

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA

A PESSOA RELIGIOSA CONSAGRADA HOJE:
UMA INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS

Goiânia
2024

HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA

A PESSOA RELIGIOSA CONSAGRADA HOJE:
UMA INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. Linha de Pesquisa: Cultura e Sistemas Simbólicos.

Orientador: Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho

Goiânia

2024

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

O48p Oliveira, Helton Thyers Melo de.

A pessoa religiosa consagrada hoje : uma investigação das experiências motivacionais / Helton Thyers Melo de Oliveira.-- 2024.

306 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.

Orientador: Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho.

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2024.

Inclui referências: f. 257-269.

1. Secularismo. 2. Vida monástica e religiosa. 3. Motivação (Psicologia). 4. Antropologia teológica. 5. Religião e sociologia. I. Martins Filho, José Reinaldo Felipe. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 23/08/2024. III. Título.

CDU: 27-733(043)

ATA Nº 331/2024

**SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS**

No dia **23 de agosto de 2024**, às **14h**, foi realizada via Webconferência, a sessão pública de Defesa de Dissertação de **HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA**, discente do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em **Ciências da Religião** da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com trabalho intitulado "A PESSOA RELIGIOSA CONSAGRADA HOJE: UMA INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS". A Banca Examinadora foi composta por: Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho / PUC Goiás (Presidente); Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás; Prof. Dr. Francisco Silva Cavalcante Junior / UFC; Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Suplente) e Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza / IFT Goiano (Suplente). O trabalho da Banca Examinadora foi conduzido pelo(a) Presidente da Banca que, inicialmente após apresentar os docentes integrantes da Banca Examinadora, concedeu **30 minutos** ao(a) discente para que este(a) expusesse seu trabalho. Após a exposição o(a) Presidente da Banca concedeu a palavra a cada membro para que estes arguissem o(a) discente. A banca examinadora deliberou pela manutenção do título original do trabalho apresentado. Durante a arguição os membros da banca apresentaram suas contribuições ao trabalho, com sugestões para conclusão do estudo e apresentação dos resultados da pesquisa. Após o encerramento das arguições a banca examinadora, reunida isoladamente, avaliou o trabalho desenvolvido e o desempenho do(a) discente, considerando sua trajetória no curso e o trabalho produzido. Como resultado a Banca Examinadora deliberou pela **APROVAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**. Proclamado o resultado pelo(a) Presidente da Banca, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente Ata que é assinada pelos membros da banca e pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Goiânia, GO, 23 de agosto de 2024

**Assinam esta Ata,
Banca Examinadora**

Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho / PUC Goiás (Presidente); Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás e Prof. Dr. Francisco Silva Cavalcante Junior / UFC.

Prof. Dr. Clóvis Ecco - Coordendador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

*À Maria Herilene Melo de Oliveira (in memoriam),
bibliotecária, mãe amorosa e dedicada
que me educou na arte de amar, cuidar e sentir
como homem de fé católica.*

O laboratório da escritura tem como função “estratégica”: ou fazer que uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligada, classificada, imbricada num sistema e, assim, transformada; ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo.

Michael de Certeau, *A invenção do cotidiano: artes do fazer*, 1998, p. 225.

[...] pensamento em situação vinculado às nossas próprias práticas, aos grupos dos quais fazemos parte. São práticas de auto interrogação, nas quais não é possível separar claramente o sujeito e o objeto do discurso. Pensar é pensar em nós mesmos. Enfrentar o problema do mundo significa inscrevermo-nos juntos.

Marina Garcés, *Un mundo común*, 2013, p. 13

RESUMO

OLIVEIRA, Helton Thyers Melo de. *A pessoa religiosa consagrada hoje: uma investigação das experiências motivacionais*. 2024. 306 f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2024.

Em meio aos processos de subjetivação da cultura contemporânea e as transformações que atravessam o campo institucional da religião com o fenômeno moderno da secularização, este trabalho se deteve a problematizar as experiências motivacionais de religiosos e religiosas pertencentes ao catolicismo, refletindo acerca do panorama geral de como se encontram as principais motivações que se apresentaram no desejo de consagração dentro do campo empírico da Vida Religiosa Consagrada (VRC). Para investigar as mobilizações subjetivas de entrada, desenvolvimento e permanência nesse estilo de vida confessional, desenvolveu-se uma abordagem metodológica quantitativa e qualitativa junto ao fenômeno religioso investigado em chave epistemológica das Ciências da Religião, realizando-se pesquisa bibliográfica, pautada em uma hermenêutica interdisciplinar, fazendo dialogar conceitos da Sociologia da Religião bergeriana, da Psicologia humanista e da Teologia vocacional. Os trinta colaboradores(as) foram submetidos a dinâmicas interpessoais biocêntricas, produção de textos-sentidos, estimulação bilateral de vivências, aplicação de questionário temático e composição de narrativas experienciais por meio de entrevistas de aprofundamento. Descreveu-se, assim, os principais sentidos que podem amparar reflexões críticas acerca da vida religiosa consagrada enquanto campo cultural da produção de sentidos junto ao fenômeno religioso contemporâneo. Compreendida sob a perspectiva do entrecruzamento dos conceitos de liminaridade e processo de secularização, foram obtidas quinze categorias das experiências motivacionais que evidenciaram a presença da pluralidade e da diferenciação como elementos de articulação carismática entre pessoa, comunidade e cultura. A pesquisa foi parcialmente subvencionada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), através da concessão de bolsa de estudos.

Palavras-chave: Vida Religiosa Consagrada; Processo de secularização; Experiências motivacionais; Diferenciação; Ciências da Religião.



ABSTRACT

OLIVEIRA, Helton Thyers Melo de. *The consecrated religious person today: an investigation of motivational experiences*. 2024. 306 p. Dissertation (master's degree) – Pontifical Catholic University of Goiás, Teacher and Humanities Training School, Goiânia, 2024.

Amid the processes of subjectivation of contemporary culture and the transformations that traverse the institutional field of religion with the modern phenomenon of secularization, this work focused on problematizing the motivational experiences of religious men and women belonging to Catholicism, reflecting on the general panorama of the main motivations that presented themselves in the desire for consecration within the empirical field of Consecrated Religious Life (CRL). To investigate the subjective mobilizations of entry, development, and permanence in this confessional lifestyle, a quantitative and qualitative methodological approach was developed alongside the religious phenomenon investigated under the epistemological key of the Sciences of Religion. This involved conducting bibliographic research, based on interdisciplinary hermeneutics, bringing into dialogue concepts from Bergerian Sociology of Religion, humanistic Psychology, and vocational Theology. The thirty participants underwent biocentric interpersonal dynamics, production of text-meanings, bilateral stimulation of experiences, application of thematic questionnaires, and composition of experiential narratives through in-depth interviews. Thus, the main meanings that can support critical reflections on consecrated religious life as a cultural field of meaning production in contemporary religious phenomena were described. Understood from the perspective of the intersection of the concepts of liminality and the secularization process, fifteen categories of motivational experiences were obtained, highlighting the presence of plurality and differentiation as elements of charismatic articulation between person, community, and culture. The research was partially funded by the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES) through the grant of a scholarship.

Keywords: Consecrated Religious Life; Secularization process; Motivational experiences; Differentiation; Sciences of religion.



LISTA DE APÊNDICES

APÊNDICE 1: Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética em Pesquisa	270
APÊNDICE 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	276
APÊNDICE 3: Declaração da instituição coparticipante (CRB-GO).....	280
APÊNDICE 4: Questionário sociodemográfico e temático.....	281
APÊNDICE 5: Roteiro temático para entrevistas de aprofundamento.....	286

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Anagrama do Voto de Obediência.....	169
FIGURA 2: Anagrama dos Núcleos de sentidos das experiências motivacionais	193
FIGURA 3: Desenho metodológico do projeto (Etapas e Fases).....	294
FIGURA 4: Registros fotográficos do percurso metodológico.....	295
FIGURA 5: Vida Religiosa Cristã: Horizontes históricos	301
FIGURA 6: Dados de religiosos da CRB Nacional.....	302
FIGURA 7: Perfis estatísticos dos colaboradores	303
FIGURA 8: Anagrama Pluralidade carismática e institucional	306

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 UMA PROBLEMÁTICA E SUA LINHA METODOLÓGICA: VRC EM HERMENÊUTICA SECULARIZADA	24
1.1 EXPLICAÇÃO DA PROBLEMÁTICA INVESTIGADA	25
1.2 MOTIVAÇÕES E JUSTIFICATIVA DO ESTUDO	29
1.3 ESTADO DA ARTE E DIRECIONAMENTO TEÓRICO DA PESQUISA	41
1.4 DESENHO METODOLÓGICO DA PESQUISA	49
1.4.1 Considerações éticas da pesquisa realizada em campo	49
1.4.2 Tipo de estudo	51
1.4.3 Local da Pesquisa	52
1.4.4 Critérios de inclusão e exclusão	53
1.4.5 Instrumentos	54
1.4.6 Procedimentos	58
1.4.7 Análise de dados	60
1.4.8 Dos Riscos e Benefícios	61
2 VRC HOJE: LIMINARIDADE E AUTOCOMPREENSÃO	63
2.1 VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA: ORIGENS HISTÓRICAS E DESDOBRAMENTOS	65
2.2 ACERCA DA RENOVAÇÃO DA VR: DECRETO PÓS-SINODAL <i>PERFECTAE CARITATIS</i>	74
2.3 SÍNODO DOS BISPOS DA VRC: ALGUNS TRAÇOS EXPRESSIVOS	78
2.4 <i>VITA CONSECRATA</i> : VOTOS EVANGÉLICOS PARA A FORMAÇÃO DE COMUNIDADE E ATUALIZAÇÃO DA MISSÃO NO MUNDO ATUAL	87
2.5 CRB: MEMÓRIA E PROCESSO	103
3 NÚCLEO IDENTITÁRIO DA VIDA CONSAGRA APOSTÓLICA E PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO EM BERGER	113
3.1 QUESTÕES DO NÚCLEO IDENTITÁRIO DA VRC SEGUNDO A CRB NA VIRADA DO MILÊNIO	114
3.2 COMPREENSÕES SOCIOLÓGICAS DA SECULARIZAÇÃO	121
3.3 CRISTIANISMO “DESENCANTADO” E SECULARIZAÇÃO SUBJETIVA	126
3.4 EFEITOS DE UMA SECULARIZAÇÃO SUBJETIVA	130
3.5 PLURALISMO RELIGIOSO COMO (DES)SECULARIZAÇÃO	134
3.6 UM PARADIGMA BERGERIANO: PLURALISMO RELIGIOSO SECULAR NO ESPAÇO MENTAL E SOCIAL	139
4 CONTEXTOS DE SECULARIZAÇÃO: ESTATÍSTICAS, SIGNIFICADOS E EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS	154
4.1 CONJUNTURA ESTATÍSTICA: ALGUNS ÍNDICES RELEVANTES DO	

CATOLICISMO PARA ESTA PESQUISA.....	159
4.1.1 Dos nossos colaboradores de campo: perfil cultural e socioeconômico	162
4.1.2 Perfil religioso	164
4.1.3 Perfil de saúde física e psicológica	167
4.2 SENTIDOS DA ESCRITA-LIVRE NOS COMENTÁRIOS-ABERTOS NOS QUESTIONÁRIOS	169
4.3 QUADRO ICES DE MEMÓRIAS: EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS DE ENTRADA	180
4.4 LETRAMENTOS: TEXTO.-SENTIDO	185
Texto-sentido 1: (In)comum: Organicidades	188
Texto-sentido 2: Orandi art.	188
 5 DAS NARRATIVAS DO CAMPO EMPÍRICO: ENTREVISTAS DE APROFUNDAMENTO	190
5.1 DIMENSÃO VOCACIONAL DA MÍSTICA COMO DADO RELACIONAL COM O MISTÉRIO	196
5.1.1 Um desejo movido por valores	198
5.1.2 Das produções da corporeidade religiosa: afetividade e sexualidade	201
5.1.3 A vocação como tensão de atração: ruptura familiar/social e suas mediações facilitadoras	204
5.2 A COMUNIDADE E SUAS LINGUAGENS DE PERTENCIMENTO.....	209
5.2.1 O “Reino de Deus” e o “seguimento de Jesus” como mobilizadores teológicos das motivações	213
5.2.2 Experiências de um processo formativo	219
5.2.3 Retroalimentação carismática de complementação: mulheres e a intercongregacionalidade	224
5.3 PERPECTIVAS DE FUTURO: A MISSÃO COMO TRABALHO	228
5.3.1 Do carisma na consagração: um trabalho de humanização	229
5.3.2 Missionariedade: mudanças e incertezas	234
5.3.3 Um trabalho com o futuro	237
5.3.4 Secularização e a itinerância religiosa: comunidades e subjetividades .	241
5.4 PLURALIDADE E SOCIALIZAÇÃO: OPORTUNIDADES	243
 CONCLUSÃO	247
 REFERÊNCIAS	257

INTRODUÇÃO

*Nem tudo o que é mensurável é relevante,
nem tudo o que é relevante é mensurável.*
(Gomes, 2024)

A compressão da cultura como um sistema simbólico, produtora de signos sociais, tem na religião mais um de seus inúmeros elementos de composição. O olhar fenomenológico dado ao pensamento constrói na reflexão a possibilidade que este possa ser concebido como um “modo de tratar”, ou seja, todo aquele que olha qualquer objeto está numa reciprocidade de também ser olhado e assim ser transformado por ele, reaprendendo a ver o mundo, não com outras imagens, mas se situando de um outro lugar a partir das relações estabelecidas com a visibilidade do que está dado (Merleau-Ponty apud Gercés, 2019). Acreditamos que tenha disso esse o nosso percurso nesse trabalho: refletirmos acerca da vida religiosa consagrada (VRC) é nos debruçarmos sobre grupos religiosos de coabitação e convivência em comum dentro de nossa cultura atual.

A relevância do material coletado nessa pesquisa encontra destaque no modo como opera com o catolicismo dentro da epistemologia das Ciências da Religião. Ainda que se concentre como um material de estudo católico, uma vez que nosso recorte de objeto é específico ao mundo cristão do catolicismo, seu ensejo foi o de dialogar com o campo à luz da sociologia da religião de aporte weberiano e com tradução em Berger. Ou seja, lida-se nessa perspectiva com a “apropriação religiosa” que os fiéis atribuem na racionalidade de sentidos à sua religiosidade. Assim, esse trabalho buscou um equilíbrio entre as citações de referências católicas (agentes eclesiais) – por considerar importante o modo como podem dizer internamente do objeto de nosso estudo – tanto quanto trabalhou-se com outra modalidade de referenciais conceituais bastante distantes da catolicidade. Nosso intuito foi o de produzir nesse diálogo uma sutil colaboração ao mundo acadêmico, bem como àqueles e àquelas diretamente envolvidos na reflexão de sua própria confessionalidade.

As novas configurações eclesiais do catolicismo no mundo atual têm estampado no rosto de sua maior liderança eclesial um dado sensível a esse trabalho. Historicamente, há quase duzentos anos, desde o camaldulense Papa Gregório XVI, a instituição católica não tinha um pontífice que tivesse provindo da

experiência da vida religiosa consagrada (CNBB, 2015, p. 57). Como liderança representativa da catolicidade de nosso tempo, e por ainda vincular-se institucionalmente ao carisma da vida religiosa, os discursos de Francisco e suas ações enquanto liderança eclesial manifestam o percurso de uma modalidade crente específica dentro do catolicismo contemporâneo.

Este trabalho recorta uma situação particular, situação entendida como acontecimento concreto dentro de um mundo. Nosso tratamento desse material se deu numa busca por alcançar o sentido mais profundo do verbo tratar: considerar de forma aberta os sentidos crentes do catolicismo à luz da pessoa religiosa consagrada. Nossa situação tem contextos reais, rostos visíveis, vozes audíveis, corpos palpáveis. Apresentamos reflexões de religiosos situados no seu tempo, o tempo de hoje, circunscritas suas experiências na realidade da secularização no território brasileiro.

Partindo do marco da relação do novo estatuto do fenômeno religioso nas sociedades modernas democráticas, nossa investigação adere a uma metodologia multidisciplinar de campo, perscrutando as experiências vividas desses homens e mulheres, construindo um recorte modesto dos sentidos motivacionais que os impulsionaram a um estilo de vida religiosa particular e continuam os fazendo resistir com novidade em meio a uma cultura plural e em transformação. Para construir essa abordagem, nossa epistemologia é a das Ciências da Religião, tomando-se o campo religioso como um dado imerso na cultura local tanto quanto produtor de subculturas.

Olhando nosso objeto de estudo no modo como ele próprio se diz, quanto à Vida Religiosa Consagrada (VRC) em seu dizer-se institucional, os seguintes marcos eclesiais os situamos *an pasant*, segundo alguns de seus elementos principais para apresentar magistralmente esse estilo de vida crente dentro do catolicismo. O capítulo VI da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, que marca um dos quatro documentos pilares do Concílio Vaticano II enquanto registro da produção eclesial no diálogo de abertura à modernidade, está dedicado aos religiosos(as): a vida consagrada é apresentada como um dos inúmeros dons ramificados da grande árvore da Igreja, que produz em campo riquezas espirituais através de diversas famílias religiosas (LG 43). Os religiosos, como cristãos batizados, e através dos conselhos evangélicos vividos (votos de castidade, pobreza e obediência) que os conduzem à prática da caridade, se “consagram ao serviço divino” (LG 44). Embora não sejam os religiosos algo intermediário entre o estado clerical e o laicato (LG 43) – e em alguns casos temos congregações formadas tanto por clérigos como por “leigos religiosos” –

, segundo o documento, eles participam através de sua profissão de fé numa dimensão da graça e do dom que produz um estado de vida que não pertence à “estrutura hierárquica da Igreja” (LG 44). Seu trabalho missionário dedica-se à edificação da “cidade terrena” com “seus contemporâneos” e ao embelezamento da Igreja (LG 46). Também reconhecida como um estado canônico, a vida religiosa recebe sua legislação no Código de Direito Canônico (CIC), Parte III do Livro II, sob o título “Dos Institutos de Vida Consagrada e das Sociedades de Vida Apostólica”, refletida nos cânones 573 a 746, destacando aí, após influências dos documentos conciliares, elementos teológicos, eclesiológicos e jurídicos que pretendem conduzir através de normas e leis a cada Instituto religioso, juntamente com sua Constituição particular, que o ato de consagração não se dá pela promessa de coisas, mas sim pela totalidade da entrega da pessoa a Deus e à Igreja. No Catecismo da Igreja Católica, números 925 e 926, diz-se que “a vida religiosa distingue-se das outras formas de vida consagrada pelo aspecto cultural, pela profissão pública dos conselhos evangélicos, pela vida fraterna em comum e pelo testemunho dado a respeito da união de Cristo e da Igreja”, fazendo “parte do mistério” dessa última.

Nessa pesquisa, pelas observações empíricas de campo, mediante nossos critérios, elegemos experiências de rostos que despontaram como fortes lideranças em suas comunidades e em suas congregações como um todo, e com atuação na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), âmbitos nacional e/ou regional. Nosso risco foi o de tomar como parâmetro suas motivações nos impondo um limite, não adentrarmos todas as outras subjetividades que apresentaram durante o momento da pesquisa estados de crises, adoecimentos, contradições e ambiguidades em seus pertencimentos carismáticos, embora todos os nossos(as) colaboradores(as) apresentem momentos em suas vidas que essas situações se tornaram lugares de aprendizado. Não foi nosso objetivo, portanto, nos expormos ao campo das desmotivações e suas experiências, embora sejam tratadas também no modo como estão sendo enfrentadas pelos entrevistados. Isso se deu por um recorte metodológico do objeto de estudo, uma vez que supõe que o conceito de pessoa na vocação cristã se dá na medida de uma “antropologia interdisciplinar apropriada” (Rulla, 1997, p. 8) e que por motivação se entende “uma potencialidade antropológica psíquica” que compreende uma “visão holística do ser humano” (Rulla, 1997, p. 113).

Dito isso, foi preciso fazer uma seleção do termo “experiencias motivacionais” por questões metodológicas de recorte de trabalho e de tempo: era preciso escolher

peessoas para dizerem de suas experiências vocacionais, e dado essa incursão inicial de campo dentro de um mestrado, optou-se por focar o que realizou e continua realizando a VRC hoje, ou seja, em um contexto geral de crise e transformações aceleradas a partir da vida social que atravessamos no século XXI – com suas inseguranças e incertezas – escolhemos trabalhar com aqueles que fizeram de suas dores e fracassos um lugar de comunicação do possível, de engajamento sociotransformador. Essas mesmas vozes escolhidas colaboraram também com uma visão crítica de suas realidades e de suas histórias. São religiosos(as) que realizaram um percurso de doação e continuam motivados em suas caminhadas, sem que a isso se atrele a esses sujeitos lugares idealizados de perfeição, modelo, exemplo. Contudo, são recortes dessas vidas que não deixaram de constituir uma presença religiosa e social relevantes que podemos a chamar de testemunhal.

Os bancos de dados de pesquisas acerca do fenômeno religioso, continuam a elencar o cristianismo como sendo a maior religião monoteísta com adeptos no mundo (Fontes: *Pew Research Forum on Religion & Public Life* e *The Association of Religion Data Archives*). Nos registros do catolicismo, o número de batizados comporta hoje a marca de 1 bilhão e 390 milhões de fiéis (Fonte: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*), e dentro desses, a vida religiosa masculina e feminina juntas somam 777.264 fiéis. Em nosso país, de acordo com o último censo realizado pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), registra-se um total de 24.801 religiosos(as) de votos perpétuos, 1.763 com votos temporários, e um total 2.342 estudantes em formação. Mesmo com números elevados, no que tange aos índices gerais dos agentes eclesiais, a última década apresenta uma diminuição das vocações, sendo o grupo das religiosas o que detém maior índice de decréscimo numérico.

Importou-nos observar esse fenômeno da vida consagrada à luz da reflexão weberiana acerca da sociologia da religião, num texto publicado no entre guerras, de 1917-1920, em seu “A psicologia social das religiões mundiais”, no qual se distingue o cristianismo como a religião ocidental que opera com a noção de um deus pessoal e através de uma temporalidade histórica com finalidade teleológica (salvacionismo). Ao cristianismo, junta-se a perspectiva sociológica do autor de pensar a relação entre os efeitos da religião e da produção da civilização ocidental como intimamente imbricados. É da relação entre a religiosidade em sua dinâmica com a esfera social, naquilo que comporta a produção de novos regimes de saberes com a transformação

social, política e econômica da modernidade, que a discussão do processo de secularização alcança nosso campo empírico de estudo.

Weber é o autor reconhecido pela criação consolidada no campo filosófico e sociológico do conceito de “desencantamento do mundo” (“desmagificação e perda de sentido”), termo provindo da arte do Romantismo, e que esboça a gênese de reflexão da discussão acadêmica presente entre a produção da dominação da racionalidade do mundo natural de um lado, e de outro, a diferença de “experiências místicas individuais, inexprimíveis, incomunicáveis”¹. Interpretando Weber, como resultado ao campo da religião, Pierucci (1998) afirma encontrar-se a “racionalização religiosa” como forma “eticizada” da vida, encontrando seu ápice na “gestação histórica da moderna civilização do trabalho”, na “primazia da ciência”, e no procedimento institucionalizado de contrato civil como conveniência social jurídico-político (burocratização). Portanto, os dois termos, desencantamento do mundo e processo de secularização são diferentes, embora operem ambos com a transformação do sentido de religião: o primeiro ancora-se na “eliminação da magia como meio de salvação”, e o segundo implica na “subtração de um *status* religioso, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela”.

Em nosso trabalho de pesquisa, nos detivemos mais no segundo conceito, como campo que nos “remete à luta da modernidade cultural contra a religião”, muito embora, saibamos que uma delimitação do termo, provindo da análise sociológica de Weber em seu clássico *A Ética protestante e Espírito do capitalismo*, de 1904-1905 (revisão e acréscimos do autor em 1920), pondera sobre a reforma calvinista e a burocratização administrativa do capitalismo. Todavia, desponta daí que a percepção weberiana aponta uma concepção sociológica da religião institucional como necessariamente atravessada pela construção subjetiva de sentido da parte dos fiéis, justamente onde a relação entre metafísica religiosa e conduta de vida ganha peso na busca por respostas religiosas às perguntas existenciais “o que se deve fazer” e “como se deve viver”.

Não obstante, no Brasil encontra-se uma grande “equivocidade do vocábulo” na sociologia da religião. Assim, o processo de secularização no contexto acadêmico

¹ Por questão de estilística introdutória, e por ser abordado ao longo do texto nos capítulos seguintes, remetemos todas as citações menores em aspas nessa introdução ao Ensaio de Pierucci (1998): *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*.

brasileiro está permeado pelo teor polissêmico do termo que recebe uma “multiplicidade de sentidos”, sendo por uma grande parte dos intelectuais da sociologia da religião, fora e dentro do país, deslegitimado como referência atual para composição da leitura do fenômeno religioso. O motivo de tamanho rechaço se apresenta por várias abordagens de compreensão acerca do conceito que, segundo o sociólogo brasileiro, um dos maiores tradutores de Weber no país, defende em seu ensaio ser “sua motivação mais profunda” descrever um correto uso deste conceito à luz das contribuições weberianas.

Para o autor, se atribuem leituras distorcidas da secularização, e a sua irrelevância conceitual acontece como uma “síndrome de autoengano que hoje ronda a sociologia da religião”, seja em solo brasileiro quanto europeu ou americano, pelos seguintes fatores: a) não compreensão de que a produção de um Estado Democrático de Direito se funda num outro regime legislativo (não eclesiástico) que produz a laicidade estatal social com base em liberdades públicas e os direitos de cidadania; b) defesa do reencantamento do mundo, da revanche do sagrado, do *revival* (revitalização religiosa) e da mobilização política religiosa mediados por “claros fenômenos de dessecularização” que recebem o nome de *Religious Movements* enquanto uma “multiplicidade crescente de manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, paraeclesiais e não-eclesiais que as sociedades mais modernas do Ocidente têm visto surgir e proliferar a partir dos anos 70” (os chamados “cultos e seitas”) (Pierucci, 1998); c) aderência ao conceito de pós-secularização como inadequação da secularização devido à própria crise do conceito datado de modernidade (agora: pós-industrial, pós-materialista, pós-comunista etc.); d) aceno de que a secularização é um conceito teleológico-doutrinário de Weber, que se funda em projeções futuristas do desaparecimento da religião se dando num mundo racionalizado em que estas não foram concretizadas empiricamente; e) situar o conceito ao lado da evidência de que a crença (fé) em Deus ainda está presente empiricamente em diversas partes do mundo globalizado e como “um dos grandes fatos sociais da contemporaneidade”; f) não relevante uma vez que desde décadas passadas se recupera “a imagem do papado, o impacto televisivo dos (tel)evangélicos de extração fundamentalista ou tradicionalista, o fundamentalismo islâmico, o “sagrado recidivo” no “marketing religioso”.

Entretanto, nenhuma dessas abordagens conceituais foram selecionadas por nós para o tratamento do nosso objeto de pesquisa, bem como todas podem ser

compreendidas atravessando-se o escopo weberiano do seu paradigma da secularização. Nossa opção conceitual para tratamento do objeto de estudo parte de uma epistemologia das Ciências da Religião que tem o interesse de estudar determinada forma de vida religiosa dentro da cultura e em seus usos simbólicos. Nesse sentido, a opção interdisciplinar do uso funcional-hermenêutico do processo de secularização nesse trabalho, provindo do campo sociológico, reconhece também que a sociologia da religião é “uma das subáreas da Sociologia que mais crescem em todo o mundo, e o Brasil de hoje quanto a isto não faz exceção” (Pierucci, 1998, p. 44).

Da abordagem que fizemos ao conceito, reconheceu-se que embora lexicograficamente pouco usado pelo “cientista Weber”, a secularização é considerada um dos *leitmotiv* que atravessa toda a sociologia weberiana e pode ser considerado como um processo que situa as relações entre a religião e a modernidade enquanto “desenvolvimento da sociabilidade e dos modos de sociação” bastante característicos das sociedades modernas – racionalistas e capitalistas –, ou seja, compreende-se “a secularização como parte do processo societário de diferenciação das esferas culturais-institucionais”. Em resumo, importou para nós pensarmos a secularização dentro do fenômeno religioso, uma vez que o tempo presente evoca desse conceito, quando se pergunta pelas motivações da pessoa consagrada hoje, um “campo de transformações objetivas que afetam a religião e o seu estatuto cultural, e, simultaneamente, aos processos de racionalização das diferentes esferas culturais de valor e de modos de levar a vida” (Pierucci, 1998, p. 48). Assim, circunscrevemos dentro do catolicismo e sua multiplicidade de registros fatuais de estilos de vida crente, um modo particular de viver religiosamente tal qual se concebe como vida religiosa consagrada².

Importa ainda esclarecer, que a pesquisa encontrou em Berger (2000, 2012, 2017, 2018, 2021) o modo de operação mais fundamentado desse conceito, uma vez que o autor leva em conta a produção secularizada da liberdade individual e institucional do sujeito contemporâneo, problematizando em sua “sociologia dialética” (indivíduo-sociedade) quando da implicação da consciência subjetiva dos crentes na operação com sua religiosidade em contexto de modernidade. Em Berger, mas

² A compreensão do campo social na cultura atual remete-se a Weber por ser este considerado um autor clássico, um “pensador expoente” no conjunto da Sociologia, “por conceber a singularidade da civilização ocidental moderna como resultante da combinação de processos como racionalização, desencantamento do mundo e secularização” (Gigante, 2013, p. 135).

também em Casanova (2006), a sociologia da religião opera já com os desdobramentos atuais do processo de secularização reconhecidos como pluralidade e diferenciação. Reconhecemos com Berger que a atualidade expressa a composição de “uma sociedade profundamente secularizada, em que o modelo de institucionalização antes predominante perdeu, pouco a pouco, sua legitimidade, o principal resultado tornou-se a crescente autonomia dos sujeitos” (Martins Filho, 2020a, p. 197), sendo a essa experiência na composição de suas motivações (em seus interesses e suas ideias) que visou-se investigar na vida religiosa consagrada hoje.

Resta ainda colocar, que a motivação não foi por nós utilizada como um conceito redutor, uma vez que ela se apresentou como uma mobilização frente determinada realidade que está já dada sem o objeto da qual as motivações se dispõem a buscar. Em outras palavras, a busca por identificar as motivações evidencia também seu correlato avesso: o que se apresentou como não realizável ao crente, o que está dado e os engaja numa busca de outra alternativa. Sem pôr em escala progressista, da motivação mais instintiva (a busca pela superação da fome), à mais elaborada (intelecção da organização complexa de um mundo com fenômenos que marcam nossas vidas), as motivações apontam também para seu duplo, para o que impede os religiosos(as) de seguir ou de resistir.

Portanto, a pergunta objetiva de nosso trabalho pela motivação – *Quais experiências motivaram/motivam a entrada e permanência do vocacionado/religioso na vida consagrada?* – nos levou junto com os resultados a encontrarmos um conjunto de quinze categorias que exploram: o que se move nesses sujeitos sem a sua permissão (ou programação), pelo que são causados, quais mobilizações são legítimas e com quais critérios, quais motivações autocompreendem que os deformam como vida consagrada, como espécie humana, e com quais enlaçamentos comunitários. Tivemos três grandes núcleos motivacionais baseados nas contribuições à VRC de Palacio e Havenne (2012) acerca do núcleo identitário da vida religiosa, e que aqui os nomeamos por: 1) mística relacional como motivações de entrada, 2) comunidade como motivações de desenvolvimento e 3) missão como motivações de permanência. Cada um desses núcleos motivacionais nós os apresentamos por outros três subgrupos, sendo respectivamente: 1) o desejo movido por valores, a corporeidade e seus afetos, tensões de ruptura; 2) a linguagem teológica acionada, o processo formativo do religioso, a intercongregacionalidade

carismática; e 3) a missionariedade, o carisma religioso fundante e o rosto dos destinatários. Finalmente, outras três categorias que compõem o quadro das quinze experiências motivacionais, diz respeito às dimensões de encontro entre: 1) os núcleos 1 e 2: experiência de vulnerabilidade mediada; 2) entre 1 e 3: sensibilidade humanizada; e 3) entre os núcleos 2 e 3: experiências da itinerância na vida religiosa.

Para execução de nossa pesquisa de campo, o material recolhido esteve amparado numa interdisciplinaridade metodológica capaz de aproximar o campo empírico com o nosso referencial teórico, utilizando-se de abordagens humanistas psicossociais, que nos facilitaram alcançar “a pessoa em sua experiência”, e não somente os discursos dos participantes. Foram utilizados: exercícios vivenciais envolvendo os princípios da Biodanza para vinculação do grupo de colaboradores (Toro, 2002), relação interpessoal de escuta empática através da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) (Rogers, 1994), produção do registro de memórias significativas por recursamento com estimulação bilateral (EMDR) (Shapiro, 2001) e composição de texto-sentido por meio do método (con)texto de letramentos múltiplos (Cavalcante Júnior, 2001). Essa pesquisa também buscou uma dimensão mais objetiva e quantitativa, utilizando-se da aplicação de questionários e composição de gráficos estatísticos.

Nossos limites apontam para uma não generalização dos resultados uma vez que tratamos de uma mostra reduzida e local, contendo trinta colaboradores. Contudo, foi o que nos possibilitou um maior e mais significativo aprofundamento qualitativo dos dados coletados.

O detalhamento de toda a execução dessa pesquisa de campo está abordado no primeiro capítulo, *Uma problemática e sua linha metodológica: VRC em hermenêutica secularizada*, em que buscou-se evidenciar seu passo-a-passo, desde as discussões de referencial teórico adotado, campo epistemológico escolhido, e desenho metodológico realizado na lida com campo e na análise de material coletado. No capítulo 2, *VRC hoje: liminaridade e autocompreensão*, a vida religiosa foi pensada a partir do conceito de liminaridade (O’Murchu, 2001), sendo afirmada como o lugar do “entre” – mundos, sujeitos, igreja, sociedade, divindade, humanismo – onde está marcada pelo atravessamento e produção de sentidos e valores culturais, bem como ainda utilizou-se dos principais “textos-eventos” do magistério acerca da autodefinição da VRC no modo como esta se diz eclesialmente. Foi discutido no capítulo seguinte, *Núcleo identitário da vida consagra apostólica e processo de secularização em*

Berger, os desdobramentos específicos da reconfiguração da identidade da vida religiosa no território brasileiro à luz da história da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), e nos situamos também nessa discussão, a partir da relação entre cultura, religião e modernidade nos efeitos do processo de secularização naquilo que hoje podemos observar e compreender criticamente acerca do fenômeno religioso contemporâneo. Os dois últimos capítulos os destinamos à apresentação dos resultados. No capítulo 4, *Contextos de secularização: estatísticas, significados e experiências motivacionais*, discutiu-se a partir do material coletado no questionário sociodemográfico e temático, o perfil estatístico e as principais experiências motivacionais expressadas pelos colaboradores, sendo produzidos também dois textos-sentidos realizados de modo colaborativo com os participantes. No último capítulo, *Narrativas do campo empírico: entrevistas de aprofundamento*, foi elaborado o anagrama geral de composição das principais experiências motivacionais coletadas nas entrevistas individuais, sendo estas discutidas à luz das reflexões bergerianas dos efeitos da secularização hoje, despertando-se para o foco na relação entre a consciência crente subjetiva e a diferenciação e a pluralidade do fenômeno religioso aqui tratado.

Todo o empenho reflexivo aqui realizado está atrelado ao percurso de aprendizagem desse pesquisador a partir da pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, viabilizado pelo financiamento estudantil ofertado pela CAPES, e vinculado à linha de pesquisa Cultura e Sistemas Simbólicos. Esse trabalho tomou a vida religiosa em contexto secularizado como um projeto de cristianismo inacabado, abordando-a como um processo de aprendizagem comunitário que implica em reconhecermos o que ainda no contexto sociocultural mais globalizado perdura como um desafio ao “não saber-fazer juntos”. Consideramos que a elaboração do pensamento crítico envolve quebrar a hierarquia pensador-público para constituir um nós-pensante (Gercés, 2013), uma palavra coletiva capaz de avançar sobre problemas que realmente existem. Os religiosos(as) tocaram em suas experiências de vida que a opção do cristianismo não pode ser a despolitização do mundo, na conformação da produção de subjetividades que reforçam o laço social como lugar da impotência, a esquiva da intervenção na complexidade da sociedade, lugar de expectadores que aguardam um novo céu e uma nova terra. Seu protagonismo está movido pela reflexão sobre a formação da comunidade no contexto atual, sobre as possibilidades da convivência em comum.

1 UMA PROBLEMÁTICA E SUA LINHA METODOLÓGICA: VRC EM HERMENÊUTICA SECULARIZADA

Frequentemente, fatos isolados ou pequenos grupos de ocorrências, por sua natureza e por suas características, muito nos mostram e nos ensinam sobre os cenários mais amplos, permitindo leituras mais profundas, teorizações e o detalhamento de informações e condutas.
(Gomes Neto, 2024, p.13).

Esta pesquisa tem como objeto as *experiências motivacionais* que mobilizam as pessoas à opção e decisão pela Vida Religiosa Consagrada (doravante, VRC), considerando suas transformações (ou não) no percurso formativo do religioso(a) professo(a)³, perscrutando seus significados e sentidos no mundo contemporâneo à luz de uma hermenêutica do processo de secularização. A fim de que se desenvolvesse, a pesquisa contou com a colaboração de trinta participantes voluntários que compreendem o Núcleo Regional Aparecida/Hidrolândia da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) em Goiás (CRB-GO)⁴. Todos os participantes vivem cotidianamente na sociedade atual esta modalidade de adesão confessional do cristianismo católico (doravante, apenas “catolicismo”) que é considerada eclesialmente como *opção pela vivência radical do múnus batismal cristão*, apresentando-se numa forma de vida *carismática* específica e de vivência comunitária com votos evangélicos professos (*Lumen Gentium*, doravante LG, 44). Nesse sentido, a fim de melhor orientar a leitura do itinerário que segue, este capítulo metodológico pretende conceber as balizas norteadoras, como primeiro passo em nossa composição de resultados.

Essa pesquisa é em parte uma pergunta tangente ao que chamamos de formação permanente, vendo esta como processo de transformação contínuo na VRC (conversão), buscando-se nas motivações elementos de consciência religiosa na construção de sentidos e experiências formativas que atravessam a identidade de um consagrado(a).

³ Serão incluídos na fase de grupo os estudantes pertencentes ao núcleo.

⁴ Cf. Apêndice 3: Declaração de anuência da instituição coparticipante (CRB-GO).

1.1 EXPLICAÇÃO DA PROBLEMÁTICA INVESTIGADA

Adentrar o campo das motivações é se deparar com a questão própria que dispara o advento da Psicologia como ciência (Todorov; Moreira, 2005): a observação daquilo que move o sujeito. O desafio desse objeto tão particular que se chama motivação está dado pela falta de clareza frente ao que ativa a dinamicidade complexa do modo intrincado de funcionamento subjetivo. Assim, abordar a motivação seria se deparar com esses limites que põem questões acerca da incongruência/congruência que tem o ser humano em relação às suas motivações intrínsecas, entrando em contato com o território fronteiro entre intimidade e exterioridade, balizas que nomeiam nossa compreensão moderna de motivação. Compreende-se que as motivações se transformam ou se modificam ao longo do desenvolvimento humano, e que moldam o funcionamento psíquico-comportamental futuro em uma dinâmica mobilizadora do sujeito. Para Henriques e Santos (2020), em sua recente pesquisa empírica acerca da relação entre motivação e trabalho à luz da psicologia organizacional, esta primeira deve ser medida de acordo com alguns elementos tais como: considerar sua dimensão intrínseca (elaboração de sentidos pessoais) e extrínseca (fatores ambientais), observando-se aí três determinantes do comportamento no vínculo organizacional/institucional que envolvem intensidade, direção e persistência⁵.

Transpostas essas questões para o fenômeno religioso pesquisado, perscrutando as motivações que demandam ou criam respostas na realidade da VRC hoje, e observando-se que tipo de vida religiosa tais motivações engendram, esta investigação almeja compreender tais dinâmicas em meio à efervescência de uma cultura em constante e acelerado processo de mudança religiosa, nomeado por (des)secularização (Berger, 1985; 2017; 2018; Berger; Zijderfeld, 2012). Foram observados participantes de gerações experientes de religiosos e religiosas comparando-as e aproximando-as a partir de suas próprias percepções e construções

⁵ Destacamos que no contexto do desenvolvimento do processo de secularização, segundo as autoras do artigo (Henriques; Santos, 2020), o conceito de motivação historicamente é acionado dentro da ambiência administrativa da Revolução Industrial, e está atravessado pelo paradigma humanista que traz uma preocupação com a vida do humano como um objeto maquínico. Contudo, a noção de motivação não questiona o modelo de produtividade capitalista com profundidade, e corresponde à relação entre a visão da psicologia comportamental e os processos adaptativos evolucionários. Para nossa pesquisa, tratou-se de um conceito que visou adentrar a intencionalidade das experiências do sujeito crente e suas problemáticas dentro do contexto atual das transformações culturais da religião.

de sentido vocacional e existencial. Este trabalho teve por caminho percorrido a intenção de identificar respostas à questão: *quais experiências motivaram/motivam a entrada e a permanência do vocacionado/religioso(a) na vida consagrada?*

As respostas a este estudo providas dos religiosos(as) participantes dessa pesquisa foram organizadas, procurando-se estabelecer categorias mais gerais de interpretação para esse fenômeno religioso da VRC na contemporaneidade. Assim, tratou-se de pesquisa exploratória, evidenciando uma primeira abordagem investigativa acerca da realidade motivacional dos participantes, com um levantamento claro de suas motivações, processos de transformações destas, e para que estilo existencial encaminham os crentes, buscando tornar inteligível o que observações e expressões coletadas em campo revelam de demandas à VRC hoje. Construiu-se subsídios para compreensão do fenômeno religioso em subjetividades consagradas⁶. Uma vez, portanto, tomando como foco as experiências motivacionais, a pesquisa perscrutou o universo subjetivo da pessoa e suas práticas de vinculação religiosa (adesões denominacionais ou modelos eclesiais híbridos), evidenciando marcadores subjetivos e relacionais que tentam descrever o que ativam e como mobilizam os participantes na cultura em que vivem. Trata-se, portanto, de caracterização das motivações dos participantes em contexto de religiosidade atravessada pela modernidade.

Pierucci (1998) afirma que, para alguns, o conceito de secularização está obsoleto, e que a intuição weberiana não se mostrou concludente em seu declínio das formas religiosas e na universalização do domínio da racionalidade como “desencanto do mundo”. Estabelecemos nesse trabalho por secularização o novo modo de pertencimento do fenômeno religioso nas práticas e expressões religiosas em contexto de surgimento da modernidade “iluminada” e seu decurso atual, na relação com o fenômeno monoteísta da religião cristã ocidental (ético-salvacionista), caracterizando-se suas transformações atuais.

Para Weber (2004), de forma bastante sucinta aqui, o advento do capitalismo comercial trouxe consigo uma razão instrumentalizada que questiona as tradicionais teocracias constituídas e promove a constituição do Estado jurídico-político. Isso vai

⁶ Temática apresentada no Colóquio do IFITEG (Maio/2023) como problemática de desdobramento parcial desta pesquisa sob o título *Uma abordagem psicológica da subjetividade consagrada: modalidades do gozo e organicidade na contemporaneidade*. Toca-se a questão do desencanto secular pela via da dessensibilização estética (sensível) do mundo.

constituindo um processo de burocratização da sociedade, com suas hierarquias e modos de organização cada vez mais complexos (especializados e individualizados), que geram, a longo prazo, impessoalidade e apatia. Este processo em desenvolvimento assumiria em seus conflitos, entre aumento da liberdade e organização da vida, o que o sociólogo nomeia como desencanto do mundo, desdivinização, desmagificação (*Entzauberung*), desendeusamento da natureza (*Entgötterung der Natur*), saída do Jardim Encantado (*Zaubergarten*), desencantamento intrarreligioso, dessacramentalização (racionalização da religião), dessalvacionismo, eticização, moralização da religião, intelectualização, objetificação da verdade, calculismo, tecnicismo, e também perda de sentido (Pierucci *apud* Cardoso, 2014; Weber, 2004; 1982a; 1982b). Ainda que com sua “polissemia” e “não explicitação da sutil multiplicidade de sentidos que acompanha o uso dos termos desde suas origens” (Pierucci, 1998, p. 62), o autor colocava um quarto de século atrás que era preciso

[...] decididamente, defender a necessidade inadiável de reabrirmos hoje no Brasil, entre os sociólogos da religião, a discussão conceitual do problema da secularização e arguir da utilidade de nos enfrentarmos de novo e seriamente com os velhos significados com os quais a coisa se pôs de pé, nos quais se levantou a questão. São referências que devem ser revalorizadas nos dias de hoje. Na América Latina principalmente. (E o Cone Sul não me deixa mentir.) [...] dimensão verdadeiramente hard da secularização, aquela que se instala na esfera da normatividade jurídico-política.

Desse modo, o conceito pode servir de instrumental de base para a comparação dos efeitos da modernidade em sua relação com o sistema religioso e o que desse encontro decorre atualmente em práticas e formação de vínculos no campo da religião vivida em contexto laico do estado democrático e suas controvérsias. Portanto, a secularização nos ajuda a refletir sobre uma religiosidade modernizada e o que isso nos apresenta como problemáticas subjetivas, sociais (institucionais), culturais e espirituais que atravessam a experiência humana dentro de novas ebulições⁷ do sentido religioso.

A religião cristã no mundo contemporâneo, na dimensão educativa da fé e dos seus valores doutrinários, esbarra-se nas fragmentações críticas da moral, dos

⁷ Dando continuidade à metáfora da química social de Bauman (2001), a ebulição seria a vaporização do estado líquido em contexto geopolítico de aquecimento global.

abusos de poder (Zacharias, 2023), da sexualidade, das diversas patologias, da violência auto infligida (consciente e inconscientemente), dentre outros percalços que atravessam o chamado “campo das vocações”. Na VRC se percebe a diminuição de vocações, as crises institucionais de pertencimento e abandonos (Civcsva, 2021; 2017; Cencini, 2019). Este estudo voltou-se para esse panorama religioso cultural e problematizando-o não somente sob o olhar confessional ou eclesiológico, mas adotando-se a epistemologia da Ciência da Religião (Usarski; Passos, 2013), ou seja, problematizando-se a vida religiosa como um dos vários diversos estilos de vida religiosa na cultura hodierna, no que tange à adesão ao catolicismo, em perspectiva de diálogo cultural com o nosso tempo.

A pergunta pela experiência religiosa da motivação encontra reverberação metodológica na sociologia da religião segundo a abordagem de Weber ao fenômeno social. Nesse sentido, questionou-se pela motivação religiosa, sobretudo a fim de compreender e aprofundar junto ao crente seu próprio projeto de fé: o que busca como fim último na realidade e quais estratégias aí desenvolve. Ainda, situar essas considerações em contexto secularizado, de algum modo inventariando a relação entre desencanto de mundo, perda de sentido e racionalização econômica da vontade.

Conforme colocado, a sociologia weberiana afirmou uma realidade de possível supressão progressiva à religião com o advento das sociedades modernas que não foi confirmada (Berger; Zijderveld, 2012; Hervieu-Léger, 2015), se apresentado de modo diverso, tanto quanto superando compreensões de privatização religiosa tangível somente ao espaço subjetivo da adesão pessoal (James, 1991). A observação revela que atualmente identificamos o processo de secularização enquanto desprivatização (Zamora, 2023), ou seja, uma mobilização do campo religioso em que se ativa um estado de manifestação de elementos sociais e suas práticas no espaço público político. Zamora (2023) observa a religião servindo ao embasamento de “mobilizações autoritárias”, em que as subjetividades democratizadas se apresentam como a própria instituição.

Se o mundo moderno nascia rompendo com os regimes autoritários institucionais (políticos e religiosos) no afã das liberdades individuais que iriam fundar o Estado Democrático de Direito, o contemporâneo instaura expressões de diversas modalidades do uso da religião (ou de traços desta) como reivindicação institucional legitimada em nível pessoal, podendo evidenciar um pluralismo de graus de pertencimento à religião – conscientes ou não, disfarçados (camuflados) ou não – que

vão da indiferença ao fundamentalismo religioso.

Este trabalho buscou mapear as formas de expressão da vida religiosa em um contexto local muito específico do catolicismo e sem pretensões generalizantes, mas de forma densa e metodológica, almejando adentrar o espaço *subjetivo experiencial* do fenômeno religioso pesquisado⁸, em seus acordos e desacordos com a cultura atual, onde nesta se inscreve e está inscrito tal objeto dentro de uma mesma dinâmica transformativa.

Obviamente, o espaço institucional das comunidades e congregações religiosas não está isento ao modo de funcionamento cultural contemporâneo e suas diversas transformações; transformações que atravessam o âmbito mesmo de como as pessoas se relacionam hoje no mundo ocidental, seja na vida social, ou no próprio campo religioso (Bourdieu, 2011)⁹. Assim, esta pesquisa questionou acerca de uma possível compreensão dos efeitos de um mundo secularizado, desencantado e plural, e não sobre suas causas estruturantes. A preocupação foi, assim, compreender o que se manifesta como secularizado numa experiência religiosa específica, ou, de outro modo, mas guardando-se um mesmo sentido, compreendeu-se, aqui, por secularização os sentidos de vivências da fé em contexto modernizante¹⁰. Novamente, dado a essa ambiência religiosa atual, perguntou-se: *quais experiências motivaram/motivam a entrada e a permanência do vocacionado/religioso(a) na vida consagrada?*

1.2 MOTIVAÇÕES E JUSTIFICATIVA DO ESTUDO

Apresentam-se as motivações amparadas em uma pluralidade de experiências, expressas de formas múltiplas e multifacetadas em cada participante, de modo

⁸ Adota-se a perspectiva da abordagem weberiana junto ao fenômeno religioso: pergunta-se pela expressão da dinâmica religiosa no modo como o agente religioso compreende e vive sua religiosidade (Weber, 1991).

⁹ O sociólogo articula esse campo como jogo de forças que atravessam a religião, imersa na sociedade pluralizada, em que seus agentes disputam menos por questões doutrinárias de poder, e funcionam mais na ideologia econômica do empresariamento de mercado religioso com suas ofertas de produtos, trocas, parcerias, marketing e disputas da clientela ou membresia. Em termos pastorais-teológicos, o documento de Aparecida (2007) propõe a superação da formação e seguimento do fiel e das lideranças na vida cristã com outras possibilidades comunitárias de conjunto que não sejam apenas focadas em “pastorais de manutenção”.

¹⁰ Este trabalho apresenta o limite de não demarcar objetivo historiográfico na pesquisa, portanto, não busca entrar nas discussões acerca da classificação da cultura atual como moderna ou pós-moderna (Latour, 1994).

coerente ou heterogêneo, podendo indicar elementos utópicos (idealizados) e impulsivos, bem como planejados e/ou incentivados, representados de forma eclesial (teológica) e/ou experiencial.

Nesse sentido, essas experiências podem ser categorizadas em diversas narrativas que mantêm relações entre si ou não, apresentando-se em dois grandes eixos experienciais narrativos: a) a narrativa eclesial da fé, sendo essa mais elaborada teologicamente, amparada biblicamente; e b) a narrativa experiencial humana, sendo essa mais existencial, amparada em vivências humanas dos participantes em suas culturas, que podem ou não ser consideradas pelos participantes como experiências motivacionais à escolha vocacional.

As experiências motivacionais podem ser construídas através da relação entre esses eixos narrativos principais, em que cada um incide no outro para a produção das escolhas, tanto quanto à manutenção destas, mobilizando formas diversificadas de pertencimento motivacional à VRC. Essas experiências motivacionais, estejam elas de forma clara acessíveis (ou não) à consciência do participante, vão se transformando e recebendo outros contornos – podem ser abandonadas, transformadas, ressignificadas, descobertas – ao longo do percurso vocacional do religioso(a).

Conforme discutido, essa investigação no campo das Ciências da Religião permitiu observar que o objeto abordado está dado no tecido social como fenômeno religioso secularizado, referenciado numa fronteira de expressão dialética que não é completamente afirmada em sua dimensão teológica ou totalmente sociológica. Segundo a crítica de Michael Pye (Cruz; De Mori, p. 16), esse campo do dado da Religião, exige olhar a complexidade do seu objeto, superando dicotomias de disputas:

Mas, de fato, quando esses dois grupos de pesquisadores mencionados procuram, de alguma forma, cooperar, pode facilmente ocorrer uma oposição entre eles. De um lado, há o ponto de vista religioso de teólogos, que podem estar interessados nas interpretações religiosas regidas pelo dogma ou em análises para propósitos missionários. De outro, há uma forte inclinação de cientistas sociais para prover explicações funcionalistas e mesmo fazer do “reducionismo” uma virtude. Ambas abordagens são parciais e potencialmente destrutivas da boa pesquisa no campo das religiões e estranhamente, pela mesma razão, ou seja, que elas não assumem o material de campo tão seriamente quantos estes devem ser em seus próprios termos.

