

Sobre a vocação católica: esboço de um modelo concêntrico de análise

Arlindo Netto¹

Resumo: O presente artigo, com base em dados etnográficos, apresenta e analisa o que nas ciências sociais se entende por vocação, especificamente no campo de estudos da religião. Num primeiro momento, o artigo identifica e analisa os mecanismos utilizados pela Igreja Católica para lidar com a vocação, especialmente ao que se refere ao celibato. E posteriormente, problematiza como o conceito da vocação se comporta no campo católico, e quando é utilizado em contextos etnográficos diversos. Desse modo, comparando a vocação católica, protestante e espírita, a fim de propor um *modelo concêntrico* de análise da vocação.

Palavras-chave: vocação; catolicismo; modelo concêntrico

On catholic vocation: outline of a concentric model of analysis

Abstract : This article, based on ethnographic data, presents and analyzes what in the social sciences is understood by vocation, in the field of studies of religion. At first, the article identifies and analyzes the mechanisms used by the Catholic Church to deal with the vocation, especially with regard to celibacy. And later, he questions how the concept of vocation behaves in the Catholic field and when it is used in diverse ethnographic contexts, thus comparing the Catholic, Protestant and Spiritist vocation in order to propose a concentric model of vocation analysis.

Keywords: vocation; catholicism; concentric model.

1. Introdução: contextualizando a vocação²

As reflexões aqui expostas derivam do trabalho de campo entre seminaristas católicos brasileiros que almejam o sacerdócio e estão realizando a formação em filosofia e teologia. Todas as falas aqui narradas são dos sujeitos que espontaneamente participaram da pesquisa e responderam a questionários e entrevistas individuais e coletivas. As observações em campo também foram importantíssimas para a elaboração de uma descrição e sistematização espaço-tempo da relação entre os seminaristas e o Seminário.

Se existe um adjetivo para qualificar o conceito de vocação no campo católico, sem dúvidas, “nebuloso³” seria bastante adequado. O conceito de vocação católica é um pouco

1 Sociólogo, mestre e doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE-Brasil. Bolsista CNPQ. E-mail: arlindo.netto@hotmail.com

2 Por questões de espaço, limito-me a apenas introduzir a questão. Para uma análise profunda do tema ver Netto (2015).

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

restrito e indefinido nos estudos antropológicos. Palavras como “serviço”, “trabalho”, “missão”, “obrigação” são adjetivos constantemente utilizados para definir vocação.

A bibliografia sobre o tema - ver Suaud (1978); Seidl (2012 e 2009); Medeiros (2005); Fernandes (2004) - demonstra que esta característica, certo caráter “nebuloso”, não é essencialmente advinda da falta de termos analíticos que deem suporte às análises antropológicas e etnográficas. A literatura mostra o contrário. O que podemos observar, muitas vezes, é que o próprio contexto etnográfico não possibilita uma definição mais acurada do conceito de vocação, o que possibilita uma multiplicidade de interpretações.

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

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

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

Com base nas entrevistas, observações e questionários aplicados, identifiquei algumas características comuns e predominantes entre os vocacionados católicos: (1) origem essencialmente de baixo patrimônio familiar (baixa renda); (2) baixo/difícil acesso à escolarização além do ensino básico (difícil acesso ao ensino superior); (3) alta valorização social da religião católica e advindos de famílias predominantemente católicas; (4) histórico

de atuação na comunidade religiosa (participação em “grupos jovens”, e bom diálogo com o pároco da comunidade); (5) presença, no discurso, de um “desejo de servir”.

2. A vocação e o celibato

Em *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Charles Suaud, a partir do Seminário Chavagnes-en-Paillers, em Vendée (diocese de Luçon, França) como base empírica, realiza alguns apontamentos interessantes que podem ser repensados a partir do contexto aqui abordado.

Para Charles Suaud (1978), a análise das transformações socioculturais vividas pelos Seminários e dos projetos de formação dos clérigos permite compreender a crise atual do sacerdócio, que é mundial, e suas permanentes adaptações às novas realidades. Isso foi possível devido à análise das condições sociais em que a vocação é imposta em um pequeno Seminário provincial no interior da França a partir do início do século XX.

