

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Instituto de Psicologia

**Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia
Social - EICOS**

**Religião e sexualidade: um estudo da vida celibatária dos seminaristas no Rio de
Janeiro**

NATHAN MELO COSTA

Rio de janeiro, 2017

Nathan Melo Costa

Religião e Sexualidade: um estudo da vida celibatária dos seminaristas no Rio de Janeiro

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito final à obtenção do título de mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Simone Ouvinha Peres

Rio de Janeiro

2017

Ficha catalográfica

Ata da Reunião da Banca Examinadora do aluno Nathan Melo Costa candidato ao grau de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Aos seis dias do mês de março de dois mil e dezessete, às dezesseis horas e trinta minutos, no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, reuniram-se os membros da Banca Examinadora aprovada pelo conselho de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para examinar a Dissertação de Mestrado do aluno **Nathan Melo Costa**, registro nº.115005074. Fizeram parte da Banca os professores doutores **Simone Ouvinha Peres**, (orientadora), CPF nº 316.509.021-15, **Anna Paula Uziel**, CPF nº 937.717.977-72, **Marcos Nascimento**, CPF nº 834.973.077-3 e **Pedro Paulo Bicalho**, CPF nº 029.781.547-48. A professora Simone Ouvinha Peres, na qualidade de Presidente da Banca, abriu os trabalhos concedendo ao aluno tempo para exposição oral de sua dissertação intitulada "**Sexualidade e Religião: um estudo da vida celibatária de jovens seminaristas no Rio de Janeiro**". Dando prosseguimento, o aluno foi argüido pelos(as) professores(as) examinadores(as). Ato contínuo passou a Banca a proceder à avaliação e julgamento da dissertação, concluindo pela aprovação. O aluno, portanto, foi declarado PT a receber o grau de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, cabendo à Universidade Federal do Rio de Janeiro providenciar a documentação necessária. Nada mais a declarar, eu, Ricardo Antonio Xavier de Barros Fernandes, lavrei e assinei a presente ata, sendo seguida da assinatura dos membros da banca e da aluna. Rio de Janeiro, seis de março de dois mil e dezessete.

Secretário: Ricardo Fernandes

Banca:
Simone Ouvinha Peres
Anna Paula Uziel
Pedro Paulo Bicalho

Aluno: Nathan Melo Costa

Observações: _____

À minha Avó, Odilea

AGRADECIMENTO

Primeiramente gostaria de agradecer a Bondade Deus e à Sociedade Brasileira por ter me proporcionado o privilégio de concluir o mestrado acadêmico.

Agradeço a minha orientadora, prof^a dr^a Simone Ouvinha Peres, por toda sensibilidade, compreensão e partilha do saber.

Agradeço as políticas sociais e educacionais implantadas nos últimos governos legítimos que possibilitaram a entrada do pobre na pós-graduação

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo fomento desta pesquisa

Agradeço a todos os membros do Projeto de Pesquisa e Extensão “Sexualidade e adolescência na contemporaneidade”, por ter me inserido na proposta de pesquisa e extensão. E, também, pelo afeto.

Agradeço a todos os membros da banca, pela disponibilidade e suporte oferecido desde a qualificação.

Agradeço a Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro pela disponibilização da biblioteca, tanto dos lugares para estudo, como de todo seu acervo.

Agradeço ao meu avô, Luzimar Costa (in memoriam), e a minha avó, Odilea, por todo crédito e patrocínio dispensado pelos meus projetos e sonhos.

Agradeço ao Dennys Chaves pelo companheirismo e todo auxílio prestado para construção dessa pesquisa.

Agradeço e atesto todo o meu respeito aos que colaboraram com essa pesquisa, contando suas experiências de vida.

Enfim, agradeço a todos aqueles que, no contexto de construção dessa pesquisa, pude trocar ideias e afetos. Obrigado pelo carinho, amizade e incentivo.

COSTA, Nathan M. (2017) Religião e sexualidade: um estudo sobre a vida celibatária dos seminaristas no Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro

Resumo:

As questões acerca da vida sexual dos celibatários no contexto do sacerdócio católico são discutidas em diversos contextos e lugares. É no centro dessa discussão, levando em conta o apelo aos estímulos às práticas sexuais dos jovens que esse estudo buscou entender como que os aspirantes ao sacerdócio católico, durante o período de formação, lidam com a prática disciplinar da abstinência total do sexo e como que tal prática se sustenta fora do plano do discurso. Também se interessou pela iniciação sexual e amorosa dos seminaristas, como e porque eles aderiram ao processo formativo para o sacerdócio católico, além de entender as dificuldades, facilidades e porque eles não estão mais neste processo. Sendo assim, este estudo usou como estratégia a metodologia qualitativa de análises de dados e a entrevista “História de vida tópica”, a fim de entender os processos de forma exploratória e descritiva de um determinado tempo específico na vida dos colaboradores..

A construção dessa dissertação se deu pela exposição teórica de como a Igreja Católica entende e organiza a vocação sacerdotal e pela discussão de sexualidade como dispositivo, seguindo a linha teórica do pensador francês Michel Foucault. Para entender a noção de vocação sacerdotal cunhada pela igreja católica foi revisado a bibliografia documental, além dos manuais catequéticos dessa instituição eclesiástica. Acerca da sexualidade como dispositivo e a vinculação dessa noção a condição do celibato foi feita uma discussão sobre o celibato para igreja católica e a ideia da localização do sexo no discurso como meio de controle e adestramento idealizado pela crítica foucaultina.

Tendo em vista os resultados que essa pesquisa alcançou foi percebido que a vida celibatária daqueles que colaboraram com essa pesquisa é marcada pela iniciação amorosa e sexual, por inúmeras experiências sexuais durante o período de formação, por experiências homo afetivas e que na prática a fidelidade ao celibato não está vinculada necessariamente à continência total do sexo.

COSTA, Nathan M. (2017) *Religião e sexualidade: um estudo sobre a vida celibatária dos seminaristas no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro

Abstract

The questions about the sex life of celibates in the context of the Catholic priesthood are discussed in various contexts and places. It is at the center of this discussion, taking into account the appeal to the stimuli to the sexual practices of young people that this study sought to understand how aspirants to the Catholic priesthood, during the period of formation, deal with the disciplinary practice of total abstinence from sex and how such practice stands outside the plane of discourse. He was also interested in the sexual and loving initiation of the seminarians, how and why they adhered to the formative process for the Catholic priesthood, in addition to understanding difficulties, facilities and why they are no longer in this process. Thus, this study used as strategy the qualitative methodology of data analysis and the interview "History of topical life", in order to understand the processes in an exploratory and descriptive way of a specific time in the life of the collaborators.

The construction of this dissertation was the theoretical exposition of how the Catholic Church understands and organizes the priestly vocation and the discussion of sexuality as a device, following the theoretical line of the French thinker Michel Foucault. In order to understand the notion of priestly vocation coined by the Catholic Church, the documentary bibliography was revised, in addition to the catechetical manuals of this ecclesiastical institution. Regarding sexuality as a device and the linking of this notion to the condition of celibacy, a discussion was made about celibacy for the Catholic Church and the idea of the location of sex in discourse as a means of control and training idealized by Foucaultine critique.

In view of the results achieved by this research, it was noticed that the celibate life of those who collaborated with this research is marked by love and sexual initiation, innumerable sexual experiences during the formation period, homo affective experiences and in practice fidelity to the celibacy is not necessarily linked to the total continence of sex

Sumário

Introdução	10
------------	----

Capítulo I: Vocação Sacerdotal

1.1 Caracterização e contextualização do sacerdócio	19
• Juventude e vocação	22
• As etapas formativas da vocação sacerdotal na Igreja Católica	23
1.2 Valores Evangélicos	27
• Pobreza evangélica	30
• Obediência sacerdotal	33
• Castidade e celibato	36

Capítulo II: Sexualidade e continência sexual

2.1 Celibato enquanto sexualidade	44
2.2 Sexualidade sob o crivo da palavra	58
• História da sexualidade: o dispositivo da sexualidade	60
• Confessar a sexualidade, confessar a carne	65
• A relação do sexo e a verdade	68

Capítulo III: Estratégias metodológicas

• Metodologia qualitativa e técnica de coleta de dados	77
• Sobre o campo	81

Capítulo IV: Análise do material empírico

4.1 Trajetórias vocacionais dos jovens	89
• A vida e a permanência no seminário	95
4.2 Trajetórias sexuais dos seminaristas	102
• Prática sexual no seminário	105
• Ser padre e ser gay	110
• Só sexo ou sentimento	114

Considerações finais	117
----------------------	-----

Bibliografia	123
--------------	-----

INTRODUÇÃO:

Percebe-se nas últimas décadas que o tema da sexualidade é cada vez mais abordado em diferentes contextos sociais e, de modo particular, como os jovens lidam com tal âmbito na vida deles; isso pode ser visto devido ao expressivo aumento das publicações¹ acerca desse tema. Como é apresentado na pesquisa da UNESCO intitulada “Sexualidade e Juventudes” (Abromavay; Rua, 2004) cada dia mais cedo sexualidade é não só tema de conversas, mas de práticas da juventude brasileira. Porém, em contraposição dessa constatação, existe um pequeno grupo de jovens religiosos católicos que se entendem como vocacionados à radicalidade do Evangelho e à doutrina católica. Entre outras coisas, eles se propõem a viver a castidade no mais alto rigor: celibato.

Dessa forma, esse trabalho busca discutir como a questão da sexualidade tange a vida dos jovens celibatários, sendo proposto, dentro do paradigma interpretativista do interacionismo simbólico, captando a percepção de jovens seminaristas sobre a sexualidade e como eles lidam com essa questão no interior do contexto vocacional e da vida particular. A escolha da linha teórica se justifica, como salienta Schwandt (1994), pela possibilidade de inclusão epistemológica da voz do sujeito, tendo como unidade de análise o significante do ato social segundo a sua visão.

A consciência de que a ordem simbólica constrói a realidade, pressuposto interacionista no qual se apoia esse estudo, abre caminhos para pensar essa pesquisa ao possibilitar as intertextualidades, interdiscursividades e a interdisciplinaridade. Nesse contexto, cabe assinalar as potencialidades de se utilizar uma estratégia que permita a apreensão dos inúmeros sentidos dos fenômenos respeitando sua complexidade, riqueza e profundidade. As práticas inter-, sintetizadas por Vasconcelos (2011) como a interação entre diversas fronteiras do saber, que se dão não apenas entre dimensões e saberes acadêmicos, mas também com o campo da arte e com os saberes populares, surgem assim, nessa dissertação, não como modelos alternativos de atuação ou pesquisa no campo da sexualidade e religião, mas como perspectiva epistemológica *sine qua non* para seu pleno funcionamento, efetividade e avaliação. Porém, embora as vantagens e o enriquecimento trazidos para o debate a

¹ Segundo pesquisa feita no banco de dados de periódico Capes em janeiro de 2017. Nos últimos dez anos foi encontrado 1370 artigos na língua portuguesa que usavam “sexualidade” como palavra chave. De 1997 à 2007 foram encontrado 540 artigos na língua portuguesa seguindo os mesmos critérios de pesquisa.

partir desses princípios já sejam bastante discutidos e difundidos, os obstáculos e limitações para a implantação da perspectiva inter- no campo da “Sexualidade e Religião” vão desde questões de imperialismo epistemológico, poder institucional e saber-poder, até questões culturais e políticas.

É nesse contexto epistemológico que essa dissertação busca entender de maneira exploratória a questão da prática sexual na vocação sacerdotal atentando-se aos meios sócio-culturais e de que forma a vida sexual desses jovens se constitui e é constituída nesse contexto de sexualidade/celibato e religião. Sendo assim, para realização desse estudo foram utilizadas técnicas qualitativas de coleta e análise de dados separadas em duas fases.

A primeira fase foi caracterizada pela fundamentação teórica. Nesta fase ocorreu análise da literatura do campo “Sexualidade e Religião” circunscrita sob o crivo de diversas disciplinas, desde obras da teologia moral e manuais constituintes da doutrina católica, até publicações da antropologia, psicologia social, sociologia e filosofia. Por tratar-se de uma dissertação inserida no contexto interdisciplinar, foi atentado as diferenças não só disciplinares, mas também, teóricas, paradigmáticas, epistemológicas e do campo sabe/fazer; além do cuidado para não corroborar com os meta-discursos. Seguindo assim, indicações apontadas por Vasconcelos (2004) sobre a interdisciplinaridade.

A segunda fase foi constituída de entrevistas usando a técnica “história de vida” para entender como a sexualidade foi abordada na vida desse jovem e de que maneira se construiu a ideia da vocação sacerdotal. Procurou-se entender o contexto familiar, religioso e sexual desses jovens e a partir disso identificar como as práticas sexuais e vocação se relacionam, ou não; o que é caro à esse estudo.

Sendo assim, frente centralidade do tema sexualidade no mundo contemporâneo, sobretudo o apelo ao estímulo às práticas sexuais dos jovens; quis se problematizar a adesão à doutrina do celibato como condição para uma “sexualidade autêntica” e a existência da abstinência total das práticas sexuais fora do plano do discurso.

O problema da prática celibatária na Igreja católica não é uma questão atual. Robert Daibert Júnior no artigo “Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil” explicita baseando-se, inclusive, em relatos de alguns viajantes,

que muitos padres tinham envolvimento sexual interpessoal e até que participavam de orgias:

“Em expedição pela América do sul, o viajante espantou-se com as perversões sexuais, comuns, a seu ver, à grande maioria dos padres no Brasil...De acordo com o cronista(Luis Edmundo), os jesuítas, ‘monstros da lascívia’, passavam o dia nos matos e nas valas, metidos em orgias e escândalos sexuais com seus próprios discípulos ou mesmo com outros homens e mulheres.” (DEL PRIORE; AMANTINO.2013) .

A discussão sobre a vida sexual dos celibatários católico sempre foi tema de conversas, alvo de críticas e tabu para muitos. Acredita-se que isso acontece pelo sentido que a Igreja deu ao celibato. Desde que a o catolicismo impôs o celibato como algo obrigatório para os seus presbíteros, entendeu com um distintivo identitário afim, em um primeiro momento, de fazer uma reforma moralizante no seu clero; e no segundo momento, como um reforço da identidade católica fruto de uma reação à reforma protestante. Esse primeiro momento aconteceu nos dois concílios de Latrão nos anos 1123 e 1139, consecutivamente; e o segundo momento no concílio de Trento nos anos 1545-1563.(DEL PRIORE, AMANTINO 2013).

A Igreja católica e sua doutrina moral estão constituídas na visão dualista, onde o corpo e os desejos que provém dele devem ser rechaçados, pregando uma transcendentalidade do sexo, na qual a sexualização era vista como uma consequência da queda do homem mítico do jardim do Éden. A igreja estruturou, assim, uma visão antagonista do sexo em relação ao sagrado. Por isso entende que uma vida assexuada, pelo sentido da divinização que essa propõe, confere aos padres uma autoridade moral e sua castidade radicalizada, no significante da renuncia e da continência é tida como um símbolo indubitável de entrega e adesão a vontade de Deus:

Agostinho escreveu que, depois da queda de Adão e Eva se cobriram porque tiveram vergonha. Também ensinou que todos os atos sexuais são, em certa medida, pecaminosos porque pelo menos alguma luxúria está virtualmente implicada em cada um deles. Para Agostinho, o pecado de Adão e Eva foi transmitido das gerações por meio da união sexual (RYAN,1999 p.115-116)

A marginalização da sexualidade pela ideologia católica seguiu um caminho baseando-se, somente, em questões fisiológicas tradicionais, em relação a fisiologia corporal e a procriação, atrelando a ideia de “natural” à seus imperativos de normas para a prática sexual. Tomás de Aquino é defensor dessa teoria que se sustenta até

hoje na Igreja e serve de fundamento para as normativas de controle. Essas normativas de controle são expostas em documentos que regem, tanto as noções de fé, como a práxis da vida de seus seguidores. No documento que se configura com uma Exortação pós-sinodal *Pastores dabo vobis*, que se dirige, principalmente aos padres e seminaristas, a Igreja constata a estes que a sexualidade não deve ser colocada sob o crivo da individualidade e do instinto, mas ao contrário, deve obedecer a verdade objetiva e universal. Ela exorta aos jovens celibatários a serem livres na obediência da verdade universal, que a própria Igreja se acha detentora e promulgadora.

É nessa condição de detentora e promulgadora da verdade universal que a Igreja se utiliza de inúmeros meios para impor e sustentar suas diretrizes morais. Métodos coercitivos como atribuição do sentimento de culpa, exclusão do meio religioso, constatação de não pertença ao catolicismo, manobras da consciência moral são usados para que se constitua a adesão a essas normas. Foucault sinaliza que esses métodos coercitivos usados pela pastoral cristã são caracterizados por esta colocar a sexualidade sob o crivo da palavra, subjulgando todo instinto, desejo, deleite e atos ao discurso proposto pela moral católica, que pode ser exemplificado na confissão, pregações e direções espirituais.

Todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e direção espiritual. (...) Tudo deve ser dito. (...) Uma dupla evolução tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular, pois é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas. (FOUCAULT, 1980. p.25)

É no meio desse contexto de transcendentalização da sexualidade, do celibato com o distintivo sacerdotal, dos recorrentes casos de celibatários envolvidos sexualmente com outras pessoas, que se estrutura a vocação sacerdotal. Vocação essa que, ultimamente, vem sendo almejada por maior número de jovens, mas ao mesmo tempo vêm sendo abandonada por estes, como diz a reportagem do jornal “O DIA” na sua edição on line do dia 17 de outubro de 2015. Nessa reportagem o jornalista escreve sobre um estranho fato de apesar de ingressarem muitos jovens no seminário, já no primeiro ano 50% dos ingressantes não continuam no processo formativo. A dificuldade de perseverança na vocação sacerdotal não está só colocada nos primeiros anos de seminário, um padre conservador, Paulo Ricardo, no seu blog de

nome *Christo nihil praeponere*, diz que muitos padres jovens tem largado o ministério sacerdotal por culpa de uma crise que é formulada pela imanentização da vida Cristã:

“ Pesquisas dão conta de que ao menos nos últimos 20 anos, padres jovens nos primeiros cinco anos de sacerdócio enfrentam uma crise de identidade e muitos acabam deixando o ministério. Trata-se de um fenômeno recente, pois nos anos 50, 60 a crise atingia sacerdotes com dez, quinze anos de vida pastoral. Atualmente já se ouvem casos de padres que deixaram o ministério no primeiro ano e alguns até logo após a ordenação.(...) O que se vê na Igreja como um todo nos últimos 20, 30 anos é uma espécie imanentização da vida cristã. (Padre Paulo Ricardo, Por que os padres jovens entram em crise? Blog *Christo Nihil Praeponere*)

Tal problemática surge não só de publicações de algumas mídias como blogs, sites que atentam sobre um estranho fato de haver um aumento no número de jovens que ingressam no seminário e, ao mesmo tempo, um aumento no número e evasão desses jovens no que diz respeito a permanência tanto no período de formação, quanto nos primeiros anos de sacerdócio.

O tema ao qual esse trabalho se debruça é pensado a partir de um lugar bem específico. Especificidade essa que é caracterizada por inúmeras implicações, que vou tentar indentificá-las ao longo dessa apresentação, que têm origem em um local, contexto e uma (condição) de vida, que tangencia esse trabalho: a vida celibatária católica. É da minha própria experiência de vida e de algumas reflexões críticas a partir do experienciado que surgiu o movimento de interesse para tentar entender a relação dos jovens celibatários com a sexualidade, no que diz respeito, às práticas sexuais .

Minha experiência na vida celibatária católica durou, no total, quatro anos e meio. Foi durante esse tempo e contexto que pude percorrer um caminho tanto na vida prática de um jovem religioso celibatário católico, como num caminho de construção de uma crítica, em alguns aspectos, da vida religiosa. Foi no Seminário da Sociedade do Apostolado Católico, padres e irmãos palotinos, uma congregação da Igreja Católica, que pude experimentar o celibato e perceber como que outros jovens lidavam com sua sexualidade sob o crivo da lei celibatária

Esse tempo de experiência foi dividido em dois períodos formativos: noviciado e consagração simples. O noviciado é um tempo mais recluso no qual se estuda documentos da igreja e da congregação, além da vida dos santos. Durante esse período não se faz votos oficialmente, porém na prática é cobrada a vivência de todos eles. No segundo período formativo, consagrado simples, você faz as promessas

oficial e publicamente; recebe distintivos eclesiásticos e faz parte legalmente como um membro temporário da congregação. O que importa é que durante esses dois períodos nada mudou em relação a prática e o discurso sobre sexualidade. Nesse período do seminário pude perceber, principalmente, duas formas que os seminaristas e formadores abordam o tema sexualidade: um mais conservador se baseando na piedade; e o segundo mais dito como moderno, mascarado como progressista.

O primeiro tipo de discurso é caracterizado pela moralização dos assuntos ligado ao corpo. Não se fala sobre sexualidade publicamente porque é algo a ser desprezado e evitado de qualquer forma. Pude perceber que as pessoas que sustentavam esse discurso tinham rechaça a qualquer imagem corporal menos vestida, condenavam qualquer tipo de cultura corporal e praticavam atos de sacrifícios mais ligados ao corpo.

O segundo tipo de discurso sobre a sexualidade é feito por aqueles que se dizem mais progressistas e assumem uma postura de “maduros” quanto ao assunto sexo, principalmente, em relação aos ditos conservadores. Eles falam com naturalidade, mas ao mesmo tempo com uma distancia. Não tocam diretamente sobre o assunto prática sexual no que diz respeito à realidade celibatária. Esse tipo de discurso caracteriza o que Foucault chama de “benefício do locutor” termo que será discutido no segundo capítulo dessa pesquisa.

Então, pude perceber que os discursos sobre a sexualidade eram discursos totalmente moralizados e distanciados da realidade e da prática. Quando o assunto era sexo, seja na mesa do refeitório, ou na sala de reunião, o desconforto era certo, todos tentavam manter um semblante calmo, mas ao mesmo tempo todo mundo se entreolhava quase como um detetive da prática sexual alheia. A vida sexual do outro era pauta nas rodas de conversas dos que eram mais próximos, sempre falando do outro, parecia que a sexualidade não era uma questão para todos, mas sim, para o outro não tão próximo.

A necessidade de vigiar outro, falar do outro, no âmbito das práticas sexuais, é a todo tempo percebido no cotidiano seminarístico. Isso é tão forte que quando um seminarista tem poluição noturna ele conta com certo orgulho, porque é subentendido que ele não pratica sexo a algum tempo. Quase um distintivo de “sou fiel”. A necessidade de sempre se mostrar fiel ao celibato requer um esforço de se colocar acima da desconfiança da possibilidade de ser encarado como um infiel à abstinência

sexual, pois quem é denunciado ao Reitor do Seminário, o padre responsável pelos candidatos ao sacerdócio, normalmente, é expulso. Além dessa sanção legal que acontece quando se tem prova do ato sexual, existe uma espécie de sanção comunitária, para aqueles que são julgados infiéis ao celibato, mas não existe material contundente para que se prove tal transgressão às leis católica. Essa sanção é caracterizada pela difamação dos envolvidos, não só na comunidade que ele vive, mas também, em todo círculo eclesial. Fazem-se piadas e quem se aproxima desses seminaristas suspeitos que estão sendo condenados, é automaticamente levado ao status de réu para ser difamado também. O problema é que, pelo que eu percebi, a maioria dos seminaristas tidos como celibatários, de alguma forma, fere esse imperativo moral da igreja para o clero, e isso piora quando se fala dos padres, que já não são tão vigiados e nem são controlados e têm mais oportunidades de exercer sua sexualidade de maneira que ninguém saiba.

Nesses quatro anos e meio, imerso na vida celibatária católica, como um aspirante ao sacerdócio pude perceber que o celibato não é o que motiva ou justifica o ingresso de um jovem no seminário. Porém, o que mais justifica a saída, seja voluntária ou compulsória, são as dificuldades de se viver o celibato. Percebi também que a Igreja ainda não conseguiu pensar um jeito direto de lidar com a sexualidade do seu clero, pois os formadores não sabem incentivar o celibato a não ser por uma perspectiva de abnegação pautada em um espiritualismo transcendente que corpo deve ser subjulgado. A dicotomia alma e corpo, espírito e matéria, cunhada por Platão e cristianizada por Agostinho de Hipona é, ainda, o que norteia a posição moral católica sobre o corpo e o que provém dele. Foi nesse contexto que me surgiram alguns questionamentos: o celibato é estruturante no que diz respeito à vocação sacerdotal? De fato o celibato existe fora do âmbito do discurso? Digo no que diz respeito à adesão de não se ter nenhum tipo de prática sexual. Se o celibato é um problema no sentido da adesão e da dificuldade de se estruturar uma formação sobre o tal, como ele é tão essencial para a permanência e sucesso na vocação sacerdotal?

É a partir dessas vivências que essa dissertação que, por acreditar-se na aplicação real e necessária desse estudo, ousa-se defender o objetivo final deste que, tendo como pano de fundo os apelos, as transformações, a aceitação da sexualidade no mundo contemporâneo e a doutrina celibatária católica, busca analisar em que

medida e como o celibato é vivenciado pelos jovens seminaristas e de que forma esses lidam com tal abstinência sexual, no tocante da razão que o motiva. Além, de tentar entender questionamentos mais específicos, como: Entender se esses jovens já passaram pela iniciação amorosa e sexual, ou não e como foi essa iniciação. Perceber quais são os marcadores de autonomização e o que eles identificam como distintivo para o ritual de passagem; Analisar como se deu o “despertar vocacional” na vida do jovem; Apontar quais são as questões que esses jovens refletem ao optar pelo ingresso na vida religiosa e o porquê. Entender as dificuldades e as facilidades para permanência no seminário, no que diz respeito às práticas sexuais. Perceber se eles se questionam, ou não, sobre a sexualidade, principalmente, no que toca o celibato e em que medida, este último, é um elemento estruturante da vocação.

Tendo em vista a problemática, o objeto e os objetivos que esse trabalho se debruça, é pertinente ressaltar que essa dissertação se propõe ser dividida em quatro capítulos, sendo dois de embasamento teórico, um das estratégias metodológicas utilizadas e o último sobre a análise feita do material colhido no campo.

No primeiro capítulo no qual se abordou o tema vocação, foi trabalhado os documentos da Igreja Católica sobre tal tema, além das produções teológicas, antropológicas, filosóficas sobre diferentes aspectos que se relacionam diretamente com a vida sacerdotal. Documentos pós-conciliares que norteiam a formação do Seminários, onde vivem os aspirantes ao sacerdócio, foram analisados partindo do paradigma teológico-pastoral, mas também do ponto de vista disciplinar. Neste capítulo procurou-se explicar como que a igreja entende a vocação sacerdotal e como ela desenha o processo formativo. Sendo assim elencou-se os valores éticos, a prática do processo formativo e os basilares teológicos para os imperativos de organização desta vocação a partir da visão oficial da igreja. Este primeiro capítulo constitui-se, assim, contextualizador do objeto que se interessa de fato essa dissertação que é a vida celibatária dos aspirantes ao sacerdócio católico.

O segundo capítulo dessa dissertação será caracterizado pelo cerne da questão desse estudo a sexualidade, no particular do celibato. Este capítulo será iniciado por uma análise da história do celibato, para entendermos o objetivo desta tecnologia criada para igreja a fim de controlar o corpo e o sexo dos inscritos na sua hierarquia. Por isso, também nos debruçaremos na ideia foucaultiana de sexualidade como

dispositivo, na particularidade da estratégia da incitação do discurso do sexo, a confissão, entendendo a produção discursiva sexual como uma construção rigorosamente sócio-histórica (FOUCAULT,1985).

O terceiro capítulo tem por característica expor e defender as estratégias escolhidas para delineamento dessa pesquisa, na perspectiva do recolhimento do material empírico e de sua análise. A fundamentação da escolha do método qualitativo de análise de dados e a estratégia de usar a “história de vida focal” para coletar os relatos dos participantes são delineadas, bem como o universo do campo.

O quarto capítulo compreende toda análise do material empírico, sua sistematização. A apresentação do produto dessa pesquisa também se constitui a partir desse capítulo que tem na voz e práticas do sujeito seu embasamento. Este capítulo é dividido em duas partes uma referindo as trajetória vocacionais do jovens e a outra sobre suas trajetória sexuais.

I CAPÍTULO: VOCAÇÃO SACERDOTAL

1.1: Caracterização e contextualização da Vocação Sacerdotal

O termo vocação pode ser usado em diversos campos do saber, desde os tratados teológicos até nos testes usados pela psicologia a fim de apontar a área no mercado de trabalho mais afim com o seu perfil. Tal termo, quando utilizado para designar algum profissional, refere-se a situações ocupacionais onde o trabalho desta pessoa é visto como doação total de vida. O trabalho, quando pensado no contexto dos meios de produção mercantis e de fonte de renda do trabalhador, é identificado também como um fardo, principalmente à medida que a todo tempo tem-se a obrigação de ser eficiente e bom, segundo do que se espera de tal ofício.(FITCHER 1961)

Seguindo tal ideia de vocação, percebe-se que monta, assim, uma estrutura classificatória e diferenciadora dos indivíduos na sociedade. Dentro desse contexto são construídos padrões, distintivos identitários e concepções sistematizadas que possibilitam pensar vocação socialmente. Esta pesquisa se interessa, sobretudo, pensar como se constitui e se estrutura a vocação sacerdotal, partindo do paradigma social, mas sempre levando em conta a dinâmica vocacional que nos aponta a literatura católica da atividade divina, Deus quem chama, e reação do homem, responder ao chamado de Deus.(CIC 2000, pp. 501)

O termo *vocatio* no latim clássico “equivale ao chamado divino para uma vida de santidade, especialmente num mosteiro ou no serviço ao sacerdócio” (WEBER, 1987). Durante a história da igreja esse termo foi se reformulando, no sentido de a que se designava, mas foi a reforma protestante e seus desdobramentos que deram um novo sentido a ideia de vocação no interior do contexto do cristianismo. Weber ainda diz que o protestantismo universalizou a concepção de sacerdócio à todos os batizados e isso se deu, principalmente pela tradução que Lutero fez da palavra “vocação”. Este traduziu a palavra latina “*vocatio*” como um “chamado”, secularizando o termo que até então se referia a hierarquia católica.

Com o passar dos anos, a igreja católica foi reformulando e universalizando a concepção de vocação. Foi no concílio vaticano II, na constituição dogmática *Lumen Gentium* que a igreja católica caracterizou, na sua doutrina, a vocação com um

chamado de Deus à todos para a santidade. Nessa constituição dogmática, a Igreja divide o sacerdócio em dois tipos, o comum e o ministerial: O primeiro referente aos leigos e sua missão de anunciar o evangelho no cotidiano. O segundo referente ao presbítero inscrito na hierarquia da Igreja e sua missão de conduzir o povo sacerdotal e administrar os sacramentos². Sendo assim esse capítulo se propõe explicar a vocação sacerdotal católica a partir da análise da literatura eclesiástica, a fim de contextualizar e entender quais e como os específicos dessa forma de vida nos processos de formação das trajetórias sexuais do jovens seminaristas.

Mesmo com todo esse movimento da concepção de vocação para as igrejas cristãs, no cotidiano as pessoas quando se referem à vocação, quase sempre, estão se referindo a vocação sacerdotal e religiosa. Isso se dá também, por exemplo, que pode existir vocação para ser um professor ou médico, porém “ter vocação” não é um quesito imprescindível para que um profissional exerça tais funções. Isso se diferencia totalmente quando se pensa em um padre ou religioso, a vocação é algo imprescindível e fundamental para que uma pessoa possa exercer o sacerdócio ministerial.

A vocação sacerdotal, para a Igreja Católica, se constitui através de um chamado pessoal e único feito por Deus. É um apelo divino que envolve o homem na sua totalidade, reivindicando um direito sobre toda a existência daquele que é chamado. É assim que está definido em um documento eclesial “Ratio Institutionis da Sociedade do Apostolado Católico”. Na mesma perspectiva o Catecismo da Igreja Católica (CIC), obra doutrinária do catolicismo, expõe que vocação é um chamamento de Deus para a realização do homem por inteiro. Com essa ideia de o que é uma vocação sacerdotal pode-se perceber que a possibilidade do sacerdócio é iniciada por uma atividade que o catolicismo diz ser praticada por Deus. A passividade do homem frente a questão vocacional é constatada e cabe à este ,como convidado à essa condição de vida, dar uma resposta. E seguindo ao compêndio dos imperativos doutrinários(CIC) que entende-se que a vocação sacerdotal é uma vivência radical das atribuições da graça batismal dando à esta um caráter de modelo a ser seguidos por todos os fieis católicos, pois os presbíteros são chamados a viver e testemunhar, sem reservas, a vontade de Deus para todos.(CIC 2000). Isso implica

no aspecto comunitário da vocação sacerdotal, apesar de ser um chamado pessoal e único, este só se realiza e tem sentido a medida que está a serviço da comunidade cristã, onde tal vocação pode ser realizada.

Segundo a literatura tradicional católica, a primeira vocação do homem, além da vida, é à liberdade o que é um valor absoluto. Não se pretende fazer aqui uma discussão sobre o que se entende por liberdade, mas é no seguimento do que a literatura católica expõem sobre vocação e liberdade que se percebe um aspecto interessante a este estudo: “Não é livre aquele que diz que faz o que quer, mas, na realidade, não saber resistir à pressão dos desejos, tornando-se escravo dos objetos que excitam os seus desejos” (COMBLIN 1998 pp. 40) . A liberdade no contexto vocacional católico está o tempo todo atrelado a uma ideia de libertação de si próprio, dos seus desejos, dos impulsos carnis. Ora, se a vocação humana, na sua essência, é a liberdade e se liberdade é despirmo-se dos seus desejos, logo o ser humano é chamado a colocar os seus desejos de lado a fim de fazer a vontade de Deus. Sendo assim, a vocação sacerdotal é uma vocação de homens libertos, é uma vocação que nasce da vocação à liberdade, pois só homens que estão dispostos a abrir mão das suas vontades podem se colocar de maneira plena e total à disposição de Deus que se revela e configura dentro da Igreja católica.

A literatura imperativa católica fala que toda vocação é um dom, porque é dádiva divina, é um chamado pessoal e que aquelas chamadas de vocações de serviço (sacerdotal, religiosa, matrimonial) são realizadas dentro do seio da vocação à liberdade. Fala ainda, que estas só se constituem enquanto tal dentro da igreja, porque toda vocação está em função do outro, para o outro. A perspectiva comunitária da vocação, principalmente para aquela que é cara ao nosso estudo, a vocação sacerdotal, é um dos três aspectos que caracterizam a natureza da vocação sacerdotal, além do serviço e da evangelização. Um padre é constituído para a comunidade e o vocacionado deve levar isso tão a sério a ponto de se tornar *livre* dos seus desejos e impulsos para servir aos próximos. A dinâmica do abandono de si mesmo, em relação a vontade própria do vocacionado, deve ser uma disposição vigente naquele que quer seguir a carreira eclesiástica. Tal dinâmica pode ser entendida pela própria missão da vocação sacerdotal que é “resgatar o ser humano com toda sua potencialidade”(Almeida,2011). A vocação sacerdotal/religiosa desde seus fundamentos eclesiais e até na sua realização prática se constitui em função da

comunidade, do outro. Como a própria literatura fala: auto-transcendência, ou transcendência de si. É quando o vocacionado consegue transcender seus desejos particulares é que ele se torna livre e consegue experimentar a noção da vocação religiosa. É isso que os formadores e os promotores vocacionais, que vou explicar no próximo item, buscam perceber durante todo o período de formação até chegar ao sacerdócio.