Nesse sentido, destacamos detalhadamente as principais necessidades desse tipo de estudo pelos seguintes motivos: 1) incursão específica em um tema que representa uma pequena parcela crente da sociedade; 2) poucas pesquisas no campo das CR para a VRC (dominantemente teológica, confessional e conversionista, ou sobre saúde mental, psicologia); 3) traz amostragem de campo e definições metodológicas; 4) busca por sentidos da VRC na atualidade dialogando com a sociologia da religião (secularização enquanto transformações da religião na modernidade); 5) dialoga com epistemologia de pesquisa em Ciências da Religião, não buscando viés apenas com foco eclesial ou pastoral, mas primeiramente humanizador; 6) trata de parcela do catolicismo que constrói sentido na cultura; 7) implica socialmente os religiosos na realidade social (suas perspectivas de fé, mundo, espiritualidade), esforçando-se por elencar possibilidades novas de diálogo *ad intra* e *ad extra ekklesia*; 8) busca a compreensão de como se encontra sendo cuidada a saúde mental dessas pessoas; 9) pretende fornecer reflexões para subsídios que auxiliem a comunidade de fé pesquisada; e 10) toda esta sondagem visa, finalmente, evidenciar suas experiências e motivações (o que as mobilizam na vida).

Para tanto, esta pesquisa iniciou sua discussão de bibliografia em agosto de 2022 e teve duração de mais um ano de execução de sua fase de campo, vindo a se desdobrar nestes semestres de 2023.2 e 2024.1¹¹. Manteve o foco nas experiências motivacionais que organizaram nos sujeitos a escolha por uma opção de vida confessional, ou seja, um modo de viver sua confessionalidade dentro do catolicismo, o que se configura como uma expressão diversa no modo de organização familiar ou doméstica em nossa sociedade, bem como na própria vivência e expressão de fé cristã católica. Foram participantes da pesquisa, homens e mulheres, entre 20 e 75 anos, em diferentes etapas de pertencimento às suas devidas instituições congregacionais, localizados em suas respectivas casas religiosas, situadas nas diferentes localidades, que compreendem a configuração territorial nomeada por Núcleo Aparecida/Hidrolândia pela CRB do Estado de Goiás.

Contudo, é preciso dizer que essa delimitação particularizada do objeto foi observada dentro do fenômeno mais geral da secularização, com o advento da

¹¹ A etapa da Pesquisa de campo só se iniciou após aprovação do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) e cumprimento de todos os requisitos previstos, sob parecer n. CAAE: 75728723.3.0000.0037. Teve duração específica de dois meses (2023.2-2024.1) para coleta de dados em campo, e os meses restantes para apresentação sistematizada dos dados, análise dos mesmos e discussão de resultados.

modernidade industrial e esclarecida (*aufklärung*) (Barcelos, 2019), tal qual foi apresentado pela perspectiva da Sociologia da Religião ao mundo ocidental (Berger, 2017). Assim, tal fenômeno se faz evidente na atualidade através dos processos de desinstitucionalização da fé, levando a observar na cultura contemporânea ocidental uma certa ebulição paradoxal de variados fenômenos humanos no campo religioso (vocacional, missionário e formativo), ou na contraposição deste, apresentando novos dados de reconfiguração da fé social e subjetiva que precisam ser enfrentados com rigor metodológico.

Por um lado, o tecido social democrático está envolvido por um recrudescimento da dimensão religiosa: seja com o pertencimento institucionalizado de uma religião volátil (“rebatismos” e trocas institucionais), com as novas configurações da fé individual apartada da vivência junto a uma comunidade de pertencimento, o aceite parcial e individual (personalizado) da conjuntura do *ethos* doutrinal eclesial (fluidez de escolhas, valores intercambiáveis e em mutação), opções por retornos às estruturas doutrinárias rígidas como forma de garantia de idealização de segurança frente incertezas (*retrotopia*), desprivatização religiosa com incidência política de grupos organizados no campo legislativo (Zamora, 2023), ou, ainda, a expressão de um mercado religioso pluralizado (constituição das memberships digitais e preocupação com a oferta de produtos).

Por outro lado, como práticas já conhecidas há mais tempo pela investigação do fenômeno religioso, não é incomum neste contexto modernizante hiper-religioso, a identificação de grupos de ateus, agnósticos, ou não teístas que estão presentes e interagem compondo este tecido social pluralizado, compondo um tecido de crenças justapostas e multifacetadas.

Pensar a relação entre religião e secularização implica, por isso, adotarmos a compreensão de Geertz (Geertz, 1989) da primeira como um dos vários sistemas simbólicos que compõem o que denominamos por cultura. Requer refletir o que de cultural assume a especificidade religiosa em nosso cotidiano. Mais ainda, por secularização, questiona-se a respeito do modo como a religião constrói e é construída no contexto social, ou, no dizer de Berger (1985), compreende observarmos que estilos de *roupagem* (ou véu) a religião pode revestir os projetos subjetivos (existenciais) na cultura atual. E, ainda, considera-se também as transformação na tensão – abertura e estranhamento – pela qual o catolicismo vem atravessando nas últimas décadas em seu diálogo com o mundo moderno

globalizado.

Assim, esta pesquisa dialoga com o fenômeno religioso circunscrito ao contexto cultural da contemporaneidade observando uma modalidade específica do cristianismo católico em termos do que aí desponta na experiência de seus agentes/receptores religiosos atravessada por problemáticas como: o panorama da individuação crente, crises institucionais variadas, a dimensão da fé privada e os fenômenos mais recentes do século XXI como a Covid-19, o impacto das fake news, dos influencers, showmens, coaches, ou, ainda, a conjuntura político-ecclesial em traços antagônicos (CNBB, 2023). Portanto, parte-se da compreensão de que no esteio dessas transformações, crises e mudanças de cenários da religião na conjuntura do fenômeno religioso e sua intersecção com a modernidade, se inscreva também o próprio cotidiano das práticas e relações nas comunidades de homens e mulheres consagrados, participantes desta investigação, atravessando seus posicionamentos pessoais e comunitários.

Destarte, a VRC, assim como o mundo em que se insere, tem atravessado velozes transformações em suas configurações no interior do catolicismo, sendo revisto o que outrora era definido como “vida de perfeição” (Cencini, 2019), para agora ser mencionada como vida apostólica situada, isto é, inculturada. De forma discreta e não muito midiaticizada, a VRC participa dos debates nacionais e se faz presente no cenário social do país e participa também de organismos internacionais de defesa da vida¹².

Assim, a VRC ocupa um território político de forma participativa nos movimentos sociais de reflexão e ações em defesa da vida onde essa é ameaçada. Contudo, conta-se atualmente com a participação de porcentagem pequena de religiosos e religiosas no cenário político, com provável explicação ao que se compreende como a dimensão da “paroquialização da vida consagrada” (Cencini, 2019, p. 101), ou o fenômeno global de corrupção do cristianismo através do chamado

¹² Todos os anos a CRB, juntamente com a CNBB, apoiam as manifestações populares que ocorrem desde 1995, ao longo da Semana da Pátria, que finalizam com o chamado “Grito dos excluídos”, no Dia da Independência do Brasil (<https://www.cnbb.org.br/860675-2/>). De cunho mais cristão ecumênico, mas com igual incidência de questionamento sócio-político, se realizam também todo ano as chamadas Campanhas da Fraternidade (CF's) no país com adesão de religiosos e religiosas. Segundo a cartilha da JCor (Coalizão dos Religiosos para Justiça), vinte organizações religiosas católicas romanas compõem representação na sede da ONU em Nova Iorque, mantendo o trabalho de transformar as causas profundas da pobreza, violência, destruição ambiental e desenvolvimento sustentável. Disponível em: jcor2030.org.

“mundanismo espiritual” (Francisco, 2013)¹³. Situarmos, assim, a VRC no tecido de uma sociedade secularizada, quer afirmar que o campo religioso não está incólume às transformações culturais da modernidade neoliberal, bem como não se apresenta de forma totalmente passiva.

Em seu nicho de nascedouro histórico, a vida religiosa consagrada se mostra desde suas origens como sendo, em parte, movimento de ruptura com a cultura hegemônica imperial dos primeiros séculos da cristandade, tornando-se um rico exercício de isolamento social como desenvolvimento de espiritualidade ascética (Gomez, 1987)¹⁴. Depois, reorganiza-se como trabalho espiritual de convivência interpessoal comunitária marcado por ideais e valores, tanto quanto por crises, rupturas e transformações socioculturais. São séculos de história da Igreja – enquanto um dos componentes da *weltanschauung* ocidental em seu traço judaico-cristão – que percorrem desde a criação de tratados filosóficos e genética, formação de intelectuais que transformaram o paradigma teocêntrico (Woods Jr, 2019), mas também lugar de manobras e resguardo burguês dos indesejados, desviantes ou carreirismo social (Gomez, 1989; 1990).

Enquanto modo de organização social minoritário das configurações familiares – por vínculo esponsal e geração de prole –, a VRC se torna diferente fenômeno para ser observado, tanto o espelhamento quanto a refração das transformações de mundo e de sociedade em valores, ideais, comportamentos, atitudes e ações. Os diversos estudos sobre a crise na formação à vida religiosa (e presbiteral) – evasões, desistências, revisão de escolha, suicídio, psicopatologias, abandonos, “vida dupla”, desmotivação, escândalos morais etc. (Trasferetti; Millen; Zacharias, 2018; 2020; Veigas; Zacharias, 2020) – apontam para a própria crise mais geral da sociedade contemporânea, que vive, em suas diversas instituições (família, Estado, Igreja, Escola etc.), uma mudança epocal. A observação atenta e realista desses fenômenos permite um olhar crítico mais geral sobre os contextos da modernidade e suas transformações que se dão na VRC como um todo (Susin, 2015), bem como suas alternativas críticas e de resistência ao esfacelamento subjetivo e comunitário, com a proposta de uma nova leitura do humanismo solidário e integral (Guimarães et al,

¹³ São dezenas de menções a esse termo pronunciadas pelo magistério de Francisco. Destaque especial para o documento *Evangelii Gaudium*, 2013.

¹⁴ Abordaremos no primeiro capítulo um breve resumo das transições existenciais e transformações congregacionais da VRC que já foi reconhecida diferencialmente na sua gênese histórica como vida eremítica, cenobítica, anacoretas etc. (Gomez, 1987).

2022).

Isso posto, a presente investigação, ao focalizar as experiências de religiosos e religiosas em sua opção de vida, pretende também contribuir para: a) uma melhor compreensão dos processos formativos vocacionais internos aos sujeitos, b) suas problemáticas no que tange à expressão da fé e à sua adesão, c) seus modos de enfrentamento de suas crises ou sua abertura a transformações, d) visando ainda produzir reflexões que possam ser aplicadas ou comparadas em outras pesquisas na compreensão das expressões de fé em outros contextos e modos de vivência do catolicismo no mundo contemporâneo. Para tanto, busca-se uma compreensão dos significados contemporâneos do sujeito vocacionado à VRC em sua experiência processual formativa como religioso(a), vivendo em comunidade de pertencimento e trabalho.

Destarte, a pesquisa situa-se na tensão existencial entre vida religiosa e cultura civil, ou seja, está focada no lócus de tensão dialética entre o regime específico de organização carismática (eclesial-canônica) e o Estado Democrático de Direito. Em outras palavras, conforme esclarecido acima, trata-se da observação da VRC em contexto secularizado. Perscrutou-se nas experiências motivacionais as origens da vocação (decisão de adesão ao processo de discernimento e pertencimento congregacional), colhendo seus processos transformativos de aprendizagens e amadurecimentos de escolhas e estilos de vida, bem como os processos de construção da identidade religiosa em tempo de *liquidez das instituições* e o fenômeno da *retrotopia* (Bauman, 2001; 2017). No contexto hodierno, a metodologia aplicada tentou alcançar a camada mais profunda da experiência (memória, narrativa e sentido) de consagração do sujeito religioso(a), explicitando-a por meio de marcadores que se situam na intersecção entre religiosidade (espiritualidade), corpo (corporeidade), vivência estético-cultural e mistagógica (Ver Apêndice 5: Roteiro temático para entrevistas de aprofundamento).

Pesquisar a VRC apresenta-se como uma possibilidade de ida a campo, visando pautar reflexões que avancem ante as inconsistências teóricas, conceituais e avaliativas (escassez de pesquisa de campo em abordagem interdisciplinar psicossocial), tanto quanto o enfrentamento de concepções que abordam de forma ambivalente esta problemática: seja evitando a complexidade da realidade atual e aproximando o pensamento a discursos de fórum interno em que se trata de uma vida religiosa em perfeitas condições harmônicas e livre de contradições, ou seja seu total

oposto, completa disfuncionalidade e inoperatividade incoerente da VRC no mundo atual. Este estudo visa superar essas dicotomias com a produção de material para reflexão pessoal e comunitária de religiosos em prol do amadurecimento vocacional e dos processos formativos de identidades, bem como sublinha a relevância eclesial de um maior apoio e incentivo à produção acadêmica da parte de religiosos(as) no campo das Ciências Humanas de um modo geral, e, especificamente, em Ciências da Religião (Camurça, 2001), abrindo o leque de possibilidades futuras de enriquecimento reflexivo em diálogos interdisciplinares. Ainda do ponto de vista sociológico, esta pesquisa põe em evidência um fenômeno particular (VRC) que compõe parte da expressão da vinculação do catolicismo presente em todo o mundo, discutindo um objeto que é, nesta oportunidade, visado em perspectiva macro-contextual (secularização), situando-se a discussão das crises na VRC como inscritas numa problemática cultural que diz respeito ao modo próprio da relação vigente entre religião e modernidade nas sociedades democráticas do mundo ocidental.

Na perspectiva da sociologia weberiana, poderíamos elencar a pretensão de que o estudo de determinado fenômeno religioso poderá vir se tornar futuro material comparativo (aproximação e distanciamento) para as demais expressões crentes e não crentes, bem como discriminação de traços particulares entre religiões de seguimento conversionista e salvífico, ou simplesmente apresentando dados para estudo de comparação interna entre os grupos de religiosos(as) locais. E essa é, de fato, a intenção do resultado que se apresenta.

Esta pesquisa, embora com todo o seu leque de referências que embasam a tentativa de responder aos questionamentos da VRC situada em contexto secularizado, assume como eixo referencial teórico dois principais autores os quais serão aqui utilizados mediante os seguintes critérios de confluência metodológica: Amadeo Cencini (2007; 2012; 2019), psicólogo e religioso canossiano¹⁵, por seu percurso de décadas de atuação junto à VRC; e Peter Berger (1985; 2012; 2017; 2018), sociólogo austro-americano de releitura weberiana, que trabalha questões da religião cristã na modernidade tardia. Esses autores, que problematizam o campo religioso cultural de onde parte esta investigação, assumem perspectivas epistemológicas bastante díspares: Cencini, na leitura pontual da VRC e sua experiência de formação dentro do catolicismo, e Berger, na compreensão sociológica

¹⁵ Congregação dos Filhos da Caridade Canossianos (Fundação idealizada por Madalena de Canossa, Verona, Itália, 1831).

expandida do fenômeno religioso cristão ocidental no mundo contemporâneo. Contudo, os dois autores se debruçam especificamente sobre seus objetos desde uma abordagem com foco aproximativo: enquanto pensadores dos aspectos que compõem os dados religiosos observados e refletidos, tentam evitar as lentes da definição explicativa, e ambos destacam, no quadro geral de seus trabalhos, o que tange ao atravessamento de problemáticas, crises, rupturas e diversidade de seus objetos quanto às suas transformações sociais, políticas e culturais na atualidade. Em outras palavras, os aproximam a pesquisa particular que cada um desenvolve sobre as expressões dos modos de subjetivação moderna dos sujeitos religiosos, a construção de suas identidades e as questões da desinstitucionalização no cristianismo (Martins Filho, 2023; Martins Filho e Ecco, 2021).

Portanto, sobre esse referencial teórico principal unificado, embora não único, ocorreu a possibilidade da construção interdisciplinar de um horizonte epistemológico no desenvolvimento desta pesquisa. Assim, conforme discutido, este estudo está pautado por um trabalho de reflexão conceitual que busca ressaltar *aspectos psicossociais* da amostragem de campo.

A opção pela categoria da secularização como conceito clássico da sociologia weberiana (Pierucci, 1998) neste estudo estabelece-se com a problemática religiosa local sua relação político-social. Em outros termos, esta pesquisa observou a singularidade que move a dinâmica do tornar-se religioso(a), tal como essa ocorre dentro dos processos de subjetivação da modernidade ocidental, partindo-se da compreensão de que as formulações das motivações estão dadas historicamente no marco referencial da cultura atual e no modo como tem se apresentado de forma ativa e passiva o campo religioso, atravessado e mobilizado pela (des)secularização.

É nesse sentido que a consideração desse objeto das experiências motivacionais sob essas lentes teóricas se debruçou sobre as formas de contato e revestimento da roupagem religiosa nas subjetividades modernas (Hervieu-Leger, 2015), como tentativa de se compreender em linguagem humana o modo como o “absoluto” está revestido na experiência crente. Dentre as diversas formas de “promessas do derradeiro absoluto” na contemporaneidade, o dado religioso revela, junto à estrutura cultural multifacetada, aquilo que se reveste também enquanto aspectos de pretensão da “transcendência divina”. Portanto, esta pesquisa tem como um de seus objetos prementes tecer considerações sobre um filão bastante específico dessa complexidade cultural e religiosa, mas que aqui ficará circunscrito ao que no

catolicismo se chama como “estado de consagração religiosa” (Kearns, 1999; Cencini, 1996)¹⁶, que também assume a forma de um conceito jurídico-canônico (Geraldo, 2012).

Por rigor metodológico e clarificação de caminho a ser percorrido de forma delimitada e com ajuste de alcance, bem como registrando-se questionamentos adjacentes que escapam aos objetivos buscados, e que poderão reclamar importância de respostas futuras em outras pesquisas, esta investigação pondera e justifica alguns de seus diversos limites iniciais de partida, tais como: 1) se reconhece o caráter de incursão específica do tema da pesquisa, explicitando uma pequena parcela da sociedade para com o fenômeno religioso aqui posto como questão, em que se pretende colaborar para a compreensão mais geral do mundo social-religioso, evidenciando os religiosos(as) aí presentes com pequena amostragem sem pretensões generalizadas; 2) a carência de pesquisas sobre o fenômeno social da VRC sob epistemologia do campo das Ciências da Religião; 3) trata-se de percurso exploratório de pesquisa em uma incursão inicial que deverá se manter atenta às aproximações e distanciamentos na relação entre referencial teórico e amostragens de campo, em que este último submete de forma imprevisível toda a aposta da hipótese construída e torna-se dependente da eficiência metodológica para obtenção de respostas com densidade de dados, e disso decorre a tentativa incerta de se alcançar uma abertura experiencial ao método da parte do participante; 4) em seus claros limites sociológicos, este estudo de campo poderia estar próximo ao que Bourdieu definiu por etnometodologia (Bourdieu, 2011, p. IX), uma vez que seus objetivos manejam a busca por sentidos presentes nas experiências dos participantes (agentes religiosos) em sua vida cotidiana (ainda que sem observação etnográfica do cotidiano destes), e não observa o campo empírico em sua perspectiva social estruturalista, ou seja, embora o foco na experiência motivacional pessoal dos religiosos(as) esteja atravessado por componentes de organização social, política e econômica em suas determinações, não serão estes delineamentos sociológicos que estarão sendo analisados nesta metodologia, nem, tampouco, a observação da interação comunitária; 6) o rigor metodológico exige neutralidade científica versus um “olhar interessado”, e este estudo parte da consciência da relação do pesquisador com seu objeto e campo religioso de pesquisa de modo *insider* e não *outsider*, muito

¹⁶ Conferir as três obras frutos da tese de doutoramento de Cencini: *Por amor, con amor, en el amor* (1996).

embora a diferenciação de crenças pessoais e a realização de trabalho científico consistente também sejam exigidas de pesquisadores quanto à questão de pertencimentos por gênero e/ou etnia, por exemplo¹⁷; 7) esta pesquisa não objetiva refletir sobre a historicidade da VRC (suas origens e desenvolvimento), traçando um breve e resumido panorama eclesial e social em perspectiva crítica; 8) finalmente, o estudo estabelece que estes limites confirmam que se trata de pesquisa exploratória conforme já delimitado, pelo que se trata de uma abordagem por sondagem observativa (descritiva), sem finalidade explicativa.

Apesar dessas limitações, o estudo mantém-se exequível na abordagem das Ciências da Religião¹⁸, pois em sua metodologia tem em conta extrair as seguintes informações: 1) cientificamente, tentou-se circunscrever uma delimitada parcela comunitária de uma porção bem maior do fenômeno religioso do catolicismo, considerando uma dinâmica de comunidade de crentes particular denominada por VRC; 2) socialmente, buscou-se a compreensão de quais percepções, espiritualidades e modos de existência política assumem os membros da VRC frente os desafios nacionais da população brasileira; 3) esteve atenta à religiosidade crente e à sua dimensão de saúde mental; 4) almejou-se como resultados subsidiar instruções reflexivas que auxiliem o desenvolvimento da consciência crente nesta comunidade de fé.

Assim, reconhecendo-se as diversas transformações socioculturais pelas quais vem atravessando a vida religiosa na mudança de milênio (Susin, 2015), observando-se, ainda, o novo panorama cultural em que desponta o fenômeno religioso (Geertz, 1989), esta pesquisa parte da compreensão de que não basta somente identificar o

¹⁷ Camurça (2000) faz uma discussão da crítica bourdiana ao desenvolvimento próprio da pesquisa social levando-se em conta o jogo de forças entre o campo da religião e ciência. Sua leitura de Bourdieu contrapõe-se frontalmente ao ensaio de Pierucci em sua análise de uma sociologia da religião “impuramente acadêmica (...) devido à presença em seu meio de religiosos praticantes e profissionais da religião que, movidos por interesses religiosos – motivações pastorais, orientações eclesásticas – comprometem a esfera intelectual autônoma do labor científico com uma contaminação religiosa da prática intelectual, que redunde no sacrifício do intelecto que toda religião implica e requer. Desta forma, a pretexto de fazer sociologia e antropologia, realizariam uma (pseudo) empiria com o fito de valorizar a religião” (Camurça, 2000, p. 68). O autor afirma que “dissensos e controvérsias” no âmbito de reflexão das ciências sociais da religião podem ser indicadores de “dinamismo, vitalidade dentro da reflexão de campo” e que “não há como discordar que dificuldades com a falta de *rigor acadêmico* e *distanciamento científico* existem de forma generalizada nesta e em outras sub-áreas das ciências sociais” (Camurça, 2000, p. 84, *itálico do autor*). E ainda, essa discussão diz respeito ao uso interdisciplinar que constitui o método próprio das Ciências da Religião ainda recente no país, ante a consagração das Ciências Sociais na sua apropriação do objeto “religião” (Camurça, 2008, p. 72-73). Citando Michael Pye, o autor relembra que o estudo da religião deve garantir três características, ser “não partidário, empírico e empático”.

¹⁸ Considerando-se a Portaria CAPES nº 174/2016.

fenômeno, mas construir uma descrição de sua experiência a partir de novos olhares e lugares, desde o diálogo interdisciplinar com os saberes, sempre em vista de transpor o território autorreferencial de um pensamento de ostracismo que fale de si e para si apenas (*intra ecclesia*), mas, ao contrário, construindo-se como reflexão de fronteira em diálogo intercultural, nos interstícios do pensamento *extra ecclesia*, possibilitado pela pesquisa em Ciências da Religião, no intuito de um aprofundamento realista da “sensibilidade secular” enquanto “a língua falada hoje” (Cencini, 2019, p. 49).

Finalmente, destaca-se como relevância deste estudo sua abordagem diferencial, por tratar-se da tentativa de expressão do núcleo vivencial do sujeito, o que aqui denominamos por *sua experiência*. Retomando a definição da tradição filosófica estética (sensível) de Walter Benjamin, ao pretender trabalhar com esse conceito, esta pesquisa o compreende segundo o que é indicado pelo filósofo da educação Jorge Larrosa Bondía, para quem

[...] a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. [...] Walter Benjamin, em um texto célebre, já observava a pobreza de experiências que caracteriza o nosso mundo. Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara (Bondía, 2014, p. 21).

Ao se tomar a noção de experiência como contexto vital para se realizar a busca pela abordagem do objeto deste estudo, estará sendo posta em primeira questão a relação do sujeito (e, por esse termo, quer-se afirmar a subjetividade do participante) com “a valorização do presente e, segundo, abordá-la mediante uma indagação sobre o papel do cotidiano, em sua constituição” (Mitrovitch, 2007, p. 14). Finalmente, esta opção conceitual metodológica está posta desde suas origens filosóficas na relação com a *Bildung* enquanto conceito de *formação cultural* (Mitrovitch, 2007, p. 17); em outras palavras, por *experiência* se está questionando o modo como as subjetividades modernas se formam em determinado contexto cultural, isto é, como se constrói uma visão de mundo (Libânio, 2001a). O estudo se articula, assim, junto à busca por aquilo que move internamente o sujeito crente (motivações), sua caracterização contextual histórica, social e cultural no modo como religião e política democrática neoliberal estão articuladas, também em função de se salientar os *desdobramentos da secularização na modernidade tardia*.

Eis o que pode justificar a eleição de nosso objetivo geral, qual seja: investigar as experiências motivacionais dos participantes em sua opção pela vida religiosa, estabelecendo categorias de compreensão e realizando discussão desses resultados à luz do nosso referencial teórico. Como também os objetivos específicos dele diretamente emanados, como: a) descrever, de forma sintética, a compreensão eclesial histórica e teológica de VRC, com foco para sua atualidade pós-conciliar e suas questões contemporâneas ligadas à CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil); b) discutir o atual panorama do fenômeno religioso cristão ocidental secularizado à luz do referencial teórico (neo)weberiano; c) formular os dados colhidos em campo, apresentando o material coletado de maneira organizada e comparada por meio de categorias motivacionais; d) interpretar os resultados obtidos à luz de aproximações/distanciamentos junto ao referencial teórico.

1.3 ESTADO DA ARTE E DIRECIONAMENTO TEÓRICO DA PESQUISA

A pesquisa inicial foi realizada por plataformas digitais, com busca por descritores como *consagração*, *vida religiosa*, *religioso(a)*, *experiência*, *motivação*, *secularização*. Foram utilizados os seguintes bancos de dados, que, de acordo com Stern (2023, p. 25-27), constituem as principais fontes de pesquisa para a nossa área temática: Catálogo de Teses e Dissertações CAPES, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, principais periódicos dos Programas de Pós-Graduação listados pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) no país, tais como: Caminhos, Diversidade Religiosa, Estudos da Religião, Fragmentos de Cultura, Horizonte, Interações, Mandrágora, Numen, Observatório da Religião, Paralellus, Reflexão, Reflexus, Religare, entre outros.

Dessa busca, obteve-se como resultado um índice de pouco material sobre VRC na perspectiva das Ciências da Religião e uma quantidade elevada de artigos acerca da VRC no campo da Teologia (na casa das centenas). Porém, nos bancos de dados citados, considerando especificamente Teses e Dissertações, também a pesquisa teológica pela VRC como objeto de campo empírico se mostrou reduzida.

Entre as Teses e Dissertações, e levando-se em conta o campo empírico de realização, e, ainda, os dados recentes de publicações digitalizadas ou com resumos registrados em consulta pública, destacamos o seguinte conjunto de mostras por

categorização acerca da temática pesquisada na VRC no campo das Ciências da Religião, incluindo-se aqui a perspectiva interdisciplinar da Psicologia, das Ciências Sociais, dentre outras, e da Teologia: 1) abordagens múltiplas em vista do envelhecimento de religiosos(as) (Gauze, 2013; Guimarães, 2012; Quintela, 2010), 2) experiência religiosa pós-contexto Concílio Vaticano II (Pontes Filho, 2015); 3) reflexões críticas acerca de gênero e a vida religiosa feminina (Garcia, 2006; Daldoce Júnior, 2013; Cardoso, 2018; Fernandes, 1999); 4) experiências de Deus e sentido da vida (Rech, 1997; Ferreira, 2017); 5) sexualidade na VRC, escolhas e formação da identidade sexual (Gomes, 2014; Leite, 1997); 6) duas únicas teses de minucioso estudo motivacional na vida vocacional de jovens candidatos (Araujo, 2016) e de religiosos(as) mais experientes (Machado, 2018)¹⁹; 7) eclesialidade das novas comunidades seculares e mistas (Bins, 2015); sobre a VRC no Brasil (Schneider, 2002); 8) inculturação e a questão da exclusão (Iolovi, 1997); 9) vocação e psicologia (Santos, 2016); 10) história eclesiológica (Boardman, 2015).

Quanto ao descritor *secularização*, foram encontradas as seguintes produções no banco de Teses e Dissertações que tangenciam nossa pesquisa: secularização, modernidade e identidades (Rossi, 2018); cristianismo não-religioso (Ferreira, 2013); autoridade e secularização (Rocha, 2015); reencantamento e desencantamento do mundo (Assunção, 2010); sagrado e modernização (Delfini, 2000); religião e modernidade segundo revisão do conceito weberiano por meio de dissonâncias eletivas (Fontanella, 2002); espetáculo, religião e mídia (Oliveira, 2009); pós-tradição e nova era (D'andrea, 1996); Igreja e modernidade (Contiero, 2018); ensino religioso e sociedade secularizada (Lages, 2016); estudo do estado da arte de todas as referências em teses e dissertações sobre secularização no país de 1978 a 2012 (Silva, 2016); secularismo no Brasil e laicidade (Resende, 2018).

Finalmente, quanto aos artigos encontrados nos periódicos listados por meio desses descritores, destacaram-se dezenas de publicações acerca da secularização, e em número menor, mas não reduzido, produções acerca da modernização da vida religiosa (ou Igreja). Considera-se, assim, que dos estudos destacados, levando-se em conta a metodologia tomada neste estudo, não encontramos aproximação técnica

¹⁹ Ambas as teses discutem acerca da noção de motivação religiosa e presbiteral na vida masculina. Na primeira, mostra-se como a juventude vive seu reposicionamento identitário e sociocultural na transição juvenil dentro das casas de formação. A segunda, evidencia a diferenciação entre escolhas motivacionais de presbíteros e religiosos dentro do campo da RCC (Renovação Carismática Católica) e da TL (Teologia da Libertação).

compatível. Alguns estudos ultrapassam duas décadas de realização, muito embora, consideram-se as discussões que foram colocadas aqui em relevo, serem nortes para a compreensão panorâmica deste binômio aqui trabalhado: VRC e secularização.

O olhar psicológico dirigido à VRC na atualidade evidencia que, no campo da formação religiosa (Cencini, 2007), em que se lida com um processo educativo de deciframento e amadurecimento subjetivo entre ideais e a vida real cotidiana, ou seja, um trabalho com a “purificação” das motivações dos vocacionados, não é incomum serem observadas as inúmeras “inconsistências” pessoais que surgem na dinâmica psicológica integrativa entre aqueles que escolheram viver suas vocações como celibatários (Cozzens, 2008; 2018; Cencini, 2010).

Esta pesquisa foca-se, sem desconsiderar as origens da VRC, no período histórico inaugural para o catolicismo modernizante que sobreveio às transformações decorrentes da eclesiologia conciliar dos anos sessenta, pós Vaticano II (1962-1965) (Reis; Higino; Portella, 2023). Após esse período, Cencini destaca o grande ensejo de “atualização” que atravessou à VRC em sua vontade de absorção dos documentos conciliares, nomeadamente, dados os processos pelos quais passariam as Congregações Religiosas nas décadas seguintes até os dias atuais:

No início nos dedicamos à *renovação* indicada pelo Concílio, depois inventamos a *refundação*, depois procedemos ao *redimensionamento*. (...) Entrementes, chegou a *secularização* que trouxe consigo exigências de modernização junto com não pouco mundanismo. Não faltaram as análises e as receitas, algumas mais inspiradas nas ciências humanas, outras mais ligadas a grande tradição espiritual. Tivemos também ótimos guias, tanto proféticos como sapienciais (Cencini, 2019, p. 7 – grifos do autor).

O psicólogo destaca que, na atualidade ocidental europeia, a VRC atravessa um campo de morte, em que “sentimos a atualidade daquela *ars moriendi carismática*” (Cencini, 2019, p. 7), que igualmente não deixa incólume a VRC no continente latino-americano. Ou seja, em outras palavras, o psicólogo reconhece a necessidade de um constante amadurecimento para se lidar com as transformações inevitáveis que atravessam o mundo corrente e conturbam os destinos da fé institucionalizada, em meio à “dramaticidade” deste tempo, em que, mediante à pergunta de como os Institutos religiosos sobreviverão ao secularismo, se aponta para a memória de que nenhuma dimensão social e institucional deixa de ser realizada por pessoas, explicitando o sentido de maturidade psicológica para se localizar nessa transição

epocal:

[...] a pessoa madura é exatamente aquela que sabe conjugar corretamente os seus tempos, aceitando realisticamente o passado, vivendo com empenho o presente e indo com confiança ao encontro do futuro, sem nostalgias nem fugas para adiante, sem repressões ou idealizações, além do medo e da depressão, das retiradas e das desmobilizações. É preciso, ainda, aprender a conjugar bem os tempos da nossa vida, da vida dos nossos institutos, da vida consagrada mesma. Ou buscar e encontrar o vínculo entre o que fomos, o que somos e o que seremos (Cencini, 2019, p. 13).

Olhando-se o processo histórico de construção da mentalidade eclesial da VRC, essa que já foi denominada como “caminho de perfeição”, ou por meio da chamada *fuga mundi*, os religiosos(as) colocavam-se com suas orientações existenciais contra “uma Igreja apressadamente julgada como demasiado mundana e menos fiel” (Cencini, 2019, p. 27), processo em que se obstruía a relação entre a Igreja e o mundo. Na avaliação do autor, trata-se de um duplo movimento em que se perderá os sentidos relacionais tanto internos quanto externos à VRC, e ainda presentes na precariedade existencial atual: no sentido externo, o desenvolvimento no passado (e ainda presente) de uma autorreferencialidade em que fechar-se ao mundo (incluindo uma Igreja pecaminosa) seria percorrer um caminho de salvação da alma (*fuga mundi*), com o grande desenvolvimento de obras caritativo-assistenciais, flerte com o poder dos beneficentes, desenvolvimento do proselitismo missionário; e no movimento interno, os maiores “desfechos dramáticos” desembocariam no delírio de poder, na deformação de autoridades antirrelacionais e a-relacionais (Cencini, 2019, p. 28), nos pululantes casos de abusos sexuais de vulneráveis, e na constatação de que tem “sido necessário tocar nesses desvios extremos para compreender a situação de contradição, de pobreza relacional, na qual nos encontrávamos” (Cencini, 2019, p. 29). Finalmente, o autor diagnostica de forma estrutural que

[...] esses acontecimentos não são necessariamente patologia ou perversão de alguns, mas declínio *geral* da qualidade de vida da nossa vivência e da capacidade relacional nas nossas comunidades; tão pouco são o fruto de um procedimento individual a um instinto incontrolado, mas são o sinal preocupante da *mediocridade geral* [...] (Cencini, 2019, p. 29)²⁰.

Em uma recente coletânea sobre a dimensão moral na VRC no Brasil,

²⁰ Como enfrentamento da *mediocridade*, o padre psicólogo trabalha a partir do conceito de *sexualidade pascal* como purificação do coração, ou a chamada *virgindade* (Cencini, 2007).

organizada por Trasferetti, Millen e Zacharias (2018; 2020), colocam-se diversas abordagens reflexivas que desafiam a formação de religiosos(as) e presbíteros no mundo atual, mediante questões como: poder e pobreza no estilo profético religioso, cultura gay e integração da sexualidade, a formação como caminho, transtornos e psicopatologias na vida de formandos, a digitalização da vida. Em meio a esse desafiante e conturbado contexto problemático que se apresenta à cultura formativa de consagrados²¹, Amadeo Cencini recorda que a VRC deveria almejar a pretensão de ajudar a formar no espírito de uma pessoa religiosa a qualidade ideal de esta se reconhecer como um *homo responsabilis*:

É o indivíduo que não é somente inteligente e sábio e aspirante a certa perfeição (solitária), mas aquele que, antes de tudo, se sente interpelado pela vida, pelos outros, pelo criado, pela consciência, por Deus...; aquele que rompe acerca da própria individualidade e não se preocupa somente com sua autorrealização, e também não se contenta com o auto-aceitar-se, para sentir, ao contrário, a solidariedade com os outros, até responsabilizar-se por ela; aquele que vive a própria liberdade como instrumento de relação, de coparticipação, de empatia, de dom de si (Cencini, 2007, p. 177).

Todavia, esses processos vocacionais não devem ser absolutizados do ponto de vista intrassubjetivo ou intersubjetivo, mas deve-se estar atento em que meio/contexto/ambiência social estão sendo mediadas essas experiências comunitárias e os vínculos institucionais de pertencimento congregacional e eclesial (Vitório, 2008; 2022). Portanto, conforme já mencionado, a dimensão sócio-político-cultural da relação entre a Religião e o mundo contemporâneo foi lida neste trabalho pelo que se indica como processo de secularização, em que se perguntar pelas motivações é perceber em que traços de mundo secular os participantes se inscrevem. Muito embora, de acordo com o exposto, as religiões hoje se apresentem num mundo todo ele em constante e acelerado processo de transformação, este estudo visa descrever e refletir de forma aprofundada a questão tomando como base a própria experiência pessoal de religiosos(as).

²¹ Abordou-se em campo essa dimensão enquanto *desejo de consagração*: ideal de beleza da castidade que deve ser considerado não só do ponto de vista materialista de uma elaboração histórica institucional acerca da vivência da sexualidade, mas também como pertencendo à ordem dramática (e por vezes distorcida) de um afeto e de um *pathos* na operação mistagógica com a sexualidade humana, ou seja, na sua íntima relação com aspectos do ritual religioso celebrado, do sentido de co-pertencimento ao mundo natural e sobrenatural, e de comunhão com a presença e memória do mistério da pessoa humana (Cencini, 2020; Cozzens, 2008; 2018).

Não obstante, não sendo uma pesquisa sociológica, importa neste estudo considerar-se os contextos de modernidade junto aos quais se inscreve e atua a VRC. Nesse intuito, tem destaque nesta pesquisa o panorama geral de como Berger apresenta a religião em travessia secularizada. Modernidade e secularização têm íntima paridade na construção das subjetividades crentes na correlação entre religião (fenômeno religioso) e cultura.

A retomada weberiana realizada pelo sociólogo Peter Berger acerca da secularização (para ele, *dessecularização*) se observa no que este autor chama da condição de um “novo absolutismo” da liberdade na “humanidade moderna” (Berger, 2012, p. 42). Assim, o olhar sociológico assumido nesta pesquisa se coloca observador de um jogo de forças em meio às definições do mapeamento social ancoradas em “neoabsolutismos e fundamentalismos”, bem como frente os tempos de relativização das instituições e seus regimes de verdade e reconfigurações dos arranjos de poder. Colocar o fenômeno da VRC como questão é situá-lo em uma realidade com vetores de complexidade que não esgotam ou encerram a compreensão dessa realidade religiosa, nem se permite assumir definições plenas totalizantes (fanáticas), optando-se por observar este fenômeno em sua dinâmica, suas contradições, seus percursos e movimentos. Trata-se da pretensão de uma opção de leitura epistemológica do comportamento do campo religioso em crivo ocidental (secularização), sobre lócus subjetivo específico pontual (entrevistas com os participantes), optando-se por uma metodologia dialética e crítica que evita análises rígidas pertencentes a fundamentalismos e relativismos. Berger argumenta de forma crítica em sua leitura da modernidade religiosa dividida entre as duas posturas citadas, o que para ele seriam as duas faces de uma mesma postura extremada, comum aos fenômenos religiosos na atualidade:

[...] a entrega a um absoluto constitui a essência do fanatismo: “Eu não escolhi esta verdade; ela me escolheu; ela se impôs a mim e não posso resistir a ela”. Embora essa ilusão possa ser bastante eficaz, sempre haverá a memória, por mais reprimida que seja, de que essa “verdade” foi escolhida. Se a memória persistir, o novo absolutismo pode entrar em colapso, retomando o processo dialético. Portanto, em todo relativista há um fanático esperando se manifestar no derradeiro absoluto e, em cada fanático, há um relativista esperando para ser liberado de quaisquer e todos os absolutos. (...) É importante reforçar que as ideologias ou visões de mundo normativas e cognitivas seculares estão presas na mesma dialética de aceitar e rejeitar os resultados da relativização. A promessa do derradeiro absoluto pode

assumir várias formas, e a religião é apenas uma delas (Berger; Zijderveld, 2012, p. 43).

Para os sociólogos, o relativismo não está atrelado a uma (des)moralização de valores, dizendo respeito especificamente a um dos três modos básicos como os sujeitos recepcionam e se relacionam culturalmente com o advento da modernidade: 1) enquanto abertura total com a “atribuição de status normativo positivo”; e os outros dois modos optam por 2) conformação enquanto reconhecimento do fato e sua inevitabilidade, ou 3) sua recusa veemente, o qual denomina-se de um modo geral por uma postura fundamentalista (Berger; Zijderveld, 2012, p. 45).

Nesse horizonte da passagem das configurações da identidade formadas pela tradição, ao advento das liberdades individualizadas, vale ressaltar a compreensão da categoria de motivação, como central para esse estudo. Inicialmente, em meados do século XX, atrelada às pesquisas psicológicas em saúde mental e aos processos de aprendizagem na educação (Alport *apud* Todorov; Moreira, 2005) e na psicopatologia clínica²², e ainda hoje constituindo matéria de bastante interesse à psicologia organizacional, a motivação foi pesquisada enquanto força interna que “nos leva a agir”, podendo ser considerada um conceito-fronteira ao operar com duas topologias subjetivas, ou seja, a possibilidade de compreensão da dinâmica motivacional como ocorrendo de “dentro para fora” e “de fora para dentro”.

Nesse sentido, a pergunta pela motivação parte da compreensão de que a vontade é tomada como um legítimo problema antropológico, trazendo na própria etimologia da palavra latina sua questão de fundo: o que *move/movimenta* o ser humano. Portanto, para os autores, “a psicologia da motivação é toda a psicologia”. Para a Psicologia científica de um modo geral, trata-se de um conceito impreciso, ambíguo e polissêmico, tornando-se área “bastante confusa pela prática de considerar motivos, ou impulsos, ou instintos, ou necessidades, como a causa do comportamento” (Bolles *apud* Todorov; Moreira, 2005).

Embora não seja objetivo desta pesquisa aprofundar essa problemática conceitual, visa-se uma definição breve que aproxime esta investigação ao manuseio do objeto: motivação seria a síntese do conjunto de fatores que causam a ativação de

²² Em termos da psicanálise, motivação pode ser traduzido por uma dinâmica desejante provocada pelo investimento pulsional do objeto que atravessa toda a constituição mais primitiva do modo de funcionamento do aparelho psíquico humano em que este se desenvolve como energia pulsional, seja de vitalidade (como manutenção do “bom neurótico”) ou de morte (paralisação e repetição pela produção sintomática). (Freud, 1996).

um estado interno do organismo oferecendo-lhe uma direção para a ação. Assim, para fins de delineamento metodológico deste estudo e seus limites, se destaca a característica pouco maleável de seu objeto, em que “A motivação é encarada como uma espécie de força interna que emerge, regula e sustenta todas as nossas ações mais importantes. Contudo, é evidente que a motivação é [também] uma experiência interna que não pode ser estudada diretamente” (Vernon *apud* Todorov; Moreira, 2005). Poderá ser concebida com a compreensão de que se trata de uma “força sem que se especifique de que natureza (...), algo que sentimos e ninguém pode observar” (Todorov; Moreira, 2005). A noção de motivação que será utilizada neste estudo desconsidera o uso conceitual que dois dos importantes pensadores no campo da psicologia dela fizeram: no sentido comportamental de Skinner, pela busca científica das causas explicativas, bem como o que sugere a ideologia hierárquica de necessidades, de Maslow; ambos acabam gerando um essencialismo antropológico que afasta o campo da motivação “de um interesse pela investigação de relações e de condições de antecedentes” (Todorov; Moreira, 2005).

Nesse sentido, a pergunta de fundo que embasa a questão motivacional nesta pesquisa abordará as causas que proveram determinada escolha, observando-se aí “o como (e não o porquê) fazemos isso?”, estando-se atento a essas causas enquanto compreensão de dinâmicas processuais e multifatoriais que produzem determinados comportamentos. Portanto, a abordagem temática do objeto desta pesquisa toma as experiências motivacionais não como causa explicativa comportamental (mecanismo causa-efeito), mas como um conjunto de relações e processos de interações em que apenas se pretenderá manter atividade reflexiva de descrição do material coletado em campo.

Assim, a pergunta pelas experiências motivacionais, partindo-se desta abordagem conceitual, visa delimitar objetivamente, isto é, tratar das respostas que descrevam em quais condições ocorreram estas escolhas vocacionais, não reduzindo a complexidade comportamental dos participantes em modelo explicativo-causal, mas sim descritivo-intencional, visando-se compreender “em que circunstâncias tais processos ocorrem” (Todorov; Moreira, 2005). Finalmente, toma-se próximo a esta categoria a busca por aquilo que Frankl nomeia como “sentido”, enquanto algo que não é já dado e que acontece na relação com o meio, tanto quanto o supera, precisa ser elaborado, refletido, explorado em suas consequências. O autor fala da “liberdade da vontade humana” e da “busca por realização fora da autorrealização”: uma obra,

uma pessoa, um valor (Silveira, 2012, p. 123-125). Para Frankl, as mais profundas motivações humanas não se dão na necessidade biológica ou na vulnerabilidade existencial. A motivação, para o logoterapeuta, é a própria busca pelo sentido da experiência de viver (Frankl, 1991).

Com os caminhos confrontados e realizado o percurso inicial na confluência desses questionamentos conceituais apresentados, esta pesquisa parte da compreensão que entende a formação religiosa da “pessoa do futuro” (Cencini, 2019, p. 57), visando apresentar características do modo como o exercício de consagração religiosa se apresenta na atualidade em suas experiências motivacionais, não tomando-se o processo formativo do religioso(a) participante como abordagem de correção comportamental, mas descrevendo-se aí modos de realização de um processo de sensibilização humana religiosa em contexto cultural ocidental hodierno.

1.4 DESENHO METODOLÓGICO DA PESQUISA²³

Esta seção, última do presente capítulo, encarrega-se de uma apresentação do desenho metodológico eleito para a investigação, indicando os diferentes momentos da pesquisa que incluiu a participação de seres humanos. Isso parece importante em vista de uma melhor compreensão dos capítulos que seguem, sobretudo dos que se dedicarão aos resultados colhidos do campo.

1.4.1 Considerações éticas da pesquisa realizada em campo²⁴

Este percurso metodológico está embasado em princípios bioéticos básicos, pautados pela ética em pesquisa científica com devido respeito à dignidade do ser humano²⁵. Correspondem a esses princípios, aplicados no contexto desta pesquisa: 1) respeito às pessoas: a) ampara-se na preocupação de garantir a autonomia da vida e sua dinâmica pessoal de personalidade e comportamento para cada participante, aderindo este por livre vontade esclarecida e expressa nos termos do compromisso

²³ Para melhor consulta gráfica do percurso metodológico, conferir Figura 3: Desenho metodológico do projeto em Etapas e Fases e Figura 4: Registros fotográficos do percurso metodológico.

²⁴ Delineamento da técnica metodológica apresentada tendo em vista as diretrizes éticas para pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, Resolução 510/2016 do MS/CNS.

²⁵ Referenciais seguidos na Resolução 466/12 do CNS que versa sobre normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

ético de pesquisa firmados (Ver Apêndice 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE), bem como estando livre para não permanecer no estudo quando assim optar, b) compromete-se em preservar a privacidade e a confidencialidade da identidade e dos dados pessoais dos participantes; 2) beneficência: a) ampliar a consciência dos participantes acerca do seu processo vocacional pessoal, b) possibilitando a partilha de vida em ambiente seguro de aceitação e acolhida, c) bem como com a reflexão dos resultados obtidos, se almeja futura produção de material que auxilie outros religiosos(as) e crentes em seus percursos existenciais, d) e, ainda, garante-se o compromisso de não causar nenhum tipo de dano (físico ou psíquico, moral ou ético) aos participantes desta pesquisa, e) de modo que serão selecionados para a fase de aprofundamento apenas os participantes que seguramente apresentarem todos os critérios de *estabilidade emocional com janela de tolerância ampliada e recursada* (Siegel; 1999; Shapiro, 2001), com claro desejo de abertura à pesquisa²⁶, f) e, enfim, o pesquisador assume a responsabilidade de qualquer reparação que seja necessária frente os riscos mínimos de incômodo que algumas perguntas poderão causar; 3) justiça e equidade: produzir fortalecimento do bem estar motivacional de religiosos(as) para efeito no tecido social em que estão inseridos, mediante o trabalho pastoral humanitário que desenvolvem junto às “periferias existenciais”, ongs, diversas populações subalternizadas, dentre outros.

Esta investigação metodológica visa o recolhimento e análise de dados objetivos e subjetivos coletados em campo por meio de: 1) Observação de dinâmicas em grupo com vivências de interatividade intra e interpessoal (Toro, 2002); 2) Questionário de identificação pessoal e análise temática (Ver Apêndice 4: Questionário sociodemográfico e temático); 3) Entrevistas individuais semi-abertas de aprofundamento, contendo tópicos a serem abordados na experiência religiosa, apresentando diversidade de questões que visam responder à problemática e campo teórico deste estudo, com itens objetivos e subjetivos, para incentivo ao diálogo aberto com o pesquisador; 4) Metodologia psicoterapêutica de aprofundamento das respostas por estimulação das vivências pessoais dos participantes (Shapiro, 2001), livre expressão de sínteses narrativas em *texto-sentido* pelo participante

²⁶ O uso de técnicas de relaxamento e escaneamento corporal e respiração controlada são alguns dos indicadores imediatos que evidenciam a boa autorregulação emocional do participante no contato com o pesquisador durante as entrevistas. Observou-se que o entrevistado deve apresentar bem-estar físico e mental, adesão livre na vinculação, colaboração interessada com o projeto.

considerando-se o modo como esse sentiu e gostaria de expressar suas experiências (Cavalcante Jr., 2001); 5) Descrição e categorização das experiências dos participantes conforme abordagem qualitativa (Yin, 2016, p.11) e em perspectiva fenomenológica (Silva; Oliveira, 2018; Bardin, 1977).

1.4.2 Tipo de estudo

Esta investigação se ampara em pesquisa de abordagem qualitativa-exploratória-descritiva (Stern, 2023, p.47), tomando como variável o foco nas experiências subjetivas motivacionais de religiosos e religiosas participantes e suas respectivas descrições narrativas. Constitui-se ainda por estudo do tipo teórico, com revisão bibliográfica e de abordagem psicossocial ao objeto investigado.

Por sua vez, o estudo de campo se caracterizou por dois níveis principais. Por se tratar de estudo empírico-descritivo, apresenta-se brevemente aqui o centro de delineamento da pesquisa, que será aprofundado mais à frente. Assim, a pesquisa se deu em dois níveis empíricos de coleta de dados segundo grau de contato com os participantes²⁷ (Yin, 2016, p.73), observando a temática investigada em um nível mais amplo e objetivo (Nível 1), e outro mais restrito e subjetivo (Nível 2). No Nível 1 se estabeleceu solicitação prévia da assinatura do TCLE, seguida de observação participante em exercícios de encontro grupal vivencial, com 30 membros como colaboradores, objetivando reconhecimento de campo e vinculação do pesquisador aos participantes²⁸, bem como observação visando seleção (por critérios) à participação nas entrevistas de aprofundamento. Iniciando o Nível 2, após desfeito o grupo: 1) segue a coleta de informações objetivas a partir da aplicação presencial de Formulário de identificação pessoal; 2) entrevistas qualitativas, individuais, estruturadas, com estimulação das vivências dos participantes para produção de narrativas orais e por meio do registro instrumental de texto-sentido. O Nível 1 comporta: 1) garantir ao grupo as informações e procedimentos éticos necessários ao processo de pesquisa com seres humanos, 2) explicitação dos procedimentos metodológicos, finalidade do estudo e motivações do mesmo, resolução de dúvidas,

²⁷ Toda a mediação de contato com os participantes foi realizada considerando-se os princípios da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) (Rogers, 1994).