Segundo Suaud (2009), o trabalho voltado a um projeto pedagógico específico visa como resultado a interiorização de um projeto de vida, que por sua vez, tende a apregoar uma vocação aos jovens para garantir e controlar a própria reprodução do clero. Mas para tal, algumas condições e representações sociais têm que estar alinhadas, compondo um sistema de representações. Como, por exemplo, um contexto familiar e educacional específico. Só assim, esse sistema de representações seria um dos componentes das condições objetivas da reprodução da vocação. Para tal, é necessário que o trabalho pedagógico, anteriormente citado, seja eficaz. Sem dúvida o papel do seminário é fundamental para essa eficácia, evidenciando mais uma vez a relação individual e coletiva que abrange a manutenção da vocação católica.

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

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

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

seminarista mais vocacionado ele é. Uma vez que ele reafirma simbolicamente seu compromisso com a instituição. Como os seminaristas lidam com o celibato? Pudemos obter as seguintes respostas:

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

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

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

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

Para Suaud (2009), a vocação pode ser compreendida como um fato social. Uma vez que se desenvolve através dos padrões culturais do grupo que os indivíduos integram (sistema de fatores objetivos), da especificidade das crenças e da lógica própria de seu modo de imposição (coercitividade). Em outras palavras, pode-se relacionar a vocação com as suas condições sociais de produção e também com as práticas pelas quais essas condições são transformadas em motivações religiosas.

Nessa perspectiva, é necessário, a priori, o aspirante a seminarista estar dentro de um contexto institucionalizado, ser oriundo de uma família católica praticante, e ter, desde a mais tenra idade, vínculo identitário com a comunidade religiosa⁴. Parece-me que o resultado esperado de todas as ações em conjunto, ou seja, a função dos mecanismos de ação e práticas, aos quais os vocacionados são submetidos, é o que se pode chamar de *viver uma satisfação comunitária*. Resultado almejado pelos seminaristas e reitores ao fim da formação. Igualmente, a eficácia de ação desses mecanismos possibilita que os seminaristas se

⁴ Talvez isso seja um dos indicadores de que, no caso católico, não exista uma relação entre vocação sacerdotal e conversão, uma vez que as condições de reprodução e recrutamento são outras.

identifiquem com a carreira clerical, uma vez que a vocação é identificada por meio do que classifico como potência *fac-símile*⁵. Aprofundarei adiante.

3. Um modelo concêntrico de análise da vocação

Inspirado metaforicamente no *modelo concêntrico* de análise proposto por Reesink⁶, examinarei a vocação católica, comparando-a com o que se entende por vocação protestante e espírita, a fim de propor um *modelo concêntrico da vocação*.

De modo geral, o que diferencia a aplicabilidade do *modelo concêntrico* no trabalho de Reesink e no presente artigo, são os contextos etnográficos. O modelo de análise criado por Reesink, vai além das interpretações horizontais e/ou verticais do catolicismo⁷ para tentar dar conta de uma compreensão mais múltipla e as diferentes reconfigurações do campo católico. Aqui, utilizo-o metaforicamente como categoria analítica para descrever como se comporta a vocação no campo católico, ainda, comprando-a com o contexto protestante e espírita, pois percebi que melhor apreende a dinâmica e a complexidade do fenômeno da vocação. Ainda, o material etnográfico de Reesink advém dos leigos e não leigos católicos, os seus dados empíricos partem daí.

Diferentemente, os dados aqui analisados sucedem apenas dos seminaristas católicos. Embora convivam com as estruturas próxima do “centro” do poder, tenho consciência de que eles também são fiéis. Mas, de qualquer modo, essa é a diferença entre ambas aplicabilidades⁸.

A vocação católica tem que ser pensada a partir de duas perspectivas: a vocação institucionalmente esperada; e a vocação cotidianamente expressada. A primeira representada pela Igreja, os reitores dos Seminários, e o próprio Vaticano; e a segunda, referindo-se aos seminaristas, aqui vistos como agentes. Ou seja, dentro de um *habitus* vocacional institucional, existem vários outros *habitus* vocacionais expressos cotidianamente.