- **Juventude e Vocação**

Neste subcapítulo será discutido porque a juventude é um ciclo da vida propício para se inserir no processo formativo para o sacerdócio na Igreja católica. Será abordado o que se compreende por juventude e o que se espera dela em função de uma resposta vocacional, tanto no âmbito da sociedade e cultura como um todo, quanto da instituição católica.

Mesmo a própria Igreja falando que as questões da cultura atual assola sobretudo o jovem, é nessa etapa do ciclo da vida que acontece a maioria do despertar vocacional. A igreja na sua literatura apresenta que é nesse período da vida que a pessoa mais procura a sua realização pessoal e se pergunta sobre sua utilidade no mundo, no sentido da produção de trabalho. Existe uma constatação comum da literatura eclesial e da secular no que diz respeito à decisão dos jovens em relação ao futuro profissional da vida deles, a média de idade de jovens no seminário tem aumentado nos últimos anos: “A idade média dos jovens que estão nos seminários, atualmente, gira em torno de 25 anos. A tendência moderna é dos jovens responderem cada vez mais tarde a um apelo vocacional.”(ALMEIDA,2011)

No início desse capítulo foi exposto a questão da vocação primeira à liberdade e esta como fundamental para a constituição de qualquer outra. A Igreja no documento *Pastores Dabo Vobis*, relata a constatação de que os jovens fazem uma experiência distorcida da liberdade, pois está esta sendo entendida como uma vivência da “vontade de poder” de cada um, levando para uma pertença parcial e condicionada da vida e missão da igreja. Aqui percebe-se um ponto importante que, inclusive, foi ressaltado na introdução dessa pesquisa: Ora, se a autêntica vocação sacerdotal está condicionada à autêntica vivência da vocação a verdadeira liberdade; se a Igreja atesta que os jovens, por causa das ideologias seculares, fazem uma experiência distorcida do que é a liberdade, logo a vocação sacerdotal, que nasce na

“verdadeira liberdade” tem a sua deficiência formulada na sua origem. Sendo assim sustenta-se a hipótese de que o problema central da não perseverança dos vocacionados no processo de formação do sacerdócio, constatada numericamente nas publicações da igreja, é um problema de como se estrutura, no sentido ontológico, a vocação humana e no sentido ético da relação interpessoal do homem. Intui-se assim, devido a ideia de liberdade para a Igreja ser caracterizada pela obediência à Verdade, que é Deus: “*Eu sou o caminho, a Verdade e a Vida*” e quem anuncia e possibilita esse “encontro” com a Verdade é a Igreja Católica, logo percebe-se a necessidade de ser obediente a Igreja para ser livre. Um jovem que aspira o sacerdócio para poder se manter nessa vocação ele precisa dar sinais dessa liberdade, que sobretudo, pode ser demonstrada no cumprimento dos imperativos católicos. Tais imperativos podem ser caracterizados pela vivência do que a Igreja católica chama de conselhos evangélicos. Estes conselhos são valores evangélicos para que o homem possa ser liberto por inteiro: “O verdadeiro desenvolvimento abrange o homem inteiro. O que importa é fazer crescer a capacidade de cada pessoa de responder à vocação, portanto o chamamento de Deus.” (CIC,1997 pp. 635).

Após explicar a noção de vocação para a realidade a qual se insere o jovem que aspira o sacerdócio católico, entender como a vocação é encarada de maneira institucional, percebe-se a necessidade de expor quais são as diretrizes, os conselhos evangélicos, que conduzem os seminaristas no processo de formação. Vale a pena lembrar que a vivência e prática dos conselhos evangélicos são fundamentais para que o candidato possa continuar no interior da formação presbiteral católica.

- **As etapas formativas da vocação sacerdotal na Igreja Católica**

A igreja católica e as instituições que estão contidas nela trabalham a todo tempo em vista de angariar novas vocações sacerdotais. Essa preocupação é tida, principalmente, por tal vocação ser essencial para manutenção e crescimento da igreja. Ritos, sacramentos, estruturas, sistema econômico são presididos por sacerdotes, sendo assim toda a estrutura que mantém a igreja está nas mãos da hierarquia dela. O catolicismo vem criando mecanismos cada vez mais adequados à realidade, esperando que possa atrair mais jovens para fazer parte de seu clero: “Sem sacerdotes, de fato, a Igreja não poderia viver aquela fundamental obediência que

está no próprio coração da sua existência e missão na história.” (*Pastores dabo Vobis*, 1992).

A igreja romana tem a sua disposição artifícios que são fundamentais para o sucesso no recrutamento de jovens para os seus quadros. Além da experiência de séculos, ela tem fontes exclusivas e bem específicas como a família, a escola, a paróquia que a todo tempo tentam fomentar nos jovens o interesse de seguir o sacerdócio ministerial. Porém, mesmo com todos os recursos que a igreja vem criando nos últimos tempos, como dinamização dos processos de promoção vocacional, intui-se, ainda, que são os próprios padres a partir da convivência com os jovens que incentivam este último a optar pela vida presbiteral.

Como foi dito no início desse capítulo, a vocação sacerdotal tem sua origem numa experiência particular e individual, porém ela não pode ser pensada somente nesse âmbito até pela dificuldade de se pensar indivíduo sem se atentar do fato que este está, necessariamente, dentro de um contexto social e histórico. Isso é entendido segundo a ideia de Paul Ricoeur na sua obra “Interpretações e ideologias” (1977) na qual diz que o homem é um ser-no-mundo que se comunica com os outros a partir de uma situação diferenciada, segundo sua pertença à uma tradição cultural, através da fusão dos horizontes. É a partir desta “intersubjetividade” que se possibilita a comunicação, construção e legitimação de normas e padrões para todo o grupo. Sendo assim, é no movimento intersubjetivo que a vocação sacerdotal pode ser reconhecida e legitimada segundo a própria finalidade que tal vocação se propõe.

É por essa concepção intersubjetiva da vocação que surgem também as relações hierárquicas. Durante do processo vocacional, desde o ingresso até o fim da vida sacerdotal, as relações hierárquicas são determinantes para o caminho do vocacionado, sobretudo no período de formação até o sacerdócio. Desde o ingresso até a ordenação sacerdotal, o vocacionado pode ser retirado do processo de formação a qualquer momento por uma autoridade legitimada pela Igreja católica, a fim de constatar “sinais da vocação”(Ratio Institutionis 2004). É neste documento que a Igreja explica que os formadores, autoridades legítimas para constatar vocações sacerdotais, tem o papel de perceber a consistência ou inconsistência vocacional, a fim de evitar a possibilidade da vivência do valor vocacional como pseudovalor:

Todo valor vocacional pode ser vivido como pseudo valor: a obediência por medo da responsabilidade pessoal; a perseverança na vida consagrada por medo de enfrentar a vida secular; o celibato por medo de adotar-se aos outros, etc.” (RATIO INSTITUTIONIS 2004. PP 94)

Tal vigilância e seleção da “verdadeira vocação” acontece nas diferentes instâncias. A todo o tempo aquele chamado individual precisa ser demonstrado na escolha e na vivência de um estilo de vida específico. Isso requer renúncia: “Decidir-se para viver uma vida de profunda entrega ao serviço de Deus e dos irmãos não é uma empreitada fácil para os jovens que foram formados por uma sociedade consumista e hedonista.” (IMODA, 2002, pp 135)

A Igreja ensina aos seus vocacionados que para se viver autenticamente a vocação sacerdotal é necessária uma atitude de renúncia frente às propostas individualistas e hedonistas do mundo contemporâneo. A hierarquia propõe isso no desejo de um fortalecimento da diferenciação do clero para os demais católicos e isso pode ser visto de forma mais concreta na varolização dos distintivos eclesiais visíveis, como a batina o *clergyman*. (LUMEN GENTIUM, 1988)

Por saber que a vida sacerdotal requer inúmeras renúncias, a Igreja católica tem ciência da possibilidade das motivações que levam os jovens a se decidirem pela vida sacerdotal, principalmente, pela incongruência do que espera o jovem da vocação e do que a instituição eclesiástica espera desse jovem. A igreja como instituição, reconhece que nem todos os jovens que expressam o desejo de se tornarem sacerdotes são realmente vocacionados, no sentido que suas motivações não coadunem com os ideais institucionais.

A preocupação para que só se perpetue na hierarquia da Igreja o que eles chamam de vocação autêntica é constante. É desde o serviço de pastoral vocacional que se tenta perceber sinais de inconsistência entre os ideais de vida do vocacionado e da igreja. Essa fase inicial, que pode ser vista como uma fase de recrutamento, o jovem deve apresentar sinais espirituais de práticos de vocação como fidelidade à vocação, ser aberto a graça divina, o desejo de ser padre somente para glória de Deus e proveito das pessoas e praticar o domínio das paixões e o sacrifício (RATIO INSTITUTIONIS, 2004). Porém falaremos de cada parte do processo formativo de forma mais detalhada posteriormente. O sentido de citar tal movimento da Igreja de analisar os sinais vocacionais que o jovem apresentam se justifica na necessidade de entender a vocação sacerdotal, como o próprio roteiro de formação feito pela igreja,

Ratio Institutionis, nos relata a partir da visão cultural atual ao qual o vocacionado está circunscrito:

A pessoa está profundamente radicada na cultura em que vive e assim toda a tentativa de compreendê-la é eficaz e significativa só quando a interpreta no contexto da totalidade de seus antecedentes culturais. (*Ratio institutionis*, 2004 pp. 98)

É nesse próprio documento eclesial acima citado e nos expoente documentos *Pastores dabo Vobis*(1992) , *Lumen Gentium*(1964) e *Gaudium et Spes*(1965) que a igreja católica expõe a necessidade de um processo de formação vocacional inculturada, além de expor os sinais positivos e destacar as dificuldades enfrentadas para a promoção e manutenção das vocações sacerdotais.

Na literatura eclesiástica aponta-se para uma formação vocacional radicada na situação cultural, social, política e econômica local. Tal atenção a realidade cultural que o jovem vive é proposta não só em vista de que esse possa “responder aos desafios impostos”, mas para que a vocação sacerdotal possa ir de encontro com a realidade do que os jovens vivem e assim atrair novas vocações e sustentá-las no interior da hierarquia. Interessante, também, é que os documentos explicitam, essa necessidade de encontro da estrutura da vocação sacerdotal, e ao mesmo tempo, está ressaltando a necessidade de sacrifícios, mesmo que grandes, para eficácia vocacional.

Os sinais positivos da sociedade moderna para a vocação sacerdotal é caracterizado pelo o crescimento da sensibilidade das pessoas com a dignidade humana ,os seus direitos; a convicção da interdependência das pessoas, a necessidade de solidariedade e de comunhão e os progressos extraordinários da ciência e tecnologia.

No âmbito da sociedade, encontramos, apesar de tantas contradições, uma sede de justiça e paz mais forte e generalizada. Um sentido mais do cuidado do homem pela criação e pelo respeito da natureza, uma procura mais aberta da verdade e da tutela da dignidade humana, um empenho crescente, em muitas faixas da população mundial, por uma mais concreta solidariedade internacional e por uma nova ordem planetária, na liberdade e na justiça.(*PASTORES DABO VOBIS*, 1964)

A igreja católica aponta esse sinais positivos como foi demonstrado acima com uma contradição frente as ideologias fundamentadas pela sociedade atual. Sendo

assim, parece que a instituição católica tem uma visão crítica aos valores usados pela cultura secular e que para ela tais valores influem diretamente na eficácia da vocação sacerdotal, visto que esta na sua finalidade e composição diverge do que é proposto pela sociedade. Vale atentar-se que quando se fala “eficácia da vocação” está se entendendo a vivência e a perseverança do vocacionado nas diretrizes que norteiam a vocação sacerdotal. Entre os pontos negativos da cultura secular atual, a Igreja destaca o que ela chama de relativismo moral, individualismo, depreciação da sexualidade e os seus desvios e a erotização das relações, além do enfraquecimento dos valores religiosos como a pobreza, castidade e obediência. Todos esses sinais negativos para a vocação sacerdotal culminam, segundo a hierarquia da igreja, em uma subjetivação da fé que toca diretamente a adesão à doutrina, no sentido de fluidificar tal adesão, e as normas ditadas para o sacerdócio, principalmente, da ordem daquela que não é espiritual. A igreja aponta isso como um problema existencial dos jovens fomentado pela “sociedade de consumo”:

É muito forte sobre os jovens o fascínio da chamada “sociedade de consumo”, que os torna submissos e prisioneiros de uma interpretação individualista, materialista e hedonista da existência humana. “o bem-estar”, entendido materialmente, tende a impor-se como único ideal de vida, um bem-estar que se obtém a qualquer preço: daqui a recusa de tudo o que se exige sacrifício e a renúncia a procurar e a viver os valores espirituais e religiosos. (PASTORES DABO VOBIS, 1964)

Sendo assim, a vocação sacerdotal, que se origina de uma atitude altruísta a medida que, os vocacionados à esta vocação devem realizar uma suspensão da sua vontade e dos seus projetos de vida particulares, afim de vivenciar a dita vontade divina que é mediada pela Igreja católica. Tal perspectiva vocacional parece estar dissonante com a proposta da cultura contemporânea, a qual reforça a centralidade do subjetivismo, do consumo.

1.2 Valores evangélicos do sacerdote.

Diz-se até aqui que a vivência dos conselhos evangélicos é um sinal de uma vocação sacerdotal verdadeira. Apesar dos conselhos evangélicos estarem inseridos em todas os tipos de vocação para Igreja, como ela diz no seu catecismo, a profissão pública desses conselhos, ou seja, a atitude de assumir publicamente a vivência dos conselhos evangélicos é algo específico da vocação religiosa. Sendo assim atentou-se para a particularidade da estrutura da Igreja católica e os meios de vida que esta comporta. Até aqui levou-se em conta certa similaridade da vocação sacerdotal e

religiosa. Isso aconteceu devido essa pesquisa está interessada em jovens que aspiram ser padres na Igreja Católica, porém, existe especificidades da forma como se poderá ser vivenciado o sacerdócio querido por esses que fazem parte do objeto de estudo.

Na Igreja católica existem dois tipos de sacerdócio, se falarmos de forma ampla: o sacerdote secular e o sacerdote religioso, ou regular. Não se terá a preocupação aqui de se fazer uma extensa e detalhada análise das duas formas de se viver o sacerdócio católico, mas entende-se por necessário vislumbrar tal diferença justamente no interior da questão da vivência dos conselhos ou valores evangélicos. Ousa-se, ainda, dizer que tal diferença está localizada, principalmente, no âmbito teológico-espiritual e histórico, além do direito canônico e na forma de organização estrutural do cotidiano dos padres. Porém, na prática, espera-se e cobra-se, seja os leigos ou a hierarquia da Igreja, que todos os padres vivenciem os conselhos evangélicos, que caracteriza uma doação incondicional ao plano de Deus, como diz as próprias diretrizes da igreja quando fala em sacerdócio(CIC, 2000 pp.262).

O clero secular é caracterizado por está restrito à uma território específico da sua diocese, por diocese se compreende uma figura jurídica reunida em torno do Bispo. O clero diocesano, outro nome dado ao clero secular, não faz votos, mas somente promessas que de forma direta é caracterizada pela obediência ao Bispo da diocese e o celibato. Os padres seculares não prometem pobreza, como fazem os religiosos, por isso podem ter patrimônios materiais e acumular bem, mesmo assim são convidados a não esbanjarem e viverem de acordo com o povo da localidade que eles exercem o seu ministério.

Os padres regulares ou religiosos, estão inscritos dentro de uma instituição religiosa que tem uma vivencia espiritual e carismática particular. Essas instituições são caracterizada por membro que fazem votos ou promessas, todas elas têm em comum como os votos/promessas os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência. A tais promessas podem ser juntadas outras de acordo com o estilo de vida proposto pela instituição, porém nunca subtrair nenhuma dessas três em comum. Também faz parte da vida dessa parcela do clero a vida comunitária com outros membros da congregação.

Apesar das diferenças, o que a igreja católica espera dos padres e daqueles que estão no caminho dessa vocação é que sejam castos, no mais alto rigor: celibato; pobres para ser livre de qualquer apego material e melhor servir a igreja; e a obedientes para poder ser livre dos seus desejos e impulsos e está a disposição da vontade divina. É por isso que se entende por pertinente poder refletir melhor os conselhos evangélicos, afim de saber o que a Igreja pede como fundamental para a vida sacerdotal.

Segundo a Igreja Católica, os conselhos evangélicos são indicações para que todos possam ter uma vida de acordo com a vontade de Deus, porém àqueles que se colocam como pastores espera-se uma vivencia de maneira mais radical de tais conselhos. É baseado na figura de pastor que a Igreja pensa os padres e exige deles um maior comprometimento e doação.(CIC, 1993 pp. 261,262). É seguindo essa noção de que o padre deve viver de maneira mais radical o evangelho, que o catecismo da igreja coloca a vivencia dos conselhos evangélicos como a primeira vocação de um sacerdote e logo daqueles que querem seguir tal chamamento.

A literatura eclesial defende que a finalidade dos conselhos evangélicos é poder “seguir a Cristo com maior liberdade e imitá-lo mais de perto...”(LG 1964), além de “afastar o que, mesmo sem lhe ser contrário, pode constituir um obstáculo para o desenvolvimento da caridade”.(LG,1964) Sendo assim a vocação sacerdotal, seja na sua dimensão particular, da liberdade de poder imitar a Cristo, seja na dimensão comunitária, desenvolvimento da caridade, é direcionada pelos conselhos evangélicos.

A perspectiva adotada pela Igreja da vivência dos conselhos evangélicos em função da liberdade, seguindo essa lógica, quer dizer que tal vivência não deve ser encarada como uma renúncia daquilo que se deixa de viver após a aderir a tais conselhos. Na obra intitulada “*Religiosos: nômades de Deus.*”, Patricio Sciadini expõe que aquele que vivencia de forma autentica os conselhos evangélicos permanecem donos de si mesmo, das coisas, da sede de amar, mas não como escravo de ninguém, porque encontrou o caminho da vida. Sendo assim, os conselhos evangélicos são meios para a verdadeira liberdade.(SCIADINI, 1993 pp. 14-15)

Falar-se-á agora de cada uma das três qualidades que a igreja espera dos candidatos ao sacerdócio, e até mesmo dos padres. A ordem escolhida para poder

expor cada um dos conselhos evangélicos não vai respeitar como que a Igreja organiza por um grau de importância. Como essa pesquisa se interessa, sobretudo, pela vivência da sexualidade dos jovens aspirantes ao sacerdócio, deixaremos o celibato como último item, pois esse também será abordado no segundo capítulo dessa dissertação. A organização aqui adotada coloca a castidade e, conseqüentemente, o celibato no lugar oposto da ordem adotada atualmente pela Igreja.

Desde o século XIII até o concílio Vaticano II, a Igreja, sua teologia e literatura, entendia os conselhos evangélicos como um movimento do exterior para o interior, da renúncia dos bens materiais e terrenos, aos desejos e as convicções pessoais. Assim, a ordem dos conselhos era caracterizada primeiramente pela pobreza, seguida da castidade e por último a obediência. Essa lógica foi rompida, pela própria hierarquia da Igreja, adotando-se assim uma nova organização baseado em fatores bíblicos e históricos. A partir dessa nova lógica a castidade que compreende o celibato foi alçada para o primeiro lugar, seguida pela pobreza e obediência respectivamente. É interessante perceber esse movimento, porque toca diretamente a questão sobre qual esse trabalho se debruça. A hipótese de que o celibato é o fator mais decisivo para a perseverança tanto dos jovens seminaristas, como dos padres, é posta em evidência quando a própria igreja reconhece tal condição de vida como a mais importante no interior da vocação sacerdotal.

Então, após a justificativa da ordem que será tratado cada conselho evangélico, a pesquisa que aqui se apresenta tratará de tal assunto na seguinte ordem: Pobreza, obediência e castidade.

- **Pobreza evangélica**

A pobreza evangélica não é uma promessa feita publicamente por todo clero, mas a Igreja diz no seu “Diretório para o ministério e vida sacerdotal” que todo o presbítero deve viver uma vida simples e desapegada dos bens materiais:

“ O presbítero embora não tenha assumido a pobreza como uma promessa pública, é obrigado a levar uma vida simples e abster-se de tudo o que pode ter sabor de vaidade, abraçando assim a pobreza voluntária, para seguir mais de perto a Cristo.” (SANCHEZ; CRESCENZIO,1996 p.70)

A literatura católica quando aborda a questão da pobreza na vida dos padres, faz todo um movimento de espiritualização da vivência de tal conselho evangélico. Dentro desse contexto, ser pobre é ter um coração livre e desapegado, ter preferência pelos pobres para se configurar à Jesus, modelo de todo sacerdote. Mas este estudo interessa-se muito mais pelo que a igreja pede no sentido prático do cotidiano da vida de um sacerdote e conseqüentemente de quem aspira tal estado de vida

Sendo assim, procuraram-se nos dispositivos documentais da Igreja Católica, instruções sobre como um padre deve viver sua pobreza. Percebe-se que a literatura eclesial que toca a realidade humana, como a ideologia católica diz: carnal, terrena; segue a mesma metodologia dualista usada por Platão e cristianizada por Agostinho. Tal percepção se fundamenta na hipótese atestada nos documentos eclesiais explanando que um sacerdote autêntico tem a ciência do seu tesouro celeste e, por isso, não se atém aos bens terrenos. Isso pode ser problematizado pelo contexto sócio-econômico que todos os indivíduos estão inseridos atualmente.

A igreja católica formula de forma mais direta, como instruções imperativas, como se vive a pobreza evangélica em um diretório que indica como deve ser a vida de um sacerdote. Inclusive nesse documento ela alerta a necessidade de ser perpetuar após a ordenação sacerdotal a simplicidade e o desapego vivido no tempo do seminário. Intui-se, assim, que o seminário é uma “escola” que exige dos que aspiram o sacerdócio a viverem de maneira mais comprometida os conselhos evangélicos como a pobreza.

O problema apontado nesse documento em relação àqueles que não vivem a pobreza evangélica é localizado no próprio ministério. Segundo a Igreja o ministério sacerdotal fica comprometido se o ministro não estiver preocupado com as necessidades da Igreja e do próximo, questão que nasce para quem não é atento à vida simples e desapegada: “ O sacerdote não será verdadeiro ministro se estiver preocupado com suas comodidades e com um excessivo bem-estar” (SANCHEZ; CRESCENCIO, 1996)

Todos que pleiteiam o sacerdócio deve ser sensível à realidade sócio-econômica daqueles que o cercam, e optar pelos mais pobres. O atual Papa, Francisco, relata num pronunciamento feito aos padres, uma relação entre a alegria do sacerdote e a pobreza. Tal pronunciamento foi feito na missa em que presbíteros

católicos do mundo inteiro renovam suas promessas sacerdotais, Francisco diz, ainda, que para o sacerdote ser feliz ele precisa ser obediente, fiel e pobre.

A preferência pelo pobre, também é uma forma de se viver a pobreza. A igreja, principalmente na América Latina, pede que a sua hierarquia faça uma opção preferencial pelo pobre, pois acreditam que assim estariam mais fieis ao apostolado de Cristo. Mas para isso acontecer, segundo a Igreja, precisa-se de certa proximidade com a realidade da pobreza. Optar pelos pobres é anunciar aos ricos que o verdadeiro culto exige a prática da justiça:

O presbítero evite dar motivos, até mais leve insinuação, relativo ao fato de possa conceber o próprio ministério como uma oportunidade para obter benefícios, favorecer os seus ou buscar posições privilegiadas (SANCHEZ; CRESCENCIO, 1996 p. 77)

Essa questão de levar uma vida simples, o tempo todo, no seminário, os jovens são vigiados e advertidos sobre qualquer sinal que não está de acordo com uma vida simples e desapegada. Celulares, notebooks, roupas, lugares frequentados, são alguns exemplos que os legitimados pela Igreja para conduzir a formação dos aspirantes são atentos e críticos. Porém percebe-se que após a ordenação, quando o jovem, se torna padre a vigilância e o rigor pela vivência da pobreza são abandonados.

Nos dias atuais, sob o governo do Papa Francisco, que desde o nome faz um convite de todos à pobreza, prega veementemente contra atitudes e ideologias que ferem a pobreza evangélica no interior da Igreja católica. O papa, inclusive vem falando em seus discursos documentais e nas homilias do cotidiano sobre a necessidade de uma vivência prática da pobreza, inclusive pregando que a “pobreza cristã não é ideologia, mas o centro do Evangelho”, numa homilia do dia 16 de junho, durante a missa celebrada na capela da casa Santa Marta.

Então o jovem aspirante ao sacerdócio desde o período do início de sua formação presbiteral deve almejar e demonstrar apreço pelos pobres e pelas coisas simples. A todo tempo ser vigilante com suas aspirações e posse de bens materiais, além testemunhar uma opção vida transcendentalizada e desapegada.

- **Obediência sacerdotal**

A obediência além de ser um voto em si, relacionado a uma postura de submissão aos ocupantes de cargos superiores na hierarquia eclesial, é um ponto de encontro entre a castidade e a pobreza como diz ALMEIDA 2011. Essa percepção da obediência ter uma característica de convergência dos demais valores evangélicos existe porque a Igreja acredita que ela faz a pessoa disponível para ser sensível e acolher o projeto de Deus, que logicamente, no caso da vocação sacerdotal, estar na vivência dos demais valores evangélicos.

A Igreja Católica entende obediência como uma forma de oblação, uma forma de não pertencer para si mesmo e seus interesses, mas sim ao outro de forma oblativa: *“O batizado não pertence mais a si mesmo, mas Aquele que morreu e ressuscitou por nós. Logo, é chamado a submeter-se aos outros, a servi-los na comunhão da Igreja, a ser obediente e dócil aos chefes da Igreja e a considerá-los com respeito e afeição.”*(CIC,2000 p.352).É numa visão “transcendentalizante” que é posta o que caracteriza a obediência sacerdotal, segundo a Igreja Romana. A maior problemática, acredita-se, nessa instrução evangélica é que o que vem de Deus se materializa na doutrina católica e se personifica nos indivíduos que compõem a hierarquia desta instituição religiosa.

A dinâmica da dualidade das “coisas celestes” e das coisas “terrestres”, são colocadas em uma dicotomia de hierarquia de valores, visto que, o que é “divino” deve ser apreendido e ou perseguido com total disposição. Porém, a possibilidade de apreensão ou seguimento das coisas, aqui falo dos valores, ideais, recompensas; que vem do céu depende de uma atitude concomitante de desprendimento, afastamento e até mesmo repulsa das coisas ditas terrenas. Usa-se a qualidade terrena, referindo-se a ideia eclesiástica católica para tudo que, segundo a instituição, não provem de Deus, da transcendência. Entende-se, então, que, muito mais do que materialidade empírica, as “coisas terrenas” referem-se inclusive à imanentização da razão. O que não se remete à uma ideia transcendente de Deus é tomado, pela Igreja católica, como algo terreno e, por consequência, desprezível.

Talvez, quando se diz desprezível deve se atentar em que sentido toma-se o uso dessa palavra. A ideia de desprezar as coisas terrenas pode ser tomada no seu sentido mais literal e pessimista quando está ligada de fato a materialidade empírica, como o

dinheiro e, principalmente, às questões sexuais e do corpo. Porém quando se diz de algo relacionado à razão, no sentido iluminista, e à inteligência a Igreja Católica instrui à uma submissão tanto da vontade, mas também, da inteligência a vontade divina. (CIC. 2000, pp.48-49). Nos documentos da Igreja levantados para a bibliografia deste trabalho percebe-se, a todo tempo, o uso da palavra “submissão” para se caracterizar a obediência sacerdotal. Vale ainda dizer que, submissão sempre relacionada à vontade divina revelada e autenticada na e pela hierarquia da Igreja Católica.

Seguindo a ideia de obediência como submissão da vontade e inteligência à vontade divina, pode-se acusar quem se propõe ao sacerdócio de viver uma passividade frente às vontades divinas reveladas via hierarquia eclesial. Para essa possível acusação tal instituição argumenta que ser obediente, no sentido sacerdotal, não é fundamentado num movimento que parte da igreja à aquele que aspira ou é um sacerdote. Na proposição eclesial, a “verdadeira” obediência sacerdotal é caracterizada por um movimento contrário, no qual aquele que se diz vocacionado, como oferta, dispõe da própria vontade à vontade divina, mediada pela Igreja, como escreve Mauro Picenza, secretário da congregação para o clero, numa “Carta aos sacerdotes sobre a obediência” em 2009. É a partir desse sentido de um movimento que parte de quem quer viver a obediência, e não de uma reação à uma imposição de um imperativo, que a Igreja entende que tal submissão de, forma alguma se caracteriza por uma subtração de responsabilidades, ou uma alienação. Tais argumentos podem ser facilmente criticados e assim fragilizados, mas percebe-se, aqui, pelo menos nos documentos eclesiais católicos pós-conciliares, que a Igreja preocupa-se em dizer que ser obediente não compromete a individualidade e liberdade do sujeito enquanto tal.

O interessante é perceber que os documentos doutrinários católicos quando toca a questão da obediência, ou mesmo qualquer outro valor evangélico, fala de uma oposição entre a vontade própria e a vontade divina, diz-se ser necessário um abandono dos sonhos e das paixões pessoais. Ao mesmo tempo que deve desprender-se das paixões pessoais, a Igreja pede que o aspirante ao sacerdócio adira ao valor evangélico da obediência não como algo simplesmente formal ou por mera execução de ordens, mas como diz PICENZA (2009), de forma apaixonada, completa, atenta e capaz de gerar frutos.

Essa questão de “gerar frutos” está intimamente ligada à uma vivência autêntica da obediência sacerdotal, segundo o catolicismo. Percebe-se, assim, a necessidade da paixão para que a empreitada de ser um sacerdote obediente seja profícua, sendo assim, nesse ponto, talvez, seja possível problematizar, mais uma vez, os alicerces que sustentam a ideia de obediência sacerdotal para Igreja católica. Tal problemática surge de um estranho pedido de abandono das paixões, para se viver apaixonado: aquele que quer ser um presbítero católico deve abster-se de suas paixões pessoais, mas ao mesmo tempo viver apaixonadamente as instruções qualificadas como divinas pela Igreja. Perseguir apaixonadamente a instrução de ser obediente, muito mais, do que uma forma pedida pela Igreja, é a condição de ser completamente obediente e “gerar frutos” de conversão.

A tese sustentada pela Igreja de que a obediência sacerdotal deve ser aderida de forma livre, apaixonada e que não deve ser encarada como uma atitude de projeção de responsabilidades ou como uma alienação. O catolicismo entende a obediência num contexto de relação filial, caracterizada pela postura paternal do superior eclesiástico competente e filial pela outra parte.

Caracterizar a vivência da obediência por uma relação filial é problemático, também, pelo grau de afetividade que integra a relação pai-e-filho, não interessa neste estudo problematizar essa questão afim de levantar críticas sob um arcabouço teórico, mas visto que o objeto dessa pesquisa está sendo convidado e se dispõe a viver tal perspectiva da obediência, quer se problematizar sim a forma como a igreja caracteriza a relação filial e de que modo a obediência é caracterizada por essa relação. Tal preocupação desponta, também, da promessa ou voto de obediência ser feito ao superior enquanto o cargo em si. PICENZA 2009 preocupa-se em salientar a necessidade de se tirar o aspecto personalista da obediência e ilustra essa preocupação fazendo memória do rito de ordenação, na qual o candidato promete obediência ao Bispo e seus sucessores. Não se deve obediência, do ponto de vista eclesiástico, à pessoa em si, mas só à ela enquanto ocupante daquele cargo. Ao mesmo tempo que deve ser uma relação filial, o Catecismo da Igreja Católica fala que a obediência *“impõe a todos prestar às autoridades as honras a elas devidas e cercar de respeito e, conforme o seu mérito, de gratidão e benevolência as pessoas investidas de autoridade”*(CIC 2000, p.506). É da ciência de todos, inclusive do senso comum, que a hierarquia da Igreja desfruta de honras, privilégios; parece que a

Igreja, de alguma forma, sustenta esses artifícios honoríficos a partir da concepção de obediência, como pode ser visto no trecho citado acima.

A obediência sacerdotal deve ser algo vivenciado e demonstrado por aqueles que querem serem escritos no livro de sacerdotes da hierarquia da Igreja Católica. É a medida que o candidato se propõe a submeter sua vontade e inteligência ao projeto divino mediado pela Igreja que ele mostra que sua vocação é autêntica e pode ser mantido no processo formativo. No sentido da práxis o aspirante ao sacerdócio deve ser obediente ao seu superior, prestar honras e ser grato à ele. A obediência sacerdotal pede àquele que a adere uma postura de prontidão à vontade divina revelada pela hierarquia da Igreja na figura do seu superior, é um desprendimento de suas paixões para, apaixonadamente, se disponibilizar às ordens do superiores. É nesse sentido, que se diz os aspecto convergente da obediência frente aos demais valores evangélicos. Pois, quem se coloca em prontidão a vontade de Deus, abandona sua vontade, vai perceber que a pobreza e a castidade, nesse caso o celibato, é querer divino e logo vai procurar vivê-los, sendo obediente a Igreja. Assim conclui-se que quem é obediente, no ponto de vista sacerdotal, é pobre e celibatário.

- **Castidade e celibato.**

Celibato é uma forma de se viver a castidade. É o específico da vocação sacerdotal frente a universalidade da proposta de castidade à todos os batizados. Sendo assim, pode ousar-se dizer que o celibato é a forma mais radical de ser casto. Partido de tal ideia compreende-se como pertinente a explanação do que a Igreja compreende por castidade, para assim entendermos o que a Igreja pede aos seus clérigos quando coloca o celibato como algo estruturante na vocação sacerdotal.

Pode-se perceber que todos os valores evangélicos que são pedidos aos aspirantes e sacerdotes a adesão, estão em, função do que a igreja chama de primeira vocação : a liberdade. Com o celibato não é diferente, o catolicismo acredita que esta forma de castidade é para que se tenha uma vida livre, desapegada e despojada para poder responder autenticamente o chamado divino.

No Catecismo da Igreja Católica, quando se aborda o assunto castidade, a Igreja logo se preocupa em dizer “o que” e “como” ela entende a sexualidade. Com isso, percebemos que quando a igreja fala de castidade nas suas várias formas,

inclusive o celibato, ela está abordando o assunto sexualidade. É pertinente falarmos isso aqui agora porque muitos membros da hierarquia que são qualificados como conservadores tentam colocar o celibato e a castidade num lugar romântico, quase transcendente; mas é no próprio compêndio da doutrina católica que se percebe que quando se fala de castidade está se falando de sexualidade no sentido de práticas sexuais, identidade sexual, reprodução e afetividade.

Segundo o catolicismo a sexualidade afeta o homem como um todo, no sentido de todo aspecto da pessoa humana, o que pra igreja compreende alma e corpo. Para isso a igreja elenca três aspectos que de alguma forma demonstram a afecção da sexualidade no homem: afetividade; capacidade de amar e procriar e, no sentido mais geral, como a própria igreja diz, a criação de vínculos e a comunhão com os outros. É em função disso que as pessoas devem aceitar sua identidade sexual levando em conta as diferenças e complementaridades físicas, morais e espirituais, afim do casamento e da vida familiar.(CIC 2000. pp, 606). Intui-se assim que, para a Igreja católica, a sexualidade implica em casamento e vida familiar, isso vai ser justificado no decorrer desse item, a medida que, for se explicitando qual o papel da relação sexual para igreja.

A castidade é a integração correta da sexualidade e a pessoa humana (CIC 2000, pp 605) , não é uma negação dos valores inerentes à sexualidade, mas sim o legítimo desejo de decidir autonomamente sobre si próprio.(ALMEIDA,2011 pp 162). A castidade assim é uma virtude moral que visa um doação integral do homem ao projeto de Deus e o aprendizado do domínio de si.