²⁸ Vinculação entre os participantes trabalhada seguindo exercícios do Sistema Biocêntrico (Toro, 2022).

3) realização das vivências de dinâmicas de grupo. Este Nível 1 compreende metodologia de coleta de dados com maior número de pessoas e menor período de tempo. Para o Nível 2 se considera: 1) captação das respostas do formulário presencial, 2) observados os critérios de seleção, propor agendamento e visita aos participantes selecionados para realização das entrevistas de aprofundamento temático, 3) estimulação bilateral das vivências mais significativas ao participante em suas narrativas durante as entrevistas, 4) pedido de produção de material de sínteses das experiências segundo instrumental do texto-sentido. Esse nível estabelece menor número de pessoas²⁹ e maior tempo para a realização das entrevistas (Yin, 2016, p. 50), com uso de duas metodologias específicas (Shapiro, 2001; Cavalcante, 2001) para estimular registro das vivências.

1.4.3 Local da Pesquisa

O estudo se desenvolveu especificamente nos municípios de Aparecida de Goiânia e Hidrolândia, circunscritos ao Regional CRB-GO (Conferência dos Religiosos do Brasil, Regional Goiânia), cobrindo essa Regional a todo o Estado de Goiás, com exceções de Luziânia e Formosa, que pertencem a Regional de Brasília. A Regional de Goiânia, junto à qual se realizou esta pesquisa, possui uma divisão interna por onze Núcleos, sendo cinco desses Núcleos circunscritos à Arquidiocese de Goiânia, totalizando próximo a 100 casas religiosas. As outras 80 casas estão em Anápolis, Ipameri, Jataí e outras localidades menores. Assim, este universo de religiosos(as) (CRB-GO) compreende um total de, aproximadamente, 180 casas, com uma estimativa de aproximadamente mil (1000) religiosos(as)³⁰. O Núcleo escolhido pela coordenação para ser disponibilizado à pesquisa recebe a denominação de Núcleo de Aparecida/Hidrolândia (formado por 10 Congregações³¹), localizado próximo à capital do Estado de Goiás, e atualmente está composto com 33 religiosos. O encontro coletivo de todo o grupo aconteceu em espaço organizado pela CRB-GO, em Aparecida de Goiânia, localizado no bairro Papillon Park, cedido pela Congregação

²⁹ Numeração básica para pesquisa qualitativa de caráter exploratório, (máximo 8, mínimo 4) que não seja estudo de caso, e considere descrição densa (Stern, 2023; Yin, 2016).

³⁰ Dados fornecidos por registro telefônico feito à Sede da CRB-GO, conforme relatoria da atual coordenação desta Regional neste quadriênio (2022-2025), o irmão marista Davi Nardi (20/05/22).

³¹ São elas: Oblatos de Maria Imaculada, Filhas de Santa Teresa de Jesus, Irmãs da Divina Providência, Franciscanas de Maria Imaculada, Scalabrinianas, Irmãs da Sagrada Família, Salesianas, Ordem do Frades Menores Capuchinos, Irmãos Maristas, Irmãs Missionárias de Cristo.

das Irmãs da Sagrada Família. As visitas foram realizadas nas respectivas residências das comunidades religiosas dos entrevistados selecionados que se situam em diferentes localidades, todas elas circunscritas aos Municípios de Aparecida e Hidrolândia.

1.4.4 Critérios de inclusão e exclusão

O Nível 1 da pesquisa contou com amostragem de grupo focal, do tipo não-probabilístico (Stern, 2016, p. 53), intencional por conveniência de disponibilidade (YIN, 2016, p. 79), apresentada por indicação e recrutamento da coordenação da instituição representativa dos religiosos de Goiás (CRB-GO) e escolhida por não proximidade com o pesquisador, perfazendo um total de 30 religiosos(as) participantes, que abrange estudantes em formação (vocacionados entre os anos iniciais de percurso religioso), e professos simples e perpétuos (no mínimo cinco anos de pertencimento congregacional), homens e mulheres, de idades diversas compreendidas entre 20 a 75 anos, de culturas brasileiras regionais natalícias diversificadas e de diferentes carismas congregacionais.

Para o Nível 2 da pesquisa, foram adotados critérios de inclusão referenciados segundo Manual de Pesquisa Qualitativa de acordo com Robert K. Yin (2016, p.108), usados para seleção da amostragem dos religiosos(as) que foram entrevistados, mediante observação participante do pesquisador nos exercícios desenvolvidos nas vivências grupais, segundo os seguintes traços comportamentais percebidos: iniciativas colaborativas, conversações e interações em grupo, nível de vinculação intersubjetivo, comunicação de palavras articuladas e boa capacidade de expressão interior, linguagem corporal não truncada (Yin, 2016, p. 5). Em tempo, deve-se dizer que também considerou-se como requisito à seleção que o participante evidenciasse no questionário aplicado interesse de participação do Nível 2 da pesquisa.

Nesse sentido, para as amostras de entrevistas de aprofundamento segundo o delineamento Nível 2 para coleta de dados conforme apresentado acima, bem como extraindo-se no universo da amostragem geral uma pequena diversidade qualificada específica (Yin, 2016, p. 79) que represente “características relevantes dos participantes” para possibilidades de comparação, foram excluídos aqueles que se enquadraram nos seguintes critérios de “recorrência de dados” (Minayo, 1993), considerando-se as informações dos questionários como critério de exclusão:

participantes que apresentaram igual faixa etária, mesmo pertencimento congregacional, semelhante cidade natalícia, igual período e tempo de caminhada vocacional, desenvolvimento de mesmo trabalho pastoral(missionário), relação de proximidade ou amizade para se evitar tendenciosidade de respostas (Yin, 2016, p. 79). Foram observados, ainda, os seguintes critérios para exclusão das entrevistas: participantes que não apresentaram suficiente desempenho recursivo para auto-expressão das vivências pessoais, dificuldade de comunicação e vinculação com o pesquisador, sinalizaram no questionário qualquer psicodiagnóstico de comprometimento da saúde mental, crônico ou atual, com uso de medicação controlada. Por fim, restando dúvidas quanto à seleção para os entrevistados, segue-se a escolha de *amostra por julgamento* (Stern, 2023, p. 58), sendo escolhido intencionalmente dentre aqueles(as) que exerceram maior número de cargos e funções de liderança no Instituto religioso de pertencimento, constituindo seleção de participante por *visão abrangente* (Yin, 2016, p. 79).

1.4.5 Instrumentos

Esta investigação desenvolve seu diferencial no uso de metodologia construída com aplicação de abordagens psicológicas em todas as fases de contato com o campo. São elas: 1) Uso da abordagem em Psicologia Clínica e da Aprendizagem Significativa segundo modelo humanista centrado na pessoa (Rogers, 2017), visando a construção da vinculação com ambiência psicológica segura e confiante para abertura interpessoal; 2) Realização de dinâmicas em grupo com exercícios vivenciais de acordo com Toro (2002), envolvendo movimentação corporal, sonoridade, fortalecimento da vinculação entre os participantes e ativação dos sentidos físicos e emocionais com introspecção e expressão de sentimentos e significados percebidos; 3) Levantamento de informações sociodemográficas e subjetivas dos participantes acerca da temática, por meio de aplicação presencial de questionário; 4) Entrevistas individuais pautadas por temáticas plurais que foram propostas com base nas discussões realizadas no *corpus theoricus* deste estudo; 5) Uso da técnica de estimulação bilateral (EBL³²), tátil e auditiva, com montagem de alvo neurológico (ICES) para reavivamento cognitivo e emocional da memória motivacional

³² Ou MBL (Movimentação bilateral).

apresentada pelo participante, conforme Terapia de Reprocessamento (Shapiro, 2001); 6) uso do Método (Con)Texto de Letramentos Múltiplos (MC) para composição livre de uma síntese experiencial pessoal por parte do participante segundo instrumental de texto-sentido, garantindo o contato do participante com sua própria experiência subjetiva e escolha do modo pessoal como deseja expressá-la e registrá-la (Cavalcante Jr., 2001); 7) Análise de dados coletados segundo abordagem fenomenológica (Silva; Oliveira, 2018), com construção hermenêutica de categorias que evidenciem os significados e sentidos que representam as experiências motivacionais relatadas; 8) Foi feito uso de dispositivos técnicos como: gravador portátil, para registro digital do áudio das entrevistas e sua transcrição para uso e acesso apenas do pesquisador³³; construção dos gráficos dos dados coletados por questionário através de ferramentas (software) estatísticas adequadas, como Excel avançado, por exemplo.

A opção por instrumental metodológico se embasa na qualificação do objeto pesquisado, com foco em manter seu caráter espontâneo, sensível, vivencial, não elaborado discursivamente (no ato de responder), em contato com a experiência subjetiva do participante, no modo como ela emerge e se dá no momento presente da interação que está acontecendo³⁴. Por essas características, propôs-se um conjunto de quatro dispositivos técnicos de intervenção neste desenho metodológico, para que se possa responder à questão aqui problematizada e investigada.

O psicólogo estadunidense, Carl Rogers, que presidiu a Associação Psicológica Americana (APA) na década de 1970, ao desenvolver a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), propôs a partir de estudos fatoriais estatísticos na observação de atendimentos de aconselhamento, orientação e psicoterapia individual e de grupo (Rogers, 1977; 1983; 1994), as chamadas *condições(ou atitudes) facilitadoras* para que ocorra *crescimento pessoal*, compreendendo-se este último por amadurecimento subjetivo e integração da personalidade de modo saudável. São estas as três principais respostas (atitudes) interativas facilitadoras em qualquer modo de vinculação humana que se proponha a fornecer algum tipo de ajuda interpessoal:

³³ Projeto revisado segundo Norma Operacional N° 0001/2023 do MS/CNS (Ministério da Saúde/Conselho Nacional de Saúde), portanto, considera a privacidade dos dados dos participantes em local físico seguro de armazenamento pelo pesquisador, bem como sua destinação final de exclusão após conclusão do período de armazenamento requerido por norma.

³⁴ Considera-se essa a variável de *desfecho primário* desta pesquisa: as experiências motivacionais são o maior interesse deste estudo. Como *desfecho secundário*, considerou-se a dimensão de inserção sociocultural abordada e as reflexões que dela decorrem à VRC.

1) congruência: que uma das pessoas esteja em profundo e constante contato consigo mesmo, consciente da relação estabelecida, com clareza de suas finalidades, reconhecimento de seus limites, com foco no desenvolvimento profundo do *self* com o qual interage, e que possa ser percebido pelo outro como pessoa de confiança e disponibilidade; 2) empatia: que o outro possa ser compreendido empaticamente, dentro do esquema pessoal de suas próprias referências internas; 3) apreço positivo incondicional: que a comunicação destas experiências possa ser percebida com capacidade de apreço positivo incondicional pela vida e mistério do outro. Tal postura de abertura e o respeito psicológicos foram operados em campo para o bom andamento deste projeto, bem como via de aproximação ao núcleo das experiências compartilhadas, sempre reforçadas por um clima e ambiência psicológicas facilitadoras de crescimento humano interpessoal.

Outro aporte técnico da abordagem ao objeto (experiência motivacional) realizou-se, especificamente, por meio de um encontro em grupo. Tal opção metodológica baseou-se nas contribuições do Sistema Rolando Toro de vivências coletivas (Toro, 2002), que segue modelo de princípio Biocêntrico, colocando a vitalidade humana como poética da existência enquanto foco antropológico. O Sistema Biodanza deste psicólogo e antropólogo chileno visa promover uma “integração humana transformadora” por meio da deflagração de vivências em grupos, usando-se dinâmicas com músicas que estimulem movimentos corporais coletivos livres e espontâneos, que expressem entusiasmo, afeto, criatividade, comunicação, interação e comunhão. Esse sistema está atualmente no país reconhecido como fazendo parte do catálogo do SUS enquanto uma de suas Práticas Integrativas Complementares (PICs), “como estratégia de atenção básica em saúde no Brasil por meio de políticas públicas” e com foco em “saúde comunitária” (Bomfim, 2021). Todo o foco metodológico dos exercícios grupais visou a deflagração de “vivências integradoras, capazes de superar as dissociações que nossa cultura induz” (Bomfim, 2021, p. 110). Para Toro, a “vivência é uma experiência vivida com grande intensidade pelo indivíduo em um espaço de tempo aqui e agora, abarcando as funções emocionais, cinestésicas e orgânicas” (Toro *apud* Bomfim, 2021, p. 113). Uma metodologia como essa almejou garantir ao grupo desta pesquisa uma vinculação do tipo eficiente e engajada, mantendo-se clima de descontração e relaxamento, confiança, disposição e responsabilidade pelo cuidado com o outro. Forneceu, também, elementos de seleção e exclusão dos participantes que correspondem às

classes de critérios apresentadas, a fim de que fosse construído o grupo dos participantes aptos para as entrevistas individuais.

Uma terceira abordagem metodológica utilizada na pesquisa orientou-se a partir do modelo de Processamento Adaptativo de Informações (PAI), desenvolvido pela psicóloga americana Francine Shapiro. Seguindo embasamento neurocientífico, a abordagem é do campo da psicoterapia e do enfrentamento de emergência emocional provocado por traumas, também conhecida por Terapia de Reprocessamento (EMDR³⁵). Shapiro (2001) dispõe de uma série de estímulos (visuais, táteis e sonoros) como estimulação bilateral dos pacientes a fim de forjar novas associações de informações mais adaptativas e superação de traumas. Seu método se estabelece em protocolo de aplicação clínica de oito fases processuais. Nesta pesquisa, por não ter o caráter psicoterapêutico como objetivo, utilizou-se apenas a fase dois do método PAI³⁶, que se configura como fase psicoeducativa com recursamento interior e regulação emocional do participante, por meio de estimulação do alvo de memória neurológica (ICES³⁷). Quando o participante identificava nas suas repostas algo que considerava uma experiência significativa para sua motivação à VRC, tal vivência foi estimulada por meio da constituição do seu alvo: Imagem mental definida que representa essa experiência, Cognição positiva pessoal acerca dessa experiência, Emoções que a caracterizam e Sensação corporal que a define. Montado o ICES pelo participante, este recebeu estímulo auditivo e tátil (aparelho EBL) para consolidação e reforço desta vivência. Só foram reforçadas durante as entrevistas as marcas significativas da experiência que responderam ao interesse de desfecho primário desta investigação, quais sejam, as experiências motivacionais dos participantes³⁸. O uso do EMDR em sua fase 2 de recursamento, propôs-se a ativar no participante um estado de regulação emocional para maior conscientização da

³⁵ Compilação disponibilizada por Liebermann (2023) dispõe da lista de artigos e pesquisas mais recentes publicados acerca da abordagem EMDR nos anos de 2022-2023, juntamente com suas respectivas revistas científicas.

³⁶ Shapiro (2001) concebe o Protocolo Clássico com oito fases para o reprocessamento de memórias traumáticas. Foge dos objetivos desta pesquisa esta aplicação, e se fez uso apenas da Fase 2, denominada como de preparação e recursamento de cognições positivas. Portanto, o uso do EMDR nesta pesquisa é técnico (Técnica EMDR educativa), e não psicoterapêutico (Abordagem EMDR). A esse respeito conferir: Laliots et al., 2021.

³⁷ As letras representam os componentes de um alvo neurológico, ou seja, a vivência a ser estimulada de forma precisa para novas conexões sinápticas com estimulação bilateral dos hemisférios cerebrais. São eles: Imagem, Cognição ou Crença, Emoção, Sensação corporal (ICES).

³⁸ Considera-se aqui a abordagem tripartida de Shapiro (Laliots, 2021): trabalha-se com as experiências do participante que se localizem na faixa temporal do passado (pilares motivacionais), presente (disparadores motivacionais) e futuro (expectativas motivacionais).

experiência motivacional registrada na metodologia seguinte.

Finalmente, como trabalho voltado à palavra utilizada como canal de comunicação das experiências dos participantes, realizou-se o registro pessoal do participante por meio de metodologia voltada ao desenvolvimento humano, denominado por Método (Con)texto de Letramentos Múltiplos (MC) (Cavalcante Júnior, 2001). Esse método provém do desenvolvimento de pesquisa-ação em abordagem etnográfica, tal qual o desenvolveu o professor cearense da Universidade Federal do Ceará (UFC), Cavalcante Júnior³⁹. Consiste na prática psicoeducativa integradora denominada LER⁴⁰, em que o participante ao final da(s) entrevista(s) é convidado a fazer uma leitura de síntese pessoal da sua experiência (Ler), depois, por meio de múltiplos modos de expressão da palavra (letramentos) através do instrumental do texto-sentido, o participante é convidado a expressar-se, escrevendo seu texto (Escrever)⁴¹, usando sua liberdade artística, corporal, poética, visual etc, de modo que nesse exercício é convidado a recriar os sentidos que vivenciou em todo o processo metodológico que se disponibilizou a experimentar (Recriar). A experiência de voltar-se sobre si mesmo para reflexão do que acabou de ser experienciado, elaborando e comunicando de forma expressiva seu texto-sentido, proporcionou mais consciência criativa ao participante no momento presente, bem como forneceu a esta pesquisa registro simbólico.

Por último, outros meios técnicos auxiliares também foram utilizados, como os softwares do programa Office (Excel) para análise de dados: 1) na aplicação dos questionários aplicados presencialmente aos participantes e construção de relatórios gráficos para serem analisados com cruzamento de dados coletados nas entrevistas. 2) Uso de computador do pesquisador para transcrição dos áudios digitalizados e organização desse material produzido. Todas as Etapas e Fases da pesquisa encontram-se registradas no Desenho Metodológico (Figura 3).

1.4.6 Procedimentos

³⁹ Metodologia utilizada e adaptada em diversos espaços institucionais (acadêmicos e organizacionais), com publicações de suas práticas psicoeducativas integradoras (Gondim; Cavalcante Júnior, 2008).

⁴⁰ Ler, Escrever e Recriar.

⁴¹ Por *texto*, esta metodologia o entende como todo processo criativo que for capaz de conter simbolicamente o movimento interno do participante, podendo vir a ser textos escritos, poemas, desenhos, símbolos, e até mesmo posturas corporais, cânticos, conforme o *texto-sentido* que queira usar o participante como representação criativa livre daquele momento.

Esta investigação está delineada seguindo um processo de caracterização do plano metodológico para ser concretizada em 3 Etapas de estruturação, divididas em 8 Fases, como segue:

ETAPA 1: ocorreu seguindo 4 Fases e compreende convite feito à instituição e organização teórica do projeto. A FASE 1: primeira executada, compreendeu a construção da problematização da pesquisa e legitimação do objeto investigado, eleição de referencial teórico bibliográfico, montagem de esboço de desenho metodológico, organização do projeto. FASE 2: 2.1) Solicitação formal à instituição coparticipante de colaboração no projeto com envio de Declaração; 2.2) Rápida apresentação do pesquisador via encontro de grupo online (amostra grupal setorial oferecida pela própria coordenação da instituição em data escolhida pela mesma), com apresentação de informações gerais da temática da pesquisa a ser elaborada e confirmação do interesse do grupo com a participação dos membros (10min). FASE 3: Construção metodológica definitiva do projeto de campo com produção e submissão do trabalho ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da PUC Goiás; FASE 4: após aceite do projeto de pesquisa pelo CEP da PUC Goiás, sob n. CAAE: 75728723.3.0000.0037 (Ver Apêndice 1: Parecer Consubstancial do Comitê de Ética em Pesquisa) , foi imediatamente feito junto aos participantes agendamento de primeiro contato presencial em campo, em que se apresentou em detalhes o projeto com retroprojeção, esclarecimentos, apresentação simulada das metodologias utilizadas na pesquisa, solicitação da assinatura do TCLE, e aplicação do questionário temático.

ETAPA 2: etapa mais importante da pesquisa, aconteceu seguindo duas fases (4 e 5), que compreenderam dois níveis (1 e 2) de contato em campo do pesquisador com os participantes. Na Etapa 2, as duas fases correspondem à – FASE 5 (Nível 1): primeiro contato presencial com o grupo, que ocorreu de forma mais coletiva; e FASE 6 (Nível 2): com contatos individuais e aprofundamento subjetivo. Fase 5: Nível 1 – Primeira ida a campo (duração 4h) – reconhecimento presencial dos participantes em local disponibilizado pela CRB-Goiânia e construção de vínculos de trabalho realizado em três momentos neste encontro: 5.1) apresentação da ética de metodologia de pesquisa envolvendo pessoas em Ciências Humanas segundo resolução do Ministério da Saúde e do Conselho Nacional de Saúde, abertura para indagações, dúvidas e outras questões quanto aos objetivos, procedimentos metodológicos apresentados (Técnicas utilizadas no projeto apresentadas e discutidas no grupo, esclarecimento

do desenvolvimento da pesquisa em seu conjunto com afirmação do compromisso de entrega de cópia de resultados aos participantes, duração de 1 hora); 5.2) realização de vivências interativas em grupo com construção de vínculos e experimentação de sentidos emocionais para primeira observação de dados e composição de critérios seletivos para as entrevistas individuais (duração 3h); e 5.3) realização da aplicação de questionário dos dados pessoais e temáticos que foram cruzados com a observação do pesquisador para seleção dos participantes aptos às entrevistas (seleção e exclusão de amostras segundo critérios pré-definidos no item 1.4.4). FASE 6: Nível 2 – Conjunto de diversas idas ao campo para entrevistas de aprofundamento (30h): 6.1) Sondagem dos participantes selecionados, marcação das datas para entrevistas e instruções para local adequado (arejado, silencioso, iluminado e com energia elétrica) para realização segura da entrevista com técnica de aprofundamento; 6.2) Neste segundo contato com cada participante em campo fortaleceu-se a vinculação com o mesmo (reafirmação dos princípios éticos apresentados, garantindo sigilo e confidencialidade ao participante), sendo nesse clima de confiança e abertura que transcorreu o desenvolvimento da entrevista de aprofundamento com: 6.2.1) roteiro temático, 6.2.2) estimulação das vivências significativas com EBL's, e 6.2.3) registro das experiências em texto-sentido.

ETAPA 3: destinou-se à construção dos resultados, transcorrendo em duas fases: FASE 7 – compilação e catalogação de material coletado segundo metodologia analítica (item 9.7); FASE 8 – discussão de resultados e encaminhamento destes aos participantes, após concluída a qualificação da pesquisa e mediante aprovação por banca pública de defesa de Dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás.

1.4.7 Análise de dados

Primeiramente, fez-se uso de tabelas estatísticas para organização e sistematização da construção dos gráficos que foram desenhados mediante eixos temáticos registrados no Excel; em seguida, realizou-se transcrição digitalizada das entrevistas gravadas; seguiu-se a análise hermenêutica com captura da singularidade do evento com descrição profunda (Yin, 2016, p. 12), sendo focada a narrativa realizada pelo participante nas entrevistas, bem como se contemplou registro de anotações pessoais do pesquisador realizado em diário de campo, no momento em

que aconteceram as entrevistas, e ainda o registro das experiências dos participantes por meio do texto-sentido. Todo o trabalho realizado sobre as amostras coletadas esteve sob a metodologia de abordagem fenomenológica, compreendida como orientação filosófica que define um modo de investigação e estudo que se propõe estar “à escuta das narrativas e descrição fenomênica desvelada com uso de tematizações”, junto às experiências humanas observadas pelo pesquisador, sendo estas acolhidas e não julgadas ou moralizadas.

A análise de dados para obtenção dos resultados foi realizada mediante a *processo analítico de pesquisas qualitativas* em confrontação hermenêutica com discussão teórico-conceitual e levantamento bibliográfico. Seguiu-se análise de resultados com metodologia das cinco fases de sequência não linear, recursiva e iterativa (Yin, 2016, p. 158-202), nesta ordem: 1) compilação e organização do material coletado com classificações; 2) decomposição do material em unidades menores de temas substantivos; 3) recomposição dos temas por rearranjos e recombinações; 4) interpretação de dados recompostos com a criação das narrativas analíticas; 5) extração das conclusões de todo o estudo realizado.

1.4.8 Dos Riscos e Benefícios

Enfim, esta pesquisa também deve prestar contas de sua consciência sobre os riscos e benefícios envolvidos no processo. Em primeiro lugar, almejou-se por benefícios: a) gerar novos conhecimentos científicos, b) atualizar os dados acerca do fenômeno religioso brasileiro (com foco para o catolicismo) para pesquisadores que se interessem pela investigação do objeto religião, c) promover considerações que auxiliem na prevenção de crises psicológicas agudas envolvendo desmotivação e ideações de autolesão, dentre outros, nos membros da VRC. A pesquisa buscou, ainda, como resultados amparar e auxiliar, de forma individual e coletiva, os processos de discernimento e pertencimento organizacional-ecclesial e gerar dados fornecidos à comunidade religiosa local e seus enfrentamentos de crises humanas e vocacionais particulares. No âmbito da sociedade, capacitar com mais recursos científicos para a atuação do religioso(a) em suas demandas pastorais diversas, nos contextos comunitários periféricos, eclesiais e públicos.

Consequentemente, deve-se destacar que esta pesquisa não apresentou risco potencial médio ou alto aos seus participantes ou ao pesquisador, transcorrendo em

clima de segurança e pertencimento residencial, sem deslocamento do participante para as entrevistas individuais e sem nenhum ônus para esse. Contudo, garantiu-se que danos previsíveis fossem evitados, uma vez que manteve-se atenção constante quando um risco mínimo com eventos adversos não esperados surgiram durante as entrevistas, como a exposição de material sensível na historiografia do participante, por exemplo, em que o entrevistado foi mobilizado a entrar em contato por meio das recordações com algum evento de desamparo e vulnerabilidade vividos, causando breve desconforto emocional. Quando do surgimento desse tipo de arquivo pessoal do participante que foi acessado em sua memória, a pesquisa previu intervenção da parte do pesquisador com a realização de interrupção imediata do procedimento de entrevista, até a estabilização do participante, com contenção cognitiva do arquivo pessoal acessado, regulação emocional, e uso de técnicas de respiração e escaneamento corporal, e devolveu-se a homeostase física e mental do colaborador. Procurou-se checar com o participante a possibilidade de continuidade da entrevista, sendo essa toda registrada por gravação para segurança de ambos os envolvidos. Todos os entrevistados que acessaram emoções fortes durante a pesquisa não optaram por interromper com o prosseguimento da entrevista, e mantiveram-se participativos e engajados, sem apresentarem desconforto.

Apresentadas as bases conceituais e metodológicas de nossa pesquisa, segue agora o nosso trabalho de caracterização dessas duas ambiências principais que compuseram nosso objeto de estudo, qual seja, VRC e processo de secularização. Assim, nos dois capítulos seguintes, expusemos em um alguns recortes de onde partimos para a contextualização acerca da Vida Religiosa Consagrada, e num outro capítulo, as principais discussões acerca das perspectivas que tocam a problemática da (des)secularização. Esses dois capítulos próximos nos serviram de embasamento e recorte para delimitar a especificidade de nossa busca aqui realizada em torno das experiências motivacionais dos religiosos (as), apresetando-se definições históricas, origens de termos e discussões recentes realizadas acerca do intercâmbio entre essas temáticas.

2 VRC HOJE: LIMINARIDADE E AUTOCOMPREENSÃO

A Vida religiosa não é um todo uniforme. Existe em seu interior um enorme arco-íris de concepções, práticas, vozes, tendências e realidades diferentes. É a partir dessa realidade que se fazia necessária a animação do todo. A tentação do vanguardismo precisava ser evitada tanto quanto a do imobilismo e do medo do novo. Ritmos precisavam ser respeitados. Conflitos fazem parte do existir histórico. O pequeno é bonito. O diferente estimula o crescimento. Homogeneizações forçadas impedem a bio-diversidade da vida [...].
(Valle, 2004, p. 142).

A presença das comunidades de religiosos e religiosas em meio à sociedade passa ainda despercebida por grande parte dos vizinhos que os circundam no que tange a um conhecimento mais aprofundado do que seja essa modalidade crente no cristianismo. Sem querer ressaltar aqui os diversos fatores que respondem a esse lugar “mais ou menos desconhecido” da vida religiosa no tecido social como um todo, e sabendo-se que cada vez menos constituímos proximidade relacional de vizinhança no meio social urbano de um modo geral, cabe ressaltar, por exemplo, a “novidade” que é ainda hoje para alguns agentes mais novos dos estudos estatísticos ao nos visitarem nesse último Censo: “vocês moram todos juntos? São uma ONG? Como se sustentam? Há uma capela na casa de vocês? Vocês têm quadro de horários juntos de refeições e orações? Acho que entendi”. E essa assertiva do agente assinala algo próximo à “Igreja”. Tentaremos explicitar um pouco mais desse lugar fronteiro que se compreende como vida religiosa consagrada neste capítulo.

Antes, caberia um breve comentário sobre a seleção de textos, que se deram a partir da virada do terceiro milênio, na expectativa de um novo passo teológico dado pela conjuntura eclesial com a entrada no século XXI. Dentro de um universo infindável de referências, na casa dos milhares, a escolha de autores foi assumida pelo recorte do próprio trabalho apostólico na lida com religiosos ao longo de décadas de experiência e subscrevendo a sua participação na Instituição que aqui tomou-se como campo de pesquisa. No que tange à parte do Magistério, Conciliar e Sinodal, este capítulo procura evidenciar como a Igreja se diz, ou melhor, como se mostra o discurso programático *ad intra* acerca da Vida Religiosa (VR) a partir de alguns documentos que registram os maiores ideais identitários que põem em movimento a VR. Neste capítulo, apresenta-se um diálogo com os principais traços de caracterização da vida religiosa, evidenciando seus principais conceitos e ideais, com

a finalidade de síntese textual na retomada desses documentos emblemáticos à VRC. Assim, foram selecionados recortes das principais fontes de sentido atuais à VR, mantendo-se em alguns conceitos a própria hermenêutica de definição do Magistério.

Contudo, nas considerações expostas a seguir, pretendeu-se também ir abordando esses conceitos em chave hermenêutica atualizada, tentando comunicar uma mensagem de releitura de termos fundamentais à Vida Religiosa em uma linguagem diversa acerca do que rotineiramente estabelecemos como oração, santidade, comunidade, ou votos evangélicos, por exemplo. Se nosso objetivo de pesquisa visa perscrutar as motivações à vida religiosa consagrada, parte-se da constatação de que a institucionalização da vida religiosa, ou seja, sua dimensão *ad intra*, também participa da organização dos seus contextos vitais e modos de subjetivação. Por isso, compreendeu-se que essas motivações não se produziram como experiências e narrativas sem a construção de ideais, elaborações teológicas da fé, conceituação de seus traços identitários mais prementes e apontamentos de espiritualidade dados pela Igreja institucional. Portanto, nosso objetivo neste capítulo é o de evidenciar alguns desses traços mais institucionalizados acerca da VRC, seja nas definições eclesiais de dois documentos em específico, ou na definição mais local-nacional da CRB, seja ainda no destaque dado a determinados conceitos conciliares e aportes acerca da relação entre a modernidade e a fé que põem em movimento o intuito do terceiro capítulo desta investigação, sobre o processo de secularização.

Com finalidade de amparo metodológico às entrevistas realizadas, não se visa apenas uma básica apresentação desses textos, mas a definição de conceitos que serão utilizados em campo para modulação do objeto de pesquisa, uma vez que compõem o cabedal dos processos motivacionais dos religiosos. Estudar a dimensão doutrinal interna da religião e sua prática racional de fé, nesse caso, a teologia da vida consagrada, encontra significado às Ciências da Religião quando aí se desnudam sentidos pessoais e coletivos (Weber, 1984) que extrapolam o âmbito religioso e se dialoga com outros campos do humano.

Registramos, desde já, por questões de limites maiores de recorte metodológico a esse trabalho, que o magistério de Francisco, especificamente acerca da VR, não foi considerado de forma objetiva pela pesquisa, ainda que se destaque que o seu testemunho como religioso de sua geração (contemporânea aos textos aqui tratados) e a convocação ao Ano da Vida Religiosa Consagrada (2014), está evidenciado em tantas entrevistas, livros e reflexões que, embora não citados,

inspiraram nosso estudo. Certamente isso corrobora a possibilidade concreta de que os ideais apresentados nesse documento não distam da realidade humana e da possibilidade concreta de sua prática na vida consagrada e suas possibilidades de inserção no meio social, assim como testemunhado por tantos outros religiosos e religiosas de sua geração. Em nosso estudo se constataram as crises que atravessam a vida religiosa tanto quanto se apresentam engajamentos em defesa da emancipação humana e social.

Antes de iniciarmos essa narrativa mais interna ao conjunto eclesial do que seja a definição de Vida Religiosa⁴², gostaríamos de apresentar, logo em seguida, uma visão global e dinâmica da historicidade da vida religiosa, evidenciando as experiências que se apresentaram no seu DNA de origem, esclarecendo contextos e caracterizando sua práxis. Embora não seja nosso objetivo realizar um estudo histórico da vida religiosa em seus primórdios, apontaremos no texto, bem como em algumas notas de rodapé, características fundamentais à compreensão desse fenômeno religioso como um todo.

2.1 VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA: ORIGENS HISTÓRICAS E DESDOBRAMENTOS

É evidência que a relevância social que conquistou a vida religiosa no passado se depara com um certo futuro conflitivo e um tanto obscuro. Esse modo concreto de seguimento do Evangelho que constitui um estilo de vida crente particular no conjunto eclesial vem se questionando acerca de sua identidade em relação aos modos possíveis de sua “presença e ação na sociedade” (O’Murchu, 2001, p. 5).

A espiritualidade consagrada precisa, para se manter fiel ao seu projeto carismático, estar situada numa *zona de liminaridade* que se expressa nos desafios e paradoxos atuais dispostos ao cristianismo. O conceito de *reestruturação* elencado

⁴² Doravante, usaremos ao longo do texto, sem uma distinção conceitual aprofundada para não fugir de nossos objetivos, os seguintes termos e suas abreviaturas: Vida Religiosa (VR) – remete-se a todas as formas de vida religiosa em geral (inclusive fora do catolicismo), com formação de comunidades de fé, e mais especificamente dentro do catolicismo funcionando por meio da profissão dos votos evangélicos; Vida Religiosa Consagrada (VRC) – faz referência à Exortação Pós-Sinodal *Vita Consecrata*, com ênfase à noção de consagração diferenciada em relação ao batismo, incluído nesse termo tanto os religiosos de vida contemplativa quanto missionária; Vida Religiosa Apostólica (VRA) – diz respeito à vida religiosa consagrada inserida, inculturada, com atividade pastoral de inserção social não somente em ambientes eclesiais, de caráter teológico com foco na missionariedade (anúncio querigmático e testemunho *ad extra*), distinguindo-se da vida contemplativa, e cujo esse trabalho de campo está direcionado.

para esse novo modo de significação da vida religiosa nos contextos contemporâneos é uma alusão utilizada da psicoterapia familiar e da teoria dos sistemas. Supõe que a mudança de papel e lugar em um dos sujeitos que constitui o núcleo familiar pode ter a força de alterar todo o sistema (O'murchu, 2001, p. 13).

Para O'murchu (2001), estudioso da vida religiosa, ainda que essa se constitua dentro do catolicismo como “uma importante instituição eclesial do mundo ocidental”, sua possibilidade de futuro não põe em risco sua existência eclesial, mas, sim, coloca em cheque alguns dos traços constitutivos de uma Teologia da Contra-Reforma que insiste, e os quais precisam ser mexidos nesse processo de reestruturação⁴³: 1) o estereótipo patriarcal de dominação masculina hierárquica, 2) o dualismo céu e terra, corpo e pecado, 3) o modelo religioso jansenista de desprezo pela ordem do mundo criado e 4) seu eurocentrismo religioso de desconsideração às outras formas pagãs de religiosidade (O'murchu, 2001, p. 15).

Aos olhos ocidentais dos fiéis cristãos, na crítica religiosa da opinião pública de um modo geral, a vida religiosa continua sendo percebida por aquilo que exerce como função e habilidade específicos nos serviços de educação, cuidado aos doentes e defesa dos marginalizados, mas não enquanto uma vida de consagração, propriamente dita. Esse estatuto diferenciado que encerra a vida religiosa em um estilo único de práxis cristã que foi se institucionalizando ao longo dos séculos da história do cristianismo merece ser resgatado em uma narrativa que evidencie os sentidos que motivaram a criação de suas primeiras comunidades religiosas, compreendendo o fenômeno da vida religiosa como forma comunitária de “experiência da irradiação de valores”.

Observando-se, assim, a história como um processo narrativo nem sempre linear, e como discurso que se desdobra para além dos fatos e documentos, podemos compreender de forma mais global a história da vida religiosa como acontecimento presente em diferentes épocas, povos e movimentos, não apenas subsumida ao cristianismo. Se a historicidade pode ser usada como instrumento que não vise legitimar e consolidar os domínios de poder e controle das narrativas, podemos

⁴³ Por Contra-Reforma refere-se a teologia apologética de caráter defensivo, que se opôs à onda protestante restauracionista do cristianismo primitivo (Reforma) no século XV. O famoso Concílio de Trento posiciona a Igreja em meio ao enfrentamento da ruptura do protestantismo e do advento das novas formas de sociabilidade emergentes no mundo moderno (a troca comercial e o aumento da classe burguesa). Durante um longo período a Igreja condenou duramente todas as formas de modernismo no mundo ocidental que se transformava. Acerca da relação entre religião e economia na formação do racionalismo e capitalismo modernos conferir Weber (1991).

compreender e constatar de forma mais holística a formação de pequenas comunidades religiosas presentes ao longo das civilizações (Durkheim, 1989). Nesse sentido,

A vida religiosa é apenas um dos vários movimentos que precisam ser resgatados do minimalismo histórico. Seus textos padrões são salpicados de façanhas ascéticas de muitos homens extraordinários e de algumas mulheres extraordinárias. O contexto tende a ser exclusivamente eclesiástico, muito raramente destacando as enormes contribuições para a cultura dos grupos monásticos e religiosos. E a perspectiva geográfica é quase apenas eurocêntrica, deixando apenas algumas anedotas de relativa (ou nenhuma) importância para o resto do planeta. Por fim, oferece-se um modelo cristão de vida consagrada, muitas vezes apresentado como único, que nada tem a contribuir ou a aprender do imenso repositório da experiência de vida religiosa nas outras grandes religiões do mundo (O'murchu, 2001, p. 19-20).

No modelo cristão de vida religiosa é consenso reconhecer na vida eremítica que se desenvolveu no norte do Egito, aproximadamente por volta da segunda metade do terceiro século da era cristã (250 d.C), os primórdios do desenvolvimento da vida consagrada (Mezzomo, 2014, p. 19). Os eremitérios se organizariam aos poucos em futuros monastérios, geralmente localizados nas regiões desérticas, trazendo a metáfora da jornada espiritual do herói: homens e mulheres que buscam através da vida ascética o domínio dos impulsos corporais e o acesso a uma vida espiritual mais profunda ou elevada que o cotidiano citadino poderia oferecer. A vida religiosa surge assim como alternativa que substitui a condição cristã do heroísmo anterior dos mártires, uma vez que o cristianismo começa a tornar-se religião do império com Constantino (O'murchu, 2001, p. 20). Em meio a ampliada bibliografia acerca da história da vida religiosa cristã é referencial comum entre os historiadores reconhecer que o surgimento desse estilo de vida compreende-se em meio a um contexto eclesial e social que o provoca e circunda (Gomez, 1987, p. 22).

Embora em seus primórdios os eremitas fossem reconhecidos por uma ascese da solitude (ou busca de solidão), não era incomum reconhecer que desde essa segunda metade do século III poderia se encontrar em habitações próximas três ou mais dessas figuras, conforme menciona os escritos de Antônio, citado pelo Padre da Igreja Atanásio (IV d.C), fazendo referência ainda a uma movimentação constante de busca desses habitantes do deserto por conselhos e sabedoria da parte de inúmeros visitantes e curiosos. Disso decorre que, “consequentemente, para dizer,

como fazem muitos historiadores, que o modelo comunitário é praticamente desconhecido antes do Movimento Pacomiano no Alto Egito por volta de 300 d.C. é impreciso e enganoso” (O’urchu, 2001, p. 21). Quer isso afirmar que o estilo de vivência da vida religiosa cristã desde seus inícios está atravessado por uma dimensão comunitária, seja para contrapor-se a essa (declínio moral com a religião cristã tornando-se imperial), seja para desenvolver um novo núcleo da experiência do cristianismo, conforme realiza a vida monástica⁴⁴. Nesse sentido, pode-se dizer, como leitura de suas origens, que na vida religiosa “o movimento que a inspirou é um testemunho contracultural diante de uma cultura devastada pelo desejo de poder e uma Igreja que se adaptou de tal forma aos valores e superficialidades de seu tempo que não conseguiam mais dar corpo às demandas radicais do novo reino de Deus” (O’urchu, 2001, p. 22).

Os conhecimentos atuais da historiografia moderna evidenciam que o desenvolvimento desses movimentos religiosos não aconteceu de forma pontual (geográfica) e sucessiva (temporalmente), mas como um conjunto de diversas culturas e tradições em trânsito constante no mundo antigo, enquanto modos de vidas e estilos religiosos que se atravessavam mutuamente e iam, assim, constituindo suas originalidades próprias. Por exemplo, anterior ao marco da VR no Egito, devemos compreender também as formas dos “grupos da Aliança” no primeiro e segundo séculos da Síria, ou a própria comunidade do discípulo amado do Evangelho de João, ou, ainda, os grupos pré-cristãos como os essênios ou os chamados terapeutas do deserto. Os estudos mostram que o monasticismo capadócio (Basílio de Cesareia, 330-379 d.C.), por sua vez, não teve origem por ideal ascético e busca de novo heroísmo no martírio branco (Codina e Zevallos *apud* Mezzomo, 2014, p. 19). Diferentemente do movimento egípcio, a vida religiosa na Síria surge não em busca de profundidade espiritual por meio da ascese e da solidão, mas como movimento cristão que é provocado por perseguição religiosa (O’urchu, 2001, p. 23).

⁴⁴ Trata-se do fenômeno religioso conhecido pelos historiadores como passagem de eremitismo (vida solitária) ao cenobitismo (formação das primeiras comunidades). De um modo geral, a VRC recebe essas formas de desenvolvimento histórico-eclesial: eremitas, cenobitas, vida monástica, cônegos regulares, ordens mendicantes ou de pobreza, congregações e institutos seculares (Mezzomo, 2014, p. 9). Em paralelo, para O’urchu temos: fase fundacional (250-600 d.C), primeira etapa beneditina de estruturação das regras comunitárias (600-900), aprimoramento das regras e composição da vida monástica produtora de cultura (900-1200), ciclo dos mendicantes (1200-1500), etapa da vida religiosa apostólica (1500-1800), etapa missionária (1800 até hoje). Segundo a teoria cíclica das análises congregacionais da vida religiosa, os carismas duram em média de três séculos, onde atingem seu clímax e depois necessitam de atualizações ou sua própria extinção (O’urchu, 2001, p. 27-28). Conferir, ainda: Gomez, 1987, p. 30-33.

Poderíamos ainda nos perguntar pelas formas prototípicas de formação de pequenos agrupamentos comunitários religiosos presentes nas narrativas bíblicas do profetismo judaico, como nazireus ou recabitas. Ou mais distante ainda, as comunidades religiosas ascéticas formadas pelos praticantes do hinduísmo que distam dois mil anos antes do surgimento do cristianismo, ou as renovações dessas tradições comunitárias monásticas hindus com o budismo (500 a.C.). Ambos os estilos de vida comunitária religiosa, hinduísmo e budismo, guardam grandes semelhanças e questões com o estilo cristão da vida religiosa no ocidente (O'murchu, 2001, p. 24). É certo observar como fenômeno que “todas as religiões que existiram e que existem” apresentam “mais ou menos explicitamente, uma maneira marginal, porém organizada, de encarnar seus valores essenciais que poderíamos chamar genericamente de monacato”, não enquanto uma forma arbitrária da vida religiosa, mas como caminho de peregrinação religiosa que tantos homens e mulheres de diferentes religiões e regiões culturais descobriram: o *homo monasticus* (Gomez, 1987, p. 37-38). Para Gomez, mais que um fenômeno religioso, o monasticismo é primeiramente um fato antropológico que implica antes que uma teologia, uma filosofia de vida monástica. O monge representa a figura liminar que ocupa a tensão entre o sagrado e o profano, evitando esse último lugar por meio da prática rigorosa da disciplina ascética, e na visão do autor é tida como uma fase primária elementar de todo sistema religioso em seu traço de ascetismo⁴⁵ (Gomez, 1987, p. 39). As diferentes vidas monásticas vão se caracterizar em comum por uma certa proximidade de agrupamento de pessoas que as buscam, fazendo do monacato também um fato coletivo⁴⁶. O que irá diferenciar as formas de vida monástica (cristãs ou não) diz

⁴⁵ Convergem com certo paralelismo nas práticas ascéticas anteriores ao cristianismo: o monacato hindu do bramânismo com figuras solitárias que habitavam os bosques longe do olhar humano, o budismo antigo com os peregrinos mendicantes, os enclausurados de Serápis no Egito helenista, as comunidades ascéticas dos grandes mestres gregos (Empédocles, Pitágoras, os cínicos e os estoicos, como Sêneca), as influências do neoplatonismo de Plotino no monacato cristão. Será o sentido das “motivações últimas” que acontecem na experiência da “conversão cristã” que define “o estilo de vida do monge”, que estabelece a radical diferença com a “conversão filosófica” no helenismo (Gomez, 1987, p. 47).

⁴⁶ Principais características gerais do fenômeno do monacato com seus traços ainda presentes na vida religiosa hoje: 1) organização da própria vida com uma certa separação das aspirações de mundo e modo de funcionamento da sociedade; 2) prática da continência ou virgindade; 3) prioridade da oração coletiva para organização do cotidiano diário; 4) práticas penitenciais de sacrifício pessoal, como jejuns, por exemplo; 5) as Regras ou regulamentação da vida em comum com suas diretrizes para organização e orientação da vida comunitária; 6) submissão a um superior; 7) pobreza como despojamento voluntário de bens materiais; um tempo de “iniciação” chamado de “noviciado”; 8) um nome novo ou hábito novo recebido como marcação da novidade de vida assumida; 9) processo formativo de constante educação moral e ética, com formação intelectual (Gomez, 1987, p. 50-51).

respeito ao modo de estruturação e organização dessas comunidades, bem como “às motivações que justificam semelhante modo de existência” (Gomez, 1987, p. 40).

Todavia, influenciado pelo heroísmo da fé martirial, o monasticismo cristão receberá a caracterização como novo “caminho de perfeição” encontrado pela definição eclesiológica, aplicando-se ao termo “santidade” na vida religiosa como dom da capacidade para disciplina moral e ascética, e tendo-se a própria vida religiosa como ideal de perfeição cristã, um tipo de “elitismo” espiritual. Isso leva a perder-se a experiência original do *homo religiosus* que se depara com essa zona abissal entre o mistério e o cotidiano que tem nas origens do monacato sua possibilidade de visibilidade social. Apenas no capítulo V da *Lumen Gentium*, documento produzido pelo Concílio Vaticano II, seria ampliado esse tempo da “perfeição” para outros horizontes que abarcam a vida religiosa (Gomez, 1987, p. 74), conforme veremos adiante.

Por hora, o que gostaríamos de destacar, é que a vida consagrada é fenômeno que aparece em diversos credos e culturas ao longo do processo histórico dos movimentos religiosos em meio às mais díspares expressões de religiosidade⁴⁷. Cada uma das formas de vida consagrada que vão se estruturando apresentam necessidades próprias em seu contexto sócio-cultural e podem ser organizadas de um modo geral como formas de vida carismática que participam de uma “zona de liminaridade”, enquanto proposta de apresentação de valores contra-culturais que visam responder às necessidades religiosas prementes de cada época e sua mentalidade. Compreende-se, assim, que:

Ordens e Congregações tendem a nascer em uma situação caracterizada por turbulência social e política, juntamente com atrofia espiritual e decadência moral. Esses grupos tendem a estar na vanguarda de novas iniciativas à medida que inculturam o caos com uma sensação de dinamismo e nova criatividade (O’Murchu, 2001, p. 29).

Essa zona de liminaridade que caracteriza os movimentos religiosos fundacionais da vida consagrada se situa sempre num interstício que tangencia a relação entre religião e cultura, colocando-se numa perspectiva de superação do dualismo entre o sagrado e a secularidade. O modelo que permite a narrativa da vida

⁴⁷ Como resumo do histórico exposto até aqui, conferir anexo Figura 5: “Vida Religiosa Cristã: Horizontes históricos” (O’Murchu, 2001, p. 25).

religiosa nesse prisma se dá a partir da “imaginação profética” e sua tentativa de superação da dicotomização da existência, não mais separando a prática da religião e sua vivência da história. Na perspectiva bíblica do profetismo, modo atual como é lida a vida religiosa consagrada como um todo, essa deve “irradiar de forma intensa” um conjunto de valores próprios que influenciam o conjunto da cultura na qual se insere, apresentando-se esses valores como contra-hegemônicos em relação aos traços culturais normativos do tempo presente.

No mundo contemporâneo, livre de valores, a própria ideia de defesa de valores fundamentais para a convivência social saudável já se apresenta como gesto contra-cultural da vida religiosa. Dentre esses valores culturais se destacam alguns: a humanização da vida frente a banalidade da existência, a importância das diferenças para composição da diversidade em todos os âmbitos sociais, o protagonismo feminino na sociedade e na Igreja, a dimensão ecológica da antropologia do organismo humano não centrado em si mesmo, a sensibilidade humana e espiritual frente o funcionalismo e competitividade econômicas⁴⁸ (O’Murchu, 2001). Em chave eclesiológica, apesar da institucionalização da religião conforme evidenciava Weber e sua rotinização do carisma⁴⁹, a vida religiosa guarda na sua relação com a Igreja essa zona fronteira de independência e participação⁵⁰, sendo reconhecida como “dom carismático” dado a Igreja.

Por tudo isso, a vida religiosa consagrada não pode ser compreendida em uma “definição unívoca”, mas como uma diversidade de “experiências existenciais”, “únicas e irrepetíveis”, que tentam lidar com uma série de “novas situações socioculturais e eclesiais que são portadores de novas exigências” e que pedem

⁴⁸ Para o autor, vale ressaltar que mais que a noção de embate ideológico, “Uma autêntica contracultura é sempre caracterizada por um desejo de ordenar os fragmentos dispersos ou as partes separadas. É feita referência a uma perspectiva mais ampla em que a contracultura tenta incluir e integrar tudo o que a cultura dominante pretende excluir ou eliminar” (O’Murchu, 2001, p. 43). Em perspectiva junguiana, o autor fala de níveis inconscientes (“sombas”) que a contracultura visa integrar no psiquismo pessoal e social de determinado contexto histórico que os rejeitaram.

⁴⁹ De forma sucinta, para o sociólogo, o caráter “mágico” do carisma pessoal vai recebendo uma racionalidade que legitima sua transmissão por todo um coletivo. Isso se realiza a partir da importância dada à funcionalidade do “cargo” que desvincula a pessoa do carisma. Para fins desse trabalho, o que nos chama atenção é a linha contracultural e profética da VRC que vai se dissolvendo em estruturas e acomodações ao tempo presente, se institucionalizando. De um modo geral, Francisco revela a preocupação com o funcionalismo religioso em nossa cultura atual, o chamado fenômeno do clericalismo e seu jogo burocrático e centralizador, introjetado não apenas nas lideranças religiosas, mas na mentalidade dos fiéis (Francisco, EG).

⁵⁰ A esse respeito da relação entre Vida Consagrada e Igreja Local (bispos), conferir o documento *Mutuae relationes*: sobre os critérios diretivos para as relações mútuas entre os bispos e os religiosos na Igreja (1978).

novas respostas à VR (Gomez, 1987, p. 33). Assim, uma das formas de compreender as crises atuais pelas quais passam a VR, de um modo geral, diz respeito à perda de seu papel de catalizadora de valores mediante uma adaptação ao *status quo*, abandonando seu traço profético de liminaridade e contestação, com superação da polaridade existencial e manutenção de um tensão de vida produtiva. Em outras palavras, quer isso dizer que a vida consagrada precisa resgatar sua tradição como marco referencial da vida cultural, por meio do testemunho de seus valores mobilizadores. Trata-se de seu lugar como zona limiar de cultura, em que

[...] a irradiação de valores pode referir-se tanto ao reforço de alguns valores, bem como a tarefa de restaurar a complementaridade dos valores polares quando esta foi interferida pela ênfase exclusiva em um dos extremos. Em ambos os casos, a demanda de valores surge inconscientemente nessas culturas que empobreceram e foram privadas da plenitude de vida a que todos os seres vivos aspiram (O'murchu, 2001, p. 45).

