelas mais envolvidas na pastoral dos seminaristas, eles nem sempre são considerados estudantes, e sim, padres. É comum que os membros das comunidades façam um certo "policciamento" dos

seminaristas, informando aos padres responsáveis sobre qualquer atitude ou comportamento considerado indesejável.

Os documentos oficiais da Igreja afirmam que a pastoral exercida pelos seminaristas deveria ser um momento de aprendizado. Para alguns,

a formação pastoral consistirá em ficarem calados, ajudarem humildemente os animadores ou responsáveis dos grupos ou comunidades, sobretudo ajudarem com as mãos, ficarem escondidos, que o nome deles não apareça (Cómblin, 1981:335).

Porém, em geral os seminaristas assumem a liderança nas suas pastorais, talvez pela falta de liderança existente nas comunidades, mas, mais provavelmente, pelas expectativas das próprias comunidades diante da figura do seminarista que representa já o padre, bem como da própria visão do papel do sacerdote como líder, já assumido pelo seminarista.

Considerações Gerais

Toda a vida do jovem, desde o momento de seu primeiro despertar para a vocação, até a sua ordenação sacerdotal, é um período de identificação com o modelo ou modelos de sacerdote apresentados pela Igreja Católica. Para a Igreja, o seminarista deve assumir por completo a figura do padre até confundir-se com ela (Comblin, 1981). Durante todo este processo, a Igreja acampanha os vocacionados através de modelos de sacerdotes que ela escolhe: primeiramente o promotor vocacional, a seguir, os formadores das diversas casas de formação e, finalmente, os padres responsáveis pela pastoral. Nem sempre o sacerdote escolhido como modelo pela hierarquia é aquele que o

seminarista escolhe para se identificar, mas existe sempre durante todo o processo de "discernimento" esta ligação entre o seminarista e a instituição da Igreja, como forma de controlar, moldar e enquadrar o indivíduo dentro dos modelos aceitáveis. Quando falham ou faltam os modelos adequados, a própria comunidade se incumbe de fazer o controle.

Os seminaristas temem as "más línguas" dos paroquianos, a "malícia" dos próprios colegas, as sanções dos formadores ou reitores e, principalmente, a repreensão dos bispos ou provinciais. Para escapar destas situações desagradáveis tomam muitos cuidados com a escolha dos temas de estudo, com as notas recebidas dos professores do curso, com o comportamento nas paróquias. Recusam-se muitas vezes a tomar por conta própria decisões sem antes consultar os seus superiores. Por causa destas atitudes, os seminaristas são vistos pelos outros alunos como "dependentes, indecisos e medrosos".

Porém, por ser o ingresso no seminário, hoje, um ato voluntário, consciente, em idade mais avançada do que no passado, os controles não são tão determinantes do comportamento dos seminaristas. Existe também, hoje, uma gama maior de atitudes possíveis e aceitáveis dentro da pluralidade que é a Igreja. Os próprios seminaristas questionam os controles e encontram formas de escapar a eles, sem ter que deixar o seminário.

Para alcançar a finalidade última da formação, a identificação do seminarista com os modelos de sacerdote

aceitáveis pela instituição, a Igreja cria uma estrutura na qual o indivíduo é forçado a romper com sua vida anterior. Esta ruptura implica numa mudança de lugar, de horários, de estilo de vida, e certamente causará um conflito entre a identidade construída pelo indivíduo na sua vivência na sociedade "mundana" e a identidade de sacerdote que deverá assumir na comunidade religiosa ou na Igreja.

Alguns pensadores católicos postulam que a formação deve ser adquirida dentro do próprio ambiente cultural do candidato, pois,

um jovem camponês ou operário levado para uma comunidade sacerdotal ou uma casa de formação perde a sua identidade (Comblin, 1981).

Contudo, para a Igreja como instituição esta perda de identidade parece ser fundamental para o processo de construção da nova identidade, a do sacerdote, que se processará dentro do seminário. Se a nova identidade torna impossível ao sacerdote a relação com sua própria classe de origem, este é um problema que a Igreja ainda não conseguiu resolver.

Para a maioria dos formadores o que os seminaristas precisam para formar sua identidade de sacerdotes, muito mais do que atividades pastorais ou estudos filosóficos, são de exemplos de vidas que serviriam de modelos, ou seja, outros sacerdotes. Responder à vocação sacerdotal no final das contas implica em assumir os papéis de sacerdote que a Igreja Católica oferece como padrão. E estes papéis, mesmo que com variações, possuem alguns elementos em comum. Estes elementos se resumem, de forma genérica, naquilo que se costuma chamar de

votos, para os religiosos, mas que são compreendidos como obrigações também para os diocesanos, ou seja: a necessidade do celibato, da obediência à autoridade eclesiástica e da vida simples totalmente oferecida a Deus. Um outro elemento, sentido de forma mais forte entre os religiosos é a questão da vida comunitária. São justamente estes elementos que diferenciam o sacerdote dos outros leigos e precisam ser assumidos para confirmar a presença da vocação dentro da instituição.

CAPITULO V: A IDENTIDADE VOCACIONAL

Toda a análise realizada até o momento leva à conclusão de que é possível se reconhecer um indivíduo vocacionado ou, pelo menos, o trabalho dos Promotores Vocacionais e Formadores tem sido o de tentar reconhecer estes indivíduos para poder estimular suas vocações e direcioná-las para o trabalho da Igreja. Sendo assim, pode-se concluir que o vocacionado possui elementos identificadores - uma identidade. Certamente, a identidade que o vocacionado possui ao entrar no seminário será reelaborada durante todo o processo de formação, para que sejam assumidos pelos seminaristas os elementos identificadores do sacerdócio.

Para melhor compreender a identidade do vocacionado e, conseqüentemente, do futuro sacerdote, será necessário definir melhor a utilização do termo "identidade" e os processos de "construção" de identidade.

A questão da identidade tem sido analisada por vários autores nos últimos anos e, muitos concordam com Levi-Strauss, quando ele diz que

l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel el nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle (Levi-Strauss, 1983:332).

Apesar de reconhecer a sua necessidade, estes autores chegam à conclusão de que a idéia de identidade é na realidade uma noção puramente retórica; que ela não corresponde a nenhuma

experiência real. Para eles, nenhuma sociedade parece ter adquirido uma identidade substancial. A identidade se torna "*le nouveau mal du siècle*": todos falam dela, mas, na realidade, a colocam em dúvida e ela será objeto de severas críticas.

Para Levi-Strauss, o real é na verdade o plano formal e não a vivência do dia a dia dos grupos sociais. Neste trabalho, porém, pretende-se pensar em identidade como o reconhecimento social da diferença, ou seja, o reconhecimento dos limites ou fronteiras que os grupos traçam entre si. Estas diferenças não são traçadas apenas por peculiaridades ideológicas, mas também pela

regularidade dos padrões de conduta que traduzem, na prática da cultura, a consciência de se pertencer a um determinado grupo social e, conseqüentemente, de se participar da vida de sua cultura (Brandão, 1986:107).

A idéia de que a identidade é algo construído está presente na maioria dos autores. Para Brandão (1986), a questão da identidade tende a emergir como um problema de relações entre culturas e aponta para o conflito. A construção da identidade seria situacional.

Porém, mesmo que um grupo se defina como sendo diferente de outro, na verdade, as próprias características escolhidas pelo grupo como termo de comparação com outros grupos podem revelar muito. É possível se concluir que estas características são fundamentais para o grupo e para a sua percepção de si mesmos. Seeger (1980) faz estas constatações ao analisar o significado dos ornamentos corporais entre as tribos indígenas no Brasil. Para ele, culturas diferentes escolhem,

ênfatizam e definem significados para seus comportamentos e objetos de uso, não meramente como parâmetro de diferenciação, mas porque estes comportamentos e objetos fazem parte de todo seu sistema simbólico cultural mais amplo e profundo.

Para Cardoso de Oliveira, a noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal e a social, que estão interconectadas. Reconhecer isto é fundamental, pois permite incorporar aos estudos antropológicos as contribuições da psicologia, especialmente aquelas relevantes para a descrição dos processos de identificação.

Grimberg e Grimberg apontam que "um dos elementos importantes para a consolidação do sentimento de identidade é o jogo dialético entre semelhança e diferença" entendidas aqui como semelhança e diferença de alguém consigo mesmo no curso do tempo, ou com outro no plano grupal e com os outros (Oliveira, 1976:36).

Assim, os seminaristas se identificam: são religiosos ou diocesanos, ou mesmo Claretianos, Canossianos, da diocese de Ribeirão Preto ou Jales, etc. Em nenhum momento foi observado que algum seminarista se auto-denominasse "carismático", "catecúmeno", "libertador" etc, mas estas denominações são frequentemente usadas entre eles de forma pejorativa.

O indivíduo não nasce com uma identidade e nem com um status na sociedade. Ele adquire sua posição através da socialização, um processo contínuo, sempre inacabado, um aprendizado cognitivo impregnado de uma carga emotiva muito grande. A incorporação do indivíduo na sociedade requer a apropriação subjetiva de uma identidade que lhe é designada

objetivamente pela sociedade, especialmente pelos *significant others* ("outros significativos")(Berger e Luckmann, 1971).

A primeira socialização (chamada de primária) acontece na infância, e neste momento a identificação é quase automática. O mundo internalizado é visto como único e, portanto, esta primeira identidade é muito forte e dificilmente abalada.

Como a socialização nunca termina, o indivíduo passará por processos subsequentes de socialização, chamados de secundários. Na socialização secundária serão internalizados os "submundos" institucionais e será necessária a aquisição de conhecimentos para o desempenho de papéis específicos. As realidades internalizadas neste processo secundário possuem componentes normativos e cognitivos mais ou menos coesos, mas sua legitimação depende muitas vezes de rituais ou símbolos materiais.

O principal problema na socialização secundária é que as novas realidades apreendidas deverão ser superimpostas à realidade já internalizada na socialização primária e isto muitas vezes cria uma situação de inconsistência. Serão necessários procedimentos conceituais para integrar os vários corpos de saber.

Uma forma de integrar o saber é por meio da manipulação da sequência do aprendizado para aumentar o prestígio dos papéis, ou por outro interesse da instituição. No caso dos seminaristas, atualmente, só podem ser ordenados aqueles que tiverem completado o curso de Teologia após terem

cursado a Filosofia. As raras exceções a esta norma se fazem nos casos de vocações tardias, ou seja de homens já de idade avançada e que possuem outros cursos universitários ou, como aconteceu recentemente com a visita do Papa ao Brasil, muitas ordenações foram antecipadas, sem que os jovens tivessem completado o curso de Teologia, para que o Papa pudesse ordenar um grande número de jovens, dando assim a impressão de um grande crescimento de vocações no país.

Em geral, a socialização secundária não precisa de uma identificação carregada de fatores emocionais, o que é imprescindível na socialização primária. O pessoal que administra o saber na socialização secundária pode ter seu papel destacado do indivíduo que atua. Por isto, é relativamente fácil destruir as realidades internalizadas durante este processo. Serão necessárias técnicas pedagógicas (como o controle da sequência de aprendizagem, a limitação dos contatos com pessoas externas ao grupo, a participação em rituais) para aumentar a carga de realismo do saber adquirido para que a continuidade entre o saber novo e o original se torne subjetivamente plausível.

Certamente, este tipo de socialização secundária não se restringe somente às instituições religiosas; ele pode ser encontrado em diversas instituições, principalmente em estabelecimentos de ensino como escolas militares, internatos, etc.

Entre as instituições religiosas, os seminários foram, especialmente, uma das formas que a Igreja Católica

encontrou para produzir uma socialização secundária eficaz. Exige-se do indivíduo religioso que ele se emerja, que faça um compromisso pessoal total com a instituição. Tenta-se repetir na socialização secundária as características de uma socialização primária, intensificando a carga afetiva, criando uma relação significativa com os encarregados da socialização.

Religious training in a pluralistic society posits the need for 'artificial' techniques of reality-accentuation that are unnecessary in a situation dominated by a religious monopoly (Berger and Luckmann, 1971:165).

Assim, serão criadas agências especializadas na socialização secundária, com pessoal trabalhando em tempo integral, especialmente treinados para a tarefa. Nota-se hoje na Igreja Católica, devido ao pluralismo muito grande na sociedade que pode dificultar a apreensão da nova identidade desejada pela instituição, uma maior preocupação com o treinamento dos formadores e o reconhecimento que no passado, muitas vezes, a escolha deste pessoal foi inadequado.

De forma geral, a manutenção da realidade subjetiva interiorizada na socialização secundária ocorre na rotina do dia a dia e na interação com os outros. Bourdieu (1977) concorda em dizer que é justamente no cotidiano que as condições afetivas de um campo são interiorizadas e transformadas em "programa", ou *habitus*.

Um meio importante de manter a nova realidade é através do diálogo.

The conversational apparatus maintains reality by "talking through" various elements of experience and allocating them a definite place in the real world (Berger and Luckmann, 1977:173).