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

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

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

8 Em próximo artigo a fim para aprofundar essa perspectiva, realizarei um estudo comparativo entre seminaristas brasileiros e portugueses, levando o modelo concêntrico em consideração e, ainda, dados sobre os leigos católicos.

Desse modo, a vocação pode ser considerada um fenômeno religioso que não “respeita” fronteiras institucionais e tem a mobilidade como principal característica. Para amplia-la como categoria analítica proponho definir vocação aqui, como *potência*, ou, ainda, como *potência vocacional*. Essa categoria é compreendida por mim, como a prerrogativa da existência do vocacionado, distinguindo agentes de instituições.

O uso dessa categoria é vantajoso, uma vez que distingue o indivíduo religioso vocacionado da instituição religiosa a que está vinculado, possibilitando uma interpretação menos hierarquizada. O que deixa margem para ir além de uma análise simplesmente vertical ou horizontal. A passagem pelas variadas potências vocacionais ao longo da formação e da vida sacerdotal não se dão numa sucessão temporal, mas simultaneamente, com adesão a mais de uma potência vocacional. A adesão simultânea a mais de uma potência vocacional existe em dois níveis de relação: de metáfora (que tem a mesma natureza) e de metonímia (que estão em contato).

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



No centro do modelo, tem-se a *potência fac-simile*, ou seja, a vocação ou o perfil de sacerdote que a instituição deseja⁹. Em torno do centro estão postas *potências* experienciadas pelos seminaristas, que também estão em diálogos e ligadas à *potência fac-simile*, à vocação institucional. É um modelo de retroalimentação. Quando mais longe uma *potência* está em relação ao centro, mais é vista como uma vocação menos institucional, e, portanto, menos desejada pela instituição. Quanto mais perto do centro, ou seja, da *potência fac-simile*, mais vocacionado será o seminarista, conforme é definido pela instituição¹⁰.

Desse modo, *potência fac-simile* está diretamente ligada às *potências intelectual, pastoral e evangelizadora*, uma vez que são consideradas institucionalmente como características fundamentais para os sacerdotes, embora existam entre os leigos, fiéis engajados na comunidade que desempenham atividades ligadas a essas *potências* citadas. Porém o papel de administrador será sempre o do padre, inclusive a função de encarregar quem ficará responsável pelas diversas atividades na Igreja.

Já as *potências profética, devocional e místicas*, são características consideradas pelo clero pertencentes aos fiéis. Segundo Baden, seminarista católico:

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

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

É como eu te falei. Deus dá um dom a todo mundo. Uns sabem falar bem, ou sabem dar conselhos, outros entendem melhor a bíblia e explicam melhor. Tem aqueles que sabem conversar melhor com os jovens, ou gostam mais de fazer a caridade e de uma vida de oração. Mas todos aqui

⁹ Um sacerdote comprometido com a instituição, fiel com os dogmas, equilibrado emocionalmente, com perfil de líder mas obediente aos seus superiores, analogicamente ao que no modelo de Reesink é chamado do núcleo duro, a ortodoxia católica – definida por ela como composta pela tradição católica escrita e oral (não necessariamente apenas o que é considerado canônico pela Igreja).

¹⁰ A vocação institucionalmente desejada é dinâmica e tem como variáveis o tempo e o espaço.

no Seminário são úteis de alguma forma. E a cada dia a gente pode descobrir qual o dom que Deus nos deu. Eu entrei aqui apenas com a vontade de servir, porque sabia que Deus me queria na Igreja, eu tinha essa certeza. Eu tenho essa certeza. Aqui no Seminário eu pude refletir e saber qual o meu dom, e qual trabalho eu vou desempenhar na Igreja. Mas cada dia a gente descobre coisas novas, sabe?! E isso é muito bom, porque tem oportunidade de servir, de viver como o próprio Cristo [...] E o Seminário ajuda muito a despertar quem nós somos, sabe?! A gente vê os superiores, lida com a comunidade com as pastorais, tenta viver de verdade. E quando dá aquele desânimo, às vezes, agora não tanto. Mas no começo, logo quando a gente entra, dá aquela saudade de casa, da família, dos amigos. Mas com fé a gente fica. E o que mais me ajuda é justamente isso, o exemplo de Cristo. E também tem a Igreja, né?! O nosso papa. Todos eles são exemplos que nos inspiram a continuar. E eles depositam esperança em nós, espero que a gente honre nossa tarefa. (Caetano).