Para Jon Sobrino, a vida consagrada em sua própria estrutura traz um fundamento de anormalidade que a constitui, uma vivência religiosa do lugar da fronteira e do deserto. Assim, para o teólogo, a normalidade institucional da vida religiosa seria sua própria experiência de crise (Sobrino *apud* O'murchu, 1987, p. 54). É preciso assumir a liminaridade como lócus limítrofe que localiza certa vivência do tipo religiosa, tal qual conceberam os antropólogos Arnold Van Gennep (1908), seguido na segunda metade do século XX pelo casal Victor e Edith Turner. Tratavam da dinâmica da peregrinação e dos ritos de iniciação tão comuns no fenômeno religioso, como experiências que borram os limites e contornos da normatividade social, definindo-se então a liminaridade como uma aspiração de totalidade e integração de polaridades e paradoxos que o ser humano apresenta em todas as suas formas de aculturação. Para os Turner, a liminaridade será reconhecida como *communitas*, lugar por excelência da *anti-estrutura*, tratando-se de um fenômeno do tipo comunitário, e não vinculado-se sua visibilidade apenas a pessoas isoladas “iluminadas”. Nesse sentido, essa repetição legitimada em todas as culturas de vidas religiosas liminares, para o autor, evidenciam do ponto de vista social que:

O que parece acontecer é o seguinte: nós, seres humanos, convocamos alguns membros de nossa espécie e os empurramos para o limiar marginal onde os convidamos a viver mais profundamente no nosso interesse (não no seu próprio interesse)

aqueles valores profundos que todos nós apreciamos e admiramos de forma inata (O'murchu, 2001, p. 53).

Essa noção propõe que a busca do ser humano por uma plenitude de vida de modo mais definitivo aponta para o contato necessário com o estranhamento, com o caráter sempre dinâmico da instabilidade da realidade, com a experiência incômoda do viver (O'murchu, 2001, p. 57). Os traços mais evidentes nos grupos liminares – desde o surgimento do monasticismo, que baseado na vida apostólica das comunidades cristãs primitivas, irá desembocar na própria noção moderna de vida consagrada apostólica inserida –, visam promover um conjunto de expressões de valores que possam salvaguardar o desejo humano de desenvolvimento da intuição, da imaginação, do feminino e do espiritual como “elementos fundamentais de toda a realidade”. Portanto, os chamados grupos liminares, nos quais se enquadram, segundo o autor, os religiosos e religiosas, não vivem para si mesmos ou para sua auto-perpetuação. Sua motivação fundante é de ordem liminar quando se encontram marcados pela alteridade, ou seja, quando sua razão de ser encontra-se no serviço a uma comunidade maior, à sociedade, a um povo, como razão de ser inspiração e provocação para outros. Em termos concretos, quer isso dizer que a vida religiosa deve ser qualificada e capacitada no serviço da caridade cristã de modo profundo, e será tanto mais liminar quanto mais expressar relações significativas no que tange ao modo de engajamento social, às formas de pertencimento comunitário, à qualidade das relações interpessoais construídas.

Finalmente, observando-se os votos evangélicos da profissão religiosa a partir do marco referencial da liminaridade, podemos compreendê-los de forma crítica atualmente como exercícios da relação com o desejo, a linguagem e o trabalho. O voto da castidade (chamado de “voto relacional”) não deveria receber seu enfoque na dimensão negativa da ascese ou abstinência disciplinar, mas como a construção profunda dos significados e sentidos da experiência humana entre o ser desejante e as possibilidades relacionais de humanização (ou não) que daí decorrem. Caberia ao voto da obediência (chamado companheirismo) a composição de uma linguagem comunitária que respeite a diversidade de cada pessoa e que possa construir um sujeito comunitário que possibilite as vivências de descentramento dos indivíduos que a formam. E não menos importante, o voto de pobreza (chamado serviço), como lugar de trabalho missionário, seja enquanto experiência exodal de abertura a

deslocamentos (sem apegos), seja quanto à disponibilidade para habitação em moradas ou regiões mais empobrecidas, ou seja ainda enquanto deixar-se formar e evangelizar por interlocutores feridos.

Essa breve discussão acerca dos aspectos mais originários das primeiras formas de construção da vida religiosa cristã no ocidente nos leva a saltar do passado para o “presente” mais recente, encaminhando-nos para o modo como desde o último concílio eclesial a vida consagrada está sendo compreendida. São esses elementos e os que se seguem nas décadas de acolhida dos documentos conciliares do Vaticano II que iremos apresentar em seguida.

2.2 ACERCA DA RENOVAÇÃO DA VR: DECRETO PÓS-SINODAL *PERFECTAE CARITATIS*

Apresentado no final do Concílio Vaticano II, o documento *Perfectae Caritatis* (doravante, PC) se refere à vida consagrada “em nossos tempos” como uma “variedade de famílias religiosas” que surgiram “desde os princípios da Igreja” (PC, n. 1), distinguindo-se da consagração batismal de todo cristão pela emissão dos chamados “conselhos evangélicos”, compreendidos como percurso de aprofundamento no apostolado (missão de evangelização, leia-se compromisso com anúncio da vida de Jesus). Assim, o Decreto assinado pelo Papa Paulo VI é fruto da experiência conciliar do Vaticano II acerca da Vida Consagrada, e traz como subtítulo “sobre a conveniente renovação da vida religiosa”.

O texto declara que a VR apresenta em sua dinâmica própria, lhe conferindo escopo, “um contínuo regresso às fontes de toda a vida cristã” em cujo Institutos os modos de existência de seus membros realizam uma atualização da vida crente “às novas condições dos tempos”. Destarte, o espírito e as intenções de seus fundadores devem promover nos seus membros:

[...] o conveniente conhecimento das circunstâncias dos tempos e dos homens bem como das necessidades da Igreja; de maneira que, sabendo julgar sabiamente das situações do mundo dos nossos dias à luz da fé, e ardendo de zelo apostólico, possam mais eficazmente ir ao encontro dos homens. [...] deve pesar-se seriamente que as melhores adaptações às necessidades do nosso tempo não sortirão efeito, se não forem animadas da renovação espiritual, que sempre, mesmo na promoção das obras exteriores, deve ter a parte principal (PC, n. 2).

Seguindo as indicações conciliares, o documento trata de conceber por renovação essa disponibilidade de trabalho com as novas configurações socioculturais da modernidade que desafiam a atualidade da transmissão querigmática da mensagem de Jesus, ou seja, acerca do modo mesmo de transmissibilidade de sua pessoa no mundo contemporâneo. Esse processo de adaptação cultural aos contextos sociais deve manter um resguardo de “suplemento espiritual”, ainda que as novas casas religiosas possam na atualidade se organizar segundo modo de trabalho de acordo com boas “condições físicas e psicológicas”, atentas às exigências culturais, bem como “às situações sociais e econômicas” vigentes (PC, n. 3). A essa dimensão místico-espiritual que distingue a identidade religiosa em um de seus traços, caberia aos seus membros um exercício pessoal e comunitário em que “cultivem com contínuo esforço o espírito de oração e a mesma oração, haurindo-a das genuínas fontes da espiritualidade cristã”, especialmente a meditação da Sagrada Escritura e a celebração Eucarística (PC, n. 6), estabelecendo-se os modos litúrgicos que alimentam a vida espiritual em sua convivência comunitária cotidiana. O desafio torna-se o de adaptação às condições “mundanas” mantendo-se uma reserva de tensão espiritual limítrofe, que cause um lugar de diferença na rasura entre o sagrado e o profano, o divino e o mundo.

No conjunto de toda as famílias religiosas, são reconhecidas de forma instituída cinco estilos de vida cristã consagrada: 1) Institutos de vida contemplativa com exercícios próprios e um regime de “separação do mundo” (*fuga mundi*); 2) Institutos de Vida Apostólica, cujo foco desse estudo se detém, em que “pertence à própria natureza da vida religiosa a atividade apostólica e de beneficência, como o exercício do santo ministério e as obras de caridade próprias, que a Igreja lhes confiou e que eles devem exercer em seu nome” (PC, n. 8); 3) Institutos de vida monástica bastante reconhecidos culturalmente na história civilizatória do Ocidente e do Oriente; 4) Vida religiosa laical de homens e mulheres, com apostolado junto à educação da juventude e cuidado dos enfermos, dentre outros ministérios, sendo convocados a “adaptar suas vidas às exigências modernas” (PC, n. 10); e 6) Institutos Seculares em que seus membros, leigos casados ou clérigos, vivem sua missão a partir da secularidade no trabalho “com o mundo e como que a partir do mundo” (PC, n. 11).

Todas essas formas de vida religiosa se aproximam por meio da prática dos três conselhos evangélicos, os quais o decreto dispõe caracterizando-os. Sobre a *castidade* como experiência que deve estar marcada pela liberdade dos sujeitos, a

presença do sentimento da alegria em sua realização, e a própria visão de fé que inscreve nessa prática o sentido de propiciar aos religiosos um maior exercício caritativo. Sua vivência deve dispor de meios naturais que favoreçam a saúde mental e corporal, e a castidade deve estimular uma maior facilidade de convivência fraterna e unidade entre os membros. Quanto ao voto de *pobreza*, esse deve assumir uma expressão real e espiritual nos modos de existência dos membros do Instituto, deve ser voluntário e se estabelece na “lei comum do trabalho” com fins de sustentação das próprias obras e meios de evangelização, exigindo-se ainda a renúncia “aos bens patrimoniais adquiridos ou a adquirir” (PC, n. 13), bem como mantendo-se um modelo de solidariedade sustentável e transparente entre as casas religiosas e as províncias enquanto princípio de sustentação distributiva comunicada e compartilhada. Por fim, o conselho evangélico da *obediência* é apresentado no texto como serviço do religioso de “oblação da própria vontade como sacrifício de si” (PC, n. 14), presença da humildade aos superiores de cada comunidade, aos provinciais e aos responsáveis eclesiais locais, com fiel “cumprimento dos encargos que lhes forem confiados⁵¹”. Finalmente, vale destacar que todos os três votos evangélicos entram na dinâmica teológica do conceito de dom enquanto graça a ser constantemente acolhida e aprimorada na vida religiosa, e se estabelecem na mentalidade crente a partir da espiritualidade cristã trinitária nas relações intrínsecas das pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em outras palavras, em sua teologia, o crente cristão concebe a fé e seu exercício no mundo como dom recebido e acolhido, não circunscrito ao mérito e ao dever, mas à graça da divindade, expressa em uma comunhão trinitária.

Quanto à vida em comunidade, a exortação pós-sinodal concebe a comunidade como expressão de convivência na fé que bebe da fonte da Igreja primitiva dos primeiros séculos cristãos sua matriz, em que seus membros tem a função de partilhar a vida e os pesos uns dos outros (PC, n. 15), construindo uma vida em comum estabelecida pela presença espiritual, litúrgica e celebrativa da pessoa de Jesus Cristo como centro da comunidade e também presente através da reunião dos seus membros, formando vínculos de íntima fraternidade convivencial.

O documento é curto e conclui apresentando algumas considerações e indicações acerca da supressão de “costumes obsoletos” nas regras das monjas de clausura (PC, n. 16), e a dispensa da clausura papal às religiosas que realizem

⁵¹ Destacamos que o documento, contudo, não renovou em seu espírito os termos conciliares anteriores, mantendo-se a nomenclatura de “superiores, governo, submissão e súditos” (PC, n. 14).

apostolado externo como expressão do carisma do seu Instituto. Ainda quanto ao uso do hábito religioso, o documento orienta que seja “simples e modesto, simultaneamente pobre e condigno, e, além disso, consentâneo com as exigências da saúde e acomodado às condições de tempo e lugar e às necessidades do ministério” (PC, n. 17). Quanto à formação, os consagrados devem ser bem instruídos “acerca dos hábitos e dos modos de sentir e pensar da vida social hodierna”, e sejam consideradas a educação “segundo os dotes intelectuais e a índole de cada um” de seus membros, cabendo aos religiosos “durante toda a vida”, procurar “completar cuidadosamente esta cultura espiritual, doutrinal e técnica” (PC, n. 18).

Ao final, o texto exorta em relação a atualização das obras religiosas manterem como critério – seja de abandono dessas, ou de revitalização de novas – o caráter missionário da “índole” de cada Instituto em diálogo “às condições de nossos dias” (PC, n. 20). Considera-se, por fim, o papel educativo de pais e sacerdotes, bem como o testemunho desses últimos, como propulsores de uma cultura de promoção das vocações (PC, n. 24)⁵².

Desse modo, pode-se observar que o texto enfatiza que a renovação da VR exige uma atualização de compreensão e inserção no mundo moderno, mantendo uma postura de diálogo com realidades diversas e não um proselitismo crente salvacionista, re-expressando e relendo os votos religiosos com coragem e à luz da realização missionária: os votos promovem a construção dos vínculos fraternos internos na comunidade de consagrados bem como produzem e auxiliam na visibilidade de um testemunho que possa sinalizar a presença de Jesus na ação de comunicação do evangelho nos diversos contextos culturais.

Passados trinta anos desde a realização do Concílio, Karol Wojtyła, o Papa Joao Paulo II, convocou, em meados da década de 1990, um Sínodo sobre a Vida Religiosa Consagrada, uma vez que se encontrava mobilizada toda a Igreja pela entrada em seu Terceiro Milênio teológico com a chegada do século XXI. Apresentamos em seguida as reflexões da Assembleia Sinodal dos bispos acerca do tema sob as lentes de um deles, religioso franciscano participante desse evento, e

⁵² Destacamos ainda o fenômeno atual das inúmeras vocações maduras, com vocacionados já graduados e até trabalhadores atuantes em suas áreas, que necessitam do desenvolvimento e adaptação das congregações religiosas a elaborarem um novo processo formativo nesses casos. A esse respeito, conferir: Ham (2022), *Tarde te amei: Formação de adultos ao ministério ordenado*.

ainda a produção do magistério após esse Sínodo do documento pontifício referencial à VR desde então, a exortação pós-sinodal *Vita Consecrata*.

As duas sessões que seguem portam um conjunto maior de expressões sinodais tais quais foram registradas pelos documentos, dada a variedade de intervenções e o registro da produção das inúmeras sessões da assembleia sinodal, bem como todos os trabalhos de reelaboração do texto, estando essa variedade registrada e condensada em texto de reflexão da experiência participante (Lorscheider, 1995). Optamos também por manter, tais quais se apresentam no texto pontifício – *Vita Consecrata* –, algumas das expressões conceituais chaves que estabelecem os principais traços que compõem a caracterização da vida religiosa multiforme, bem como ainda, sempre que possível, comentadas em vistas de sua composição conceitual junto à pesquisa de campo (questionários e entrevistas).

Assim, nosso intuito foi primeiro o de caracterização dos modos de emissão da concepção de vida religiosa à luz de sua institucionalidade, a fim da construção de núcleos comparativos em material coletado em campo entre os traços ideais e as vivências reais que acompanham os sujeitos religiosos em suas experiências motivacionais.

2.3 SÍNODO DOS BISPOS DA VRC: ALGUNS TRAÇOS EXPRESSIVOS

Realizado com a duração de todo o mês de outubro do ano de 1994, trabalhando-se nas assembleias com mais de 340 participantes, o Sínodo sobre a VRC na visão do cardeal Lorscheider mostrou-se como “um importante acontecimento para a Vida Consagrada” (Lorscheider, 1995, p. 5). Essa importância tratava de ser lida como o exercício próprio que deve caber à VR enquanto memória transcendente, ou seja, situar na imanência do mundo a comunicação de um lugar social que opere com o mistério. Em outras palavras, a necessidade do traço da espiritualidade como fazendo parte da existência do ser humano em cada cultura, mais ainda nesta na qual estamos “inseridos”. Dada a escassez hodierna do aprofundamento espiritual, que não seja consumido em autoajuda, mas enquanto projeto de vida, para Lorscheider, (1995) a pessoa do religioso não deveria ser compreendida como portadora de um lugar de privilégios, mas enquanto algo mais rarefeito na cultura, um privilégio para as diferenças comportamentais em nosso tempo do terceiro milênio ocidental.

Em chave atual, e seguindo o Vaticano II, há mais de três décadas, o Sínodo solicitava que a VRC pensasse “os novos areópagos”, os modos de inculturação, o lugar das mulheres. O documento de trabalho para o Sínodo focava “na vida religiosa consagrada hoje”, e destacava, entre outros pontos, e ao que mais nos interessa nesse estudo, “fidelidade ao homem e ao nosso tempo” (Lorscheider, 1995, p.8). Caberia ao religioso a função de ser guardião da “memória que chama a Igreja a refletir continuamente como ser Igreja, e especialmente em como inculturar-se em dado contexto e realidade social” (Lorscheider, 1995, p. 10). Nossos entrevistados trazem experiências e reflexões que transitam entre o meio rural e o urbano em suas formações, mas com predomínio atual de uma inculturação no território cultural da cidade. Nesse contexto de globalização cultural e de diversidade, o ambiente evangélico fronteiriço, onde a injustiça ou a marginalização prepondera, a prudência magisterial das diretrizes esbarram com o tecido humano marcado “das exigências imediatas das situações concretas” (Lorscheider, 1995, p. 10). Assim, outra forma de ler o profetismo seria sua dimensão conflitivo-existencial. Lendo-se aí em outra chave hermenêutica, o texto relata que a abordagem à santidade se deu como uma prática cultural contínua da caridade, ou seja, como vivência da solidariedade presente na VRC que deve ser comunitariamente celebrada e a celebração em si mesma deve produzir solidariedade no meio onde se inscreve.

Da diferença dessa prática caritativa em relação aos demais cristãos, leigos, ou pessoas não-religiosas, aciona-se a concepção escatológica de Reino de Deus, ou seja, diz respeito a uma relação com o tempo e com o modo de relacionamento humano. A VR funciona como “um estilo de vida, uma profecia de vida futura” (Lorscheider, 1995, p. 12). Seu ser (testemunho) e seu fazer (compromisso social) não podem estar desvinculados, e a noção de votos evangélicos que distingue entre consagração religiosa e consagração batismal não pode estar subsumida enquanto expressão jurídico-canônica, mas como mística relacional cristológica em chave escatológica. Quer isso afirmar que:

A vida consagrada é uma maneira original e específica de seguir a Cristo à imitação dos apóstolos. A consagração religiosa não se acrescenta à consagração batismal a ponto de fazer número com ela. Ela antecipa o cumprimento da consagração batismal, já que esta última pode ser vivida ou como um não ainda no coração do mundo secular, ou como um já lá do Reino na vida consagrada. Convém

acentuar mais o ser da vida consagrada do que o seu fazer, mais o seguimento (a sequela Christi) que os votos (Lorscheider, 1995, p. 11).

O carisma, como dimensão tão presente na base da VRC, é expressão dessa vinculação particular, vai se consolidando a partir da relação entre a necessidade espiritual/material percebida pelos fundadores e o laicato de seu contexto histórico, desenvolvendo-se o carisma como algo autêntico e necessário. Segundo Lorscheider (1995), a VRC não funciona sem a mediação do protagonismo do laicato como mediador de sua criação. O essencial de todo elemento carismático percebido, seu traço de maior força expressiva e de atração, seria aquele que toca na relação pessoal do religioso com a pessoa de Jesus, seja em Cristologia Ascendente (a figura da narrativa histórica de Jesus de Nazaré), seja na ótica cristológica descendente (a elaboração teológica do Filho de Deus, a segunda pessoa da Trindade, o Cristo). Da expressão dessa tensão teologal divindade-humanidade resulta a própria expressão da VRC enquanto “*signum demonstrativum*”, ou, na supressão dessa tensão ou em sua polarização fragmentada, como “*signum obscurativum*” (Lorscheider, 1995, p. 12). Nas existências reais e nos conflitos existenciais de cada crente, e ainda em seu próprio laço cultural, o cristianismo, de um modo geral, tem apresentado esses dois sinais ao longo de sua história e por meio de seus fiéis seguidores: testemunhos de atração e testemunhos de repulsão.

Hoje, compreende-se a diferença do processo de evangelização dado em um solo de secularização já consolidado, onde a “missão testemunhal” da VRC, destino primeiro do seu modo de ser e existir, está posto sobre discursos que formam as subjetividades sem relação com a transcendência, sem a consolidação de identidades atravessadas pela cultura religiosa, apresentando-se novos discursos para a construção das identidades modernas. Observando-se o que esse novo campo cultural lega aos próprios religiosos em sua formação como crentes, Lorscheider aponta os desafios destacados nas plenárias pelos participantes do Sínodo no que tange à realidade atual, lida essa como negatividade dos excessos frente ao comprometimento da habilidade positiva da vida crente para a frugalidade:

O mal que faz à vida religiosa o secularismo, o materialismo, o hedonismo da modernidade e pós-modernidade. A vida fácil e imediatista do ambiente moderno fez os jovens perderem a convicção na prática de sua Fé, provoca neles a rejeição de qualquer sofrimento e luta para conseguir o autodomínio e o domínio das próprias paixões,

a perseverança na prática do bem e dos compromissos assumidos. A diminuição das vocações e o envelhecimento dos membros das comunidades religiosas causou sérias desorientações, desânimos e abandono de obras de apostolado próprias de cada carisma (Lorscheider, 1995, p. 13).

A compreensão da missão como lugar testemunhal na VR está definida no documento conciliar *Lumen Gentium*, n. 44, em que esse estilo de vivência da fé está atribuído a um pertencimento a “estrutura carismática da Igreja”, fazendo parte de sua vida e da expressão do que se compreende por “santidade”. Diz respeito a um percurso apostólico particular, adesão a um caminho de vida marcado por abandono e entrega de si, sendo esse percurso legitimado e posto como eixo vital do consagrado pela emissão dos votos de castidade, pobreza e obediência como expressão de compromisso assumido pela maturidade cristã do candidato, nunca adesão impositiva ou necessidade de um *status* institucional a galgar.

Os votos são considerados como livre escolha do crente e constante preparação a um caminho de intensidade orante e profundidade na caridade (oblação). Nesse sentido, destaca o frade franciscano, “na vida consagrada é necessário distinguir sempre bem entre vida consagrada como tal e a organização ou estruturação da vida consagrada. O primeiro aspecto pertence à vida teologal, o segundo ao campo do direito canônico que dá um ordenamento jurídico à vida consagrada” (Lorscheider, 1995, p. 13-14). Nesse sentido, é Weber quem define por comunidade religiosa como Congregação, a partir do funcionamento comunitário de uma legalidade jurídica que ocorre com a rotinização do carisma como função de organização e perpetuação do seguimento fundacional em torno da figura do profeta (Weber, 1984, p. 365). Para a vida religiosa consagrada, seria o que se compreende por suas Regras ou Constituições fundacionais, bem como pelo carisma do Fundador.

Inscreve-se, ainda, na vivência dos votos e como estilo particular dessa modalidade de vivência do cristianismo, o pertencimento comunitário como prioridade da vida apostólica, ou seja, da missão. O consagrado deve primeiramente vivenciar o testemunho público de sua vocação pela vivência dos votos sempre em comunidade, tomando-se aí o âmbito comunitário como espaço teologal de amadurecimento e reapropriação da fé. O estilo de vida comunitário – lugar da fraternidade e da justiça – embasa-se teologicamente como pertencendo ao conteúdo principal de anúncio do ideal do Evangelho por Jesus e suas comunidades crentes: o Reino de Deus.

Sem aprofundarmos a Teologia, para o religioso a comunidade deve se constituir como um sinal de pertencimento a um lugar existencial ainda por se realizar de modo pleno e definitivo, o tipo de vínculo de fraternidade e solidariedade que não se estabelece nos laços de sangue⁵³, ou agrupamento de projetos de vida ou trabalho em comum, mas como solidariedade permanente, cuidado e aprendizado acerca da humanidade em suas limitações e potencialidades de encontro, uma “vanguarda” da fé como testemunho crente fronteiriço: nem parentes, nem sócios, mas formação de uma irmandade convivencial, em que se moram juntos, comem juntos, celebram juntos, vivem unidos, mantém mesmo laço de compromisso de trabalho espiritual.

Contudo, se passa exatamente nesse âmbito da comunidade que toca no âmago da VRC – e defrontando-se com uma cultura em que a composição de laços de pertencimentos e vínculos profundos se esbarra com o projeto individualista e com a inabilidade de reconhecimento do diverso – o lócus por excelência de onde surgem as crises de identidade. As rupturas relacionais dentro da dinâmica da convivência seriam propulsores corriqueiros de uma fragmentação da identidade religiosa seguida pela opção pela vida laical, sendo constatado entre as autoridades eclesásticas a presença de “grande tensão na vivência da vida comunitária” (Lorscheider, 1995, p. 11), em que a própria definição de comunidade como objeto socialmente estruturado está hoje problematizado pela disfuncionalidade das formas de pertencimento afetivo comum e seguro ante a dificuldade cultural do estabelecimento de vínculos profundos e duradouros. Seria a própria noção religiosa de comunidade – tal qual a define Durkheim (1989) nas formas de “solidariedade de crenças”, na qualidade de adesão pessoal ao comum, nos projetos coletivos, no compartilhamento de um senso coletivo norteador do conjunto de indivíduos – que atravessa uma crise de sentido e significado no mundo contemporâneo.

Dessa mudança de abandono da vida consagrada para a consagração laical em meio às crises da noção do comunitário, diz respeito às modificações de discernimento de um tipo específico de consagração para a vivência batismal da fé sem a constituição de uma comunidade crente nos moldes de uma fraternidade de coabitação que segue um carisma fundacional próprio. De forma sintética, essa crise

⁵³ As composições comunitárias religiosas movidas pelo laço de sangue, por agregamento do núcleo parental mais próximo, e bem definida sua identidade pela via do conjunto de rituais, seria a sua forma primitiva mais tribal reconhecida por Weber e denominada por “comunidade de culto” (Weber, 1984, p. 322).

identitária situada em contexto de formação relacional de comunidade, evidencia claras consequências à VRC, e repercute em diversas dimensões e contextos que percebem o incômodo de sua imagem interna e externa como que deformadas. A dimensão comunitária e a sua relação com a consistência das identidades religiosas apresentam um valor cristão enquanto “carisma cultural e educativo”, precisando ser enfrentada como urgência, uma vez que:

A vida consagrada corre o risco de morrer como maioria, como força na Igreja, como influência na sociedade, como evidência histórica. À vida religiosa está exposta a críticas acerbadas. A própria credibilidade da vida consagrada está sendo minada. O que corre o risco de morrer é a imagem de uma vida consagrada que foi criadora de civilização e de humanização. Hoje muitas formas de vida consagrada aparecem como superadas e como testemunho de um atraso cultural. Mas, apesar disso, está nascendo algo novo: a redescoberta da dimensão social dos votos, da dimensão apostólica. As experiências de inserção, as tentativas de análise social estimularam um movimento em ordem a formas de solidariedade marcantes com os menores, os marginalizados, os pobres, os excluídos (Lorscheider, 1995, p. 15).

Assim, a importância da vida comunitária na vida consagrada não pode ser concebida como valor teórico, social ou psicológico apenas (Lorscheider, 1995, p. 16). Mais que algo espiritual, a comunidade deve ser vivida como encarnação, como lugar de formação, aprendizado, transmissão e transformação da experiência crente. Para o religioso, a comunidade deve ser um dos espaços privilegiados de vivência da sua espiritualidade dentro do cristianismo. Esse fenômeno de agregação comunitária está presente ao longo da história das religiões, e denota uma “morfologia” de “identidades vinculadas a formas comunitárias” (Teixeira; Barbosa, 2022, p.165). No catolicismo, é no período oitocentista em que o “congreganismo” das “formas de vida religiosa” se tornará institucionalizado conforme os moldes expostos acima.

Destarte, o autor retoma a teologia da vida consagrada e apresenta que é na comunidade onde se vivem os votos emitidos, também chamados conselhos evangélicos, que se tornam sinais da expressão de uma relação radical (enraizada) na proximidade contemplativa e missionária com Jesus Cristo. Desde as comunidades cristãs primitivas, passando pelo monaquismo ocidental, os votos buscam espelhar a crença no *modus vivendi* de Jesus segundo expresso na teologia das comunidades evangélicas: pessoa pobre, casta e obediente. Para o religioso que vive em um comum cotidiano sua fé, seja de forma pública e privada, os votos devem trazer em si

a mensagem principal em sua vivência pelo crente que é a da compreensão de uma prática de não “supressão dos limites” humanos e do tempo sócio-histórico em que se vive e com o qual cada voto se confronta, recebendo assim um “valor humanizante” (Lorscheider, 1995, p. 20). Portanto, as expressões do “congreganismo” da VRC se situam em dois eixos principais: o da relação e “objetivação” com a divindade, e outro que estabelece um compromisso com as relações de proximidade junto aos mais vulneráveis do corpo social (Teixeira; Barbosa, 2022, p. 166). Esse tipo de associação voluntária crente, regida por constituições internas próprias, e trazendo esses dois compromissos fundacionais (espiritual e social), na consolidação das transformações sociais e culturais de inícios da modernidade e da defesa do Estado, encontra seu período mais turbulento:

Refira-se que os “religiosos”, assim denominados no campo católico romano, desde 1700 até 1855, tinham sido praticamente extintos em todo espaço europeu. O mundo regular considerou-se praticamente extinto após aquele percurso histórico. Foram hostilizados por regimes políticos, incompreendidos por culturas emergentes, e até pela própria Igreja institucional. A par dessa hostilização e consequente apagamento, em contraponto, se começa a divisar um fenômeno paradoxal: num mundo que se despedia de Deus e da religião, emerge o fenômeno congreganista católico moderno (Teixeira; Barbosa, 2022, p. 166).

Nesse sentido, se os votos professados e vividos em comunidade guardam uma tensão existencial tanto pessoal quanto social que caracterizam o modelo de estilo de vida crente dos religiosos(as), o exercício desses deve ser visto como manutenção de uma sociabilidade disruptiva, ou seja, agregam pessoas, sentidos e valores ao passo que se posicionam contraculturalmente a outros. Por exemplo, para Lorscheider (1995), a assembleia sinodal aborda que a prática e o desejo de castidade entra em embate com a cultura hedonista da pornografia e da apropriação do corpo como lugar de consumo de gozo intermitente; a pobreza apontando para uma verdade que não pode ser buscada prioritariamente de forma materializada e de modo que estacione os sujeitos na emancipação do sempre-mais-cômodo-e-confortável-e-prazeroso; a obediência como irrupção da vivência cristológica dentro do quadro social democrático operando uma autonomia responsável socialmente (serviço à alteridade), e evitada em sua vertente intimista e atomizada (sensacionalismo). Perante todo o corpo eclesial dos fiéis do catolicismo, todos os cristãos batizados

podem praticar os conselhos evangélicos de um modo mais insistente ou mais relaxado, de forma explícita ou não, e são os religiosos quem os assumem publicamente celebrados em cerimônias rituais de vestição e prostração. Assim, colocando-se atualmente em conflito a formação das identidades crentes no mundo contemporâneo do catolicismo (Martins Filho, 2020a) – as próprias delimitações da constituição da noção de comum, a compreensão de pertencimento coletivo, o valor das instituições posto em xeque –, seria muito superficial entendermos a problemática da dificuldade da vivência religiosa dos conselhos evangélicos de um modo coerente como maior fator determinante das problemáticas na VRC hoje.

Ou seja, situar na problemática da moralidade a compreensão cabal de que a crise religiosa provém do testemunho fluido, ambíguo ou incoerente dos votos evangélicos, seria operar na realidade com uma “redução de complexidade”, o que se faz necessário de ser superado por uma sociologia da religião que saiba lidar com a própria movimentação e peregrinação do campo religioso (Hervieu-Léger *apud* Moreira, 2008). Conforme mencionado, os votos devem acionar um aparato que legitima determinadas práticas sociais não recorrentes, deve manter contato social gerando uma tensão existencial na sociedade, deve funcionar como provocação ou estranhamento que aponta para algo que não está dado, ou não está lá, caracterizando a existência religiosa como lugar de liminaridade, de intercâmbio.

Contudo, o religioso faz dos votos um programa básico a que deve manter como normativa de vida, critério para seu amadurecimento como crente. Trata-se de uma via de emissão pública de seu pertencimento à Igreja (consagração), celebrando-os ritualisticamente na comunidade crente, tornando-os questões existenciais constantes que o confrontam com sua fé vivida. Normalmente, a opção de discernimento por outro estilo de vida pela pessoa religiosa, faz do distanciamento dos votos a marca de ruptura em que se opta pela formação de uma outra identidade cristã. Ou seja, os votos vinculam canonicamente e existencialmente a pessoa à VRC. Ainda, um dos votos mais debatidos no Sínodo, dada a conjuntura eclesial latino-americana, foi o da pobreza evangélica:

A opção pelos pobres apareceu em vários grupos, mas nem sempre sem alguma suspeita de que esta expressão possa ser mal entendida. Um grupo sugere que esta questão seja repensada e até se ajuste a linguagem a uma visão bíblica, dizendo: opção por Cristo e com Cristo em favor dos necessitados. Nesta mesma linha vai a preocupação de que não se abandonem os grupos mais influentes da sociedade.

Sempre com os pobres diante dos olhos, diversos grupos insistiram num maior esclarecimento da pobreza das pessoas de vida consagrada. Há os que notam que a vida dos consagrados está sempre acima do nível dos pobres. Como é que deveria ser a pobreza para ser um sinal profético no mundo de hoje? Está em jogo a credibilidade pessoal e mesmo coletiva de muitos religiosos e religiosas (Lorscheider, 1995, p. 22).

O que décadas atrás se iniciava por uma presença testemunhal da VRC junto aos empobrecidos e abandonados (conjuntura latino-americana), com o passar dos anos, e com os processos de urbanização das cidades, os locais de moradias dos consagrados vão perdendo sua caracterização de habitação das fronteiras, sejam elas rurais ou periféricas, e vão se consolidando no entorno as atividades de progresso e desenvolvimento, a mudança da vizinhança etc., onde nem todos os lugares e moradias se tornam agora testemunhos de simplicidade e despojamento, ainda que por voto de pobreza não se atribua o valor de vivência da miséria, o que impediria a qualidade da própria missão exodal de saída de si em direção ao outro que necessita. Essa atividade de despojamento constante, quando assume condições especiais na lida com a fronteira dos sofrimentos humanos, exige um tipo de doação de si na solidariedade junto a desanimados, desesperados, carentes de espiritualidade, dentre outros, que sem uma condição de preparação de estudo e cuidado de saúde constantes, torna-se impraticável a longo prazo o compromisso com a missão. Entretanto, ultrapassar os limites de desapego e simplicidade exigidos pelos votos de pobreza, pode institucionalizar o comodismo, o cinismo e a indiferença de vida ante os mais abandonados, mostrando-se questão de forte incongruência, que pode não corresponder ao ideal de vida professado. As autoridades eclesiais dispuseram ainda a esse respeito sobre as controvérsias políticas pós-conciliares que envolvem, no embate entre a teologia de matriz latino-americana e europeia, a função de compromisso assumida em torno de conceitos como o de pobre, pobreza e empobrecimento.

Assumindo uma outra pauta de discussões que tocam as dinâmicas da exclusão, um outro destaque dado às discussões nas plenárias sinodais deu-se acerca de um maior reconhecimento e valorização da mulher na vida consagrada. É urgente a necessidade da Igreja ouvir suas vozes, de serem consideradas e de poderem participar das grandes decisões eclesiais. Defende-se, assim, a “feminidade como realidade e lugar teológico”, em que “sua identidade deve ser respeitada,

promovida e assumida pela sociedade e pela Igreja” (Lorscheider, 1995, p. 23). O Sínodo aconselhou a participação das mulheres nas decisões e deliberações eclesiais. Quanto ao lugar de coordenação, marcou-se ainda a presença de reflexões sobre os superiores e superioras de comunidades e Congregações como primeiros responsáveis por facilitar a “memória do projeto comunitário”, com reflexões sobre a dimensão da inculturação enquanto trabalho dos Institutos religiosos de promover uma “fidelidade dinâmica”, entendida como “reatualizar o carisma em condições culturais diferentes”.

Essas conclusões e intuições, todas apresentadas acima, consistem no conjunto de orientações a que chegaram mais de trezentos participantes reunidos por trinta dias em Roma acerca da VRC. Tais discussões serviram como estrutura base que amparou o documento magisterial que apresentaremos em seguida, fruto do mais recente Sínodo sobre a Vida Religiosa na Igreja e no mundo.

2.4 VITA CONSECRATA: VOTOS EVANGÉLICOS PARA A FORMAÇÃO DE COMUNIDADE E ATUALIZAÇÃO DA MISSÃO NO MUNDO ATUAL

Por que a vida consagrada? Por que abraçar este gênero de vida, quando existem tantas urgências, no âmbito da assistência e mesmo da evangelização, às quais se pode responder igualmente sem assumir os compromissos peculiares da vida consagrada? Porventura não é a vida consagrada uma espécie de “desperdício” de energias humanas que podiam ser utilizadas, segundo critérios de eficiência, para um bem maior da humanidade e da Igreja? Estas perguntas são mais frequentes na nossa época, porque incentivadas por uma cultura utilitarista e tecnocrática que tende a avaliar a importância das coisas e também das pessoas sobre a base da sua “funcionalidade” imediata (VC 104).

O lugar ocupado pela vida religiosa quase sempre se mostrou disruptivo com relação à realidade, ao legitimamente esperado de um ponto de vista social e até eclesial. A historiografia da VRC evidencia que não foram raras as vezes em que as lideranças religiosas ou civis constituídas a consideraram como espaço da improdutividade, do ócio, da vagabundagem, do escondimento, da ineficácia (Gomez, 1990). Entretanto, pulula também sua outra face social e eclesial, a face da mobilização de valores e formação da cultura. Nesse item, apresentamos o modo

como o magistério olha para a vida religiosa, isto é, ainda partindo de uma leitura intraeclesial.

Recolhendo-se todas as intervenções e o material produzido durante a assembleia sinodal, o documento pontifício ao qual aqui nos referimos, *Vita Consecrata* (doravante, VC), representa a última referência sinodal do magistério acerca da VRC das últimas décadas, tornando-se importante base para a atualização das fontes da vida religiosa, ou, até mesmo, para novas reconsiderações de horizontes no que tange à vida consagrada. Apresentá-lo-emos junto a algumas breves discussões, visando responder aos objetivos específicos deste trabalho, considerando literalmente alguma de suas principais partes.

Logo de início, o texto destaca que a perspectiva de emissão pública na comunidade de fé do catolicismo dos conselhos evangélicos se pauta na expressão da relação cristológica que concebe uma visibilidade de Jesus como pessoa pobre, casta e obediente. O fato de os votos religiosos serem concebidos enquanto dom recebido por um “coração indiviso” (VC, n. 1) os inscreve numa reflexão escatológica da vida cristã como tensão entre o presente vivido que antecipa um futuro. Ou seja, a fé cristã acionada nos consagrados pelos votos professados⁵⁴ assume e se move na proposta ideal dos traços do Reinado de Deus no horizonte da história, sendo percebido como lugar do encontro humano fraterno expandido, sem vínculos esponsais e sanguíneos, sem diferenciação social entre homem e mulher, como engajamento na formação solidária de uma só família humana em sua diversidade.

Dessa forma, reconhece-se a pluralidade dos carismas fundacionais de cada Instituto em sua “grande variedade de formas e expressões”, seja por meio das Ordens dedicadas à vida de contemplação, seja daquelas que se destinam às obras apostólicas. O documento destaca a diferenciação de processos históricos entre

⁵⁴ Na chamada “formação inicial”, os votos são classificados como sendo simples, e trata-se de primeira experimentação do formando após realizada etapa de “provação espiritual” chamada noviciado. Os votos simples se situam como transição para entrada em outra etapa da iniciação religiosa, sendo professado de forma eucaristicamente ritualizada. Geralmente, após 5 anos de renovação dos votos simples, podendo o período diferenciar para mais ou para menos de acordo com as Regras próprias de seus Institutos, se realizam os votos perpétuos, onde o religioso é acolhido juridicamente e canonicamente pelo Instituto por toda sua vida e agora de modo integral, adentrando-se a etapa da formação permanente (CDC, 607-709). Seu rito conta com a prostração em decúbito ventral pelo religioso durante a cerimônia da profissão religiosa celebrada no rito eucarístico, assim como ocorre nas ordenações ministeriais. Nesse momento do ritual é entoada a “Ladainha de Todos os Santos”, e os demais membros da assembleia colocam-se de joelhos. Para um maior aprofundamento da temática do processo formativo de religiosos(as), o que escapa ao objetivo de nosso trabalho, conferir: Kearns (2019) e Cencini (2019).

Institutos que vigoraram até os dias atuais, outros que passaram por reformulações e ainda alguns que foram suprimidos. No que tange à relação dos carismas religiosos com a inserção cultural do cristianismo, esses “parecem atravessar momentos de dificuldade, noutras prosperam com um vigor surpreendente, demonstrando que a opção de total doação a Deus em Cristo não é de forma alguma incompatível com a cultura e a história de cada povo” (VC, n. 2).

Recolhendo as reflexões providas da Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, a exortação define que a Vida Religiosa Consagrada não pode ser concebida dentro da estrutura da Igreja como uma eclesiologia de “realidade isolada e marginal” (VC, n. 3), mas constituindo parte dos multiformes estados de vida cristã presentes na conjuntura eclesial. É, ainda, tomado o binômio vocação e missão como definidor da identidade dos estados de vida do tipo religioso, compreendendo-se esses dois marcadores na VRC como busca constante e dedicada a uma maior intimidade com Deus e foco missionário nos empobrecidos e marginalizados.

A formação dos religiosos deve primar por uma tentativa de interpretação “dos sinais dos tempos” e respondê-los sob a ótica dos valores cristãos (VC, n. 9). Em nossa pesquisa, compreendemos que a expressão “sinais dos tempos” estabelece um contato das sociedades com as mudanças de paradigmas e revoluções culturais, diz respeito às contradições vividas na experiência social da modernidade com o avanço da técnica e da ciência no modo de organização da vida em comum, bem como o advento das novas formas de comunicação em massa. Tomar os “sinais dos tempos” como expressão do mal histórico ou fenômenos sociais globais que corrompem a moral cristã e a vida seria destituir seu valor bíblico-teológico como lócus propício de novos discernimentos e renovação dos modos de transmissão do Evangelho. O esforço teológico de renovação da fé não acontece sem se deparar com inquietações e perturbações para a recomposição da dinâmica crente em novas abordagens e percepções dos desafios postos à fé, o que pode se apresentar como algo intimidador à dimensão institucional já constituída.

Retomando as décadas procedentes da renovação eclesial proposta pelo Concílio Vaticano II, – considerado esse documento como “um luminoso ponto de referência para os sucessivos desenvolvimentos doutrinários e para a própria reflexão realizada pelo Sínodo” (VC, n. 13) – a exortação, que se coloca na “ordem do terceiro milênio”, reconhece que esse processo de reconfiguração da Vida Religiosa não foi

de todo linear e sem sobressaltos na composição das novas identidades e estilos de vida dos religiosos(as), e anima que não estanque seu movimento de atualização:

Nestes anos de renovação, a vida consagrada atravessou, como de resto outras formas de vida na Igreja, um período delicado e árduo. Foi um período rico de esperanças, de tentativas e propostas inovadoras, visando revigorar a profissão dos conselhos evangélicos. Mas foi também um tempo com as suas tensões e angústias, ao longo do qual experiências até generosas nem sempre foram coroadas de resultados positivos. As dificuldades, porém, não devem levar ao desânimo. Pelo contrário, é preciso empenhar-se com novo ardor, porque a Igreja necessita da contribuição espiritual e apostólica de uma vida consagrada renovada e vigorosa (VC, n. 13).

É proposto como fundamento evangélico dos votos de toda a VRC a vida de Jesus narrada em sua existência terrena, cabendo ao processo formativo do religioso ser de cunho “cristoforme” (VC, n. 14), formando nos seus seguidores os sentimentos humanos mais nobres, estejam eles presentes nas experiências de consolação, ou se façam presentes na provação: “os discípulos que gozaram da intimidade do Mestre”, tanto quanto atravessam a experiência de desfiguração da cruz (VC, n. 15). Nesse sentido, observando a narrativa evangélica da Transfiguração (Mt 17), a Exortação VC estabelece que o estilo de opção pela consagração da pessoa à VR não deve estar posto sob o viés subjetivo da renúncia, mas sim de uma abertura psicológica da personalidade a “um acolhimento específico do mistério de Cristo” (VC, n. 16). Ainda que comporte a dimensão da renúncia (sacrifício) como atitude presente em toda escolha refletida (bem discernida), a ênfase nesse estilo de abertura é bastante disruptiva em relação aos moldes da Cristandade que vinham sendo atualizados desde o Concílio Vaticano II.

Diferentemente da vida laical, a vida consagrada religiosa produz um tipo de “atração interior” (VC, n. 17) que se diferencia da consagração batismal, sendo reconhecida pelo sujeito crente como um “apelo” do qual se sente instado a escutar e responder na sua vida. Nosso trabalho de campo se pauta exatamente por tentar melhor matizar e esclarecer os contornos de sentidos dados a esse “apelo”, compreendido como dinâmica motivacional dos vocacionados; ou seja, as motivações que forjam na personalidade crente uma relação de intimidade e fé com a pessoa de Jesus, construindo toda uma “orientação à sua existência” (VC, n. 18). O documento apresenta como crivo motivacional, a expressão de um “desejo explícito” de configuração à “missão de Cristo”, tomando como exemplo a figura de Maria, mulher

e discípula, testemunha reconhecida na narrativa teológica eclesial. Assim, esse tipo de experiência de “atração religiosa” torna-se comprometedora de toda a vida do sujeito, sendo reconhecida pela tradição dos Padres da Igreja em diversas outras expressões, tais como “caminho espiritual (*filocalia*)”, “anseio”, “amor pela beleza divina”, “peregrinação terrena” (VC, n. 19).

Uma outra imagem destacada no texto para evidenciar a VR seria a sua dimensão eclesial de sponsalidade, ou seja, a construção identitária de um tipo de declaração conjugal obtida pela fidelidade ao carisma do Instituto vivido dentro da Igreja⁵⁵. Quer isso dizer na mentalidade crente do religioso(a) a assunção formal de um compromisso existencial do tipo durável (permanente), uma comunhão de projeto de vida. Ainda, conforme mencionado acima acerca da narrativa da teologia da escatologia, a dinâmica sponsal do religioso se mostra como “linguagem eloquente de uma existência transfigurada” (VC, n. 20). Contudo, a vida religiosa outrora concebida como “caminho de perfeição”, desencarnada das limitações humanas frente seu forte apelo ideal, subsumida pelas constantes transformações culturais, atravessando diversas crises de identidade ante os processos de adaptação e renovação à modernidade, encontra-se atualmente mais próxima a uma desconfiança ou indiferença social generalizada, do que estar sendo acolhida na sociedade como testemunho de “encanto e beleza” da fé cristã. É notável um certo apagamento ou silenciamento de sua imagem no conjunto da fé e nos espaços públicos uma vez comparando-se com a força de atuação das gerações passadas.

Mesmo assim, não há como situar a VR sem sua forte expressão carismática, compreendendo-se aí os carismas como sendo, antes de tudo, modalidades de serviço prestados à Igreja e ao mundo. Mantendo ainda sua expressão multiforme carismática, a Vida Religiosa colabora com a catolicidade da Igreja, fazendo chegar o anúncio evangélico nas mais variadas regiões e culturas. Sua marca é fazer recordar nessas realidades a possibilidade da dimensão sagrada/transcendente enquanto ágape, amor vivido como dom e relação incondicional, sendo a própria existência do religioso um testemunho dessa experiência de encontro da limitação humana com o amor divinizado.

Retomando à profissão dos votos religiosos, de forma sucinta, o texto exorta ao reconhecimento dos conselhos evangélicos como caracterização do “reflexo” do

⁵⁵ É comum, tanto em religiosos como religiosas, o uso de anéis como simbolização de um compromisso sponsal de fidelidade a uma causa, a uma pessoa, a um Instituto, à Igreja etc.

discípulo que se põe no caminho do Mestre Jesus. A castidade se torna, assim, transparência de um tipo de “manifestação da entrega” de si realizada no seguimento de fé. A pobreza põe em foco “a única verdadeira riqueza do homem” e a obediência dispara “uma dependência filial e não servil, rica de sentido de responsabilidade e animada pela confiança recíproca” (VC, n. 21). Esses votos, por sua vez, se inscrevem na vida comunitária que está definida por um “princípio de unidade” de fé, enquanto família espiritual e fraternidade. Portanto, essa expressão da consagração a partir dos conselhos evangélicos e da constituição de uma comunidade de pertencimento crente pretende funcionar como uma mensagem da “memória viva da forma de existir e atuar de Jesus” (VC, n. 21). Diferenciando-se da consagração batismal como normativa a todo crente cristão, essa, por si mesmo, “não comporta o chamamento ao celibato ou à virgindade, a renúncia à posse dos bens, e a obediência a um superior, na forma exigida pelos conselhos evangélicos” (VC, n. 30).

Aqui adentramos o campo da chamada “missionariedade” consagrada, que aborda o cotidiano da vida como lugar de transbordamento de sentido, sendo a vida religiosa sinal que evoca uma realidade de fé e adesão a um projeto religioso. A vivência dos votos só encontra sentido quando vividos de forma testemunhal, pública. E sobre isso diz o documento:

Também o seu estilo de vida deve fazer transparecer o ideal que professam, propondo-se como sinal vivo de Deus e como persuasiva pregação, ainda que muitas vezes silenciosa, do Evangelho. [...] Sempre, mas especialmente na cultura contemporânea muitas vezes tão secularizada e apesar disso sensível à linguagem dos sinais, a Igreja deve-se preocupar por tornar visível a sua presença na vida quotidiana (VC, n. 30).

Essa sinalização evoca à VR uma configuração de uma tensão situada no tempo presente e em sua relação com o futuro; tensão teológica de expressão escatológica, ou seja, a mobilização da vida causada pela utopia, pelo não lugar, pela noção de peregrinação terrena em vista de uma socialização plenificada, superadas as fragmentações e distorções do relacionamento interpessoal. Trata-se da vivência de uma esperança que deve estar constantemente sendo mobilizada de forma alegre e engajada na realidade social, em que “esta esperança está bem longe de ser passiva: apesar de apontar para o Reino futuro, ela exprime-se em trabalho e missão, para que o Reino se torne presente já desde agora” (VC, n. 27).

Opera-se nessa experiência de tensão escatológica comunitária a figura de Maria, evocada como modelo discipular à consciência crente, assumindo aí “uma importância fundamental” ao conferir “consistência, unidade e progresso da inteira comunidade” (VC, n. 28). As funções marianas acionadas na subjetividade dos consagrados passam pelo atravessamento e superação das condições desafiantes de sofrimento na realidade do seguimento de fé, estabelecem uma igualdade criatural (não divinizada) entre os discípulos e assumem o lugar de uma maternidade de acolhimento e ternura na caminhada vocacional.

Desde os primórdios da institucionalização do cristianismo, a Vida Religiosa Consagrada dos primeiros séculos cristãos se legitima na leitura do seguimento de Jesus como perpassado pela formação de pequenas comunidades crentes, seus discípulos e discípulas (VC, n. 29)⁵⁶. O foco missionário das comunidades religiosas se estabelece na busca e prática da uma vida de santidade. O conceito de santidade se aproxima ao antes mencionado acerca da tensão escatológica, ou seja, evoca uma dimensão relacional da santidade, tendo a ver com a geração de proximidade interpessoal e com o mundo natural (ecologia), estabelecendo vínculos pacíficos de cuidado: “a santidade cria amizade social” (Francisco, *Fratelli Tutti*, 2020; *Gaudete et exultate*, 2018). Para o cardeal Tolentino Mendonça⁵⁷, esse conceito, assim acionado, estabelece uma perspectiva diferente daquela que até então se notabilizou no imaginário católico: santidade como perfeição moral. No sentido aqui evocado, ela porta sua expressão segundo um comportamento ético e não em perspectiva ritualista, ou como separação do comum com apelo ao transcendente. Assim, diz respeito a uma recepção crente desse conceito muito mais como ligado à prática compassiva da solidariedade, ou seja, toma como critério a dimensão relacional da fé⁵⁸.

O processo de consagração religiosa evocado pela Exortação, tomando a imagem evangélica acima mencionada, confere um itinerário de sentido ao religioso enquanto dedicação a uma “existência transfigurada”. O consagrado à VR esforça-se

⁵⁶ As Diretrizes Gerais para Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAEIB) adotou o termo “pequenas comunidades eclesiais missionárias” caracterizadas como “casa” e formadas pelos pilares: Palavra, Pão, Caridade e Ação missionária (Documentos CNBB, n. 109). No documento recebe o nome de “*apostolica vivendi forma*” (VC, n. 93).