Certas conversas podem ser explicitamente definidas e legitimadas como tendo status privilegiado, como é o caso das conversas semanais ou quinzenais com o formador (diretor espiritual) ou com o confessor. Nestas conversas muitas vezes os seminaristas colocam aquelas dificuldades que não conseguem expor diante do grupo de colegas, por exemplo as questões sexuais que são assunto de piadas ou gozações no grupo. No entanto, a maioria dos entrevistados confessou que estes assuntos não são conversados, nem mesmo com o formador.

Para manter a coerência entre a primeira e a segunda socialização o indivíduo tende a reinterpretar o seu passado para conformá-lo com a realidade presente. Em geral, os jovens sentem a necessidade de recontar as suas histórias de vida buscando uma explicação para suas vocações, interpretando o momento atual como uma continuidade de sua realidade anterior. Alguns se lembram de ocasiões, na infância, em que "brincavam de padre", outros se lembram de que sempre gostaram de frequentar a missa e "achavam bonito" o trabalho do sacerdote.

Em outras palavras, a identidade de um indivíduo é o status ou posição formalmente dada a ele dentro da sociedade e é determinada pelas relações sociais. Na verdade, cada indivíduo possui várias identidades sociais que ele distribui de forma diferente diante das identidades específicas de outros indivíduos. A estas relações de identidade combinadas

Goodenough chama de *matching identities* (Goodenough, 1968). Para cada indivíduo existem relações consideradas gramaticalmente possíveis como, por exemplo, as relações de identidade diferentes que um padre assume diante do Papa, de seu bispo, de outros padres, de seminaristas e dos paroquianos. Em cada situação o padre distribui seus direitos e deveres de forma diferente e as várias identidades compõem sua persona social.

Porém, certamente, ingressar no seminário e assumir a identidade predominante do sacerdote significa um corte abrupto no repertório de *matching identities* vividos anteriormente pelo jovem vocacionado. Suas identidades familiares como filho, irmão, etc. serão minimizadas em favor de novas identidades.

Estas identidades, reinterpretadas, filtradas, só serão mantidas se o meio reiterar a sua importância e, ao mesmo tempo, criar meios para suspender as dúvidas que desintegram a realidade subjetiva. A convivência num seminário, onde todos se voltam para um mesmo objetivo, parece ser a melhor forma encontrada pela Igreja Católica para fortalecer a identidade do sacerdócio. Porém, na situação atual, existe um pluralismo muito grande de realidades e identidades, o que poderá dificultar a apreensão, ou até mesmo a escolha dos indivíduos. Dentro da própria Igreja Católica as realidades são diversas e a identidade do sacerdote multifacetada.

A identidade é formada por processos sociais e estruturas sociais históricas específicas e emerge da dialética entre indivíduos numa sociedade específica. Assim sendo, a

identidade ou as identidades do sacerdote são hoje diferentes daquelas do passado, mas podem ainda ser reconhecidas. E os próprios seminaristas que deverão assumir estas novas identidades já percebem que são diferentes dos outros leigos e são vistos pelas pessoas como sendo diferentes. As expectativas de seu comportamento são definidas, seja nas relações com seus familiares, seus amigos não vocacionados, a comunidade de Igreja de origem, os formadores, os bispos, as paróquias onde vão trabalhar, etc.

Mas estas diferenças, estes limites, nem sempre são facilmente visualizados. Em um encontro de formadores missionários religiosos, uma religiosa se expressava quanto à dificuldade atual de se encontrar a identidade de sua congregação: "antigamente era fácil, a identidade era uma prega a mais na saia, um botão menor ou maior na blusa, a cor do hábito diferente". Hoje, sem a diferenciação pelas vestes, reflexo de outras mudanças na estrutura da Igreja, parece que os indivíduos têm dificuldade de distinguir os elementos que os diferenciam dos outros.

Se a identidade é de fato construída dos elementos constitutivos do sistema cultural simbólico mais profundo de um grupo e tornados visíveis e mais conscientes no confronto com as diferenças com outros grupos, quais seriam os elementos fundamentais para a construção da identidade de um vocacionado ou um seminarista? Quais seriam os problemas de identificação que poderiam dificultar o processo desta construção e quais as possíveis causas para o frequente abandono da vocação?

Segundo os seminaristas entrevistados, todos os sacerdotes, tanto de uma linha teológica mais tradicional quanto mais progressista, tendem a reforçar alguns elementos quando conversam com os vocacionados, mesmo que as interpretações possam ser diferentes. Estes elementos poderiam ser considerados os diferenciadores ou identificadores para os sacerdotes e, por consequência, para os vocacionados e seminaristas também. São eles: 1) as prerrogativas do sacerdote como ministrador e mediador dos sacramentos; 2) o celibato; 3) a obediência às autoridades eclesiais; 4) a vida simples ou opção pela pobreza, e 5) a vida em comunidade ou para a comunidade.

1) A Mediação dos Sacramentos

Os antropólogos têm demonstrado, já há algum tempo, a importância dos rituais e dos símbolos como contexto para se criar e manter a crença religiosa de um povo.

For the overwhelming majority of the religious in any population engagement in some form of ritualized traffic with sacred symbols is the major mechanism by which they attempt not only to encounter a world view but actually to adopt it, to internalize it as a part of their personality (Geertz, 1971:100).

É justamente durante os sacramentos que o padre lida com alguns dos símbolos mais fortes do catolicismo (o cálice, a hóstia, as vestes litúrgicas, o crucifixo, etc), e onde ele mesmo, sacerdote, se transforma em símbolo para os fiéis.

Os sacramentos, com sua força ritual e seus símbolos, importantes para todo crente, o são, mais ainda, para o

sacerdote cuja presença é imprescindível para sua consecução. Os vocacionados confirmam que a participação nestes rituais foi importante para o despertar de sua vocação. E desde o momento em que entram para o seminário inicia-se o seu treinamento para estes rituais: passam a participar da missa todos os dias, como é norma para os sacerdotes, auxiliam na liturgia, preparam os jovens e os casais para o batizado, a eucaristia e o matrimônio, etc.

Porém, hoje, é comum se ouvir dos seminaristas a crítica de que no passado o papel do padre era reduzido ao "sacramentalismo", ou seja, à mera repetição dos sacramentos, deixando de lado o que consideram mais importante, que é o acompanhamento pastoral da comunidade dos fiéis. Mesmo da parte dos padres é possível ouvir reclamações de que têm de passar tanto tempo celebrando missas, fazendo casamentos e batizados, que não sobra tempo suficiente para seus próprios estudos e meditações. As exigências rituais da comunidade são vistas por alguns até como motivo de desistência do ministério:

"Often it is the demands of the Christian people which prevent the priest from remaining in the priesthood...the people are always after mass, baptism and weddings, forgetting that the first job of the priest is to witness by his life and word the Gospel of Christ and to be a prophet"
(c.f. Goodepasture, 1989:256).

Os rituais do catolicismo, bem como os símbolos presentes neles parecem estar perdendo a sua força a ponto de não mais motivarem como antigamente os jovens a se tornarem sacerdotes, gerando uma crise de vocações. A repetição de

rituais que não possuem mais a força desejada pode cansar e desestimular os jovens. Os padres casados reconhecem que

se as celebrações e administrações de sacramentos, que são a seiva da vocação e do exercício do ministério, não são a prioridade número um dos sacerdotes, não se pode esperar que eles se mantenham por anos fazendo algo que não os entusiasme por primeiro. A execução de rituais não nutre, desnute (Ribeiro, 1990:68).

Quando os símbolos perdem a sua força a tendência em qualquer religião é de mudar os símbolos. Assim, existe um movimento atual dentro da Igreja Católica para recuperar alguns elementos perdidos dos símbolos religiosos, especialmente o do próprio sacerdote, figura central de todos os rituais e manipulador da maior parte dos símbolos religiosos. Neste movimento, o importante é diferenciar de forma concreta o padre dos demais fiéis.

A distinção essencial entre o leigo e o clero deve aparecer antes de tudo no exercício de sua principal função: a liturgia. O rigor da observância das rubricas visa, entre outras coisas, marcar essa distância e diferença do sacerdote e do leigo. Vestes, posição, ritos exclusivos devem fazer aparecer a natureza única do ministério sacerdotal. E essa distinção deve prolongar-se também no corrente da vida. Os sacerdotes são solicitados a vestirem-se com traje distinto, que assinale claramente sua condição ministerial, sobretudo quando exercem qualquer função relacionada com sua missão. Preferentemente devem mostrar-se em qualquer situação pública com traje nitidamente reconhecível: batina ou *clergyman*...A questão da veste não é considerada como algo superficial e secundária. Pelo contrário, faz parte de um projeto pastoral de maior presença visível do sagrado, do religioso, a fim de aumentar o impacto inculcador nos fiéis (Libânio, 1974: 146).

Sem força econômica, ou a força do medo, a Igreja hoje conta somente com sua força moral para persuadir os fiéis. Ela busca aumentar a visibilidade desta força enaltecendo a figura do sacerdote, seu maior representante.

Outra corrente dentro da Igreja percebe a figura do sacerdote de forma muito diferente,

não centra a identidade do clero na distinção externa, nem na exclusividade do ministério sacramental, nem em atividades essencialmente "religiosas", mas na dedicação de explicitar, tematizar, destacar o espiritual, o teológico, o cristico das tarefas mais diversificadas, inclusive, das atividades de organização e conscientização popular (Libânio, 1974:167).

Esta vertente coloca em questão a exclusividade de dedicação ao ministério e o monopólio das prerrogativas sacerdotais e do saber.

Entre os seminaristas estudados foi possível constatar a presença destas duas correntes: alguns seminaristas diocesanos mandaram confeccionar suas batinas, seguindo orientação do bispo, e outros ridicularizam esta atitude, fazendo questão de se vestir o mais informalmente possível (calça jeans, tênis, camiseta, etc). Segundo um seminarista: "Os catecúmenos adoram a idéia de usar batina; os carismáticos, não querem nem ver!".

Assim o padre hoje vê sua posição abalada: as mulheres lutam pelo direito da ordenação; os leigos são denominados ministros e atuam nos rituais substituindo os sacerdotes; os rituais simplificados prescindem muitas vezes da presença do

padre. Os próprios seminaristas se dividem quanto a que caminho tomar.

É interessante que os seminaristas não falam muito sobre o seu trabalho futuro como mediadores dos sacramentos. Pelo contrário, falam do seu papel mais como "servidores", "participantes", apesar da expectativa da ordenação ser muito grande. Alguns religiosos até relutam em se ordenar, preferindo o papel de irmão, "para não perder tanto tempo com os sacramentos e ficar mais livre para o serviço". O "serviço" aqui é visto como um relacionamento mais direto com os fiéis, a pastoral, o aconselhamento, o ensino, o acompanhamento de problemas dos paroquianos, ou de outras necessidades, a qualquer hora, sem as restrições de horário e ritual presentes nos sacramentos.

Talvez, uma das razões para o relativo silêncio dos seminaristas em torno de suas prerrogativas de ministradores dos sacramentos seja o fato de que a maior parte dos entrevistados esteja cursando a Filosofia e sente que ainda tem quatro anos de Teologia pela frente antes de sua ordenação. Eles ainda não sentiram o peso da rotina paroquial da qual reclamam muitos sacerdotes, com as missas, os casamentos, os batizados, envolvendo, muitas vezes, pessoas que não participam das atividades da paróquia.

2) O Celibato

Um dos principais diferenciadores entre o padre e o leigo, na visão popular, é a questão do celibato, ou seja, a

exigência de que o sacerdote deve manter-se casto, não poderá casar-se ou manter relações sexuais. Este elemento é talvez o símbolo mais forte de renúncia ao mundo da escolha pelo sacerdócio.

O preceito do celibato surge, pode-se dizer, tarde na história da Igreja. Sua oficialização ocorreu em 1139 no II Concílio de Latrão, apesar do ideal celibatário já existir há muitos séculos. Mas apesar da oficialização, a Igreja só conseguiu enquadrar o comportamento sexual do clero na Europa após o Concílio de Trento, em 1546. Anterior a este momento o clero demonstrava sinais de que a hierarquia chamava de decadência moral: existia o concubinato, a dissolução desregrada, e muitos filhos ilegítimos eram preparados pelos pais, sacerdotes, para herdarem suas posições, em detrimento de filhos legítimos de outras famílias.

O ideal celibatário foi construído principalmente na Idade Média a partir de uma visão de corpo e sexualidade onde

dominar o corpo e reprimir o sexo é o ideal da vida cristã. A sexualidade passa ao controle da religião, o celibato é o ideal de perfeição e só se permite expressão sexual com o sério propósito de criação (Nunes, 1987:31).

A maioria dos autores atuais, porém, vincula o ideal celibatário na Igreja a fatores mais pragmáticos, ou seja, à preservação das propriedades da Igreja ameaçadas pelo direito de herança que caberia aos filhos dos sacerdotes. Num plano mais simbólico, entretanto, o celibato representa a renúncia à vida mundana e a escolha de uma vida ascética.

No Brasil o celibato não foi levado a sério por boa parte do clero durante o período colonial e Imperial. Durante o Império ocorreram diversas tentativas de proibir o celibato obrigatório nas leis comuns do país, pois, este preceito era visto como uma afronta à liberdade individual. Além disto, reconhecia-se que, na realidade, os padres mantinham famílias clandestinas e acreditavam que esta situação deveria ser regularizada. Com a "romanização" da Igreja no Brasil, a partir do final do século XIX, o celibato deixou de ser questionado e o problema só voltou à tona novamente nas últimas décadas.