De todo modo, não se deve esquecer que os seminaristas também são fiéis. Mas para fazer parte dos administradores da Igreja, eles têm que assumir uma nova postura, uma postura que defende os interesses institucionais. E defender os interesses institucionais é “fazer-igual”, é exercer a *potência fac-símile*¹¹.

Relatos como o descrito acima, demonstram que as diferentes *potências* são vivenciadas como dons no decorrer da formação e, também, posteriormente a ela. Desse modo, a vocação dos seminaristas sempre estará em movimento. Ora em convergência com o perfil desejado pela instituição, ora em divergência. De forma que as variáveis espaço e tempo estarão influenciando diretamente as características da *potência fac-símile*.

Nesse sentido, a Igreja precisa de mecanismos que garantam sua reprodução clerical. E para tal, ela interage com as adversidades socioculturais, caracterizando um comportamento de similaridade e contiguidade entre as *potências* vocacionais. Vejamos os relatos a seguir de alguns seminaristas quando questionados como vivem ou expressam sua vocação:

Nos trabalhos pastorais, na dedicação à universidade, na vida de oração, na convivência com meus superiores. E continua mesmo depois que eu me ordenar. (Caetano).

Tendo um modo de vida coerente ao qual eu fui chamado. Fidelidade e verdade são muito importante. (Tom).

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

De modo geral, a vocação católica baseia-se em duas perspectivas: a formação e a participação pastoral (ação, a materialização da vocação). A formação tem acima de tudo o objetivo de amadurecer as principais *potências* vocacionais, a *potência* intelectual, pastoral e

¹¹ Saliento que o modelo de análise descrito busca demonstrar o comportamento vocacional dos seminaristas diocesanos, podendo sofrer modificações segundo o contexto etnográfico.

evangelizadora. Um dos mecanismos, é despertar a vocação pela vivência em comunidade, expressando-a pela participação (ação) dentro da própria instituição, ao demonstrar, sobretudo, a boa relação entre “vocacionados” e a comunidade religiosa.

Nesse sentido, Campos (2011) ao analisar a circulação do carisma entre os pastores pentecostais, vai além da clássica interpretação do carisma em termos de dominação e propõe uma análise em termos de performatividade. Para tal, a autora leva em consideração a palavra, e a sua utilização performática na constituição e apreensão de um profeta, e sugere que

[...] o sucesso do profeta ou do líder carismático depende, para além de suas capacidades extraordinárias – que numa linguagem bourdieuiana são os capitais social e econômico – de sua capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma. Obviamente que essa capacidade não se restringe a qualidades individuais e espontâneas, mas a mecanismos disponíveis, social e culturalmente, em indivíduos situados em campos de força e poder. (Campos, 2011:1019).

Uma vez que, como diz Dullo (2011),

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

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

E ainda, o uso da palavra performatizada possibilita ao sujeito “vocacionado” pentecostal a capacidade de introduzir novas dinâmicas ao sistema religioso, onde a figura de profeta se estabelece e o assegura a posição de líder carismático.

Essa “plasticidade” não se mostrou tão evidente entre os seminaristas diocesanos. Talvez, dados referentes às novas comunidades católicas ou congregações religiosas demonstrem também essa dinâmica. Mas vale lembrar que entre os católicos, no mínimo, o fiel tem que ser consagrado para evangelizar, e mesmo assim, sua ação é restrita à comunidade.

Entre os seminaristas não se fala com frequência que se é um vocacionado. A vocação nesse contexto etnográfico, é experienciada, vivida no cotidiano, na vida prática. É “fazendo-igual” que se vive a vocação, que se descobre vocacionado. E assim a comunidade, bem como o reitor e os padres que já internalizaram a vocação, legitimarão quem é vocacionado ou não. Isso tudo, não esqueçamos, está implicado num contexto político institucional. Os seminaristas que dominarem a potência *fac-simile*, irão se destacar como lideranças dentro do grupo.