⁵⁷ Discurso proferido na abertura do Congresso “A dimensão comunitária da santidade” pelo cardeal prefeito para o Dicastério da Cultura e Educação do Vaticano (2023).

⁵⁸ Contudo, o documento ainda insiste na perspectiva de santidade moral na vida religiosa consagrada como “caminho ou estado de perfeição” (VC, n. 35).

por aplicar-se a um “chamamento a conversão plena”, desenvolvendo habilidades humanas e sociais para um aprofundamento de sua existência como sinalização, evocação transformativa, segundo os valores evangélicos. Por sua vez, a desfiguração apontaria para uma mundanidade existencial, sem nenhuma reserva de sentido espiritual, e em termos práticos, por uma desqualificação da exigência de “fidelidade ao carisma de fundação e sucessivo patrimônio espiritual de cada Instituto” (VC, n. 36). Essa aplicação a uma fidelidade de conversão pode também ser compreendida por meio da “fidelidade criativa”, na qual “os Institutos são convidados a repropor corajosamente o espírito de iniciativa, a criatividade e a santidade dos fundadores e fundadoras, como resposta aos sinais dos tempos visíveis no mundo de hoje” (VC, n. 37).

Vita Consecrata evoca ainda algumas outras recomendações aos religiosos ante os desafios da “sociedade atual” percebidos pelo Sínodo, tais como “diminuição do fervor espiritual ou atitudes de desânimo”, tanto quanto seu corolário contrário, uma “formação espiritual mais elevada” que possa “levar as pessoas consagradas a um certo sentimento de superioridade relativamente aos outros fiéis” (VC, n. 38). Em relação à perspectiva pastoral (missionária, apostólica), no que tange às mobilizações tecnológicas e organizacionais que compõem a administração burocrática dos Estados e cidades modernos, o texto reflete acerca da inculturação da vida religiosa avaliando que:

[...] a urgência de uma legítima e indispensável habilitação se pode transformar numa busca exacerbada de eficiência como se o serviço apostólico dependesse prevalentemente dos meios humanos, e não de Deus. O desejo louvável de solidarizar-se com os homens e mulheres do nosso tempo, crentes e não crentes, pobres e ricos, pode levar à adoção de um estilo de vida secularizado ou a uma promoção dos valores humanos em sentido puramente horizontal. A partilha das instâncias legítimas da própria nação ou cultura poderá induzir a abraçar formas de nacionalismo ou a acolher elementos da tradição, que, ao contrário, precisam de ser purificados e elevados à luz do Evangelho (VC, n. 37).

Nesse sentido, para um maior discernimento da VR acerca de seus novos caminhos a serem escolhidos por meio da conjuntura moderna, o documento dispõe do instrumento da prática espiritual da oração. Assim, estabelece também como domínio do sentido de santidade a prática oracional cotidiana e profunda na vida dos religiosos. A vida do crente consagrado deve estar constantemente sendo

contemplada e meditada. Destacamos que essa experiência de oração porta um significado de “amizade com Deus” (VC, n. 39), e, conforme delimitado acima, a santidade é compreendida como relacional, tratando-se de um vínculo horizontal, ou seja, de pessoa a pessoa, mas assumido também em abertura vertical, expandindo às fronteiras do silêncio e da contemplação. Justamente nesses dois eixos oracionais – horizontal e vertical – a oração se torna a possibilidade de permanência no mistério de filiação divina, numa abertura a uma esperança realizadora, provocando uma intimidade de descoberta mais profunda de si mesmo, do outro e da Alteridade. A oração é compreendida como a vivência da contemplação das formas relacionais estabelecidas entre o crente e os seus, os outros, o mundo, a missão, os sofrimentos e o sagrado.

A vida orante deve provocar no consagrado uma mobilização solidária, um tipo de comunhão que expressa a teologia trinitária capaz de “mudar as relações humanas, criando um novo tipo de solidariedade”. Assim, a prioridade de vida comum das comunidades religiosas deve ser compreendida na fé do(a) religioso(a) enquanto “a exigência da fraternidade como confissão da Trindade”, trazendo como consequência um estado de comunhão e reconciliação atuantes no conviver juntos, e que visa superar “os dinamismos desagregadores presentes no coração do homem e nas relações sociais” (VC, n. 41). Nesse sentido, a formação de comunidade na experiência da pessoa religiosa se torna um exercício inadiável da sua própria vivência como cristão(ã). A vocação religiosa é por excelência aquela que destina suas energias e seus esforços para a formação de vínculos mais humanizados entre as pessoas, conscientes em relação à vida de um modo mais global, formando fiéis hábeis em lidar com as rupturas e diferenças de um modo mais harmônico.

Para esse exercício comunitário da fé, espera-se do(a) religioso(a), em um processo de “formação permanente”, a evidência hábil e concreta de expressão de algumas atitudes fundamentais na vivência em comum, tais como: reciprocidade, não julgamento, disponibilidade para o serviço, prontidão no acolhimento do outro, capacidade de perdoar, ideais missionários e serviço de caridade (VC, n. 42). Ainda acerca da vida em comunidade, o texto finalmente recorda que essa “comunhão fraterna, antes de ser instrumento para uma determinada missão, é espaço teológico, onde se pode experimentar a presença mística do Senhor Ressuscitado”. Portanto, o sentido comunitário para o religioso não deve se tornar uma funcionalidade ou agrupamento de trabalho e encargos. Ele assume, então, um dos eixos centrais do

exercício de experiência da fé, do sentido de ser cristão e inserção no laço social pelo crente.

Olhando agora do ponto de vista dos diversos tipos e estilos de comunidades religiosas presentes em no contexto eclesial, alguns outros temas são apresentados no documento como constituição especial da organização da vida religiosa, definindo traços característicos comuns a todos os Institutos, tais quais as reflexões que seguem. Dentre outros, a nomeação de superiores e superioras responsáveis pela manutenção da comunhão de vida, da aderência ao carisma fundacional, do lugar de primeiro testemunho de fé aos demais membros, do cuidado com o não estabelecimento do individualismo ou da vivência vã dos votos professados, do papel de poder decisório (VC, n. 43). Indica-se que convém manter uma Conferência de Superiores e Superioras Maiores (Provinciais) em que se possa compartilhar os carismas de modo intercongregacional. Outro traço diz respeito à importância consentida entre os membros quanto ao zelo com seus idosos, o respeito e aprendizado com suas experiências, a atenção e escuta destinadas a eles e suas memórias vocacionais de vida e missão. Também, e não menos importante, se coloca como traço comum à VR o importante e fundamental trabalho de colaboração com os leigos como “permuta de dons [...] articulada” (VC, n. 54), acolhendo a participação laical como voluntariado ou até mesmo como membros associados (oblato).

Apesar de seus traços especiais e características próprias de funcionamento, as congregações religiosas não devem ser compreendidas como apêndices à parte do todo do conjunto eclesial. Assim, destaca-se a comunhão de fé eclesial – *sentire cum Ecclesia* – como perícia do religioso no estabelecimento de laços com a Igreja local e Universal, com habilidade “para resistirem aos impulsos centrífugos e desagregadores hoje particularmente ativos” (VC, n. 46), atuando como “comunhão orgânica-carismática” de dons e serviços compartilhados⁵⁹ (VC, n. 49). Assim, um religioso deve ser um “perito em comunhão”, em que “a Igreja confia às comunidades de vida consagrada a missão particular de fazerem crescer a espiritualidade da comunhão [...] como sinal de um diálogo sempre possível e de uma comunhão capaz de harmonizar as diferenças” (VC, n. 51). Na dimensão *ad extra*, também a VR é chamada a exercer esse papel de facilitação do encontro e da partilha, tendo “a

⁵⁹ O documento destaca que a formação presbiteral deveria receber formação acerca da teologia e espiritualidade da vida consagrada para fortalecimento dessa comunhão eclesial entre VRC e Diocese (VC, n. 50).

missão de manter vivo e testemunhar o sentido da comunhão entre os povos, as raças, as culturas” (VC, n. 51).

Quanto às discussões acerca dos novos fenômenos e processos culturais, retomando as discussões anteriores apresentadas sobre o papel da mulher na Igreja mencionados em outros documentos conciliares, a exortação continua a apontar para a reflexão fundamental acerca das mulheres de modo geral, e em particular, da mulher na vida consagrada, indicando:

[...] que a nova consciência feminina ajuda também os homens a reverem os seus esquemas mentais, o modo de se autocompreenderem, de se colocarem na história e de a interpretarem, de organizarem a vida social, política, económica, religiosa, eclesial. [...] Neste contexto, a mulher consagrada pode, a partir da sua experiência de Igreja e de mulher na Igreja, contribuir para eliminar certas visões unilaterais, que não manifestam o reconhecimento pleno da sua dignidade, da sua contribuição específica para a vida e para a ação pastoral e missionária da Igreja. Assim, é legítimo que a mulher consagrada aspire a ver reconhecida mais claramente a sua identidade, a sua capacidade, a sua missão, a sua responsabilidade, quer na consciência eclesial quer na vida de todos os dias. Também o futuro da nova evangelização, como aliás de todas as outras formas de ação missionária, é impensável sem uma renovada contribuição das mulheres, especialmente das mulheres consagradas (VC, n. 59).

Nesse viés, o texto chama atenção também para a colaboração teológico-pastoral do “gênio feminino”. Com adequada formação, em todas as formas de expressões de fé, no cotidiano social, na defesa da dignidade e contra a violência ou masculinização de modelos, posicionando-se o “novo feminismo” contra toda manifestação de discriminação e exploração, a inteligência da mulher é chamada a ter “um espaço de pensamento e ação singular e talvez determinante”, tanto para a Igreja quanto para a “convivência civil” (VC, n. 58).

De modo mais amplo, em contextos de reconhecimento da pluralidade, também é ponderada a perspectiva multiforme da vida consagrada: monjas, irmãos, clérigos, novas comunidades. Têm-se as “comunidades claustrais” das monjas que despojam a entrega do corpo numa atitude radicalmente esponsal a Jesus, e recomenda-se a retomada da composição das Federações dos mosteiros, radicada em Pio XII e reconsiderada pelo Vaticano II (VC, n. 59). Considerando os religiosos irmãos dos chamados Institutos laicais, retoma a compreensão de que a vida religiosa em si não é definida como sendo laical ou clerical, mas admite um estilo de vida compreendido

como “consagração laical” como “estado completo de profissão dos conselhos evangélicos”⁶⁰ (VC, n. 60). Toca ainda nos Institutos clericais que admitem alguns poucos membros às ordens sacras, bem como os Institutos mistos “todos os membros – sacerdotes e não sacerdotes – compõem uma igual fraternidade de ‘direitos e deveres’” (VC 61). Define o que se entende por “novas formas de vida evangélica”, ou “novas fundações”, e mais comumente utilizado em nossos dias, as “novas comunidades de vida”, em que:

A originalidade destas novas comunidades consiste frequentemente no facto de se tratar de grupos compostos de homens e mulheres, de clérigos e leigos, de casados e solteiros, que seguem um estilo particular de vida, inspirado às vezes numa ou noutra forma tradicional ou adaptado às exigências da sociedade atual⁶¹ (VC, n. 62).

Todos esses estilos e práticas de vida comunitária religiosa se manifestam em um solo histórico específico, sofrendo alterações substanciais. Atualmente, sabemos que historicamente os grandes processos de transformações socioculturais têm alterado a face da religião no mundo globalizado, o que refletiremos no próximo capítulo. Essas novas configurações sociais apontam para grandes desafios que vêm incidindo ao longo do tempo numa diminuição desse vigor e pluralidade dos estilos de vida consagrada. Assim, apresenta-se nesses contextos pelos quais atravessam a vida religiosa, reconhecidos como processos de “reconfiguração ou reestruturação”, a constatação de: 1) uma certa diminuição das vocações e a “perda do fascínio da pessoa de Jesus”⁶² (VC, n. 64), 2) “o problema da reorganização das obras” (quais não podem mais ser mantidas, quais devem ser abandonadas, quais devem atualizar-se), 3) a dificuldade da promoção da vida fraterna, 4) a questão da perda da

⁶⁰ É como nos Institutos masculinos, pela fidelidade vocacional ao carisma, se define que a “primeira vocação” de um religioso é a sua consagração, e depois a ordenação ministerial para aqueles que assim se sentem chamados. Primeiro o carisma, e depois o serviço ministerial. Embora isso aconteça de forma concomitante no processo formativo, se evita a preocupação excessiva com o sacerdócio como forma de clericalização dentro da VR (Zacharias, 2023).

⁶¹ Essa proliferação de novas comunidades deve ser fenômeno a ser mais cuidadosamente lido, estudado e pesquisado na conjuntura religiosa atual. Cabe ao Bispo local o “discernimento do carisma”, uma vez que este não seja considerado como alternativa “às instituições já fundadas”, e se julga necessário constituir “uma Comissão [...] com o objetivo de estabelecer critérios de autenticidade” (VC, n. 62) que serão definidos pela autoridade eclesial como propícios ao serviço e necessidades legítimas dos fiéis.

⁶² O desafio vocacional deve ser enfrentado com a formação de uma cultura vocacional como “pastoral de conjunto”, em que uma diversidade de colaboradores (padres, religiosos, educadores, famílias, catequistas e a juventude) possam estar sensibilizados acerca dessa dimensão junto aos fiéis (VC, n. 64).

originalidade do carisma fundacional, 5) a falta de resposta pastoral audaciosa “às novas pobreza, sobretudo nos lugares mais abandonados”. Portanto, é preciso reconhecer que essas grandes alterações históricas, e cada vez mais velozes, vêm configurando um novo laço cultural que traz consequências consideráveis ao fenômeno religioso da vida consagrada. Contudo, o documento exorta a não se perder a esperança da “memória viva da fecundidade, mesmo humana e social, do amor de Deus”, estampado no chão histórico trilhado de forma concreta pelos Institutos ao longo dos séculos.

As mudanças em curso na sociedade e a diminuição do número das vocações fazem-se sentir sobre a vida consagrada, em algumas regiões do mundo. As obras apostólicas de muitos Institutos e a sua presença mesma em certas Igrejas locais encontram-se em perigo. Como sucedeu já outras vezes na história, há até Institutos que correm o risco de desaparecer. [...] Se os Institutos em si mesmos não têm a prerrogativa da perenidade, a vida consagrada continuará a alimentar, nos fiéis, a resposta de amor para com Deus e para com os irmãos. Por isso, é necessário distinguir a existência histórica de determinado Instituto ou de uma forma de vida consagrada, da missão eclesial da vida consagrada enquanto tal. A primeira pode mudar com a alteração das situações, a segunda é destinada a não definir (VC, n. 63).

Nesse sentido, a exortação se dirige a uma outra lógica na lida com essas transformações. Não se deve focar sobremaneira a visão de “sucesso”, ou preocupar-se demasiado com “o declínio numérico”. O maior foco de resolução deve estar dado sobre como considerar de forma consistente o “compromisso da fidelidade” assumido pelo religioso ante a problemática mais preocupante do “desfalecimento da adesão espiritual ao Senhor e à própria vocação e missão” (VC, n. 63). A questão central não é sequer o desencanto fora da VR, mas a diluição da consistência do compromisso da fé no próprio interior da vida consagrada, um arrefecimento de seu calor espiritual e comunitário.

Uma outra temática que o documento dispõe como desafio diz respeito à questão da formação dos religiosos. Essa deve ser compreendida sucintamente, desde sua etapa inicial, como um processo subjetivo de amadurecimento – humano, espiritual, cultural e pastoral – em que se facilita a presença interior na mentalidade crente do consagrado de um núcleo identitário consistente através de “um itinerário de progressiva assimilação dos sentimentos de Cristo para com o Pai” (VC, n. 65). Cabe à missão dos formadores a disposição de colóquios pessoais e comunitários

que funcionem como mediação humana desses valores e sentimentos cristãos a serem cultivados e respondidos na convivência comunitária, pastoral e também social. Ainda quanto à dimensão comunitária da formação, indica-se a realização acompanhada de experiências concretas em que o formando possa “exercitar, no diálogo, com a cultura circundante, as atitudes apostólicas, a capacidade de adaptação, o espírito de iniciativa”, sendo

[...] importante que a pessoa consagrada vá adquirindo progressivamente uma consciência evangelicamente crítica face aos valores e contravalores tanto da cultura própria como daquela que encontrará no futuro campo de trabalho, por outro, ela deve exercitar-se na difícil arte da unidade de vida, da mútua compenetração da caridade para com Deus e para com os irmãos e irmãs, experimentando que a oração é a alma do apostolado, mas que também o apostolado vivifica e estimula a oração⁶³ (VC, n. 68).

Portanto, a formação é definida como “processo vital” em que se “aprende a arte de procurar os sinais de Deus nas realidades do mundo”, e nesse sentido, exige dedicação permanente a toda vida de consagração a fim de que se evite posturas de “gerir a própria vida com autossuficiência”, uma vez que “ninguém se pode eximir de se aplicar ao próprio crescimento humano e religioso”⁶⁴ (VC, n. 68). Trata-se de um processo psicológico de descentramento do sujeito individualizado (egóico), para construção de um sujeito comunitário (solidário). A formação permanente – como processo de confrontação e purificação de motivações e valores assumidos ou buscados – dispara na consciência religiosa uma “responsabilidade operante” que promove um “dinamismo da fidelidade”, prevenindo a instalação do “risco da habituação”, sem aí confundir “a totalidade da dedicação com a totalidade do resultado”⁶⁵. Destarte, a formação permanente como processo de autocuidado

⁶³ O “programa adequado” para isso deve estar expresso na chamada *ratio institutionis* em que se manifesta o caminho de espiritualidade que comporta o carisma de cada Instituto e as indicações dos meios eficazes para o vive-lo durante todas as etapas da vida (VC, n. 68).

⁶⁴ O texto destaca outros nomes para autossuficiência, igualmente considerados obstáculos ao processo formativo: “individualismo, endurecimento, insensibilidade e relaxamento” (VC, n. 70). Apesar do processo de formação jamais apresentar-se como um *continuum* crescente, todavia, a presença do “dom e a experiência de paternidade e maternidade espiritual” devem estar sendo reconhecidos pelos formandos em suas vidas.

⁶⁵ Ainda quanto ao processo formativo e possíveis crises, a Exortação considera “que, independentemente das várias fases da vida, cada idade pode conhecer situações críticas devido à intervenção de fatores externos — mudança de lugar ou de serviço, dificuldades no trabalho ou insucesso apostólico, incompreensão ou marginalização, etc. — ou devido a fatores mais estritamente pessoais — doença física ou psíquica, aridez espiritual, lutos, problemas de relacionamento interpessoal, fortes tentações, crises de fé ou de identidade, sensação de inutilidade, e outros

peçoal, confrontação sistemática dos desejos e aspectos conflitivos da existência por meio de outros mediadores (diretores espirituais, psicólogos, confessores, professores, leigos), “permitirá dar renovado impulso e novas motivações à própria escolha. É a estação da busca do essencial”⁶⁶ (VC, n. 70).

Toda essa discussão da dimensão formativa, seja inicial ou permanente, alcança sua consumação no objetivo maior de toda vida religiosa que se realiza por meio de uma consagração: o testemunho. Ou seja, a forma como se expressa na vida o compromisso de fé assumido, os modos de vivências relacionais, a leitura da história do mundo, a vivência carismática no seio da Igreja. Mais que obras externas, o testemunho é considerado pelo Papa João Paulo II como “a tarefa primária da vida consagrada!”. Em outras palavras, “a pessoa consagrada está em missão por força de sua própria consagração, testemunhada segundo o projeto do próprio Instituto” (VC, n. 72). Isso repercute na ideia de que a “a vida consagrada não se limitará a ler os sinais dos tempos, mas há de contribuir também para elaborar e atuar novos projetos de evangelização para as situações atuais” (VC, n. 73). O “perigo do colapso interior”, sempre “à espreita”, que ocasiona “desorientação e desânimo”, acontece na deformação do testemunho, em que esse, perdendo sua unidade coerente entre vida vivida e vida professada, gera a perda da tensão produtiva entre contemplação e ação, entre o “serviço apostólico” e “o cultivo de uma sólida espiritualidade de ação”.

Falou-se muitas vezes nas considerações acima acerca do lugar cristológico central na vida do religioso, ou seja, da consagração dos votos mediante o significado de uma relação pessoal com a pessoa e divindade de Jesus, seja ela alcançada pela atividade celebrativa, pela narrativa comunitária e teológica, seja na experiência da prática da espiritualidade. Mas é na própria transfiguração do cristianismo que essa relacionalidade encontra sua razão de existir na forma concreta do encontro da vida consagrada com os rostos com os quais se sente convocada pelo carisma a se dedicar, a viver seu testemunho de comunhão.

semelhantes —. Quando a fidelidade se torna mais difícil, é preciso oferecer à pessoa o apoio de uma maior confiança e de um amor mais intenso, a nível pessoal e comunitário”. O documento chama isso de “solidariedade afetiva”, exercida primeiramente pelo Superior, e ponderando-se que a luta para saída da crise se dá numa dimensão “não apenas psicológica” no lidar com as fraquezas, “mas também religiosa”, marcada pela espiritualidade simbólica da cruz (VC, n. 70).

⁶⁶ Algumas dimensões da formação permanente elencadas no documento: aplicação a práticas de espiritualidade (exercícios e retiros espirituais), dimensão da maturidade afetiva vivida de modo interpessoal e comunitário, atualização dos métodos e objetivos do carisma fundacional nas novas condições históricas e culturais, sólida formação teológica-cultural-profissional, contínua síntese e aprofundamento do carisma na vida dos membros do Instituto (VC, n. 71).

A busca da beleza divina impele as pessoas consagradas a cuidarem da imagem divina deformada nos rostos de irmãos e irmãs: rostos desfigurados pela fome, rostos desiludidos pelas promessas políticas, rostos humilhados de quem vê desprezada a própria cultura, rostos assustados pela violência quotidiana e indiscriminada, rostos angustiados de menores, rostos de mulheres ofendidas e humilhadas, rostos cansados de migrantes sem um digno acolhimento, rostos de idosos sem as mínimas condições para uma vida digna (VC, n. 75).

A consagração reconhecida por meio dos votos evangélicos tem seu sentido mais significativo – leia-se prático e visível – no estar presente com a vulnerabilidade humana, acima de tudo, acompanhando-a, fazendo da própria vida um lugar de encontro com a humanidade onde essa se encontra ferida. Por isso, o texto compreende que os consagrados devem assumir “postos de vanguarda da missão, e abraçando os maiores riscos”⁶⁷ (VC, n. 76), “manifestam a irreprimível tensão missionária que determina e qualifica a vida consagrada” (VC, n. 77).

O documento encerra-se situando as discussões em termos dos processos de inculturação dos quais a vida religiosa deve ocupar-se na atualidade, de modo que, em meio ao diálogo intercultural, se resguarde “o seu significado antropológico profundo” (VC, n. 93) de transfiguração de valores humanos. Entre os campos de inculturação a se fazerem sempre presentes na vida religiosa, dentre alguns, se destacam como prioridades: a vida comunitária experimentada de forma espiritual em meio ao século XXI (VC, n. 93), a dimensão das formas educativas contemporâneas e de seus processos pedagógicos com foco nas juventudes (VC, n. 96), a promoção do diálogo entre a(s) cultura(s) e a fé (VC, n. 98), levando a sério as linguagens dos meios de comunicação sociais hodiernos (VC, n. 99), facilitar o ecumenismo (VC, n. 100) e o diálogo inter-religioso (VC, n. 102) como promoção da dignidade humana.

Finalmente, uma vez apresentados de modo *sui generis* os principais traços elencados pelos documentos magisteriais, resta-nos agora olhar como a Vida Religiosa se incultura no território brasileiro, dentro do contexto eclesial latino-americano, com suas características específicas. O campo de pesquisa do qual emerge nosso objeto nesse trabalho diz respeito à Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), que neste ano de 2024 celebra seus 70 anos de existência. É a essa instituição a qual vamos em seguida apresentar de forma sucinta suas principais

⁶⁷ Destacam-se áreas de missões em guerra e perseguição do cristianismo com a presença de religiosos e religiosas sob regimes totalitários (VC, n. 86), menciona-se a missão “*ad gentes*” de inculturação entre outros povos não ocidentais e não cristãos (VC, n. 77).

fases em seu percurso histórico, e o que marcou suas discussões acerca da vida religiosa no território brasileiro até então.

2.5 CRB: MEMÓRIA E PROCESSO

A experiência pós-conciliar da Vida religiosa brasileira é um patrimônio vivo; possui uma alma, é um carisma [...] A CRB tornou-se, assim, um dos laboratórios de aprofundamento teológico do que acontecia na Igreja
(Valle, 2004, p. 127-128).

No ano de 2024, a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) celebra seus 70 anos de existência. Em seu percurso, a CRB contribuiu de forma significativa na construção da mentalidade eclesial dentro do território brasileiro, trabalhando em parceria com a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), e ainda colaborando com a formação de religiosos com reflexões acerca da vida consagrada junto à Confederação Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Resgatamos um pouco de sua história, esclarecendo contextos e perspectivas que marcam o perfil identitário de religiosos e religiosas que foi sendo construído ao longo dessas décadas pela CRB nacional⁶⁸.

A CRB nasce em 11 de fevereiro de 1954, como resultado do I Congresso Nacional de Religiosos e Religiosas do Brasil, realizado na cidade do Rio de Janeiro⁶⁹ (Bolzan, 2004, p. 7). Criada dois anos após ser erigida a CNBB (aos 14 de outubro de 1952, na mesma cidade), com a qual manteve uma “apostólica cumplicidade” como “compromisso inegociável em defesa da vida”, essas instituições serão importantes núcleos de referências para a construção da identidade da Igreja no Brasil. Na ocasião, participavam os superiores e superiores provinciais que assinam a ata de fundação da CRB, em que “se inaugurava naquele dia um jeito diferente de se pensar e viver a consagração ao Reino” dentro da cultura brasileira (Bolzan, 2004, p. 8).

⁶⁸ Atualmente, a CRB nacional, com sede em Brasília, organiza sua ação no Brasil distribuindo-se em vinte regionais. A pesquisa de campo aqui realizada compreende a regional CRB-Goiânia, especificamente ao núcleo Hidrolândia.

⁶⁹ O evento foi solicitado por Roma, pelo Prefeito da Sagrada Congregação para os Religiosos, o cardeal Valério Valeri, em carta endereçada ao Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jaime de Barros Câmara. O Congresso foi realizado de 7 a 13 de fevereiro de 1954, e tinha dois objetivos principais: uma atualização da vida consagrada dos religiosos e uma melhor organização do seu apostolado. Esses objetivos estiveram divididos em três eixos: 1) vida religiosa e as novas condições da vida moderna, 2) elementos da vocação e da formação, e 3) apostolado (missão) (Freitas, 2004, p. 34).

Para Valle, religioso responsável pela coletânea do jubileu dos 50 anos da “memória histórica” da CRB, e também seu ex-presidente na virada do século XX para o novo milênio, essa instituição pode ser considerada como “marco fundamental da história da vida religiosa no Brasil” (Valle, 2004, p. 11). Essa obra comemorativa, reúne textos que são um verdadeiro “repositório de acontecimentos, temas e lutas que se acham dispersos em um grande número de artigos de revista, folhetos, textos de trabalho, relatórios e pequenas publicações de difícil acesso para a maioria dos/as religiosos/as” (Valle, 2004, p. 12). É a partir desses documentos reunidos nesse único volume que nos orientamos na reconstrução sucinta da história dessa instituição e o que ela representa junto à memória da VR no Brasil.

De forma didática, a história da CRB pode ser dividida em quatro grandes tempos que demarcam eixos específicos de discussão e que caminham acompanhando as transformações culturais e eclesiais de gerações de fiéis dentro do catolicismo. São eles: 1) Fundação, que compreende a data de sua criação em 1954, até o Concílio Vaticano II em 1965; 2) os chamados “anos *ruggenti*”, que retratam a acolhida difícil e ruidosa do pós-Concílio, tendo seu ápice na Terceira Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano em Puebla, México, no ano 1979; 3) fase do Pontificado de Joao Paulo II, de 1980 aos anos 2000; e uma quarta fase, chamada terceiro milênio, que compreende o século XXI até então.

A chegada dos religiosos ao Brasil data das primeiras expedições colonizadoras no século XVI, são jesuítas, beneditinos, mercedários, franciscanos e carmelitas, considerados “missionários da Coroa”, e que chegam à Terra de Santa Cruz para a catequese dos “aborígenes” (Matos, 2004, p. 189). No período imperial são expulsos e depois retornam ao país de forma clandestina na segunda metade do século XIX. Na primeira República, com a separação entre Estado e Igreja, uma série de institutos religiosos estrangeiros chegam ao Brasil a partir da segunda década do século XX, trazendo um “modelo pronto” de formação europeia do religioso, e algumas dessas congregações demoram certo tempo para admitir candidatos brasileiros à formação religiosa⁷⁰. Os conflituosos anos de movimentação eclesial e teológica que antecedem o Concílio Vaticano II, data da criação da CRB, bem como suas décadas procedentes, constituem o período sobre o qual nos deteremos como recorte dessa pesquisa.

⁷⁰ Para maior aprofundamento histórico, o que não responde aos nossos objetivos, conferir trilogia da vida religiosa no Brasil (Matos, 2001, 2002, 2003).

A criação da CRB em 1954 parte da tentativa de organizar “um conceito orgânico de esforço conjunto” (Freitas, 2004, p. 15), a fim de que as Congregações religiosas parassem de padecer um “desconhecimento recíproco”, fenômeno que “não era exclusivo do Brasil”, conforme evidenciou o Congresso Mundial dos Religiosos em Roma, no ano de 1950⁷¹. Esse contexto de desarticulação, ou de uma maior habilidade e capacidade da construção de redes mais profundas de ligação e reconhecimento entre os diversos carismas religiosos e eclesiais, atinge ainda hoje nossa realidade marcada por uma conjuntura da cultura contemporânea de tal maneira complexa, atravessada pela velocidade de transformação tecnológica e pelo acesso hiperestimulado às informações. Nesse período inicial, seria criado o primeiro informativo oficial da instituição, a Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil, “de caráter mais informativo”. Suas publicações traziam “crônicas ou relatórios das Assembleias, Congressos, Encontros de âmbito nacional e regional”. O primeiro texto teológico publicado pela CRB data de 1968, intitulado “A Vida Religiosa no Brasil hoje”, apresentando “algumas das principais teses teológicas e eclesiológicas do Vaticano II”, sendo esse texto “elaborado a partir da ampla participação e contribuição das bases” (Freitas, 2004, p. 16).

Nesse período do ambiente brasileiro da segunda metade do século XX, o país passava por “substanciais transformações de ordem sociocultural, política e econômica em escala mundial e nacional” (Freitas, 2004, p. 19). Eram os anos do desenvolvimentismo, anticomunismo da guerra fria, amplo processo de industrialização e urbanização, o nacionalismo radical e a agenda neoliberal (Palácios, 1982, p. 68). Nesse ínterim de transformações da modernidade consolidada, davam-se também os grandes avanços pré-conciliares de movimentos que desembocaram na convocação do Concílio Vaticano II, e que marcaram a criação da CRB: movimento bíblico de renovação com passagem de leitura erudita eurocêntrica para uma hermenêutica popular dos círculos bíblicos (possibilidades dos avanços científicos do método histórico-crítico e da crítica literária), movimento litúrgico alimentado de nova teologia (no Brasil muito forte o movimento da Ação Católica), renovação da catequese em saída da apologética (contra protestantes e espíritas) para criação do primeiro Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC), crítica das estruturas paroquiais mediante a prática pastoral em diálogo com a sociologia da religião

⁷¹ Como tema do Congresso mundial de VR que antecede a criação da CRB temos: “A renovação dos estados de perfeição acomodada aos tempos e condições presentes” (Freitas, 2004, p. 30).

(Freitas, 2004, p. 22), novos enfoques teológicos com eclesiologia que prioriza o comunitário e o celebrativo frente ao jurídico e o institucional, teologia da secularização, ênfase no laicato e seu papel na Igreja, preocupação com pastoral de conjunto, a relação da Igreja com o mundo, etc. Esses elementos irão repercutir na elaboração das “grandes linhas de uma teologia renovada da Vida Religiosa” (Freitas, 2004, p. 23).

Nessa empreitada fundacional da CRB, de acordo com Freitas (2004, p. 30), destaca-se um “pequeno grupo de Religiosos envolvidos nessas origens”, sendo eles: Salesianos, Congregação dos Missionários de Jesus Crucificado e a Congregação Redentorista, todos apoiados pelo Núncio Apostólico (Dom Carlo Chiarlo) e pelo então Secretário Geral da CNBB (Dom Hélder Câmara⁷²). Por hora, essa iniciativa será acolhida por um conjunto particular de indivíduos em seus respectivos institutos religiosos⁷³, até que paulatinamente fosse se construindo uma mentalidade mais corporativa e orgânica que envolvesse a todos os religiosos e religiosas que compõem a CRB. Contudo, vale ressaltar em que tipo de tensão existencial entre contextos de prática pastoral e desenvolvimento teológico se situa a mentalidade dos primeiros religiosos a aderirem à CRB, quando esta

[...] mobilizou sobretudo aquelas pessoas, grupos, comunidades, mais expostos às tensões sociais e eclesiásticas, mais sensíveis ao surgimento dos sinais dos tempos, mais sintonizados com os movimentos renovadores eclesiais, foram por isso mesmo mais diretamente afetados pelas novas situações históricas e seus desafios” (Freitas, 2004, p. 32).

As chamadas bases religiosas que constituem a formação inicial da Conferência dos Religiosos do Brasil caminhavam atentas aos desenvolvimentos dos novos processos históricos, situadas em ambientes de conflitos sociais e das novas produções culturais, organizando-se de modo a fortalecerem uma maior organicidade intercongregacional que facilitasse, em meio a tantos processos de mudanças, uma sustentação das identidades e carismas religiosos no território nacional.

⁷² As atas desse I Congresso Nacional de religiosos e religiosas do Brasil registram a participação de Dom Hélder em todas as suas sessões (Freitas, 2004, p. 35).

⁷³ A solenidade de criação da CRB acontece em 11 de fevereiro de 1954 (Festividade de Nossa Senhora de Lourdes, padroeira da saúde no catolicismo), tendo sido aprovados seus estatutos por 53 superiores que os votaram após discussões nas sessões plenárias. Para sua primeira presidência foram nomeados 7 membros (5 homens e 2 mulheres). Para maior aprofundamento, consultar Freitas (2004).

Podemos, assim, entrar agora num segundo período histórico da CRB, que trata do profundo impacto da recepção de todas essas grandes renovações promovidas pelo Concílio Vaticano II que, em seu conjunto, dizem respeito a um diálogo com o mundo entendendo-se por isso uma tentativa de superação da “eclesiastificação” da vida, ou seja, assumir o mundo em sua radical diferença e empenhar-se aí na comunicação da mensagem cristã às culturas contemporâneas (Freitas, 2004, p. 45). A nova consciência eclesiológica de uma Igreja aberta à modernidade sustentada pelos pilares teológicos do Concílio em textos como a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, convida aos crentes do catolicismo a uma tomada de consciência que provoca uma não acomodação à Igreja institucional, já estruturada em seus planos pastorais, mas que nesse momento dirige ao sujeito religioso em especial um convite: “é preciso fazer-se sensível à vida, às esperanças e aos problemas do Povo de Deus, ser e identificar-se povo de Deus, Igreja nas bases” (Freitas, 2004, p.45-46).

A CRB incorpora as principais linhas teológicas do Concílio Ecumênico Vaticano II no Brasil, sendo inegável seu “papel de vanguarda” em nosso território (Freitas, 2004, p.48). A segunda metade da década de 1960, com a conclusão do Concílio (1965) e com o debate ideológico truncado pelo Golpe Militar (1964), cria uma clara polarização na sociedade brasileira; especificamente mencionamos dentro dos setores eclesiais, divididos entre “a modernização conservadora do regime militar e a transformação revolucionária dos movimentos políticos e sociais de esquerda” (Freitas, 2004, p. 54). No conjunto eclesial latinoamericano, a recepção do Concílio e o desenvolvimento da Teologia da Libertação iriam marcar a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano, ocorrida em Medellín, na Colômbia (1968), que trazia como marco a produção de uma inversão de interlocutor: observando os processos de secularização que rompem com a mentalidade da cristandade, olhando-se o conjunto de enormes mudanças socioculturais de então, o homem do continente latino-americano atravessado em sua dimensão de fé e injustiças sociais é quem desponta como novo sujeito eclesial⁷⁴.

⁷⁴ Segundo Caliman (2004, p. 74), por conta da ditadura militar no Brasil, “Medellín não pôde entrar nos documentos pastorais” e suas intuições só seriam admitidas nos planos pastorais da CNBB em 1976, quando realizadas as Diretrizes Gerais da Igreja do Brasil. “Na década de 70, religiosos e religiosas, professores, foram presos, assassinados, deportados e torturados por causa de seu comprometimento com os pobres”.

É substancial a produção teológica dos religiosos nesse período pós-conciliar, e a antiga Revista da CRB receberá desde então o nome simbólico de *Convergência*, datada sua criação no ano de 1968, onde no Brasil ocorria a ditadura militar, e na Europa e nos EUA os movimentos juvenis contraculturais de contestação das autoridades institucionais (Maio de 1968, por exemplo) e das formas de sexualidade e vida comunitária em relação aos modelos bélicos (movimentos reivindicatórios de direitos das minorias). Dada a complexidade desse tecido cultural conturbado e em movimentação, a recepção das novas propostas conciliares de uma Igreja sem medo da modernidade⁷⁵ define toda uma geração de religiosos e religiosas em crise de conservação das antigas bases conventuais de estilo monástico, crise das novas organizações e inserções comunitárias no meio das periferias populares, crise dos estilos de liderança e estruturação de vida comunitária, crise da formatação de identidades de moda passageira herdeiras dos novos estilos progressistas dos tempos (Caliman, 2004, p. 58-61).

Data-se das décadas de 70 e 80 o período de maior crise vocacional e saída da Igreja de religiosos(as) e padres como fenômeno hermenêutico de aceitação ou contestação equivocados dos documentos conciliares. Basta sinalizar, que no ano de 1974 é convocado o Sínodo sobre “A evangelização no mundo moderno”, e em 1975, o Papa Paulo VI publica o documento *Evangelii Nuntiandi*, dada a nova configuração de realidade que incluía também as “igrejas jovens” do Terceiro Mundo e suas “novas práticas” em meio a contextos sociais e eclesiais continentais de “injustiça institucionalizada” (Caliman, 2004, p. 62). Dessa mentalidade eclesial que desponta nesses anos, será proposta pela CRB a formação de uma Equipe de Reflexão Teológica (Caliman, 2004, p. 64), preocupada com dois aspectos centrais, quais sejam: uma dimensão da práxis, com ênfase mais social, de cunho missionário e profético, com intervenção nas estruturas formadoras do empobrecimento; e uma dimensão mística, com foco na formação da sensibilidade, preocupada com a vida formativa dos consagrados e as novas questões da urbanização e da cultura de massa. Decorre desses dois pontos a migração de uma vida religiosa inserida “na vida

⁷⁵ A palavra que define essa imagem é *aggionamento*, usada pelo Papa João XXIII, que, na convocação de um Concílio Ecumênico, em 25 de janeiro de 1959, a introduziu pela primeira vez. Ela se traduz por *atualização*: é preciso deixar a Igreja contemporânea abrir suas janelas para que os novos ventos não a torne empoeirada e antiga, fechada, mas, ao contrário, uma voz significativa para o mundo atual (Caliman, 2004, p. 57).

do povo e na Igreja local” (saída dos conventos⁷⁶), bem como a constituição de “processos formativos intercongregacionais, tais como Novinter (noviços), Juninter (estudantes da teologia, dentre outros) etc.” (Caliman, 2004, p. 65). Finalmente, desse segundo período histórico da CRB, o autor destaca seus principais significados (Caliman, 2004, p. 68) como pertencendo ao sentido histórico (novo lugar social de inculturação a partir do “submundo dos pobres”), eclesial (a vida fraterna em comunidade torna-se marco do testemunho evangélico), teológico (os empobrecidos como destinatários preferenciais do anúncio do Reino de Deus). Esses sentidos, por sua vez, são acompanhados por três êxodos: um geográfico (moradia nas periferias), um êxodo social (enfrentamento da mentalidade liberal pequeno-burguesa pela pluralidade urbana periférica) e cultural (processo de inculturação do evangelho com os meios populares). Destaca ainda o autor que a “vida religiosa feminina está na vanguarda de tudo isso” (Caliman, 2004, p.73).

O período que vai dos anos 80 ao novo século XXI, em resumo, é destacado por Libânio (2004, p. 78) como uma preocupação acerca da “experiência de Deus” em meio ao contexto de “secularização”. Retomando o processo da VRC ao longo de décadas, o autor compreende que essa pode ser compreendida em três fases.

A primeira, dos anos 60, foi caracterizada pela busca de novas formas de fraternidade fora das estruturas tradicionais. Nos anos 70, uma segunda fase se define pela solidariedade com os pobres em vista de sua libertação. E agora nos anos 90, embora continue a mesma situação social iníqua, há novas características que pedem novo tipo de inserção. Assinala a exclusão social, a valorização da subjetividade e a problemática da inculturação como novas características desse momento (Libânio, 2004, p. 78).

Esse período de duas décadas, entre os anos de 1980 e os anos 2000, é marcado por uma “conjuntura de suspeita” acerca da ideologia do comunismo (Libânio, 2004, p. 81), recebendo a Teologia da Libertação (TdL) duras repreensões em seus desvios ou excessos, ou a partir do modo como era lida de forma distanciada do seu solo latino-americano de atuação pastoral-missionária. Para os(as)

⁷⁶ Os religiosos deixam “a residência sacral para uma residência secular. Deixam as vestes, os hábitos sacrais. Os religiosos começam a sair dos conventos: vão ao cinema, ao teatro, aos restaurantes, e isto desencadeia um processo de uma nova visão de mundo e de pessoa humana”. Para o autor trata-se de uma nova linguagem sendo concebida na VR, não só verbal, mas de gestos. As mulheres vão se profissionalizando, preocupa-se agora com uma formação mais acadêmica também. Acontece o movimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), com saída da classe média para a inserção das casas religiosas nos meios populares e nas periferias das cidades (Caliman, 2004, p. 72-73).

religiosos(as), de acordo com Libânio (2004, p. 81), “em termos de VR significava a tensão entre a teologia, a espiritualidade das congregações e os compromissos, as práticas pastorais”. Portanto, esse desenvolvimento teológico dentro desse contexto continental, organizou a produção de uma reflexão da fé que fosse movida pelas provocações de sofrimento na ambiência cultural e comunitária na qual se inscrevia.

Estabeleceu-se a quádrupla relação entre teologia e prática marcada por quatro preposições, interpretável para a VR. A VR se ilumina pela prática, na prática, para a prática e da prática. A vida comprometida do religioso oferece-lhe elementos para sua teologia e espiritualidade. Estas propiciam, por sua vez, maior clareza no compromisso. E só dentro da prática fica transparente a relação da teologia e espiritualidade com ela. Mais: a prática corrige distorções da teologia e espiritualidade da VR. [...] A TdL cambalhota de modo que a espiritualidade que estava em cima passou para baixo e a missão que estava em baixo passou para cima. Que significa isso? Já não se pensa a missão a partir da espiritualidade, mas a espiritualidade a partir da missão. A missão torna-se lugar heurístico, lugar de inspiração privilegiado de compreensão e interpretação da VR. Despertou em muitos animação e entusiasmo, arrancando certas congregações de um marasmo espiritualista (Libânio, 2004, p. 81-82).

A preocupação doutrinária e sua atualização no mundo moderno surgem como balizas ante as transformações que os novos modelos culturais e sociais poderiam produzir de desvios à fé cristã. Data desse período a apresentação do Catecismo da Igreja Católica (CIC), através da Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, do Papa João Paulo II, aos 11 de outubro de 1982. Dentre outros destaques das reflexões eclesiais que atravessaram essas duas décadas e são importantes para pensar a VRC, mencionamos: 1) o projeto de nova evangelização midiática, 2) a CLAR e sua proposta de método orante da palavra, 3) a Conferência Geral Episcopal de 1992, em Santo Domingo, que iria tocar a eclesialidade da vida religiosa a partir da retomada do documento *Mutuae Relationes* (1978), entendendo que a relação entre a Igreja particular e a VR apresentam uma “tensão necessária, embora sadia e benfazeja” (Libânio, 2004, p. 89), 4) as discussões e preocupações que advêm em 1995 com a questão da força da nova conjuntura de mercado, a questão dos eletrônicos e a vida cotidiana, o papel contracultural do valor da solidariedade e do acolhimento na VR frente o individualismo neoliberal que exclui e mata. É nessa segunda metade da intensa década de 1990 que aconteceria o Sínodo da Vida Religiosa, sobre o qual nos dedicamos com maior profundidade anteriormente.

Importa destacar que o final da década de 90, dados os índices de diminuição das vocações – em que “certas congregações de longa tradição veem minguar fortemente o contingente, tal fato afeta ainda mais as vocações femininas” (Libânio, 2004, p. 97) – o foco do compromisso religioso se torna a evangelização da cultura. Em meio ao fenômeno da pluralidade de culturas, sejam elas urbanas ou afro-ameríndias, é preciso que a VR se volte para a sua “mística da encarnação”, ou seja, pensar o processo de inculturação do evangelho em tempos que se consideram agora a temática das várias etnias, a questão do gênero e a problemática do sincretismo.

Finalmente, com a chegada dos anos 2000, alcançamos o terceiro milênio eclesial e destacamos esse como o último dos quatro períodos demarcados nas análises históricas do processo de constituição da CRB. De acordo com a experiência de seu presidente nesse momento histórico, retomando viagens a diversos países mundo a fora, “a crise da Vida Religiosa tinha raízes mais fundas do que as outras pelas quais ela passou” (Valle, 2004, p. 132). Nesse sentido, se destaca uma imagem significativa para expressar o que perpassava a VR nesses anos de entrada em seu momento mais atual:

Nasceu assim minha convicção de que a Vida Religiosa no mundo contemporâneo estava passando por um verdadeiro transplante de cérebro e do coração e que se tinha peculiaridades próprias em nosso contexto brasileiro. Não se tratava de aplicar fórmulas ou soluções vindas de fora e sim de des-cobrir o que estava sendo gerado em nossa própria história, rompendo criativa e corajosamente com o mimetismo característico de quem sempre esperou que soluções viessem de fora (Valle, 2004, p. 132).

Vai-se paulatinamente transformando-se o tripé da TdL (libertação-inserção-análise crítica) para um outro tripé que agora fala de misericórdia-solidariedade-comunhão e participação (Valle, 2004, p. 139). Enquanto CRB, diferentemente da CLAR ou da própria Igreja Institucional, o autor observa que a conferência brasileira sempre buscou “desde seus primeiros passos, [...] práticas mais dialogais”. Apesar de como entidade religiosa depender de uma “pesada estrutura, definida pelo Direito canônico”, adotou-se, sempre que possível, um viés mais democrático ao longo de todos esses anos, consultando-se constantemente suas bases e as demandas que delas surgiam.

Nesse momento atual, as tensões que atravessam as preocupações acerca da VR no mundo contemporâneo podem ser resumidas nos seguintes confrontos: a

modernidade e a questão da produção de pobreza, tendências restauracionistas e o desejo de avançar na busca de novos modelos, inserção no “particular” e no “pequeno” e abertura a uma responsabilidade “universal”, as obras atuais com o passar dos anos e o desenvolvimento urbano agora se encontram situadas em locais de desenvolvimento de classe média e distantes das periferias, a vivência de padrões dentro da sociedade de consumo e a adoção de “um estilo de vida evangélico-apostólico” (Valle, 2004, p. 144). Mais recentemente ainda, nessas últimas duas décadas, acrescentam-se como prioridades claras a “problemática da realização afetiva e sexual dos religiosos(as)” (Valle, 2004, p. 156), no que tange à sua saúde mental, e, ainda, o contato com uma educação política para a lida com as fortes polarizações que se fazem presentes nos diversos contextos sociais do mundo contemporâneo.

Em resumo, podemos refletir que essa apresentação sucinta dos principais traços que tentam evidenciar um rosto à VRC ainda não responde suas problemáticas atuais. É preciso situar a questão em termos da consideração do que poderíamos chamar de seu “núcleo identitário” para a compreensão da crise de identidade de um modo mais global ao cristianismo e ao fenômeno religioso como um todo no mundo contemporâneo. Nesse sentido, no capítulo seguinte, retomando os pontos destaques recolhidos dessa apresentação da VR, apresentaremos brevemente o que concerne à identidade do religioso a partir de dois autores referências no tema dentro da CRB, bem como será exposto em que contexto mais amplo podemos situar a religião dentro do processo cultural da secularização tal qual o compreende a sociologia da religião (Berger, 2017).

3 NÚCLEO IDENTITÁRIO DA VIDA CONSAGRA APOSTÓLICA E PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO EM BERGER

Esse é o único “testemunho” que pode ser compreendido por qualquer pessoa e capaz de suscitar em outros a pergunta definitiva, relacionada com as vocações, que tanto nos preocupa: “Quem és tu, que fazes tais coisas e vives dessa maneira?”
(Palacio, 2012, p. 470).

Existe uma posição privilegiada do discurso secular na mente das pessoas? Sim, definitivamente. Existe uma posição exclusiva? Em alguns casos, sim; geralmente, não. E foi aí que tanto os teóricos da secularização quanto seus críticos cometeram um erro.
(Berger, 2017, p. 112).

Este terceiro capítulo pode ser subdividido em duas partes principais: uma mais sucinta, que visa ainda tecer considerações eclesiais sobre a VRC a partir do foco dos “testemunhos” de referências da CRB nacional, e uma segunda parte mais considerável, que visa introduzir uma leitura sociológica acerca do campo religioso do cristianismo, tal qual o concebe Berger em suas noções de secularização e dessecularização. A epistemologia das Ciências da Religião aqui se torna nosso foco, e o que permite irmos introduzindo possibilidades de leituras para o fenômeno religioso estudado, com o objetivo de primeiramente o situarmos na sua dimensão *micro* (dizeres e vivências dos religiosos/as), para depois o considerarmos em sua dimensão macro (na relação com as novas dinâmicas subjetivas e institucionais provindas do processo de secularização).

Contudo, cabe ressaltar no que tange ao aspecto espiritual na leitura da Igreja como instituição, sem a noção teológica da pneumatologia, a Igreja passa a ser lida somente em sua forma historicizada, materialista, e não enquanto também sendo constituída por membros em contato com uma experiência religiosa (*homo religiosus*), ou seja, enquanto fenômeno religioso que produz divindade, mito, rito e narrativas de identidade comunitária e pessoal⁷⁷.

Em sua vertente de estudos “não-pneumatológicos”, extraindo-se da Igreja o seu particular exercício teológico de autocompreensão de si mesma (a Igreja como produtora de Teologia), essa passa a ser vista como “organização, propaganda,

⁷⁷ Acerca da noção da experiência do *homo religiosus*, consultar literatura fenomenológica de: Otto, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1995); Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (1992); e Croatto, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma Introdução à Fenomenologia da Religião* (2009).

evocação cultural e moral de escravos” (Spiteris apud Godoy, 1997, p. 7). A preocupação *ad intra* com a organização interna da instituição só irá ocorrer após quatro séculos de evangelização dos povos. Trata-se do período da Cristandade, em que ocorre a mudança desse olhar *ad extra* para *ad intra* (Godoy, 1997, p. 8). Essa divisão, que se pauta num olhar da Igreja para si mesma, e de seu olhar para fora, diz respeito também a uma retomada hermenêutica quando da passagem do milênio e a celebração do Jubileu dos anos 2000, em que, por exemplo, pela primeira vez na história um papa reconhece os erros históricos causados pela Igreja no processo civilizatório⁷⁸. Na perspectiva aqui discutida, trata-se de um marco de reconhecimento das diferenciações institucionais nas sociedades democráticas.

No Brasil, as reflexões acerca das Diretrizes Gerais para Ação Evangelizadora no país consideram essa história dos dois milênios eclesiológicos vividos na Igreja e buscam sair de uma visão mais monocêntrica, para uma inserção policêntrica. É dentro desse contexto eclesial da passagem do milênio (do início do século XXI) e das considerações até aqui dispostas que seguimos com as reflexões acerca do núcleo identitário da vida religiosa imersa em contexto secularizado do pluralismo cultural.