A proposta da castidade é universal, o que quer dizer para todos aqueles que são batizados na Igreja. A universalidade do chamado à castidade se dá pela ideia que a Igreja tem de felicidade, caracterizada, de maneira geral como um domínio das paixões da carne. A castidade é o meio que pode levar todos os batizados ao invés de serem subjulgados pela paixões o que configuraria a infelicidade, uma libertação do que a igreja chama, de aprisionamento das paixões, configurando a infelicidade. É só sendo fiel ao batismo que o homem pode ser feliz e tal fidelidade está ligada ao conhecimento de si, ascese, obediência aos mandamentos divinos, prática das virtudes morais e fidelidade à oração. Não pretende-se fazer aqui uma discussão do que a igreja entende por felicidade ou vida feliz, mas apontar que castidade, no seu

sentido mais imperativo da moralidade, está intrinsecamente relacionado a condição de felicidade segundo o catolicismo.

Da mesma forma que felicidade está ligada aos desejos não carnis, no sentido da dicotomia alma-corpo, a castidade está atrelada a razão. O Catolicismo aponta que a virtude de ser casto está atrelada a virtude cardinal da temperança. Temperança é a virtude da razão, da ordem, que remete à saúde, logo os pecados ditos da desordem, das paixões incontroláveis são dados como oposto a temperança. Sendo assim ser casto é fruto da temperança, pois compreende subjugar as paixões e apetites desordenados à razão. É nesse sentido que o catecismo diz: “*A castidade nos recompõe, reconduzido-nos a esta unidade que tínhamos perdido quando nos dispersamos na multipilicidade*”. (CIC 2000, pp 606). A igreja entende multipilicidade aqui como as inúmeras paixões carnis que afetam o homem, entendendo unidade com a conformação do humano com o divino, a partir da realização da vontade deste.

A literatura da doutrina católica atesta, a todo tempo, que a castidade é uma graça divina, mas , ao mesmo tempo, expõe que tal graça requer, também, além da graça, uma esforço pessoal, através do domínio de si e um esforço cultural, levando em conta que a igreja já entende que o homem desenvolve-se mediante à um processo de comunicação com os outros.

A castidade distingue as pessoas de acordo com os diferentes estados de vida, segundo a igreja: virgindade, vida conjugal e o celibato consagrado que caracteriza uma facilidade no seguimento do projeto divino e um coração indiviso para cuidar das coisas de Deus. (CIC 2000 pp 608). Abordar-se-á agora a compreensão, segundo a Igreja Católica, desta última forma de se viver a castidade, o celibato, objeto de estudo dessa pesquisa.

O Catecismo da Igreja Católica conceitua o celibato como “*um sinal desta nova vida a serviço da qual o ministro da Igreja é consagrado*”(CIC 2000, pp433). Na introdução desse projeto foi apontado o caráter identitário que foi dado ao celibato em relação ao sacerdócio católico, da mesma forma que foi explicado o porquê, segundo a história da sua constituição, o celibato virou alvo da atenção de muitos. Buscar-se-á agora explicar aqui o que a igreja entende por celibato e o que ela espera de uma pessoa que se propõe a viver o celibato para, posteriormente, após

análise de dados do campo, entendermos as divergências e convergências do que se é pedido, enquanto discurso da igreja, e como é vivenciado, no sentido das práticas célibes dos jovens seminaristas.

O celibato enquanto sinal é pertinente enquanto uma reafirmação identitária de um estado de vida eclesial. Ser celibatário está ligado diretamente ao ministério sacerdotal: “*cuidar das coisas do Senhor*”, “*ter um coração indiviso*” (CIC 2000, pp.433). A Igreja espera que os inscritos na sua hierarquia, seus líderes, dispensem de total prioridade as coisas ditas por Deus, por meio dela reveladas. Não é só uma questão de prioridade frente à outros projetos, mas sim a anulação dos outros projetos.

Quando a Igreja expõe que ser celibatário é ter “*um coração indiviso*” para “*cuidar das coisas do Senhor*”, ela remete diretamente à que questão o celibato está se referindo: às práticas sexuais, em um último sentido. O celibato foi cunhado simplesmente para caracterizar a proibição do clero de contrair o matrimônio, ou ainda, em relação aos padres casados, a inutilização do casamento. Não contrair matrimônio, ou não utilizar-se do já contraído estava intimamente ligado à procriação, à continência sexual. Ora, poderá perguntar-se que casamento, não está necessariamente ligado à prática sexual, então o que celibato tem a ver com continência sexual? Para que tal questionamento não se constitua, defende-se a necessidade de, para entender a ligação celibato-casamento-prática sexual, saber que só é permitida atividade sexual dentro do casamento entre as pessoas casadas, fora desse contexto, a Igreja, abonima a prática sexual e conseqüentemente não a discute. Percebe-se assim que quando a Igreja impõe o celibato preocupado com a procriação, ela está falando, também, das práticas sexuais que só são legítimas quando em vista, pelo menos da possibilidade de procriar. Porém com o passar dos anos foi-se reformulando a questão do celibato para de maneira mais clara, não só como uma opção pelo status de solteiro, mas pela abstinência sexual por causa do Reino. (ALMEIDA, 2011 PP 163).

O sacerdócio católico é compreendido em três estágios: o diaconato, presbiterado, e o episcopado. Essa ordem que é está sendo exposto o sacerdócio católico expõe respectivamente a hierarquia da igreja, sendo o diaconato, o grau mais baixo e o episcopado, o mais alto grau da hierarquia sacerdotal católica. Vale fazer

esse adendo para explicar a hierarquia sacerdotal em vista de entender como o celibato é ou não, para a igreja romana, necessária para os membros que compõem seu sacerdócio.

A perspectiva identitária e a importância dada ao celibato em relação a vocação sacerdotal como algo estruturante, é de alguma forma questionada por ser uma imposição somente ao clero latino, o que não compreende aos clérigos das igrejas orientais que fazem parte da igreja católica apostólica romana. Nas igrejas orientais o celibato só é indispensável ao bispo, logo os diáconos e padres podem contrair o matrimônio antes de serem ordenados, enquanto na igreja latina só os diáconos permanentes, que são assim chamados porque não vão poder ascender de grau sacerdotal. Tanto padres e diáconos das Igrejas católica orientais, como os diáconos da igreja católica latina não podem casar-se após serem ordenados.

O celibato, na literatura, é caracterizado como a condição de vida de desapego às paixões terrenas e escolha pelas coisas Deus, revalando a preferência e o afinco dos ministros eclesiástico pela transcendência: “*Celibato não só para servir a Igreja, mas para revelar a transcendência dela.*” (SCIADINI, 1993 PP 60-68). Mas tal testemunho da transcendentalidade da igreja católica é para ser demonstrada em algo bem prático e material, no sentido de provir da carne segundo a Igreja: a abstinência sexual. Ser celibatário é colocar os desejos sexuais sobre o crivo da razão e “*medir a força da violência da própria sexualidade, para que possa canaliza-la pela causa do Reino*” (ALMEIDA, 2011 PP. PP162). A igreja mesmo apresentando ultimamente nos seus documentos pós-conciliares uma visão menos pessimista sobre a sexualidade ainda atrela às relações e desejos sexuais qualidades como violência, aprisionamento e diz que para lidar com a potência sexual é preciso ser vigilante sobre si mesmo.

Vigiar a própria vontade, conhecer a si mesmo, ser prudente enquanto as relações interpessoais é algumas das dicas que a Igreja alerta àqueles que querem ser celibatários. O catolicismo defende-se que quando propõem o celibato, não propõe uma repressão das paixões, mas sim uma canalização, ou uma transferência, dessas paixões para o que ela chama de amor-serviço. É em função do serviço ao próximo que o candidato ao sacerdócio, a partir de desejo de exclusividade à esse serviço, escolhe o celibato como uma forma de realizar plenamente a sua vocação.

A dinâmica interessante do celibato é essa de que se faz necessário, segundo a literatura eclesiástica católica, para uma forma de amar e servir o próximo mais favorável, mas ao mesmo tempo essa mesma literatura diz dos perigos das relações com os outros, inclusive da amizade. O código do direito canônico da igreja católica quando cita a questão do celibato diz que os célibes devem atentar-se para relações interpessoais afim de guardarem a continência ou evitar escândalos. Parece, assim, que os documentos doutrinários e administrativo que compõem a Igreja romana, tratam com certa periculosidade, frente a proposta de um “coração indiviso”, as relações afetivas daquele que adere ao celibato com o outro. A linha entre a relação dita sadia e a ameaçadora é muito tênue, assim como, a questão do celibato ser ou não um convite para rechaçar a sexualidade.

O celibato hoje na igreja católica tem uma função de mistificar a figura do sacerdote, partindo de uma hierarquia de opostos, onde que “as coisas do céu”, a transcendência tem mais valor que a imanência. A abstinência sexual, para a igreja, faz com que o adepto seja mais entregue a missão confiada à Deus por ele, isso porque sem os afetos das paixões sexuais a intimidade com o divino é maior. A quebra dessa promessa sacerdotal requer demissão do estado clerical e tal promessa é tão consistente na doutrina católica, que só quem pode conceder a dispensa da prática do celibato é um sacerdote e o papa, o maior cargo da hierarquia católica.

Nesse capítulo procurou-se fazer uma ambientação do que se entende por vocação sacerdotal na Igreja católica, apontando que tal vocação está a serviço da vocação primeira da humanidade: a liberdade. A liberdade, segundo a literatura eclesiástica, é a possibilidade do homem ser desapegado das paixões e desejos da carne para responder a vontade divina. Ser livre é corresponder o projeto de Deus, mediado pela Igreja. Liberdade é a vocação de todo batizado e a vocação sacerdotal é uma forma de viver as promessas e o múnus batismal com mais afinco, de maneira mais radical.

A igreja católica impõe um série de imperativos para àqueles que pretendem fazer parte da sua hierarquia. Percebe-se dentro da Igreja diferentes formas de se viver o sacerdócio, porém algo comum à todos eles são três aspectos, que adotou-se o termo valores evangélicos, para designá-los: Castidade e o celibato eclesiástico, pobreza evangélica e obediência sacerdotal. Esse capítulo tentou contextualizar o que

um jovem que aspira ao sacerdócio se propõe a viver e o que a Igreja espera que ele viva. É numa dinâmica vertical, na qual a Igreja dita e o candidato aceita, que é constituído a formação para o sacerdócio católico. O aspirante tem que, a todo tempo, dar “*sinais de autêntica vocação*” para poder perseverar no processo formativo e não ser demitido da hierarquia com uma chancelada de inapto.

Ser pobre para ser sensível e preferir as coisas do alto; ser obediente para desapegar-se do individualismo e dos projetos próprios e fazer a vontade divina.; ser celibatário e casto para não ser submisso à “*força da violência da própria sexualidade*” e assim livre para doar-se aos outros, revelando a face transcendente da igreja. A literatura da igreja não se preocupa em dizer o que compreende cada imperativo que é imposto à um padre. Ela não faz um processo de reflexão para se entender o que constitui cada um. A literatura católica trata de fazer uma abordagem utilitarista de valores tão “carnais” de maneira transcendental. É como se fosse uma “transcendentalização” de questões subjetivas e reais no sentido da práxis. Toca a imanência em vista da transcendência, porque quando a igreja pede que o sacerdote, ou o aspirante, se já pobre, obediente e célibe, ela pede sinais visíveis e concretos desses valores, mas ao mesmo tempo, ela coloca a “serventia” da prática desses imperativos para o âmbito da transcendência. A discussão pertinente à essa pesquisa aqui é posta no sentido da questão: Será que de fato, as propostas desses imperativos reverberam na vida prática e privada dos jovens que aspiram o sacerdócio? Ou fica no âmbito do discurso, de um valor transcendente que não toca a realidade da vida cotidiana deles?

Sendo assim, esperou-se contextualizar onde se encontra o objeto de estudo dessa pesquisa, ou melhor, o que caracteriza tal objeto, na tentativa de se abrir uma reflexão, a partir de agora, de como ficam no plano das práticas a vida sexual dos jovens seminaristas. Tentando entender como foi constituído o celibato enquanto medida disciplinar obrigatória para o sacerdócio e sua característica de continência total do sexo. Além disso entender a sexualidade enquanto um dispositivo operado pela igreja que produz trajetórias sexuais e formas de ser daqueles que estão sob o crivo da doutrina católica.

Capítulo II: Sexualidade e Continência sexual

2.1 Celibato enquanto continência.

A noção do celibato enquanto continência, cunhado pela Igreja católica, tem por base o imperativo de controle da vida sexual de seus sacerdotes. Uguccio Pisa, na sua

obra intitulada *Summa*, que foi composta em torno do ano de 1190, aponta uma dupla obrigação na função da continência sacerdotal: a de não se casar e a de não usar de um casamento realizado anteriormente. Tal apontamento revela uma importante discussão sobre quando a obrigação do celibato foi imposta aos clérigos católicos. Ora, se no século XII ainda se discutia celibato como continência a partir do não uso do matrimônio contraído antes da ordenação sacerdotal, poderá intuir-se de que ainda naquele final de século se tornavam padres homens que eram casados. Sendo assim, podemos perceber que a primeira obrigação do celibato é a continência de todo o uso do matrimônio posteriormente a Ordenação Sacerdotal, de onde decorre tal obrigação. O Significado do celibato, em um primeiro plano, é absoluta continência na geração de filhos, mesmo dentro do matrimônio.

É interessante aqui atentarmos pelo fato do sexo está ligado intrinsecamente a condição de “casados” e a possibilidade da reprodução. Vamos ver no decorrer da discussão desse tema como e porque é interessante a igreja não focar no sexo e sim na reprodução quando se fala em celibato. Porém, agora interessa-se por ter em mente a dupla obrigação imposta pelo celibato sacerdotal e, saber ainda, que o primeiro plano desta continência quando foi instituída era a proibição de se gerar filhos.

A discussão sobre a adoção do celibato como dispositivo identitário do clero católico, no que diz respeito à sua obrigação, é extensa e pode ser encarada tanto de uma forma ligada a ética do direito, tanto quanto a lei promulgada. É nesse caminho que a literatura conservadora da Igreja católica caminha. É perceptível que as fontes conservadoras do catolicismo na mídia e na instrução do povo e do clero faz um esforço grandioso para justificar a obrigatoriedade do celibato para os inscritos na hierarquia desta instituição. Fazendo uma pesquisa sobre o processo que institucionalizou o celibato como obrigatório, percebemos que a discussão sobre esse tema é antiga e os motivos que podemos intuir, a partir da leitura da própria produção eclesiástica, é que os interesses para se aderir a tal obrigatoriedade são diversos e dissonantes. Vale ressaltar, que esse trabalho não busca discutir o celibato eclesiástico em si, visto por se tratar, também, como ato de fé e matéria bíblico-teológica. Porém, quer se discutir a obrigatoriedade e a vivência de tal prática no âmbito da vida sexual do sujeito que se propõe a tal; valendo, então, nos depararmos com o processo de construção da formalização do celibato como atitude obrigatória, diz-se nos termos doutrinários, para o sacerdócio.

Um cardeal dito conservador, Alfons M. Stickler, e citado como argumento de autoridade por muitos outros escritores católicos, na sua obra intitulada “Celibato Eclesiástico- História e Fundamentos teológicos”, logo na sua introdução lança mão de um artifício de defesa epistemológico, se assim podemos chamar, que não se pode considerar o celibato com argumentos puramente antropológicos, psicológicos, sociológicos e atribui a qualidade à esses possíveis argumentos de “profanos e terrenos”. Tal escrita do Cardeal Stickler não é novidade para nenhum leitor, talvez seja uma forma mais justa e autêntica de assumir o que foi falado já nesse trabalho da “transcendentalização do sexo”, seja de fato por um ato de fé, ou ainda por um cômodo argumento metafísico dogmático. É quando se relaciona “profano” e “terreno”, intuindo uma hierarquia moral de valores “santo” e “celeste”, que se coloca a argumentação eclesial e teológica sob o dogma da verdade:

“Quaisquer das questões que estão relacionadas com ele (Sacerdócio da Igreja Católica) e sobretudo o problema grave e atual do celibato, não pode ser considerado e resolvido por argumentos puramente antropológicos, psicológicos, sociológicos e , em geral, profanos e terrenos...Aqui, com o que diz respeito ao celibato, tentamos trata-lo através da sua história, e em base a uma análise baseada nas fontes da Revelação.” (Stickler, 2006)

É nessa linha de argumentação que o Cardeal, dando voz a toda linha conservadora do catolicismo, vai seguir para legitimar a obrigatoriedade do celibato desde os relatos bíblicos, ou seja, desde a primeira ideia de igreja. O celibato aqui não é entendido como uma norma disciplinar e jurídica, pois lança-se mão da Revelação e da elaboração teológica. Esse contexto argumentativo trata da obrigação do celibato desde a igreja primitiva levando em conta a tradição oral e sustentando tal obrigação como ética transmitida, dizendo que quando se tratou formalmente da obrigatoriedade do celibato nos concílios, foi só uma institucionalização de um valor ético intrínseco ao sacerdote sempre vigente.

De todo modo, faremos aqui uma rápida passagem nos relatos formais da igreja sobre a discussão do celibato como algo estruturante da vocação sacerdotal, levando em conta os dois planos apontados no início dessa discussão, que muito tem a ver com o processo histórico da construção doutrinal da moral do clero.

Um primeiro relato importante e relevante sobre o tema celibato foi tirado do Concílio espanhol de Elvira, na primeira década do século IV. Nesse concílio foi-se

abordado a questão sobre a vida particular do clero e ditos abusos graves cometidos contra a observância da disciplina eclesiástica. Foi um concílio para discutir os imperativos morais da religião cristã católica, logo após o tempo de perseguição. Um reunião episcopal a fim de moralizar e unificar as leis disciplinares da igreja, como: casamento, idolatria, batismo, excomunhão; além de ser o relato mais antigo sobre a lei celibatária. Foi nesse concílio que cunhou-se o famoso Decreto 43: “ Todo sacerdote que dorme com sua mulher na noite anterior a missa perderá o seu trabalho”. Em tal decreto percebe-se três coisas interessantes: 1- a existência de uma quantidade expressiva de padres casados na época. 2- a primeira lei celibatária ser direcionada aos sacerdotes casados, então o primeiro plano visado pela lei do celibato foi a não utilização do casamento já contraído, diferente da ideia principal de celibato que se tem hoje, da qual falaremos mais adiante. 3- A justificativa para se proibir a relação amorosa entre o sacerdote casado e sua esposa está relacionada à proficiência e eficácia do trabalho presbiteral, ligado a produção de trabalho.

Junto a esse decreto encontramos dois importantes canons do concílio de Elvira: O cânon 33: “Bispos, presbíteros e diáconos e outros com posição de ministério devem abster-se de suas esposas e não gerar filho.”. E o cânon 27: “um bispo ou um outro clérigo podem ter apenas uma irmã ou uma filha que é virgem consagrada a Deus vivendo com ele. Nenhuma outra mulher que não está relacionado poderá permanecer.”. Com isso percebemos que a questão do celibato sacerdotal estava posto, porque homens casados eram ordenados padres. O concílio de Elvira fez por organizar e oficializar o celibato, como abdicação da vida de casado, propondo uma sanção àqueles que não observassem tais leis.

A questão aqui posta pelo concílio de Elvira parece elucidar quando o celibato foi instituído como algo obrigatório e intrínseco a condição de ser padre na Igreja católica. Entretanto, este concílio, no primeiro decanato do século quarto, foi um concílio espanhol com validade na Igreja da Espanha e arredores. As diretrizes ali concebidas, porém, é o despontar de um esforço canônico para toda a Igreja Católica. O Concílio de Elvira é uma forte “onda” para a regulação do celibato sacerdotal, nesse momento tentando regulamentar a vida sexual dos padres que já eram casados.

Outro importante movimento de regulamentação do celibato eclesiástico foi na África, nos Concílios de Cartago. Neste concílio, o celibato e a necessidade de se criar

uma lei de obrigatoriedade do mesmo também está em relação aos padres casados, onde o celibato seria indispensável para todos os ministros do altar: “A isso os bispos responderam unanimamente: estamos todos de acordo que bispos, sacerdotes e diáconos, guardiões da castidade, se abstenham também de suas esposas, a fim de que em tudo e por parte de todos os que sirvam ao altar seja conservada a castidade”. Foi nesse concílio também que se solidificaram as ideias de Agostinho de Hipona, filósofo e Santo católico, que se fundam na dualidade alma e corpo e na marginalização do que provém deste último.

Foi partindo desses dois eventos (concílio de Elvira e concílio de Cártago) que o celibato, como obrigação de abster-se do casamento anteriormente contraído, foi tomando corpo na Igreja como um todo. O apoio de Roma, do papa, foi chancelando esta proibição para toda a Igreja. Podemos ver um exemplo disso na carta do Papa Siríaco a Himério de Tarragona, em 385:

É um crime ainda gerar filho muito tempo depois da ordenação, mesmo da própria esposa... estejam todos os padres e levitas obrigados, por uma lei indissolúvel, a consagrar-se à castidade de coração e do corpo desde o dia da ordenação...pelo que o ato da geração é tido como impuro, sejam os transgressores afastados do estado sacerdotal e nunca mais possam celebrar os sagrados mistérios dos quais eles mesmo se privaram, ao satisfazerem apetites obscenos (NETO, 2001, p.4)

A exaltação da continência sexual vai dando distintivo angelical ao clero e, ao mesmo tempo, marginalizando a atividade sexual, até aquela em que a reprodução está em jogo. A necessidade de remoralização do clero se dá pela sexualidade, e a atividade desta é posta no âmbito do pecado que gera impureza e exclusão. A responsabilização dos ditos transgressores por exercerem a sua sexualidade é levada a última instância de desligamento do estado clerical. O celibato é uma reação moralizante para maior controle dos corpos e desejos, uma resposta ao que foge do controle da instituição católica, localizando a culpa no sujeito tido como não controlado.

Mesmo com todo esforço de alguns papas e bispos, por muito tempo se sabia de padres e bispos com famílias. Foi nos concílios de Latrão de que o celibato voltou com força a pauta de discussão do alto clero católico e foi no Segundo Concílio de Latrão no ano 1139, que uma importante resolução para afirmar solenemente o celibato foi promulgada. A partir do término desse concílio foi resolvido que todos os

casamentos contraídos pelos clérigos maiores (bispos, padres e diáconos), como também pessoas consagradas mediante a votos de vida religiosa, não só seriam ilícitos, mas também inválidos (STICKLER, 2006)

O celibato foi com o passar do tempo ganhando atenção principalmente com a chegada da modernidade. É interessante a análise que o Cardeal Stickler faz sobre a continência sexual e as chamadas heresias e cismas religiosos. Ele diz que a primeira renúncia à crítica feita por todos os movimentos cismáticos e heréticos é a renúncia da continência clerical, isto é, do celibato. O cardeal aponta a reforma luterana, anglicana e calvinista como exemplo de cismas que logo renunciaram ao celibato. É fato esses acontecimentos apontados por Stickler (2006), porém apesar dele dizer que isso foi devido ao esfriamento da fé, vale lembrar que é com a chegada da modernidade e o fim do medievo que se há o abandono, em partes, da verdade como única e revelada.

Um importante concílio da Igreja católica, o mais longo da sua história, foi o realizado em Trento em 1545. Este concílio foi conclamado como uma reação a onda da Reforma Protestante e tinha a missão de reforçar a identidade católica e analisar as propostas da reforma. Pode-se afirmar que ele cumpriu o papel dele em relação ao reforço e refinamento da identidade católica, produziu muitos decretos disciplinares, reforçando a hierarquia, a imagem da Igreja católica como o caminho da salvação e institucionalizou ainda mais o celibato.

O decreto sobre o celibato neste concílio é de grande interesse para essa pesquisa, pois foi aí que foram criados os Seminários de formação de padres com a finalidade, segundo o Cardeal Alfons, de salvaguardar o celibato eclesial, cânone 18 da Sessão XXIII. A partir dessa decisão o celibato eclesial, a continência sexual dos ordenados, foi se constituindo na ideia de não se casar, deixando para segundo plano sua função de origem, onde os casados deveriam abrir mão de suas esposas.

A construção dos Seminários foi acontecendo em todas as dioceses pelo mundo, permitindo assim a igreja selecionar candidatos aparentemente celibatários para formação do seu clero. A partir disso foi se prescindindo a ordenação de homens casados. O Celibato foi o ponto crucial para a institucionalização da formação sacerdotal, por isso que até hoje passar a imagem de ser celibatário no processo formativo é fundamental para se inscrever na hierarquia católica.

A vigência do cânon sobre o celibato publicado como resultado do Concílio de Trento foi reafirmado nos dois últimos concílios, Vaticano I e II, que regem até hoje a realidade doutrinal e disciplinar da igreja e daqueles que são seus membros. No concílio Vaticano II existem dois documentos promulgados que toca diretamente o celibato: “*Optatam Totius*” e “*Presbyterorum Ordinis*”. Tais documentos vão servir de fundamentos para o Código de Direito Canônico.

No decreto “*Optatam Totius*” o celibato é abordado como algo edificante e fruto de um autocontrole em vista da construção do Reino dos Céus e por isso os clérigos devem ser atentos em segui-lo:

Sejam prevenidos contra os perigos que ameaçam sua castidade, sobretudo na sociedade do nosso tempo (...) não venham a sofrer detrimento algum por causa do celibato, mas adquiram o mais alto domínio do corpo e da alma (...)
(DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997, p. 308)

No “*Presbyterorum Ordinis*” o celibato é abordado com uma lei imposta que deve ser acatada e vigiada por todos os membros do clero e também coloca a vivência do celibato como um dom, graça divina:

Por todas essas razões, fundadas no ministério de Cristo e na sua missão, o celibato, que a princípio era apenas recomendado aos presbíteros, depois da igreja latina, foi imposto, por lei, a todos aqueles que deviam ser promovidos às Ordens sacras. [...] Por isso, este Sagrado Concílio pede não somente aos presbíteros, mas também a todos os fiéis, que tenham a peito esse dom precioso do celibato sacerdotal e supliquem a Deus que o confira sempre abundantemente à sua Igreja (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997 pp.526-527)

A legalização da obrigatoriedade em toda igreja católica do ocidente foi confirmada e o celibato até hoje é obrigatório e se rege no compêndio legal da igreja católica, o Código de Direito Canônico, principalmente, nos cânones 277 e 599.

O Celibato está aparado pelo sistema de códigos legais da Igreja Católica. Esses códigos sistematizados em um grande livro de 1752 cânones, divididos em seis tomos: Tomo I - que trata das leis e costumes eclesiásticos, dos Decretos gerais e instruções. Tomo II - trata das obrigações e direitos de todos os fiéis (clérigos e leigos), das Associações de fiéis, da estrutura hierárquica da Igreja, da organização interna das igrejas particulares, dos Institutos e Sociedades religiosas e seculares. Tomo III – que fala do Ministério da Palavra, da Ação Missionária, da Educação escolar, dos Meios de Comunicação Social e dos Livros. Tomo IV – legisla sobre Sacramentos, do Culto Divino, do Culto dos Santos e das Imagens Sagradas, dos lugares e tempos sagrados.

Tomo V - trata da aquisição, administração, alienação dos bens eclesiais em geral.
Tomo V- trata dos delitos e das penas em geral, do processo penal, da aplicação e cessação das penas, dos diversos tipos de delitos e por último o livro VII – trata dos Processos e dos diversos foros e tribunais, dos julgamentos, das ações e exceções, das causas e dos recursos, das declarações de nulidade do matrimônio e das ordenações, trata ainda dos processos administrativos e dos recursos apresentados nestes processos.

Em tal disposição se encontra as regras jurídicas que direcionam a vida dos fieis e clero católico. Todo relato jurídico canônico organizado pela Igreja católica foi a partir do concílio de Trento, onde a Igreja se preocupa no maior controle tanto da sua doutrina quanto dos que as seguem. A feitura do Código de Direito Canônico é a instrumentalização da relação de poder querida pela igreja sobre os seus fieis e hierarquia.

De modo geral, penso que preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam encontram suas condições de exercício em microrelações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos. [...] até a metade do século XVI, a Igreja controlou a sexualidade de maneira bastante frouxa; [...] a partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se a uma série de procedimentos novos, que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesial (FOUCAULT, 2005, p. 249).

Podemos intuir que quando Foucault fala do aperfeiçoamento e novos procedimentos de controle na igreja após o Concílio de Trento, ele está se referindo, sobretudo, na estruturação da obrigatoriedade do celibato e dos artifícios construídos pela igreja para ser exitosa na sua finalidade de exercer poder sobre todos. Os dois cânones que tratam do celibato estão situados em dois subcapítulos bem interessante do CDC. O cânone 277 está inscrito sob o título “das obrigações e direitos do Clero”. O termo obrigação é, a partir de Trento, a todo tempo vinculado ao celibato, por isso que a pouco foi falado sobre a discussão que está sobre a constituição do celibato enquanto obrigatório para a vocação sacerdotal. O cânone 599 está circunscrito sobre o tema “Normas comuns para todos os tipos de vida consagrada”. Sendo assim, ao contrário do que diz os comentadores conservadores da doutrina católica, tais cânones não foi só uma promulgação de um ideal ético que sempre existiu na igreja, mas sinal da normatização do controle dos corpos e do sexo para que toda a energia vital seja dispensada à serviço do Reino e da Igreja.

Não foi só a partir dessa normatização que se caracterizou o celibato como um sinal do sacerdócio católico. Aconteceu também, depois de um grande aumento na promulgação de documentos eclesiais que reforçavam o celibato como algo específico e importante para a vida sacerdotal:

O celibato sacerdotal, que a Igreja guarda desde há séculos como brilhante pedra preciosa, conserva todo o seu valor mesmo nos nossos tempos, caracterizados por transformação profunda na mentalidade nas estruturas (PAULUS PP. VI, 1967, p. 1)

O celibato vira um feixe símbolo de orgulho e de ser um bom ministro ordenado, quase como um termômetro da eficácia e autenticidade da vocação. Por isso, alguns autores mais conservadores, como o cardeal Stickler e o padre brasileiro Paulo Ricardo, falam que a não observação da continência sexual é fruto de uma fé fraca e de uma vocação de interesses duvidosos e inautêntica. Como salienta o Papa Paulo VI no Decreto “*Presbyterorum Ordinis*”: “A verdadeira razão do celibato é [...] a expressão dos valores supremos e humanos mais elevados”. (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1977 p. 528)

A Igreja católica, para legitimar o celibato obrigatório, não cansa de lançar mão da autorização divina, colocando a discussão quase impossível de se contra argumentar, se pensarmos no interior do quesito “fé”. Um importante e conservador Papa da história da igreja, Papa Pio XII, diz na sua carta denominada “*Sacra Virginitas*”: “Antes de mais, é preciso notar que o essencial da doutrina sobre a virgindade o recebeu a Igreja dos próprios lábios divinos.” (PIO PP. XII, 1954, P. 3). Nesta carta encíclica, ou melhor, seus argumentos são postulados sobre ideias de marginalização do corpo, do que provém dele e da desvalorização da mulher baseado, arriscamos, no mito adâmico. Em tal mito, a mulher, Eva, é simbologia das paixões da carne e animadora do pecado no que diz respeito à figura masculina de Adão:

[...] o divino Mestre não trata dos impedimentos físicos do casamento, mas da resolução livre e voluntária de quem, para sempre, renuncia às núpcias e aos prazeres da carne. [...] Acerca dos homens que não se contaminaram com mulheres, pois são virgens (PIO PP, XII, 1954, p. 8).

A obrigatoriedade do celibato está na condição de uma escolha: ser padre, ou não. A igreja usa desse argumento dizendo que ser celibatário é uma escolha. Aqui se aponta o equívoco que a escolha não está relacionada ao celibato, mas a vocação sacerdotal. Sendo assim, a continência sexual é uma imposição da igreja para aqueles que querem ser padre; uma condicionante para a manutenção e acesso ao sacerdócio.

Tanto que os seminaristas precisam parecer celibatários não por mera conveniência ou tradição, mas, também, por uma norma instituída no Código do Direito Canônico, onde está escrito que todo candidato ao presbiterado católico deve anterior a ordenação, rito que consagra alguém como padre, ter aderido publicamente ao celibato e inclui a pena de não permitir participação no rito àquele que já não esteja observando as leis de regulamentação das práticas sexuais. (CDC, 1997 p. 457)

Queríamos aqui, de alguma forma, fazer uma análise do celibato conceitual, mas principalmente como ele se constitui hoje a partir da construção histórica deste distintivo sacerdotal que exemplifica, num sentido normatizado e institucional, a tentativa da Igreja de controlar a sexualidade produzindo corpos-dóceis. O brilhantismo da imposição da continência sexual feito “jóia” pela igreja produziu e produz formas de ser e pensar específicas e hierarquizadas, mas ao mesmo tempo, arrisca-se, na prática, que a preocupação daqueles que devem viver o celibato está na aparência, sobretudo, no quanto “brilha” as verossimilhanças de uma vida reclusa da prática sexual. Não está se falando aqui de um falseamento do que se torna público da prática sexual dos ditos celibatários, mais ainda, quer dizer o efeito produzido pelo mecanismo de “lustramento” de uma vida sexual inerte que coloca nesse âmbito a necessidade da vivência do próprio celibato.

Até aqui vimos como se foi a dinâmica histórica da construção do celibato como uma forma de vida obrigatória para aqueles que são ou querem ser padres. Revisitamos documentos conciliares, livros históricos e encíclicos para entender como que a Igreja pensou e pensa o celibato. Entende-se por necessário, agora, fazer uma dialética com a literatura dita secular, a fim de traçar um horizonte sobre a continência sexual sacerdotal, tanto do ponto de vista eclesiológico doutrinal, quanto crítico.

Quando se fala do celibato como mecanismo de controle da sexualidade, quer se dizer, antes de mais nada, que tal imperativo moral católico é um artifício de controle do corpo, do seus desejos e prazeres. É o engendramento da relação de cada sujeito com o seu corpo e com o que é próprio dele. O celibato é a lei que atravessa essa relação. Isso se dar pela noção de poder que consideramos nesse trabalho. É pela ótica da ideia de poder foucaultiana, como “conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas (FOUCAULT, 2005, p. 244)”. Por isso, como foi falado anteriormente, que é na constituição do Código de Direito Canônico, sobretudo, dos cânones 277 e 599 que a Igreja Católica

institucionaliza a sexualidade como um dispositivo de controle que está a serviço do poder institucional dominante.

Outro autor que fala sobre relações de poder e toca a religião e a sexualidade é Weber (1991). Ele fala na sua obra intitulada “Economia e Sociedade” sobre a constituição do fortalecimento da ascese da continência sexual como uma castidade permanente configurando uma figura de carisma sacerdotal:

[...] a ascese da castidade carismática dos sacerdotes e virtuosos religiosos, isto é, a abstinência permanente, parece partir sobretudo da idéia de que a castidade, como comportamento altamente extraordinário, seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas [...] (WEBER, 1991, p. 400).

Weber (1991) continua pensando que com a modernidade e constituição de uma sociedade burocratizada, capitalista e produtora de moralidades, tendo em vista império da racionalização; a percepção mais carismática de uma castidade permanente, que outrora era satisfatória, foi transformada, racionalizada, burocratizada e legalizada no imperativo do celibato.

A abstinência pode ser considerada o meio central e indispensável da procura mística de salvação, [...] rege a idéia ascética de que a vigilância racional ascética, o domínio de si mesmo e o método de vida são postos em perigo na maioria das vezes pela irracionalidade extrema deste ato [...] (WEBER, 1991, p. 400).