4. Comparando as vocações: seminaristas, pastores e médiuns

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

Leite (2014) analisa a vocação espírita a partir de dois contextos etnográficos diferentes, um centro espírita e um hospital espiritual. Durante o trabalho de campo, a autora pôde conviver com os médiuns de ambos contextos etnográficos, levando-a a perceber que o despertar da vocação espírita, advêm quase sempre de uma experiência de desequilíbrio orgânico e emocional, que é, segundo a lógica nativa, consequência da mediunidade. Não sendo incomum ao visitante, ser diagnosticado após uma visita a um centro espírita ou hospital espiritualista.

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

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

do médium espírita se dá através de cursos mediúnicos que cada instituição promove. Como descreve a autora:

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

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

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

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

Não. Ostensiva não. Eu entrei aqui na reunião mediúnica. **A gente entra meio sem saber qual é a sua tarefa**, porque esses episódios de fenômenos mediúnicos, eu já os tive. Mas com o decorrer da frequência e do estudo, eu me identifiquei mais com a doutrinação. Mas eu acho que a qualquer momento pode acontecer de atividades serem realmente mediúnicas. Eu estou feliz como doutrinadora. (S.V., 42 anos, trabalhadora-voluntária da Fraternidade Peixotinho. (Leite, 2014:116 – grifo meu).

Em termos comparativos com a fala acima, trago a seguinte trecho da fala de um dos informantes seminaristas, ao descrever qual é a sua vocação:

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

Seria muito arriscado comparar a mediunidade ostensiva, ao “desejo” de servir descrito pelos seminaristas, e ao “chamado” vivido pelos protestantes? Consideramos que não. A semelhança discursiva existe. E apresenta-se igualmente nas práticas relacionais entre os médiuns e a instituição espírita, e os seminaristas e o seminário católico.

De modo análogo, Maurício Jr (2014)¹², ao analisar vocacionados protestantes, traz dados que podem ser comparados aos dados sobre vocação católica e espírita, demonstrando que os conceitos são adaptáveis às lógicas nativas. Comparativamente, o autor usa o conceito de “chamado”, termo nativo, para expressar o desejo de seguir a formação evangélica e tornar-se pastor, por parte de jovens homens protestantes. Assim, o jovem que sentisse um “chamado” da divindade, seria considerado um vocacionado. Maurício Jr, deixa isso evidente a partir da seguinte fala de seu informante, ao questioná-lo qual seria o seu chamado. Em termos vocacionais católicos, seria o mesmo que perguntar a um seminarista qual seria a sua vocação:

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

Igualmente à vocação espírita e católica, o processo vocacional dos pentecostais se dá em dois momentos. Segundo Maurício Jr (2014), primeiramente, o indivíduo sentiria o que foi classificado como, um “desejo no coração”. Sem descrições detalhadas, os vocacionados sentiriam apenas um desejo subjetivo e íntimo de servir, de conhecer e participar mais ativamente das atividades da igreja; o segundo momento, seria o que o autor chamou de “a convocação”, quando através da profecia é “revelado” qual a tarefa do vocacionado. Neste ponto já é perceptível uma similitude com o processo vocacional católico e espírita.

O processo vocacional pentecostal, ao que parece, é, de modo geral, uma conjugação do processo vocacional católico e espírita. O “desejo no coração” ou o “chamado” é muito similar ao que é relatado pelos seminaristas, ao falarem das motivações que o levaram a ingressar no seminário.

E a “convocação” através da “revelação” profética de um “irmão ungido pelo espírito santo”, segundo a lógica nativa, seria o próprio Deus. O qual, confirmaria a vocação para

¹² O autor analisa a formação dos pastores pentecostais a partir de duas perspectivas: “o processo da constituição de suas subjetividades, bem como as práticas e representações envolvidas na definição daqueles que seguirão a carreira de pastor pentecostal” (2014).

pastor, de modo análogo ao que ocorre com os médiuns espíritas que são diagnosticados como médiuns ostensivos, ou nos termos de Leite (2014), que são vocacionados para à mediunidade stricto sensu. O que para os espíritas, é compreendido como uma missão aceita antes mesmo de “reencarnarem”.