3.1 QUESTÕES DO NÚCLEO IDENTITÁRIO DA VRC SEGUNDO A CRB NA VIRADA DO MILÊNIO

Uma vez que se tome a pergunta pela definição de uma expressão possível à vida religiosa, esta deve ser recortada em toda a sua complexidade carismática, seja pelas concepções eclesiais envolvidas, seja pelo caráter particular dos modos de compromisso assumidos no enfrentamento da realidade em perspectiva evangelizadora. Para tanto, tomamos uma definição particular, que diz respeito à chamada Vida Religiosa Consagrada Apostólica, ou seja, expressa a composição de religiosos e religiosas que se dedicam às chamadas obras de missionariedade, de inserção cultural no mundo moderno contemporâneo. Apresentamos, assim, dois textos de assessores renomados da VRC da CRB nacional e reconhecidos na Conferência Latinoamericana dos Religiosos (CLAR). Podemos compreender, assim,

⁷⁸ A esse respeito conferir, Comissão Teológica Internacional, *Memória e reconciliação: a Igreja e as culpas do passado* Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html Acesso em 17.01.2023. Em cerimônia oficial na Basílica de São Pedro, o Papa João Paulo II pede perdão pelos “erros da Igreja”, no ano jubilar de 2000.

que a pergunta pela identidade religiosa aponta para a “missão como modo de ser” ou da “vida como missão” (Palacio, 2012, p. 470).

A visão aqui não está focada numa abordagem teórica da vida consagrada, sua fundamentação bíblica, ou seu diálogo com a Pós-modernidade. Trata-se de uma fala vivencial, aplaudida no Seminário Nacional da Vida Religiosa, acontecido em fevereiro de 2012, em Itaici, São Paulo. Trazendo seu tom existencial, o ex-provincial, teólogo e jesuíta, Carlos Palacio, se debruça especificamente sobre um tipo de estilo de vida religiosa de “ruptura”⁷⁹ que compõe o campo do nosso trabalho de pesquisa, a chamada Vida Religiosa Apostólica (VRA):

VRA não se pode entender a partir da vida monástica, nem é uma simples réplica da vida cristã leiga. Com a VRA eclode na Igreja um “estilo de vida” peculiar, que colhe sua inspiração em elementos comuns da tradição cristã, captados e articulados numa síntese única e original. A força de atração dessa síntese fez desse “estilo de vida” um caminho espiritual diferente que acabou sendo reconhecido como uma forma historicamente nova de Vida Religiosa: a VRA (Palacio, 2012, p. 465).

Para esse estudioso, a VRA não apresenta hoje “uma figura definida”, passa pelo deserto espiritual da inconsistência e perda de ânimo motivacional. Em sua visão,

No rosto de muitos dos nossos irmãos e irmãs está estampado o desencanto com a opção de vida que fizeram; outros transmitem a triste impressão de terem “estacionado” a vida (até aqui cheguei e basta!); alguns – não poucos! – enveredaram pelo caminho Pós-Moderno da autoafirmação, numa busca desenfreada da autorrealização a qualquer preço, que contradiz o fundamental “perder-se para ganhar-se” do Evangelho (Palacio, 2012, p. 463).

Ao mesmo passo, se apresenta também como um lugar de fecundidade e renovação: “buscas honestas, entregas generosas, ensaios de revitalização” (Palacio, 2012, p. 464). A questão é que as respostas às novas transformações culturais e eclesiais devem ser dadas a partir da própria existência do religioso(a), seu testemunho missionário, ou seja, o estilo de compromisso existencial assumido, seu

⁷⁹ Conforme visto anteriormente (O’Murchu, 2001), essa ruptura só existe quando demarca uma relação dialética profunda com traços que compõem sua própria identidade original, e que agora são atualizados em dados contextos históricos. Assim, é notável a diferença de funcionamento da VRA em relação à vida religiosa contemplativa, muito embora ambas funcionem numa composição carismática ideal de diálogo mútuo entre finalidade da contemplação e discernimento da ação (missão). Na prática, a realidade exigiria uma maior aproximação intercongregacional dos carismas.

engajamento com o trabalho com a mensagem cristã (anúncio realizado com qualidade de encontro). Quer isso dizer que se trata de um tipo de testemunho de fé que está atravessado por “um problema ‘estrutural’; não de ‘estruturas’, mas do que nos dá consistência, do que nos estrutura por dentro e, ao mesmo tempo, nos configura por fora” (Palacio, 2012, p. 465).

A pergunta pela identidade da VRA não está dada pelo monaquismo (religiosos contemplativos), ainda que a esse estilo de vida religiosa se filie desde suas origens religiosas espirituais, mas recebe novo estatuto a partir do Vaticano II, rompendo com a visão de claustro ou formação comunitária conventual. Também, como já visto nos documentos conciliares e sinodais, não deve estar organizada conforme a vida familiar laical, consistindo-se em um outro tipo de organização de laços e pertencimentos particulares.

Essa transição conciliar da segunda metade do século XX, de modo especial conferida à Vida Religiosa do tipo Apostólica, agora em sua derivação não mais focada nos moldes monásticos, foi violenta em suas diversas interpretações de acolhida e deram base às inúmeras rejeições e incompreensões. Estamos falando de um lugar que as gerações de religiosos pós-conciliares atravessaram em sua organização interna à deriva do mundo secularizado em transformação, resultando muitas vezes em percursos culturais fragmentados e desarticulados, propiciando um estilo de vida agora “órfã do marco tradicional e sem a alternativa de novos referenciais” (Palacio, 2012, p. 467). Se antes falávamos dos consagrados que não contavam mais com o “refúgio do mundo conventual” e sua formatação identitária (vida de clausura), hoje poderíamos falar de um refúgio cultural do mundo virtual e da necessidade do consumo *estésico* de sensações disponíveis ao toque de um clique, novas dimensões da clausura⁸⁰.

Essa transição da vida religiosa resguardada ao modo de funcionamento consolidado institucionalmente agora se defronta nessa mais recente geração modernista com a saída de um “triunfalismo histórico” da VRC. É esse terreno fronteiro e movediço que cerca os processos de transição e mudanças que requer uma maior atenção e compreensão, evitando-se visões diagnósticas apressadas de detecção de sintomas de comprometimento do testemunho religioso em crise.

⁸⁰ Cf. Zacharias, R. (2020). Sem elas, eles não vivem mais: Sacerdócio, vida consagrada e dependência sexual on-line. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 80(317), 519–545. Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v80i317.2237> Acesso: 29.12.2022.

Para compreendermos a VRA em seu núcleo identitário, deveríamos conceber que toda identidade se constrói dentro de um processo histórico que autores diversos a consideram na atualidade como percurso híbrido, diluído e multifacetado⁸¹, e ressaltamos, assim, como poderia resumir a atualidade da VRC provinda desses processos históricos:

Recém-saída do longo letargo monástico, desejosa de responder ao convite de redescobrir as fontes, mas desprovida da sua base mística original, a VR pós-conciliar foi colhida no turbilhão de uma tempestade inesperada: a rápida *des*-construção do universo cultural, social e religioso tradicional (crise da Modernidade) e a irrupção do *tsunami* avassalador da Pós-Modernidade (Palacio, 2012, p. 468).

Uma resposta atual a esses novos contextos e que mantenha certa consistência vocacional, se daria pelo chamado “núcleo identitário”, apresentado em três níveis que se intercambiam e que se atualizam de forma constante na vida do religioso: 1) a experiência de chamamento como ruptura ou *metanoia* (processo de conversão), que apresente uma narrativa expressa ou partilhada, com presença do desejo de novo projeto existencial marcado por um encontro definitivo com a pessoa de Jesus na personalidade do candidato; 2) a convivência mística como *pathos*, campo da incerteza religiosa assumida como possibilidades de significados, em que se saiba lidar com um lugar de dúvida e incerteza da fé, seus vazios e buscas, ou seja, a qualidade sem muitos contornos projetivos dessa experiência crente de seguimento; e 3) o envio ou missão como lançar-se despojadamente em uma realidade fronteira, responsabilizando-se comunitariamente pelo caminho exodal (descentramento). Todas essas dimensões devem estar atravessadas pelo sentido teológico da escatologia do Reino, ou seja, trata-se de uma postura diante da vida de relação diferenciada com o tempo e com a história como lugares de produção da esperança e de vida por meio da construção de relações de humanização, vividas de modo incondicional com solidariedade aos enfraquecidos, sensíveis ao mistério do sagrado.

Nessa configuração de identidade estão pessoas que se expressam pela dimensão do *pathos*, por estarem “apaixonadas pela pessoa de Jesus”, e isso não se tornando um enodamento conjugal binário de casal, mas forma de atração a outros

⁸¹ Conferir a esse respeito a tese de doutoramento de Martins Filho (2020), que em seu capítulo 3 versa acerca “Do conceito de identidade à identidade cultural em Goiás”.

na construção de comunidades de pessoas atravessadas por essa experiência de padecimento. Quando essas identidades se organizam de forma institucional na Igreja, ou seja, quando sua expressão ganha “corpo e experiência” com possibilidade de transmissão, trata-se da constituição de um carisma fundacional.

Nesse sentido, o núcleo identitário lida com um processo cultural e histórico dos sujeitos e seus contextos que busca compreender como os religiosos(as) são formados, isto é, educados cristãmente em nossa cultura. É notável que quase todas as instituições padecem processos de crises e transformações no mundo atual, atravessando novas configurações que lidam com a fragmentação de narrativas da experiência que incidem na formação das personalidades e dessas com o pertencimento comunitário. Essa perda de referenciais mais originários da VRC é substituída pelo excesso de consumo de informações, perda do sentido e da sabedoria religiosa de vivência da temporalidade pela carência de renovação ritual, uma vida hiperacelerada, relações líquidas com incapacidade de profundidade de contato duradouro, falta de consciência da corporeidade e sua vivência de afetividade e vulnerabilidade.

Ocupando seu lugar fronteiro, ainda que em contexto de transformações inacabadas e velozes, a identidade religiosa deve ser capaz de forjar personalidades especialistas em comunhão. Portanto, o desafio enfrentado pela VR seria de cunho formativo: como estamos vivenciando esse processo de consagração da subjetividade? Daí a pergunta de nosso trabalho pela motivação e as experiências que a compõem. Trata-se de que para apresentar-se aberta e atuante no processo histórico do mundo atual, se faz necessário ater-se à consciência de que para manter-se vigorosa “em direção ao futuro seria submeter a VR a um autêntico discernimento do acontecido e do vivido. A VRA padece, hoje, de muitas dessas incoerências e contradições mal resolvidas” (Palacio, 2012, p. 469). O religioso ainda se pergunta em suas reflexões acerca da crise e diminuição das vocações à VRC: “aceitamos sinceramente, de coração, que se trate com mais cuidado a qualidade da nossa forma de vida que a salvaguarda das nossas instituições”? (Palacio, 2012, p. 470).

De modo análogo, para a sensibilidade feminina na VRC, essa questão passa por uma resposta que não pode ser dada sem alcançar o coração, resposta fundamentada pela construção profunda do sentido, dos afetos e dos modos de pertencimento e constituição dos laços comunitários, de acordo com a irmã Annete Havenne. Percebe-se, então, que, tal qual a deriva da cultura hodierna, os

religiosos(as) também se deparam com sentidos dispersos, com vias dicotômicas, o que os leva, por vezes, a perderem o rumo (Havenne, 2012, p. 472).

Com trinta anos de experiência no acompanhamento e na vivência como religiosa, Havenne (2012), realizando uma releitura de sua vida como religiosa e de escuta de outros consagrados, encontra apenas nesse estar relacional com a pessoa de Jesus uma possibilidade de resposta mais consistente à constituição de um núcleo identitário duradouro, que não se esfacele. A palavra que descreve esse relacionamento nos remete a um modo de funcionamento da paixão, da “loucura”, do *pathos*: “não basta um ideal religioso, social ou humanitário como motivação para a VRC. Somente o encanto inicial, mas também o *re-encanto* consciente por Jesus Cristo e a proposta do discipulado conseguem mantê-la apostólica, jovial e significativa!” (Havenne, 2012, p. 473). Assim, o processo de formação do núcleo identitário da VR alcança a preocupação e o cuidado com o campo formativo como lugar da transmissão, processo de iniciação, experiência de mistagogia, narrativa da vivência da fé, composição de sua memória crente, mediação da relação pessoa a pessoa⁸².

A centralidade da relação com a pessoa e divindade de Jesus Cristo confessado pela fé crente leva de modo prático a uma concepção antropológica de cunho teológico, ou seja, a dimensão do ser humano é compreendida como marcada pela graça, como um vazio e vulnerabilidade que se fazem possibilidade de encontro e revitalização, apresentando-se como uma direção de horizonte de sentido que aproxima e vincula, libertando a pessoa. Portanto, estabelecer como núcleo da identidade do religioso a dimensão relacional pessoa a pessoa, faz desse sujeito crente ser percebido à luz da sua própria experiência de fé, vivenciando a sua existência como abertura ao sagrado, ao mistério que transcende a realidade.

Contudo, antes de tomarmos esse exercício confessional do religioso sobre o que importa para sua própria identidade, segundo sua própria percepção teológica, condiz com a proposta de nosso trabalho deixar evidente que as expressões teológicas de determinado grupo religioso apresentam uma funcionalidade discursiva que aciona nos sujeitos um modo específico de vinculação entre si, garantindo um

⁸² São esses os elementos que subsidiam o questionário das entrevistas individuais na pesquisa de campo realizadas e discutidas nos capítulos seguintes. Trabalho apresentado no Encontro Regional da SOTER (Oliveira, 2022).

percurso. Em outras palavras, o falar de si é considerado nas Ciências da Religião como dado fenomênico, uma vez que:

[...] em geral não tratamos da “essência da religião”, se não das condições e efeitos de um determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão só se pode obter partindo das vivências, representações e fins objetivos do indivíduo – isto é, a partir do “sentido”, pois seu desenvolvimento externo é demasiado polimorfo (Weber, 1982a, p. 322).

O termo usado para VRA pode ser compreendido também por sua dinâmica de inserção, vida religiosa inserida, na prestação de serviços (solidariedade) aos vulneráveis e marginalizados da sociedade, “os crucificados deste mundo” (Havenne, 2012, p. 476). Seria a chamada missão *ad extra* constitutiva da vida apostólica. Contudo, na missão *ad intra*, sendo esta exercida em nome de toda uma comunidade crente, poder-se-ia assim formular, deve-se ter em conta a dificuldade da constituição comunitária no território da cultura atual:

Parece-me que a dimensão da valorização da comunidade de vida é, no momento, o ponto mais delicado! A maioria das crises que ocorrem no itinerário das pessoas consagradas, pessoas que têm vocações autênticas, verdadeira experiência de Deus e gosto pela missão, vêm das frustrações e dos conflitos na comunidade de vida, que neste caso torna-se comunidade geradora de doenças tanto físicas como psíquicas e espirituais. Uma comunidade que não humaniza! (Havenne, 2012, p. 476).

Em resumo, destacamos que ambos os autores convergem na composição de três eixos fundamentais que compõem a estrutura que sustenta a identidade consagrada, sendo estes os que norteiam nossa pesquisa de campo. São eles: 1) eixo da mística como forma de *ser* do religioso, estabelecendo a qualidade relacional da experiência que vincula os sujeitos ao sagrado, às pessoas, ao mundo que o cerca; 2) eixo da comunidade como expressão do *ser-com*, constituindo o estilo existencial de vida compartilhada; e 3) o eixo da missão, que apresenta o *ser-para* como compromisso com o anúncio de uma mensagem produzida no encontro com alteridades. Em outros termos, o enfrentamento das crises e transformações históricas pelas quais passa a vida religiosa atualmente, necessita responder sobre sua identidade à luz dessas três dimensões que lhe dão consistência: o modo como o religioso vive sua relação pessoal com o mistério e os outros (mística), as vivências e

os sentidos que atribui ao pertencimento comunitário do qual faz parte (comunidade), e sua capacidade de se fazer responsável pela construção do diálogo com os contextos e sujeitos que o interpelam à luz da mensagem por ele transmitida (missão).

Constatando-se o fenômeno da crise de identidade no mundo atual, bem como a crise religiosa dentro do catolicismo, optamos pela escolha de uma chave hermenêutica para a construção da percepção do fenômeno religioso de um modo mais globalizado. No que discute, então, a relação entre a pessoa e a instituição, consideramos dentro do percurso realizado até aqui que “o fenômeno da secularização, entendido como emancipação do ser humano frente à esfera religiosa, representou para a Igreja a necessidade de uma profunda revisão na sua estrutura eclesiológica” (Batalioto, 2015, p. 27). Seja na crise da relação pessoa-a-pessoa com a mística cristã (e com a “pessoa” de Jesus), seja nas formações comunitárias fragmentadas com projetos individuais, seja nos percalços e desafios do trabalho missionário, a vida religiosa enquanto fenômeno religioso tem que se haver com o que se apresenta culturalmente como *modernidade*. Nesse sentido, as reflexões acerca da VRA demarcam que:

A Igreja é, essencialmente, não só Igreja de Deus e para Deus, mas também Igreja-no-mundo e Igreja-para-o-mundo. Estas expressões estão profundamente ligadas à ideia de uma história assumida pelos seres humanos e, ao mesmo tempo, chamada por Deus. *Mundo* não é concebido aqui, como também vimos na *Lumen Gentium*, no aspecto negativo como algo mau que deva ser evitado, mas como o conjunto do gênero humano e a totalidade de sua história e cultura (Batalioto, 2015, p. 32).

Logo, desprezar o mundo seria desprezar a História, seja ela da própria Igreja, ou do Cristianismo, seja ainda da Vida Religiosa. Nossas reflexões seguem a fim de se contextualizar a partir do conceito de secularização o marco pelo qual podemos compreender a dimensão conflitiva do dado religioso numa sociedade atravessada pela cultura da modernidade.

3.2 COMPREENSÕES SOCIOLÓGICAS DA SECULARIZAÇÃO

Mas gostaria de acentuar uma vez mais que todo aquele que se aproximar da religião com um interesse em sua possível verdade, mais do que neste ou naquele aspecto de suas manifestações sociais, faria bem em manter uma certa indiferença quanto a prognósticos empíricos. A história provoca certas perguntas sobre a

verdade, dá certas respostas mais ou menos acessíveis, constrói e desintegra estruturas de plausibilidade. Mas o curso histórico da pergunta sobre a transcendência não pode por si mesmo responder à pergunta.
(Berger, 2018, p. 223).

O surgimento de uma nova estrutura social-cultural-política-econômica que desponta com o advento da modernidade (aqui reconhecida como apresentando-se entre os séculos XV-XVIII, do Iluminismo à Revolução Francesa), demarcam uma nova forma de expressão e visibilidade do fenômeno religioso do catolicismo eurocêntrico como se deu até então. Aqui reconhecemos de forma ampliada essa transformação por processo de secularização⁸³. O sociólogo americano de origem austríaca, Peter Berger⁸⁴, é considerado o autor mais citado nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil quando o assunto se trata de secularização (Silva, 2016, p. 29).

Não é superficial, do ponto de vista da sociologia da religião, percebermos que data desses inícios de nova configuração de mundo e processo colonizador a percepção primeva da abordagem de “tratamento da religião como fenômeno sócio-histórico passível de análise crítica” (Usarski, 2022, p. 845). Situarmos as reflexões que seguem dentro desse escopo sociológico implica, pois, lidar com limitações e se ocupar “das muitas formas em que a religião se articula, em diferentes configurações de sociabilidade, contextos históricos e geográficos”, perscrutando “o impacto das ideias religiosas e sua interferência em culturas, grupos e vidas individuais” (Usarski, 2022, p. 844). Em outros termos, o próprio processo de secularização modifica a abordagem dada ao fenômeno religioso com o advento da cientificidade e os modos de definições epistemológicas do conceito de religião (Pires, 2023). Nesse sentido, evocarmos à discussão acerca da vida religiosa consagrada as análises sociológicas

⁸³ Para fins da nossa pesquisa, apontamos que a ruptura paradigmática do mundo moderno na sua relação com o fenômeno religioso, segundo Melo e Donato (2011), abarca especialmente: 1) decadência do poder do pensamento religioso do tipo clerical e teocêntrico, 2) o “racionalismo como propulsor do saber” e 3) a categoria de indivíduo colocada como lugar epistemológico (centro de conhecimento). Para Berger, de modo análogo, secularização em sua origem significa três aspectos: “separação da Igreja e do Estado, expropriação de terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico” (Berger, 2021, p. 144).

⁸⁴ Destacamos: Berger faleceu aos 88 anos, foi professor de Religião, Economia e Teologia Luterana da Universidade de Boston, onde dirigiu, desde 1985, o Instituto de Estudos sobre Cultura Econômica, comparando em diversas partes do mundo o desenvolvimento sociocultural e econômico. Nesse período inicial do Instituto relata a construção de reflexões que geraram o livro “Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático” (2012), escrito em parceria com outro sociólogo, Anton Zijderveld.

de Berger e suas reflexões sobre o processo de secularização atende a determinados objetivos específicos dessa pesquisa com olhar atravessado pelas Ciências da Religião:

Cientistas da religião interessados no potencial heurístico das diferentes abordagens apropriam-se do estoque conceitual da Sociologia da Religião de acordo com as demandas heurísticas das pesquisas empíricas próprias. O fato de a distinção entre os níveis *macro*, *meso* e *micro* representar uma discriminação ideal – nem sempre presente de forma clara no mundo dos objetos – faz com que a prática acadêmica muitas vezes promova a integração de teorias, abstraindo possíveis tensões epistemológicas entre elas. Nesses casos, as perspectivas são complementares e exercem suas utilidades analíticas em diferentes momentos do projeto (Usarski, 2022, p. 847, *itálico do autor*).

De forma resumida, cabe aqui apresentarmos o pano de fundo da sociologia bergeriana. Usarski (2022) retoma Berger e sua apropriação dos sociólogos clássicos Weber, Durkheim e Marx, e entende por *macro* a dimensão sociocultural, por *meso* a especificidade institucional do fenômeno em questão, e por *micro* a dimensão subjetiva envolvida (Usarski, 2022, p.847). Berger (2021), no prefácio de “O Dossel Sagrado”, explica que seu primeiro capítulo trata da teoria de sua abordagem sociológica da religião, e que a segunda parte do livro, acerca do fenômeno da secularização, diria respeito a parte empírica da aplicação de sua teoria. Embora não seja o foco teórico dessa pesquisa, destacamos de forma resumida o que Usarski considera da teoria bergeriana:

Desde cedo, Berger mostrou-se interessado no mecanismo por meio do qual uma “realidade objetiva” gerada por atividades individuais se solidificou em uma espécie de uma “segunda natureza” do ser humano. Trata-se, portanto, de uma abordagem que vê as dimensões *meso* e *macro* como desdobramentos de fenômenos *micro*. Nesse sentido, a sociedade e suas instituições são “cristalizações” de ações individuais (externalizações) que, devido a determinadas condições antropológicas, passam por um processo de padronização (objetificação) e acabam sendo transmitidas para gerações seguintes por meio da socialização (internalização). Essa dinâmica é também decisiva para o surgimento, desenvolvimento e manutenção da religião (Usarski, 2022, p. 847).

Ainda que para Berger, a quem tomamos como autor referência nessas discussões, o percurso historiográfico de uma investigação do fenômeno religioso evidencie a abertura para um “caminho a um lento e sóbrio reconhecimento de que o

que parecia uma forte onda da história não passava de um redemoinho lateral na corrente dos acontecimentos⁸⁵ (Berger, 2018, p. 223), optamos nesse trabalho por demarcar o conceito de secularização como processo ainda em decurso atual de desdobramento no mundo ocidental moderno⁸⁶.

É nesse contexto que veremos surgir o termo secularização, de etimologia latina *saeculum*, significando época ou era. De acordo com o filósofo italiano contemporâneo, especialista em globalização, Giacomo Marramao (*apud* Silva, 2016, p. 15), quanto à genealogia do termo,

[...] uma das primeiras utilizações se deu no século XVI, no interior do direito canônico, quando da passagem de um padre pertencente a uma ordem religiosa, para a condição de padre pertencente a uma diocese. Em seguida, o autor demonstra a utilização do termo no contexto político-jurídico das guerras religiosas europeias, onde os territórios pertencentes à Igreja foram espoliados e entregues como condição de paz. Até então não havia, necessariamente, um sentido negativo na utilização do termo. É a partir da Reforma Protestante e do Iluminismo que o termo assume uma característica de oposição entre o sagrado e o profano⁸⁷.

Podemos, então, compreender por secularização o processo que atravessa o fenômeno religioso dentro do contexto das transformações da modernidade (Berger, 2021, p. 142), envolvendo na raiz de sua nomenclatura um novo modo de

⁸⁵ Interessa constatar a observação crítica de outra importante socióloga da religião para quem “a modernidade a-religiosa”, quando estabelece a secularização sob o único viés de modo de análise da previsão empírica acerca do possível desdobramento do campo religioso na cultura global, apenas acaba por evidenciar que a “modernidade secular supostamente governada pela razão científica e técnica, era, também ela, uma nuvem de crenças” (Hervieu-Léger, 2015, p. 18).

⁸⁶ Nossa abordagem sociológica segundo Berger e sua retomada weberiana “na sua estratégia de pesquisa”, empregada nesse estudo de campo realizada com religiosos(as), visou “compreender a religião segundo a perspectiva do crente e o sentido que este atribui à sua ação” (Vilaça, 2022, p. 117). Nossos dados coletados e apresentados nos capítulos seguintes decorrem de um contato com as experiências dos religiosos(as) expressos por seus discursos empregados em questionários e entrevistas, o que nos faz recordar com Berger a definição “inadequada”, negativa e racionalizada da religião concebida por Max Muller enquanto “uma doença da linguagem (*Essay on Comparative Mythology*, 1856)”. Contudo, entendemos com Berger “a linguagem como grande instrumental do homem para construir o mundo, que atinge seu máximo poder na construção de deuses. Não obstante o que a religião possa ser, além disso, ela é um universo de significado construído pelo homem, e esta construção é feita por meios linguísticos” (Berger, 2021, p. 219). Para o autor, a religião não pode ser concebida apenas como fenômeno social como a definiu Durkheim, mas enquanto “o fenômeno antropológico por excelência”, como “autotranscendência simbólica”, situando, todavia, “tratar as questões de suas raízes antropológicas e de sua funcionalidade social como assuntos separados” (Berger, 2021, p. 222).

⁸⁷ Ainda, de acordo com o filósofo Marramao, ao longo do tempo “a secularização foi alçada a categoria de análise e interpretação dos comportamentos e modelos sociais. Essa categorização explica a extrapolação do tema em relação ao universo religioso, e justifica sua utilização hermenêutica nos campos éticos, sociais, filosóficos e culturais” (Silva, 2016, p. 23). Hoje falamos de cultura secular, tempo secular, mundo secular.

pertencimento ao espaço cultural nos interstícios entre o campo religioso e o campo social, uma vez tomando-se a nova configuração de mundo civil que despontava apartada do modelo eclesial, este primeiro agora consolidando-se em bases mais autônomas em relação à tradição religiosa. É consenso entre os historiadores da secularização, que somente num segundo momento histórico se adotará uma perspectiva negativa para o termo, com a introdução de uma polarização entre o sagrado e o profano. Em outro sentido, o profano aí vem evidenciar que a potência simbólica do campo religioso do catolicismo perderá sua força de comunicação e legitimação de mundo dentro desse novo paradigma moderno, que aponta para novas configurações da percepção de realidade, assumindo assim o processo de secularização em sua perspectiva negativada do ponto de vista da negação do poder religioso, tanto quanto de sua própria autoridade simbólico-social. Nesse sentido, em resumo, para Berger, “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 2021, p. 144).

Do ponto de vista da liberdade, autonomia e possibilidades, esse indivíduo moderno que desponta terá agora que lidar com um conjunto de possibilidades religiosas, seja para sua adesão, seja para sua negação, expressando novas formas de pertencimento e vinculação ao campo religioso mediado pela cultura da modernidade. Sendo assim, as novas formas de pertencimento religioso, que mobilizam os sujeitos em suas escolhas e opções de adesão, constituem o âmbito mesmo pelo qual indagamos as motivações dos religiosos participantes nessa pesquisa.

De todo modo, ao resgatarmos a noção de secularização nesse contexto de pesquisa acerca da vida religiosa no catolicismo, não podemos deixar de concordar que se trata de um conceito que é fruto de “um processo histórico de caráter multidimensional e polissêmico” (Ciarallo *apud* Silva, 2016, p. 21), e podemos o intuir de um modo mais geral segundo algumas balizas significativas que nos ajudam na sua compreensão tal qual o abordamos aqui de uma forma mais neutra.

Objetivamente, esse processo ocorre com a perda da influência da religião sobre as instituições sociais, políticas e jurídicas e sociais. Subjetivamente, o processo ocorre em face de alterações na concepção de mundo do indivíduo, ou seja, a religião perde o caráter determinante e evidente sobre a consciência humana. O conceito de secularização, em si, é neutro. Ele adquire conotações positivas ou

negativas de acordo com a área de análise e os pressupostos utilizados. Num sentido negativo, geralmente utilizado no âmbito teológico, é definido como *descristianização*, *dessacralização* e perda da *influência eclesial*. No campo das demais ciências humanas, principalmente da sociologia, a secularização é tratada positivamente e associada aos processos de racionalização, emancipação e autonomia do sujeito, desencantamento da realidade, autonomia e emancipação das instituições políticas e jurídicas e das atividades artísticas e culturais em geral (Silva, 2016, p. 21, grifo do autor).

É preciso esclarecer que em se tratando da realidade brasileira, na sua miscigenação sociológica, a constituição da nossa sociedade está atravessada por culturas religiosas, que, muito embora subsumidas pelos processos de colonização imperial e sua hierarquização e legitimação globalizadas, não deixa de operar com um imaginário religioso que atravessa todo o meio popular do catolicismo (Martins Filho, 2020a). Nesse sentido, a pesquisa de Silva (2016) evidencia que o processo de secularização em nosso território, diferentemente do traço europeu que lidava com a perda do catolicismo do regime de Cristandade e das terras feudais, coloca em jogo cultural o contraste dos traços religiosos mais arcaicos de nossa identidade miscigenada com o processo do desenvolvimentismo urbano e a industrialização na modernidade tardia em nosso país.

A compreensão do caráter polissêmico e multidimensional da secularização também pode assumir outros termos que se tornam conceitos de proximidade semelhante, – e que foram sendo geralmente incorporados em sua negatividade dentro do contexto eclesial de crítica e preocupação com o modernismo –, tais como “secularismo, laicidade, laicismo, pluralidade e relativismo”, todos “associados a processos de descristianização e dessacralização da sociedade” (Silva, 2016, p. 24).

3.3 CRISTIANISMO “DESENCANTADO” E SECULARIZAÇÃO SUBJETIVA

Berger, em uma de suas obras mais conhecidas, o Dossel Sagrado, destaca que o termo secularização há muito deixou de funcionar como um conceito descritivo da realidade para assumir um discurso valorativo, ideológico, com seu derivado, o secularismo (Berger, 2021, p. 142). De um lado, é recebido o processo de secularização em sua negatividade como “paganização” da existência. Por outro enfoque, a teologia liberal protestante irá assumir o conceito de forma positiva no debate ideológico, situando a secularização como processo inerente ao cristianismo e sua inserção teológica na dinâmica histórica (Berger, 2021, p. 143). Entretanto, de

acordo com Berger, assumindo sua postura sociológica no debate conceitual dentro do cristianismo, é esclarecida a funcionalidade deste conceito:

Não concordamos com essa posição, a despeito da justificação da análise ideológica em que ela se baseia. O termo “secularização” refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna. Se esses processos devem ser deplorados ou saudados é irrelevante no âmbito do universo do discurso do historiador ou do sociólogo. É possível, na verdade, sem um esforço tão grande assim, descrever o fenômeno empírico sem assumir uma posição valorativa. É possível também investigar suas origens históricas, inclusive sua conexão histórica com o cristianismo, sem se afirmar se se trata de um desenvolvimento pleno ou de uma degenerescência dele. [...] Uma coisa é sustentar que há uma relação de causalidade histórica entre o cristianismo e alguns traços do mundo moderno. Outra, completamente diferente, é dizer que, “portanto”, o mundo moderno, inclusive seu caráter secular, deve ser tido como certa realização lógica do cristianismo (Berger, 2021, p. 143-144).

Considerando a perspectiva do cristianismo em sua relação com a secularização, e o próprio processo de desenvolvimento sócio-histórico-cultural da modernidade, Berger assume como norte os estudos pioneiros de Weber nesse campo de hermenêutica do fenômeno religioso em chave econômica-social⁸⁸. É tangível em sua sociologia da religião “que não se deve considerar que o fator religioso opere isolado dos outros fatores, mas sim que ele se mantém numa contínua relação dialética com a infraestrutura prática da vida social” (Berger, 2021, p. 148). Desse modo, a análise weberiana mostra como o protestantismo conferiu um caráter cada vez mais racional ao cristianismo quando extirpa de sua confessionalidade a dimensão do “milagre da missa”, o culto aos mortos e aos santos. Esse cristianismo reformado “despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia” (Berger, 2021, p. 150), levando Berger a constatar “que o protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores⁸⁹” (Berger, 2021, p. 151).

⁸⁸ Declara Berger que “o palco original da secularização, como indicamos, foi a área econômica, especificamente naqueles setores da economia formados pelos processos capitalistas e industriais. Em consequência, os diferentes estratos da sociedade moderna foram atingidos pela secularização de maneira diversa, na medida de sua proximidade ou distância desses processos. Estratos altamente secularizados surgiram na proximidade desses processos” (Berger, 2021, p. 170).

⁸⁹ Em sua análise do cristianismo e o desenvolvimento da secularização, o autor em seus estudos do Judaísmo antigo e bíblico remete-se a Weber que já identificava uma protogênese da racionalidade presente na centralização do culto no judaísmo do Antigo Testamento com suas tendências

O que Berger conclui acerca de sua análise sociológica do tripé modernidade-cristianismo-secularização é que a noção de “desencantamento do mundo”, “que criou problemas nômicos singulares para o Ocidente moderno” (Berger, 2021, p. 161), não remete a uma origem histórica apenas advinda dos processos socioculturais do início da modernidade através dos marcos dialéticos de noções acerca da religião e do humano tais quais propostos pela Reforma e pelo Renascimento. Os usos e a funcionalidade dados ao campo religioso efetivados pela organização narrativa do monoteísmo javista dão mostras da “potencialidade de secularização da religião bíblica⁹⁰”, evidenciando, mais que tudo, o caráter polissêmico e dissonante desse fenômeno.

Em resumo, do disposto até aqui no que tange à relação entre sociedade, religião e formação da consciência, podemos compreender que quando se reflete sobre esse processo secularizante enquanto um traço da modalidade cultural ocidental moderna, convém circunscrevê-lo em toda sua amplitude micro e macro:

Mesmo considerando que a ocidentalização e a modernização são forças fundamentais no processo de secularização, para Berger ela não se dá exclusivamente por processos objetivos socioestruturais. A secularização também surge como processo subjetivo da consciência do indivíduo. Essa subjetividade afeta a cultura, os símbolos e vários âmbitos da vida cultural, tais como as artes, a filosofia, a literatura e, sobretudo, a ciência. Para ele, a crise da religião é um aspecto da crise social desenvolvida pela mentalidade moderna (Silva, 2016, p. 30).

Portanto, quando mencionamos a crise na vida religiosa, de um modo geral estamos abordando a própria crise da religião no mundo atual, sendo esta concebida contemporaneamente enquanto uma “crise de credibilidade”, uma vez que “a

“dessacralizantes, demitologizantes e com o traço de desnaturalização se “comparar Israel às religiões circundantes do Oriente Próximo”. (Berger, 2021, p. 152). Weber identifica três traços dominantes na religião israelita que desembocará no monoteísmo judaico-cristão do tipo ético-salvacionista, tal qual se apresenta no campo religioso aqui pesquisado: transcendentalização, historicização e racionalização da ética. (Berger, 2021, p. 155). Quanto à característica de mobilidade (geográfica, institucional) do deus javista, “esse Deus exigia sacrifícios, porém não dependia deles; em consequência, era fundamentalmente imune às manipulações mágicas” (Berger, 2021, p.156), não estava destinado a um local específico ou a uma organização política única (como a monarquia, por exemplo). É consenso entre os estudiosos que “a fé de Israel era histórica desde suas fontes mais antigas até sua definição canônica. Referia-se, acima de tudo, a uma série de acontecimentos históricos específicos” (Berger, 2021, p. 157-158). Assim, “ao contrário do resto do Oriente Próximo antigo, a lei e a ética não estão fundadas numa ordem cósmica eterna, mas nos mandamentos concretos e historicamente mediados do “Deus vivo””. (Berger, 2021, p. 158).

⁹⁰ Berger justifica-se: “Tudo o que queríamos mostrar é que a resposta à pergunta: “Por que no Ocidente moderno?” (com relação ao fenômeno da secularização), deve ser buscada, pelo menos em parte, nas raízes de sua tradição religiosa” (Berger, 2021, p. 165).

secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade” (Berger, 2021, p. 167). Não se trata tanto de uma extinção do fenômeno religioso por meio da racionalização da vida, mas de um duplo processo de secularização que acomete o homem moderno: uma “secularização subjetiva”, que acontece no âmbito da consciência do sujeito, em que “o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos”; e uma “secularização objetiva”, em que este sujeito moderno “é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção”. Essas duas noções levam Berger a formular que “o fenômeno do pluralismo é um correlato socioestrutural de secularização da consciência” (Berger, 2021, p. 167).

O termo pluralismo desponta em Berger como problemática dos diversos projetos existenciais que a modernidade contemporânea pode ofertar às pessoas. Mais que tudo, apresentam-se novas possibilidades e novos contornos aos processos de subjetivação e pertencimentos com os quais lidamos no novo tecido social reconfigurado que são dignos de nota na reflexão bergeriana, e que aqui se mostram fundamentais para o tipo de pesquisa que realizamos nesse trabalho:

Provavelmente pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras. Isso ocasionou uma crise aguda não apenas para a nominação das grandes instituições sociais, mas também para a das biografias individuais. Em outras palavras, surgiu um problema de “significado” tanto para instituições como o Estado ou a economia, quanto para as rotinas ordinárias da vida cotidiana. [...] Mais ainda, a teodiceia cristã do sofrimento perdeu sua plausibilidade e assim abriu-se caminhos para várias soteriologias secularizadas, a maioria das quais, porém, mostrou-se incapaz de legitimar os sofrimentos da vida de cada um, mesmo quando atingia uma plausibilidade na legitimação histórica. E, finalmente, o colapso das estruturas alienadas da cosmovisão cristã liberou movimentos de pensamento crítico que radicalmente desalienaram e “humanizaram” a realidade social (a perspectiva sociológica é um desses movimentos), conquista esta que frequentemente se deu ao preço de uma severa anomia e ansiedade existencial (Berger, 2021, p. 166).

Contudo, essa nova configuração de mundo moderno que requer uma sociedade industrial (tecnocrática) constituída por “amplos quadros de pessoal técnico e científico, cujo treinamento e organização social pressupõe um alto grau de

racionalização” (Berger, 2021, p. 173), se depara também com uma “tentativa de reconquista tradicionalista que ameaça dismantelar os fundamentos racionais da sociedade moderna”. Seja como crítica realista dos projetos racionais de objetificação e mercantilização da vida, seja como resguardo sectário de tradições ou novos modelos religiosos em contraposição ao modernismo, diversas molduras do fenômeno religioso permanecem presentes no mundo e surgem como expressões do campo religioso assumidas em estilo contemporâneo: formação de pequenos grupos de consciência, caricaturas de tradições religiosas, fundamentalismo e progressismo dentro de uma mesma configuração religiosa, individualização da relação com o sagrado, aprendizados com realidades tradicionais religiosas pré-coloniais.

3.4 EFEITOS DE UMA SECULARIZAÇÃO SUBJETIVA

Podemos afirmar que o que está em jogo agora não se dê tanto com a expectativa frustrada do desaparecimento do mundo religioso no contexto contemporâneo esperado pelas análises sociológicas de outrora. Se tomarmos a perspectiva de Durkheim “da tarefa clássica da religião” de “construir um mundo comum no âmbito do qual toda a vida social recebe um significado último que obriga a todos” (Berger, 2021, p. 175), é a própria pluralidade do campo religioso que se evidencia como problemática dentro de um contexto de processo de secularização ainda em andamento. Concorrem ambos os processos com mútuas implicações imprevisíveis entre si: avanço do paradigma tecnocrático (desenvolvimento de inteligência artificial) e presença de expressões das novas configurações do religioso no tecido social (“o fim dos monopólios das tradições religiosas [...] conduz a uma situação de pluralismo”) (Berger, 2021, p. 176). Inscrita essa realidade dentro do atual mercado financeiro global, as instituições religiosas tornam-se também “agências de mercado”, e “as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo” (Berger, 2021, p. 180).

Dentro do catolicismo, a burocracia econômica movida pela busca de resultados frente realidades competitivas e mediante a burocracia institucional que organiza a sobrevivência do conjunto das agências de mobilidade de pessoal dentro da sociedade, será expressa pela “paroquialização”⁹¹. Assim, o desafio posto ao

⁹¹ A esse respeito, enquanto legado do processo histórico da formação do Brasil República, consultar Souza (2019). Quanto ao que diz respeito acerca da Vida Religiosa Consagrada e o conceito em

campo religioso e suas lideranças é o de uma inevitável adaptação às exigências do papel burocrático, tendo como efeito direto, por exemplo, a anulação das diferenciações “entre profeta e sacerdote, estudioso e santo”, formatando um tipo de perfil sociopsicológico do funcionarismo burocrático religioso, que segundo Berger, não é distante “à personalidade burocrática em outros contextos institucionais: ativista, pragmático, alheio a qualquer reflexão administrativamente irrelevante, hábil em relações interpessoais, dinâmico e conservador ao mesmo tempo etc” (Berger, 2021, p. 183-184). No que diz respeito à Vida Religiosa Consagrada, segundo as reflexões até aqui expostas, cabe questionar sua possibilidade de hibridação, ou manutenção de sua tensão fronteiriça constitutiva, em meio a uniformização administrativa-racional a que toda a sociedade moderna ocidental está disposta.

Outra característica adaptativa às religiões cristãs, por exemplo, imersas no mundo contemporâneo, diz respeito ao abandono paulatino de seus “símbolos sobrenaturais”, o “demitologizar seus conteúdos”, apresentando nova feição progressista de uma religião que seja fortalecedora da “fibra moral da nação ou como fornecedora de vários benefícios psicológicos (“paz de espírito” e coisas semelhantes). Quer isso dizer que a legitimação secular do campo religioso se expressa agora como “particularmente importante para as funções moral e terapêutica da religião”, sendo comum esse “lugar institucional da religião na sociedade contemporânea” ser buscado como preferência da vida privada por consumidores (Berger, 2021, p. 190). A busca moral e terapêutica da religião expressa pelo sujeito moderno que ainda a coloca como questão existencial diz respeito a um “processo sociopsicológico subjacente que precisa ser entendido: uma mudança da localização da religião na consciência” (Berger, 2021, p. 193). Isso não quer dizer uma “misteriosa metamorfose da consciência em e por si mesma”, mas que essa mudança está sob efeito de “desenvolvimentos sociais observáveis empiricamente” (Berger, 2021, p. 194).

Podemos falar aí de experiências da perda de sentido, da insegurança generalizada, incertezas de mundo futuro possível, modismos espirituais passageiros, fluidez dos relacionamentos, catástrofes ambientais virtualizadas, dentre outros

questão, conferir Cencini (2019). Contrapondo-se ao reducionismo histórico e ampliando o conceito em termos da inclusão da noção de vínculo comunitário e pertencimento afetivo, conferir documento CNBB (n. 100), “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia”, 2014. Importante estudo sociológico sobre a dimensão do chamado “catolicismo estrutural” embasado a partir de dados do Censo da Igreja Católica e a sinalização do aumento do número de paróquias, conferir Fernandes (2016).

agentes de mobilização do religioso na contemporaneidade. Da relação entre o social e o subjetivo no campo religioso, Berger afirma que a estrutura de plausibilidade comprometida e frágil do tecido social “mergulha a religião numa crise de credibilidade”, tanto quanto a torna um produto de consumo para vulneráveis. Nesse contexto, resta ao sujeito procurar na religião uma maior segurança moral e seu caráter terapêutico de apaziguador de sofrimento, ainda que sem a garantia de “aparência de durabilidade”, em que “cada escolha particular é relativizada e não é absolutamente segura. Qualquer certeza deve ser buscada na consciência subjetiva do indivíduo, uma vez que não pode mais derivar-se do mundo exterior, partilhado socialmente e tido por evidente” (Berger, 2021, p. 197).

A religião cristã, nessa ótica utilitarista – em contextos de solubilidade das seguranças sociais – vai servindo a uma manutenção de um individualismo sustentável (do ponto de vista moral e terapêutico) frente ao colapso ou desintegração da dimensão comunitária de mundo, construindo possibilidades existenciais de realização pessoal em chave de leitura civilizada de autonomia e liberdades individuais. A essa dimensão do comunitário esfacelado e desintegrado⁹², quando situado no campo religioso, podemos compreender a partir do fenômeno da modernidade com seus choques e intercâmbios culturais providos por processos de aculturação enquanto “resultante do encontro direto entre grupos ou indivíduos de culturas diferentes, com a subsequente alteração dos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos” (Toldy, 2022, p. 39). Falamos de aculturação interna ao mundo moderno ocidental quando percebemos as transformações no campo religioso em contexto de secularização reconhecidas numa “série de tipos de contatos entre grupos ou entre populações inteiras, missionários, comerciantes, imigrantes, entre outros” (Toldy, 2022, p. 39), que resultaria em três tipos básicos de reações frente à composição desses cenários aculturados: “poderia implicar aceitação e assimilação da cultura alheia e perda da cultura ancestral”, poderia resultar num “todo funcional sem percalços”, uma espécie de “mosaico histórico”, ou “poderia gerar uma reação contracultural” (Toldy, 2022, p. 39). Quer isso afirmar que o fenômeno religioso dentro

⁹² Cf. Dunker, Christian I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015. Vencedor do prêmio Jabuti, o autor analisa a conjuntura urbana da sociedade brasileira à luz do texto freudiano *Mal-estar na civilização*, demonstrando como o sintoma do isolamento, redes de proteção muradas e filmadas, vidros fumê, contratação de serviços de segurança, todo esse conjunto se constitui como formação psicopatológica em relação ao sintoma maior da produção de violência e relacionamentos fraturados sem formação de pertencimento comunitário.

da cultura contemporânea assume traços da cultura secularizada na formação subjetiva de mentalidades crentes funcionais, produtivas e individualizadas, sem muita preocupação ou inserção com a dimensão comunitária.

Em outras palavras, se os processos de aculturação no intercâmbio intercultural entre o cristianismo institucionalizado das igrejas históricas e as transformações sociais do mundo circundante adentram o processo de secularização sob o regime de outro monopólio discursivo da realidade, apartando Igreja e Estado, a reflexão contemporânea crítica do fenômeno religioso percebe agora a construção de formas de religiosidade que atendem e estão subsumidas a padrões culturais da mercantilização, da globalização e da tecnologização (Moreira; Lemos; Quadros, 2014). Olhando como um todo o fenômeno religioso do cristianismo atual, especificamente do catolicismo, nossa pesquisa de campo evidenciou que os três modos reativos de aculturação encontram-se presentes na subjetividade dos religiosos(as): existe entre as suas respectivas modalidades carismáticas do catolicismo e sua relação com a modernidade secularizada processos de aceitação e assimilação culturais, funcionalidade dos elementos culturais que servem à missão e perspectivas contraculturais.

Em resumo, se para Berger o processo de secularização não deve ser compreendido apenas em sua fenomenologia socioestrutural, uma vez que lhe atribui também “um lado subjetivo, que se traduz na autonomia da consciência e do comportamento individuais em relação às prescrições religiosas, devido à pressão das forças pluralizantes da Modernidade” (Vilaça, 2022, p. 117), podemos concordar que atualmente as religiosidades incorporam essa cultura moderna econômica, fazendo a religião servir de forma funcional (moral e terapêutica) à manutenção de individualidades que possam ter um suporte espiritual que as sustente na lógica do mercado, das virtualidades e do redimensionamento da vivência do comunitário. Portanto, a secularização evidencia que não apenas acontece um *apartheid* entre a tradição religiosa e a nova visão de mundo racionalizada, como se vinculam projetos e acordos comuns entre lógicas culturais econômicas e serviços religiosos, bem como as subjetividades modernas demandam do saber religioso serviços para se manterem em regime secular de autonomia, liberdade e individuação. De mundos e lógicas separadas na gênese do processo de secularização, hoje percebemos vivências que se coadunam em perspectiva de se lidar com as exigências das constantes

transformações culturais de modo a organizar uma manutenção possível entre religião e cultura contemporânea.

3.5 PLURALISMO RELIGIOSO COMO (DES)SECULARIZAÇÃO

Novas definições do pluralismo religioso se tornam superficiais se compreendidas por uma consideração simplória do processo de secularização, resumindo-se este enquanto conflito entre a autonomia da racionalidade e a tradição religiosa na modificação da visão de mundo. A pluralidade religiosa sempre existiu, mas agora encontra nova configuração de mundo e altera a própria noção institucional de religião, fazendo emergir novos traços do fenômeno religioso secularizado. Em outras palavras, a cultura secularizada não se apresenta como redutora da complexidade do fenômeno religioso, nem como pulverizadora das expressões religiosas na realidade social, mas aparece socialmente como imprimindo novas configurações da dinâmica religiosa que desponta de forma híbrida, fragmentada, em metamorfoses e funcionando como bricolagem da interface entre tradições religiosas e mesclas culturais (Hervieu-Léger, 2015).

Dando mostras disso, o que Weber e Troeltsch apresentaram como as “duas modalidades institucionais principais no campo religioso europeu da época” – igreja e seita –, décadas depois (1929), avesso ao “eurocentrismo da tipologia”, faz-se introduzir no território norte-americano por Niebuhr através do conceito de “denominação”, para caracterizar expressões fora do cristianismo institucional, e, mais recentemente, nas últimas décadas desde a virada da segunda metade do século passado, no “âmbito das discussões sobre novos movimentos religiosos”, surge “o temo *cult* como quarto tipo aplicado a grupos recém-formados ou importados com ensinamentos e práticas não convencionais do ponto de vista de países tradicionalmente determinados pelo Cristianismo” (Usarski, 2022, p. 848).

Nossas observações de campo puderam assim constatar de forma empírica configurações do campo religioso atravessadas por uma pluralidade desses traços das novas configurações do fenômeno da religião na vida consagrada do catolicismo. Um mesmo sujeito crente pode apresentar dimensões de seu pertencimento bem mais institucionalizados (igreja), contrastando com posturas sectárias no sentido de reivindicações providas de uma pequena “minoría cognitiva” (Berger, 2021, p. 197), seja de caráter mais conservador ou progressista, bem como apresentando uma

complexidade carismática que foge a uma única modalidade denominacional (mescla entre Renovação Carismática Católica e Teologia da Libertação, por exemplo, ou influência de outros movimentos religiosos e diocesaneidade), e que também expressa abertura aos fenômenos *cults* por meio de adesão singular a práticas espirituais providas de outras tradições que não o catolicismo. Fica notória a proposição das indicações de Berger como compreensão desse fenômeno de hibridação religiosa frente a pluralização do mundo secular quando afirmava “que o futuro da religião em qualquer lugar será modelado decisivamente pelas forças que foram discutidas [...] – secularização, pluralização e subjetivação – e pelas formas com que as diversas instituições religiosas reagirem a essas forças” (Berger, 2021, p. 218).

Em um de seus trabalhos mais popularizados, *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*, o sociólogo enfrenta a problemática da relativização como fenômeno típico decorrente dos “eventos modernos” da pluralização, e também seu corolário mais “reativo”, o fundamentalismo (Berger; Zijderveld, 2012, p. 65). Diz exatamente respeito ao problema da relativização a força que assumem os embates ideológicos acerca do processo de secularização compreendido como descristianização em contextos da análise crítica pela conjuntura eclesial. Contudo, a percepção do autor para a dimensão do relativismo se esboça de forma clara a partir de uma postura que se estabelece em três perspectivas frente a modernidade. Em outras palavras, Berger entende o relativismo como aceitação ou não, de forma aberta ou não, ante o advento da modernidade. Temos assim: 1) relativização como postura de acolhimento e abertura ao projeto da modernidade, “sendo-lhe atribuído status normativo positivo”, 2) numa postura intermediária, o projeto moderno ainda não foi aceito mas é tido como “inevitável”, “o que leva ao indivíduo ajustar seu comportamento de acordo”, e 3) a deploração da realidade histórica do mundo moderno e seu fechamento enquanto expressão do fundamentalismo religioso (Berger, 2012, p. 45). Como mencionado anteriormente, fica perceptível que a realidade empírica das diversas posturas religiosas diante dessas três abordagens da modernidade se apresentam por vezes de forma porosa e intercambiável na postura de religiosos e religiosas, conforme será apresentado no próximo capítulo.