Novamente a marginalização do corpo e de seus prazeres é fundamentada, e Weber (1991) salienta como a igreja usa da modernidade para cunhar argumentos, onde a salvação é fruto de uma vida sob o império da razão, contrapondo os prazeres como fruto da irracionalidade. É no controle de si, na vigilância dos impulsos da carne pela razão, na perspectiva do perigo de se ceder aos deleites do corpo que o celibato se coloca como um “meio central e indispensável para salvação”. Aqui, vale ressaltar como o celibato é central para a vocação sacerdotal à medida que produz modos de ser ideais, hierarquizando a vida daquele que tem esta pauta na razão: “[...] adaptação absoluta ao mundo considera o erotismo irregular uma irracionalidade desprezível, porque perturba o equilíbrio interno do gentleman [...]” (WEBER, 1991, p. 400 – 401).

O Sexo aceito pelos imperativos católico moderno é tomado a partir de um ideário produtivista, em que a reprodução como finalidade legitima o ato do sexo. O desejo e o prazer sexual vão se qualificando com distintivos de malefício para a vida e para o corpo e cada vez mais sendo vistos como algo a se evitar, a fim de não causar danos. Esse discurso moral religioso da Igreja católica vai de encontro com muitas

outras teorias das ciências modernas, como a medicina. O sexo e o corpo para a procriação vão produzindo um modo e função específica para o desejo e o corpo, onde a ausência de reprodução se caracteriza “desvio” da finalidade proposta. Sabemos que são proposições diferentes, mas finalidades que, no fundo, se assemelham. A religião e a medicina produzem verdades sobre o sexo e o corpo, criando mecanismos de controle e tutela, seja pelo conceito de pecado e transgressão moral, seja pela ideia higienista, aprisionando corpos e regulando desejos: “O prazer, condenado e excomungado no discurso cristão, é absolvido e resgatado no discurso médico; mas, somente aprisionado pelas normas da regulação médica adquiria legitimidade” (ENGEL, 1985, p. 180).

Uma das formas de controle do sexo e do corpo mais usadas até nos dias de hoje pela Igreja é a Confissão. Na história da Igreja Católica, a confissão aparece desde o início da sua composição, mas tal mecanismo de controle foi também se aperfeiçoando tecnicamente e legalmente durante o processo histórico. Foucault, na “História da Sexualidade - Vontade de saber”, analisando a confissão, fala que tal prática de produzir verdade de si foi muito difundida durante a Idade Média, seja pelas autoridades civis, seja pelas religiosas. O interessante que foi durante a idade média que se decretou, pela primeira vez, de fato, a proibição de o clero casar ou de utilizar o casamento contraído. Tal proibição aconteceu no Concílio de Latrão, como salientamos a pouco, foi nesse mesmo concílio que a igreja Católica colocou com um de seus mandamentos a prática confessional pelo menos uma vez ao ano. A Igreja Oficial procura, neste momento, efetivar o seu controle sobre a sexualidade pelo afinilamento das práticas sexuais: “o sexo lícito torna-se restrito aos leigos casados” (LIMA, 1986, p. 67).

A igreja não mede esforços durante o processo moralizante do sexo em restringir o sentido e interditar o uso do corpo e dos prazeres, como diz segundo Golf apud Lima (1986, p. 68), “proscvem atos e ocasiões, na procura de reduzir, cada vez mais, o sentido da sexualidade, direcionando-a para a procriação”. Logo, toda atividade sexual que não esteja em função da procriação deve ser direcionada e estruturada na fala, produzindo verdade de si, confessando à autoridade. então, a confissão pode ser “entendida como o discurso da culpa. [...] a confissão é, antes de tudo um ritual de sujeição” Lima (1986, p. 69), ritual esse que produz modos de ser e falar definidos e desejáveis, corroborando poder a quem diagnostica tais modos de ser.

O sexo fora do matrimônio sacramentado e sem a possibilidade da procriação está associado por um dos sete pecados capitais que “bradam os céus e faz tremer a terra”, a luxúria. Tal pecado, segundo o canonista Azpilcueta Navarro apud Lima

(1986), é caracterizado como um “vício da alma”. que a inclina a querer deleite desordenado de cópula carnal ou dos preparativos dela e sua obra e ato é querer o desejo e o gozo de tal deleite.” Nesta normatização das práticas sexuais se atribui qualidade de licitude ou ilicitude à cópula carnal, baseando-se pela finalidade da procriação, levando ao tribunal da moral o ato do sexo. Contudo, isso não quer dizer que o sexo não seja regulado dentro do casamento. Para Lima (1986 p. p. 79), “a cópula matrimonial é lugar de sexo lícito, exatamente porque é lugar do gozo ordenado”, ou seja, de gozo com finalidade reprodutiva, de tal forma que o gozo destinado ao prazer torna-se a relação sexual no âmbito do matrimônio um ato sexual ilícito. Com isso, mais do que uma marginalização do sexo, há uma marginalização do prazer, pois nenhum ato sexual é considerado lícito se não pelo gozo ordenado, que é aquele que não estar em função do prazer, mas sim da procriação.

Esse cenário de marginalização do sexo, do corpo e do prazer, faz lembrar da maestria da “história da Sexualidade” escrita por Foucault. O filósofo (1988) diz que o desejo não é uma entidade biológica, nem tampouco fisiológica e preexistente. O desejo é constituído por um conjunto de práticas sociais construídas, e podemos dizer que, num primeiro plano, coloca a sexualidade como uma grande articuladora de conjuntos estratégicos de poder.

Sobre esse conjunto de estratégias de poder, Foucault traz a tona algumas práticas de estratégia de poder, nas quais a sexualidade é um dispositivo. Ele fala de ao menos quatro na “história da sexualidade”: a “histerização do corpo da mulher”; “a pedagogia do sexo das crianças”; “a socialização das condutas de procriação” e a “psiquiatrização do prazer”.

Acerca da histerização do corpo da mulher existem dois lados de análise, uma médica e outra, se podemos dizer, social. Na perspectiva médica, o corpo feminino foi qualificado como “um corpo integralmente saturado de sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 99), mas ao mesmo tempo ordenado socialmente como corpo social e, por isso, responsável pela fecundidade regulada, de modo a garantir a reprodução. Além da imagem da mãe, com sua imagem “em negativo, que é a mulher nervosa”, segundo Foucault (1988, p. 99).

Quando o autor fala sobre a pedagogia do sexo das crianças, fala da limitação e condução dos desejos sexuais pelos pais, educadores, médicos e psicólogos. A sexualidade dos infantes é comparada em grau e intensidade com a da mulher. Assim

como as crianças, as mulheres também tem a sua sexualidade delimitada, esta só pode estar a serviço da procriação, senão é taxada de ilícita.

Outra prática que Foucault soma ao conjunto de práticas sociais estratégicas de poder a respeito do sexo é a socialização das condutas de procriação. Segundo o pensador, “[...] por meio de medidas sociais e, posteriormente, pelos valores patogênicos, atribuindo um controle do nascimento em relação ao indivíduo e a espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 99), que se rotula e qualifica os frutos da procriação e as consequências desta.

E por fim, a cerca da psiquiatrização do prazer, Foucault diz: “a psiquiatrização do prazer de tal modo que, o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico de forma tal, que se procurou uma tecnologia corretiva para tais diagnósticos”. (1988, p. 99) O deleite sexual pelo prazer é colocado no âmbito animal da espécie humana, a do instinto que sugere um desequilíbrio a ser mediado, medicado.

Esse “conjunto de práticas sociais de estratégias de poder”, o pensador francês chama de dispositivos da sexualidade. Tais dispositivos tem função delimitadora, marcadora e de criação de margens sobre a sexualidade, lhe imputando juízo seja de sã ou insana, moral e imoral, lícita e ilícita. Para isso se faz necessário certa classificação e fixação desses juízos, os dispositivos: “são mecanismos de fixação da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 123). Ele salienta ainda que o tal movimento, da fixação da sexualidade, durante o século XIX foi tão forte que se criou o que ele chama de “universalização da sexualidade”. Isso aconteceu pela universalização desses dispositivos, que podemos arriscar, transformou o corpo social em corpo sexual.

Tais mecanismos de fixação da sexualidade vão produzir, se assim podemos chamar, uma individualização da sexualidade e proteção dos corpos, pois vai existir uma demarcação da sexualidade em função da sexualidade do outro. A “universalização da sexualidade” tem a função, em última instância, não de propagar a sexualidade, mas servir de filtro e enquadrinhamento da mesma.

É por essa fixação e demarcação da sexualidade que Foucault vai caracterizar a “teoria da repressão”, que organiza e dispõe a sexualidade:

[...] dando-lhe um sentido de interdição generalizada, colocando o princípio de que toda sexualidade deve ser submetida à lei, ou melhor, que ela só é sexualidade por efeito da lei gerando um novo discurso onde a sexualidade por oposição a dos outros, será submetida a um regime de repressão [...] que a diferenciação sexual não se afirmará pela qualidade sexual do corpo, mas pela intensidade da sua repressão (FOUCAULT, 1988, p. 121)

Sendo assim, a sexualidade é mediada, qualificada e produzida pela repressão advinda de mecanismos de poder que produzem leis e imperativos morais, ditando modos de ser hierarquizados sobre o juízo da moralidade imposta.

A história ocidental da Sexualidade, podemos dizer, a partir do que se interessa esse trabalho, sob a ética e moral cristã, principalmente na época clássica; cumpriu vários papéis e finalidades que foram delineando comportamentos sexuais onde o corpo não foi o protagonista, podemos arriscar, nem se quer coadjuvante. Pode-se intuir assim porque toda resistência a esses modos definidos da sexualidade, toda revolução do sexo e a luta anti-repressiva representou nada mais “[...] do que um deslocamento e uma reversão tática nos dispositivos da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 123).

Assim, até hoje, a sexualidade, o desejo e os corpo continuam sob todo esse conjunto de mecanismos de poder. Toda a universalização foi parte de uma estratégia para que os deleites do prazer e do corpo fossem reprimidos e controlados. O celibato se inclui nesses mecanismos de poder, servindo à produção e manutenção do aprisionamento dos corpos, aversão aos desejos não celestes e a “trancendentalização” da sexualidade.

2.2 Sexualidade sob o crivo da palavra:

Neste subcapítulo procuraremos articular como que a sexualidade foi pautada pela palavra, ou melhor, pela confissão. Atentaremos, sobretudo, à noção de confissão como artifício religioso de se adquirir perdão e produzir verdade si. A confissão, segundo o próprio Foucault, é uma técnica fundamental para história da sexualidade do Ocidente, ainda mais porque ela não está só no âmbito da sacralidade, mas foi sendo secularizada e absorvida, com suas ressignificações, pela ciência moderna.

Visitamos, primeiramente, a “História da Sexualidade - Vontade de Saber”, de 1976 e o curso “Os Anormais”, que ele ofereceu no *Collège de France*, em 1975. A “Vontade de Saber” é uma obra, que arriscamos, de maneira mais direta, ser uma genealogia da ciência do sexo que se debruça sobre os procedimentos, técnicas, motivações que constituem a formação deste saber, desde a marginalização do corpo e seus desejos, até os mecanismos que têm construído um discurso de verdade sobre o sexo, além de uma organização regida pela relação prazer-poder.

O primeiro volume da “História da Sexualidade”, trata de uma análise sobre a produção discursiva do sexo, servindo aos interesses religiosos e da ciência moderna. A confissão é um mecanismo “conciliatório” do ritual confessional religioso e das regras do discurso científico; um ponto de interseção entre o rito sacramental e a ciência moderna. Foi nesse ponto de interseção que possibilitou, no contexto da modernidade, a construção de uma “ciência sexual” que tem como objeto a “sexualidade”. Foucault salienta isso muito bem no trecho a seguir: “uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais da confissão e seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessionável-confesso” (FOUCAULT, 2009, P.78).

Entender a sexualidade sobre o crivo da palavra é se deparar com a história da sexualidade moderna enquanto proliferação discursiva, onde o sexo foi sendo colocado no âmbito da incitação de uma produção discursiva, em que a tecnologia da confissão e sua relação constituinte junto ao sacramento da penitência formulou o argumento central desse mecanismo de controle. Então, segundo o filósofo francês: “a história da sexualidade, isto é, daquilo que funcionou no século XIX como domínio de uma verdade específica-deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma história dos discursos” (FOUCAULT, 2009, P. 78).

Após entendermos as histórias dos discursos que constituiu a sexualidade como objeto de estudo e incitou uma produção discursiva da sexualidade produzindo formas de ser e fazer, tudo isso usando a confissão como principal tecnologia de tal mecanismo de controle. Iremos analisar o que podemos de chamar “a genealogia da confissão religiosa” que Foucault, de alguma forma, tratou na aula do dia 29 de fevereiro de 1975, intitulada “Os Anormais”. Nessa aula ele faz uma análise de como se desenvolveu o ritual da confissão, desde a escolástica, passando pelo concílio moralizante de Trento

até o século XIX, atentando, sobretudo, para o caráter da confissão como uma tecnologia sujeição e produtora da verdade, na produção de verdade de si, onde tudo que se passa com o sujeito precisa ser verbalizado.

Aqui procura-se entender a constituição, por um processo genealógico, da confissão como a principal tecnologia de produção de verdade do sujeito e como esta se articulou com o sexo, pela via da marginalização do corpo, do prazer e do desejo, tendo em vista que, este se tornou objeto central da confissão religiosa ou médico-sexual.

Intui-se como relevante tal discussão para a nossa pesquisa, tendo em vista ser a confissão o meio que a igreja Católica cunhou a fim de lidar com o pecado. Sabendo que este trabalho se interessa sobre a vida celibatária dos seminaristas e esta última sendo uma proposta de uma vida de continência sexual total. Que a própria formulação do que constitui uma casa de formação para sacerdócio inclui a figura do “diretor espiritual” onde todos os seminaristas são impelidos a falar sobre suas angústias e buscar aconselhamento, além da noção de qualquer ato sexual fora do matrimônio e mesmo neste sem a possibilidade da procriação ser pecado. Todas essas ideias endossam o argumento foucaultiano de que a confissão é a principal tecnologia de proliferação de discurso do sexo.

Tendo em vista a questão de como o processo formativo do sacerdócio lida com as questões sexuais dos seus participantes e a literatura católica que convida para que a sexualidade seja mediada pela razão para canalizar as forças, percebe-se tanto na prática do processo formativo como nas direções apontadas pelos manuais da doutrina uma incitação de se tratar o sexo somente no âmbito da palavra que acontece em lugares específicos pré-determinados: no confessionário com um padre ou no consultório com um psicólogo ou médico.

Sendo assim, voltemos a nossa argumentação teórica da visão foucaultiana da sexualidade como fruto de um processo de proliferação do discurso à serviço do poder e da moral construída por este.

- **História da sexualidade: o dispositivo da sexualidade**

Na “Vontade de Saber”, Foucault ao falar do seu objetivo no sentido de produzir um projeto genealógico sobre a história da sexualidade, ele faz a seguinte afirmação, após lançar-se a pergunta sobre o que constituía seu estudo, fazendo uma alusão ao

conto de Diderot: “nesta série de estudos, de que se trata? transcrever em história a fábula das Joias Indiscretas”. (FOUCAULT, 2009, P.87) Esta fábula gira em torno de um anel que o Sultão do Congo, Mangogul, ganha do gênio Cucufá. Tal anel, além de dar o poder de invisibilidade, tinha o poder, também, de obrigar a quem o fosse apontado a revelar seus feitos amorosos por meio de suas genitálias.

O pensador francês entende que, assim como na fábula, há uma forte relação entre o saber e o prazer, numa dialética: o prazer do saber; o saber do prazer. Essa relação fundamenta a extração da verdade do sexo ao passo em que nela mesma se encontra a verdade do sujeito. É assim que pode se afirmar que a sociedade: “presa em uma imensa curiosidade pelo sexo, obstinados em questioná-lo, insaciáveis a ouvi-lo e ouvir falar nele, prontos a inventar todos os anéis mágicos que possam forçar a sua discricção”. (FOUCAULT, 2009, P.87)

É essa vontade de saber sobre o sexo e da relação de implicação constante do sexo com o saber e do saber com o sexo que Foucault se propõe a fazer uma “história da Sexualidade”. Uma história que constituiu o sexo em um campo do saber científico, chave universal de inteligibilidade do que se é, um sexo-discurso que foi se desenvolvendo desde da idade medieval, através da formulação e fortalecimento da moral ocidental. Voltando à fábula do Sultão Mangogul, a mesma curiosidade que fazia o sultão apontar o seu anel cheio de poder, Foucault intui estar incutido na história do sujeito ocidental. Talvez, podemos arriscar que aqui está uma boa questão que trata a História da sexualidade e tem bastante a ver como o que pretende esse trabalho: Que ferramentas usamos para retirar do sujeito a verdade do sexo? Que anéis com poder temos?

Na “A Vontade de Saber”, sobretudo, o que interessa principalmente o autor é o que sexo faz ver e falar. É por isso que o filósofo tem que ultrapassar o argumento da repressão, ir além de uma concepção negativa do sexo Não é que ele negue a repressão, mas não encontra sentido teórico e nem metodológico para assumir a repressão do sexo como uma perspectiva central de análise.

Entretanto a “hipótese repressiva” tem sua serventia porque é nessa hipótese que a relação entre o discurso da verdade e a sexualidade é colocada em discussão. O argumento da repressão do sexo surge de uma questão de localização da sexualidade num plano privado da família conjugal. Tal hipótese argumenta que no período clássico

o sexo teria se delimitado ao quarto e segredo do casal, onde ele tem o seu uso e trato legitimado pela procriação. Fora deste contexto nega-se, interdita-se, e exclui-se qualquer fala ou atitude sexual, se cria um silêncio em volta do sexo, pois “não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (FOUCAULT, 2009, P.10)

Foucault falando sobre a constituição da hipótese repressiva, caracteriza dois argumentos centrais que fundamentam tal constituição: O primeiro tem a ver com os meios de produção do sistema burguês capitalista; e o outro diz respeito a uma ideia de transgressão que ele denomina “benefício do locutor”.

O primeiro argumento é associado ao século XVII, justamente o período de ascensão do capitalismo. Tal argumento é caracterizado pelos modos de produção da burguesia, os quais exigiam da massa operária uma canalização de toda a força de trabalho desta massa para a produção. Procura-se, assim, extirpar qualquer desgaste em nome do prazer, para que todo o vigor do operário pudesse ser revertido em força de trabalho, colocando o sexo no âmbito, somente, da procriação, onde o esforço seria o mínimo de acordo com a necessidade. Com isso, Foucault nos diz de uma dificuldade de analisar o sexo e os seus efeitos, mas que a partir dessa perspectiva pode-se afirmar: “a causa do sexo - de sua liberdade, do seu conhecimento e do direito de falar dele - encontra-se, com toda legitimidade, ligada às honras de uma causa política”. (FOUCAULT, 2009, p. 12)

O segundo argumento que tem a ver com o sexo em termos de repressão está ligado a conveniência denominada pelo pensador francês “benefício do locutor”. Tal ideia é baseada na questão repressiva do silêncio a qual o sexo está subjugado, caracterizando qualquer discurso sexual como transgressor. Sendo assim, falar sobre ou do sexo é tirar, de alguma forma, o sexo do silêncio, da repressão; colocando-o “fora-da-lei” como um anúncio de uma possível libertação a ser alcançada. Acerca disso, Foucault salienta ainda:

há dezenas de anos que nós só falamos de sexo fazendo pose: consciência de desafiar a ordem estabelecida, tom de voz que demonstra saber que é subversivo, ardor em conjurar o presente e aclamar um futuro para cujo apressamento se pensa contribuir (FOUCAULT, 2009, P. 13).

Podemos dizer que o benefício do locutor está atrelado à esperança de uma nova ordem moral, de um futuro que por meio da revelação da verdade, do sexo, do prazer e de si; seria retirado da repressão do silêncio por meio de uma revolução do prazer, da

felicidade. Tais esperanças advêm de um discurso sobre a opressão do sexo, que, se pudéssemos arriscar, seria um ponto central da “hipótese repressiva”, na qual “um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei no mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de certa felicidade, estão ligados entre si”. (FOUCAULT, 2009, p. 14).

Intui-se assim, seguindo a noção foucaultiana do sexo reprimido, que tal ideia é caracterizada por um “discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia do real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro” (FOUCAULT, 2009, p.14). O pensador francês, a fim de elucidar sua reflexão sobre a hipótese repressiva, formula três questões: 1- a repressão sexual é realmente uma evidência histórica?; 2- é pela repressão que o poder age sobre o sexo? e 3- o discurso tido como transgressor, não seria parte do mecanismo que ele diz denunciar? Tais reflexões leva a questão sobre a repressão sexual para uma outra perspectiva: não é mais uma análise do porque e onde se pode ou não falar do sexo; não se trata de pensar a condição de reprimido, mas sim pensar quais interesses de nos atribuímos como reprimidos. Essa hipótese que aqui se discute tem de ser problematizada levando em conta o que Foucault chama de: “uma economia geral dos discursos sobre o sexo, no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” (2009, p. 17) e dentro desse contexto “levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz” (FOUCAULT, 2009,P. 18).

Na “Vontade de Saber”, que busca discutir como e porque o sexo foi posto no âmbito do discurso, analisando o “fato discursivo global”, percebe-se as instâncias que determinam a produção discursiva, o poder e saber que tiveram os silêncios, o desconhecido e as interdições, como parte de estratégias mais amplas. O que quer aqui se explicar é que o interesse não era provar a validade da hipótese repressiva; mas como diz Teshainer: “o que Foucault objetiva é verificar o que coloca tal hipótese dentro de uma economia de discursos sobre o sexo.” (TESHAINER, 2006, P. 44).

A inscrição do sexo dentro dessa economia de discursos no início do século XVII estava a serviço, muito mais, de uma exploração discursiva sobre o sexo do que uma restrição em si. Claro que se atenta a um vocabulário tido como aceitável e ao controle dos enunciados e do que se enuncia, porém, como diz Foucault: “é a

multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar cada vez mais” (FOUCAULT, 2009, P. 18) Se percebe, aqui, que a questão sobre a sexualidade na modernidade não está no âmbito da repressão e sim da proliferação dos discursos sobre o sexo:

Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana. Daí o fato de que o ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não é tanto saber o que dizer ao sexo, sim ou não, se formular-lhe interdições ou permissões, afirmar sua importância ou negar seus efeitos, se policiar ou não as palavras empregadas para designá-lo; mas levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz. (FOUCAULT, 2009, P. 17-18)

É na incitação dos discursos sobre o sexo, em vez de um “abafamento”, que a história da sexualidade está montada. Essa aposta metodológica percorrida na “A Vontade de Saber” escolhida pelo autor para refletir sobre a sexualidade, é mesma, arriscamos assim, que está presente no curso “os Anormais”, onde o silêncio não é imposto, necessariamente a partir da censura:

Se houve períodos durante os quais o silêncio sobre a sexualidade foi regra, esse silêncio- que é sempre perfeitamente relativo, que nunca é total e absoluto- nunca de uma das funções de procedimento positivo da revelação. (FOUCAULT, 2010d, p. 145)

O contexto de uma reflexão sobre a genealogia da “discursização” do sexo na modernidade que interessa mais diretamente essa dissertação é a confissão. Este artifício surge com a qualidade atribuída de “necessária”, pois no centro desta se encontra, como nos diz Foucault: “a obstinação das instâncias de poder em ouvi-lo falar e fazê-lo falar sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado”(FOUCAULT, 2009, P.24).

A metodologia foucaultiana para se debruçar sobre o sexo na modernidade é caracterizada por uma recusa em pautar a discussão deste sobre uma hipótese repressiva de interdição e silêncio, a fim de abordar o assunto pelo viés da incitação do discurso, partindo da pastoral católica e do sacramento da penitência, a confissão, construída pós o concílio de Trento, em 1545.

As regras ditadas pelo concílio, que visava uma contra-reforma, delinearam melhor atos identitários católicos como a obrigatoriedade do celibato e da confissão anual. A confissão foi se constituindo, sobretudo, a partir de regras meticulosas sobre o exame de consciência, ou seja, o exame de si; e a ênfase da necessidade da

confissão, principalmente, das inclinações sobre o corpo e o prazer, como suas insinuações. Isto, também, está atrelado ao endurecimento do celibato e da castidade, discutidos nesse concílio. O que vale aqui se atentar é que a Igreja Católica vai se interessando sobre a sexualidade dos sujeitos e a pastoral católica vai, cada vez mais, a partir do século XVI, lançando seus braços controladores sobre a sexualidade alheia, medindo-o, lhe atribuindo juízo moral e formas pré-estabelecidas: “O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até as mais finas ramificações” (FOUCAULT, 2009, P. 25). Desse modo, tudo o que é ligado ao sexo deve ser meticulosamente verbalizado.

O corpo, a carne é vista e encarada por duas perspectivas no contexto do exame de si. Ao mesmo tempo em que ele é a origem de todos os pecados, à medida que é entendida como oposta ao espírito; ele é encarado como o responsável por tirar a atenção e a preocupação do ato pecaminoso em si para aquilo que o constitui anteriormente, a inquietação do desejo que impele ao ato. Com isso, se refina todo o trabalho de exame de si que deve ser permanente desde o que se passa nos pensamentos, do dito e do não dito, dos grandes e pequenos gestos, dos ínfimos indícios para que tudo isso seja colocado no âmbito do discurso cuidadoso, que é a própria confissão. Foucault salienta: “Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego” (FOUCAULT, 2009, P. 26). Acrescenta, ainda, que a confissão despertou no mundo ocidental a necessidade de falar para si mesmo e para os outros, frequentemente, tudo que se relaciona como os desejos e o prazer, pensamentos e atos que tenha alguma coisa a ver com o sexo. (Foucault, 2009). Esta conotação a cerca da necessidade de se falar não só os atos, mas também os pensamentos, coloca a questão no interior de si mesmo. Assim, a pastoral cristã determinou que tudo que toque o sexo passe pelo crivo da palavra.

- **A carne como confissão da sexualidade**

Até o concílio de Trento a confissão, ou o melhor o que se confessava, era caracterizado, se assim podemos dizer, por quatro aspectos que constituíam e qualificavam o pecado, isso falando de pecados a ver com o sexo, ou seja, pecados que

tocavam o sexto mandamento: “não pecar contra castidade”. Os tais aspectos que caracterizariam os atos contra a castidade eram: o vínculo formal entre as pessoas, sinalizando adultério, incesto, por exemplo; o estado de vida dos envolvidos, se eram padres, leigos, escritos na hierarquia, ou não; a forma do ato sexual, sodomia; os atos que não constituíam ou indicavam ao ato sexual legítimo, como a masturbação.

O que caracterizava o pecado que deveria ser confessado era constituído por um conjunto de regras, uma jurisdição. Em “a Vontade de Saber”, Foucault cunha uma ideia que ele chama de dispositivo de aliança. Este dispositivo, segundo o autor, se estrutura em torno de um conjunto de regras que versavam sobre o lícito e ilícito no que tange aos vínculos entre os parceiros e seu status e, também, sobre a economia da circulação de riquezas. Era na base do juízo de lícito ou ilícito, seguindo mandamentos, que a confissão se monta, a partir da prática do ato dito ilícito segundo o mandamento ou a doutrina. O pensador francês ainda fala do dispositivo da aliança: “reproduzir a trama das relações e manter a lei que as rege”. (FOUCAULT, 2009,p.118)

Em Trento há uma mudança do que se constitui o pecado contra a castidade e, intrinsecamente, a confissão, no sentido da matéria que se confessa. Não é mais a relação do corpo, ou melhor, como, com quem e de que forma o corpo se relaciona que deve ser confessado; agora o corpo em si está no centro da questão. É o corpo com todos “seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente” (FOUCAULT, 2010d, p.160). Assim, não é mais a relação entre indivíduos, é o corpo e suas sensações e desejos, são os movimentos da concupiscência:

Como estão vendo, o corpo é que é como principio de análise do infinito do pecado de concupiscência. Portanto a confissão não se desenrolará mais de acordo com essa ordem de importância, na infração das leis da relação, mas deverá seguir uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo. (FOUCAULT, 2010d, p. 161)

O pecado do sexo não está mais ligado à legitimidade das relações e uniões entre as pessoas, agora está localizada sobre o próprio corpo. Essa mudança para a centralidade do pecado contra a castidade está sobre o corpo, produzindo toda uma fisiologia moral do mesmo e marginalizando-o, de certa forma, vai mudar completamente o contexto do exame de si, da consciência e, claro, a confissão. A tradição confessional até então era formulada por uma análise tanto das atitudes, como dos pensamentos. Não bastaria só julgar os atos, mas também os pensamentos,

intenções e os “patrocínios” a eles, ponderando numa dinâmica: intenção-realização. Porém, quando o corpo, ele enquanto tal, assume esse lugar no exame do pecado sexual, essa dinâmica não se sustenta por falta de sentido. Com isso se constrói, o que Foucault chama de “fisiologia moral da carne”

Sobre essa ideia “fisiologia moral da carne”, Foucault lança mão de um Manuel de confissão da Diocese de Estraburgo de 1722. Falando sobre o rito da confissão, o manual diz que o exame de consciência deve se iniciar pelos pensamentos, dos mais simples aos mais difíceis e demorados, em seguida, pelos desejos; depois, os consentimentos, atos leves até os mais criminosos; conduzindo assim o indivíduo a produzir verdades de si. Esse rito de exame de si vinculou-se com a própria concupiscência. Foucault explica essa vinculação resumindo:

concupiscência começa com certa emoção no corpo, emoção puramente mecânica produzida por satanás. Essa emoção no corpo provoca o que ele chama de uma “tentação sensual”. Essa tentação induz uma sensação de doçura, que é localizada na carne mesma, sentimento de doçura e deleitação sensível, ou ainda excitação e inflamação. Essa excitação e inflamação desperta a raciocinação sobre os prazeres que o sujeito se põe a examinar, a comparar uns com os outros, a avaliar, etc. Essa raciocinação sobre os prazeres pode provocar um novo prazer, que é o prazer do pensamento mesmo. É a deleitação de pensamento. Essa deleitação vai então apresentar à vontade as diferentes deleitações sensuais, que são suscitadas pela emoção primeira do corpo, não como coisas pecaminosas, mas ao contrario aceitáveis e dignas de serem abraçadas. E como a vontade é, por si, uma faculdade cega, como a vontade em si não pode saber o que é bom e o que é ruim, ela se deixa persuadir. Com isso, o consentimento é dado, o consentimento que é a primeira forma de pecado, que ainda não é a intenção, que ainda não é nem mesmo o desejo, mas que, na maioria dos casos, constitui a base venial sobre a qual o pecado vai se desenvolver em seguida. E depois segue-se uma imensa dedução do pecado mesmo. (FOUCAULT, 2010d, p.163)

No século XVIII, Alfonso Maria de Ligório, santo da igreja católica, simplificou toda essa perscrutação do corpo em quatro momentos distintos: o impulso, o consentimento, a deleitação e o prazer. O primeiro pensamento em fazer algo dito como mau; o que reproduzimos a partir de tal pensamento; o que segue essa reprodução seja por um desejo ou complacência caracteriza os quatro momentos da perscrutação do corpo para uma análise de si. Foucault explica: a deleitação é o prazer presente, o desejo é a deleitação quando no futuro e a complacência a deleitação quando no passado. É, portanto, esse emaranhado de sutilezas, essa dialética da deleitação e do prazer, e não mais o modelo jurídico da lei e da infração, o que vai orientar a prática do exame de consciência e da revelação das faltas. Claro, a lei ainda estava presente, “(...) mas toda a operação de exame refere-se agora a essa espécie de corpo de prazer e de desejo que

constitui doravante o verdadeiro parceiro da operação e do sacramento da penitência”. O que importa é sublinhar que “a inversão é total ou, se quiserem, é radical: passou-se da lei para o próprio corpo”. (FOUCAULT, 2010d, p.164)

Assim, tudo que está no corpo, ou passa pelo corpo, ou melhor, pelo seu desejo e prazer deve ser encarado desde o início de sua conscientização, falando do desejo e prazer carnal. É a partir dessa tecnologia que a sexualidade na modernidade é construída. Com isso, a masturbação é a primeira forma de sexualidade que é objetificado na confissão, pois é um desejo do corpo que passa por esse mecanismo de controle e policiamento atento aos quereres que estão no interior do sujeito:

O discurso da revelação, o discurso da vergonha, de controle, de correção da sexualidade, começa essencialmente na masturbação. Mais concretamente ainda, esse imenso aparelho técnico da penitência quase só teve efeito, é verdade, nos seminários e nos colégios, isto é, nesses lugares em que a única forma de sexualidade a controlar era, evidentemente a masturbação. (FOUCAULT, 2010d, p.165)

No concílio de Trento, junto com a obrigatoriedade do celibato, não só para os clérigos, mas para os candidatos ao sacerdócio, os seminaristas, e a criação do seminários de formação com a função garantidora, principalmente, da continência sexual dos aspirantes, a Igreja muda o seu plano de controle da sexualidade, que Foucault chama “novo procedimento de exame”. Dois principais pontos norteadores para controle da sexualidade, após esse concílio são: o primeiro caracterizado pelas técnicas da confissão e da análise da consciência que se desenharam a partir do sacramento da penitência. E o segundo pela identificação do corpo com a carne, o que parece, que não toca a divindade, que foi colocado no centro do interesse da tecnologia de confissão. Esse novo procedimento de exame norteado por esses dois pontos estão a serviço regras que podem ser divididas em duas.

A primeira regra pode até ser vista, primariamente, como um avanço na discussão da dicotomia corpo-alma que, além de muita teologia, baseou os princípios morais do cristianismo. Tal regra é caracterizada pelo fato de que esse novo procedimento deve abarcar a totalidade da existência (corpo-alma), o olhar é para um sujeito como um todo e é essa totalidade existencial que deve ser examinado, seja para prática da confissão ou na prática de direção de consciência: “Trata-se em todo caso de fazer a totalidade da existência passar pelo filtro do exame, da análise e do discurso”. (FOUCAULT, 2010d, p.174). Sendo assim, toda a vida é colocada sob o crivo da palavra, caracterizando tecnologia de policiamento e controle discursivo.

A segunda regra é caracterizada pela relação de poder, ou melhor, tal discurso sobre a vida dever ser recolhido no interior de uma relação legitimada pelo poder. É o dito qualificado, o que tem a chancela para tal é quem pode recolher os discursos verdadeiros, ou seja, padre, bispo, diretor. Sendo assim, olhando para essas duas regras, o novo procedimento de exame se caracteriza pela exaustão, falar tudo ou máximo possível sobre a vida e o vivido; e pela exclusividade, falar sobre si somente para os autorizados e qualificados. Tudo isso tendo a carne como principal objeto dessa prática, a partir do concílio tridentino:

carne é aquilo que se nomeia, a carne é aquilo de que se fala, a carne é o que se diz. A sexualidade é, essencialmente, no século XVII (e ainda será nos séculos XVIII e XIX), o que se confessa, não o que se faz: é para poder confessá-la em boas condições que se deve, além do mais, calá-la em todas as outras. (FOUCAULT, 2010d, pp.174-175)

O lugar do sexo é todo ele no discurso. Ele deve ser exaustivamente formulado em discurso, isso dentro de um contexto e para uma pessoa autorizada, chancelada, no interior de uma relação de poder, onde o qualificado sabe como extrair do indivíduo enunciado de si mesmo. Tais enunciados são caracterizados como verdade si produzindo modos de ser e estar no mundo de acordo com juízos dados.