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

Na análise do comportamento da vocação católica observa-se a presença de um centro de poder. E o acesso ao carisma católico se dá quando o seminarista dialoga com esse centro. Entre os protestantes, o acesso ao carisma é mais democrático. Apresentam-se aos vocacionados múltiplas possibilidades de acesso, como destacou Campos (2011), “a ausência de um centro, ou melhor, a multiplicidade de centros de poder é, talvez, a principal engrenagem da organização social do pentecostalismo que trabalha em favor de sua expansão. Qualquer fiel pode evangelizar [...] (2011:1025). Como mecanismo de reprodução, a formação sacerdotal católica objetiva universalizar o carisma de líder, na figura do Papa e, sobretudo, na figura de Jesus, para o benefício institucional.

Diferentemente, entre os pentecostais as variadas denominações legitimam seus líderes de diferentes formas. Cada qual, em busca de espaços de ação. Sobre isso Campos (2011) diz que, “se considerarmos os cursos para líderes que envolvem pastores de diferentes denominações e de diferentes nacionalidades, poderemos imaginar o potencial globalizador do líder carismático para a mensagem pentecostal” (2011:1040).

Se retomarmos o modelo concêntrico de análise da vocação, poderemos examinar comparativamente as três perspectivas citadas. E, ainda, destacar o resultado esperado dos três processos vocacionais, o que pode ser definido, como chamou Sahlins, de *mito-prática*.

De modo geral, segundo Sahlins (1997), mito-práticas seriam argumentos e narrativas do passado que justificam o presente e embasam o futuro; são as recriações de mitos em contextos contemporâneos. Assim, para pensar as ações sociais e a vida prática, é necessário pensar os mitos do grupo ou, pelo menos, os mecanismos de construção de suas narrativas.

Do mesmo modo, é indispensável perceber que “nessa estrutura social está a forma humanizada da ordem cósmica, cujo protótipo é a busca primordial do ancestral divino [...]” (1997:81).

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

Os crentes pentecostais evocam o texto bíblico para suas vidas cotidianas, realizando a *mito-práxis* dos mesmos, ou seja, tomando-os como “modelos de” e “modelos para” a ação. No caso específico dos vocacionados, é possível perceber ainda com mais nitidez a tentativa de uma criação do mito de si mesmos a partir dos mitos bíblicos (Maurício Jr, 2014:58).

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

Como é tratado no modelo concêntrico, o termo potência é utilizado como um termo pertinente nesse contexto. Entre os seminaristas, o processo vocacional se daria a partir de uma “potência *fac-simile*”, onde, a partir das experiências vividas no Seminário, durante a formação, os seminaristas “fazem-igual”, conforme o carisma institucional¹³.

Entre os médiuns espíritas, o modelo se comporta de forma análoga. A presença da mediunidade pode ser interpretada como uma “potência *performática*”, que será posta em prática, desenvolvida a partir dos cursos mediúnicos, das atividades assistenciais e dos estudos morais descritos por Allan Kardec, fundador do espiritismo.

O médium espírita, através da prática mediúnica, também é responsável por transmitir o código moral do grupo. Igualmente, entre os pentecostais, existe o que aqui interpretamos como “potência *justificada*”, ou seja, “o desejo no coração”, “o chamado” e “a convocação” vêm conjugado a um conjunto de histórias que justificarão a “escolha” de Deus por determinado “irmão” para servir na vinha do senhor.

Seminaristas, médiuns espíritas e pastores constroem suas *mito-práxis*. Embora cada grupo tenha potências específicas de onde partem as suas construções simbólicas, discursivas e míticas, todos julgam-se vocacionados. Para resumir ilustrativamente, a partir da minha interpretação e do uso “audacioso” dos dados e das análises sobre a vocação espírita e

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

protestante¹⁴, quero destacar a estrutura básica dos três processos vocacionais, ao modo do modelo concêntrico da análise vocacional, da seguinte forma:

Modelo Católico de Vocação

Modelo Espírita

Modelo Pentecostal



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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. (2015), “O bem maior que posso ter”: uma análise antropológica sobre a vocação católica no Brasil. Dissertação de mestrado, PPGAntropologia, UFPE.

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

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

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

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

SAHLINS, M. (1990), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 218 p.

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

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

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

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

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

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