Destarte, a sociologia da religião bergeriana considera “epistemologicamente problemático”, e “politicamente perigoso” (Berger, 2012, p. 61), o relativismo como

produto da nova configuração da secularização do mundo – sua dimensão de pluralismo religioso. Isso porque, segundo seu juízo, não pode organizar uma sociedade que seja sustentável sem o compartilhamento de valores em comum, tal qual nos apresentava Durkheim em sua “consciência coletiva”. Assim como o relativismo, também o fundamentalismo, ambos corroem a solidariedade de valores que possibilitam uma existência coletiva compartilhada (Berger, 2012, p. 78). Em outro sentido, já tomando como base a sociologia weberiana, Berger nos mostra que igualmente nesses dois procedimentos do fenômeno religioso decorrentes da secularização – relativismo e fundamentalismo – cada um a seu modo, podem ser compreendidos pelo conceito de rotinização do carisma, em que “à medida que o tempo vai passando, o caráter impressionante do evento carismático enfraquece e a realidade cotidiana se impõe. O maravilhamento dá lugar à rotina e ao hábito. O extraordinário volta a se tornar ordinário” (Berger, 2012, p. 73). Para Weber, isso acontece na passagem do carismatismo da seita à institucionalização da igreja, o que nos ajuda a olharmos para o processo de pertencimento religioso como um todo: de sua iniciação passional a uma acomodação de funcionalidade com o decorrer do tempo.

O que importa sublinhar aqui do ponto de vista sociológico quanto ao fenômeno religioso é o modo como o sujeito moderno vai experienciar a realidade empírica em sua dimensão secularizada, qual seja, o contato com realidades diversas e plurais, que rasuram os campos religiosos e civis, embora produzam existências autônomas e independentes, ainda que, de certo modo, se organize uma mentalidade mais geral que exclua desse contexto perceptivo-cognitivo, a participação da transcendência na sua percepção como traço que compõe o real. Ou ainda como contraponto de excesso a esta exclusão, se opere um retorno à “magificação” da existência. Nesse sentido, nos esclarece o autor:

Foi somente com o começo da secularização que a plenitude divina começou a recuar, até que atingiu o ponto em que a esfera empírica se tornou abarcadora de tudo e perfeitamente fechada sobre si mesma. Neste ponto, o homem estava verdadeiramente sozinho na realidade. Percorremos um longo caminho desde os deuses e os anjos. As fissuras da realidade deste mundo que aquelas figuras poderosas corporificavam mais e mais desapareceram de nossa consciência como possibilidades sérias. Eles estão por aí como conto de fadas, nostalgias, talvez como símbolos vagos de alguma coisa. Há alguns anos, a um padre trabalhando numa favela de uma cidade da

Europa, fez-se a pergunta por que estava fazendo aquilo e respondeu: “Para que o rumor de Deus não desapareça completamente”. A palavra exprime bem o que os sinais da transcendência se tornaram em nossa situação – rumores –, e rumores não muito conceituados (Berger, 2018, p. 220-221).

O que o conceito de secularização dispara em Berger acaba por o conduzir a uma compreensão antropológica no que tange ao modo como o ser humano se relaciona com a realidade que o circunda, seja por uma via empiricista metodológica, seja na divinização do real, ou seja, ainda, assumindo a própria ambivalência plural dos contornos do mundo. Assim, o mais fundamental de se destacar em sua análise da secularização é o que essa destina à dimensão da transcendência – enquanto um dos traços passíveis de compor a operacionalidade do homem com o real –, seja por vias de uma exclusão de seus “boatos” na construção da organização social, seja ainda pela caricaturização do divino como “pulo mágico” na compreensão da realidade.

Seu intuito epistemológico nessa abordagem sociológica deve ser concebido como um senso “nem esotérico nem reacionário”, mas simplesmente lidando com o dado empírico de que a exposição investigativa à pluralidade de valores e significados que atravessam o tecido social transparece que “a redescoberta do sobrenatural será sobretudo uma reconquista da abertura em nossa percepção da realidade⁹³” (Berger, 2018, p. 221). É propriamente contrapondo-se a essa operação de reducionismo do dado religioso na complexidade da realidade do fenômeno religioso como participante da organização de nossa visão de mundo e produção de cultura, que a consolidação epistemológica da Ciência da Religião se torna uma disciplina acadêmica legitimada em contexto da produção científica imersa no processo moderno secularizado da qual se insurge (Usarski; Passos, 2013).

⁹³ No segundo dos posfácios do “Dossel Sagrado”, de acordo com Berger, “a perspectiva essencial da teoria sociológica proposta aqui é a de que a religião deve ser entendida como projeção humana, baseada em infraestruturas específicas da história humana” (Berger, 2021, p. 226). Contudo, respeitando a provocação de uma diálogo interdisciplinar entre teologia e sociologia, advoga que se do ponto de vista empírico a religião sempre há de ser encarada “*sub specie temporis*”, deixa em aberto “a questão de se e como ela também poderia ser vista *sub specie aeternitatis*”, ou seja, “a teoria sociológica deve, por sua própria lógica, encarar a religião como projeção humana e, pela mesma lógica, não pode ter nada a dizer acerca da possibilidade de esta projeção referir-se a algo além do ser de quem a projeta. Em outras palavras, dizer que a religião é uma projeção humana não implica logicamente que os sentidos projetados não possam ter um *status* último independente do homem” (Berger, 2021, p. 227). Assim, essa postura bergeriana situa a sociologia da religião na interface interdisciplinar com a dimensão antropológica.

Podemos concordar que a secularização é vista pelo autor como “mais que um processo socioestrutural”, uma vez que “afeta a totalidade da vida cultural” (Berger, 2021, p. 144), e é à própria subjetividade a quem, juntamente com a secularização da sociedade e da cultura, poderemos também atrelar uma secularização da consciência. Tendo isso em mente, o próprio Berger irá construir uma nova abordagem acerca da “teoria da secularização” em seu conhecido artigo, “A dessecularização do mundo: uma visão global” (2000), em que nos esclarece:

A ideia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada (Berger, 2000, p.10).

Sem desconsiderar todo o percurso de investigação da historiografia da realidade empírica do conceito de secularização e sua relação com o mundo moderno, essas novas percepções se dão mais pela nova orientação sociológica da composição da tecitura das complexas realidades culturais que se apresentam na globalização ocidental, evidenciando que determinadas classes sociais, contextos socioculturais, grupos personalizados, e singulares processos históricos da formação de um povo apresentam apropriações específicas do campo religioso e diversas formas de manifestação civil dessa presença religiosa.

De acordo com o sociólogo, dois projetos básicos irão compor o percurso do campo religioso no seu diálogo com a modernidade secularizante. Um deles, o chamado “projeto intelectual progressista”, a quem o autor afirma empiricamente como estando em declínio do ponto de vista da manutenção da expressão do

fenômeno religioso, seria o de abertura dialógica da religião com o mundo moderno⁹⁴; este, contraposto com outro projeto evidente pelo cenário religioso internacional do florescimento de “movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em toda parte” (Berger, 2000, p. 13), e se apresentam como formas “bem sucedidas” de sobrevivência da expressão da religião na modernidade enquanto “movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário” (Berger, 2000, p. 12). Dessa forma, Berger acaba por destacar que “essa interação de forças secularizantes e contra-secularizantes é um dos temas mais importantes para uma sociologia da religião contemporânea” (Berger, 2000, p. 14). Embora o fenômeno do conservadorismo religioso seja uma evidência de expressão plural dentro do fenômeno religioso tal qual se apresenta no século XXI, o diálogo com a modernidade também permanece como eixo de estruturação da cultura religiosa em sua estratégia de pertencimento ao diálogo contemporâneo, sendo evidenciado pelo campo empírico, conforme apresentaremos mais à frente. Não “o declínio” dessa postura religiosa de abertura e inserção no locus cultural secularizado, mas sua manutenção e tentativa de reestruturação da identidade religiosa na inculturação hodierna.

3.6 UM PARADIGMA BERGERIANO: PLURALISMO RELIGIOSO SECULAR NO ESPAÇO MENTAL E SOCIAL

“[...] a religião participa de um processo muito mais amplo desencadeado pela modernidade, isto é, a diferenciação institucional”
(Berger, 2017, p. 99).

Em seu livro “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”, Berger retoma e discute reflexões de que não vivemos numa era propriamente dita secular, mas num tempo de pluralidade religiosa. À tese do secularismo de que quanto mais moderno for o nosso tempo, menos religioso ele será, cede, na realidade, a características particulares que assumem esse novo estado religioso de hibridação entre religiosidade e cultura contemporânea. Berger destaca então um novo paradigma contemporâneo que postula ao campo do

⁹⁴ Berger se coloca de forma crítica e “conservadora” e assumindo a postura de “preocupação”, se fosse um crente do catolicismo, a partir do diálogo da Igreja Católica com o mundo moderno proposto pelo Vaticano II. (Berger, 2000, p. 12).

fenômeno religioso. Primeiro que deve levar-se em conta dois tipos de pluralismos: o da “coexistência de diferentes religiões” (que não diz respeito diretamente aos nossos resultados de pesquisa), e “a coexistência de discursos religiosos e seculares” (do que apresentamos acima o início das discussões a serem explanadas nos capítulos seguintes). Segundo, que este paradigma propõe que “esta coexistência ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social” (Berger, 2017, p. 9).

A possibilidade de conectar uma compreensão de religião e de modernidade, uma vez que se levem essas duas perspectivas em seu conjunto cultural, precisa tomar como relevante o paradigma bergeriano que articula um pouco mais de independência teórica acerca da secularização, e a formulação do pluralismo e de novas cosmovisões sociais. Segundo o autor:

Houve, na verdade, fatos que sustentavam a noção de secularização; mas, retrospectivamente, nós interpretamos mal estes fatos. O nosso principal erro foi que compreendemos mal o pluralismo como sendo apenas um dos fatores que sustentavam a secularização; de fato, o pluralismo, a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesa sociedade, é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional. Isto pode ou não estar associado com a secularização, mas é independente desta. Isto, na verdade, constitui um desafio à fé religiosa, mas é um desafio diferente daquele da secularidade (Berger, 2017, p.10).

À primeira vista, numa constatação inicial desse paradigma acerca do campo religioso por nós pesquisado, fica tangente que as experiências religiosas não apenas se deparam com a complexidade plural de um mundo cultural em ebulição de transformação constante, tanto quanto os modos existenciais e suas subjetividades de composição e participação na formação identitária apresenta esta última em traços pluralizados. Quer isso dizer que o fenômeno cultural e social do pluralismo também se faz presente nas configurações subjetivas das percepções religiosas dos entrevistados. Do ponto de vista da vida religiosa consagrada pesquisada, a presença de posturas comportamentais puristas, filiações carismáticas essenciais e unitárias, ausência de conflitos e ambivalências confessionais esbarram numa realidade de uma pluralidade de traços religiosos, espirituais e culturais que se fazem presentes no processo subjetivo dos religiosos(as). O campo empírico constata na VRC ambivalências, complexidades, conflitos, choques e dinâmicas processuais que, antes

de serem compreendidas de um ponto de vista da incoerência psicológica, ou da inconsistência espiritual, ou seja ainda da incongruência moral, apresenta o próprio campo religioso social experienciado no mundo moderno secularizado como espaço da dinâmica tensionante da pluralização⁹⁵. Nesse sentido, refletindo em campo quanto à tensão e inacabamento percebidos nas experiências motivacionais dos colaboradores desta pesquisa, nos amparamos em Berger acerca de seu paradigma quando propõe que:

[...] caso queira funcionar na sociedade, toda instituição deve ter um correlato na consciência. Portanto, se ocorreu uma diferenciação entre as instituições religiosas e as outras instituições na sociedade, esta diferenciação deve também ter-se manifestado na consciência dos indivíduos. [...] A maioria das pessoas religiosas, mesmo aquelas mais fervorosas, opera dentro de um discurso secular em áreas importantes das suas vidas. Posto de maneira diferente: para a maioria dos crentes não há uma gritante dicotomia ou/ou entre crença e secularidade, mas antes uma construção fluida de tanto/quanto (Berger, 2017, p. 12).

A análise sociológica, uma vez que permite que a reflexão circule fora da parametrização psicológica ou moral da realidade, lida com o fenômeno do pluralismo sem antecipar um posicionamento valorativo. Os dados observados em Berger apenas constatarem empiricamente que “na vida de tantos crentes comuns”, estes “conseguem ser tanto seculares quanto religiosos”, e ainda mais, afirma o sociólogo, “são estas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo prototípico da modernidade, e com este ato modificam a forte dicotomia entre os teóricos da secularização e aqueles que anunciam ‘o retorno dos deuses’” (Berger, 2017, p. 13).

Percebemos que Berger não aprofunda sua desconsideração acerca da secularização, ainda mantendo a importância do conceito em sua avaliação, mesmo que de forma indireta, pelo termo “deseccularization of the world” (Berger, 2000). Importa mais para o sociólogo o novo fenômeno que levou aos teóricos da secularização uma revisão de paradigma a partir da segunda metade do século XX: o fenômeno do pluralismo religioso. Esse deve ser compreendido como “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (Berger, 2017, p. 20), e não pode fazer

⁹⁵ Berger se utiliza do sociólogo israelita Shmuel Eisenstadt, professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, para quem só é possível de falarmos do mundo moderno contemporâneo enquanto “modernidades múltiplas”, e portanto, apresentando diferentes formas de secularização no que tange ao lugar social da religião. (Berger, 2017, p. 13). Fica claro, que o contexto brasileiro se apresenta traços bastante diversos do que se chama por secularização europeia, norte-americana ou oriental.

referência à pluralidade espaços segregativos, sectários, onde a convivência religiosa acontece de modo formal por interações mediadas exclusivamente pela necessidade do câmbio econômico.

Nesse processo, adentra-se também o conceito que mencionávamos anteriormente chamado por relativização, em que aqui não será assumido na perspectiva sociológica em seu aspecto de decadência moral do campo religioso, mas percebido como um processo social que decorre do choque de mundos que entram em desacordo, ou seja, quando se questionam apropriações comportamentais, em que, por exemplo, uma pessoa se comporta de modo diverso do que seria aceitável e esperado como sendo um “comportamento apropriado” (Berger, 2017, p. 23). Historicamente, o fenômeno do pluralismo religioso cultural não é novidade, tanto que o termo “convivência” foi cunhado para “indicar a coexistência amigável entre mulçumanos, cristãos e judeus”, tanto quanto “durante vários séculos, os países ao longo da rota da Seda demonstraram um pluralismo religioso exuberante, com cristãos, maniqueus, zoroastrianos, hindus, budistas e intelectuais confucianos” convivendo num mesmo território de passagem durante o helenismo⁹⁶ (Berger, 2017, p. 24-25). No que diz respeito à confessionalidade por nós aqui pesquisada, se reconhece que o cristianismo não poderia ser produzido enquanto fenômeno religioso-cultural sem a imbricação de matrizes plurais de pensamento como cultura hebraica e helenismo.

Contudo, nosso trabalho apenas parte da constatação histórica da presença da pluralidade nas grandes civilizações humanas, para chegarmos ao que nos é mais caro no mundo religioso contemporâneo decorrente desse processo civilizatório moderno e global e que aqui estamos nomeando por processo de secularização. Quando se fala na vida religiosa dos crentes de pluralismo, uma forma bastante concreta de adentrarmos essa dimensão diz respeito às escolhas pessoais, à constituição das identidades dos fiéis, aos processos singulares de subjetivação que cada religioso(a) vai construindo em sua denominação carismática tanto quanto em sua forma pessoal de adesão e pertencimento à instituição. Isso só se torna possível, de acordo com Berger, pela formação da identidade moderna mobilizada pelo mantra

⁹⁶ Fazemos menção ao que já foi exposto em nosso segundo capítulo por O'murchu (2001) na historiografia da diversidade das modalidades de monasticismo do início da vida religiosa cristã atravessada por esse contexto histórico-cultural em destaque.

“Eu quero descobrir quem eu sou”, levando o indivíduo a um processo interminável de redefinição de si mediante o cabedal de possibilidades. E completa:

Este infinito leque de escolhas é consolidado pelas estruturas dos sistemas capitalistas, com seu enorme mercado de serviços, produtos e mesmo identidades, tudo protegido por um Estado democrático que legitima escolhas, inclusive a escolha da religião. Todas estas áreas da vida de um indivíduo forma um dia tidas como certas, estavam fadadas. Elas agora se tornaram uma arena de escolhas infinitas (Berger, 2017, p. 27).

Na VRC, ainda que a opção vocacional realizada defina um tipo de escolha que configure um modo permanente de identidade crente acabada, definida – a da formação de um consagrado(a) –, esse mesmo processo formativo religioso, ao lidar com a liquidez de uma sociedade em movimento constante de mudança, obriga os sujeitos a terem que lidar constantemente com inúmeras possibilidades de escolhas subjetivas no modo como vivenciam particularmente e em comunidade suas promessas realizadas, seus vínculos interpessoais e institucionais, suas relações com corporeidade e o próprio pertencimento social. Isso informa que mesmo dentro de uma escolha institucional de identidade aparentemente definitiva, a modernidade situa a subjetividade no encontro de possibilidades de escolhas plurais, seja dentro do próprio campo religioso de pertencimento (catolicismo, ou no próprio carisma e suas vias de realização missionárias multiformes), seja no próprio tecido social e cultural que também se apresenta do ponto de vista da multiplicidade. Destarte, que nossa hipótese de trabalho venha desde o princípio lidar com algo tão óbvio dado o teor de evidência do pluralismo em nossa cultura atual: não uma motivação apenas, mas um conjunto de experiências motivacionais que configurem no coração do vocacionado uma busca, um desejo, uma necessidade de trilhar um percurso formativo de consagração.

Em um nível macro, situando-nos então da passagem da discussão acerca dos modos de subjetivação para o pertencimento institucional, Berger compreende que também as instituições atravessam esse crepúsculo da uniformização ou do essencialismo naturais. Numa visão antropológica, as instituições podem ser percebidas como aquelas que “fornecem os programas de ação que os instintos não podem fornecer” (Berger, 2017, p. 28), retirando do humano muitas vezes ter que lidar com a angustiante tarefa das decisões acabadas. Os mamíferos dotados de um

aparato instintivo mais determinado, diferentemente de nós, não precisam lidar com a dramática existencial da liberdade de escolher. Atualmente, as instituições modernas lidam cada vez mais com sua face de desinstitucionalização, também elas sendo atravessadas pelo desenvolvimento histórico-social-cultural do fenômeno do pluralismo. No que tange à VRC, os atuais processos de “reestruturação”, compreendidos como tempo “kairós” pela CRB nacional, afirmam a busca pela maior humanização e fidelidade ao comprometimento missionário da vida religiosa no mundo atual⁹⁷. Pensando-se fora do eixo espiritual-missionário do carisma, o procedimento objetivo do processo de reestruturação, nas diversas Congregações e Institutos da vida religiosa, obriga em lidar com a unificação de diversas unidades religiosas regionais (matrizes culturais e estilos missionários diferentes) na formação de uma nova e única unidade provincial que seja capaz de resguardar a pluralidade carismática de forma harmônica na nova província reestruturada, ou em processo de reestruturação. Por exemplo, o que nas últimas décadas no Brasil era conhecido como uma dezena de unidades provinciais de um mesmo carisma (divididos por Estados ou regionais), atualmente, se torna apenas uma única província ou no máximo três, que organizam administrativamente todo o conjunto dos religiosos daquela Congregação no território nacional.

Esse processo que transitou por outros nomes como “refundação” (proibido na segunda metade do século XX pela Congregação para os Institutos de Vida Consagrada por inadequação teológica), ou “reconfiguração” (quando se foca apenas no aspecto econômico e administrativo-estrutural das obras de missão), constitui ponto evidente do modo como a vida religiosa enfrenta na sociedade contemporânea o fenômeno da secularização e do pluralismo como momento de superação das incertezas e inseguranças assumindo-se um “somar de forças” em nome e em prol da reanimação da esperança do trabalho de evangelização enquanto cultivo da mensagem de propagação dos valores cristãos às diversas culturas humanas. Essas

⁹⁷ Encontro internacional latino-americano de superiores(as) religiosos para tratar do tema, ocorrido na Argentina, em 2014. Disponível em: <https://crbnacional.org.br/religiosos-refletem-sobre-reestruturacao-da-vida-consagrada-em-vista-da-missao/> Acesso em: 20.03.2024. Poderíamos atualizar esse processo de reestruturação pelo qual passa a VRC de acordo com os conceitos bergerianos de secularização/pluralismo e segundo a “teoria dos ciclos religiosos de carismas” abordados por O’murchu (2001) no capítulo dois já apresentado. Contudo, embora o fenômeno da reestruturação seja considerável no território brasileiro e ainda não pesquisado de forma profunda, se coloca como limite objetivo de nossa dissertação. Acerca do tema da reestruturação na vida religiosa, consultar o mesmo autor, psicólogo e religioso, O’murchu (2021), que vem pesquisando sobre o declínio, extinção e refundação da vida religiosa. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/567541> Acesso em: 03.11.23.

novas unidades reconfiguradas e em processo de reestruturação, evidenciam na vida religiosa instituições marcadas também elas pelo atravessamento da pluralidade.

O próprio catolicismo vem evidenciando a marca da pluralidade na afirmação de seu rosto carismático poliédrico histórico⁹⁸, e é possível que a polarização decorrente da inabilidade das consciências subjetivas crentes ainda não terem repertórios cognitivos significativos para lidar com esse pluralismo de forma integrada e madura do ponto de vista dialógico, faça da pluralidade institucional lugar passional obstinado da recusa ou do entusiasmo exacerbado de abertura, aproximando-se ambas as abordagens, ainda que dicotômicas, no cerne central de uma recusa da pluralidade institucional confundida com a própria instituição em sua expressão monocromática. Nesse sentido, relacionado ao contexto atual, a “cotidianização” (*Veralltäglichung*) do carisma, conforme a tradução weberiana de “rotinização do carisma”, obriga os processos institucionais já instalados a se abrirem a novos padrões institucionais (Berger, 2017, p. 31), tendo que aprender a lidar com o fenômeno do pluralismo, o que gera incertezas e inseguranças quanto às transformações que ocorrem no interior dos processos identitários. Seja nos modelos de subjetivação civis (onde as pessoas se constroem sem as marcas diretas das crenças religiosas como base de estruturação subjetiva e social), seja nos espaços religiosos comunitários de formação de personalidade, as “sociedades pré-modernas” podem se tornar “uma utopia atraente para muitos modernos nervosos” (Berger, 2017, p. 31), uma vez que compreende-se que “o pluralismo relativiza e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver”.

Essa percepção do realismo da pluralidade acontecendo em âmbito social e na dimensão pessoal, decorre da sociologia bergeriana considerar a relação entre o indivíduo e a sociedade na produção do conhecimento⁹⁹. Transpostos esses elementos para o campo religioso na atualidade, podemos trabalhar em campo com a seguinte consideração do autor:

⁹⁸ Francisco na Conferência dos capelães universitários propõe uma abertura “rumo a uma visão poliédrica das instituições”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-11/papa-francisco-pastoral-universitaria-capelaes-responsaveis-2023.html> Acesso em 03.02.2024.

⁹⁹ De acordo com Berger, para Comte a sociologia surge como alternativa moral superior à religião, deixando para trás a teologia e a metafísica, e descobrindo o positivismo da razão científica. “Por razões que desconheço, o seu positivismo se tornou muito importante no Brasil, cuja bandeira ostenta ainda o brasão do lema de Auguste Comte “Ordem e Progresso” (Berger, 2017, p. 49).

Penso que podemos continuar a usar algo próximo à compreensão que o senso comum tem de religião – uma crença de que existe uma realidade para além da realidade da experiência ordinária, e que esta realidade é de grande importância para a vida humana. Se for assim, podemos ainda distinguir melhor dois aspectos cruciais da religião: a religião na consciência e no comportamento dos indivíduos e a religião nas instituições coletivas (Berger, 2017, p. 48).

A noção de pluralidade propõe lidarmos com a complexidade das realidades em questão, operando-se com um grau de desenvolvimento funcional e subjetivo dos processos modernos da secularização que não podem mais ser distinguidos numa percepção dicotômica da realidade sem que a isso se subtraíam as porosidades, misturas e fragmentações que caracterizam a sociedade contemporânea quanto ao fenômeno religioso ocidental do catolicismo¹⁰⁰. Por exemplo, Berger percebe que embora o conceito de secularização seja pertencente a “uma visão muito eurocêntrica do mundo¹⁰¹”, é notável o quanto “a maioria das pessoas modernas é crucialmente afetada pela revolução tecnológica que a ciência moderna provocou, mas o raciocínio científico não domina a maneira como elas pensam na vida ordinária” (Berger, 2017, p. 52). Se o processo de secularização das sociedades modernas – industrialização, urbanização, migração, educação, informatização – retira a religião da grande ordem institucional, apenas o faz enquanto “privava a religião do dado-como-certo”, em que, embora “o pluralismo enfraquece a certeza religiosa”, por outro lado, obriga os sujeitos e espaços institucionais a terem que se haver com a abertura a “uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas” (Berger, 2017, p. 52).

O modo concreto como isso se instala dentro do campo religioso vem agora expressar o modo como o indivíduo moderno se torna incapaz de enfrentar e se expor de forma “imune aos efeitos corrosivos da relativização” (Berger, 2017, p. 73). As instituições religiosas, tanto quanto sua membresia crente, têm agora que lidar com a

¹⁰⁰ A esse respeito conferir: *III Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo* – Catolicismo plural, singularidades católicas: Que Cristianismo é esse? Anais disponível em: https://www.pucgoias.edu.br/wp-content/uploads/2024/04/ANAIS-SIMPOSIO-CATOLICISMO-2023-PUCGOIAS.UFJF_.pdf Acesso em 12.05.2024.

¹⁰¹ O autor considera que a tradição religiosa do cristianismo pode ser compreendida hoje como se expressando em “diferentes ramos” de acordo com “suas relações com a modernidade”. Seria simplória a percepção de que o cristianismo e a modernidade sejam apenas exportações culturais do ocidente, pois deveria se considerar os processos de assimilação, hibridação e resistências culturais diversas que ocorrem, como notadamente na Ásia, por exemplo (Berger, 2017, p. 57). Para Berger, os “cristão não ocidentais são muito mais conservadores na sua fé e na sua moral do que os seus correligionários do Norte”. Em contraposição, se considera que nós, que compomos “o cristianismo do Sul Global”, sejamos “mais abertamente sobrenaturalistas” em relação aos milagres, do que o Norte que “fez mais concessões ao naturalismo moderno” (Berger, 2017, p. 58).

nova questão da “preferência religiosa”, onde a mutação do campo religioso no processo de secularização em um mundo cosmopolita, aquilo “que antes era um destino, dado como certo, agora se tornou uma escolha deliberada. As implicações desta mudança são imensas” (Berger, 2017, p. 74). Muda-se, conforme Berger, mais o “como”, do que o “o que” das crenças, levando a diferentes modalidades de adesão ao catolicismo, por exemplo¹⁰². Desse modo, o que se modifica no campo religioso como “efeitos relativizadores do pluralismo” é o que o sociólogo nomeia por “estrutura de plausibilidade” enquanto “o contexto social no qual qualquer definição cognitiva ou normativa da realidade é plausível” (Berger, 2017, p. 72). Isso quer dizer que com a relativização das cosmovisões, o campo religioso lida agora com um campo social multifacetado e que precisa responder a esse elemento da realidade. Até antes da segunda metade do século passado, por exemplo, era prescindível à fé católica reflexões de culto e liturgia referentes às subjetividades dissidentes de gênero, ou se considerar na evangelização as discussões bioéticas dos avanços tecnológicos acerca da medicina da vida ou da inteligência artificial. Os novos posicionamentos, discussões, relaxamento moral ou fundamentalismos, apontam para um desenvolvimento histórico sem retorno, e que exige do campo religioso considerações e posicionamentos éticos frente às diferenças que despontam na realidade social e cultural hodiernas.

O que a modernidade religiosa encontra de desdobramentos do processo de secularização é uma pluralidade entendida como modos de subjetivação que se compreendem enquanto processos de “desinstitucionalização”. A noção durkheimiana da sociedade como “coisidade” (*choséité*), enquanto objetividade institucionalizada, se encontra agora “desmantelada e se torna subjetivizada” (Berger, 2017, p. 78). As formas institucionais objetivas que “lá fora na sociedade têm um correlato interno na consciência”, encontram-se agora dissociadas. A de se considerar aí, para Danièle Hervieu-Léger, que a secularização atinge diretamente a chamada “cadeia de memória”, onde as instituições concorrentes em suas cosmovisões não garantem mais ao espaço institucional da religião compor simbolicamente com seus rituais, doutrinas e formas de comunidade uma memória capaz de ter consistência nas “massas” (Berger, 2017, p. 79). Assim, tomando-se em conta a desinstitucionalização

¹⁰² Cita-se Paul Zulehner, um padre católico e sociólogo que estuda a religião na Áustria e escreveu seu livro “Verbuntung”, que em tradução aproximada quer dizer “tornar mais colorido”. “A religião se tornou na verdade muito mais “colorida” na maior parte do mundo” (Berger, 2017, p. 73).

operada pela subjetivação moderna, encontramos o fenômeno do voluntarismo, reconhecido na sociologia bergeriana como “associação voluntária”, em que “uma afirmação religiosa particular não é mais dada como certa, mas resulta de uma escolha ou de uma série de escolhas por parte dos indivíduos” (Berger, 2017, p. 90). Trata-se no fenômeno religioso da chamada sociedade dos “buscadores”, onde a pessoa se apresenta: “sou católico, mas...”, em que “o ‘mas’ é então seguido por uma lista de pontos sobre os quais o indivíduo difere das doutrinas oficiais da sua igreja” (Berger, 2017, p. 91).

Finalmente, amparando-se em Charles Taylor, grande teórico da secularização, é notável para nosso autor que “a modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da sua vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade” (Berger, 2017, p. 107). Se as matrizes culturais do cristianismo lidavam com “os antigos israelitas, que adoravam um Deus que habita fora do universo natural, e os antigos gregos, que vivenciaram a polis como uma ordem da razão”, Berger se interessa por Weber na medida em que sua sociologia “focou a racionalidade distintiva do espírito moderno, que deu origem à ciência moderna, que por sua vez tornou possível a tecnologia moderna, que transformou dramaticamente as circunstâncias da vida neste planeta” (Berger, 2017, p. 109). O que isso opera é duplamente reconhecível na estrutura subjetiva dos indivíduos tanto quanto atravessa as suas modalidades institucionais, que não precisam atualmente lidar mais com a fenomenologia do sobrenatural. Contudo, se percebe formas híbridas de lidarmos com a realidade, seja do ponto de vista subjetivo que ainda se estrutura no campo religioso com a configuração de crenças metafísicas e o apelo de legitimação de escolhas pessoais “racionalizadas”, seja no campo institucional da própria religião que opera com a regulamentação do “mistério” por meio da organização racional de suas estruturas incrustadas no funcionamento legislativo do mundo contemporâneo¹⁰³. Destarte,

Para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade; não é uma questão de ou/ou, mas de tanto/quanto. A capacidade de manipular diferentes discursos (para usar o termo de Alfred Schutz, diferentes

¹⁰³ Para Berger: “O discurso secular existe tanto nas mentes subjetivas dos indivíduos, que aprenderam a lidar com zonas de realidade sem qualquer pressuposto sobrenatural, quanto na ordem objetiva da sociedade, na qual instituições específicas também funcionam sem qualquer pressuposto desta natureza” (Berger, 2017, p. 109).

estruturas de relevância) é um traço essencial de uma pessoa moderna. (Berger, 2017, p. 111-112).

Em resumo, de um modo geral, se observa um pluralismo das diversidades de religiões convivendo pacificamente num mesmo espaço geográfico de liberdade religiosa. Esse pluralismo compreende-se como um *mix* de religiosidade e secularismo, ocorrendo algumas mudanças evidentes no fenômeno religioso dentro da cultura atual: 1) mexe com a fé individual que não é mais naturalizada, diversidade de crenças a serem escolhidas, 2) mexe com a natureza das instituições, num processo chamado pelo autor de “associação voluntária”, e 3) toda essa pluralidade tem que ser gerida politicamente: altera a natureza do Estado.

O pluralismo solapa o processo de naturalização da religião, em cuja complexidade das sociedades democráticas acaba por expor o sujeito a um conjunto de espaços de identificação, socialização e todos os seus projetos e apelos. O processo de secularização nos leva assim a observar como acontece a construção das motivações religiosas na atualidade, uma vez que o próprio conceito de motivação está inscrito dentro do processo secularizante, ou seja, do desenvolvimento do campo psicológico, das noções de voluntarismo que agora entram na religião desnaturalizada pela dimensão subjetiva da consciência.

Os sujeitos modernos dessas últimas gerações do século XXI nascem cada vez mais desvinculados de uma ligação religiosa, tendo que lidar, por exemplo, com todo um aparato cultural para adesão aos diversos cristianismos, bem como a opção por uma não adesão institucional do tipo religiosa. Assim, o vínculo a alguma religião se dá por meio de uma associação voluntária, partindo mais da adesão individual (pessoal) do que uma operação de força de vetor institucional (organização coletiva ou comunitária).

Eis, então, algumas evidências empíricas da secularização religiosa que iremos aprofundar nos capítulos seguintes: fé pessoal e singular para obedecer à instituição, necessidade de construção/elaboração de sentido pessoal, uso de tecnologias e das vivências de mundanismo (adoção de elementos seculares fora da tradição religiosa de origem), liberdade de ação pastoral, pluralidade de compreensões (fé com elementos carismáticos diversos), convicções profundas “anestesiadas” (modalidades de pertencimentos fluidos), vínculo institucional e comunitário feridos.

Percebe-se que toda sociedade moderna apresenta a formação de um espaço secular causado pela ciência e tecnologia. Esse espaço social é gerido civilmente, e as linhas limites entre o espaço secular e o espaço religioso estão (supostamente) bem definidas. Por exemplo, especifica Berger, um médico judeu praticante ou um jurista que é crente, sabem delimitar seus modos de funcionamento na operação como funcionários civis, atendendo a um outro aparato de códigos civis diversos da dimensão religiosa. Nesse sentido, Berger afirma a “positividade” do pluralismo frente o fechamento fundamentalista ao projeto moderno, no que tange àquilo que nos obriga a saber o que é inegociável na nossa fé, o que é central, aquilo que assumimos como essencial na existência e nos subjetiva de modo diferenciado na cultura¹⁰⁴.

Não foi nosso objetivo tratarmos da recusa bergeriana acerca do paradigma do conceito de secularização tomado como campo da sociologia da religião. Importa mais evidenciar que nossa pesquisa circunscreve a vida religiosa a partir das discussões que foram tomadas na segunda metade do século XX, período esse em que o campo das Ciências da Religião teve que lidar com a crise do “declínio do religioso” em sua nova versão do “retorno do sagrado”¹⁰⁵ (Franco de Paula, 2022). É José Casanova (2006) quem irá subsidiar alguns elementos que confirmam o paradigma da secularização e descartam o seu abandono pelas correntes modernas do campo sociológico que antes o mantiveram, dentre eles, Berger. Para Casanova, “abandonar o conceito ou a teoria da secularização nos deixaria analiticamente empobrecidos e sem ferramentas conceituais adequadas para tentar traçar a “arqueologia” e a “genealogia” da modernidade ocidental” (Casanova, 2006, p. 103).

O paradigma da secularização foi por nós tomado – uma vez que este foi concebido como surgido “dos estudos sobre a modernidade”, observando-se os

¹⁰⁴ Para importantes pensadores do cristianismo, um teólogo e filósofo, Bonhoeffer e Vattimo, o processo de secularização se trata de “um fenômeno irreversível”, que deve ser assumido de forma crítica e sem infantilismos passionais de “retorno ao tempo perdido”. Para os autores, “quanto mais a religião se coloca contra esse processo de secularização, mais tal processo se compreende como anticristão, afastando ainda mais o cristianismo da sociedade” (Tunes, 2008, p. 159-160). De acordo com Ratzinger, “as secularizações – sejam elas a expropriação de bens da Igreja, o cancelamento de privilégios, ou coisas semelhantes”, representam “(...) uma profunda libertação da Igreja e de formas de mundanidade” (Bento XVI apud Mariani; Ferreira, 2023, p. 258), superando “a união entre altar e coroa (Igreja e Estado) (Mariani; Ferreira, 2023, p. 260).

¹⁰⁵ De acordo com Franco de Paula (2022, p. 109), “os defensores da teoria do Retorno do Sagrado, na visão de Casanova, erram ao assumir a teoria da secularização em seu sentido de declínio do religioso. O crescimento das religiões e o desejo por papéis públicos por parte de grupos religiosos são processos que podem ser explicados pela própria teoria da secularização”, que se apresenta em “múltiplos processos de secularização e múltiplas sociedades seculares” (Franco de Paula, 2022, p. 108).

efeitos do campo religioso nos fenômenos do mundo moderno (Hervieu-Léger, 2015) – e visa lidar com os diversos sentidos que o próprio conceito foi recebendo ao longo dessa virada de século. Temos, assim, que ter em mente, segundo para Casanova:

Secularização como diferenciação; o de secularização enquanto um declínio da religião; e o de secularização enquanto processo de privatização, isto é, de exclusão da esfera pública. [...] A ideia de secularização enquanto diferenciação é, para Casanova, o verdadeiro ponto central de toda a teoria da secularização, [...] é a conceituação do processo de modernização social como um processo de diferenciação funcional e emancipação das esferas seculares. [...] A sociedade secular é uma sociedade formada por esferas diferenciadas e autônomas e em que a religião perdeu a sua posição central na condução da vida dos indivíduos. O processo de secularização, dessa forma, corresponde ao processo histórico em que as esferas se diferenciaram. Os sentidos da secularização enquanto declínio do religioso e os da secularização enquanto privatização da religião, foram acoplados à teoria da diferenciação. Todavia, eles não representam as verdadeiras proposições do paradigma da secularização, uma vez que falar de secularização é, acima de tudo, falar de diferenciação das esferas sociais (Franco de Paula, 2022, p. 106-107).

Pesquisarmos as experiências motivacionais dos consagrado(as) nos leva à procura dos sentidos motivacionais dos religiosos que transitam nesse contexto religioso secularizado atual como único e limitado objetivo exploratório de aprofundamento apresentado nesta pesquisa, levando-se em conta que a secularização como diferenciação é um processo histórico e, portanto, “ocorrido de formas diferentes, em locais diferentes”, em que “o modo como ocorre a separação das esferas sociais é empiricamente determinado, portanto depende de características políticas, culturais e sociais de cada região” (Franco de Paula, 2022, p. 108).

No âmbito eclesiástico, fica claro que o magistério petrino dessas décadas mais recentes, especialmente no pensamento de sua maior envergadura intelectual, Joseph Ratzinger¹⁰⁶, que considera “uma dupla relação entre Igreja e Modernidade: por um lado, de abertura, a Igreja considerando-se ainda herdeira legítima da racionalidade ocidental (a *fides et ratio*, duas asas de um único pássaro); por outra

¹⁰⁶ Conferir o diálogo realizado entre Ratzinger e Habermas, *Dialética da secularização: sobre a razão e religião* (2007), como uma expressão típica da ambiência moderna secularizada: o prefeito da Congregação para Doutrina da fé dialoga em uma universidade com o professor de razão liberal e individual da escola de Frankfurt. Os dois alemães nunca haviam antes se encontrado, até o dia 19 de janeiro de 2004, na Academia Católica da Baviera (Schuller in Habermas; Ratzinger, 2007, p. 15).

via, de tensão, separação e estranhamento”¹⁰⁷ (Mariani; Ferreira, 2023, p. 244). Tal postura afirma no mundo secular “o papel público da fé cristã e sua importância na construção de um verdadeiro desenvolvimento humano integral”, concebendo-se que “a secularização não é apenas a emancipação da modernidade em relação à esfera do religioso”, mas que se trata de “uma nova forma de coexistência entre religião e modernidade até o ponto de uma forma de permanência de funções religiosas cumpridas por elementos modernos” (Assunção *apud* Mariani; Ferreira, 2023, p. 251-252). Contudo, Ratzinger considera aspectos críticos da modernidade que devem ser considerados pela racionalidade religiosa como expressões “negativas” do mundo secularizado: “ditadura do relativismo (o desprezo ou a incapacidade do ser humano para encontrar a verdade), a fé no progresso (uma pretensa salvação através da mudança), o individualismo (a subjetivação da religião e da moral desligada de valores e direitos fundamentais)”. Desse modo, supõe-se que “o catolicismo é ator e paciente do processo de secularização” (Mariani; Ferreira, 2023, p. 252-253), e que com Ratzinger a consideração da “fé é muito mais do que um sentimento e a decisão subjetiva, mas possui uma dimensão objetiva fundamental, que faz do ser humano atual um herdeiro do passado, de sua história, de sua própria humanidade” (Mariani; Ferreira, 2023, p. 255).

Mediante nossa apresentação desse panorama cultural no qual se inscrevem com seus modos de existência e suas práticas, a motivação religiosa em tempos secularizados que buscamos diz respeito ao projeto de vida, que não pode ser algo empresarial, submetido socialmente à esfera mercadológica, como metas a serem alcançadas, visão administrativa da existência, avaliação de resultados, instrumentos que observam ações e comportamentos, mas não tocam no interior mais profundo do humano.

Enquanto processo psicológico, consideramos em nossa metodologia que as motivações dependem: 1) do impulso (intensidade, esforço que despende, o que aí a pessoa sofre, padece), critério esse que se associa ao núcleo identitário religioso no que tange à profundidade de experiência pessoal com Jesus (o que toca o sagrado, o

¹⁰⁷ A observação do processo histórico de instauração do mundo moderno se apresenta como uma disputa de poderes civis entre a Igreja e o Estado; esta primeira se apresentando contra a laicidade do Estado e da liberdade religiosa em seus primórdios, basta conferir a publicação de Pio IX do *Syllabus de Erros* como uma “agressiva declaração de guerra contra a era moderna”, em que no Erro 80 postulava equívoco que “o Pontífice romano pode e deve se reconciliar e aceitar o progresso, o liberalismo e a civilização moderna” (Berger, 2017, p. 85); e esse segundo, o Estado moderno, negando a Igreja e a fé (Mariani; Ferreira, 2023, p. 245).

divino, a mística); 2) da direção (onde quer chegar, que caminho percorre enquanto organização de comunidade), sua relação com e para o outro; e 3) de persistência (expectativas, perseverança, tempo que sustenta na missão, missão de vida e vida como missão) para alcançar uma meta.

No capítulo que segue, introduzimos num primeiro momento a apresentação de resultados e organização do material coletado nos questionários e comentários escritos. Dos questionários, evidenciamos os dados encontrados no perfil social dos trinta colaboradores entrevistados em uma análise mais quantitativa. Das oito entrevistas de aprofundamento realizadas, expusemos os resultados em seu aspecto mais qualitativo, evidenciando núcleos hermenêuticos percebidos.

Optou-se por, à medida que realizava-se a apresentação dos resultados, procuramos compreender o material coletado à luz das discussões realizadas até aqui, em caráter exploratório e não explicativo. Observamos que as experiências motivacionais dos religiosos(as) participantes desse estudo foram organizadas em discursos e vivências de suas identidades situadas em meio a um desejo de mística (encontros relacionais com o cristianismo), a uma linguagem da organização comunitária e ao trabalho missionário (compromisso social-religioso).

4 CONTEXTOS DE SECULARIZAÇÃO: ESTATÍSTICAS, SIGNIFICADOS E EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS

E o homem realmente inventou Deus. E o estranho, o surpreendente não seria o fato de Deus realmente existir; o que, porém, surpreende é que essa ideia – a ideia da necessidade de Deus – possa ter subido à cabeça de um animal tão selvagem e perverso como o homem.

(Dostoiévski, 2017, p. 323)

Neste capítulo se apresentam os dados quantitativos e qualitativos à luz da nossa abordagem metodológica. Contudo, as entrevistas individuais que esboçam os dados mais qualitativos do trabalho formam o capítulo seguinte. De início, nos situemos nos contextos de secularização em alguns marcos epistemológicos, para logo adiante passarmos às discussões acerca do material coletado. Os lugares de secularização aqui abordados, vindo a complementar sua gênese sociológica, impetram proporcionar de qual perspectiva maior os dados numéricos e os indicadores motivacionais estão situados, e condensam todo nosso modo de abordagem qualitativa no trabalho realizado com as narrativas pessoais apresentadas no capítulo seguinte.

Destarte, na contramão do que professa o personagem racional de Ivan, nos *Irmãos Karamazóv*, de Dostoiévski, a vida religiosa corre todo seu risco de significação apostando numa mística e poética do humanismo como lugar de redenção (leia-se: transformação do humano pela relação com a transcendência). Trata-se, portanto, da aposta de uma integração das feridas e limites que constituem a fragilidade humana transformada em abertura, descentramento de si, possibilidade, renovação. Implícito nas palavras da narrativa clássica do gênio russo está em jogo um choque funcional da transcendência como mais uma das produções surpreendentes do intelecto humano.

As experiências motivacionais dos consagrados(as) se chocam assim com a realidade crua das fragilidades humanas realizando uma possibilidade não determinada por aquilo que é tão próprio da espécie e se volta contra ela própria, a desumanizando. Nesse sentido, esse capítulo aponta as motivações como proposta crítica de lida real e concreta com a realidade humana, pessoal e comunitária, tal qual se apresentou na vida religiosa acompanhada pelo trabalho de campo, com toda a força da experiência em suas idealizações, mas também suas vulnerabilidades reais.

Com a desnaturalização do mundo e de suas evidências, com a tecnologia científica e seus impactos, que, como refletimos, se dá no próprio processo de secularização da modernidade, abre-se a possibilidade que a epistemologia das ciências da religião opera com a legitimação de um objeto digno de um estatuto de cientificidade: o fenômeno religioso. A religião, assim desnaturalizada – Berger (2018, p. 223) a inscreve em um novo campo cognitivo das *estruturas de plausibilidade* –, atravessa no campo social o que os tempos modernos instauram como quebra de significados e narrativas pré-existentes. O processo de secularização, embora primariamente designado em sua problemática pelos estudos sociológicos, também não passa indiferente ao campo de estudos da Filosofia, da Teologia e da Arte Literária.

É na filosofia de abordagem crítica do mundo neoliberal que Byung-Chul Han (2023) retoma a passagem poética e filosófica da metáfora nietzscheana em a *Gaia Ciência*, para caracterizar esse processo de secularização como “a morte conceitual de Deus”. O personagem do louco caminha pelas ruas da cidade gritando à procura de Deus sob risos e escárnios dos cidadãos que gargalham. Diante do berro: “Procuro Deus!”, recebia-se as provocativas: “Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros” (Nietzsche, 2018, Aforismo 125). A cena traz elementos emblemáticos da modernidade iluminista, em que o personagem caminha numa manhã com a luz da lanterna empunhada e se dirige a um mercado, respondendo a algazarra: “O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!’”. Apesar da crítica nietzscheana se desdobrar sobre a percepção do cristianismo como produtora de uma moral dos escravos (Bento XVI, *Deus caritas est*, 2016¹⁰⁸), o filósofo constata a mudança de um tempo e de sua conceituação do

¹⁰⁸ Segundo se expressa no documento, não está historicamente apropriada a crítica nietzscheana de que o cristianismo “deu veneno para Eros beber, uma vez que se trata de toda a construção grega clássica acerca do *pathos* como um lugar menor. Acerca da dimensão erótica do amor, citamos o documento: “Este filósofo alemão exprimia assim uma sensação muito generalizada: com os seus mandamentos e proibições, a Igreja não nos torna porventura amarga a coisa mais bela da vida? Porventura não assinala ela proibições precisamente onde a alegria, preparada para nós pelo Criador, nos oferece uma felicidade que nos faz pressentir algo do Divino?” (Bento XVI, 2016). Sua resposta é de que o cristianismo se opõe à “falsa divinização do eros”, “à perversão da religiosidade” que “priva-o da sua dignidade, desumaniza-o”.

sagrado. Importa mais para nós que se trata de uma mudança epocal que desponta com a modernidade.

É também um outro alemão, Joseph Ratzinger (2006, p. 9) e o seu *Introdução ao cristianismo*, quem recupera um outro agitador que grita nas cidades os rumos de um novo tempo, dessa vez situando o personagem do palhaço, recuperado de um conto de Soren Kierkgaard por Harvey Cox, em seu *The secular City (A cidade secular*; no Brasil foi traduzido por *A cidade do homem*). O palhaço que sempre fizera rir, corre em pedido de ajuda ao povoado próximo quando as chamas de um incêndio devoram todo um vilarejo. As pessoas reagem com risos como sendo mais um de seus espetáculos bufônicos. Ratzinger utiliza essa cena para denunciar a indiferença e o pessimismo à mensagem cristã num mundo secularizado, aproximando a figura do teólogo a do palhaço narrado no conto: o que o cristianismo tem hoje a dizer para a sociedade pode soar aos ouvidos de grande parte como conto da carochinha, mensagem ultrapassada e envelhecida, algo até jocoso ou cansativo¹⁰⁹.

Destarte, antecedendo a Nietzsche e o influenciando, embora resolvendo o problema da morte conceitual de Deus com uma outra resposta, temos a literatura de Dostoiévski em seu clássico *Irmãos Karamazov*, no final do século XIX. Sua teodiceia literária condensada no poema do personagem Ivan (um racionalista ateu pouco dado às emoções) entra no embate do diálogo com seu irmão Aliôcha (formado nas virtudes do monasticismo cristão). A passagem dessa disputa de olhares e experiências se encontra numa conhecida parte do capítulo V do livro, intitulando-se o poema por O Grande Inquisidor¹¹⁰.

Dostoiévski nos situa na questão entre o cristianismo e o problema do mal com o sofrimento, disparada pela pergunta acerca das consequências da não existência

¹⁰⁹ Para Ratzinger (2016, p. 9), o problema da linguagem da fé como problema cultural abrange os novos modos de subjetivação e a reformulação dos sujeitos com os vínculos institucionais no mundo secularizado: “o problema da fé cristã diante de homens não familiarizados com a linguagem eclesiástica por vocação ou convenção” pode “depressa” produzir um cristianismo que em sua tentativa de comunicação hodierna alcance, no mínimo, uma sensação social de um diálogo ao mesmo tempo “estranho e surpreendente”.

¹¹⁰ O poema narra a história de um Inquisidor do século XVI, em Sevilha, na Espanha, que para ofertar institucionalmente a todos a felicidade, retira das pessoas aquilo que poderia lhe custar o contrário: a liberdade de escolha, a angústia do livre-arbítrio. A narrativa expressa uma segunda visita de Jesus à terra em que logo é identificado pelo velho catedrático Inquisidor, sendo preso e aguardando para ser queimado na fogueira como herege, junto aos que não aceitam abrir mão da sua liberdade. O poema finaliza com um beijo na boca do velho de 90 anos que Jesus o dá, o deixando absorto. O Inquisidor libera Jesus “e o deixa sair para as ruas largas e escuras da urbe”. Pergunta o caridoso Aliôcha ao seu cético irmão: “E o velho?”; o respondendo Ivan: “O beijo lhe arde no coração, mas o velho continua fiel às suas ideias”. (Dostoiévski, 2017, p. 431).

de Deus e a questão da liberdade. A ironia narrativa desse clássico russo da literatura mundial questiona nessa passagem o problema da instituição eclesial garantir como centro da referência o milagre e o mistério de um lado, tendo como condição do Inquisidor a impossibilidade do livre-arbítrio, e de outro, o personagem literário de um Jesus que prega a liberdade humana como o próprio mistério do divino.

Dentro de um contexto específico de mudanças, e situando agora as percepções não mais na Alemanha do século XX, ou na Rússia do final do novecentos, mas em solo brasileiro hodierno, o que pensam e o que sentem aqueles que se dedicam e trabalham diretamente com o compromisso do cristianismo no mundo atual, observando suas motivações e movimentações de sentido, é o que se apresentou neste capítulo, e no seguinte, a partir da VRC. De acordo com Palacio (2007), problematizando os tempos atuais da secularização, o que a vida religiosa vem atravessando hoje acontece por conta do “que poderíamos chamar de uma desarticulação da ‘figura histórica’ da VR tradicional, ou seja, daquele conjunto vivo que, durante séculos, deu unidade interna, coerência e visibilidade social à VR” (Palacio, 2007, p. 25).