- **A relação entre o sexo e a verdade**

De início já adiantamos que, a relação sexo e verdade está colocada no sentido da produção de discursos de verdade. Ousamos tecer tal afirmação baseando-se numa entrevista concedida a Foucault em 1977. Em Tal entrevista o filósofo diz o seguinte:

o primeiro título, que eu havia mostrado a François Regnault, era Sexo e Verdade. Desistimos dele, mas era este o meu problema: o que aconteceu no Ocidente que faz com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual? (FOUCAULT, 2007, p.258)

O pensador francês, ainda nessa entrevista, desenvolve que a questão do sexo está atrelada a uma questão moral, mas não só a essa questão: o sexo se constituiu em objeto de verdade, podendo ser verificado:

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade. (FOUCAULT, 2009, pp.64-65)

Verdade e sexo, atentando realmente para os dois juntos por essa conjunção de ligação é de fato o assunto tratado por Foucault na “história da Sexualidade” como, ele mesmo diz, uma genealogia da ciência do sexo. Mesmo sabendo que verdade do sexo

foi tida como uma ciência a partir do século XIX, tem toda uma história que começou bem antes disso, na Idade Média, no delineamento da religião Cristã. Analisando essa constituição da verdade do sexo enquanto ciência, o autor salienta dois procedimentos a fim de produção de tal verdade: (1) *Ars erótica* e a (2) *scientia sexualis*.

A *ars erótica* não está sob o crivo da produtividade e dos ideais mercantis burgueses, muito menos no utilitarismo do corpo como fator exclusivo da força de trabalho. Aqui o sentido do prazer está em função de si mesmo, levanto em conta não a lei, a função ou utilidade. O que importa é qual a intensidade, ressonância e duração do prazer na alma e no corpo: “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência” (FOUCAULT, 2007, p. 65). Um saber que se constitui pelo prazer e tem um fim no próprio ato sexual. Tal saber é constituído em uma relação de maestria e processos de incitação que precisam se manter no segredo e na descrição da relação como base de sua eficácia.

A *scientia sexualis* é uma construção da sociedade moderna ocidental. Foi a civilização ocidental que se preocupou com a ordenação do sexo cunhando tecnologias e meios de organização e mediação do sexo, uma dessas tecnologias de ordenamento do sexo que produz verdade do sexo e de si mesmo é a confissão. Tal proposta sobre constituição do sexo não está ligada a *ars erótica*:

no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, (a sociedade ocidental desenvolveu) procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral (FOUCAULT, 2009, p.66)

A confissão não é apenas uma tecnologia, é uma das principais tecnologias de produção de um discurso de verdade de si e do sexo no ocidente. A igreja lançou esse método que foi sendo adotada pela psicologia, medicina, pedagogia, pela justiça e nas relações familiares. Todas atitudes, projetos, sonhos, desejos precisam ser confessados, na dinâmica aqui já citada, exaustivamente e exclusivamente para os autorizados pela religião ou ciência. Sendo assim, “a confissão passou a ser, no ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade” (FOUCAULT. 2007, p.67), nos tornamos eternos “confessandos”.

A noção de “confissão”, cunhado por Foucault que aqui elegemos e trabalhamos, é baseada na aula de 19 de fevereiro no ano de 1975 “Os Anormais” e na “Vontade de Saber”, História da Sexualidade I. Nesta última, a ideia de confissão foi descolada de suas funções sacramentais e sua origem religiosa, e foi tratada de forma genérica, arriscamos, como um resumo do exposto na aula enquanto uma técnica geral de

produção de discurso sobre o sexo. É por isso que podemos dizer que tratamos “confissão” em comparação àquilo que seja produção de verdade na “*ars erótica*”. A partir dessa perspectiva comparativa destacamos três aspectos da relação do sexo com a verdade sob o crivo da confissão e na *ars erótica*:

Primeiramente, enquanto na *ars erótica* o segredo, discurso a ser proferido, é carregado de valor e deve revelado aos poucos pelo mestre. A confissão o segredo é ligado à certa obscuridade, apesar de ser um segredo sobre si mesmo não é fácil acessá-lo. O discurso confessional está relacionado a uma “abjeção geral”, certa baixeza ligada aos pensamentos e delitos não revelados e complicados de formular. A confissão é um “ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” Conceito tradicional de verdade cunhado por Tomás de Aquino.

O segundo destaque é onde se constitui a confissão e o discurso na *ars erótica*. A confissão é um ritual que é atravessado pelas relações de poder, não só isso, é a partir dessas relações que ela se desenvolve, visto que toda confissão é caracterizada pelo confessante e confessor. A relação entre esses não é de interlocução, mas hierárquica, na qual o último julga, intervêm e profere a punição. O discurso na *ars erótica* vem da vontade soberana do mestre que o detém e o distribui, o discurso vem do alto. Já a confissão é uma exigência, uma pressão para que nada caia no esquecimento e o obscurantismo da alma seja relatado em discurso. Dessa maneira, colocando a sexualidade sob a verificação e julgamento do confessor, que a igreja católica colocou com um dos seus mandamentos na mesma época em que o celibato foi instituído como obrigatório para todos os sacerdotes e aspirantes.

E, por último, o ritual da confissão tem uma finalidade de tirar a culpa, ou, até mesmo, a responsabilidade daquele que profere o discurso confessional. Está pressuposto, na confissão, um efeito sobre o confessante. O discurso proferido inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação.

A igreja católica desenhou a principal técnica de proliferação do discurso do sexo. Foi principalmente através da confissão que o sexo foi colocado sob o crivo da palavra. Apesar do cunho eclesiástico, como já vimos, a confissão foi sendo adaptada para o uso da ciência, conseguimos assim perceber cinco pontos desse engendramento da confissão como uma tecnologia para fins científicos: 1- “a codificação clínica do sexo”. 2- “postulado de uma causalidade geral e difusa”, 3- “princípio da latência intrínseca”. 4- “método de interpretação”. 5- “medicalização dos efeitos da confissão” (FOUCUALT, 2009)

O primeiro ponto “a codificação clínica do sexo” é caracterizado por colocar os procedimentos de confissão no interior de algum campo de observação científica. Fez um movimento de sintomatizar e decifrar o que era dito, o exame e o enunciado de si passou a ser analisado e decifrado. Podemos citar o exemplo do próprio autor: o método psicanalítico da associação livre.

O “postulado de uma causalidade geral e difusa” é o segundo ponto dessa constituição da confissão como tecnologia científica. Tal postulado está inscrito dentro de uma lógica, que podemos dizer, simplista de causa-efeito. É pelo sexo ser considerado uma causa polimorfa de inúmeras patologias que se legitima a confissão enquanto mecanismo de revelação exaustiva e também o que justifica o próprio poder de interrogar.

O terceiro ponto foi nomeado por Foucault como “princípio da latência intrínseca”. Aqui se aborda a questão daquilo que se esconde do próprio sujeito confessante, daquilo que está oculto e inconsciente ao próprio agente da confissão. Na modernidade, a confissão abarcaria não só aquilo que era motivo de vergonha, ou aquilo que o sujeito não gostaria de falar publicamente. Deveria se discursar sobre tudo e exaustivamente a fim de se revelar aquilo que nem o sujeito confessante sabe, aquilo que está latente. Neste ponto o sexo se enquadra muito bem, não só pela interdição moral da sociedade, mas também pela sua natureza obscura que dificulta o acesso.

O “método de interpretação” é caracterizado pela necessidade de se interpretar, decifrar o discurso confessado produzindo, assim um discurso de verdade. A confissão pastoral tinha uma função de perdão e absolvição daquilo que era proferido pelo sujeito, não tinha outra função além de tirar a obscuridade da verdade dele. Esse mecanismo tinha por finalidade fazer o sujeito falar, verbalizar e exteriorizar sua verdade. Na modernidade, Foucault continua usando a psicanálise como exemplo e diz que a verdade revelada pelo sujeito era duplicada pela “revelação da confissão pela decifração do que se diz” (FOUCAULT, 2009. p. 76). O confessor não tinha mais o papel de acolher a verdade e absolver o pecador, mas tinha, também, a missão de fazer um processo hermenêutico do discurso proferido, chancelando-o. O papel de quem ouve o discurso da confissão “não consiste somente em exigi-la (verdade), antes dela ser feita, ou em decidir após ser proferida, porém, em constituir, através dela e de sua decifração, um discurso de verdade” (FOUCAULT, 2009, p.76).

O quinto e último ponto que ressaltamos aqui, em vista de entender o processo de constituição da confissão como uma tecnologia científica, é o que o pensador francês

chama de “medicalização dos efeitos da confissão”. O fim da confissão não é mais a absolvição do pecado, não está na ideia de eximir culpa, mas sim em classificar e situar no regime do normal e patológico. Agora a confissão está no âmbito da cura e não da salvação, do diagnóstico e não da liberação da culpa: “a verdade cura quando dita a tempo, quando ditas a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor responsável” (FOUCAULT 2009,P.77).

A constituição da *scientia sexualis* no mundo ocidental advém da confissão sacramental. Isso é possível de se afirmar porque o processo de produção de discursos verdadeiros sobre o sexo é também um processo de ajustamento do procedimento da confissão religiosa às diretrizes do discurso científico. Foucault resume: “a *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo” (FOUCAULT, 2009, p.77).

A confissão e o discurso científico do sexo são tecnologias de controle do corpo e seus desejos. O que Foucault faz na “Vontade de Saber” e no curso de 1975 é delinear, de alguma forma, o movimento do sacramento da penitência até a psiquiatria, passando pela pedagogia e relações familiares. Em duas aulas do curso de 1975 do dia 26 de fevereiro e a subsequente, o pensador francês tematiza um problema chamado de “possessão”. Ele salienta que, partindo da carne, da formação do desejo e prazer formados no interior do governo e policiamento da consciência e da confissão exaustiva, encara a possessão como uma forma de resistência a esse governo. Tal resistência traz a tona um outro problema, o da convulsão. A possessão é algo interno ao catolicismo, evento ocorrido entre os católicos, entre as pessoas evangelizadas. É nesse sentido que ele afirma que a possessão “aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta induzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo do indivíduos” (FOUCAULT, 2010d, p.177). Já a convulsão tem uma característica mais perceptível como uma forma de combate no corpo possuído, como se fossem teias de aranhas que perpassam não só a religião, mas também a medicina e psiquiatria. O autor salienta durante a aula do curso de 1975: “A carne convulsiva é o corpo atravessado pelo direito de exame, o corpo submetido à obrigação da confissão exaustiva e o corpo eriçado contra esse direito de exame.” (FOUCAULT, 2010d, p.183)

Com o problema de governo desse corpo que resiste aos mecanismos de controle e policiamento, a igreja precisa dar uma resposta para sustento de sua força de controle:

(...)como é possível manter e desenvolver as tecnologias de governo das almas e dos corpos criadas pelo concílio de Trento? Como levar adiante esse policiamento discursivo, esse grande exame da carne, evitando as consequências que deles são os contragolpes: esses efeitos-resistências de que as convulsões do(a)s possuído(a)s são as formas paroxísticas e teatrais mais visíveis? Penetrar a carne, fazê-la passar pelo filtro do discurso exaustivo e do exame permanente; submetê-la, por conseguinte, em detalhe, a um poder exclusivo; logo, manter sempre a exata direção da carne, possuí-la no nível da direção, mas evitando a qualquer preço essa subtração, essa esquiva, essa fuga, esse contrapoder, que é a possessão. Possuir a carne sem que o corpo oponha a essa direção esse fenômeno de resistência que a possessão constitui. (FOUCAULT, 2010d, p.186)

As respostas que a Igreja dá à convulsão são caracterizadas por três mecanismos que Foucault chama de “grandes anticonvulsivos”: moderador interno; transmissão de convulsão ao poder médico e busca de apoio do poder eclesiástico nos sistemas disciplinares e educacionais.

O grande anticonvulsivo conhecido como moderador interno está ligado a uma discricção que vai encaminhar a confissão, principalmente aquelas ligadas ao sexto mandamento: “não pecar contra a castidade”. Essa discricção vai estar a serviço de não dar a confissão um caráter pedagógico, de ensino ou troca de experiência da prática sexual, no sentido das possibilidades diferentes de se pecar sexualmente, isto toca inclusive a imaginação e o pensamento. Mas essa resposta eclesiástica à convulsão de alguns corpos é formulada por duas normas quase paradoxais. Pois, ao mesmo tempo em que na confissão o discurso deve ser exaustivo e exclusivo, é preciso que a enunciação seja contida. É necessário dizer tudo, mas não de qualquer maneira: “É preciso dizer tudo e é preciso dizer o menos possível; ou ainda, dizer o menos possível é o princípio tático numa estratégia geral que manda dizer tudo.” (FOUCAULT, 2010d, p.189). Junto à norma do discurso exaustivo, soma-se a da preocupação com a estilística do discurso, que deve ser comedido naquilo que toca o sexto mandamento.

O segundo anticonvulsivo trata-se de uma estratégia para que a Igreja, ou melhor, seu mecanismo de direção da consciência não seja comprometido. A transmissão da convulsão ao poder médico vem do conflito, da resistência ao controle da direção de consciência sobre a carne pecaminosa. A igreja, percebendo essa convulsão, organiza a carne como um objeto da medicina:

o que a pastoral organizou como carne está se tornando, no século XVIII, um objeto médico. É por aí, anexando essa que lhe é, no fundo, proposta pela própria Igreja a partir desse fenômeno da convulsão, que a medicina vai se firmar, e pela primeira vez, na ordem da sexualidade. (FOUCAULT, 2010d, p.191)

A questão da carne convulsiva e a necessidade de seu domínio e controle, ao ser colocado no discurso médico, criou, além de colocar a sexualidade como um objeto científico, o protótipo da loucura. Foi quando a sexualidade e o controle da carne tornou-se uma questão para a ciência, ligou-se os movimentos, performances, atrações e desejos da carne ao sistema nervoso: Foucault diz: “O sistema nervoso assume, de pleno direito, o lugar da concupiscência. É a versão material e anatômica da velha concupiscência” (FOUCAULT, 201d, p.192)

O terceiro anticonvulsivo, caracterizado pela busca de apoio do poder eclesiástico nos sistemas disciplinares e educacionais, tem ligação direta com a obrigatoriedade do celibato. Como vimos anteriormente neste trabalho, o celibato também é uma resposta a desmoralização dos sacerdotes estavam envolvidos em escândalos ligado ao sexo . O concílio de Trento, com sua finalidade de delineamento da religião católica e reestruturação da moral da instituição, ao decretar a obrigatoriedade ao celibato e colocar, em primeiro plano, o sentido do celibato em não contrair matrimônio, está calçando seu imperativo moral de controle total sobre o corpo dos inscitos em sua hierarquia. A construção de seminários, a fim de um maior controle sobre a vida e a sexualidade dos aspirantes ao sacerdócio, é um exemplo claro desse terceiro grande anticonvulsivo, onde o controle e a observação da sexualidade são mais precisa e direta. Foucault saliente sobre isso falando das criações do concílio de Trento:

os aparelhos disciplinares (colégios, seminários, etc.), policiando os corpos, substituindo-os num espaço meticulosamente analítico, vão permitir que se substitua essa espécie de teologia complexa e um tanto irreal da carne pela observação precisa da sexualidade em seu desenrolar pontual e real. (FOUCAULT, 2010d, p.195)

A busca de apoio pela igreja nos sistemas disciplinares educacionais pode ser dividida em duas partes, a primeira relacionada ao primeiro anticonvulsivo, com a discrição e direção da consciência; a segunda com a masturbação e a proliferação de seu discurso.

Acerca da relação do terceiro anticonvulsivo com a estilística do enunciado do discurso confessional, Foucault ressalta que a maneira que se instaura uma preocupação da forma que se confessa o sexo, se criando metáforas e nebulosidade no discurso sexual, acontece um processo similar na arquitetura, na organização dos lugares e disposição das coisas, a alturas das portas do banheiro, divisórias, a maneira que se organizam os dormitórios. Há uma nova estruturação, inclusive dos espaços para que o

sexo seja confinado, diz Foucault: “tudo isso, nos estabelecimentos escolares, substituiu para fazê-lo calar- o discurso indiscreto da carne que a direção de consciência implicava [...] dizer dele o menos possível, só que tudo fala dele” (FOUCAULT, 2010d, p.2002). Aqui se demonstra um movimento de crescimento do controle e do policiamento a partir, também, dos espaços e suas disposições.

Nesse processo de silenciamento, de esconder o sexo, surge a proliferação dos discursos sobre a masturbação. A masturbação surge, se assim podemos dizer, numa lacuna entre o discurso cristão da carne e o da psicopatologia. Ora, masturbação não se justificava nos movimentos desejo e paixão do corpo, e nem no interior do discurso das sexualidades, não podendo ser chancelada de normalidade ou anormalidade sexual: “Logo, o primeiro ponto é este: estamos numa espécie de região, não ousou dizer intermediária, mas perfeitamente diferente do discurso da carne e da psicopatologia sexual” (FOUCAULT, 2010d, p. 204)

Os discursos que foram produzidos por causa da masturbação, antes de mais nada, se caracterizaram como uma campanha anti-masturbação. Tal campanha era caracterizada mais por conselhos, exortações, incentivos e manuais para as famílias. Foi uma empreitada que fez uso do anúncio de risco da patologização e somatização do sujeito que se masturbava. Criaram assim, três associações entre a masturbação e a patologia: 1- a ficção da doença total, uma doença que aglutinaria todas as doenças possíveis que era exemplificada na figura do adolescente que se masturbava. 2- a masturbação como base possível de todas as doenças possíveis. 3- o delírio hipocondríaco, estratégia médica que tentava fazer com que os próprios jovens relacionassem suas doenças ao ato de se masturbar:

a masturbação está se tornando a causa, a causalidade universal de todas as doenças. No fundo, ao pôr a mão em seu sexo, a criança compromete de uma vez por todas, e sem poder medir as consequências, mesmo que já tenha certa idade e seja consciente, sua vida inteira. (FOUCAULT, 2010d, p.210)

O problema dessas três associações era que na mesma medida em que se responsabilizava o sujeito, a criança ou adolescente, se culpabilizava os pais. Toda a campanha contra a masturbação, segundo Foucault, se orienta contra a sedução sexual das crianças pelos adultos, isso tem como consequência a exclusão de todos os que faziam mediação entre pais e filhos. Os primos, tios, preceptores, funcionários da casa, tudo isso é taxado como risco à inocência natural das crianças creditada pelos pais:

Culpabilização (...) desse espaço mediano e malsão da casa, muito mais que da criança, mas que remete, em última instância, à culpados pais, pois é

porque os pais não querem cuidar diretamente dos filhos que esses acidentes podem se produzir. (FOUCAULT, 2010, p.213)

Instaura-se, assim, uma nova arquitetura familiar, com ligação relacional direta dos filhos com os responsáveis, sem intermediários a vigilância dos atos e comportamentos é mais profícua, o que o pensador francês chama de “policiamento dos hábitos”. Assim se constitui os papéis e as convenções familiares do século XIX e XX: as inspeções de rotina nos quartos, a análise da cama e lençóis a procura sinais do sexo, além do policiamento ostensivo surpresa caracterizado pelas entradas repentinas e aleatórias nos dormitórios dos filhos. Foucault salienta que todos esses artifícios formam um novo corpo familiar:

o que está constituído é uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial maciço, corporal, afetivo da família: a família célula no lugar da família relacional, a família célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos. (FOUCAULT, 2010d, p.216)

Foi a partir da consideração da sexualidade da criança e do adolescente, através da masturbação e sua relação com os riscos de patologia que se enrijeceu e restringiu o núcleo familiar com um papel de vigilância, uma vigilância da saúde e da higiene. O papel dos pais vai sendo caracterizado como uma extensão do poder médico, no que diz respeito ao cuidado e controle do paciente. Caracteriza-se um elo entre a família e poder-saber médico. O filósofo diz “A nova família, a família substancial, a família afetiva e sexual, é ao mesmo tempo uma família medicalizada” (FOUCAULT, 2010d, p. 2018). Conclui-se, assim, que se os pais são vigilantes, policiais e cumprem seu papel com êxito, caso o ato seja comprovado, deve-se procurar o médico, para que esse intervenha e proponha a cura. É uma dialética de poder entre família e saber médico.

CAPÍTULO III: ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS

O problema central ao qual essa pesquisa se debruça consiste na forma que a sexualidade tange a vida dos jovens celibatários católicos, atentando-se às práticas sexuais, as relações de poder e de que forma se constituem e são constituídos nesse contexto de sexualidade/celibato e religião. Sendo assim, este trabalho tem como objetivo central analisar em que medida e como a sexualidade, falando das práticas sexuais, se relaciona com a vocação sacerdotal dos jovens seminaristas, e assim, como esses últimos lidam com tal relação no tocante da razão que o motiva.

Considerando que os objetivos do estudo estão circunscritos no interior dos interesses de se entender, em profundidade, como se dão os processos da vivência do celibato entre jovens aspirantes ao presbiterado católico, aposta-se que a melhor estratégia para que essa pesquisa seja profícua quanto aos seus objetivos, é a utilização da metodologia qualitativa, visto que esta pesquisa tem uma natureza exploratória e descritiva. É segundo o elenco de características que Godoy (1996) expõe sobre a metodologia qualitativa que também se justifica a escolha desta para se estruturar o trabalho que aqui se constitui. Este autor sinaliza alguns pontos característicos da metodologia qualitativa que muito interessa à esse estudo, visto o seu objeto e objetivo que este se interessa e persegue .

A primeira característica que Godoy (1996) destaca é a ideia que o próprio ambiente natural caracteriza a fonte direta de dados, bem como o pesquisador é um elemento fundamental. É na condição de se atribuir à voz e às práticas dos sujeitos participantes da pesquisa a qualidade epistemológica, que faz com que o método qualitativo seja muito proficiente, visto que é na voz e nas práticas cotidianas da vida do jovem celibatário católico que está o que é caro a esse estudo, já que este se interessa entender como o celibato se dá na prática; no contexto de perceber que significados esses mesmos jovens dão às suas sexualidades. É imprescindível também que o pesquisador tenha, além de uma atitude científica, um conhecimento do campo e certa proximidade com o seu objeto de pesquisa (BOURDIER, 1999), pois é proporcionando certa familiaridade e proximidade social que se facilita a colaboração dos pesquisados com a pesquisa. Sendo este um importante aspecto ao qual essa pesquisa corresponde, visto que o pesquisador tem uma grande proximidade, seja com o contexto do campo, seja com os pesquisados; uma vez que os colaboradores conviveram ou fazem parte da rede própria de amigos do observador. Goldenberg (1997) assinala que para se realizar uma entrevista bem sucedida é necessário criar uma atmosfera amistosa e de confiança, não discordar das opiniões do entrevistado, tentar entender que lógica, isto é, as experiências e sentidos que formam a vivência relatada. Acima de tudo, a confiança passada ao entrevistado é fundamental para o êxito no trabalho de campo.

A segunda característica sinalizada por Godoy (1996) é a que as pesquisas qualitativas têm um caráter descritivo. Tendo o pesquisado como fonte epistemológica, o que ele fala e pratica se fundamenta a condição descritiva do que o

campo apresenta como uma condição da pesquisa qualitativa, pois é assim que vai ser possível, entender, muito mais do que constatar, como se dá e se constitui o processo que é de interesse desta pesquisa. Este estudo se interessa pela sexualidade na vida dos celibatários e quer descrever como tal processo se constitui na prática cotidiana de jovens que passaram pelo período de formação do sacerdócio católico.

Godoy (1996) segue enumerando as características dos estudos qualitativos e coloca como terceiro item o significado que as pessoas dão aos seus significantes e à sua vida como preocupação do investigador. O investigador deve se ater aos significados que os próprios pesquisados dão as suas experiências, fazendo um esforço constante de entender os significantes atribuídos por eles. Sendo assim, o pesquisador tem de movimentar-se para descer do pedestal cultural e deixar de lado momentaneamente seu capital cultural para que ambos, pesquisador e pesquisado possam se entender. Se isso não acontecer provavelmente o pesquisado se sentirá constrangido e a relação entre ambos se tornará difícil. O pesquisador deve fazer tudo para diminuir a violência simbólica que é exercida através dele mesmo (BONI; QUARESMA, 2005). É pertinente estar atento ao que o campo coloca, até porque a metodologia qualitativa tem por objetivo traduzir e expressar os sentidos dos fenômenos do mundo social. Trata-se de reduzir a distância entre o indicador e o indicado, teoria e os dados, entre contexto e ação, como Maanen em sua obra intitulada *“Reclaiming qualitative methods for organizational research: a preface, In Administrative Science Quarterly”* de 1979. Também é nesse contexto que Bourdier (1999) fala que o sociólogo deve fazer às vezes do parteiro, na maneira como ele ajuda o pesquisado a dar o seu depoimento, deixando-o se livrar da sua verdade. Este autor considera que a entrevista é um exercício espiritual, é uma forma de o pesquisador acolher os problemas do pesquisado como se fossem seus. É olhar o outro e se colocar no lugar dele.

Segundo o autor, o quarto elemento que compõe a pesquisa qualitativa é o enfoque indutivo que essa exprime. Isso se dá pelo motivo dos estudos qualitativos se interessarem por dados particulares, subjetivos e sensíveis, para, a partir disso, tentar entender, muito mais do que a estrutura, como acontece os processos que constituem o objeto de estudo que lhe interessa. Essa pesquisa, que aqui é proposta, serve-se dessa característica para saber das experiências particulares e sensíveis que

os seminaristas vivenciam enquanto a prática sexual deles, para assim tentar trazer à tona o processo que constitui o celibato como uma condição de vida.

Tendo assim explicitado o motivo pelo qual essa pesquisa lançará mão da metodologia qualitativa, é pertinente, agora, apontar e demonstrar a partir de que técnica de entrevista será coletado os dados do campo. É seguindo o que Soares (1994) diz sobre a técnica denominada História de Vida que se fundamenta a escolha desta como estratégia para se estruturar a entrevista: “Somente a posteriori podem-se imputar, aos retalhos caóticos de vivência, as conexões de sentido que os convertem em ‘experiência’” (SOARES, 1994. p23). Sendo assim, acredita-se que, através da história de vida pode-se captar o que acontece na intersecção do individual com o social, assim como permite que elementos do presente fundam-se a evocações passadas. Podemos assim dizer que a vida olhada de forma retrospectiva faculta uma visão total de seu conjunto, e que é o tempo presente que torna possível uma compreensão mais aprofundada do momento passado.

Entretanto, o real e principal interesse dessa pesquisa é entender a história de vida dos entrevistados sob um aspecto muito particular da interseção entre práticas sexuais e vocação. A partir dessa particularidade é que este estudo se interessa por uma forma de História de Vida que Minayo expõe em sua obra intitulada “*O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde*” de 1993. Nesse artigo a autora diz que existem dois tipos de “História de Vida” de acordo com o interesse do que se espera, quanto aos dados, ser colhido. Esses dois tipos são a completa, que retrata todo o conjunto da experiência vivida e a tópica, que focaliza uma etapa ou um determinado âmbito da experiência em questão. Para essa pesquisa escolheu-se a “História de Vida” tópica, a fim de levantar dados específicos quanto aos objetivos desse estudo em vista da problemática que o constitui e o justifica.

Por isso, a entrevista partirá de um tempo específico da vida do entrevistado, o momento que a opção pelo sacerdócio surge no horizonte de possibilidades no projeto de vida deles. Entende-se que é a partir desse momento e dos questionamentos que eles se impuseram, ou que foram impostos a eles, que é possível descobrir se a sexualidade, enquanto práticas sexuais, se colocava ou não como uma questão. E se não se colocava, quando no processo de discernimento e vivência do celibato, se questionou sobre as próprias práticas sexuais, seja no âmbito do discurso ou da prática em si. Vale dizer que essa pesquisa quer entender se de

algum modo, seja no plano das formulações intelectivas de questionamentos, ou nas vivências de alguma prática sexual, este jovem seminarista se deparou com a questão do celibato, esse último entendido, em um primeiro momento, como “não-prática sexual”. Diz-se em um primeiro momento, porque se entende aqui celibato numa perspectiva que não é aquela teológica e, muito menos, espiritualista. É nessa perspectiva de entender como o jovem celibatário aspirante ao presbiterado católico, ele mesmo, na sua subjetividade, lida com o celibato e como isso reverbera no coletivo, primeiramente na comunidade igreja católica e, conseqüentemente, na sociedade; que faz todo o sentido o que diz Camargo (1984) quando explicita que o uso da história de vida possibilita apreender a cultura “do lado de dentro”; constituindo-se em instrumento valioso, uma vez que se coloca justamente no ponto de intersecção das relações entre o que é exterior ao indivíduo e aquilo que ele traz dentro de si. É que a relação entre sexualidade e vocação celibatária não é constituída senão por um longo processo e que tal processo tem a ver com a intimidade desses que se propõem à vida celibatária religiosa. Essa constatação vai ao encontro ao que Haguette (1987) diz, pois o autor considera que a história de vida, mais do que qualquer outra técnica, exceto talvez a observação participante, é aquela capaz de dar sentido à noção de processo. Este “*processo em movimento*” requer uma compreensão íntima da vida de outros, o que permite que os temas abordados sejam estudados do ponto de vista de quem os vivencia, com suas suposições, seus mundos, suas pressões e constrangimentos.

Assim, pode-se dizer que essa pesquisa será conduzida pela metodologia qualitativa de análise de dados, usando a técnica “História de Vida”, de forma tópica para as coletas de tais dados.

Sendo assim, a dissertação será dividida em dois capítulos, um contextualizador e outro caracterizado pelo cerne da questão a qual essa pesquisa se debruça. O primeiro capítulo, com a finalidade de caracterizar o específico do objeto desse estudo, tratará de abordar a vocação sacerdotal como forma de vida e serviço, atentando as instruções eclesiais para tal vocação. O segundo capítulo tratará da sexualidade como dispositivo e o celibato como continência sexual, partindo tanto da literatura existente e da experiência do campo. Para o embasamento teórico dessa pesquisa, foram feitos levantamentos bibliográficos nas seguintes bases de dados *JSTOR*, *Web of Science*, *Scopus*, *Google acadêmico*, *base de dados da capes*, *Annual Review*. Nessas bases de dados, foram pesquisadas produções científicas nos campos

de saber da antropologia, sociologia, religião e psicologia, com as seguintes palavras-chaves e suas possíveis combinações: Jovens (juventude), celibato, religião, igreja católica, vocação, gênero e sexualidade.

- **Sobre o campo**

O campo, no que diz respeito à relação com o pesquisador, fez um movimento interessante que vale a pena entender melhor: um movimento de fechamento e estranhamento junto ao pesquisador.

O fechamento do campo, quer se dizer, a dificuldade encontrada pelo pesquisador de encontrar sujeitos que quisessem participar da pesquisa, foi uma ocorrência gradual com o passar do tempo. Arrisca-se que foi pelo distanciamento do pesquisador da frequência do rito religioso e a partir das críticas públicas a algumas doutrinas da Igreja católica, que se instaurou um impasse para que sujeitos que, apesar de não serem mais seminarista, pudessem participar desse estudo, que como mesmo eles dizem: “polêmico e comprometer”.

Foucault (1975) salienta como a Igreja instaurou e manteve seu principal mecanismo de controle do corpo e do sexo: a confissão. Um dos atributos que constitui a confissão é a exclusividade. Só devia se confessar a quem tinha chancela, ou tinha o título de qualificado para colher a confissão. Frente a todo um esforço da igreja, principalmente no concílio anti-reforma do século XVI e da ciência moderna de localização do sexo no discurso, se criou forma e lugar apropriado para falar do sexo. O sexo deveria ser proferido com certa cautela, nebulosidade e para alguém dito perito em confessar: o padre, médico e psicólogo (FOUCAULT 2010d).

É nesse contexto que os sujeitos que estão ligados à igreja católica foram convidados a participar desta pesquisa que trata da vida celibatária, tocando diretamente sobre a experiência das práticas sexuais deles. Sendo lançada a proposta de participação desta pesquisa, se atenta para mais um conceito que, de alguma forma, clareia a dificuldade de ter indivíduos que participassem da pesquisa. Falar sobre sexo, fora do contexto proposto do rito da confissão, e ainda de uma maneira crítica, não é tido como aceitável e ordenado para a Igreja católica. A partir disso, falar do sexo de maneira reflexiva, fora da ideia de perdão e cura, é tido como uma resistência. E como Foucault (1975) diz, um corpo que resiste é um corpo possesso. Um dos métodos da igreja

católica para lidar com tal avaria é a atribuição da ideia de loucura, que podemos entender como marginalização desse corpo que tem um posicionamento crítico. Isso ocorre quando a igreja percebe que um membro interno foge dos seus métodos de governo e ela o direciona, esse membro tido problemático, ao saber médico. (FOUCAULT, 2010d).

Importante, acredita-se, ter em mente esses argumentos que Foucault apresenta agora, mesmo sabendo que serão mais bem abordados no embasamento teórico deste trabalho, pois eles fazem todo o sentido para mudança de estratégias que essa pesquisa teve que se adaptar no decorrer de sua constituição.

A ideia inicial desta pesquisa era contar com a participação dos próprios seminaristas, jovens ainda inscritos como aspirantes do sacerdócio católico. Houve promessas de participação por parte de alguns, mas quando de fato a pesquisa foi se desenhando e os convites foram sendo feitos, explicando de que se tratava o estudo, desistências foram aparecendo. Não houveram “não” verbalizados claramente, mas distanciamento da própria pessoa do pesquisador. Aqui se instaura uma questão, que não temos a pretensão de responder, mas tal questão em si fomenta toda discussão desse trabalho e da relação clero-sexualidade. A questão formada com essa entrada no campo é constituída pela pergunta: qual o motivo da resistência em participar da pesquisa? Em um primeiro momento, talvez por inocência, pareceu que era pelas posturas públicas do pesquisador que cada vez mais se afastava da figura de seminarista, da doutrina oficial católica. Mas com o passar do tempo e da mudança de estratégia, percebeu-se que a resistência não estava só ligada ao pesquisador, mas, principalmente, ao assunto que se propusera que falasse: vida sexual. Sim, falar de celibato é discorrer sobre sua vida sexual, pois pode perceber que acima de tudo o que legitima a proficuidade do celibato é não-prática de ato sexual.

Frente há uma forte dificuldade de seminaristas que aceitassem participar da pesquisa, desenhamos uma nova estratégia: convidar jovem que já estiveram no seminário, mas que hoje estão desligados oficialmente de alguma instituição de formação sacerdotal da Igreja católica. Essa foi a estratégia que esse trabalho foi conduzido de fato, mas as resistências continuaram. Muitos convites foram feitos por meio de e-mail, facebook e whatsapp para uma rede própria de conhecidos do pesquisador, mas, mesmo assim, muitos não quiseram participar quando o tema era

falado, fortalecendo ainda mais que a sexualidade fora do contexto de governo e policiamento da igreja era rechaçado e tido como um risco.

Os braços do governo de uma instituição total estão a todo tempo envolto, principalmente nos corpos dos que estão sob sua tutela. Nessa pesquisa, ficou clara a ferocidade com que a igreja católica controla os corpos e o sexo dos seus e como reage frente aos inquéritos feitos às suas doutrinas e imperativos morais. O problema de se falar sobre a vida celibatária, sobre a sua sexualidade, foi constituído não só pela recusa na participação da pesquisa, mas também no mal estar e até na proibição de gravação das entrevistas. A ideia do medo de se falar algo contrário do que diz a doutrina e do que a Igreja quer fazer aparecer para manutenção dos seus próprios princípios morais e relações de poder parece ser um fator que opera também na produção de discurso, sobretudo do sexo. O risco de se perder a qualidade “bom” e o reconhecimento de pertença e fidelidade ao catolicismo assombram àqueles que se identificam e participam da religião católica:

A busca por uma definição do que seria ‘A Ordem’ produz, necessariamente, a concepção de desordem – articulada à constituição do medo como um operador político – e que faz existir instituições capazes de preservá-la. Porque o medo opera a ordem. Não necessariamente, a desordem. O caos, em um determinado momento, constitui-se como uma semiótica de risco, como se representasse, em essência, a institucionalização da possibilidade de manutenção da vida. Operar, mais que pela desordem, mas meramente pela preservação desta ordem, produz efeitos: supostamente necessários à existência de uma sociedade “civilizada”. (BICALHO; ROSSOTTI, REISHOFFER, 2016.).