Seminaristas formados nos anos pré-conciliares, ou mesmo na década de 60, lembram das lições recebidas sobre o valor da castidade:

a beleza do matrimônio nem pensar, mas antes eram enaltecidas as virtudes de São Luiz Gonzaga que não olhava para a beleza da mãe (Ribeiro, 1990:69).

Recordam ainda outro exemplo citado pedagogicamente: Santo Antônio, eremita, visitado um dia por uma mulher, buscando conselho, gritou para ela quando ainda se encontrava a uma certa distância: "Alto lá! Porque a terra quando se mistura com a água vira lama" (dando a entender que a união de um homem e uma mulher vira sujeira, podridão). Ou ainda o formador que exortava os seminaristas para se dedicarem ao Rosário de Maria, para não caírem nos braços das Marias do Rosário; e durante as férias tomarem "cuidado com as primas!" e manterem-se afastados das irmãs e das amigas das irmãs.

Muitos autores católicos reconhecem que os argumentos em favor do celibato obrigatório têm se enfraquecido

recentemente diante das muitas mudanças ocorridas na sociedade. Os principais fatores de mudança, devidos em grande parte às descobertas da psicologia e das outras ciências humanas, foram: a revalorização do matrimônio e a compreensão da importância da sexualidade no desenvolvimento humano. Outro fator importante para a Igreja foi a saída de grande número de sacerdotes do ministério para se casarem.

Mas, apesar de todas as mudanças na sociedade, a hierarquia da Igreja fez poucas concessões para os sacerdotes. Num encontro de promotores vocacionais religiosos notou-se a relutância, por parte de algumas religiosas, em aceitar para a vida religiosa jovens que já não fossem mais virgens. Certamente esta concessão só ocorreu devido à liberação das práticas sexuais na sociedade atual e o ingresso, atualmente, de jovens em idade mais avançada para a vida religiosa ou para o seminário. Porém, uma vez optando por esta vida, exige-se do jovem ou da jovem a abstinência das práticas sexuais.

Para a Igreja, abolir a lei do celibato não resolverá a crise vocacional, uma vez que acredita que esta não é a causa principal do abandono do ministério e sim a falta de indivíduos mais maduros e responsáveis. O próprio matrimônio, como o celibato, é uma instituição coercitiva e se encontra igualmente em crise. Manter o celibato, para a Igreja, significa manter a possibilidade de sua influência positiva para a eficácia sacerdotal, ou seja, por meio da renúncia alcançar um mais alto nível de amor, o amor ideal cristão.

Vários dos ex-seminaristas, jovens, entrevistados concordam que os problemas afetivos durante os anos de seminário não foram a causa principal de suas crises vocacionais. Mas, as questões afetivas se tornaram um peso adicional na desistência causada geralmente pela discordância com a estrutura da Igreja. Vários egressos dizem ainda acreditar no valor do celibato.

A questão afetiva não se resume a relacionamentos dos jovens seminaristas com mulheres. Alguns dos egressos mencionam o assédio de colegas, e até mesmo formadores, homossexuais como um agravante nas relações afetivas, mas nenhum dos entrevistados citou este problema como causa de sua saída do seminário. Apesar da relutância dos seminaristas em falar da questão homossexual, foi possível saber indiretamente que o seminário de Brodóski enfrenta problemas desta natureza. A Igreja combate esta situação mas existem aqueles que acreditam que este problema somente deixará de existir quando o celibato não for mais obrigatório.

O celibato sempre foi visto pela Igreja como igual à castidade, e oposto ao casamento. Para os padres-casados a castidade é algo para ser vivida tanto por celibatários quanto por casados, pois implica em pureza de intenções, em controle. A Associação Rumos critica a hierarquia da Igreja por dar maior ênfase ao celibato do que ao sacerdócio. Um padre casado declara que ao celebrar bodas de vinte e cinco anos de sacerdócio o que estaria celebrando na realidade seriam os vinte e cinco anos de celibato (Ribeiro, 1990).

Uma pesquisa realizada pela Associação Rumos revela que as maiores causas do afastamento dos sacerdotes do ministério da Igreja foram: 1) o celibato - 40.6% e 2) estrutura eclesial obsoleta - 13.5% (Ribeiro, 1990). Além disto, 64.6% dos pesquisados declararam que teriam continuado no ministério se fosse possível unir o sacerdócio ao matrimônio e 69,3% disseram que voltariam hoje ao ministério nestas mesmas condições, embora que colocando algumas restrições.

Tanta repressão provoca um efeito contrário: no íntimo, nenhum sacerdote, de fato, renuncia à sua sexualidade, porque não se renuncia, de fato, algo que não se conhece, à qual não se tem acesso. A mente acépta facilmente, mas o corpo permanece na expectativa, na esperança, se não na fantasia e onde estas três coisas estão presentes não existe, de fato, renúncia, mas solidão (Ribeiro, 1990:69).

Confirmando este depoimento, 76,6% dos padres casados pesquisados disseram nunca ter mantido ligações afetivo-sexuais antes de sua ordenação.

Os dados para os vocacionados atuais são diferentes. A maioria dos entrevistados declarou ter namorado antes de entrar para o seminário e alguns admitiram, inclusive, ter mantido relações sexuais. Estas diferenças certamente são fruto do ingresso mais tardio no seminário e da liberdade sexual na sociedade atual.

A hierarquia da Igreja Católica costuma usar, como argumento contra o casamento dos padres, o fato de que aqueles que saíram para se casar fracassaram nos seus casamentos. Os dados da pesquisa da Associação Rumos demonstraram que este argumento é falho. Dos 337 padres casados que responderam ao

questionário (aproximadamente 10% do universo total) 89,8% se declararam satisfeitos com o casamento. É provável que estes dados sejam mais satisfatórios do que aqueles para a maioria da população. Segundo a Associação, padres podem se transformar em bons maridos:

Aparentemente a formação do seminário deveria formar péssimos maridos e, no entanto, formou excelentes parceiros...A formação como um todo ensinou o padre a ser humilde, dedicado, compreensivo, tolerante, amante de todos. Não são necessários ingredientes melhores do que estes para fazer alguém feliz ao lado de outrem. Todas estas qualidades unidas a um desejo de viver a própria sexualidade, reprimida, repensada por anos, faz do homem-padre o homem-marido disponível, amigo, aberto ao diálogo e ao perdão...O longo aprendizado da vida comunitária faz com que 90,3% não apontem nenhuma dificuldade significativa na vida matrimonial (Ribeiro, 1990:71).

Certamente que os casamentos dos padres têm os mesmos problemas de casamentos de leigos, passam por crises como qualquer outra união conjugal. Ribeiro reconhece estas falhas:

A tendência ao machismo autoritário e opressor em relação à mulher não parece ser privilégio dos leigos. Colocado em posição de liderança natural sobre os fiéis facilmente o sacerdote cultiva e desenvolve, talvez sem se dar conta, aquelas tendências. Casado, transpõe para o âmbito familiar atitudes e comportamentos dogmáticos e impositivos e que desagradam tanto à mulher quanto aos filhos (Ribeiro, 1990:97).

A Santa Sé tem negado recentemente os pedidos de dispensa do celibato na tentativa de estancar a saída dos sacerdotes, sem sucesso. Numa carta ao Nuncio Apostólico no Brasil, o clero de Goiânia-Go, pede o fim das restrições nas

dispensas e o fim dos preconceitos contra aqueles que deixam o ministério.

Da maneira como as restrições são comunicadas atualmente fica-se a nítida impressão de que o dispensado do celibato fica numa condição de inferioridade aos próprios cristãos leigos, limitado em direitos assegurados a todos os leigos (Jornal Rumos, maio/junho, 1990).

Os formadores entrevistados estão divididos quanto à questão do celibato. Muitos acreditam que o celibato opcional é quase que um caminho obrigatório para a Igreja. Os religiosos, porém, mesmo aceitando a idéia do celibato opcional, afirmam que o celibato é parte integrante de sua forma de ser, através dos votos, e portanto jamais deixará de existir. O seu argumento é fortalecido pelos dados históricos. Alguns afirmam ainda que a vida celibatária lhes dá maior liberdade de ação e possibilidades de relacionamento com as pessoas, ao contrário do casamento que restringe as ações dos indivíduos.

A orientação para o celibato e para os problemas afetivos é dada para os seminaristas diocesanos, na região estudada, principalmente através de palestras em grandes grupos, geralmente de cunho bíblico, quase que uma forma de provar pela Bíblia a validade do preceito. Quando o seminarista não encontra um formador com quem tenha afinidade para se abrir, seus problemas afetivos podem se tornar críticos. Um seminarista egresso reconhece a angústia dos formadores diante da imaturidade dos seminaristas, especialmente diante da questão do celibato: "mas eles sabem que é uma faca de dois

gumes, quando os seminaristas amadurecem eles deixam o seminário, então só podem oferecer formas superficiais".

Seria ingenuidade declarar que os problemas relativos à sexualidade não existem dentro do seminário, ou que estes são de pequena importância. Não são infrequentes os casos de seminaristas que deixam o seminário por problemas amorosos na relação com o outro sexo. Um egresso confessou que, ao informar a seu bispo sua intenção de deixar o seminário, por não poder viver o ideal do celibato, este lhe disse que o problema do celibato poderia ser contornado, dando a entender que existe uma certa aquiescência, mesmo por parte do clero, de relacionamentos sexuais dos sacerdotes.

Porém, na realidade estudada, a maioria dos egressos, mesmo deixando o seminário por causa do celibato, não parece ter casado imediatamente após a sua saída. Em geral, eles passaram pelos períodos normais de namoro de vários anos, antes de se decidirem pelo casamento. Os próprios seminaristas dizem que os colegas que deixam o seminário para casar "acabam agarrando o primeiro bagulho que aparece".

Geralmente são os padres, muitas vezes já com vários anos de ordenação, que são protagonistas dos casos de fuga tão alardiados pela imprensa.

Os seminaristas admitem que são alvos de provocações amorosas por parte das moças da cidade. Nas palavras de um deles,

"Aqui em Batatais, por ser uma cidade de tradição católica, onde o seminário já existe há muitos anos, as meninas são mais discretas. Elas só provocam com os olhares. Mas, na pastoral, nas pequenas cidades e na periferia, elas vêem a gente como uma possibilidade de melhorar de vida, e falam abertamente que a gente deveria deixar esta vida de Igreja e casar com elas. E se a gente não tiver muita segurança, acaba sendo levado pelo papo delas."

Algumas moças até provocam deliberadamente os seminaristas, fazendo apostas para ver qual delas conseguirá primeiro "tirar" o jovem do seminário.

3) A Obediência

Numa sociedade como a atual onde as questões de democracia, de direitos e liberdades individuais, são colocados como valores supremos, obedecer parece uma anomalia. Certamente que na realidade o homem não é livre, deve submeter-se às leis comuns, às leis do trânsito, leis trabalhistas, etc.; mas estas formas de obediência parecem mais difusas, a obediência é devida a entidades abstratas (leis), de autoria distante e genérica. Mas ao mesmo tempo o homem obedece aos pais, ao professor ou diretor da escola, ao patrão, ao governo, em vários momentos de sua vida, mas sempre sonha com o momento de sua libertação destas amarras. Como explicar então a decisão de um indivíduo de se tornar sacerdote quando faz parte integrante desta escolha a obediência às autoridades eclesiásticas?

Uma análise da questão da obediência dentro da Igreja Católica deve levar em conta vários aspectos diferentes, entre eles, a Lei Canônica e os mecanismos de sua aplicação, as

estratégias dos grupos dentro da Igreja em relação à obediência, a dimensão mística desta lei e a aplicação da lei a teólogos hoje dentro da conjuntura atual, em particular casos como o do Frei Leonardo Boff.

Na Igreja Católica a autenticidade da Revelação divina está depositada na instituição que retém para si o critério da verdade e à qual todo livre-pensar deve submeter-se. Pela Lei Canônica, dentro de uma ordem religiosa, a obediência é devida ao superior da mesma; até a relação com o Papa é mediada por esta autoridade. Para os seminaristas ou padres diocesanos a obediência é devida ao bispo, em primeira instância.

Ao obedecer, na visão da Igreja, o indivíduo reconhece, na autoridade, a possibilidade de um discernimento moral mais profundo do que o seu próprio. Porém, a obediência deve ser uma escolha livre, o indivíduo obedece para realizar-se no grupo religioso. Acima de tudo está o primado da consciência individual, mas mediada pelo ministério da Igreja.

Mas hoje, o que se questiona não é tanto o princípio da autoridade da Igreja, e sim o modo em que esta autoridade vem sendo exercida. Muitas vezes não se respeitam as regras elementares do diálogo. Numa realidade de Igreja atual que tenta se fortalecer diante da diversidade e da sua perda de influência, tudo aquilo que coloca em risco este projeto deve ser eliminado. Assim, o teólogo Boff foi proibido de manifestar-se em público, de comunicar seus pensamentos em publicações ou palestras porque suas declarações foram

consideradas antagônicas à verdade pregada pela Igreja como instituição.