Sendo assim, esta dissertação lançou mão de quatro “História de Vida” focal, sendo duas permitidas a gravação e outras duas que não foram permitidas. Nas que não foram permitidas, o pesquisador fez anotações durante a fala do sujeito e um relato posterior.

Como foi defendido sobre a metodologia e estratégia para coletas de dados, foram recolhidos quatro relatos com média de duração de 1 hora e 45 minutos cada. As coletas de dados aconteceram em três lugares diferentes: uma na casa do pesquisador, duas na universidade e uma numa biblioteca pública.

Todas as coletas foram feitas partindo de um roteiro fluido de história de vida focal, em anexo nessa dissertação, mas sempre conduzida pelo sujeito que falava, a fim

de estar atento aos valores e as vivências do próprio, visto que essa pesquisa preza por dados subjetivos e particulares. O interesse admitido nas entrevistas nessa pesquisa foi dividido em três pontos: o primeiro a fim de delinear um perfil mais objetivo de quem estava sendo entrevistado; o segundo de entender a entrada, permanência e saída do seminário e o terceiro a fim de entender a vida sexual do jovem, desde sua iniciação sexual até o momento atual. Percebe-se, portanto que, a todo o momento, esses pontos se atravessam e se complementam, produzindo novos e diferentes sentidos.

As entrevistas sempre começaram pela leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e após perguntava-se a possibilidade de gravar a conversa que ali iria se estabelecer. Dois dos entrevistados não quiseram gravar, pois falaram que não se sentiriam a vontade. Vale ressaltar que tais entrevistados ainda mantinham algum vínculo forte com a igreja, seja por causa de trabalho, ou pela proximidade e relação de amizade com membros da hierarquia. Quando foi indagado o motivo, mesmo ressaltando o cuidado que o pesquisador iria ter e a função do comitê de ética, nos dois casos eles argumentaram de forma genérica falando que não iriam conseguir “se soltar” com o gravador ligado. Por isso, como já foi falado, só duas conversas foram gravadas e assim transcritas.

A postura escolhida por nós em relação à construção de uma pesquisa engajada foi de dar autonomia para que os sujeitos participantes escolhessem o nome com os quais seriam citados nesse estudo, além de deixá-los serem os condutores da conversa. Os motivos que os fizeram escolher um nome ou outro foram diversos. Um escolheu por uma qualidade que era reconhecida por amigos da faculdade enquanto estava no seminário: Fofó. O segundo escolheu o nome de um conhecido em comum que nos interrompeu durante a entrevista: Henrique. O terceiro escolheu fazendo uma sátira a acusação de traidor atribuída a ele por alguns membros da igreja quando saiu do seminário: Judas. O último entrevistado escolheu o nome Francisco, fazendo alusão ao atual papa julgado por ele como um sacerdote coerente.

Durante o processo da pesquisa, dois participantes entraram em contato após a entrevista. Um foi para dizer o nome escolhido, esse foi o caso do Fofó. O outro para dizer da preocupação que estava em relação o que tinha falado na entrevista. Este entrou em contato duas vezes: uma por facebook, no qual relatou sua preocupação se referindo a “Henrique” como uma terceira pessoa; a segunda, pessoalmente dizendo que

tinha falado com sua terapeuta, que o tranquilizou. Ele pediu dois exemplares quando a dissertação estivesse pronta, o que lhe foi prometido.

Assim, a experiência do campo foi caracterizada por quatro participantes: Fofó, Henrique, Judas e Francisco.

Fofó tem 27 anos, mora com os pais na cidade do Rio de Janeiro. Possui trabalho formal e continua estudando na faculdade. Ele entrou no seminário aos 17 anos, permaneceu por cinco anos e está este mesmo tempo desligado.

Henrique tem 35 anos, trabalha como professor, estuda numa faculdade e cursa sua segunda graduação. Possui duas experiências no seminário: uma aos catorze anos, na qual permaneceu por oito meses, e a outra aos vinte nove anos por um período de quatro anos. Há quatro anos o participante não faz mais parte do seminário.

Judas tem 26 anos e três anos fora do seminário. Reside sozinho, trabalha como professor e também cursa sua segunda graduação. Entrou no seminário aos dezessete anos, permanecendo por quatro anos no processo de formação de padres.

Francisco tem 28 anos, mora com os pais, trabalha formalmente e cursa uma pós-graduação. Ele entrou no seminário com dezoito anos, ficou cerca de quatro anos e está fora do seminário há seis.

Após a coleta dos dados foi feita sua análise. Buscou-se sistematizar as informações seguindo o parâmetro dos três eixos já citados: perfil geral do candidato; experiência no seminário e vida amoroso e sexual. Atentamos, sobretudo, nos dois últimos eixos e subdividimos respeitando os caminhos que o campo foi fornecendo.

Sendo assim, o eixo “experiência no seminário” foi compreendido como todo o processo chamado de “despertar vocacional”, sobre o qual falamos no primeiro capítulo, até o desligamento do seminário, passando por todo o tempo da vida seminarística, mas sempre focando sobre a sua relação com a continência sexual, o celibato. Foi solicitado que contassem como surgiu a possibilidade da ideia de ser padre e como isso se desenvolveu até a tomada de decisão e o ingresso de fato. Além de eles contarem como eram suas vidas celibatárias dentro do seminário e suas experiências junto aos seus companheiros de instituição, o motivo do desligamento também foi solicitado.

O eixo que se atentou sobre a vida amorosa e sexual do seminarista foi constituído e analisado levando em conta toda experiência amorosa e/ou sexual do sujeito participante, focando, sobretudo, a época do despertar vocacional até a saída do seminário. Foi do interesse de análise o processo de iniciação amorosa e sexual. Vale ressaltar que essa análise foi exploratória, visto que o objeto desse estudo não se caracteriza diretamente como “iniciação amorosa e sexual”. Destacou-se, também, de que forma o aspirante ao sacerdócio lidava com a sua sexualidade no período do seminário, observando a relação da continência total e das ditas “quedas” quando se praticava um ato sexual. Isso implica no que é o interesse central dessa pesquisa, como os colaboradores entendiam o celibato e como era posto em prática, ou seja, a relação representacional e a prática da continência total sexo em nome do sacerdócio católico.

Assim, acreditamos, usando a metodologia e estratégias aqui defendidas, vislumbrar de que forma a experiência religiosa tange a vida sexual dos jovens seminaristas. Podemos perceber que os entraves surgidos, num primeiro momento, pareceram inoportunos, mas foram de total relevância para condução e posicionamento dessa pesquisa. Os empecilhos nos deram oportunidades de buscar e acreditar na possibilidade de entender as forças que constituem esperada “dureza” ao estudar um assunto tão institucionalizado e apostar

que se pode criar as possibilidades para que as forças instituintes e de singularização emergam, objetivando produzir novos agenciamentos, novas composições e arranjos subjetivos. Bifurcar a totalização para extrair, dela, vida. (BICALHO; ROSSOTTI, REISHOFFER, 2016).

CAPÍTULO IV: ANÁLISE DO MATERIAL EMPÍRICO

A legitimidade de todo embasamento teórico que essa pesquisa levantou e explanou faz sentido, falando do que este estudo se propõe, a medida que interage com os saberes e a experiência produzida no campo. Quer se defender aqui, mais uma vez, a qualidade epistemológica dos discursos e atos dos sujeitos que contam suas histórias, a propósito das questões que se postulam.

Todo o material empírico construído durante esta pesquisa é resultado de experiências do cotidiano de jovens que se propuseram a viver o celibato para corresponderem à vocação sacerdotal e a vontade da Igreja Católica. Por isso, assim como toda análise feita da literatura eclesiástica e da literatura dita secular, quer se analisar os relatos dos sonhos, desejos, imposições, surpresas e decepções que marcaram esses jovens no âmbito da vocação sacerdotal e seu processo de formação e das suas trajetórias sexuais no período do despertar vocacional até a saída do seminário.

Para esquematização deste capítulo dividimos a análise do material empírico em dois aspectos, assim como fizemos no embasamento teórico dessa dissertação. O primeiro fazendo referência as trajetórias vocacionais, desde o surgimento da vocação sacerdotal no horizonte de possibilidades da vida do jovem até o seu desligamento do processo formativo. E o segundo atentando sobre as trajetórias sexuais dos jovens no período de formação no seminário e, principalmente, como eles lidavam com a questão da continência sexual.

O primeiro aspecto da vida dos jovens que participaram nessa pesquisa que vamos tratar é de suas trajetórias vocacionais. Foi feita uma extensa análise sobre como se deparam com a possibilidade de serem padres, de como era a vida no seminário, suas relações com os superiores e seus pares e sua desistência em continuar no processo formativo e chegar ao sacerdócio.

O segundo aspecto tratado nesse capítulo são as trajetórias sexuais dos jovens que se propuseram viver a continência total do sexo. Analisamos suas experiências amorosas e sexuais durante o período da formação sacerdotal e procuramos entender como se dão tais experiências num contexto de discursos e medidas de controle do corpo e do sexo.

No âmbito eclesiástico, e do período formativo a sexualidade é encarada sob uma perspectiva da “natureza corpórea”, ou melhor, do entendido pela anatomia, pois as trajetórias que aqui serão descritas sobre a vida sexual dos aspirantes ao sacerdócio foram marcadas, não só por uma “transcendentalização do corpo”, como falamos no primeiro capítulo, mas também como essa perspectiva da ciência moderna. Nessa construção de argumentos que apesar de ter “ar” científico monta uma hierarquia de conceitos onde se estrutura no seu cume intocável o dogma de fé que pede uma ascensão do corpo e em seguida, logo abaixo, a ciência com todo seu arcabouço

biológico, da anatomia e higienista fundamentam uma forma ordenada e ideal de ser e de viver sua sexualidade.

Além disso, como vamos tratar nesse capítulo, todos os participantes, ou se identificam como homossexuais, ou relataram terem se relacionado mais de uma vez com homens durante e depois do seminário. Uma dos primeiros argumentos contra a homossexualidade, como podemos ver no livro intitulado “Religiões e homossexualidades” que a Maria das Dores Campo Machado e Fernanda Delvalhas Piccolo organizaram, é a fala de um bispo católico que dois homens ao se relacionarem não podem completar um ao outro porque a natureza não os capacitou.

De fato, poder acessar a história amorosa e sexual de jovens que viveram dentro de uma instituição de formação sacerdotal da Igreja católica, é se deparar com uma história de conflitos constantes e de inúmeras negociações consigo mesmo. Tais conflitos e negociações são constituídas por diversas experiências vividas no interior do seminário, da comunidade de fé e no núcleo familiar, que normalmente estão sob os mesmo imperativos morais e éticos da igreja cristã. No curso “Anormais”, Foucault fala como que a sexualidade sob os imperativos morais da igreja vão desenhando toda uma nova forma de organização e de ser na sociedade, desde membros da hierarquia até a família vão assumindo um papel de adestradores através do policiamento do sexo e do corpo. Bozon (2004), falando sobre a teoria dos scripts sexuais diz que nada sexual existe a não ser pelas produções sociais e mentais.

4.1 Trajetórias vocacionais dos jovens

O percurso vocacional trilhado pelos sujeitos participantes da pesquisa foi muito parecido, visto o próprio estilo e lógica seguida pela igreja católica a ver com as vocações sacerdotais, como vimos anteriormente nesse capítulo. Algumas nuances que deram um tom de diferença foi por causa da instituição vocacional ao qual o sujeito participante está vinculado, com exceção da história vocacional de “Henrique” que trilhou um caminho um pouco diferente.

Percebe-se que todos os colaboradores da pesquisa tiveram uma experiência dentro do seminário católico até os 18 anos e todos tinham uma proximidade seja com algum inscrito na hierarquia ou algum seminarista.

Eu tinha uma proximidade muito grande com o pároco³ da minha igreja. Ele, além de ser acolhedor, confiava em mim. Tínhamos uma relação muito boa. A partir dele fui conhecendo outros padres e os seminaristas também, isso foi criando uma intimidade minha para com eles e eu fui me identificando com o estilo de vida, fui me achando como um deles, gostava do clima de estar com eles [...] acho que tinha um pouco de vaidade, as pessoas na paróquia me respeitavam e ficaram mais carinhosas comigo. Isso eu tinha 16 ou 17 anos. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Sempre fui muito atuante na igreja. Na verdade, minha vocação surgiu da minha vida participativa da igreja [...]. E eu era muito próximo dos seminaristas [...]. Minha mãe e o meu pai já eram catequistas, minha mãe de jovens e o meu pai de crisma. E eu já estava ali nesse meio, convivia com os freis [...]. Eu tinha 16 para 17 anos. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Após a primeira comunhão, quando eu fui ficando na igreja, fui me identificando com o sacerdócio, na forma que os padres tratavam as pessoas [...]. Tinha o meu pároco, figura de um padre exemplar: reto, íntegro, era um bom pastor... uma pessoa equilibrada. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos)

Fiz um encontro de adolescente e depois disso o padre me chamou para ajudar na coordenação desse encontro, aí eu tinha contato muito com ele a partir disso. E com os seminaristas também porque vinham ajudar no encontro. Acho que nessa amizade fui vendo como eles eram animados, pareciam felizes, foi me dando vontade também. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Existe em todos os relatos um elo entre a possibilidade de ser padre com a convivência junto de sacerdotes e os aspirantes ao presbitério. Essa é uma das formas que a igreja, a fim de angariar novas vocações se serve para formar os seus quadros. Apesar de o elo estar marcado por uma certa admiração, de uma forma ou de outra, a convivência foi um fator importante para o “despertar vocacional”. Eles eram pessoas que passavam bastante tempo na igreja com os padres e seminaristas e é a partir disso que eles percebem a possibilidade do sacerdócio. A figura do sacerdote está sempre vinculada ao poder hierárquico, e a fala e atitude do sacerdote é posta como exemplo e precisa ser seguida, como vimos em alguns relatos acima. Do outro lado, estão os benefícios que se ganha por estar associado a um membro da hierarquia como, respeito, lugar de liderança na paróquia e até emprego.

³ Padre responsável por um território e templos nele construído. Este território é delineado pela Diocese

Vale agora atentarmos para essa informação, da possibilidade de ser padre está atrelada a convivência e admiração do jovem para com o sacerdote ou seminarista, porque depois os mesmos jovens iram citar padres que eles não admiram e influenciam para tomada de decisão de deixar o seminário. Tal mudança ocorre a partir da experiência que eles estiveram enquanto estavam no período de formação e, até mesmo, arriscamos aqui, da desmitificação da figura sacerdotal, muito ligada às questões com o celibato. A maioria dos participantes quando citavam qualidades dos padres admiráveis, sempre usavam adjetivos que podem estar ligados à moral e, por conseguinte, ao celibato. “Íntegro”, “esse vivia o que pregava”, “direitinho”, “honesto, vive tudo como tem que ser”; foram expressões e palavras usadas para esboçar a figura de um bom sacerdote e podem ser vinculadas às questões sexuais. Ora, como vimos tanto na introdução dessa dissertação, como na parte que tratava do celibato, a continência total do sexo foi desenhada como um distintivo identitário do sacerdote com a finalidade de resgatar a figura do padre desmoralizada por escândalos sexuais. O que podemos intuir, então, é que, de fato, o celibato e a vida sexual dos padres e seminaristas são determinantes na qualificação vocacional, seja pela própria hierarquia ou por aqueles que estão pleiteando fazer parte desta.

Apesar de Almeida (2011) constatar que a idade média dos seminaristas é de 25 anos atualmente, três dos quatro colaboradores ingressaram no seminário com 18 anos e saíram antes dos vinte e cinco anos. Outro dado gerado aqui é que todos ficaram mais de dois anos, que consistem o período introdutório no processo de formação sacerdotal. Além dessas informações, que podemos dizer contextuais, o que interessa a essa pesquisa é tentar levantar questões, mais do que responder, sobre o motivo deles terem ingressado tão cedo no seminário e ter permanecido tanto tempo.

Salientamos, a pouco, em que contexto surge à ideia da possibilidade de ser padre, do convívio com os padres e do serviço pastoral. Em todos os casos os jovens eram participantes em movimentos e pastorais da igreja e três deles quando falam do surgimento do questionamento vocacional cita sua participação em algum evento ou movimento jovem. O envolvimento e comprometimento com algum serviço de evangelização com jovens aparecem no relato como algo que via tomando o espaço da vida deles e legitimando todo o movimento deles de entrega ao serviço pastoral, e posteriormente, o vocacional. Outro fator interessante sobre o serviço pastoral com jovens é que os sujeitos participantes desenvolviam funções de liderança, serviço ao

altar e rito religioso, de ensino, como catequese e missionário. Francisco e Judas relatam detalhadamente isso:

eu já fui ajudar na coordenação de um evento para jovens, fui catequista, coroinha e dava palestras também. Eu tinha que estudar, me preparar para isso, e as pessoas, muitas vezes, me agradeciam por eu ter ajudado. Estudava documentos da igreja, catecismo... até o missal porque eu era o coroinha mais velho, aí tinha que ajudar os pequenos[...] no grupo jovem era legal, fazíamos dinâmicas e discussões sobre a doutrina também, mas não tínhamos uma posição crítica, era mais uma discussão a título de informação, para nos informar o que dizia a igreja sobre aquele assunto. Tinha época que eu tinha compromisso na igreja quase todos os dias da semana. Isso dinamizava a minha vida. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Quando o padre me convidou para coordenar o EAC (encontro de adolescentes com Cristo), eu pedi para ser catequista e aí eu fui. Gostava da turma de jovens e adultos [...] nunca quis ser coroinha, mas o padre pediu porque muitos tinham saído e queria alguém com um pouco mais de idade. Alguns falavam que eu era metódico porque eu tentava fazer tudo o que o padre pedia, de acordo com as regras da igreja. (risos) todo certinho. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Eu sempre fui muito atuante na igreja: batizado, catequese, crisma. Todo esse processo. E na época também coroinha.

A convivência com os padres e uma intensa participação no serviço pastoral da igreja se caracteriza como um estágio para a vida sacerdotal. Arriscamos tal percepção levando em conta as três características do ministério do sacerdote ordenado: ensinar, presidir o culto divino e governar o seu pastoreio (CIC 2000). Os colaboradores da pesquisa participavam da pastoral assessorando o ensinamento da doutrina e revelação católica: catequese, grupo jovem, palestras. Auxiliavam no rito do culto divino: coroinha. E participavam do governo de suas paróquias quando assumiam cargos de coordenação e liderança nas pastorais e movimentos.

A convivência com os padres e seminaristas e a expressiva participação na pastoral católica em suas igrejas propiciou emergir, no horizonte de possibilidades dos projetos de vida daqueles jovens, a ideia do sacerdócio. Mas tudo isso foi parte de algo muito mais fundante que tinha a ver com o jeito de ser deles e o que eles mais admiravam na vida sacerdotal. Não só na pessoa de um padre, seminarista, ou bispo, mas no estilo específico de um sacerdote. A tomada de decisão vem dessa identificação do próprio jovem e de seu projeto de vida com o sacerdócio.

Foi tudo gradual, foi mais na convivência com ele que me levou a tomar a decisão. O que me chamava atenção neles era a “vida comunitária”: jovens que largavam tudo, família, casa, amigos, sonhos pessoais e viviam em comunidade. Viviam juntos e partilhavam de tudo, de todas as coisas e estavam lá vivendo com tudo em comum. Eu acho o que mais chamava a minha atenção era a vida comunitária. Era isso que me chamava atenção pelo

meu jeito de ser. Porque sou muito comunicativo, muito próximo do outro, sou muito amigo, muito próximo. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Acho que foi pela possibilidade de levar um pouco de acalento as pessoas. Via que os padres quando falavam acabavam ajudando as pessoas que estavam passando por algum momento de dificuldade. Quando as pessoas participavam de encontros, orações e testemunhavam que aquilo tinha feito bem à elas. Eu pensava que aquilo não poderia acabar, e fazer com que isso continuasse poderia dar sentido a minha vida, me sentir útil. Ajudar. Assim, fui tomando a minha decisão, aos poucos, não teve nada excepcional que fez com que eu decidisse, foi mais assim mesmo: aos poucos. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Eu entrei no seminário, hoje percebo que, dentre muitas coisas, eu queria estar em algum grupo. Tipo fazer parte. E ali eu era reconhecido. Via que os padres tinham muitos amigos, recebiam muitos convites, eram pessoas importantes. Eu quis fazer parte disso. Mas na época porque eu via padres missionários ajudando pessoas em lugares muito ermos. Fiquei com vontade de ajudar a levar Jesus para aquelas pessoas. Não só Jesus, mas a dignidade, tipo ajuda caritativa. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Os participantes das pesquisas ilustram suas tomadas de decisão lembrando-se das motivações da época, em vista de princípios bem evangélicos tais como a vida comum e pobre, o consolo dos aflitos e anúncio da fé e da esperança aos povos. Detalhe que saltou aos olhos foi o de Judas, em relação a ele perceber duas motivações. Ele relata duas motivações que embasaram sua decisão, uma numa perspectiva mais ética, do ponto de vista da moralidade cristã; e outra numa perspectiva estética, no sentido do desejo. Sendo assim, intui-se que a motivação ética para o sacerdócio não se firma numa finalidade bem determinada, postulação de Aquino, e nem é despontada por uma máxima de possível universalidade, como postula o filósofo alemão. A decisão, ou melhor, o que a sustenta e a justifica, se assim podemos dizer, é fruto de inúmeras perspectivas que tocam tanto a moralidade, quanto a perspectiva estética do sujeito, produtor e produto de inúmeras tramas e entrelaçamentos culturais, sociais, econômicos e institucionais.

Outro ponto que, de alguma forma, contrastou com o imaginário do dito senso comum foi que os quatro participantes relataram, num primeiro momento, que os pais e a família não os indicaram, diretamente, a vocação sacerdotal. Mas Fofó, Judas e Francisco tocam na família quando falam tanto de questões morais ligada a sexualidade, que trataremos no próximo capítulo, como de alguma surpresa e envolvimento da família, seja no período do discernimento vocacional, seja durante o processo vivenciado no período do seminário. Isso desconstrói a hipótese de que as famílias católicas incentivam seus filhos a serem padres.

Não me recordo de na infância ter sentido vontade de ser padre, não lembro mesmo. Muitos falam da brincadeira de ser padre. Não me recordo disso na minha infância. A minha família nunca falou nada para eu ser padre, pelo contrário, quando eu falei que ia entrar no seminário foi um susto. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Minha família nunca falou nada para ser padre. Lembro que algumas pessoas até zoavam os padres, de veado... essas coisas, na minha família. Eu até brincava de padre com taças de vinho lá de casa, mas nunca ninguém falou nada, tanto que quando comecei a pensar em ser padre não falei pra ninguém, minha família ficou sabendo em cima da hora, até para não haver influência. Mas eles apoiaram, minha mãe era toda orgulhosa. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos.)

Lá em casa só minha vó é praticante. Os meus pais foram contra, eles diziam que queriam ter netos, por eu ser filho único eles ficavam falando muito disso. Quando disse que ia entrar no seminário, quer dizer... foi minha avó que disse porque começaram a comentar na igreja, eles foram contra, diziam que não iam ter netos e que eu iria ficar longe deles. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Apesar das famílias não participarem diretamente como articuladores vocacionais nesses três relatos, eles cumpriram um papel bem forte na formação religiosa do filho, mesmo aqueles pais que não eram participativos nos ritos da religião. Eles disseram que tinham princípios morais religiosos passados pelos pais e atribuíram palavras e frases tais como “conservadores”, “passaram a religião para mim”, “são bem devotos e respeitam a igreja” para descrever a relação pais-filhos-igreja.

No sentido vocacional, a igreja católica, como vimos no início desse capítulo, não coloca a vocação sacerdotal no mesmo âmbito do que vocações profissionais. Ser padre segundo a igreja não é uma profissão e sim uma condição de vida. Tanto que o sacramento da ordem, que sagra uma pessoa como padre, está no mesmo âmbito do sacramento do matrimônio (Cf. CIC,2000). A própria questão do sacerdócio ser um sacramento já o tira do âmbito puramente das profissões, porque implica toda uma forma de viver constante, “*full time*”. Por isso que os jovens que vão entrar no seminário, quando falam sobre o que queriam ser, na fase adulta da sua vida, não mencionam o sacerdócio em um primeiro momento, mas sim em profissões seculares como: nadador, contador, professor, enfermeiro, médico.

Acerca dos sonhos deles, foi levantada a questão sobre como foi a transição saída de casa-entrada no seminário e se tiveram mudanças. Todos os jovens entrevistados falaram de questões ligada ao financeiro. Só um citou sobre relação amorosa-sexual, falando do namoro que teria que deixar, fato que trataremos no

próximo capítulo. Ao mesmo tempo, uns sinalizaram que não se reflete muito sobre as questões de mudança quando um jovem está para entrar no seminário e que a novidade do estilo de vida, na hora da tomada de decisão e no início do período formativo, parece “abrandar as dificuldades e mudanças” (Fofó).

Teve uma mudança substancial completamente. Eu era estudante e estudava de segunda a sábado, trabalhava, tinha meu dinheiro, fazia curso de inglês e namorava. Quando decidi, tive que mudar tudo isso. Morava com os meus pais no Rio de Janeiro[...] então já não tinha meu salário, a única coisa que continuou foi o meio acadêmico porque fui estudar filosofia, mas não tinha meu salário, namorada, não tinha mais o idioma e...mudou completamente. No início era aquela mudança, mas no início essa mudança não trás tantos... porque é novidade e ela te encanta. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Quando fui pro seminário eu estava tão envolvido e feliz que não pensei muito em nada. Achei que não ia sentir falta dos amigos, da família. Mas aí logo senti falta da minha família, muita falta. Acho que a liberdade financeira de poder comprar algo que queira, como por exemplo, comprar algo que queira comer. Mas o que eu mais senti de mudança foi do distanciamento da minha família e esse negocio de não poder comprar o que você quer e tal. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

No seminário as maiores perdas foram os confortos pessoais, lá você não tem isso. Você não pode passear, viajar, fazer uso da liberdade. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos)

Quando decidi sabia que as coisas não seriam mais as mesmas. O meu pároco me falava isso. Eu lembro que comecei a ter cuidado com as coisas que falava na época, era até no Orkut. E lembro que fui ao cinema e ao shopping comprar roupa, porque não sabia quando eu ia ir de novo (risos). (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

- **A vida e a permanência no seminário**

A questão vocacional, no sentido do estilo de vida que os jovens querem levar, não tira os sonhos pessoais dos próprios. Todos os participantes relataram uma vontade de liberdade e um sentimento de prisão quando estava no seminário. Em alguns relatos pareceu que quando se falou de “prisão” estava se falando de algo físico, da arquitetura; em outros, algo mais subjetivo, ligado aos anseios e desejos pessoais: “às vezes, eu senti preso, meio que sufocado, sabe?!”(Henrique). Os outros participantes também falaram sobre esse sentimento:

Pra ir ao mercado tinha que pedir, pra ir à padaria também. Não podia se fazer nada. Até para usar a internet... Comer! Tudo era uma coisa pra você poder fazer. Uma prisão de fato! Isso com o tempo vai enchendo, você não é mais criança e tudo tem que ficar pedindo ao formador. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Eu tive que me mudar para o interior, mas bem interior mesmo. Lá foi um período mais recluso [...] eu me lembro que lá na roça não tinha barulho, então eu ligava o rádio pra estudar, pra ter um barulhozinho, senão eu ficava louco. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

No seminário era tudo cronometrado: hora pra isso, hora pra aquilo. Tanta regra, tanta coisa. Tinha hora que ‘*aaaargh*’ eu não aguentava. (falou isso enquanto levava as duas mãos ao pescoço). (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Apesar das mudanças e do sentimento de aprisionamento relatado pelos ex-seminaristas, os colaboradores dessa pesquisa ficaram um tempo considerável no período de formação sacerdotal. Nenhum teve uma experiência no seminário por menos de quatro anos. Isso causou uma dúvida: Devido tais percepções acima citadas, por que eles ficaram tanto tempo no seminário? O que fazia com que eles continuassem? Eles achavam que valia a pena?

Os sujeitos participantes falam do período do seminário atribuindo adjetivos de um “tempo difícil”, “sacrifício”, “pesaroso”, “tempo que você esquece dos seus sonhos”. Mas, ao mesmo tempo, todos acham que o tempo no seminário foi frutífero e bom para formação das pessoas que são hoje. O interessante é que, no caso do Fofó, aquilo que ele achava que era bonito e o atraía na vida sacerdotal, na mesma medida que o encantava, era um sacrifício para que ele continuasse no seminário.

Eu gosto mais da vida comunitária. E isso me chamava atenção, a comunidade. Eu experimentei isso lá. Mas é muito difícil porque você choca muito com os outros. Tem uns que a gente não consegue engolir, não consegue suportar, mas a gente tinha que suportar... fazer isso por caridade. Era difícil demais, mas era gostoso por outro lado. Criei amizades que valem até hoje. Amizades que continuam na vida religiosa e eu aqui fora, na vida laica, mas a amizade continua. É um sacrifício, mas vale a pena [...] o sacrifício vale o troco... não tem nada material, questão espiritual, pessoal, de convívio, retribuição praticamente zero. É questão de partilhar. Nunca está sozinho. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Francisco se lembra do seu tempo no seminário como algo bom, mas quando fala das dificuldades e das coisas que abriu mão, ele mesmo se pergunta como ficou tanto tempo: “Meu Deus, não sei como aguardei tanto tempo isso!? (risos)”. Mas ele se diz grato por todo o aprendizado. Parece que a relação como tal experiência de vida no processo formativo para o presbiterado católico é constituído por uma dupla qualificação onde a parte dita como boa está vinculada a formação do sujeito, mas subjetiva, e a parte mais difícil, ligado ao cotidiano do seminário.

Eu sou muito grato à igreja e ao seminário que passei, foi uma época boa pra mim. Muito do que sou hoje tem a ver com esse período e com o convívio com as pessoas... até as regras, elas me ajudaram muito também, me fizeram bem. Tenho certeza que sou uma pessoa melhor [...] eu tinha dificuldade de me relacionar com o meu reitor, ele não aceitava um contraponto, dizia não e não queria dizer o porquê. Eu não gostava dele, até hoje não gosto. Mas foi só esse. Os outros formadores que eu tive, tive boa relação, me ajudaram bastante. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

A relação com os superiores também foi um fato que apareceu de crítica em três relatos, o do Francisco, como vimos acima, o do Henrique e do Judas. Eles elencaram dificuldades de relacionamento por causa de uma imposição hierárquica por parte do reitor que não poderia ser confrontado, um clima ruim na presença dele, como se ele fosse um detetive, e a questão da parcialidade em relação à proteção de seminaristas escolhidos, que sofrem sanções mais brandas do que os outros. Henrique nos conta algo bem interessante, ele mesmo organiza suas ideias montando três categorias usadas para tais proteções:

Eu via muita coisa errada no seminário. Proteção de alguns pelos padres formadores quando um seminarista protegido fazia alguma coisa errada [...] proteção por causa de beleza física, porque beleza física atrai, inteligência e até, como posso dizer? Ingenuidade, aquelas pessoas que não conhecem o seminário e acham que aquilo ali é o céu, gozam de certo privilégio porque não são maledicentes. Mas o primeiro e mais importante motivo é a beleza física, porque os padres ficam atraídos pelos seminaristas (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos)

Outra interessante informação sobre a dificuldade de relacionamento com o reitor do seminário foi contada por Judas. A ideia de o reitor ser um formador que vai auxiliar no caminho para o sacerdócio é posta em xeque quando o papel mais aparente do reitor é de analisador da vocação alheia. O responsável pelo seminário e seminaristas ficam se testando, no que refere à doutrina moral. Eles testam, sobretudo, o que está aparente porque não se tem uma proximidade entre formador e formando.

O reitor tinha o quarto dele diferente do nosso, bem diferente. Até comia coisa diferente e na nossa frente. Era claro que ele era autoridade e, várias vezes, quando algum seminarista contradizia ele, ele dava carteirada dizendo que era o reitor. Quando ele chegava em algum lugar que estavam os seminaristas tudo mudava, até as posturas e tom da voz. Eu sentia analisado, parecia que ele ficava olhando e ouvindo tudo e depois falava e reclamava de você. O problema que não era só pra você, mas outros padres e seminaristas também. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Frente às dificuldades aqui elencadas na experiência da vida no interior de uma instituição de formação para padre na Igreja católica e, como foi falado, o longo período que permaneceram no seminário, foi perguntado como e porque esses jovens se mantiveram tanto tempo nessa empreitada. Fofo e Francisco relataram, mesmo que de

forma diferente, que o sustentáculo deles no seminário foi perceber o bem que poderiam proporcionar às pessoas enquanto seminaristas.

Conheci, vivi, achava muito interessante, mas o que me manteve lá foi... o altruísmo, o outro. Você poder ajudar, se dedicar pro outro. Mas só que nesse ajudar o outro você abre mão de si. Então é... o que me manteve lá dentro foi o me doar para o outro [...] o altruísmo me manteve porque me preenchia, me dava satisfação, me dava certo prazer. Você ver o outro bem, você ser canal de Deus. Canal no sentido de uma pessoa pra ouvir, uma pessoa que estava ali pra escutar [...] isso me satisfazia, me realizava. Você poder ajudar... eu acho que sou feliz assim, ajudando, sinto realizado fazendo os outros feliz, até hoje que trabalho ajudando as pessoas. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Eu me sentia realizado quando auxiliava alguém com algum problema. Levar uma palavra de conforto, fazer uma oração e a pessoa se sentir melhor. Isso me segurou muito tempo lá dentro, tanto que preenchia muito meus horários, quando estava no seminário, com a pastoral. Sinto falta disso hoje, quando podia me colocar a disposição e minha palavra, as vezes, só a presença era conforto para alguma pessoa aflita. Eu queria poder fazer isso até hoje. Tá aí algo do seminário que sinto mais falta. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Judas contou que o que o manteve por bastante tempo no seminário foi o vínculo com os outros seminaristas. Além de ter “uma vaidade, as pessoas eram muito gentis, me tratavam bem. Onde eu chegava era bem recebido”. Ele ainda conta que tinha medo de sair porque não sabia o que iria fazer da vida se não fosse padre e por muito tempo acreditou que a única coisa que poderia fazer da vida era ser sacerdote.

Mesmo a vocação sacerdotal sendo defendida pela igreja como uma condição de vida que “imprime caráter indelével” (cf. CIC, 2000), ser padre, muitas vezes, está em referência a vida profissional do jovem. Ser sacerdote é uma forma de corresponder as expectativas do mundo produtivista e se sentir reconhecido por este. Está inscrito na hierarquia da Igreja católica é dar conta inclusive de prospecções financeiras e sociais impostas por essa sociedade capitalista. Judas fala sobre isso quando diz que, ao sair do seminário, “vi como o mundo é duro, lá estava tudo adiantado”. Ele chegou a tal conclusão no seguinte contexto:

A gente até trabalha bastante no seminário. Tem a pastoral, a gente lava, arruma o seminário, faz comida nos fins de semana, faxina. Até capina. Mas tá tudo garantido, não tinha preocupação de pagar conta, se o dinheiro vai dar ou não. Não pensava em ter que pagar conta e nem ter que ir ao banco pagar. Aí era mais tranquilo. Isso era bom (risos). Se era! (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Continuar no Seminário, manter-se dentro dessa instituição e no processo formativo era algo tido como “pesado”, mas que também oferecia vários pontos vantajosos. Desde questões pessoais e subjetivas de um “sentir-se bem”, “sentir-se realizado”, “me dava prazer”; até questões da vida prática de um jovem que começa ser interpelado pela família, sociedade sobre a sua funcionalidade e papel no grande sistema capitalista de produção. Quando um jovem está no processo formativo ele é tido dentro de um dos quadros de produção aceitável para a sociedade, ainda mais na igreja católica, uma instituição de grande aporte participativo nesse sistema, devido seu poder territorial e financeiro, participando até do mercado de ações, além do seu poder de produzir formas de ser e fazer, constituindo sujeitos através de suas tecnologias.

Vale ressaltar aqui que não temos pretensão de analisarmos nas perspectivas clínicas os sustentáculos que serviram para a permanência desses jovens no seminário, a fim de encontrar justificativas sintomáticas. Em tempo, nem analisarmos sobre qualquer paradigma epistemológico, mas sim atentarmos para as experiências de vida e os discursos dos seminaristas a fim de trazermos à tona, tanto a principal questão fundante desse trabalho, quanto os motivos particulares que fizeram com que eles continuassem no período formativo sacerdotal. Digo isso porque a literatura (Nasini, 2001; Ribeiro, 2002; Cozzens, 2001, 2004; Benelli, 2006a) demonstra que a vocação sacerdotal pode ser uma opção atraente para indivíduos com forte inibição sexual e também para os classificados com orientação homossexual. Mas como o nosso intuito não está de acordo com uma lógica positivista de causalidade, defendemos a legitimidade das representações e atos do sujeito no processo de produção científica.

Por questões já postas na metodologia dessa pesquisa, no que diz respeito ao perfil dos sujeitos participantes desta, todos os colaboradores passaram por um processo de desligamento do Seminário. Este ponto que aqui vamos ter acesso é primordial, no ponto de vista da existência de uma relação intrínseca com o cerne desse trabalho que a vida celibatária dos seminaristas e como esses lidam com a sua sexualidade no período do processo de formação.

Os colaboradores desta pesquisa relataram que sair do seminário é um processo longo e difícil, e que por várias vezes tiveram essa experiência até de fato concretiza-lo num desligamento da instituição de formação, o que eles chamam de crise. Mas todos

defendem que quando decidiram de fato sair do seminário não estavam em um momento de crise vocacional.

Porque às vezes bate crise, mas aí você tem alguém para conversar. Te ajuda e aí ainda não é a hora de sair. Na crise você começa a pensar que você tá se abdicando de muita coisa, que a vida no seminário está pesada. Estava tornando minha vida uma coisa pesada e não leve [...] a vida comunitária, porque você sempre tem alguém para te ajudar, para te ouvir. Isso ajudou muitas vezes. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Pensei em sair do seminário várias vezes. Algumas vezes falava com os meus amigos e alguns padres até, mas sempre eles me ajudavam a superar esse momento de crise. As férias também vem no limite, quando você não aguenta mais. Tinha crise depois e durante as férias também, passava o ano todo preso, aí nas férias as possibilidades eram maiores, aí você tinha que ficar se regulando porque era seminarista. E pra voltar? Era uma tristeza no dia do retorno ao seminário, todos os seminaristas com uma cara ruim. Uma crise brava (risos). (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Alguns seminaristas falavam que eu reclamava muito. Mas no seminário era tudo muito complicado. Acho que o ambiente do seminário não é legal. Me sentia mal de ter que o tempo todo está correspondendo a um monte de coisa, dava vontade de jogar tudo pro alto e ir embora [...] a minha turma me ajudou bastante nas minhas crises, foram muitas, aí meu Deus do céu! (risos) algumas crises te ajudam ate pra você continuar. Lembro de uma vez que o padre ficou falando de mandar gente embora e todos os seminaristas se uniram, foi bom isso. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Apesar dos momentos de crise, a possibilidade do desligamento do período formativo para sacerdócio ser uma opção mais concreta, Francisco fala que não é um momento propício para tomar qualquer decisão e compara o processo de desligamento com o processo de ingresso: “da mesma forma que eu demorei, pensei e refleti para entrar, deveria fazer para sair”. Outro fator que faz parte do processo de saída do seminário é a participação de um padre ou seminarista amigo como conselheiro durante tal procedimento.

Não dividi com ninguém, foi difícil, muito difícil. Minto, eu conversei com um padre que era amigo meu [...] ele não era diretor espiritual no seminário, nem nada no seminário. Ele tinha passado um tempo no seminário como seminarista junto comigo. Eu falei com ele porque ele tinha o mesmo tipo de relacionamento. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Eu só falei com alguns seminaristas mais próximos, amigos mesmo. Eles sempre me incentivavam a ficar, mas diziam que me apoiariam de qualquer forma [...] um padre amigo, era o meu diretor espiritual, também me ajudou bastante. Lembro que ele me disse que a dúvida sempre me perseguiria e que até hoje perseguia ele. Ele me disse que todo dia ele tinha que responder à essa dúvida. Eu achei muito angustiante isso. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Como eu falava o tempo todo que ia sair, quando realmente saí todo mundo já sabia. Alguns padres, de paróquia e outro que era meu professor, tentaram falar alguma coisa e me motivar. Um disse que era só por causa do seminário e que depois que acabasse essa época tudo seria mais tranquilo. Eu sabia

disso, mas o problema era outro [...] eu queria poder fazer o que eu quisesse sem ficar pensando em gente me vigiando ou condenando. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Os seminaristas compartilham de muitas coisas, não só dos espaços comuns, da comida, dos quartos, banheiros, mas também de suas questões mais subjetivas e de sua história de vida. Existe um costume de dividir com outros seminaristas ou padres amigos suas histórias de vida, seja familiar, amorosa, sexual e vocacional. Não seria diferente se tratando de uma decisão tão importante que ocasiona uma mudança brusca nos seus estilos de vida, além de como as pessoas os enxergam.

Com exceção de um colaborador da pesquisa, os outros apontaram questões a ver com a sexualidade como decisivas para deixar o seminário. Uma coisa muito interessante que eles apontaram é que mais do que o sexo, o que faz eles se desligarem é a paixão e a vontade de desenvolver um relacionamento a dois. Só quando eles sentem vontade de construir um projeto de vida com alguém e sentem que aquela relação vai além do ato sexual é que se preocupam com o que eles chamam de “vida dupla”. Quando se fala em “vida dupla” se refere à questão de se pregar algo e viver uma coisa diferente daquilo que se prega. A questão no que se refere a vida dupla é para não “manchar” a imagem da igreja. Todos os sujeitos participantes se preocuparam com a imagem que passariam como representantes da igreja e dizem que por respeito e amor à ela, decidiram sair do seminário.

Eu pesei muita coisa. Dentro de cinco anos você vive muita coisa lá dentro. E você deixa de viver muitas coisas também. Acho, que na verdade, deixar de viver muitas coisas também pesou bastante. É porque assim, a questão mesmo de relacionamento. Como eu falei não achava interessante a questão de manchar a imagem da igreja, poderia nunca acontecer de vir a tona e nunca ia manchar, mas isso era um peso [...] me abduzi do prazer sexual. Não vou dizer que não o tive. Tive lá dentro, tive alguns fatos [...] porque foi o momento que eu decidi, porque eu queria viver relacionamentos. Viver a vida sexual e não era permitido, que não convinha na época dentro do seminário “tudo me é permitido, mas nem tudo me convém.” Justamente pela doutrina dos votos. Sexualidade era o maior. Não era o maior, mas o que mais pesou. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Fofó relaciona diretamente sua saída com a questão de se relacionar e do prazer sexual. Na verdade, a questão de fato a que ele se refere é a da continência total do sexo, o celibato. O que o motiva sair é a obrigação do celibato. Fato interessante porque ele também relata que não tinha uma vida sexual totalmente contida, mas que isso o incomodava. Este colaborador pauta a vida vocacional segundo os votos e, principalmente, o que ele entende como o maior, o “voto sexualidade”.

O voto que ele nomeia sexualidade é voto da castidade que se desmembra em celibato, como vimos no início desse capítulo. Apesar da literatura dos documentos católicos tentarem afastar o voto da castidade como algo ligado diretamente a prática de uma continência sexual (CIC, 2000, pp.606), o nosso colaborador nomeia e dá significado à castidade como sexualidade. Ele não saiu porque não tinha uma vida sexual ativa e queria ter um prazer sexual, mas sim porque ele queria manter e legitimar sua vida amorosa e sexual, o que o “voto da sexualidade”, o celibato, não permitia.

Francisco também atrela sua saída à uma vontade de viver uma vida sexual e amorosa. Tivemos a oportunidade de tocar diretamente no assunto da prospecção: “se não tivesse o celibato, você seria padre?”. A resposta negativa dele tem a ver com a forma que a igreja lida com questões morais e o sofrimento que ela produz por causa dos seus interesses institucionais. Como essa pesquisa entende a sexualidade como um dispositivo na leitura foucaultiana, deixaremos para discutir isso no próximo capítulo. Mas agora nos interessa, aqui, delinear como foi à saída do Francisco e porque a sexualidade teve o papel decisivo.

Ele nos relata que durante todo o tempo do seminário se relacionou com um seminarista, como se fossem namorados, segundo as palavras dele. Porém, disse que chegou uma hora que queria construir um relacionamento e que queria poder fazer “coisas de casais”, mas tal percepção só se deu quando se apaixonou. Ele usa um termo parecido com o Fofó para relatar a sua preocupação com a possibilidade de suas trajetórias amorosas e sexuais “sujassem” a imagem da Igreja.

Eu já estava fazendo um monte de merda, só que na época não percebia isso. Eu decidi sair quando percebi que de fato era isso que eu queria. Eu queria uma pessoa pra mim, me relacionar. Poder fazer sexo sem culpa, ou com medo de alguém descobrir e sujar a imagem da igreja. Eu saindo tudo isso era problema meu, não estava mais vinculado oficialmente a igreja. E foi tão libertador, não fiquei nem mais com peso na consciência. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Judas também falou da preocupação de “sujar” a igreja. Ele diz que foi por vontade de “ser mais livre sexualmente” que ele saiu, apesar de ter relações sexuais enquanto estava no seminário. Ele, diferente dos outros, não diz sobre ter um peso na consciência. Ele fala que queria poder curtir um pouco a vida já que tinha entrado muito cedo no seminário.

Eu quis ir embora porque estava perdendo a minha juventude. Não tinha curtido nada. Queria ser mais livre sexualmente, poder namorar e ter relações sexuais como todo jovem. Eu to falando assim parece que é fácil e simples, mas não é. Mas hoje percebo que foi por isso, foi assim. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Henrique foi o único colaborador que negou qualquer ligação entre a saída do seminário com a questão amorosa ou sexual. Ele contou que saiu porque queria ser mais livre e se sentia preso dentro do seminário, apontando a disciplina e o seu rigor como motivos que embasaram sua decisão pela desistência da vida sacerdotal e religiosa.

4.2 Trajetórias sexuais dos seminaristas

Sendo assim, sob moralidade cristã ocidental, sob os imperativos da doutrina católica e sob a vigilância familiar é que os jovens seminaristas contam suas histórias de vida amorosa e sexual. Como esta pesquisa escolheu a técnica de coleta de dados “história de vida tópica” de acordo com seus objetivos para entender a vida celibatária e como ela foi vivenciada, os relatos que foram frutos da experiência do campo estão relacionados ao período do “despertar vocacional” até a saída deste do processo de formação sacerdotal.

Propusemos aos participantes a relatarem como estavam sua vida amorosa e sexual antes de entrar no seminário. Queríamos saber se eles já tinham tido experiência amorosa ou sexual antes do ingresso e como que foi, além de saber se durante o processo decisório para entrada eles se relacionaram e como foi essa experiência. Todos os colaboradores afirmaram ter namorado antes de entrar para o seminário, dois relataram já ter tido transado.

Tinha uma namorada, nós terminamos quando entrei pro seminário, mas ela sabia, já sabia que eu ia entrar. Ela ficou sabendo alguns meses antes. Aí a gente terminou, mas continuamos juntos, idas e vindas (risos). Ela me deu uma foto quando eu entrei pro seminário com alguns dizeres, foi um namoro de coisinha de adolescente[...] eu ficava com uma pessoa que era até uma cara[...] foi quando eu tinha 15 anos, nos conhecemos no mesmo clube, do mesmo bairro. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22)

Eu namorei duas vezes antes de entrar pro seminário. As duas eram meninas que tinha conhecido no colégio (Henrique, seminarista dos 29 aos 33)

Eu tive uma namorada, conheci ela na escola, ela era mais nova do que eu. Eu tinha uns quinze e ela uns doze, eu acho, mas não durou muito. Depois nunca mais namorei, só ficava as vezes. (Judas, seminarista dos 17 aos 21)

Eu namorei até dois meses de entrar no seminário. Ela ficou querendo continuar comigo, ficava indo na minha casa. Engraçado porque antes disso ela nem ligava muito pra mim, quando eu falei que estava pensando em ir pro seminário acabou. Ficou em cima[...] eu fiquei com outras meninas da igreja, da escola, mas era mais da igreja. Só rolava beijo e uns pegadas um pouco mais quente. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Fofó e Henrique relataram já terem tido experiência sexual antes de entrar no seminário. Fofó teve sua primeira experiência sexual com um menino quando tinha 15 anos que morava no mesmo bairro e frequentava o mesmo clube. Henrique relata de forma bem rápida que teve sua primeira relação sexual com sua segunda namorada. Henrique quando é motivado a falar sobre sua vida sexual e particular apresenta um comportamento não parecendo muito a vontade. Ele dá respostas curtas e apressa a conversa lembrando de compromisso, isso ocorreu pela primeira vez, justamente na hora que foi proposto que ele contasse suas experiências amorosas e sexuais. Ele conta: “a primeira vez que eu fiz sexo foi com a minha segunda namorada, foi na casa dela quando os pais não estavam lá”. Fofó se engajou muito na participação da pesquisa e relata:

A minha primeira vez foi a primeira vez dos dois. Eu fazia natação e ele judô no mesmo clube. A gente se encontrou no ônibus na volta do clube, aí a gente flertou. Aquelas trocas de olhares e tal, a gente foi se falando e rolou. Foi na minha casa quando os pais saíram. A gente ficava, fica até hoje, mas na época era difícil porque a gente não tinha muito recurso e precisa que os meus pais saíssem pra rolar. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

O tal relato de fofó é interessante quando nos deparamos com a argumentação do próprio para dizer que o seu relacionamento com a namorada era “coisinha de adolescente”. Querendo dizer que não teve nenhuma relação sexual com a namorada, fofó, qualifica tal relacionamento como uma “coisinha de adolescente”, mas ao mesmo tempo ele faz uma ressalva falando que nem isso era já que, na percepção dele, os adolescentes de hoje estão mais “evoluídos”.

Era coisinha de adolescente, juntos no colégio e rolava beijos e uns amassos, nada mais do que isso[...] a gente não morava próximo, a gente se via de segunda a sexta na escola, coisa de adolescentes, que não era. Porque hoje em dia os adolescentes estão mais evoluídos, mais abertos a sexualidade, práticas sexuais. Eu como era de família conservadora, de igreja, tinha alguns conceitos morais que só depois do casamento, aquela coisa toda. Algumas doutrinas que pesam, pesavam mais em algumas coisas. (Fofó seminarista dos 17 aos 22 anos)

Judas e Francisco, assim como fofó, mencionam a questão da moral religiosa para justificar a questão deles não terem tido feito sexo nos relacionamentos amorosos até a entrada no seminário. Judas e Francisco falam que ele e as meninas eram da igreja e achavam que era pecado fazer sexo antes do casamento

Eu tinha vontade, um dia na minha casa rolou até oral, mas não passou disso. A gente se pegava, passava a mão aqui e ali, mas na hora que estava

esquentando demais a gente parava. A gente achava que era errado fazer antes do casamento, tentávamos seguir as regras da igreja, queríamos ter um namoro santo[...] namoro santo é um namoro casto, que segue as leis da igreja. Eu era mais chato com isso do que ela, acho que se tentasse ela cederia, mas estava focado com a igreja. E também depois eu já sabia que ia entrar no seminário, não queria tirar a virgindade e depois ir embora pro seminário. Não podia fazer isso (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

eu dizia que tinha feito sexo na escola e pros meus amigos da rua, mas era tudo mentira. Na igreja dizia e era realmente casto, mas me sentia mais por mentir pras pessoas fora da igreja. E ao mesmo tempo era feliz por ser casto, não permitia a fazer nada que pudesse colocar isso em risco. Quando tinha vontade eu me masturbava, mas não deixava me colocar em situação que pudesse acabar eu fazendo sexo. Até festas e sociais eu já deixei de ir.(Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

A expressão da sexualidade se dá em um contexto social muito preciso, o que orienta a experiência e a expressão do desejo, das emoções, das condutas e práticas corporais (GAGNON e SIMON, 1973). Tal citação de Gagnon e Simon vem de encontro com os relatos dos sujeitos participantes dessa pesquisa. As experiências amorosas e sexuais aqui relatadas antes mesmo de estarem formalmente inscritos na instituição de formação sacerdotal já estavam totalmente marcadas, ou melhor, tais experiências foram também construídas e outras interditas a partir do contexto da moralidade religiosa da comunidade de fé e da família.

A vida amorosa e sexual já antes do seminário por uma participação ativa e a identificação com as leis da igreja católica, como eles mesmo falaram, foi constituída pelos limites propostos pela igreja. Quando algum deles fazia algo contrário com o mandamento da igreja se sentia culpado. A noção de pertencimento em ser um jovem da igreja vinha carregado de responsabilidade e como eles eram lideranças em suas comunidades de fé isso era fortalecido. Alguns contam que a cobrança não era só deles mesmos, mas vinha de todo lado, nem tanto dos padres, mas mais de outros fiéis que faziam parte da igreja.

Uma menina que ficou grávida e era catequista sofreu na mão das outras catequistas. Falaram que ela era mau exemplo que estava sujando a imagem da igreja e da catequese da paróquia. Eu sei que fizeram até reunião para falar dela, como se fosse um juizado. Ela chorou e até saiu da igreja. Não conseguiram tirar ela da catequese naquela época porque o padre entrevistou, graças a Deus. Ainda bem que era um padre um pouco sensato. Então eu prezava pelas minhas ações porque eu também era catequista e mais um monte de coisas (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Isso aumenta quando eles entram no seminário, tanto que eles por não estarem cumprindo as leis da igreja decidem sair do seminário, como vimos ainda no primeiro

capítulo dessa dissertação. Também vimos que as mudanças são grandes na vida deles em todos os âmbitos após ingressarem na período de formação. Tais mudanças também ocorrem nas trajetórias sexuais e amorosas desse jovens após serem identificados como seminaristas. Algumas das experiências sexuais e amorosa deles após o ingresso vão de desencontro o que diz a literatura oficial da igreja e se tornam mais ativas.

- **Prática sexual no seminário**

Dentro do seminário, ou melhor, após eles estarem no período formativo para o presbiterado católico, os jovens seminaristas relatam mais experiências amorosas e sexuais, isso no sentido quantitativo. Todos os participantes contam que fizeram sexo no período que eram seminaristas, seja dentro do seminário ou no período de férias, onde ocorreram a maioria dos casos.

Nas férias quando acontecia era até engraçado porque era com aquele cara que eu já conhecia desde dos quinze anos. Eu não tinha um relacionamento com ele, era só sexo. O nosso relacionamento era aquilo ali “oba-oba”. Não rolava sentimento e não rola até hoje. Mas só rolava nas férias. Eu pensava que quando chegasse nas férias eu ia dar um descanso pra mão (risos)[...] A gente sempre queria, mas não era tão fácil acontecer. Então quando tinha oportunidade, eu entrava em contato com ele e acontecia. Ele tinha a namorada dele, ele tinha a vida dele. (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

A minha primeira vez de sexo foi no seminário. Foi com um outro seminarista que vivia no mesmo seminário que o meu. A gente ficava sempre e isso durou por todo tempo do seminário, mas não era namoro. Nas férias, as vezes, ficava com outras pessoas que conhecia na sala de bate papo, aí era mais fácil. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Eu fazia sexo as vezes nas férias e ficava com outras pessoas na boate e no hotel. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos.)

Eu perdi a virgindade no seminário com outro colega de turma, foi muito difícil no inicio, mas depois foi sendo mais natural. Também meio que namorei um padre, e ele era tradicionalista. Esse namoro foi mais difícil porque a gente não se encontrava tanto, so fim de semana quando ia fazer pastoral numa paróquia perto da dele. Aí a gente saia depois da missa e ficava no carro dele.(Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Durante o período do seminário, os aspirantes ao sacerdócio tiveram uma vida sexualmente ativa, embora fossem convocados e tivessem o distintivos de terem uma vida celibatária. Como foi dito as férias era um tempo profícuo no que diz respeito as práticas sexuais para os seminaristas. Eles falavam que tinham mais liberdade e isso aumentava as possibilidades de colocar em prática os desejos reprimidos durante o ano

letivo. Isso não quer dizer que não tinham experiências sexuais enquanto estavam a serviço do seminário. Dois dos relatos que acabamos de ver tiveram sua iniciação sexual marcada dentro da instituição formativa e tiveram como parceiros seus pares da mesma condição de vida, subjugados aos mesmos imperativos doutrinários que buscam controlar o corpo e o sexo. Outra informação interessante é que esse parceiros também não tinham nenhuma experiência sexual interpessoal. Judas e Francisco falam que suas experiências aconteceram por conta do que eles chamam de “carência” e que tudo começou com uma amizade muito próxima e íntima.

No primeiro ano eu estava lá sozinho, longe dos meus amigos, da minha família e me aproximei muito de um outro seminarista. Fazíamos tudo juntos. Isso foi criando uma amizade muito forte, nos víamos o dia inteiro, fazíamos as mesmas coisas, no mesmo tempo, isso por contada rotina do seminário mesmo. Só que aí caímos no mesmo quarto e eramos só nós dois. Aí um dia ele estava chorando por algum motivo que eu não lembro, aí sentei na cama dele e o abracei. A gente começou a se beijar e depois rolou. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Eu tava todo carente, já sabia que alguns seminaristas faziam sexo e eu tinha um amigo bem próximo que já estava mais tempo no seminário do que eu, foi com ele que aconteceu. A gente não podia ir nos quartos um do outro, mas isso sempre acontecia e a gente ficava conversando. Aí um dia eu tava carente e pedi um abraço dele só que nós dois ficamos excitados e aí começou. (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

A amizade e uma forte proximidade marca o início de uma relação de intimidade que aos poucos vai se estreitando até chegar na relação sexual em si. Tal proximidade se dá muito pela questão de amizade, mas também pela questão estrutural, arquitetônica dos seminários, como a disposição dos quartos e pelo cronograma imposto pela equipe responsável pela formação. Eles dormem no mesmo espaço, acordam, estudam, fazem suas refeições, além dos momentos de lazer serem todos juntos na maioria dos casos relatados pelos participantes desta pesquisa.

Foi proposto para que eles contassem como se sentiam e o que faziam após terem algum tipo de relação sexual, seja nas férias, ou dentro do seminário. Não há um padrão nas atitudes tomadas após eles ferirem a lei celibatária, perceber-se que isso varia muito segundo o contexto e as pessoas envolvidas.

Com esse cara das férias eu não me confessava porque não tinha sentimento, era uma coisa pontual. Não tinha tanto peso na consciência porque não rolava sentimento. E você sabia que era algo que não iria pra frente. Era um lance. Era só pontual e ficar, questão de sexo. (fofo, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Nas primeiras eu fiquei mal e tal, me confessei, mas depois foi se tornando mais normal, mas, ao mesmo tempo, toda vez que acontecia tinha a ideia de ser a última, que era só uma queda, só sexo... só que isso era toda hora. Mas

com o tempo você vai vendo que isso acontece com outras pessoas e vai ser tornando mais natural.(Francisco, seminarista dos doas 18 aos 22 anos)

Eu nunca me confessei e nem falei isso com algum padre, tinha medo. Mas eu ficava me martirizando o tempo todo, isso me fazia um mal...até que quando me relacionei com um padre e a gente foi conversando e vendo que isso acontecia muito e que era uma forma para poder continuar (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Tais relatos caracterizam que em todo tempo eles vão pontuando suas atitudes no seminário como esse fossem atitudes isoladas, mesmo que as repetissem. Existe um processo de “naturalização” da atividade sexual dentro do contexto da formação sacerdotal e, por isso, celibatária. Na verdade, intui-se, que mesmo com todo emprego de forças para a transcendentalização do sexo feito pela igreja, a atividade sexual não foi tirada da prática “imaneente” entre os ditos celibatários. A medida disciplinar da continência total do sexo, parece muitas vezes, fazer mais sentido num aspecto representacional e do discurso do que na rotina da vida de seminaristas. “Era só sexo”; “ não tinha sentimentos” são argumentos para justificar a consciência dirigida pela doutrina católica, que o sexo encarado como algo puramente do prazer momentâneo, sem um projeto de vida atrelado não fere o celibato. Isso se ficar recluso à intimidade dos sujeitos que se relacionaram e ninguém ficar sabendo.

O sexo sem sentimentos e mantido em segredo não fere a consciência. Um dos motivos que sustentam tal ideia é que os seminaristas percebem que é mais comum do que o esperado saber de histórias de práticas sexuais de seus pares do seminário e, também, do clero.

Eu não só ouvi casos, como suspeitava de alguns ali dentro do seminário. Tinham uns que viviam de casal. Era comentado entre os seminaristas essas suspeitas, muitas vezes a gente sabia de outros padres também comentavam. Mas a gente sabia de padres que se relacionara com alguns jovens da igreja. Tinha um que era reitor, mas vivia recebendo alguns jovens no seu quarto com a desculpa de ser padrinho, até malhavam na academia juntos. Tem muito caso. Caso de seminaristas expulsos porque pegaram fazendo sexo, caso de seminarista que “bulinou” o outro, que cantou. Teve um da minha turma que foi mandado embora porque tirou o short do outro enquanto ele dormia (risos) (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Ah, a gente sabia de um ou outro caso[...] eu conversei com um padre que era amigo meu e tinha esse tipo de relacionamento (Fofa, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Sempre soube que existia isso de seminarista se pegar ou algo do tipo, mas você tem aquela ideia que não vai fazer mesma coisa[...] tinha um seminarista da minha turma que ficou com quase todo mundo do seminário: uma puta. Também sabia que rolava pegação na faculdade, que seminarista de um lugar saía com outro. Soube até de um caso que dois seminaristas de seminários diferentes foram para um motel no centro do Rio. Naquela época

na faculdade tinham uns que eram descarados davam em cima sem disfarçar. Alíás, foi até nessa época que um reitor de um seminário foi afastado por ser acusado de participar de “surubas” junto com os seus seminaristas no seminário. Não sei se é verdade, mas eu ouvi falar. Por isso que eu não deixei você gravar, senão nunca ia falar isso . (risos) (Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

Uma vez um seminarista ficou com vários seminaristas. Um ficou com um monte. Só que todos foram punidos da mesma forma[...] eu achava que esse que ficou com mais deveria ser o mais punido. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33)

A vida celibatária dos seminaristas é composta por inúmeras experiências sexuais que ocorrem, principalmente, entre seminaristas e padres. Os relatos aqui contados na sua maioria doi relatos de sexo entre membros do clero ou entre aspirantes à hierarquia. Porém, com tantas histórias que vão de desencontro com a cultura celibatária proposta oficialmente pela igreja, surge uma questão em relação a atitude das autoridades eclesiásticas diretas e os outros membros do seminário.

Henrique fala que a reação dos responsáveis pelo seminário depende de muitas questões subjetivas, mas que ele organiza em três aspectos como foi falado no primeiro capítulo dessa dissertação: “beleza física”, inteligência e ingenuidade aparente. Ele diz que a principal motivo que nivela a ação dos padres frente à algum relato de atitude que fira o celibato é a beleza física. Ele diz que os formadores, muitas vezes, oferecem proteção ao ditos mais belos porque se sentem atraídos.

Alguns casos, o padre abafa[...] quando alguém é pego com a boca na butija todos recebem sanções, mas diferentes devido alguns serem protegidos[...] existem dois tipos de sanções: a medicinal, para pessoa se corrigir. E a justa: necessária para repara o erro, seria uma sanção legal. Mas tudo de acordo com os três pontos que te falei. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos)

A igreja reconhece que existe uma diferença entre o imperativo que rege a lei e a aplicação desta na pastoral. Aqui Henrique aponta que sempre existe uma sanção para os que comentem uma infração comprovada contra a lei do celibato, mas que tal sanção é aplicada segundo interesses bem particulares e de acordo com os apetites subjetivos do superior qualificado para aplicar as leis. O interessante é que ele qualifica dois tipos de sanções. A que ele chama de medicinal vai de encontro ao terceiro anticonvulsivo exposto por FOUQUALT 2010d que é onde a igreja transfere o corpo transgressor ao saber médico com a perspectiva da pessoa se corrigir e voltar a acordado e entendi como normal, ou seja, dentro do padrão celibatário. E a sanção que ele chama de justa é aquela que aplica a lei sobre o caso, que no caso de ferir o celibato é o convite há se retirar do processo formativo como vimos no Código de Direito Canônico.

Francisco fala que no seminário as infrações tidas como mais sérias eram ligadas ao sexo. Conta que só acontecia alguma reação por parte da equipe de formação se fosse comprovado. Ele achava que um seminarista ficava vigiando o outro, ainda mais aqueles que não eram do mesmo grupo de amizade. Que quando alguns seminaristas eram suspeitos em ter algum tipo de relacionamento sexual o reitor afastava os dois, colocavam cada um em um quarto longe do outro, separavam nas divisões de tarefas e os chamavam para conversar. Mas quando era algo comprovado, os envolvidos eram expulsos do seminário.

Quando começava a ter muito “bafafá” sobre dois seminaristas o reitor já chamava logo pra conversar. Eu lembro de vários seminaristas dizerem que o reitor alertou para separar e disse que estava estranha a relação dele com outro seminarista. Uma vez ele me chamou também e perguntou o que eu tinha com um outro seminarista que era muito próximo de mim, disse que estava havendo comentários e tal. Mas eu já tinha ouvido que comentários desse reitor com outro padre, disseram que eles eram muito grudados desde a época que eles estavam no seminário. Eu não gostei quando ele me chamou pra conversar e colocou essa pressão porque me sentia errado quando estava próximo desse outro seminarista. Então quando ele estava perto e não ficava perto desse meu amigo. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

A autoridade eclesiástica é contestada por ele saber que tal autoridade também era alvo do mesmo comentário que ele. O que nos outros relatos também apareceram, como o de Judas. Este conta que o seu reitor era acusado por vários seminaristas e padres de ter casos com alguns padres e diz que só cumpria a media imposta pelo formador na frente dele para não dar problema, mas que pensava: “também falam de relacionamentos estranhos dele e hoje ele é reitor. Então eu não me sentia, de fato, obrigado ou via necessidade de nenhum tipo de mudança de comportamento”(Judas)

- **Ser padre e ser gay**

O discurso e as sanções aplicadas pela hierarquia da igreja para aqueles que cometiam infrações contra a continência total do sexo eram forte e pesadas, mas os colaboradores dessa pesquisa disseram que quando eram casos de relações homossexuais, tudo piorava. Eles contam que existia uma discurso contra a quebra do celibato, mas o discurso mais presente era contra a homossexualidade. Isso não ficava só no discurso, todos os participantes dessa pesquisa relatam sanções mais pesadas contra pessoas que tinham algum caso com homem exposto.

Quando o caso era de homossexualidade, o tratamento era pior. Eles tratavam com mais dureza. Quando era com mulher também eram penalizados, só que mais brandos. (Henrique, seminarista dos 29 aos 33 anos)

No seminário se tratava do assunto muito mal (homossexualidade) e hoje podemos dizer que eles eram muito homofóbicos. Era muito duro, mas tudo se explica porque eles(outros seminaristas) eram do interior do Brasil, então traziam uma cultura muito machista. Eles não trabalhavam o emocional, sexual da pessoa[...] O superiores tinha uma fala bem dura sobre a homossexualidade. Eu só podia falar para um amigo que é padre porque ele também é (homossexual). Eu não podia abrir para os outros porque sabia que eles não aceitavam e eu poderia ser expulso. Eles recriminavam e expulsavam quando tinha um caso gay. Quando era hetero era mais aceitável, existia um direcionamento quando o caso era heterossexual, quando era gay, era expulsão.(Fofo, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Além deles serem mais rígidos, existia uma vergonha porque todo mundo torcia a cara quando alguém era expulso por ter sido pego com outro homem. Quando era expulso por causa de mulher, era o machão, o esperto que quer casar e não aguentou ficar sem sexo. No caso do gay era o que manchava a imagem da igreja e tal. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Todos os sujeitos que participaram dessa pesquisa relataram ser homossexuais ou terem tido alguma relação sexual com pessoas do mesmo sexo durante o período formativo, com exceção de Henrique que disse ter tido experiência sexual como homens só após sair do seminário, mas conta que tal desejo surgiu ainda quando estava dentro do seminário. Fato importante que devemos nos atentar é que as situações infracionais do ponto de vista da lei disciplinar da continência sexual total, o celibato, em sua grande maioria, a partir da experiência de campo aqui presente, são homoafetivas.

Todo esse endurecimento do discurso e punições quando um seminarista tem uma relação sexual com uma pessoa do mesmo sexo, pode ser justificado pela grande recorrência dessas relações. Mas intuimos que, segundo TORRES 2006, que todo esse endurecimento poder ser sustentado por uma hierarquia valorativa dos pecados sexuais. Segundo esse autor existem dois grandes pecados sexuais: “ os de acordo com a natureza”, caracterizado pela fornicação, adultério, incesto, estupro. E “os contrários a natureza” que são exemplificados como masturbação, sodomia, homossexualidade e bestialidade. Este segundo grupo de pecados são tidos, pela igreja, como os mais fortes porque vão no caminho inverso da procriação.

Machado e Piccolo (2011) salientam que o discurso sobre a homossexualidade tem duas raízes diferentes, baseada na concepção de homem. Uma é que entende o homem constituído pela natureza humana, na dualidade corpo e alma . A segunda raiz é caracterizada pelo homem constituído pela natureza social do ser humano, um sentido mais contextualizado.(MACHADO; PICCOLO, 2011 pp. 160). É partir desses pontos de partida que se entende o sexo e a sexualidade como próprio da condição humana e associa a homossexualidade como algo de particularidade do indivíduo, atrelando a

ideia de opção. Daí vem a ideia da culpabilização do ato sexual entre pessoas do mesmo sexo e da marginalização de que falou Francisco da diferença, não só das sanções, mas do tratamento das pessoas para com um seminarista que deixou o seminário por causa de um caso homossexual tornado publico.

A igreja aposta numa flexibilização da doutrina moral na atividade pastoral (CNBB, 2011 pp.15). Tal flexibilização poder ser exemplificada na fala de um reitor de seminário que diz “ aceitamos o homossexual, não a prática”(MACHADO;PICCOLO, 2011, pp56). É sobre tal ‘abrandamento’ da lei doutrinal que vivem os seminaristas, o mais curioso é que tal abrandamento é caracterizado pela imposição de outra lei, o celibato. A proposta de “aceitação” do homossexual é condicionada a uma resposta e engajamento do homossexual à uma ética que atenda requisitos da moral católica que podemos chamar de heterossexista (NATIVIDADE E OLIVEIRA, 2007).