Hoje, aqueles que obedecem às autoridades eclesiais, mesmo discordando delas, podem fazê-lo motivados muito mais por um compromisso com a instituição, ou por uma identificação com o povo católico e uma causa maior. Podem ainda reconhecer que fora da instituição sua mensagem não terá força, e lembrar que com paciência, outros no passado viram um dia suas verdades reconhecidas finalmente pela Igreja (O Caso Boff, 1985).

Mas, em geral, casos como o de Leonardo Boff, onde se faz necessária a intervenção da hierarquia nas suas instâncias mais altas, são raros. Faz parte da socialização do católico amoldar sua consciência a um tipo de comunhão eclesial que implica hierarquia.

Os seminaristas egressos entrevistados disseram que sempre tiveram dificuldades em aceitar este preceito de obediência, principalmente por não terem a confiança e o respeito devidos às autoridades eclesiásticas. Confessaram que quase nunca revelavam aos formadores oficiais as suas crises uma vez que tinham medo que estas questões fossem levadas ao bispo ou aos superiores.

Todos os egressos contaram casos em que escamoteavam as ordens recebidas pelos superiores. Um ministrou aulas noturnas em um colégio leigo durante um semestre quando era proibido aos seminaristas outro trabalho a não ser o pastoral. Outro namorou durante um ano, contrariando a norma do celibato. Em geral, porém, estas desobediências são praticadas por

seminaristas já em crise de vocação. Muitas vezes os bispos ou superiores sabiam das faltas, mas por querer segurar estes jovens no seminário só chamam sua atenção quando as consideram muito graves, ou então quando estas afetam a vida da coletividade.

A obediência às normas é imposta de forma mais autoritária para os diocesanos, nesta região, uma vez que existe uma distância maior entre os formadores e os seminaristas, além de existirem rivalidades internas entre os grupos que servem de certa forma como controle. Ao mesmo tempo, os diocesanos têm maior liberdade de ação, pois, viajam nos finais de semana para seus trabalhos pastorais e durante boa parte do tempo não estão sob o controle direto de nenhuma autoridade.

A vida em comunidade, em geral em grupos menores, e a limitação da locomoção torna o controle nas congregações religiosas mais próximo, mas ao mesmo tempo possibilita uma maior democracia na tomada das decisões. Um formador religioso confessou que no passado tentava impor suas normas para o grupo de seminaristas, mas que isto se tornava cada vez mais difícil. Ele tomou então a decisão de viver no meio dos seminaristas como um deles, de igual para igual, e a vida na casa começou a caminhar de forma mais tranquila.

Ao mesmo tempo, em diversos momentos, foram presenciadas situações entre os religiosos em que questões referentes à obediência foram tratados de forma jocosa. Mas, ficou claro que é costume dos provinciais surpreender os

religiosos com suas ordens, especialmente em se referindo a cumprimento de tarefas indesejadas pela maioria do grupo. Muitas vezes as indicações de trabalho são feitas de forma inesperada, sem antecedência. Esta parece ser uma tática pedagógica dos provinciais para com os seminaristas: eles devem aprender na prática o que significa obedecer, mesmo em situações desagradáveis.

No discurso das alas mais progressistas da Igreja hoje é comum se ouvir a expressão: "o padre deve obedecer ao povo da Igreja" e não à autoridade eclesiástica. Um egresso confessa que sempre acreditara neste preceito, até o momento em que foi trabalhar numa favela e descobriu que nem sempre o "povo" tem as melhores soluções para seus problemas.

4) A Simplicidade de vida (ou pobreza)

É comum hoje no discurso religioso católico ouvir a frase "opção preferencial pelos pobres". A Igreja Católica nos anos pós-conciliares tem se voltado para os problemas da vasta maioria da população mundial que sofre da falta de necessidades básicas para sua subsistência. Porém, a ligação entre vida religiosa e a pobreza ou simplicidade tem suas raízes num passado muito mais distante.

Com frequência os aspirantes à vida religiosa encontraram, na pobreza, o simbolismo para suas relações sociais. Num sistema de classes o status inferior é representado pelos pobres que passam a simbolizar a humanidade sem características de posição social. Os religiosos se

se identificaram com esta posição despojada de poder, de bens materiais, e até de lugar na sociedade e tentaram se aproximar destas classes através da escolha de vestimentas, do comportamento e das próprias condições de vida. São exemplos deste comportamento os frades mendicantes, os monges indus e budistas e alguns santos modernos do catolicismo.

As congregações e ordens religiosas católicas incorporaram de maneira formal o preceito da pobreza ao incluírem entre os três votos proferidos pelo aspirante a membro destas organizações, o voto de pobreza. Faz parte da vida comunitária a proposta de que os membros nada devem possuir individualmente, porém, é comum os leigos falarem dos irmãos ou padres de alguma congregação como ricos, e declinarem as muitas propriedades e carros pertencentes aos padres como prova disto. Uma anedota comum nos meios eclesiásticos, que ilustra a descrença no cumprimento do voto de pobreza, é contada sobre os franciscanos, cujo fundador, São Francisco de Assis, foi um dos maiores defensores da pobreza na vida monástica. Segundo esta história, entre as tres coisas que Deus, todo ciente, não sabe, está: "onde os franciscanos guardam todo seu dinheiro".

Nos últimos anos os religiosos passaram a possuir cada vez mais seus próprios bens. Um formador lamentou: "antigamente as bibliotecas das casas religiosas eram muito boas, mas agora cada um tem seus próprios livros e só ficaram os livros velhos na biblioteca". Mesmo o carro, formalmente da comunidade, é muitas vezes de uso exclusivo de um dos seus membros.

Frequentemente se ouve a frase: "os religiosos fazem os votos de pobreza, mas são os diocesanos que os vivem". Os diocesanos não fazem votos de pobreza, mas muitas vezes, devido ao seu trabalho nas paróquias entre a população mais pobre são forçados a viver com muita austeridade. Pela estrutura diocesana paroquial, mais individualista, eles não podem recorrer, como fazem os religiosos, ao sustento da congregação. Muitas vezes o amparo às ordens religiosas no Brasil vem do exterior, ou as regiões mais pobres recebem auxílio dos irmãos em situação mais abastada.

De qualquer maneira, a valorização da vida simples é comum para os dois grupos. São comuns as críticas entre os seminaristas da ostentação de alguns bispos, e os elogios a bispos que levam uma vida austera e simples. Porém, é certo que os seminários de forma geral mantêm um nível de vida superior àquele vivenciado pela maioria dos vocacionados em suas famílias de origem. Alguns formadores falam até em "aburguesamento" dos seminaristas.

5) A Comunidade

O termo comunidade tem sentidos diferentes para os religiosos e os diocesanos. Para os religiosos, o termo significa uma relação interna entre "irmãos" de uma mesma casa. Em geral, para as congregações religiosas existe uma norma de que em qualquer local de residência deverão sempre conviver no mínimo três religiosos. Para os diocesanos, o termo comunidade reflete uma relação externa do padre com seus paroquianos, o

grupo dos fiéis de uma dada localidade. Em geral os padres diocesanos vivem sozinhos.

A comunidade da forma como a vivenciam os religiosos pode ser relacionada à idéia de *communitas* criada por Turner (1974a). *Communitas* para ele é a sociedade como homogénea, como totalidade sem diferenciação formada por camaradas ou pessoas iguais. Ele compara este tipo de sociedade à estrutura social, ou à sociedade como um sistema diferenciado, segmentado, com posições estruturadas, composta por status e papéis e não por indivíduos concretos. Na realidade, todas as sociedades possuem estes dois aspectos ao mesmo tempo e paralelamente, mas segundo o autor, com maior ou menor peso dado a uma das formas.

A escolha pela vida em alguma congregação ou ordem religiosa pode ter como base a aspiração à *communitas*, ou seja, aspiração a valores de igualdade, solidariedade e interdependência que constituem os ideais comunitários presentes no cristianismo. Porém, na realidade, a vida nos mosteiros, desde a Idade Média até meados do século XX, continha pouco do que se poderia chamar de democracia.

Parece existir na humanidade uma real "necessidade" por *communitas*, ou seja, por deixar de lado os status e papéis estruturados e viver enfatizando a igualdade e a camaradagem. Por isto todas as sociedades incorporam momentos de *communitas* na sua vivência. Isto ocorre de forma especial nos ritos de passagem que podem ser compreendidos como momentos ritualizados de *communitas* na vida de todas as populações.

Nos ritos de passagem, num primeiro momento, os indivíduos ou os grupos são separados dos seus pontos fixos na estrutura social ou de seu estado estabelecido. Numa segunda etapa, chamada por Turner de liminaridade, o sujeito se torna ambíguo, passa por um domínio simbólico que tem poucos atributos dos seus estágios anteriores e futuros. Na terceira etapa a passagem é consumada e o sujeito retorna à estrutura social.

O noviciado dos religiosos é um rito de passagem onde o noviço parece estar, ao que indicam os símbolos deste momento, invisível às definições e classificações estabelecidas pela cultura. Como o que acontece a outros que vivenciam os ritos de passagem, os noviços são segregados, até de forma física, dos principais acontecimentos. Nos períodos liminares eles se tornam uma classe privilegiada, sustentada pelo trabalho de outros. No entanto, como forma de compensação, são expostos a dificuldades controladas (como a abstenção de relações sexuais). Muitas vezes este momento é de experiências que levam à humilhação, mas o principal objetivo é de possibilitar ao indivíduo o tempo para especular sobre as "últimas coisas".

Os diocesanos não passam pelo noviciado, portanto, não vivenciam estes momentos de liminaridade de modo tão radical quanto os religiosos. Eles se colocam de forma mais nítida dentro da estrutura social com sua hierarquia e individualização. As diferenças de status são mais visíveis mesmo dentro do seminário diocesano, onde os alunos do curso de

Filosofia são discriminados pelos do curso de Teologia. Seminaristas claretianos que se hospedaram em seminários diocesanos recentemente voltaram espantados com a "solidão e individualismo" que observaram.

Mas na realidade, a própria vida em seminário é uma forma de liminaridade. Na Igreja Católica a conversão da liminaridade em forma de vida, ou seja, a situação de estar permanentemente ou voluntariamente fora ou à parte do comportamento de ocupação de status e papel é considerada uma condição excepcional daqueles que aspiram à perfeição. Este tipo de vida é visto como algo que não é para todos, mas para alguns poucos "escolhidos pela graça".

Em geral, fazem parte da vida em *communitas* características como o abandono da propriedade ou a posse de terra em comum; o ataque à instituição do casamento que pode tomar a forma do casamento em grupo ou, o que é mais comum, o celibato, e a incorporação dos valores de pobreza e simplicidade de vida.

Estas atitudes e comportamentos da *communitas* geralmente causam choques com a sociedade estruturada. A Ordem dos Franciscanos criou problemas para a Igreja Católica na Idade Média ao pregar o abandono da propriedade. Em geral, para possibilitar a convivência, e mesmo a sobrevivência destes movimentos, as formas espontâneas de *communitas* são incorporadas à estrutura; convertem-se em estruturas institucionalizadas ou se rotinizam frequentemente através de rituais que se repetem periodicamente.

Ritualized communitas in liminality is...highly characteristic of long-established and stable cultural systems in which...communitas has been thoroughly domesticated, even corralled (Turner, 1974a:254).

Assim, o que era a princípio um fenômeno sem limites e universal, tem se limitado, historicamente, a regiões geográficas específicas e aspectos particulares da vida social. As várias formas de *communitas* muitas vezes têm de construir muros (reais ou simbólicos) como forma de manter os limites para assegurar que a estrutura fique de fora.

Pode-se pensar na vida religiosa como uma forma de liminaridade que se tornou institucionalizada e tem um papel dentro da sociedade. Ela provocou uma separação voluntária dos indivíduos da sociedade, incorporou o simbolismo da pobreza, e ainda controlou a sexualidade como forma de vida. Estes comportamentos que seriam livres, ilimitados, se tornam obrigatórios e limitados através dos votos de pobreza e de castidade. A hierarquia, presente na estrutura social também é incorporada e institucionalizada com o voto de obediência.

A institucionalização cria muitas vezes divergências entre o ideal e o real na vida religiosa. É por isto que muitas vezes os seminaristas entrevistados questionam a vida comunitária. Alguns até dizem que ela não existe: cada um tem seus próprios bens, não compartilham os seus problemas e alegrias, as decisões são tomadas de forma autoritária, etc. Um seminarista religioso cita as palavras de um colega que deixou o seminário: "Acho que é mais fácil encontrar uma pessoa do

sexo oposto para viver em comunidade, do que viver a comunidade numa congregação religiosa".

Na verdade, é mais fácil encontrar nos seminários, principalmente nos diocesanos, uma estrutura mais semelhante à da instituição total de Goffman (1974) do que da *communitas* de Turner (1974). As diferenças de *status* são facilmente percebidas entre alunos de Filosofia e Teologia, entre professores e não professores, entre seminaristas e padres. Ainda hoje, o ideal para a vida em seminário, tanto diocesano quanto religioso, é o ideal monástico, que mesmo contendo o germe inicial da *communitas*, estruturou-se a partir do silêncio, da não contestação, da obediência e do fechamento.