Começa-se, então, todo um processo investigatório sobre a sexualidade dos seminaristas. Judas conta que o reitor e os outros seminaristas pareciam tomar conta da vida alheia a fim de encontrar algum caso, principalmente entre seminaristas. Corpos convulsivos, aqueles que de alguma forma entram em desalinho com a proposta moral da igreja, tem de ser alinhados, seja pelos próprios métodos corretivos eclesiástico, seja pelo encaminhamento para medicalização de tal corpo, sugerindo anormalidade ou doença. Mais uma vez, a igreja precisa lançar mão do que FOUCUALT 2010d chama de terceiro anticonvulsivo. A igreja introduz no processo formativo mais investigadores da sexualidade, agora como poder medico:

Atuando durante vários anos na formação de seminaristas essa iderança declarou ter sido o responsável pela introdução da assistência psicológica no processo preparatório. E apresentou essa iniciativa como uma ajuda fundamental no controle dos “distúrbios sexuais” entre os jovens candidatos ao sacerdócio. Nesse sentido cabia ao profissional da área da psicologia ouvir os seminaristas e, quando constatasse um “distúrbio”, dar orientações necessárias para ver o que iriam fazer. Até porque uma questão importante que se coloca hoje, segundo o líder católico, é se o homossexual pode ser padre(MACHADO; PICCOLO, 2011 pp. 56-57)

Tal discussão de que se um homossexual pode ser padre, ela já está respondida se olharmos nas práticas do seminário como é tratado uma pessoa que teve comprovadamente uma ato sexual com outra do mesmo sexo e no caso de alguém que teve uma relação sexual com uma pessoa do sexo diferente. Como vimos nos relatos dos participantes da pesquisa acima, existe uma diferença claro no tratamento e aplicação da punição para quem descumpri a lei celibatária com um caso heterossexual e quem

descumpra com um caso homossexual. Neste último a sanção é a exclusão do candidato “ infrator” da processo formativo e também da convivência com os outros seminaristas. Assim conta Francisco:

Se o cara que era pego era gay era expulso. Expulso também do meio dos seminaristas. Lembro de um seminarista que foi expulso por causa disso e teve uma reunião para que não ficasse andando com ele nem na paróquia, nem na faculdade. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Ora, a questão levantada pelo padre formador que vimos no livro “Homossexualidades e Religiões”, ela pode existir num ponto puramente crítico, formal e legal, mas na prática das experiências do cotidiano de um seminário a questão já está resolvida com a exclusão do tido como homossexual, segundo os relatos dos colaboradores desta pesquisa.

A medicalização da sexualidade é fundamental para embasar os argumentos preconceituosos que os líderes eclesiais usam para justificar as ações e doutrinas morais da igreja. A noção utilitarista em que o sexo e o corpo tem de estar subjugados a fim de não se desperdiçar esforços para meios de trabalho (cf. FOUQUAULT,1980) vem endossar todo um discurso de que o sexo homoafetivo desmedido, de que os homossexuais são mais erotizados e por isso dificultaria a vida que pudessem ser celibatários (MACHADO; PICCOLO, 2011 pp.57).

Acerca dos discursos, todo os proferidos pela hierarquia católica, seja pelos conservadores, seja pelos tidos como progressistas; perpassam a homossexualidade pela temática do naturalismo. Onde ser homossexual não configura pecado, ainda que a prática possa ser culpabilizada.(NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2007)

Frente a todo esse sistema de vigilância da sexualidade alheia e de perseguição à homossexualidade dentro das instituições de formação sacerdotal da igreja católica, podemos perceber, segundo os dados gerados pelo campo, que os seminaristas tem relações sexuais e na sua maioria homoafetivas, seja com seus pares ou como pessoas fora do meio eclesial. Judas conta que existe uma estratégia para que essas relações sexuais se mantenham e não prejudique a “imagem da igreja” e dificulte a possibilidade de punição por meio da hierarquia. Ele diz que o padre, que ele teve um relacionamento enquanto estava no seminário, o sugeriu que sempre se relacionasse com pessoas de dentro do clero.

Ele era mais velho, mas nem tanto, devia ter uns trinta anos[...] e ele me dizia que era para eu ter caso só dentro da igreja porque era mais difícil de descobrir porque não chamava atenção e tinha mais oportunidades. Ele dizia que enquanto era seminarista era pra ter um pouco mais de cuidado e que depois de padre era mais tranquilo que ninguém ia fazer nada, ainda mais se fosse dentro da igreja, entre pessoas do clero e tal. (Judas, seminarista dos 17 aos 21)

As práticas sexuais no interior da vida celibatária funcionam, principalmente, de acordo com as próprias estruturas físicas e orgânicas que estruturam o período formativo ao sacerdócio católico. Ao mesmo tempo, que existe todo um discurso público oficial, nas entre linhas do cotidiano e das relações entre seminaristas e padres há uma certa cordialidade e sabedoria passada pela tradição oral de como se comportar sexualmente. Tais indicações sobre o comportamento sexual não tem como referência os imperativos da moralidade católica.

- **Só sexo ou sentimento.**

Mesmo com todos os relatos de uma vida sexualmente ativa durante o seminário, mesmo com uma experiência dentro do período formativo bem longo, maior de três anos; Fofó, Francisco e Judas relacionaram a sua saída do seminário com a questão do celibato. Segundo os documentos e a doutrina da igreja católica, os seminaristas que tiveram experiência sexual durante o período formativo feriam a medida disciplinar da vida celibatária e por isso estariam postos sob as diretrizes dos cânones do direito canônico. A questão que para a hierarquia e publicamente todos viviam uma vida continente enquanto ao sexo, tanto que só um deles foi desligado do seminário por uma medida da hierarquia e não por decisão própria.

Francisco conta que sua saída se deu porque se apaixonou por um menino que conheceu na sala de bate papo pela internet. Ele disse que ficou apaixonado e queria ter um relacionamento com esse menino. Disse que das outras vezes não saiu porque não queria viver um relacionamento e que apesar de ter tido relações sexuais no seminário, toda as vezes, tinha o desejo que aquilo não acontecesse mais porque ele queria ser padre.

Eu comecei a conversar com um garoto na sala de bate papo da internet, e fui me envolvendo. Um dia marquei de conhece-lo e fui. Ele nem sabia que eu

era seminarista. Mas nos conhecemos e não rolou nada porque foi numa livraria e estava cheio de gente. Eu fui me apaixonado e comei a ralar sobre o que eu queria pra minha vida, comecei a perceber que queria fazer mais as coisas que eu gostava, que eu queria fazer. Naquela hora era ficar com aquele menino. Da mesma forma que eu queria ficar o tempo todo dentro da igreja quando pensei em entrar pro seminário, queria ficar com ele. Foi aí que eu percebi que já nas estava tendo uma vida de seminarista há tempo, que estava forjando ser uma coisa que eu não era (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

Fofo saiu por questões parecidas. Ele também decidiu sair por causa de uma paixão por um colega da faculdade. Disse que antes desse menino que se apaixonou era só sexo e que não via futuro, não pensava em projeto de vida, mas com esse menino foi diferente:

Começou com uma troca de olhares no corredor da faculdade. Eu achava ele muito sério, muito na dele. Então eu achava que não ia ser correspondido. Na verdade, eu achava ele bonito e muito interessante, mas quando conhecia a pessoa, me encantou mais ainda. Na verdade me encantou na conversa vai, conversa vem, nas trocas de e-mail, a gente se enamorou desse jeito[...] eu queria me dedicar a esse relacionamento. Se fosse tesão seria mais fácil de lidar, como eu lidava com o cara das férias: era ir lá, aconteceu e cada um vai pra sua casa e segue a vida. E com ele não. Era diferente, ambos queríamos viver juntos. (Fofo, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Foi perguntado para os dois a possibilidade deles continuarem no seminário e manterem essas relações amorosas que eles estavam constituindo. Ambos responderam negativamente, primeiro pela impossibilidade de se dedicar e viver mais profundamente uma relação amorosa estando no seminário e tendo de fazer parecer ter uma vida celibatária, além da dificuldade de tempo em meio a programação corrida da vida de um seminarista. Um outro ponto interessante é que eles não queriam enganar a comunidade de fé católica e nem a igreja.

Eu vi como possibilidade continuar no seminário e no relacionamento, não achava adequado e nem conveniente para mim. Eu mesmo, comigo mesmo, questões mesmo de viver princípios. Era uma vida mentira que eu acabava tendo. Então não conseguiria expressar com a boca algo que era diferente do que eu vivia dentro de mim. Não me sentia bem, nem realizado. Poderia viver, como a gente sabe que tem muitos que vivem, mas eu não me realizaria. Foi muito difícil tomar essa decisão (de sair). (Fofo, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Não daria certo comigo, porque eu sabia que estaria fazendo projeto com uma coisa que é contrária a outra, não conseguiria viver assim. Seria muito esforço pra mim ter que levar uma vida dupla e manter isso. eu me conheço não iria aguentar e fora isso seria muita safadeza com todo mundo. Estaria enganando um monte de gente. (Francisco, seminarista dos 18 aos 22 anos)

No caso dos dois foi a “paixão” e a vontade de viver um relacionamento a dois, ter um projeto de vida com a pessoa apaixonada que fizeram eles analisarem suas experiências no seminário e perceberem que não estavam de acordo com o que pedia a igreja. Só assim a questão do celibato foi posta na balança. O desejo de viver um relacionamento

fizeram com que eles ponderassem suas histórias em relação as práticas sexuais vivenciadas durante o período do seminário e aí sim se confrontarem com a moral católica e familiar.

Foi pesado. Eu trazia essa carga moral e ética não só religiosa, mas também familiar. Na verdade, você está se descobrindo, eu estava me descobrindo. Quando eu cheguei e comecei a tomar consciência de mim e tomar consciência de tudo que aconteceu até aquele momento. Apesar de serem pontuais, tudo o que aconteceu nos quatro anos era algo que fazia parte da minha sexualidade, e eu estava enamorado e queria viver aquele sentimento. Isso não condiz com a vida religiosa, como o voto do celibato, porque a questão mesmo da prática sexual, então se não condiz e se algo que eu quero, eu tenho que sair (Fofó, seminarista dos 17 aos 22 anos)

Quando eu me apaixonei parei para pensar como estava a minha vida, se realmente queria ser padre e o que isso significava. Fui vendo que não tinha tido nem um ano de acordo com que a igreja pedia. Eu vi que não era celibatário, que gostava de coisas caras, de conforto. Vi que as quedas não eram tão pontuais assim e eu não poderia continuar com isso. não poderia continuar enganado as pessoas e colocando a imagem da igreja em risco. (Francisco, , seminarista dos 17 aos 22 anos)

O celibato só se torna uma questão quando a afetividade e o sentimento estão envolvidos. Enquanto é só sexo, existindo a crença de que aquilo não vai se repetir, mesmo que se repita o celibato não é confrontado. A paixão e o desejo de uma relação se caracterizam como um botão de “start” para uma análise da sua vida sexual de acordo com a doutrina moral da igreja e a disciplina da continência sexual. Só se pensa que está se quebrando a lei celibatária e não está vivendo de acordo com a norma da igreja quando se vê envolvido sentimentalmente com um parceiro.

Diferente de Fofó e Francisco, Judas foi o único participante desta pesquisa que disse ter sido convidado a se retirar do seminário. Ele relata que o reitor justificou tal decisão por parecer que Judas não demonstrasse real vontade em ser e não apresentasse um perfil de padre. Judas conta que acha que tal decisão foi tomada por muitos padres e seminaristas comentarem que ele era gay e que tinha relação com seminaristas e padres.

Eles achavam que eu ficava com muitos seminaristas e padres. Só que eu namorava um padre, era fiel a ele. Mas eu já tinha ficado com alguns seminaristas, padres não. Padre só esse mesmo[...] Eu até tinha vontade de sair do seminário, me sentir livre porque lá dentro era muito peso, mas no momento que fui mandado embora não tinha tomado coragem pra isso ainda, no mais muitos padres e outros seminaristas também faziam isso, ou até pior.(Judas, seminarista dos 17 aos 21 anos)

O relato da saída de Judas corrobora para a argumentação que, na prática, a hierarquia da igreja age como se o homossexual não pudesse ser padre. Judas diz que não tinham

nenhuma prova contra ele, só do que tinham ouvido dizer e que a punição veio por ele não ser um dos protegidos do reitor, o que Henrique explicou outrora.

Henrique foi o único que não relacionou o seu desligamento do seminário com a questão social. Ele contou que saiu por causa da vontade de liberdade o que já foi desenvolvido no primeiro capítulo dessa dissertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O documento “Sobre a formação dos sacerdotes - Pastores Dabo Vobis” assinado por João Paulo II, quando fala sobre a relação da juventude e da vocação e formação sacerdotal, tendo em vista o que eles chamam de “sociedade do consumo”, aponta dois desafios para a igreja: “a visão atual da sexualidade humana” e a “experiência distorcida da liberdade” (JOÃO PAULO II, 2001).

A literatura oficial eclesiástica católica aponta corretamente, se olharmos a experiência dos que colaboraram com a pesquisa, as questões que tocam os jovens seminaristas e se tornam empecilho na perseverança destes no processo de formação sacerdotal. Como vimos a vocação primeira de todo o ser-humano, a liberdade está no centro de toda a discussão sobre a vocação sacerdotal. Todos os colaboradores dessa pesquisa citaram, em algum momento, a dificuldade em se sentirem presos, seja por não poder expor suas opiniões, ter o direito de ir e vir dos lugares que lhes apeteçam; seja por não poderem viver a sexualidade e vida amorosa.

O fato de que a igreja parece apontar questões relevantes para a vocação sacerdotal, não faz que tal instituição faça, de fato, uma reflexão sob tais pontos levando em consideração outros campos do saber, além de sua doutrina. Cita-se em vários documentos sobre o sacerdócio a questão da sexualidade e da liberdade distorcida como

desafios (Pastores Dabo Vobis; Presbiterorum Ordinis; CIC), porém toda lógica epistemológica que sustenta tais entendimentos são por demais enclausuradas pela tradição doutrinal católica.

A crença de uma “verdade objetiva e universal” (JPPII,2001) é o que fundamenta todos os argumentos, onde a liberdade é entendida como uma obediência do homem para com o Bem, visão agostiniana da liberdade. Não é diferente com a sexualidade que deve estar a serviço deste bem e não dos prazeres individuais, mas sim como um “serviço à comunhão e à doação entre as pessoas”.

Existe uma atenção para moral da igreja, existe uma preocupação com a comunidade dos fiéis, no sentido de não causar escândalos morais. Porém, tudo isso não é determinante na hora de praticar o sexo, desde que esse não seja embalado por algum sentimento e não role afetividade entre os que participam da relação sexual. Ao mesmo tempo que o sexo durante o período do seminário é algo tido como imoral, do ponto de vista da doutrina, existe todo um contexto que favorece e sustenta a possibilidade das relações sexuais acontecerem ali. A estrutura do prédio do seminário, o cronograma do cotidiano, as relações de referência, e, arriscamos dizer, a tradição oral dos conselhos de como se manter no caminho do sacerdócio celibatário, junto com uma vida sexual ativa; são fatores que formula um cenário para que não só aconteçam atos sexuais, mas para que eles se reproduzam.

Tais experiências sexuais dos seminaristas, segundo o relato dos participantes dessa pesquisa, são na sua maioria entre homens. A homossexualidade e a relação homoafetiva estão no centro do discurso moral da igreja. O discurso que sustenta o celibato está a todo tempo referenciando a homossexualidade como seu maior problema, mas ao mesmo tempo convida todos os homossexuais para aderirem a tal prática de continência. A questão da homossexualidade relacionada ao período formativo é na prática resolvida com a exclusão do membro tido como homossexual. O discurso eclesial da sexualidade é pautado numa perspectiva naturalista, na qual todo ato sexual deve levar em conta a procriação, marginalizando todo ato sexual pautado no desejo e no prazer como desprezível. Os atos sexuais homoafetivos estão enquadrados dentro dessa qualificação de desprezível, como um desperdício de energia e ato egoísta.

As experiências sexuais dos seminaristas, em sua maioria vivenciada entre seus pares, quando não tornada pública, só vai ser questionada pela lei celibatária quando

houver algum tipo de sentimento e projeto de uma relação amorosa entre os autores. O celibato está condicionado à relação amorosa, ao afeto, no cotidiano dos seminaristas, e não, necessariamente ao sexo. A intenção do celibatário sobre a constância, o patrocínio e o projeto de futuro sobre a atividade sexual é que vai, ou não tocar a consciência. Em caso afirmativo ele mesmo, o seminarista, se punem seja com o desligamento do seminário, seja com o afastamento da pessoa com a qual ele se relacionou.

Durante todo o processo de formação a vida sexual dos jovens seminaristas estão sob vigilância total, seja dos seus superiores, colegas de seminário, pela comunidade de fé da igreja e até pelos seus familiares. Qualquer atitude suspeita percebida por um dos policiais é passível de punição e os métodos para tal variam desde a tradicional culpabilização religiosa, até sintomatização e classificação das ciências médicas.

No decorrer da empreitada dessa pesquisa, que se propôs fazer um voo rasante sobre a intercessão entre sexualidade e religião, no particular da vida de aspirantes ao presbitério da igreja católica; percebemos campos espinhosos revelados tanto nas intransigências das postulações morais do catolicismo, quanto nas tensões e desconfianças do campo fruto de uma ideia de risco e exclusão resultados das relações de poder de interesse dessa grande instituição religiosa.

Tais intransigências das postulações morais do catolicismo são frutos de uma longa história de sustento e fortificação de toda uma forma de pensar e agir que servisse para a manutenção dos ideais católicos e assim do poder dessa instituição. Podemos ver, analisando o a literatura sobre a história do celibato que sua constituição foi dada através de um longo processo visando a disciplinarização e formulação de uma identidade “angelical” da hierarquia da igreja. Esse esforço para disciplinar e “purificar” a imagem do sacerdócio católico é caracterizado por reações da igreja aos movimentos de oposição que emergiram durante a história colocando em xeque algumas posições da igreja romana. Não é a toa que o Concílio de Trento, conclamado após a reforma luterana não só bateu o martelo sobre a obrigatoriedade do celibato aos sacerdotes, como impôs toda uma estrutura para formação do clero baseando-se na ideia da continência sexual.

Estudar a história do celibato é se depara com a história da sexualidade e todas as suas formulações, segundo os ideais econômicos, da moral cristã, das relações de trabalho e produção. É entender que tal medida disciplinar da continência sexual é

resultado de um monte de estratégias de poder de sistemas dominantes. O celibato é um resultado da localização do sexo no discurso, da padronização das performances sexuais, da higienização e medicalização do corpo e seus desejos, por fim, dos mecanismos que fizeram do sexo objeto da ciência e moral, principalmente na modernidade. É na perspectiva da centralidade da razão e da oposição entre os desejos corporais tidos como inclinações e primazia da racionalidade, pregada pela igreja (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, 1997), que o celibato é referendado como algo para uma vida mais próxima de Deus e Sua vontade.

A obrigatoriedade do celibato foi discutida por muitos anos, mas sabe-se que ela se consolidou, de fato, no movimento contra-reforma no final do século XVI. O celibato teve como primeira característica a renúncia do uso dos direitos matrimoniais, apontando a realidade de padres casados no início da igreja romana. Foi com o passar do tempo e o aumento de escândalos sexuais que a igreja deu uma segunda característica ao celibato: não contrair matrimônio. O sexo entra nessa história porque a igreja só reconhece a atividade sexual dentro do matrimônio e com a possibilidade da procriação. Sendo assim, todo ato sexual fora desse contexto é rejeitado e tido como pecaminoso. Logo, a ideia de padres não poderem se casar atrela-se diretamente com o ato sexual marginalizado.

Tendo visto como se deu a obrigatoriedade do celibato, essa pesquisa se interessou por perceber como que tal prática de continência se dá no cotidiano da vida dos seminaristas. Preocupamos em descrever e contextualizar o caminho que eles percorreram desde o surgimento da vontade de ser padre até a saída do seminário. Pudemos perceber que a vontade de ingressar no seminário é fruto de uma relação de três fatores principalmente. A relação com o clero ou seminarista, no sentido da admiração do jovem candidato para com um desses; uma forte vivência na comunidade de fé e na pastoral; e um desejo, que podemos dizer, por praticar caridade, que é fruto da experiência de fé evangélica são fatores relatados pelos que aqui colaboraram como argumentos do desejo pelo sacerdócio. O último fator também é destaque como aquilo que manter o jovem no período formativo, além da vida em comunidade com os seus pares que os motivam na perseverança do processo rumo ao presbiterado. A saída do seminário se dá por uma preocupação com a imagem da igreja, eles decidem sair por terem atitudes diferentes do que impõe os documentos e a hierarquia católica.

A saída deles quase sempre está atrelada a sexualidade e, por consequência, ao celibato. A preocupação de “sujar” a imagem da igreja é que as experiências sexuais vividas por eles durante o tempo do seminário venha a público. Essas experiências acontecem, na maioria das vezes, com padres e seminaristas, ou seja, pessoas do mesmo sexo e sob o crivo do celibato. A vida sexual desses jovens convocados ao celibato é caracterizada, principalmente, pela atividade sexual enquanto estão no seminário, inclusive alguns tem sua iniciação sexual dentro do seminário e no contexto da continência sexual.

O celibato só é problematizado quando o ato tido contrário a essa medida disciplinar é relacionado a uma continuidade, a um projeto de futuro e ao amor. Só quando um seminarista dito celibatário se relaciona do ponto de vista afetivo e cria um projeto de futuro com tal relacionamento é que ele se depara com a obrigatoriedade do celibato para ser padre. Isso pode ocorrer devido a noção pastoral do celibato, de poder se dedicar exclusivamente a vontade de Deus revelada pela igreja. O entendimento de celibato para o jovens que tiveram uma experiência como seminarista, na prática, está muito mais atrelado ao amor conjugal e ao desejo de se criar um relacionamento com perspectiva de futuro do que ao ato sexual em si. Pode se pensar que tal noção vigora porque enquanto for uma ato sexual isolado e sem perspectiva de futuro, isso pode ficar no contexto da vida privada do jovem. Porém se esse jovem quiser ter um relacionamento com uma pessoa que ele se sente apaixonado, mesmo eles atentando a possibilidade de manterem o relacionamento e a vocação sacerdotal, existe uma dificuldade e conflitos de interesse, pois tal relacionamento pede dedicação e pode se tornar publico facilmente.

Enfim, a vida celibatária dos jovens seminaristas é marcada por inúmeras práticas sexuais. Tais práticas são geralmente homoafetivas, entre membros da instituição católica. A representação do celibato no discurso é intocável, mas na particularidade de cada jovem o celibato é praticado como um não envolvimento afetivo-emocional do aspirante. O sexo não é centro da atenção da vida celibatária no cotidiano dos seminários. É o amor e a paixão os principais fatores que fazem os seminaristas se perceberem infiéis ao celibato e trilharem um caminho de desligamento do processo de formação e do próprio sacerdócio.

Ousamos aspirar que esse estudo possa produzir inquietações tanto na hierarquia da Igreja Católica, quanto nos pesquisadores de distintos campos do saber a fim de fluidificar as estruturas que pouco tocam a humanidade. Terminamos esse estágio com poucas perguntas de fato respondidas, mas com outras formulações questionadoras, visando desvelar o engessamento do sujeito por inúmeras estratégias de poder, que sobre tudo regulam o corpo e a sexualidade.

Bibliografia

ABELSON, J. et al. Factors associated with 'feeling suicidal': The role of sexual identity. *Journal of Homosexuality*, v. 51, n. 1, p. 59-80, 2006. ISSN 0091-8369.

ABRAMOVAV, Miriam, -----
----- Mary Garcia Castro e Lorena Bernadete da Silva. Juventude e Sexualidade, Brasília: UNESCO Brasil, 2004

BASSO, S. E. D. *O conceito de vocação em Marx Weber*. 2006

BENAGIANO, G.; MORI, M. The origins of human sexuality: procreation or recreation? *Reproductive Biomedicine Online*, v. 18, p. 50-59, Mar 2009. ISSN 1472-6483. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000264539400009 >.

BLOOM, P. Religion, Morality, Evolution. *Annual Review of Psychology*, v. 63, n. 1, p.179-199, 2012.

BONEVIDES, Pablo S. *Verdade, liberdade e sexualidade em A Vontade de Saber: uma análise das práticas de confissão como falar de si*. Política e trabalho Revista ciências Sociais n.38 abril 2013 pp.233-250

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Editora: MarcoZero. Rio de Janeiro, 1983.

_____ *A miséria do mundo*. Tradução de Mateus S. Soares. 3^a edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOZON, Michel; HEILBORN, Maria Luiza. *As carícias e as Palavras: Iniciação Sexual no Rio de Janeiro e em Paris*. *Novos Estudos* n.59, 2001

RIETH, Flávia. *A Iniciação Sexual da Juventude de Homens e Mulheres*. *Horizontes Antropológicos* vol. 8 no.17, 2002.

BRITTO, C. C. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. *Tempo Social*, v. 24, n. 1, p. 311-314, 2012.

CARPENTER, L. M. GENDERED SEXUALITY OVER THE LIFE COURSE: A CONCEPTUAL FRAMEWORK. *Sociological Perspectives*, v. 53, n. 2, p. 155-177, Sum 2010. ISSN 0731-1214. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000278471000002 >.

C. WEST, *Teologia do Corpo: para Principiantes: uma introdução básica à revolução sexual do papa João Paulo II*, Lisboa, Paulinas, 2009

CIRINO, Oscar. *O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault*. *Mental* v.5 n. 8 Barbacena: jun 2007.

COIMBRA, Cecília; BOCCO, Fernando; DO NASCIMENTO, Maria Livia. *“Subvertendo o conceito de adolescência”*. Niterói: UFF, 2015.

COOK, J. Hagiographic Narrative and Monastic Practice: Buddhist Morality and Mastery Amongst Thai Buddhist Nuns. *The Journal of the Royal Anthropological*

Institute, v. 15, n. 2, p. 349-364, ISSN 13590987, 14679655. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/20527712> >.

DEL PRIORI, Mary; AMANTINO, Márcia. *História dos homens no Brasil*. Editora Unesp, 2013

DONNELLY, D. A.; BURGESS, E. O. The decision to remain in an involuntarily celibate relationship. *Journal of Marriage and Family*, v. 70, n. 2, p. 519-535, May 2008. ISSN 0022-2445. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000254791400020 >.

DOURLEY, J. P. Homosexual Marriage, the Vatican, and Elements of a Jungian Response. *Jung Journal-Culture & Psyche*, v. 4, n. 3, p. 37-46, Sum 2010. ISSN 1934-2039. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000280417400006 >.

DRUCKER, D. J. An "Aristocracy of Virtue": Cultural Development of the American Catholic Priesthood, 1884–1920s. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, v. 21, n. 2, p. 227-258, ISSN 10521151, 15338568. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/10.1525/rac.2011.21.2.227> >

EVANS, J. H.; EVANS, M. S. Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative. *Annual Review of Sociology*, v. 34, n. 1, p. 87-105, 2008. Disponível em: <<http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.34.040507.134702>>

FASSIN, Eric. *Celibate priests, continent homosexuals: what the exclusion of gay (and gay-friendly) men from priesthood reveals about the political nature of the Roman Catholic Church*. *Borderlands*, Dec, 2010, Vol.9(3)

FERNANDES, S. R. A. *Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa*. *Revista Sociedade e Estado* vol.26 n.3 set/dez. 2011

FERNANDES, S. R. A. *Impasses da vida religiosa em contexto multicultural - interpelações sociológicas sobre demandas de identidade*. *Cadernos de Ciências Humanas-Especiaria*. V 10, n.18, jul-dez.2007 pp 679-701

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, A vontade de saber*. Editora: Paz e Terra, 2014.

_____. *História da Sexualidade, o uso dos prazeres*. Editora: Paz e Terra, 2014

_____. *História da Sexualidade, o cuidado de si*. Editora: Paz e Terra, 2014.

_____. . Sobre a história da sexualidade. In Machado, R. (Org). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro:Graal, 1979

_____. *Sexo, poder e política de identidade*. En-trevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982. Disponível em: <http://www.filoesco.unb.br/foucault>. 1982

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes. 1987

_____. História da sexualidade I: a vontade de saber. 19ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. Aula de 17/03/76. In *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. Discipline and Punish. The birth of the prison. Nova Iorque: Vintage Books, 1995

_____. Foucault, M. Los anormales. Curso en el collège de France (1974-1975).

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina SA.2007

_____. A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982). Rio de Janeiro: Graal, 2010a.

_____. Do Governo dos Vivos: Curso no College de France (1979-1980): excertos/Michel Foucault; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé; São Paulo: Centro de Cultura Social, 2010b.

_____. O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. Os anormais: curso no College de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010d.

GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Editora: Garamond. Rio de Janeiro:2006

Gaskell, G. *Entrevistas individuais e grupais*. In: Bauer, W. M. & Gaskell (Orgs.) *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático*. Editora Vozes. Petrópolis: 2013

GELLER, P. L. Identity and Difference: Complicating Gender in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, v. 38, p. 65-81, ISSN 00846570. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/20622641> >.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: A sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Editora Unesp. São Paulo, 2011

GILCHRIST, R. Monastic and Church Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, v. 43, n. 1, p. 235-250, 2014. Disponível em: < <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-102313-025845> >.

GIUMBELLI, Emerson (org.) *Religião e sexualidade: Convicções e Responsabilidades*, Garamond editora, 2005

GODOY, Arilda S. *Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades*. Revista de Administração de Empresas. V. 35 n.2 1995 pp 57-63

GROPPO, L. A. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Editora Difel .Rio de Janeiro:2000.

GUO, G.; TONG, Y.; CAI, T. Gene by Social Context Interactions for Number of Sexual Partners among White Male Youths: Genetics-Informed Sociology. *American*

Journal of Sociology, v. 114, n. S1, p. S36-S66, ISSN 00029602, 15375390. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/10.1086/592207> >.

HARPER, K. Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm. Journal of Biblical Literature, v. 131, n. 2, p. 363-383, ISSN 00219231. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/23488230> >

HAYNES, N. Affordances and Audiences. Current Anthropology, v. 55, n. S10, p. S357-S365, ISSN 00113204, 15375382. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/10.1086/678285> >

HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando D.; PEIXOTO, Clarice; DE BARROS, Myriam Lins. *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Garamond editora, Rio de Janeiro, 2005.

IMODA, Franco. *Olhou para ele com amor: psicologia da vocação na fase da juventude*. Vol 2. Editora: Paulinas. São Paulo 2002

ITURRA, R. *A religião como teoria da reprodução social: ensaios de antropologia social sobre religião, pecado, celibato e casamento*. Editora: Fim de Século, 2001

KEARNS, Lourenço. *A teologia da vida consagrada*. 4 ed. Editora Santuário, 1999

Kymlicka, W. *Justice and minority right*. In: R. Goodin. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell. 1997

_____. *Ethnic associations and democratic citizenship*. New Jersey: Princeton: 1998

LI, S. Z. et al. Male singlehood, poverty and sexuality in rural china: an exploratory survey. *Population*, v. 65, n. 4, p. 783-799, Oct-Dec 2010. ISSN 0032-4663. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000290926700006 >.

LIBERAL, M. M. C. D. *Religião, identidade e sentido de pertencimento*. 2004.

LOADER, W. R. G. Attitudes towards sexuality in qumran and related literature - and the New Testament. *New Testament Studies*, v. 54, n. 3, p. 338-354, Jul 2008. ISSN 0028-6885. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000257366000002 >.

LOCHLAINN, M. N.; KENNY, R. A. Sexual Activity and Aging. *Journal of the American Medical Directors Association*, v. 14, n. 8, p. 565-572, Aug 2013. ISSN 1525-8610. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000324328200007 >.

LOY, D. What's wrong with sex? A Buddhist perspective. *Sexual and Relationship Therapy*, v. 28, n. 1-2, p. 141-147, Feb 2013. ISSN 1468-1994. Disponível em: < <Go to ISI>://WOS:000317308400014 >.

M. VIDAL, *Novos caminhos da Moral: da “Crise Moral” à “Moral Crítica”*, São Paulo, Paulinas, 1978

MAANEN, John, Van . *Reclaiming qualitative methods for organizational research: a preface*. Administrative Science Quarterly v.24, n.4. December 1979a

MACHADO, Maria das Dores Campos; PICCOLO, Fernanda Delvalhas.(orgs) *Religiões e homossexualidades* 1 ed. Editora FGV Rio de Janeiro:2010

MARIZ, C. L. Comunidades de vida no Espírito Santo: Juventude e Religião. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v.17 n.2 :novembro de 2005. pp.253-273.

MAYBLIN, M. People Like Us. Current Anthropology, v. 55, n. S10, p. S271-S280. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/10.1086/678265> >

MCCARTHY, B.; CASEY, T. Love, Sex, and Crime: Adolescent Romantic Relationships and Offending. American Sociological Review, v. 73, n. 6, p. 944-969, ISSN 00031224. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25472569>>.

MOSER, Antonio . *O enigma da esfinge. A sexualidade*. Editoravozes: 2001

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde*. 2^a edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

_____ (org). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*.
6^a Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

NASCIMENTO, Elaine Ferreira DO; GOMES, Romeu. *Iniciação Sexual Masculina: Conversas íntimas para fóruns privados*. Ciência e Saúde Coletiva vol. 14 no. 4, 2009

NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. “Juventude e Sociedade: Trabalho, educação, cultura e participação” : KEHL, Maria Rita. “Juventude como sintoma da cultura”. Editora:Perseu Abramo, 2004

OTRAMARI, Leandro C. *A construção do desejo para as ciências Sociais*. Revista Estudos Feministas vol.15 n.2 Florianópolis: Maio/Agosto 2007.

P. C. SILVA, *A Antropologia Personalista de Karol Wojtyla*, Lorena/São Paulo, Unisal/Ideias e Letras, 2005²

PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras*. Ed. Garamond,2004

RAJCHMAN, John. *Foucault: a Liberdade da Filosofia*. Editora: Jorge Zahar. São Paulo:1987

ROBERTO Pereira, Cicero ; Rosas Torres, Ana Raquel ; Pereira, Annelise ; Campos Falcão, Luciene. *Preconceito contra homossexuais e representações sociais da homossexualidade em seminaristas católicos e evangélicos*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, 2011, Vol.27

ROSADO-NUNES, M. J. *Gênero e religião*. Revista Estudo feministas v.13 n.2:2005 pp.363-365

RYAN, P. J.. Católico praticante: A busca de um catolicismo para o terceiro milênio. São Paulo,. Loyola. 1999 pp. 100-120.

SANTOS, E. S. D.; MANDARINO, C. M. *Juventude e Religião: cenários no âmbito do lazer*. Revista de Estudos da Religião, 2005 pp. 161-177

Schwandt, T. A.. *Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry*. In: Denzin, K. & Lincoln, Y. S.(Orgs.). *Handbook of qualitative research*. USA: SAGE. 1994

SCIADINI, PATRICIO *Religiosos: nômades de Deus*.2. Ed . Edições Loyola, 1993

SILVA Cristiane Gonçalves DA; Alessandro Oliveira Santos ; Daniele Carli Licciardi ; Vera Paiva. *Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez*. Psicologia em Estudo, Vol 13,2008

SOFIATI, Flávio Munhoz. *A questão da sexualidade no movimento carismático católico* . Revista Brasileira de História das Religiões, Vol 3, 2010

SOUZA, J. W. D.; CARVALHO, R. C. D. M. R. D. *Como é ser jovem em Minas Gerais: religião, moral, costumes e política*. v. 01, 2006

TAVARES, F. R. G. T. C., MARCELO AYRES. *Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais*. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 99-119, outubro de 2006.

TELES Lemos, Carolina. *Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica* . Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religiao, 2011, Vol.9

Vasconcelos, E.M. *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: Epistemologia e metodologia operativa* .Editora Vozes. Petrópolis:2011

VELOZO, M. F. S. *Os mecanismos psicossociais e religiosos da mudança de igreja*

entre adolescentes e jovens católicos do liceu de artes e ofícios/unicap.
Universidade Católica de Pernambuco Pró-reitoria de ensino, pesquisa e
extensão Programa do mestrado em ciências da religião. 2007

WENGERT, T. J. The Book of Concord and Human Sexuality, Seen Through the
Institution of Marriage. *Dialog-a Journal of Theology*, v. 48, n. 1, p. 9-18, Spr 2009.
ISSN 0012-2033. Disponível em: <<Go to ISI>://WOS:000265824700005 >.

WOJTYLA, Karol. *Teologia do corpo*. Editora Ecclesie, 2004.

ZILLES, Urbano. *Visão cristã da sexualidade humana*. Teocomunicação, Vol 39,
2009