Toda a vivência na casa de formação torna concreto para o seminarista que ele faz parte de uma Igreja com uma característica profundamente comunal e que é o dever de cada indivíduo servir a esta comunidade. Esta percepção é mais concreta por parte dos seminaristas religiosos onde o conceito de comunidade é inerente a seu modo de vida. Porém, os seminaristas diocesanos se voltam mais cedo para a comunidade dos fiéis, ou seja, os leigos que fazem parte das paróquias onde trabalham.

CONCLUSÃO

A Igreja Católica está estruturada de tal forma que sua continuidade e suas atividades rituais dependem fundamentalmente da presença de lideranças portadoras de um conhecimento especializado e de uma autoridade investida: o clero. Assim sendo, a Igreja tem, historicamente, se preocupado em despertar nos jovens a vontade de se engajarem na hierarquia da instituição religiosa e esta escolha sempre foi apontada como a mais alta forma de religiosidade.

Segundo o discurso da Igreja, Deus chamaria a todos para o serviço religioso mas somente a alguns poucos é dada a graça de ouvir, e responder, a seu chamado, à sua vocação para o sacerdócio. O trabalho da Igreja de despertar os jovens para este serviço tem se tornado cada vez mais elaborado e organizado nos últimos anos, recebendo o nome de Pastoral Vocacional e contando com membros do clero especializados nesta tarefa e trabalhando em tempo integral. Além do clero especializado, a Igreja tem, ainda, organizado grupos de leigos, bem como produzido material escrito e audio-visuais, para o trabalho desta pastoral.

Esta organização reflete não somente uma maior estruturação do trabalho da Igreja Católica mas, especialmente, a visão de que a Igreja deve reconquistar uma série de espaços que foram perdidos por ela no suprimento dos seus quadros sacerdotais. A Igreja sempre buscou seus vocacionados entre os

muito jovens e nos espaços muito amplos das famílias, das escolas e das paróquias. Porém, hoje, estes espaços se restringem cada vez mais: as famílias limitam o número de filhos e não se dispõem mais a entregar um filho à Igreja; o ensino religioso nas escolas é precário e mesmo as escolas confessionais se secularizam; as paróquias perdem seus fiéis para outras religiões ou mesmo para a indiferença. Os pais que, no passado, viam no seminário uma oportunidade de estudo e melhoria de *status* para seus filhos já possuem outras opções, além de perceber que atualmente o sacerdote não tem o poder e a força que tinha no passado.

A própria Igreja Católica reconhece as dificuldades de atrair jovens, hoje, para o sacerdócio. O termo "crise de vocações" é repetido constantemente nos meios eclesiais. E este problema parece ser mundial. Segundo o autor Fernandes (1987), na década de 80, somente o Brasil e a Polônia, entre todos os países do mundo, apresentaram um crescimento no número de vocações sacerdotais. E mesmo este crescimento, segundo o autor, não seria o suficiente para suprir as necessidades de crescimento demográfico do país. É possível, ainda, que este crescimento não tenha se confirmado.

Hoje, na Itália, tradicionalmente o maior "viveiro" de vocações, os seminários encontram-se quase vazios e a explicação dada por um missionário italiano é de que o tamanho das famílias diminuiu muito. Mas, certamente, também lá, o *status* do padre foi rebaixado. Segundo depoimento de outro ex-missionário italiano, o número de padres que se candidatam para

as missões no terceiro mundo não diminuiu, mas houve um "envelhecimento" marcado destes candidatos: hoje são sacerdotes de aproximadamente cinquenta anos de idade que se dispõem a trabalhar nas missões, e não mais os jovens de vinte a trinta anos.

Ocorre também um "envelhecimento" nos candidatos ao seminário, em todo o mundo. Cada vez mais, fecham-se os Seminários Menores que abrigavam jovens com idades de onze a dezoito anos, que cursavam o primeiro e o segundo grau. Hoje, é frequente a entrada de seminaristas no Seminário Maior, já com o colegial completo e com a idade de dezoito a vinte anos. Esta mudança surpreendeu à hierarquia, pois, de certa forma, foi muito abrupta, acelerando-se nos últimos dez anos.

Os seminários estavam estruturados, desde a Idade Média, para receber os vocacionados muito jovens e direcioná-los, moldá-los, "formá-los", dentro dos padrões estabelecidos pela Igreja. Os jovens que entram, hoje, no seminário já têm sua personalidade formada, já tiveram experiências de trabalho secular e, muitas vezes, já tiveram relacionamentos afetivos com o sexo oposto. São críticos da Igreja, da hierarquia, da sociedade em que vivem e têm um objetivo muito mais abrangente do que meramente a possibilidade de fazerem um curso superior para estarem no seminário. Têm, ainda, maior facilidade de sair do seminário se descobrirem que este não é realmente o rumo que desejam dar às suas vidas, uma vez que a sociedade não demonstra mais um preconceito tão acirrado contra os ex-padres e ex-seminaristas. Pelo contrário, o preconceito da sociedade

tem sido mais forte contra aqueles jovens que decidem entrar para o seminário.

Este jovem que entra, hoje, para o seminário faz questão de dizer que sua decisão foi consciente, fruto de uma vivência na Igreja e de uma vontade de mudar a realidade. Ele se reconhece como diferente dos outros. Se ele se sujeita às normas impostas pela Igreja para o vocacionado e, conseqüentemente, para o sacerdote, ou seja, o celibato, a obediência, a vida comunitária, o faz porque acredita que estas práticas de renúncia tenham um valor inerente. Ele respeita a hierarquia da Igreja, mesmo que possa criticar a sua atuação, porque acredita verdadeiramente que sua autoridade está baseada nos princípios cristãos de serviço e amor ao próximo.

O ideal monástico para o seminário onde imperava a obediência cega, o silêncio, o medo, a não contestação, a autoridade baseada no saber dogmático incontestável, em outras palavras, a disciplina externa aos sujeitos, que perdurou até o início da década de 60, dissolve-se diante das mudanças no quadro de vocacionados e na própria Igreja Católica. Mas os formadores confessam que, formados eles próprios no antigo esquema, não têm padrões a seguir, estão experimentando, tentando encontrar caminhos para a atualidade.

Contudo, mesmo que o trabalho de Promoção Vocacional tenha resultados promissores em direcionar um bom número de jovens para o seminário, geralmente, hoje, o Seminário Maior, estes jovens devem receber ainda, pelo menos, sete anos de

formação antes de poderem se ordenar. E durante este longo período, muitos jovens se evadirão.

A evasão dos seminários não é um acontecimento novo na história da Igreja, mas chama a atenção de forma mais concreta, hoje, devido à seleção de candidatos ser muito mais rigorosa e devido à atual visão da Igreja de que o seminário é o local de confirmação da vocação e não de descoberta da vocação. Assim espera-se dos candidatos ao seminário que estes já tenham uma certeza de sua vocação sacerdotal. No passado próximo qualquer indivíduo que assim o desejasse poderia frequentar um seminário, mesmo que oficialmente existissem certos critérios de seleção.

A confirmação da vocação se processa no seminário, durante um período chamado formação, que consistirá na convivência com outros seminaristas e alguns padres ; na orientação contínua que receberá dos formadores (o diretor espiritual, o Reitor); no curso de Filosofia ou Teologia e no trabalho de pastoral nas comunidades. Estas realidades são muito diferenciadas mesmo para o grupo que faz parte desta pesquisa, e dependem das orientações daqueles que são responsáveis pelos seminaristas, em última instância, os bispos e os provinciais.

Para a Igreja Católica, o período de formação é fundamentalmente um momento de identificação do vocacionado com os modelos de sacerdote que lhe são apresentados e principalmente de incorporação dos elementos que tradicionalmente diferenciam o sacerdote dos outros fiéis

católicos: as suas prerrogativas como ministrador dos sacramentos, o celibato, a pobreza, a obediência e a vida comunitária.

Na análise destes elementos que formam a identidade do sacerdote, foi possível perceber que por todos os lados as críticas, os questionamentos, minam o terreno da construção da identidade do seminarista. Os valores fundamentais que constituem a vida do sacerdote, principalmente aqueles que exigem a renúncia e a escolha da vida ascética, se chocam com os valores da sociedade presentista, hedonista, materialista.

Mas, seria muito simplista dizer que são principalmente os valores ascéticos da vida sacerdotal que afastam os jovens desta escolha. A própria Igreja Católica perde, hoje, muitos de seus fiéis para grupos religiosos que também possuem valores ascéticos, principalmente os pentecostais, que aumentam os seus contingentes a cada ano (Fry e Howe, 1975). Na verdade, o termo "ascético" é utilizado para descrever formas muito diferenciadas de religiosidade. O próprio Weber (1977) diferencia entre duas formas de ascetismo ao falar de *ascetismo negador do mundo* ou *extra-mundano*, exemplificado pela vida monástica do catolicismo, e *ascetismo intra-mundano*, encontrado no protestantismo.

Estas duas formas de vida partem inicialmente de uma mesma fonte filosófica: o neoplatonismo de Santo Agostinho que separa o corpo e a alma, que percebe o sexo como vergonha, que exalta a castidade e impõe a abstinência sexual a todos aqueles que desejam atingir a espiritualidade mais alta da vida

religiosa (Alves, 1982). A diferenciação entre as duas formas de ascetismo surge no momento da Reforma Protestante com a redefinição do que é a Igreja. O conceito de Igreja para o católico, até o Concílio Vaticano II, estava quase que exclusivamente relacionado com o clero e com a hierarquia, enquanto que para os protestantes, desde o primeiro momento, a Igreja significava o povo de Deus. Sendo assim, o comportamento ascético, no catolicismo, é exigido somente para o clero, enquanto que no protestantismo as exigências são para todos os fiéis ("ascetismo laico" em Weber, 1989).

Assim também fica fortalecido o preceito da vocação no catolicismo que designa, pelo menos no discurso do cotidiano, o clero, os religiosos, aqueles escolhidos para mediar o relacionamento dos fiéis com Deus, e para quem se espera um comportamento diferente. A vocação e a vida ascética são para o clero na Igreja Católica, e para todos os fiéis no Protestantismo.

O ascetismo protestante se distingue ainda do católico por uma visão de mundo diferente: não se exige do crente um desligamento ou uma fuga do mundo mas sim, a sua transformação; não se exige o celibato, mas a rejeição do prazer erótico; não se exige a pobreza, mas a eliminação do divertimento fútil que corrói o sustento; não se exige a vida do claustro, mas um padrão de vida controlado (Morris, 1987).

A Igreja Católica tem modificado sua visão de Igreja nos últimos anos para incluir todo o povo, mas ainda hoje o comportamento exigido para o clero e para o leigo são muito

diferentes. Esta discrepância talvez seja uma das dificuldades de atrair um número maior de jovens para o sacerdócio, mas ao mesmo tempo deveria proporcionar um *status* maior ao papel. Resta saber se, na visão dos jovens, possíveis candidatos ao sacerdócio, as renúncias compensam as vantagens do cargo.

Com certeza, esta diferenciação entre clero e leigos, na Igreja Católica, que no passado tornava mais fácil a identidade vocacional e, conseqüentemente sacerdotal, hoje, é questionada, e alguns dos atributos do sacerdote estão sendo incorporados, ou pelo menos, reivindicados pelos leigos. Isto torna mais difícil a identificação do jovem com o papel de sacerdote.

Outra dificuldade para o jovem vocacionado, hoje, parece ser que a Igreja Católica possui, dentro do que se poderia chamar de uma identidade global do que significa ser católico, outras identidades mais específicas, entre elas, duas de maior importância para o Brasil: a primeira, com um projeto específico de reconstrução da identidade do católico e a segunda, mais pluralista e com um compromisso libertador, incorporando as mais recentes discussões do clero latino-americano em Puebla (México) e Medellín (Colômbia).

Parece claro que a década de 90 assistirá a um embate entre estas duas identidades dentro da Igreja Católica e isto afetará sobremaneira a construção da identidade do sacerdote dentro do seminário. De um lado, a reiteração do celibato, da importância da diferenciação do clero, até pelas vestes, da autoridade e da espiritualidade mística e emotiva enfrentará o

outro lado, do reconhecimento da possibilidade do celibato opcional, do trabalho junto ao povo sem diferenciação de status, da democracia e da razão.

A via do pluralismo se encontra em desvantagem quanto à construção da identidade. É mais difícil se construir uma identidade sem contornos claros, estáveis e determinados. O que este embate poderá acarretar, e que já se percebe de certa forma na situação estudada, é que os indivíduos que se identificam com a via do pluralismo geralmente não persistem na sua vocação, talvez por falta de espaço dentro da hierarquia da Igreja. Isto é mais claro em relação aos seminaristas diocesanos, talvez porque a autoridade de Roma se faça mais presente e controladora a nível de diocese. É frequente se ouvir dos egressos expressões como: "eu saí porque não aguentava a hierarquia da Igreja", ou ainda, "a Igreja na qual eu queria ser padre não é esta aí!"

Uma pesquisa citada por Rulla (1977), realizada entre seminaristas católicos nos Estados Unidos no final da década de 60 demonstrava que os jovens que acentuavam as funções sagradas e a espiritualidade em sua vidas tendiam a perseverar em suas vocações, enquanto que os indivíduos que davam destaque às funções seculares, abandonavam o seminário na proporção de duas a três vezes mais que os outros. Uma das frequentes críticas feitas à via do pluralismo é de que lhe falta uma valorização maior da oração e da espiritualidade.

Os problemas da crise de vocações e da formação para o sacerdócio são sentidos de forma tão forte pela Igreja Católica

que os últimos dois Sinodos dos Bispos convocados pela Santa Sé, após o Concílio Vaticano II, foram para discutir estes problemas. O Sinodo que se realizou em Roma, em outubro de 1990, para tratar dos rumos a serem tomados pela Igreja na formação dos seus sacerdotes, foi cercado de grande expectativa aqui no Brasil, pois, esperava-se que algumas questões polêmicas fossem abordadas, como a questão do celibato opcional, a reintegração ao ministério e à ação pastoral completa dos padres casados, a moradia dos seminaristas quanto a grande seminários ou pequenas comunidades, a maior presença de mulheres na formação sacerdotal, etc (ver Anexo IV). Porém, estas questões, que pareciam estar polarizadas entre posições diversas das Igrejas do primeiro e terceiro mundo, e que prometem causar muitos conflitos e divergências nos próximos anos, não foram abordadas a fundo. O documento produzido pelo Sinodo, segundo depoimento de um padre italiano, já é considerado superado, menos de um ano após a sua divulgação.

A idéia de conflito sempre foi problemática para o cristianismo que tenta impor o que Ricoeur (1977) chama de *ideologia da conciliação a todo preço*. A existência do conflito parece ser uma negação dos preceitos cristãos de amor ao próximo e amor a Deus. No entanto, a tentativa de minimizar ou atenuar o conflito, segundo este mesmo autor, não permite que se perceba o caráter irreduzível destas situações na sociedade moderna e nem que se aproveite a sua força inovadora.

As instituições, na sociedade moderna, entre elas, a Igreja, tendem a tomar uma posição defensiva face ao conflito:

diante daquilo que pode parecer a dissolução das normas, a tendência é a de reafirmar as normas de uma forma não criativa (Ricoeur, 1977). Assim, a ala mais conservadora da Igreja preconiza um retorno aos valores do passado no que concerne ao papel social do sacerdote, seguindo assim tendências presentes em outras instituições de resistência à mudança. O resultado deste "fechamento" pode significar um acirramento da "crise de vocações".

O número de seminaristas que se encontram nos seminários que fazem parte desta pesquisa pode parecer pequeno quando comparado ao número em seminários de outras dioceses ou em outros momentos da história da Igreja. Porém, o que impressiona mesmo não é tanto o número pequeno de seminaristas, e sim o número muito limitado de formandos no final de cada ano. Entre os anos de 1985 e 1990 trinta e quatro (34) seminaristas claretianos concluíram o curso de Filosofia (numa média de cinco (5) formandos por ano. Destes seminaristas somente metade continua no seminário, alguns como diocesanos e não mais como religiosos. Os dados para as dioceses não são muito diferentes. Para chegarem à ordenação sacerdotal estes jovens deverão ainda cursar mais quatro anos de Teologia, onde, segundo pesquisas da CNBB, metade se evadirá.

As dioceses e as congregações sofrem com o número muito limitado de ordenações. No ano passado, na Arquidiocese de Ribeirão Preto, foi ordenado somente um jovem e o único jovem ordenado há dois anos na Congregação dos Missionários Claretianos deixou o ministério após menos de um ano de

trabalho. O Arcebispo de Ribeirão Preto declarou que o número de sacerdotes ordenados não supre as necessidades da Arquidiocese: o número de padres que morrem ou se aposentam é maior do que o número de ordenações.

O que fica claro para qualquer pessoa que analisa esta questão é que a Igreja Católica precisa investir, hoje, muito dinheiro na formação de seu clero, mas o retorno deste investimento parece ser muito pequeno. A Igreja não costuma pensar na formação sacerdotal nestes termos mais capitalistas, citando com frequência o texto bíblico que, de certa forma, justifica ou tenta explicar o pequeno número de ordenações: "Muitos são chamados, mas poucos escolhidos". Porém, a cada dia que passa estas preocupações se tornam mais concretas.

As despesas de alimentação, moradia e estudo dos jovens que entram para o seminário são subvencionadas, na maioria das vezes, pela diocese ou pela congregação religiosa, o que significa que os fiéis, com suas doações, é que pagam estas despesas. O empobrecimento da população, a evasão dos fiéis e até o questionamento feito por alguns dentro da Igreja sobre a validade de se manter jovens fortes e sadios numa situação de dependência, sem responsabilidades de trabalho leigo, dificultam cada vez mais a manutenção dos jovens seminaristas.

Algumas dioceses exigem que os seminaristas ou suas famílias custeem suas despesas, mas existe ainda um sentimento de que o seminarista já fez a sua parte de sacrifício, escolhendo servir à Igreja através do sacerdócio e que,

portanto, são os leigos que irão desfrutar mais tarde do trabalho sacerdotal, que deverão custear as despesas da preparação destes jovens.

Toda esta questão está intimamente ligada à idéia de que o sacerdócio significa uma doação total de vida do indivíduo, e não meramente uma profissão exercida por ele. Esta doação implica, para aqueles que a fizerem, numa separação da família e da sociedade, uma diferenciação dos outros. À medida que a validade desta diferenciação é questionada, que o sacerdote reivindica o direito a ter seu espaço individual, privado, a identidade do sacerdote tende a mudar para tornar-se mais vocação no mundo do que renúncia ao mundo.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. Atica, S.P. 1982.
- AUBERT, R. e outros. *A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. Vol 5, tomo II., Vozes, Petrópolis, 1976.
- AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. Universidade de Brasília, Brasília, 1963.
- BALDUS, Herbert. *Tribo Tupi no Brasil Central*. Companhia Editora Nacional, S.P., 1970.
- BARBOSA, Fidelis. *Caminhos do Senhor*. Sulina, Porto Alegre, 1990.
- BEOZZO, José Oscar e outros. *História da Teologia na América Latina*. Paulinas, S.P., 1981.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. Paulinas, S.P., 1985.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Penguin Books, London, 1971.
- BRANDAO, Carlos. *Identidade e Etnia*. Brasiliense, S.P., 1986.
- *Sacerdotes da Viola*. Vozes, Petrópolis, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Perspectiva, S.P., 1982.
- *Outline of a Theory of Practise*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- "O Caso Boff: O Sentido da Obediência". in *Religião e Sociedade*. 12/3, 1985. p.110-136.
- CASTORIANES, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Paz e Terra, R.J. 1982.
- COMBLIN, José. "Algumas Reflexões sobre a Formação Hoje" in *REB*. junho, 1981, Vol. 41/162, p.320-345.
- CONZATTI, Holmes. "Características do Grupo Seminarístico" s/d. (mimeo). p.1-4.
- CORREIA, Francisco de Assis. *História da Arquidiocese de Ribeirão Preto*. Ed. Santa Rita, Franca, 1983.

- DELLA CAVA, Ralph. "A Ofensiva Vaticana" in *Religião e Sociedade*. 1985, vol. 12/3, p. 34-53.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Paulinas, São Paulo, 1989.
- FERNANDES, Rubem César. "Imagens da Paixão. A Igreja no Brasil e na Polônia" in *Religião e Sociedade*, março, 1987, vol. 14/1, p.44-63.
- FICHTER, Joseph. *Religion as an Occupation: A Study in the Sociology of Professions*. The University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1961.
- FRY, Peter e HOWE, Gary Nagel. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" in *Debate e Crítica*, nº 6, julho, 1965, p.75-94.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Vozes, Petrópolis, 1991.
- GALVAO, Eduardo e WAGLEY, Charles. *The Tenetehara Indians of Brasil*. AMS Press, New York, 1969.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Zahar, R.J., 1976.
- *Islam Observed*. The University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- GIORDANI, Bruno. *Resposta do Homem ao Chamado de Deus*. Loyola, S. P., 1990.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Perspectiva, S.P., 1974.
- GOODENOUGH, Ward. "Rethinking Status and Role" in *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistoch Publications, London, 1968, p.1-24.
- GOODPASTURE, C. *Cross and Sword: An Eyewitness History of Christianity in Latin America*. Orbis Books, New York, 1989.
- GREGOR, Thomas. *Social Relationships in a Small Society. A Study of the Mehinacu Indians of Central Brasil*. tese de doutorado, Columbia University, s/d. (mimeo)
- GUERRA, Aloisio. *Celibato: Santo ou Safado*. Guararapes, Recife, 1985.
- HAUCK, João Fagundes e outros. *História da Igreja no Brasil. Segunda Época*. Vozes, Petrópolis, 1980.

- HOORNAERT, Eduardo e outros. *História da Igreja no Brasil. Primeira Época*. Vozes, Petrópolis, 1979.
- JENSEN, A. D. *Mito y Culto entre Pueblos Primitivos*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1966.
- JORNAL RUMOS. Associação Rumos, Brasília, maio/junho 1990
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Gradiva, Lisboa, 1984.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "O Feiticeiro e sua Magia" in *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro, R.J., 1967, p.193-213.
- *L'Identité*. PUF, Paris, 1964.
- "Introdução: A Obra de Marcel Mauss" in Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. EPU, S.P., 1974, p.1-36.
- LIBANIO, J.B. *A Volta à Grande Disciplina*. E.P.U./EDUSP, S.P., 1974.
- MAUSS, Marcel. "Esboço de uma Teoria Geral da Magia" in *Sociologia e Antropologia*. EPU, S.P., 1974, p.39-176.
- MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. Atica, S.P., 1986.
- MORRIS, Brian. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- NUNES, César. *Desvendando a Sexualidade*. Papirus, S.P., 1987.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. "Religião e Dominação de Classe: O Caso da 'Romanização'" in *Religião e Sociedade*. 1980, nº6, p.167-187.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Pioneira, S.P., 1976.
- ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada*. Paz e Terra, R.J., 1980.
- PORTELLI, Hughes. *Gramsci e a Questão Religiosa*. Paulinas, S.P., 1984.
- RIBEIRO, Jorge P. e outros. *Padres Casados. Depoimentos e Pesquisa*. Vozes, Petrópolis, 1990.

- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Livraria Francisco Alves Editora, R.J., 1977.
- RULLA, L.M. *Psicologia do Profundo e Vocação*. Paulinas, S.P., 1977.
- SUAUD, Charles. *La Vocation. Conversion et Reconversion des Prêtres Ruraux*. Minuit, Paris, 1978.
- "L'Imposition de la Vocation Sacerdotale" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. maio, 1975. nº 3. p.2-17.
- "Splendeur et Misère d'un Petit Séminaire" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. setembro, 1975. nº4. p.66-90
- SEEGER, Anthony. "O Significado dos Ornamentos Corporais" in *Os Índios e Nós*. Campus, R.J., 1980, p. 43-57.
- SERBIN, Ken. *Os Seminários: Crise, Experiências e Síntese*. 1989. (mimeo)
- Situação e Vida dos Seminaristas Maiores no Brasil*. Estudos da CNBB no.40, Paulinas, S.P., 1984.
- TAGLIAVINI, João Virgílio. *Os Garotos no Túnel - Um Estudo sobre a imposição da vocação sacerdotal e o condicionamento nos seminários*. Tese de Mestrado em Sociologia, UNICAMP, 1990. (mimeo)
- TOMELIN, Victor. *Pedagogia do Silêncio. o Tamanho do Medo*. FURB\Papirus, S.P., 1986.
- TURNER, Víctor. "Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of *Communitas*" in *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press, London, 1974, p.231-271. (a).
- *O Processo Ritual*. Vozes, Petrópolis, 1974 (b).
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Zahar, R.J., 1981.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Pioneira, S.P., 1989.
- *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- YALMAN, Nur. "Les Moines Bouddhistes Ascétiques de Ceylan" in John Middleton, *Antropologie Religieuse*. Librairie Larousse, Paris, 1974, p.153-166.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus*. Zahar, R.J., 1983.

ANEXO I

QUESTIONARIO APLICADO EM JUNHO DE 1989

I. Dados Pessoais e Familiares

- 1.1. Nome.....
- 1.2. Seminarista diocesano.....Religioso.....
- 1.3. Idade.....
- 1.4. Natural de.....
- (Município) (Estado)
- 1.5. Estuda Filosofia em.....
- (Município)
- 1.6. Está cursando:
- Noviciado.....
- 1º. ano de Filosofia.....
- 2º. ano de Filosofia.....
- 3º. ano de Filosofia.....
- 1.7. Passou a infância:
-na zona rural
-numa vila de menos de 1.000 hab.
-numa cidade de até 20.000 hab.
-numa cidade de 20.000 a 100.000 hab.
-numa cidade de mais de 100.000 hab.
- 1.8. Onde residia no momento de entrar para o cidade:
-na zona rural
-numa vila de menos de 1.000 hab.
-numa cidade de até 20.000 hab.
-numa cidade de 20.000 a 100.000 hab.
-numa cidade de mais de 100.000 hab.
- 1.9. E descendente direto de imigrantes estrangeiros:
- não.....
- sim.....nacionalidade.....
- 1.10. Aprendeu outra lingua antes ou junto com o português:
- não.....
- sim.....Qual.....

1.11. Seu pai trabalha (caso seja falecido ou aposentado, indique onde trabalhava):.....na agricultura
no comércio
na indústria
em serviços
outro.

1.12. Sua mãe trabalha (caso seja falecida ou aposentada, indique onde trabalhava):.....em casa
na agricultura
no comércio
na indústria
em serviços
outro

1.13. O total de rendimentos familiares é da ordem de:
até um salário mínimo
mais de 1 e até 2 salários mínimos
mais de 2 e até 5 salários mínimos
entre 5 e 10 salários mínimos
mais de 10 salários mínimos

1.14. Seu pai é (caso seja falecido indique qual era sua atividade religiosa):
engajado na Pastoral, (que tipo.....)
ligado a algum Movimento ou Associação da Igreja
 (qual.....)
apenas católico praticante
católico não praticante
de outra religião
sem religião

1.15. Sua mãe é (caso seja falecida indique qual era sua atividade religiosa):
engajada na Pastoral, (que tipo.....)
ligada a algum Movimento ou Associação da Igreja
 (qual.....)
apenas católica praticante
católica não praticante
de outra religião
sem religião

1.16. Número de filhos em sua família: sexo masculino.....
 sexo feminino.....

1.17. Sua posição entre os filhos:.....mais velho
do meio
o último
único

2. Atividades anteriores ao Ingresso no Seminário Maior

- 2.1. Antes de entrar para o Seminário Maior voce:
trabalhou como profissional
trabalhos junto com a família sem profissão
só estudou,
- 2.2. Cursou o Segundo Grau em:
Seminário Menor
Colégio Católico particular
Colégio Público
Colégio Leigo Particular
- 2.3. Enquanto cursava o Segundo Grau residia em:
casa como os pais
casa de parentes
Seminário Menor
outro (qual.....)
- 2.4. Tem algum parente próximo que frequentou o Seminário:
não
sim (grau de parentesco.....)
- 2.5. Com que idade sentiu vontade de ser padre:
antes dos 11 anos
entre 11 e 15 anos
entre 16 e 20 anos
com mais de 20 anos
- 2.6. Sua idade ao entrar no seminário:.....
- 2.7. A influência da sua família na sua vocação:
muito positiva
pouco positiva
negativa
- 2.8. Antes de entrar para o Seminário participou de algum tipo de Pastoral:.....não
sim (de que tipo.....)
- 2.9. Antes de entrar para o Seminário participou em algum tipo de Movimento:.....não
sim (de que tipo.....)
- 2.10. Tem alguma simpatia por algum movimento ou Associação da Igreja hoje:.....não
sim (qual.....)

2.11. Indique quem mais o influenciou para sua vocação:

(numere de 1 a 3, sendo o nº- 1 de maior importância)

- | | |
|---------------------|--------------------------|
|pai |mãe |
|professor |professora |
|um religioso |uma religiosa |
|um leigo |uma leiga |
|um padre |vigário da paróquia |
|um missionário |um bispo |
|um Papa | |

2.12. O que mais ajudou na descoberta de sua vocação:

(numere de 1 a 3, sendo o nº- 1 de maior importância)

-um clube vocacional
-encontros vocacionais
-frequência aos sacramentos
-o testemunho da Igreja
-o exercício de um ministério
-retiro de jovens
-leituras de cunho vocacional
-o testemunho de algum padre
-outro (qual.....)

2.13. Atualmente voce mora:

-no próprio Seminário onde estuda
-em comunidade sob a direção de algum padre
-em comunidade com seminaristas mas sem padre
-em república de estudantes não seminaristas
-em casa de família
-na casa do vigário ou do padre
-outro (.....)

2.14. Que tipo de atividade exerce hoje, além dos estudos:

-Pastoral nos finais de semana
-trabalho com movimentos ou associações da Igreja
-trabalho remunerado secular
-outro (.....)

2.15. Para você, o que significa ter uma vocação sacerdotal?

2.16. Na sua opinião, como é que se pode reconhecer que uma pessoa é vocacionada?

2.17. Você estaria disposto a conversar mais sobre a sua experiência pessoal de vocação com a pesquisadora?

.....nao

.....sim

ANEXO II.

TABELAS REFERENTES AS RESPOSTAS DO QUESTIONARIO

TABELA 6: Quadro Geral dos Seminaristas (Q. 1.2, 1.5, 1.6)

SEMINARISTAS	TOTAL	
	Nº.	%
RELIGIOSOS	34	56
DIOCESANOS	27	44
TOTAL	61	100

TABELA 7: Dioceses de Origem

DIOCESES	TOTAL	
	Nº.	%
GUAXUPE	12	44
RIBEIRAO PRETO	5	19
JABOTICABAL	4	15
JALES	3	11
BARRETOS	2	7
S.JOAO BOA VISTA	1	4
TOTAL	27	100

TABELA 8: Idade no momento da aplicação do questionário (Q.1.3)

IDADE	RELIGIOSOS	DIOCESANOS
18	1 *	3
19	2	1
20	4	3
21	1	1
22	5	4
23	5	4
24	9	-
25	1	2
26	3	1
27	1	4
28	1	2
30	-	1
32	1	-
MEDIA	24 ANOS	23 ANOS

*. Referente ao número de seminaristas com a idade assinalada

TABELA 9: Local de Residencia ao entrar para o Seminário
(Q.1.8)

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
ZONA RURAL	8	23	2	7	10	16
VILA COM MENOS DE 1.000 HAB.	2	6	2	7	4	7
CIDADE COM MENOS DE 20.000 HAB.	3	9	13	48	16	26
CIDADE ENTRE 20.000 E 100.000H.	5	15	7	26	12	20
CIDADE COM MAIS DE 100.000 HAB.	16	47	3	12	19	31
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 10: Descendente direto de imigrante (Q. 1.9)

DESCENDENTE	SEMINARISTAS				GERAL	
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS			
	TOTAL	%	TOTAL	%	TOTAL	%
NAO	19	56	24	89	43	70
SIM	15	44	3	11	18	30
TOTAL	34	100	27	100	61	100

NACIONALIDADE *	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		TOTAL	
	TOT	%	TOT	%	TOT	%
ITALIANA	11	73	2	67	13	72
POLONESA	1	7	-	-	1	6
ALEMA	1	7	-	-	1	6
OUTROS	2	13	1	33	3	16
TOTAL	15	100	3	100	18	100

*. Referente aos que responderam SIM na tabela anterior

TABELA 11: Primeira lingua falada (Q. 1.10)

LINGUA	RELIGIOSOS	
	TOTAL	%
DIALETO ITALIANO	5	86
UCRANIANO	1	17
TOTAL	6	100

TABELA 12: Trabalho do Pai (Q. 1.11)

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
AGRICULTURA	12	35	13	48	25	41
INDUSTRIA	8	23	3	11	11	18
COMERCIO	5	15	4	15	9	15
SERVIÇOS	4	12	4	15	8	13
OUTROS (AUT.)	5	15	3	11	8	13
TOTAL	34	100	27	100	61.	100

TABELA 13: Trabalho da Mãe (Q. 1.12)

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
LAR	24	70	17	63	41	67
SERVIÇOS	4	12	4	15	8	13
AGRICULTURA	4	12	2	7	6	10
COMERCIO	2	6	1	4	3	5
INDUSTRIA	-	-	1	4	1	2
OUTROS (AUT.)	-	-	2	7	2	3
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 14: Rendimentos Familiares (Q. 1.13)

SALÁRIOS MÍNIMOS	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
MENOS DE 1	4	12	4	15	8	13
ENTRE 1 E 2	1	3	5	18	6	10
ENTRE 2 E 5	18	53	10	37	28	46
ENTRE 5 E 10	9	26	4	15	13	21
MAIS DE 10	2	6	4	15	6	10
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 15: Religião do Pai (Q. 1.14)

RELIGIAO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
CATOLICO PRATICANTE	18	53	13	49	31	51
CATOLICO NAO PRATICANTE	10	29	5	18	15	24
ENGAJADO NA PASTORAL	5	15	3	11	8	13
LIGADO A UM MOVIMENTO	-	-	5	18	5	8
OUTRA RELIGIAO	-	-	1	1	1	2
SEM RELIGIAO	1	3	-	-	1	2
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 16: Religião da Mãe (Q. 1.15)

RELIGIAO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
CATOLICA PRATICANTE	20	59	16	59	36	59
CATOLICA NAO PRATICANTE	5	15	3	11	8	13
ENGAJADA NA PASTORAL	3	8	4	15	7	11
LIGADA A UM MOVIMENTO	5	15	4	15	9	15
OUTRA RELIGIAO	1	3	-	-	1	2
SEM RELIGIAO	-	-	-	-	-	-
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 17: Posição entre os Filhos (Q. 1.17)

POSICAO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
MAIS VELHO	7	21	8	30	15	25
DO MEIO	16	47	12	44	28	46
ULTIMO	11	32	7	26	18	29
UNICO	-	-	-	-	-	-
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 18: Número de filhos na família (Q. 1.16)

NÚMERO	RELIGIOSOS	DIOCESANOS
2	1 *	2
3	4	4
4	5	5
5	4	1
6	6	1
7	2	6
8	3	3
9	3	3
10	2	-
11	2	-
12	-	1
13	1	-
MEDIA	6 FILHOS	6 FILHOS

*. Referente à quantidade de famílias com o número de filhos assinalado

TABELA 19: Número de filhos por sexo (Q. 1.16)

NÚMERO DE FILHOS	RELIGIOSOS		DIOCESANOS	
	MASC	FEM	MASC	FEM
1	3 *	7	5	10
2	5	10	3	8
3	8	7	7	4
4	8	2	5	5
5	3	3	3	-
6	2	1	-	-
7	-	1	2	-
8	3	-	2	-
9	1	-	-	-
10	1	-	-	-
MEDIA	4	2	3	2

*. Referente à quantidade de famílias com filhos do sexo assinalado.

TABELA 20:- Atividades antes de entrar no Seminário (Q. 2.1)

ATIVIDADES	SEMINARISTAS				GERAL	%
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS			
	TOTAL	%	TOTAL	%		
COMO PROFISSIONAL	12	35	12	44	24	39
COM A FAMILIA	13	38	8	30	21	34
SO ESTUDOU	8	24	7	26	15	25
NAO RESPONDEU	1	3	-	-	1	2
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 21: Onde cursou o Segundo Grau (Q. 2..2)

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
COLEGIO PUBLICO	18	53	10	37	28	46
SEMINARIO MENOR	11	32	8	32	19	31
COLEGIO PARTICULAR (LEIGO)	2	6	6	23	8	13
COLEGIO PARTICULAR (CATOLICO)	3	9	3	11	6	10
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 22: Parente próximo que frequentou o seminário (Q. 2.4)

PARENTE	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
NAO	19	56	19	70	38	62
SIM	15	44	8	30	23	38
TOTAL	34	100	27	100	61	100

PARENTESCO *	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		TOTAL	
	TOT	%	TOT	%	TOT	%
PRIMO	11	73	5	63	16	70
IRMAO	2	13	2	25	4	17
TIO	1	7	1	12	2	9
OUTRO	1	7	-	-	1	4
TOTAL	15	100	8	100	23	100

*. Referente aos que responderam SIM na tabela anterior.

TABELA 23: Idade em que sentiu vontade de ser Padre (Q. 2.5)

IDADE (ANOS)	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL %	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
ANTES DOS 11	8	23	11	41	19	31
ENTRE 11 E 15	15	45	4	15	19	31
ENTRE 16 E 20	8	23	7	26	15	25
MAIS DE 20	3	9	5	18	8	13
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 24: Idade ao entrar para o Seminário (Q. 2.6)

IDADE	RELIGIOSOS	DIOCESANOS
11	2 *	1
12	1	-
13	1	-
14	3	1
15	5	1
16	5	-
17	3	2
18	1	3
19	6	4
20	1	1
21	1	3
22	3	1
23	1	2
25	-	4
26	1	-
27	-	4
MEDIA	17 ANOS	20 ANOS

*. Referente ao número de seminaristas com a idade assinalada.

TABELA 25: Influência da família na vocação (Q. 2.7)

INFLUENCIA	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
MUITO POSITIVA	21	62	15	56	36	59
POUCO POSITIVA	11	32	12	44	23	38
NEGATIVA	2	6	-	-	2	3
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 26: Participação em pastoral antes do seminário (Q. 2.8)

PARTICIPAÇÃO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
NAO	12	35	3	11	15	25
SIM	22	65	24	89	46	75
TOTAL	34	100	27	100	61	100

PASTORAL	RELIGIOSOS	DIOCESANOS	TOTAL
JOVENS	17	15	32
CATEQUESE	8	12	20
LITURGIA	6	7	13
VOCATIONAL	2	3	5
C.E.B.*	1	3	4
OUTROS	-	7	7

Observação: Vários seminaristas indicaram mais de uma atividade

* - C.E.B. = Comunidades Eclesiais de Base

TABELA 27: Participação em Movimento ou Associação antes do Seminário (Q. 2.9)

PARTICIPAÇÃO	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
NAO	22	65	13	48	35	57
SIM	12	35	14	52	26	43
TOTAL	34	100	27	100	61	100

MOVIMENTO/ ASSOCIAÇÃO	RELIGIOSOS	DIOCESANOS	TOTAL
REN. CARISMÁTICA	3	1	4
LEGIAO DE MARIA	1	2	3
VICENTINOS	-	1	1
CIRCULO BIBLICO	-	1	1
T.L.C. *	1	-	1
GRUPO DE ORAÇÃO	1	-	1
OUTROS	2	3	5
NAO RESPONDEU	5	8	13

*. T.L.C.= Treinamento de Liderança Cristã

TABELA 28: Simpatia por alguma atividade da Igreja Hoje
(Q. 2.10)

SIMPATIA	SEMINARISTAS				GERAL %	
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS			
	TOTAL	%	TOTAL	%		
NAO	3	33	7	26	10	16
SIM	31	91	20	74	51	84
TOTAL	34	100	27	100	61	100

ATIVIDADE	RELIGIOSOS	DIOCESANOS	TOTAL
C.E.B.	10	8	18
JOVENS	5	8	13
REN. CARISMATICA	8	2	10
FOCCOLARE	2	4	6
CATECUMENATO	-	5	5
TEOL. DA LIBERTAÇÃO	4	-	4
LEGIAO DE MARIA	1	2	3
OUTROS	7	7	14

Observação: Vários seminaristas indicaram mais de uma atividade.

TABELA 29: Residência atual (Q. 2.13)

LOCAL	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
NO SEMINARIO ONDE ESTUDA	8	23	-	-	8	13
EM COMUNIDADE COM UM PADRE	20	59	24	89	44	72
EM COMUNIDADE SEM UM PADRE	5	15	3	11	8	13
EM CASA DE FAMILIA	1	3	-	-	1	2
TOTAL	34	100	27	100	61	100

TABELA 30: Atividades extracurriculares (Q. 2.14)

ATIVIDADE	SEMINARISTAS					
	RELIGIOSOS		DIOCESANOS		GERAL	
	TOTAL	%	TOTAL	%		
PASTORAL NOS FINAIS DE SEMANA	31	91	24	89	55	90
NENHUMA	1	3	3	11	4	7
DIVULGAÇÃO DE REVISTA RELIGIOSA	2	6	-	-	2	3
TOTAL	34	100	27	100	61	100

PLANO PROVINCIAL DE FORMAÇÃO

PROVÍNCIA MERIDIONAL DO BRASIL

MISSIONÁRIOS CLARETIANOS
Rua Martim Francisco, 656
01227 - SÃO PAULO - SP

SÃO PAULO, 1988

II. PASTORAL VOCACIONAL

OBJETIVO: (DESPERTAR) Criar e desenvolver um clima que favoreça a descoberta da vocação missionária claretiana a partir dos desafios da realidade atual.

Atividades

1. Promover a oração e reflexão vocacional nos diversos momentos celebrativos da comunidade e em grupos de família.
2. Vocacionalizar a catequese abrangendo catequistas e catequizandos.
3. Realizar encontros vocacionais nas escolas e oferecer subsídios aos professores.
4. Promover momentos fortes de animação vocacional como semanas vocacionais, gincanas, festivais, teatros, etc.
5. Formar e incentivar grupos de convivência (coróias, clubes vocacionais, etc.), suscitando interesse por uma caminhada em vista ao discernimento vocacional.
6. Sensibilizar as comunidades e famílias no que concerne a sua co-responsabilidade face à vocação de seus membros.

OBJETIVO II: (ACOMPANHAR) Caminhar junto com o jovem em vista a uma opção vocacional.

Atividades

1. Levar o candidato ao conhecimento de si mesmo e da própria vocação através do discernimento.
2. Criar clima favorável ao desenvolvimento da vocação do candidato, auxiliando-o na superação de obstáculos, de modo que possa responder com liberdade.

Objetivo III: (SELECIONAR) Admitir no seminário os jovens que estejam em processo de discernimento de suas motivações e que possuam condições humano-afetivas, intelectuais e cristãs suficientes para o início da nova etapa vocacional.

4. Estimular o engajamento do vocacionado na sua comunidade paroquial.
5. Apresentar pedagogicamente ao candidato o espírito do Fundador e a missão da Congregação.
6. Elaborar fichário pessoal do candidato em vista ao acompanhamento futuro.

Objetivo III: (SELECIONAR) Admitir no seminário os jovens que estejam em processo de discernimento de suas motivações e que possuam condições humano-afetivas, intelectuais e cristãs suficientes para o início da nova etapa vocacional.

Requisitos e Critérios para Admissão:

1. Apresentar indícios ou germes de vocação claretiana, que sejam discerníveis através de suas atitudes básicas pessoais, de uma vida de fé e sensibilidade religiosa (Dir.181).
2. Manifestar uma incipiente vontade de seguimento de Cristo na Congregação, seja porque se dirige abertamente à nossa vida missionária, seja porque a admite como possível para si.
3. Ter sido acompanhado pela equipe de pastoral juvenil-vocacional, promotores vocacionais ou por algum membro de nossas comunidades claretianas, ter tido experiência de convivência ou ter participado do ENVOCLA ou estágio vocacional.
4. Estar engajado na vida de sua comunidade paroquial.
5. Estar trabalhando ou estudando.

6. Demonstrar indícios discerníveis, aptidões básicas: saúde física, bem-estar, equilíbrio emocional e social, capacidade intelectual, comportamento ético-social, visão crítica equilibrada, abertura à realidade do mundo de hoje.

7. Não serão admitidos os que apresentem sintomas de epilepsia, cardíacos, diabéticos, deficientes físicos graves; os que sofrem de disfunções hormonais, de distúrbios mentais e psíquicos, álcool, drogas, viciados e pessoas com tendência à homossexualidade.

8. Trazer uma carta de apresentação do Pároco ou outra autoridade eclesástica equivalente.

9. Solicitar do antigo Reitor, quando se tratar de candidatos provenientes de outros seminários, informes sobre sua conduta e os motivos da sua saída. Estes candidatos deverão ter um tempo de acompanhamento, pelo menos de um ano, por parte do promotor vocacional.

10. Exigir dos pais um termo de compromisso, compromissando-os pela tarefa formativa do filho, pelo pagamento da mensalidade e outros gastos, bem como garantindo a aceitação do filho em casa, caso deixe o seminário.

11. Exigir a seguinte documentação: Certidão de Batismo, de Crisma, de Casamento Religioso dos Pais, de Nascimento, Carteira de Identidade, de Reserva e/ou Alistamento Militar, Título de Eleitor, CIC, Carteira de INPS ou outra equivalente.

12. Admitir a entrada ao seminário menor é da competência do Prefeito, ouvido o promotor vocacional e a equipe formativa do seminário (Dir.182).

13. Não ter o candidato ultrapassado a idade limite de 23 anos. Superada esta idade, o caso será estudado pela equipe de formadores e encaminhado ao Superior Maior.

Not. A ser administrado e o pagamento de 6 meses de despesa fixa, mantida e por fim que após a idade indicada estar se julgam incompatíveis os alunos - a administração

OBJETIVO: Suscitar e formar agentes vocacionais leigos, capazes de dinamizar a pastoral vocacional.

Atividades

1. Suscitar em nossas paróquias e outras comunidades a criação de equipes de agentes de pastoral vocacional.
2. Promover em nossas paróquias a devida formação dos agentes de pastoral vocacional.
3. Elaborar e enviar subsídios para os agentes vocacionais como meio de orientação e formação.

Sínodo dos Bispos

Como formar hoje os padres de amanhã?

Já está à disposição dos interessados o chamado "instrumento de trabalho" para o 8.º Sínodo dos Bispos, que terá como tema "A formação dos sacerdotes nos tempos atuais". O Sínodo se realizará em Roma, de 30 de setembro a 28 de outubro. É o 8.º desde que foi criado pelo Concílio Vaticano 2.º.

O documento vai servir para discussões, reflexões e propostas a serem

feitas pelos católicos do mundo inteiro, comprometidos com a formação dos novos padres. O documento foi lançado dia 13 de julho, na sala de imprensa do Vaticano, por dom Jan Schotte, secretário-geral do Sínodo.

O "Instrumento de trabalho" tem quatro partes a serem consideradas no trabalho da formação sacerdotal: as circunstâncias atuais da socie-

dade, da Igreja e do sacerdote; a identidade, missão e espiritualidade do sacerdote na Igreja; a formação para o sacerdócio, a partir da pastoral das vocações, escolha e acompanhamento dos candidatos, formação espiritual-humana-intelectual-pastoral, conselhos evangélicos, dimensões e operadores da formação; formação permanente dos sacerdotes: necessidade, natureza, destinatários, responsáveis e momentos privilegiados.

CNBB defende participação também social

Alinhada às preocupações das demais Igrejas do Terceiro Mundo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil prepara-se para enviar suas apreensões e sugestões ao Sínodo. Entre os dias 14 a 16 estiveram reunidos em Brasília, sob a coordenação do Setor Ministério e Vocações, os 15 bispos responsáveis pelos seminários regionais da CNBB, representantes da Comissão Nacional do Clero (CNC) e da Organização dos Seminários e Institutos do Brasil (OsiB) e os delegados do episcopado brasileiro ao Sínodo.

As conclusões do grupo serão

reestudadas pela Comissão Episcopal de Pastoral (CEP) da CNBB, que estará reunida em Brasília no fim deste mês. Das conclusões sairão as contribuições do Brasil que serão apresentadas à assembleia do Sínodo pelos delegados brasileiros.

A posição da CNBB, expressa por participantes desse grupo, é de assegurar aos futuros padres uma formação que os leve a participar decisivamente na realidade social do povo. Não se opõe nem rejeita a formação dita religiosa ou capital, mas que ela seja o motivo impulsionador da atuação social dos sacerdotes como resposta evangélica às necessidades presentes do povo. Ao contrário dos grandes seminários propostos pelo "instrumento de trabalho", a CNBB acha que a formação deve acontecer na realidade do povo, com os seminários residindo em comunidades pequenas, junto ao povo que será o futuro rebanho deles.

Aspectos que terão atenção especial são 10

São 10 os aspectos que vão merecer especial atenção do Sínodo, contidos no "instrumento de trabalho":

1. Demonstrar os frutos positivos do Concílio Vaticano 2.º na formação dos sacerdotes;
2. Re-propor, de modo claro e completo, a identidade e missão do sacerdote;
3. Afirmar a necessidade da formação permanente dos padres;
4. Renovar, aprofundar e priorizar a formação espiritual dos sacerdotes;
5. Insistir sobre o apoio de uma autêntica antropologia da vocação para a formação de uma vida para ser vivida

6. As sugestões até agora propostas não são concordadas sobre o uso de métodos, instrumentos e contribuição da psicologia na formação sacerdotal;
7. Insistir sobre a direção espiritual e análise do fenômeno do cansaço sacerdotal;
8. Destacar a importância do seminário para a formação dos padres;
9. Prever cursos de ingresso ou de complementação cultural para candidatos com currículo escolar insuficiente;
10. Criar centros e programas especializados para formar os educadores encarregados da formação dos novos padres.

Esses aspectos são solicitados com mais insistência ao Sínodo porque a maneira de enfrentá-los em geral é diversa nas diferentes partes da Igreja no mundo de hoje, com realidades e necessidades também diferentes entre si. A grande pressão é para que boa parte desses aspectos seja da responsabilidade das conferências episcopais locais.

Padres casados e "temas urgentes" serão debatidos?

Embora o tema e os aspectos que exigem demorada discussão e clara definição do Sínodo refiram-se exclusivamente ao tema da formação dos sacerdotes, há a esperança de que os padres participantes do Sínodo incluam aspectos considerados urgentes que também aguardam definição, prática da Igreja na pastoral das comunidades.

Entre esses aspectos, desponta a questão da reintegração ao ministério e à ação pastoral completa dos padres casados e o estudo das diferentes razões de tantos haverem abandonado o sacerdócio.

Questão semelhante é a da ordenação de homens casados que, tornando sacerdotes, embora exercendo o ministério não abandonariam a família. Também há questão do celibato opcional, ou seja, facultar ao seminarista optar entre ser celibatário ou constituir família, como sacerdote em pleno exercício de sua missão. A crise de vocês será só na Igreja ou afeta a juventude em geral, no mundo diferente, hostil ou até contrário aos ideais como o sacerdotal?

Admite-se como certa a introdução da discussão desses aspectos polêmicos pelos sínodos, principalmente do Terceiro Mundo, que têm visão de identidade e missão do sacerdote hoje, em suas realidades às vezes opostas aos sínodos do Primeiro Mundo. Para os terceiro-mundistas, deixar questões assim urgentes passar em branco é que não se pode admitir.