Nestes dois capítulos finais de nosso trabalho, estivemos lidando com narrativas, e hoje na verdade podemos falar de uma verdadeira “crise da narrativa” (Han, 2008), em que o cristianismo não é mais hegemônico no espaço cultural do Ocidente, o construtor da relação com o tempo, o mediador da formação de propósitos da personalidade. A fratura de percepções e a diluição de sentidos garantidos e consistentes encontram-se fragmentados dentro do catolicismo. Nosso trabalho neste capítulo é, portanto, descritivo e herdeiro desse tempo e de sua complexidade, tenta conferir uma organização ao campo pesquisado a partir da multiplicidade dispersa das narrativas da população nessa amostra. Trata-se de uma incursão inicial, dispondo como está dada essa realidade, não procuramos causalidades ou nos detivemos em explicações, visou-se apresentar os núcleos de sentidos observados nas narrativas coletadas em campo pela metodologia aqui utilizada.

O fenômeno da secularização caracteriza hoje uma vida que não mais está dada desde sua origem e seu destino, mas se situa numa ordem de acontecimentos cambiáveis, em transformação. Apesar de essa condição mutante da realidade contemporânea poder apresentar suas resistências de conservação, ou ainda, por outro lado, suas fissuras e rupturas inéditas e desconcertantes, fica claro que diante das incertezas das transformações em jogo – seja de ordem cultural, espiritual e

subjetiva – o material apresentado em seguida, mais que evidenciar a dimensão crítica dessas narrativas da VRC, pretende mapear percepções, intuições, sensações, perspectivas quanto ao modo como hoje os religiosos e religiosas estão se percebendo em suas próprias vidas.

Nosso trabalho nestes dois capítulos, que compõem uma unidade por se ampararem na pesquisa de campo, foi o de condensar metodologicamente as quase 30 horas de entrevistas gravadas, a transcrição de significados nos textos escritos a nós recebidos nos questionários, as partilhas de grupo confeccionadas em fotos, anotações, cartolinas, as observações do diário de campo, conforme previsto no desenho metodológico que elaboramos. Trata-se de um material composto por 30 vozes, suas experiências e seus significados, todos os fragmentos costurados nessas reflexões em um único texto em que buscamos pelo respirar das significações. Quando necessário, utilizamos as citações diretas para exemplificação, e desde já, reconhecemos que nesse material o podemos qualificar como uma produção feita de forma coletiva, em colaboração participativa, escutas e falas dispostas em perspectiva sinodal¹¹¹. Essa parte de nossa pesquisa comporta dados quantitativos para caracterização da amostra por meio de informações numéricas e gráficos, e ainda através dos textos escritos no questionário, das narrativas obtidas, das expressões gráficas e corporais apresentadas conforme previsto em nossa abordagem metodológica, se construíram os dados qualitativos encontrados.

Os questionários impressos e respondidos manualmente foram digitalizados a partir de suas respostas objetivas, sendo transferidas para a plataforma Microsoft Forms em formato de questionário, a fim de obter melhor otimização e leitura dos dados. Quando o número do resultado de cada questão não é igual a 30, subentende-se omissão, respeitando a liberdade do(a) entrevistado(a). As perguntas e respostas subjetivas foram suprimidas da digitalização, sendo abordadas e comentadas no item seguinte deste capítulo. Finalmente, optou-se por destinar a última parte desses dados a um novo capítulo em que foram apresentadas e discutidas as categorias específicas acerca do percurso motivacional de nossos

¹¹¹ Compreende-se por esse conceito que “a sinodalidade abre espaço para pensar de maneiras novas e produtivas sobre conflitos e desacordos na igreja – de maneiras que não entendem o conflito como um evento “extraordinário” em uma igreja que está “normalmente” em unidade. Em vez disso, dentro de uma igreja sinodal, o conflito pode ser abordado como um caminho desafiador, mas frutífero, para se chegar a uma visão mais profunda da identidade da igreja e de sua missão no mundo”. (Gruber, 2022). Entrevista da teóloga disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/619516-especialistas-debatem-o-significado-de-sinodalidade-para-a-igreja-global>. Acesso em: 04 Jan. 2024.

colaboradores, obtidas essas por meio das entrevistas individuais e em comparação com os demais dados coletados no campo empírico.

4.1 CONJUNTURA ESTATÍSTICA: ALGUNS ÍNDICES RELEVANTES DO CATOLICISMO PARA ESTA PESQUISA

Antes de passarmos a nossa amostra local, faz-se necessário apresentarmos alguns índices que englobem dados mais gerais do fenômeno do catolicismo no mundo, a partir da quantificação dos seus últimos documentos publicados no ano de 2023-2024, quanto ao número de: padres (diocesanos e religiosos), religiosos não ordenados e religiosas. Vale ressaltar, que nossa amostra reafirma a mesma perspectiva mais global do fenômeno religioso do catolicismo, baseando-se nas evidências aqui dispostas por meio do Anuário Pontifício da Igreja Católica publicados neste ano de 2024, levantamento que visou “elaborar uma síntese sobre a evolução da Igreja Católica no mundo”.

Segundo o documento, que também embasa seus números através do *Annuarium Statisticum Ecclesiae* de 2022, “aumentam os católicos batizados no mundo (de 1 bilhão e 376 milhões de católicos batizados em 2021, constata-se aumento relativo de 1% em 2022, subindo para 1 bilhão e 390 milhões)”. Aumento também do número dos “bispos nos continentes asiático e africano e os diáconos permanentes na África, Ásia e Oceania”. Por outro lado, destaca a pesquisa, e aqui é importante para nosso trabalho: “diminuem as vocações sacerdotais, os sacerdotes, os religiosos professos que não são sacerdotes e as religiosas professas”¹¹².

Assim, nesse contexto geral do catolicismo no mundo, observa-se a diminuição de sacerdotes religiosos (128.262 presbíteros religiosos e 279.610 diocesanos). Contudo, mesmo com o número de padres diocesanos bem superior ao de padres religiosos, o documento sinaliza de modo geral que “o ano de 2022 marca uma nova diminuição no número de sacerdotes em comparação com o ano anterior, continuando assim a tendência de queda que marcou os anos a partir de 2012”. Trata-

¹¹² Esse documento registra os mais recentes dados estatísticos referentes às “informações relativas à vida da Igreja Católica no mundo, a partir de 1º de dezembro de 2022 a 31 de dezembro de 2023”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2024-04/aumentam-catolicos-mundo-anuario-pontificio.html> Acesso: abril de 2024. Todos os índices numéricos citados, podem também ser acessados pela publicação de 2023 da Agência Fides. Disponível em: [https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-10/estatisticas-da-igreja-catolica-em-2023.html#:~:text=Atualmente%2C%20h%C3%A1%204.155%20bispos%20diocesanos,diminuiu%20para%20407.872%20\(%2D2.347\)](https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-10/estatisticas-da-igreja-catolica-em-2023.html#:~:text=Atualmente%2C%20h%C3%A1%204.155%20bispos%20diocesanos,diminuiu%20para%20407.872%20(%2D2.347)). Acesso em: 17 Out. 2023.

se da percepção numérica de uma “diminuição das vocações” e, portanto, de uma “crise vocacional”, muito mais evidente na Europa. Quanto à disposição geográfica dos números, o continente europeu apresenta os maiores índices de baixa, e mantendo-se ainda com números estacionários (sem mobilização) a América (especialmente sustentada pela estabilidade da América Latina, e em déficit numérico a América do Norte). Os índices dispararam levemente com acréscimos vocacionais na Igreja dos continentes africano, asiático e na Oceania. Entretanto, não podemos estabelecer uma causalidade generalizada, e o documento destaca que “uma análise sumária realizada no âmbito subcontinente destaca que os comportamentos locais são diferenciados entre si”.

Quanto aos religiosos que não são sacerdotes, somam 49.774 no mundo todo, apresentando declínio vocacional no grupo europeu, africano e oceânico, o que “constitui um grupo cada vez menor a nível global”, ainda que os religiosos na Ásia e na América tenham crescido. Quanto às religiosas, chegaram a 608.958 em 2021, formando “uma população professa mais consistente”. As mulheres religiosas são 47% mais numerosas que os sacerdotes. Muito embora, o número do decréscimo de religiosas seja um dos maiores índices apresentados, situando-se, apenas um ano depois, em 599.228 quanto ao registro de 2022 (diminuição de 1,6%), e em comparação com anos anteriores se percebe que “a tendência de longa data, de uma diminuição global no número de religiosas foi confirmada, dessa vez atingindo um número de 10.588 em comparação com a pesquisa anual anterior”.

Em resumo, esses dados evidenciam um desaceleramento vocacional percebido dentro do catolicismo nas últimas décadas, e as configurações culturais e religiosas de cada continente e localidade podem responder melhor ao que os números e tendências apontam nesta última década. Muitas outras variantes globais devem ser tomadas em consideração aqui, e nosso objetivo se limita apenas a apresentação desses índices para contextualização maior de nossa pesquisa.

Quanto aos dados dos religiosos e religiosas no Brasil, apresentados pela secretaria da CRB Nacional, atualmente se registra no país 114 Congregações masculinas e 371 Congregações femininas. O número de clérigos é de 4.732, e de irmãos 4.149, o que nos leva a definir que o número de religiosas conste de 15.920. O número de religiosos(as) em formação – os dados não distinguem entre total de homens e mulheres – é o de 1.763 religiosos(as) com os chamados votos temporários, e 2.342 estudantes (homens e mulheres) na formação inicial, ainda se preparando

para professarem os votos. Os religiosos de votos perpétuos registrados compõem o índice total de 24.801 no território nacional¹¹³.

No contexto regional em que aplicamos essa pesquisa, a CRB Regional Goiânia nos forneceu dados aproximados a partir de documento coletado em 2021 e 2023, por meio da plataforma Google Formulários. No documento apresentado, no ano de 2021, constam cerca de 187 Congregações religiosas presentes nessa Regional da CRB. Por falta de participação digital mais consistente, a coordenação geral local da CRB Goiânia, nos informou que chegamos em 2024 a números aproximados: cerca de 1000 religiosos e religiosas, sendo desse total, 32 religiosos irmãos (número exato), 250 sacerdotes religiosos e perto de 700 religiosas¹¹⁴.

Finalmente, os dados apresentaram que a vida religiosa feminina é consideravelmente superior numericamente à vida religiosa masculina, muito embora ambas se apresentem em queda de vocações, as irmãs evidenciaram um processo mais acelerado de déficit vocacional. Mencionando ainda o último Censo Católico que tivemos acesso (2015), de acordo com Fernandes (2016) em sua consulta ao CERIS, dos anos 2000 para 2010, saltamos de 8.787 paróquias no Brasil, para 10.720, e no registro da socióloga, em 2015 se constava 24.528 paróquias, o que “revela a tendência de crescimento da estrutura eclesial” (Fernandes, 2016, p. 190), e ainda apresentando um número de “agentes eclesiais incipientes”. No Censo de 2010, apresentava-se no Brasil a presença atuante de “14.091 padres diocesanos e 8.028 padres religiosos, totalizando 22.119 padres” (Fernandes, 2016, p. 191).

Toda essa conjuntura estatística (2010-2015) é apresentada pela autora como não sendo possível afirmar que o crescimento do chamado catolicismo estrutural (paroquialização e certa estabilidade vocacional dos presbíteros) corresponda

¹¹³ Os dados apresentados foram coletados junto à Secretaria Nacional da CRB, em Brasília, e enviados digitalmente ao Coordenador Geral da CRB de Goiânia, o irmão Marista Davi Nardi, por solicitação deste pesquisador, e podem ser conferidos pelo anexo (Figura 6: Dados de religiosos(as) da CRB nacional). Não foi fornecido o número específico de mulheres e homens. Segundo informado pela CRB nacional, desde o momento que foi reformulado nos últimos anos o CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), fundado em parceria com a CNBB desde 1962 (Dardeau, 2015), os dados estatísticos na CRB nacional ainda se encontram sendo reavaliados e até o término dessa pesquisa não estiveram disponíveis publicamente. De acordo com Fernandes (2015), o CERIS, com atuação firme da CRB nacional, eram de 1962 até 2007 os responsáveis diretos pela composição do Anuário Católico lançado a cada dois anos e que correspondia ao Censo da Igreja Católica no Brasil. A autora afirma ainda que atualmente a agência de marketing do seguimento católico – Promocat – é quem fornece atualmente esses dados.

¹¹⁴ Dados conforme consta no documento encaminhado digitalmente: “Dados CRB Regional Goiânia” (2021-2024), de acordo como seu atual coordenador da gestão 2021-2024, e também vice coordenador da gestão 2019-2021.

proporcionalmente a um declínio “da tese de secularização na sociedade brasileira” (Fernandes, 2016, p. 195). Defendendo a posição de Pierucci (1997) acerca da secularização no contexto Brasileiro, a autora dá “destaque ao caráter irregular do processo de secularização” que acontece em nosso contexto sociocultural: ainda permanecem possibilidades de compromisso religioso da parte de indivíduos, racionalização da fé e destradicionalização da transmissão das crenças (Steil, 2014), em que antes eram majoritariamente transmitidas por figuras maternas ou femininas que eram as responsáveis pela socialização infanto-juvenil religiosa, ou seja, a fé iniciada por tradição familiar; hoje acontecendo por meio também da infosfera digital como pertencimento.

Apresentada essa macroconjuntura estatística do catolicismo, passamos agora à caracterização numérica de nossa amostra populacional pesquisada¹¹⁵. Nesse sentido, podemos afirmar que, segundo o campo empírico, as compreensões possíveis das motivações dessas pessoas se encontram nas nuances que subjazem na base dessa configuração de perfil, esclarecidas conforme resumo no parágrafo final de cada subitem elencando. O material que segue apresentou considerações estatísticas e recorrências temáticas (Bardin, 1977), e, no capítulo seguinte, foi possível aprofundar os sentidos por meios das entrevistas individuais e a categorização das experiências motivacionais como resultado final deste trabalho.

4.1.1 Dos nossos colaboradores de campo: perfil cultural e socioeconômico

Apresentamos os dados gerais do perfil sociocultural dos nossos participantes, coletados a partir da aplicação do questionário temático e sociodemográfico. Temos então, de acordo com a Imagem 3 de nosso anexo, que dos colaboradores desta pesquisa, constata-se que 63% do público entrevistado é do sexo feminino, correspondendo a 19 religiosas, ao lado de 37% do masculino, sendo destes 11 religiosos (5 sacerdotes, 3 estudantes e 3 irmãos¹¹⁶).

¹¹⁵ Esses dados podem ser melhor visualizados de forma gráfica resumida segundo dados estatísticos da amostra conforme consta nos Anexos (Figura 7: Perfis estatísticos dos colaboradores).

¹¹⁶ A nomenclatura designa as dimensões vocacionais apresentadas no capítulo 2: sacerdotes são padres religiosos (pertencimento ao carisma congregacional específico, não diocesanos), estudantes (candidatos ao presbiterado em formação) e irmãos (religiosos de consagração perpétua como irmãos, sem almejam vocacionalmente o sacramento da ordenação presbiteral).

Outro dado sensível é o envelhecimento das vocações sacerdotais e religiosas. O grupo entrevistado apresenta uma média etária de 59 anos de idade, sendo a pessoa mais jovem com 19 e a mais idosa com 78. A maior parte está entre a idade de 41 a 78 anos. Ainda quanto ao estilo da estrutura familiar atual, dos 30 participantes, 9 pessoas têm pais vivos, 6 somente mãe e 1 somente pai. Com relação à transmissão educativa da fé, entre todos os depoentes, 18 pessoas foram criadas por pai e mãe, 8 somente por mãe, 1 com ajuda de avós e 1 foi criada por pais adotivos. Dessas, 2 pessoas são filho(a) único(a), 2 têm 2 irmãos(ãs), 3 com 3 irmãos(ãs), mas a maioria (21) tem 4 ou mais. Nesse sentido, lançamos a hipótese de que a vocação religiosa esteve também de algum modo relacionada a um número bastante diverso do atual no que diz respeito à prole.

Pelo mundo, as vocações religiosas seguem crescendo em países ou “continentes de missão” como a África, América Latina e Ásia, também marcados pela visível pobreza e desigualdade social. No Brasil, a realidade é parecida no tocante a maioria das vocações que chegam nas casas formativas, geralmente oriundas dos interiores ou comunidades populares. Do nosso público, 80% dos entrevistados alegaram vir de classe baixa (18 pessoas), enquanto 11 são provenientes de classe média e apenas um da alta. Temos 17 pessoas que afirmaram que seus pais ou cuidadores só tiveram acesso à educação primária, e apenas 12 com educação secundária.

A grande maioria desse público teve sua formação básica na rede pública de ensino (27 pessoas e somente 3 oriundas da rede privada). Outras 5 pessoas cursaram até o ensino médio, 12 têm ensino superior, 9 com especialização, 2 com mestrado e 1 com doutorado. Nesse aspecto intelectual e formativo, a Igreja e as congregações religiosas têm investido ao longo dos séculos, preocupadas com a capacitação de suas lideranças. São 17 pessoas (71%) que cursaram uma faculdade após o ingresso na Vida Religiosa Consagrada, enquanto apenas 7 (29%) tiveram a oportunidade de cursar antes. Também 17 delas manifestaram o desejo de dar continuidade à formação intelectual numa faculdade ou algo similar.

A vida religiosa feminina apresenta maior número e adesão à CRB regional Goiânia, sendo majoritariamente feminina a participação. Constata-se um claro envelhecimento das vocações femininas, e a participação da juventude na CRB local se faz bastante reduzida. Ainda, o número de representação masculina de padres religiosos que atuam e participam é bem pequeno, tanto quanto o número de irmãos

atuantes nesse coletivo. O grupo considera a formação intelectual importante, e o número de pós-graduados é ínfimo, apesar do desejo de uma mostra considerável por continuação dos estudos acadêmicos como instrumento de aperfeiçoamento e colaboração na missão. Destacamos também que a configuração familiar que possibilita ou permite a um de seus membros dedicar-se à vida religiosa encontra reverberação em famílias de um certo número significativo da prole nas gerações passadas, uma vez que nossos entrevistados apresentam em sua grande maioria entre 2 e 3 irmãos em suas famílias, bem como ainda provém de condições econômicas de classe baixa.

4.1.2 Perfil religioso

Com relação ao discernimento vocacional, 18 afirmaram contar com um certo apoio da família desde o início, 10 alegaram que no decorrer da caminhada a família foi compreendendo, apenas 1 obteve desaprovação da família, e 1 contou com a neutralidade da família quanto ao assunto. Essas respostas podem ser confirmadas pela pergunta posterior, que diz respeito à religião dos pais e avós: 19 católicos praticantes, 11 católicos sem envolvimento com a Igreja. Nenhum(a) entrevistado(a) alegou ter pais protestantes ou de outras matrizes religiosas.

A grande maioria das pessoas entrevistadas já emitiu votos perpétuos (23 = 79%), 3 de votos simples (7%) e 3 de formação inicial (7%), o que dá um rosto mais maduro do público e revela mais autonomia para com a gerência de determinados assuntos da Vida Religiosa. Constatou-se que 15 pessoas já moraram em três estados brasileiros ou mais, 11 afirmaram ter residido em três, 2 em dois estados, aumentando com isso o leque de sentidos de experiências de vida, o entrosamento com outras culturas e costumes, o aprendizado para a vida, enfim, o alargamento de horizontes do entendimento sobre a vida e missão. Apenas 2 pessoas ainda não saíram do seu estado de origem.

Com a evidente diminuição das vocações pelo mundo, as comunidades religiosas tendem à reconfiguração (Código de Direito Canônico, Cân. 621) e, algumas, à supressão (CDC, Cân. 616). A grande maioria das pessoas entrevistadas moram em pequenas comunidades, sendo 16 delas com três pessoas, 8 com quatro, 3 com cinco ou mais, e somente 2 pessoas afirmaram morar ou já ter morado em dupla. Sabe-se que com isso há pontos significativos: as comunidades com menos

membros apresentam menos dificuldade para gerir questões comunitárias e administrativas, mas, por outro lado, surge a sobrecarga de demandas missionárias, uma vez que todos os(as) religiosos(as) assumem funções locais de liderança (ou encargos) na comunidade interna, na comunidade eclesial da qual participam, na província da qual fazem parte, e alguns ainda na própria arquidiocese e na CRB local.

Entre os votos religiosos mais difíceis de serem vividos, conforme nossos entrevistados(as), aparece em primeiro lugar a obediência (16 = 64%), seguido de castidade (5 = 20%) e pobreza (4 = 16%). Ouvindo as pessoas entrevistadas, isso se deve a más experiências com relação a detenção de poder por parte dos(as) superiores(as), sendo mencionado falta de carisma para o ofício, centralização, dificuldade de acesso e problemas de relação interpessoal. Contudo, esse item fala de uma questão cultural maior, da crise de lideranças e perda de referenciais em nosso mundo, também dos processos de subjetivação na contemporaneidade, e que foram explorados em nossa pesquisa mais à frente, a partir dos dados dos textos de escrita-livre no questionário e das entrevistas individuais de aprofundamento.

Ainda quanto à questão das lideranças, 24 pessoas (86%) já assumiram alguma função de liderança na missão como religioso(a), contra apenas 4 respostas negativas (14%). Geralmente, nos situando nas gerações que aqui participaram dessa pesquisa segundo a faixa etária média apresentada anteriormente, as pessoas que costumavam ingressar nas casas religiosas e seminários são antigas lideranças em suas comunidades ou paróquias de origem, o que constitui uma riqueza de olhares e iniciativas criativas, ao mesmo tempo podendo chocar com opiniões diferentes e dificultar a escuta e pastoral de conjunto.

Para o exercício da humildade, conversão e restauração da vida espiritual e comunitária, a Igreja recomenda o acesso ao sacramento da Reconciliação (Confissão). A maioria do público em estudo (13 = 43%) revelou confessar-se apenas uma vez ao ano, o que corresponde ao Segundo Mandamento da Igreja (Cân. 989). No entanto, a confissão anual é indicada para fiéis em geral, para religiosos(as) a Igreja recomenda uma aproximação mais frequente (Cân. 664). Dos 30 religiosos(as), 8 pessoas confessam-se semestralmente, 2 pessoas a cada dois meses, 4 mensalmente e 3 não recordam.

Do mesmo modo, a grande maioria (18 = 62%) não possui um diretor espiritual, e apenas 11 (38%) recorrem a alguém mais experiente que os escute e ajude na condução da espiritualidade e vida comunitária. Entre as justificativas de não

conseguir acompanhamento espiritual está a dificuldade de achar uma pessoa disponível para a tarefa (grande escassez de pessoas que estejam capacitadas e se disponibilizem com tempo e habilidade a esse ofício de acompanhamento espiritual), experiências negativas passadas com essa prática quanto ao perfil da pessoa que executa a direção. A metade do público (15 = 56%) frequenta a missa duas ou mais vezes na semana, enquanto os demais que responderam à questão, temos 6 que frequentam aos domingos, e apenas outras 6 diariamente. Responderam ainda 20 pessoas (71%) que rezam a Liturgia das Horas ao menos uma vez ao dia, e 8 (29%) que rezam duas vezes diariamente.

Conforme visto na caracterização magisterial da VRC, há um insistente apelo nos documentos oficiais da Igreja às pessoas consagradas para a contemplação das coisas divinas e união mística com Deus, a fim de assumir essa atividade como principal dever (Cân. 663 § 1). Do nosso público, 17 pessoas (61%) dedicam ao menos uma hora por dia para adoração, contemplação ou oração pessoal, ao lado de 8 (29%) que dedicam uma hora por semana e 3 (11%) que alegam ter outra atividade similar. Praticamente todas as pessoas entrevistadas, excluindo uma omissão, fazem uma vez ao ano um retiro espiritual de pelo menos 5 dias (Cân. 663 § 5). A grande maioria (25 = 83%) faz uso de devoções como terços, novenas etc., mostrando que conservam elementos típicos da religiosidade popular brasileira herdada pelos familiares ou cultura.

Houve dificuldade de se estabelecer uma carga horária para o trabalho missionário diário, resultando em 10 omissões. Das respostas, temos uma variação que parte de 2 horas diárias até ao tempo integral (24h) dedicado à missão (a vida em sua inteireza é aqui reconhecida como missão). Contudo, importa destacar que obtivemos que 14 pessoas (47%) têm seu trabalho missionário como pleno ou realizador, 16 (53%) afirmaram as duas perguntas anteriores no questionário, ou seja, ao mesmo tempo em que é pleno e realizador, cansa e frustra. Nenhum(a) entrevistado(a) alegou que apenas cansa e frustra, mostrando que realmente se veem motivados, apesar das dificuldades e sofrimentos encontrados.

Quanto ao trabalho em equipe, 14 pessoas costumam realizar sua missão às vezes sozinhas, e 13 com outro(a) religioso(a). Quanto às experiências com cargos ocupados, 16 (55%) não exercem ou não exerceram função burocrática/administrativa em sua comunidade, contra 13 (45%) que responderam o contrário. No que tange às autocobranças, 21 entrevistados(as) (75% das respostas) costumam se cobrar com

frequência para um melhor desempenho na missão, enquanto 7 (25%) não se cobram. A grande maioria (24 = 80%) tem que se reportar a algum(a) superior(a) acerca do que faz, enquanto 6 (20%) não, possuindo mais autonomia/ liberdade. De igual modo, 23 entrevistados(as) (79%) se sentem encorajados(as) e motivados(as) por seus(as) superiores(as), enquanto apenas 6 (21%) responderam que não.

Os dados apontam que apesar do voto de obediência ser mencionado como o mais difícil de ser vivido pelo religioso(a), as lideranças vêm desenvolvendo a percepção da necessidade de participarem mais dessa gradação motivacional junto a vida de seus liderados, percebendo que ao motivarem os seus membros, vêm desenvolvendo a função principal de cuidadores e animadores das vocações. Destacamos ainda que, embora apresentem o voto de obediência com relação aos superiores(as) locais e provinciais, a grande maioria dos entrevistados exerce igualmente algum papel de liderança em sua missão como religioso(a).

Observou-se que a vida espiritual desponta como dimensão altamente comprometida na VRC hoje, não sendo acompanhada e partilhada espiritualmente por direção espiritual experiente, um excesso de encargos funcionais (ativismo), certo distanciamento dos sacramentos como fonte de revitalização, um excedente de autocobrança pessoal que sobrecarrega a missão, sendo esta vivida como performance bem menos administrativa e mais predominantemente da ordem da pastoralidade. Nenhum dos religiosos(as) entrevistados consegue realizar retiros espirituais semestrais, apenas uma vez ao ano. Os religiosos em sua quase totalidade (26 pessoas) trilham um percurso ininterrupto de itinerância comunitária, tendo residido, no mínimo, em três estados diferentes ao longo de sua vida religiosa. Apesar de tudo, o nível de realização e motivação com a vida escolhida se apresenta presente em todos os entrevistados, tendo metade considerado seu lado cansativo e frustrante como parte do senso de realização como religioso(a).

4.1.3 Perfil de saúde física e psicológica

A pergunta sobre saúde mental na família teve muitas abstenções, apenas 16 respostas, sendo 4 afirmativas, 5 negativas e 7 apontando outros tipos de doenças, não necessariamente ligadas a pergunta. Considerou-se que 11 pessoas afirmaram sofrer ou ter sofrido algum tipo de adoecimento psicológico, enquanto 17 marcaram “Não”. Dos 30 colaboradores, 20 não fizeram ou não fazem uso de medicação

controlada, diante de 9 afirmações positivas. No entanto, foi interessante constatar que 20 pessoas já fizeram ou fazem psicoterapia, enquanto apenas 8 nunca fizeram. Metade do público entrevistado (15 pessoas) possui alguma doença crônica, sendo que 11 do total já fez ou irá realizar algum procedimento cirúrgico. Algumas pessoas trouxeram relatos de acometimento de câncer.

Os dados mostram que 18 pessoas realizam atividades físicas com frequência, 12 não. Não obstante, apenas 9 afirmaram se cuidar bem, 17 gostariam de se cuidar mais, e apenas 4 acham que não se cuidam bem. Quanto ao acesso à cultura, 19 costumam frequentar algum tipo de lazer ou entretenimento, contra 11 respostas negativas. E ainda, 11 pessoas sentem que sobra pouco tempo para se cuidar, ao lado de 17 que veem não sobrar tempo, e tivemos 2 omissões.

Percebeu-se que mais da metade de nossos colaboradores apreciam e frequentam alguma atividade cultural de lazer com certa frequência, e igual número se dedica a um cuidado físico com o corpo por meio de algum tipo de exercício ou atividade específica. Evidencia-se preocupação com saúde mental ou física de familiares, e os dados mostraram que pouco mais de 10% dos 30 religiosos(as) já foram acometidos de algum adoecimento psicopatológico. Essa população (20 pessoas) fez uso (ou ainda faz) do instrumento da psicoterapia como manutenção da vida pessoal e do trabalho missionário, seja por prevenção em saúde mental, ou indicação dos superiores por conta de necessidades e problemas pessoais, ou ainda por decisão pessoal ou indicação de outros. Metade dos religiosos apresentaram algum tipo de doença crônica, e alguns com realização de procedimento cirúrgico. Finalmente, se percebe uma não medicalização da vida, onde poucos fazem uso (ou fizeram) de algum tipo de medicação controlada. Destaca-se a grande percepção da maioria de que necessitariam e gostariam de se dedicar em cuidar melhor de sua saúde física e mental, conflitando com a percepção de cuidarem bem das dores dos outros e esquecer das próprias.

4.2 SENTIDOS DA ESCRITA-LIVRE NOS COMENTÁRIOS-ABERTOS NOS QUESTIONÁRIOS¹¹⁷

Os questionários contemplavam espaços para a produção de textos com percepções e sentidos para algumas questões específicas, ou ainda como espaço aberto para uma escrita mais livre. Foram destacadas assim alguns conjuntos de escritos que versam sobre: a dificuldade do voto de obediência, questões da espiritualidade, experiências motivacionais (e desmotivações), trabalhos pastorais. Conforme foi observado, essas quatro dimensões se retroalimentam e interagem constantemente. Apresentamos na Figura 6, discutidos de forma sucinta, os dados coletados nos textos dos questionários, e que foram complementados a partir das entrevistas de aprofundamento trabalhadas no capítulo seguinte.

Figura 1: Anagrama do Voto de Obediência



¹¹⁷ Nomeamos por Questionário 1, 2, 3 etc as citações diretas dos textos de religiosos organizados nesse item, e que são representativos em suas curtas frases do que foi evidenciado de modo mais significativo pelo conjunto dos 30 colaboradores. Destacamos que 11 colaboradores apenas responderam os questionários nos itens de múltipla escolha, não participando da parte escrita. A não colaboração com algum comentário ou texto, seguindo nossos critérios de seleção, e respeitando a liberdade de cada um(a), foram um dos itens para serem esses desvinculados para a participação nas entrevistas individuais. Mencionaremos mais particularmente apenas o perfil social dos entrevistados no próximo item da pesquisa, omitindo-se aqui a menção individual do perfil de cada um dos 30 participantes. Os textos usados nessa sessão foram produzidos nas respostas coletadas pelo Questionário, após o estímulo de palavras-chaves em díades que apresentavam “as principais necessidades dadas à VRC”: Chamado/Resposta, Amor/Caridade, Conversão/Ruptura, Confiança/Esperança, Comunhão/Comunidade, Constituição de uma estrutura familiar/Segurança material, Amadurecimento humano (Realização pessoal)/Caminho espiritual. As questões abertas foram situadas logo em seguida, após o pedido para que cada colaborador ordenasse nas díades o grau de importância atribuído na sua vida entre 1 e 6.

No que tange à dificuldade acerca do voto de obediência, foi destacado o desafio em sintonizar hoje a dimensão da autonomia pessoal e da responsabilidade institucional a qual está vinculado cada religioso(a). De acordo com Berger (2017; 2021), um novo regime de plausibilidade religiosa vem convocando as mentalidades crentes a um tipo de adesão cada vez mais diferenciada com a representação institucional, colocando em conflito as esferas da dinâmica de subjetivação e formação da personalidade do fiel em seu modo de adesão à instituição a qual pertence. Devemos observar esse fenômeno conflitivo entre o tripé obediência-indivíduo-instituição como uma nova formação cognitiva que nomeamos culturalmente por individualismo. De acordo com o estudo empírico realizado por Lemos,

Segundo Dumont (1993), o individualismo é uma atitude que privilegia o indivíduo em relação à coletividade. Afirma o referido autor que quando se desbaratam os discursos globalizantes no seio de uma modernidade que repele o transcendente e as teleologias, é o indivíduo que se torna valor supremo. Na mesma direção segue o pensamento de Lipovetsky (*apud* Russ, 1999, p. 48), para quem o individualismo contemporâneo não designa mais um triunfo da individualidade em face de regras constrangedoras, mas a realização de indivíduos estranhos às disciplinas, às regras, aos constrangimentos diversos, às uniformizações. Esse é o sentido atribuído ao individualismo [...] (Lemos, 2010, p. 58).

O que podemos sublinhar é que o modo como hoje se dão os vínculos de institucionalização de um religioso(a) está atravessado por conflitos e problemáticas que vão desde a ordem do diálogo intercultural (modos e práticas devocionais diversas de ser Igreja e compreensões diferentes da missão, apego territorial), o que repercute no modo como cada sujeito está aberto ou não a atender os pedidos de transferência e a lida com novas realidades comunitárias. Em alguns casos, essa necessidade de autonomia e liberdade pode levar a um tipo de relação bastante conflitiva com a obediência representada pelas figuras das lideranças eclesásticas, o que acaba por constituir experiências de “mal estar, confusão, prisão, abafamento de si” (Questionário 4), comprometendo a disponibilidade missionária do “envio”, e pondo em dúvidas, e até mesmo sob “ataque crítico e deslegitimador” (Questionário 27), em relação aqueles que exercem os cargos maiores de liderança.

Contudo, faz-se mister esclarecer que, apresentando ambiguidade de respostas, foi percebido quanto ao gráfico sobre esse tema, que 79% (23 participantes) sentem-se atualmente encorajados e motivados por seus superiores. Portanto, os relatos quanto à dificuldade da obediência, comportam experiências que

extrapolam a compreensão dessa dimensão do voto religioso mantendo-se uma relação exclusiva com os superiores. Ainda, vale ressaltar, que a quantidade alta de relatos quanto às dificuldades com as figuras de autoridade, compreendeu uma série de reflexões que estão relacionadas: a) ao histórico biográfico-formativo de dificuldades dos religiosos(as); b) também aos traços de personalidade que despontam no imaginário das pessoas que assumem esses cargos: serem eleitas, nomeadas, tornarem-se representatividade do grupo, expectativas pessoais e cobranças dos membros sobre elas, responsabilização solitária das decisões tomadas, comportamentos com gestos defensivos de centralização ou distanciamento por formalização, conflitos tensionais com membros adoecidos rebeldes e insubmissos, etc.; c) bem como as vivências com superiores(as) podem assumir uma miríade de representações de cargos na VRC, como: superiores(as) locais das comunidades, formadores(as), párocos, ecônomos(as), provinciais ou demais membros do governo provincial, etc.

Desse modo, está em jogo aqui também uma percepção maior da obediência que pode ter na relação com os superiores sua cristalização: “minha obediência não é simplesmente um sim dado a uma pessoa ou a um grupo de pessoas, é um sim que é difícil porque é dado cotidianamente, todo dia, e para a Congregação, para Deus, para o povo, para a Igreja” (Questionário 6). Para outro, a obediência é a própria busca pela fidelidade ao carisma que deve ser atualizado no contexto atual, voto que está “imbuído de vários desafios e mudanças, precisa descobrir novas perspectivas significativas para melhor interpretar as sinalizações proféticas do Reino de Deus na história de hoje. Às vezes precisamos mudar nossos pensamentos, sonhos, itinerário, em nome da obediência” (Questionário 4). Por último, um dos participantes comenta acerca dos votos que “funcionam como uma experiência e não por decretos”, destacando que:

A obediência teorizada não corresponde à aplicada na concretude da vida, ou seja, infantiliza e desprepara as religiosas para a autonomia, empoderamento e liberdade individual. A obediência quando é cega legitima o poder e não o serviço. A obediência de Jesus ao Pai o torna livre, envolvido com todas as realidades do mundo. (Questionário 8).

Existe nas Congregações, nesse contexto comunitário da relação entre superiores e demais membros, o conflito de poder que se expressa de modo intergeracional (diálogo entre mentalidades de formação e idades diferentes),

“intercultural” (modos diversos de vivência do religioso e das devoções regionais, e até continentais), e até “racial” (perspectivas entre negros, indígenas e brancos nem sempre equânimes) (Questionário 18). Se apresentou também a questão da “relação de manutenção do poder”, e da busca e desejo de “querer ser superior, ocupar cargos de reconhecimento e evidência”, presença de “bajulação dos superiores”, alguns que “sempre são beneficiados por relações de amizade” e outros “que tem simplesmente que obedecer” (Questionário 9). Mencionou-se ainda o perigo à vida do religioso(a) da “possibilidade de corrupção por conta de estruturas voluptuosas” (Questionário 7) que a fixação em cargos oferece, bem como paralelo a isso, a desmotivação causada pela “incapacidade de ajuda financeira à própria família” (Questionário 8). Como desmotivação institucional com os superiores, foi mencionado também que “escolhas de manutenção do que ainda se tem, fechando-se aos apelos atuais da Igreja e do mundo, desmotivando e minando as forças jovens que se tinha” provocam “fortes conflitos e decepções”, gerando “forte sentimento de desânimo e tristeza” (Questionário 15).

Foi ainda destacado que a própria instituição eclesial estimula em alguns casos, mas não se compromete e apoia diretamente, a “ousadia pastoral criativa” (Questionário 2), e promotores vocacionais geralmente se sentem “pressionados” a produzirem e mobilizarem “mais números de vocações” (Questionário 8). Para um dos colaboradores, a questão da obediência reproduz uma lógica monárquica que representa hoje na VRC “um modelo que para mim é uma tortura, um modo de submissão dos membros, e a dificuldade dela (VRC) em conviver com o poder e a autonomia compartilhada” (Questionário 13). Algumas representações das figuras de poder surgem caracterizadas por “autoritarismo, centralização das decisões, manipulações” (Questionário 10), ou podem apresentar-se como “lideranças desconfiadas e/ou incompreensíveis quanto a originalidade e os desdobramentos das ações pastorais” (Questionário 13).

Geralmente aí, observa-se que o vínculo institucional do religioso com a sua Congregação pode estar também mais condicionado pela proximidade com relações familiares, seguranças variadas de trabalho já conquistado, pertencimento cultural e geográfico, do que o privilégio da vinculação a um carisma ou à própria Instituição em si (Congregação ou Igreja). Coloca-se ainda que a problemática da obediência e a formação das lideranças no mundo contemporâneo transcende as instituições religiosas e situa esses conflitos numa sintomática maior da sociedade ocidental no

que toca ao sujeito hodierno e suas referências pessoais, à perda da força simbólica das instituições e o seu legado de desconfiças e feridas, e às habilidades pessoais necessárias para compreensão e ação em conjunto da parte das lideranças com seus liderados. Contudo, foi afirmado também um senso de profundo agradecimento institucional à Congregação pelos religiosos(as), uma vez que esta “me possibilitou conhecer melhor a mim mesma hoje, e todo um investimento da Província em sanar minhas sequelas” (Questionário 11), bem como um amor maternal pela Igreja: “sou filha da Igreja e nela que sou o que sou na vida” (Questionário 3).

Os dados empíricos revelam que os religiosos(as) que conseguem realizar uma hermenêutica mística de sua relação com os pedidos dos superiores, encontram na espiritualidade uma maior disponibilidade para aceitar transferências e acolher de forma aberta novos pedidos de missão e encaminhamentos, bem como realizaram na vida um processo de reconhecimento e integração de suas feridas familiares (traumas) e limitações geradas com figuras paternas e maternas, professores(as), chefes(as) etc. Constatou-se ainda, na dimensão conflitiva com as figuras de autoridade, a prevalência de um estilo formativo de “exigências”, a necessidade de nas casas de formação os(as) estudantes conseguirem ir aos poucos conquistando abertura e adaptação ao “novo estilo de vida assumido”, “antes era mais livre, agora tem organização para tudo” (Questionário 4).

A espiritualidade pode na VRC ser alimentada por um tipo de vínculo muito especial e mistagógico que se reconhece por acompanhamento espiritual (direção espiritual¹¹⁸). No que diz respeito à relação com direção espiritual, quando esta acontece, se relata às vezes uma “falta de sintonia” (Questionário 3), ou apresenta uma idealização do diretor espiritual, podendo gerar “uma quebra de confiança” a partir de “comportamentos não espirituais” destes (Questionário 16). Esse tipo de vínculo estabelecido nessa relação espiritual diz respeito ao modo como é solicitado pelo Papa Francisco acerca do novo estilo pastoral compreendido como uma práxis de “acolhimento, acompanhamento, discernimento e integração” (Francisco, *Amoris Laetitia*, Capítulo VIII, 2016).

Portanto, as respostas dos comentários nos textos evocam uma percepção conflituosa da mentalidade crente na lida com os superiores quando se reflete a partir

¹¹⁸ A questão da espiritualidade será aprofundada adiante no item referente às entrevistas de aprofundamento. Nesse item, focamos apenas no vínculo espiritual mediado pela direção ou acompanhamento espiritual conforme contemplado no questionário.

do voto de obediência. Percebemos pelos gráficos em anexo, que a grande maioria se sente apoiada pelos superiores em seus trabalhos missionários, ao passo que também assumem e se queixam de uma ambiguidade esboçada na relação entre autonomia subjetiva pessoal e confronto com autoridades legítimas e institucionais. Escapou ao escopo de nossos objetivos nessa pesquisa verificar qual seria também a experiência motivacional dos religiosos quanto à ocupação específica de lugares de lideranças lidando com esse contexto de secularização na VRC como um todo.

Os resultados apontam para uma rara práxis de direcionamento espiritual vivida atualmente pelos religiosos, apresentando justificativas que falam: de escassas habilidades ou disponibilidade de diretores espirituais, ausência de prioridade para estabelecimento dessa práxis, dificuldades de confiança e manejo dos vínculos que toquem a relação entre o sagrado e as feridas humanas tais quais se apresentam na complexidade e velocidade do tempo de hoje, quebra do vínculo por questões de transferências (seja do diretor, seja do religioso(a) acompanhado). Para Cencini (1994), o direcionamento espiritual ou o acompanhamento pessoal está atrelado às bases vocacionais dos candidatos à vida religiosa, não se apresentando como “um privilégio de quem manifesta uma intenção vocacional, mas um modo *normal* de se iniciar na fé” (Cencini, 1994, p. 52, *itálico do autor*), tratando-se de um “caminho mistagógico” em que se encontra um espaço onde se possa falar das coisas de Deus e discerni-las. Na interpretação dada pela Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, compreendeu-se essa dimensão da vida religiosa como “uma espiritualidade de reconstrução espiritual” (Cabra, 2006, p. 115), bastante necessária hoje, uma vez que, no que tange ao link entre obediência enquanto prática de escuta, a “mentalidade secularizada ouve como longínqua a *abordagem mística*” (Cabra, 2006, p. 116, *itálico do autor*).

Quanto às motivações, foi mencionado que é preciso que essas saibam desenvolver a habilidade de saber contemplar e lidar com “fracassos e frustrações no percurso religioso”, só sendo viável de se sustentarem se houver um aprendizado de resiliência para “saber-fazer com as oscilações da existência” (Questionário 3), uma vez que “admitir uma identidade que passe por Deus” é compreender que toda nossa inteireza de “vida e a nossa humanidade precisam apresentar sentidos atualizados em cada tempo”. As motivações dos religiosos(as) apontam para um gosto e desejo no desenvolvimento de uma “qualificação do ser como pessoa consagrada” (Questionário 17), em um senso do “gosto pelo viver” e a sustentação do compromisso

de esperança com a “construção de um mundo mais justo e fraterno” (Questionário 21), e a decisão de optar por uma “VRC mais simples, sem tanta burocracias, leis e que abrace a missionariedade com amor, dedicação, muita paixão no coração e no testemunho” (Questionário 13). Esse entusiasmo deve estar fecundado pela percepção profunda de “uma paixão pela vida e missão” (Questionário 1), motivando-se na vida religiosa quando acontece o “reconhecimento de crescimento humano, de humanização, através do enfrentamento de todas as formas de medo que as rápidas transformações hoje apresentam: xenofobia, lgbtfobia, gordofobia, e todos os tipos de fobias e indiferenças” (Questionário 12).

Todos os religiosos(as) foram taxativos em evidenciar que se dá por meio da relação com a divindade/o sagrado, sendo esta mediada pela experiência de fé estabelecida com a pessoa de Jesus Cristo, o que se torna “fonte do sentido de serviço” (Questionário 2), da “prontidão para se estar disponível ao outro”, possibilidade de se sentir em “realização e felicidade”, com clareza de “um projeto de vida que é movido por passos, desenhado como um processo. Passos ora firmes, ora trôpegos, porém com a ânsia de sempre caminhar” (Questionário 5).

No que tange à dimensão comunitária como lugar de motivação, essa se apresenta assim quando fornece de forma prevalente, em detrimento do foco nas dificuldades, os sentimentos de “alegria da fraternidade e acolhimento mútuo”, vividos em comum (Questionário 1). Existe a percepção ideal da comunidade como um lugar de organicidade, ou seja, da formação de um organismo comum composto por cada sujeito e que tem como seu centro vital Cristo, compreendendo-se essa como “o lugar espiritual por excelência de um religioso, sem isso não dá pra ser” (Questionário 6). Essa ambiguidade da comunidade – lugar motivacional e desmotivacional – implica também no dado concreto de que “muitas comunidades são carentes de afeto, falta esse ambiente familiar e uma vida de oração madura e constante” (Questionário 5), que torna a “comunidade um peso, e que não aceita o diferente” (Questionário 13).

Às motivações fornecidas pelos superiores(as), embora relatadas como realizadas e reconhecida sua importância, a percepção é de que esses se aplicam muito mais em ter que resolver a enorme carga de “problemas institucionais e burocráticos” por conta das dificuldades e testemunho de seus confrades e irmãs, do que propriamente poderem aplicar-se à reflexão sobre as atividades missionárias (Questionário 11). Isso pode gerar desmotivação por conta da “falta de planejamento missionário fazendo vir os pedidos já todos prontos, onde não há discussão e abertura,

apenas se informa o pedido feito” (Questionário 10). Um dos incômodos que geram desmotivação diz respeito a todo o efeito que tem sobre cada um dos membros quando um religioso(a) “abandona a vocação por questão de má conduta e testemunho de vida” (Questionário 29). Para algumas religiosas idosas, foi ainda mencionado o fato de que, “na Igreja e no mundo”, muitas vezes suas vidas são “esquecidas ou lembradas e isso é uma constante em nosso cotidiano” (Questionário 9).

O trabalho pastoral pode ser planejado e discutido na comunidade religiosa como equipe pastoral, mas muitas vezes as demandas são divididas individualmente, dado seu alto número de ações diversificadas. Os religiosos relatam ter que lidar com uma alta gama de expectativas e carências dos fiéis que são neles projetadas, muitas vezes também tendo que saber reagir às constantes “frustrações pela baixa adesão e compromisso” dos crentes com algumas propostas pastorais (Questionário 6). A pastoralidade ou missão de evangelização foi percebida como mobilizada e motivada pelo “amor que é o que impulsiona para a missão”, uma vez que “lembramos que lidamos nas pastorais com pessoas, muitas delas bastante feridas” (Questionário 6). Com traços de mobilizações motivadoras na VRC, a dimensão missionária foi apontada como “essência da vida religiosa”, e que essa não pode esgotar-se na

[...] vida em paróquias, devemos ir além, ser presença onde a vida está ameaçada, seguir as pegadas de Jesus de Nazaré, abrir caminhos, ter sempre esse movimento, não ter medo de sair dos centros internos da Igreja, esse não é o nosso lugar, não é a essência da Vida Religiosa Consagrada. Para sermos felizes precisamos abraçar e cuidar da Palavra de Deus em nossa vida, abraçar as causas da vida, sermos sinais de bom relacionamento entre as pessoas, sermos simples, humildes e ter consciência de que a sua vida é missão (Questionário 4).

Por outro lado, uma percepção de desmotivação mencionada que desponta quanto ao serviço pastoral esclarece que se torna “frustrante ver a Igreja se fechando e só falando em pecado, Satanás e exorcismo” (Questionário 11). Isso diz respeito ao jogo de polarizações entre as diversas perspectivas eclesiais e teológicas dentro da pluralidade carismática da Igreja Católica, evidenciando que o pluralismo religioso que Berger atribui como desdobramento do processo de secularização (Berger, 2017), não se dá apenas na forma de confessionalidades distintas (diferentes religiões), mas evidencia nuances variadas de correntes díspares, mesmo numa mesma religião

monoteísta, como é o caso do cristianismo, e até dentro de uma única confessionalidade, neste caso, o catolicismo.

Ainda, muitos relatam executar o serviço pastoral “na maioria das vezes sozinha” (Questionário 1), já que os outros membros da comunidade atuam em outras frentes missionárias, e se contam com poucos para a quantidade de serviço, ou mesmo por conta da condição física da idade. Podemos perceber que as pastorais e movimentos também participam dos desdobramentos da secularização, tornando-se plurais e especializadas, correndo o risco seja da desarticulação interna, seja da uniformização ou centralização em poucas figuras de liderança.

A consciência do trabalho realizado muitas vezes quando não se trata de um senso de realização e sentido espiritual, vem acompanhada pela sensação de “frenesi, negligência e ativismo” (Questionário 3), apresentando, portanto, um quadro de sintomatologia típica da perda de referencial no trabalho, tais como: “procrastinação” (Questionário 2), ou “uma estranha sensação de fadiga”, “esgotamento”, e “necessidade imediata e impulsiva de deitar, acomodar-se, ver besteira na internet”, por exemplo. Contudo, falou-se também de um outro tipo de “cansaço” contrário ao sentido deste anterior, “quando é pleno e realizador, o cansaço também é bom e me faz sentir feliz” (Questionário 9). Em contrapartida, um colaborador destacou que “os carismas e as instituições em suas formas-organizacionais são meios que podem favorecer respostas e impulsionarem à dimensão missionária do discipulado” (Questionário 10).

Finalmente, a dimensão pastoral/missionária está destinada a uma percepção externa da vida religiosa, ao “sair” e ao encontrar-se com a vulnerabilidade das pessoas, diz respeito a um lugar relacional da consagração que exige “habilidade, inspiração e escuta” (Questionário 10). A vida comunitária (“a fraternidade que vivo”) foi abordada apenas por um único colaborador como lugar de missão do religioso (Questionário 2).

Portanto, foi possível de ser observado que a vida religiosa consagrada ao elencar o voto de obediência como o mais problemático de ser vivenciado pelos religiosos(as), expressa uma dimensão conflitivo-relacional da representação da instituição e de seus superiores como campo de construção de sentidos que precisa ser melhor fortalecido, trabalhado e assumido pela vida consagrada de um modo atualizado à cultura hodierna.

O teólogo redentorista, Lourenço Kearns (2019), já considerava que a “obediência é o maior desafio da pós-modernidade, de um mundo secularizado, em que a regra moderna é a supervalorização da liberdade humana, em que ninguém (nem Deus, nem superiores) pode interferir nela (Kearns, 2019, p. 140). O que este religioso recorda ainda é que a obediência só é acionada alguns momentos concretos da vida religiosa em que é preciso assumir livremente seu sentido religioso, contudo, é também nesses momentos que é geralmente bloqueada. Ainda para Kearns (1999), em uma outra obra acerca da reflexão teológica da vivência religiosa dos votos, as reflexões conciliares do Vaticano II retiram esse voto de uma moralidade de “conveniência”, do tipo “piramidal”, cabendo uma função fundamental dos superiores de animar os membros num senso de “corresponsabilidade e assumir iniciativas”. As atitudes da personalidade formadas pela história cultural e familiar que impedem essa prática, tanto do lado dos superiores como dos demais membros, são: orgulho (construção de um senso único de opinião e informação que não aceita contraposições e diálogo), fechamento (silenciamento como modo de não posicionamento, o ficar “em cima do muro” como um “não” dado e velado) e comodismo (“opção por não mudar nem entrar no processo de conversão”) (Kearns, 1999, p. 208-209).

De acordo com O’Murchu (2001), trata-se da dimensão da linguagem que precisa ser reformulada, uma vez que para o autor o voto de obediência implica na consciência de um tipo de “companheirismo” que só encontra respaldo na formação de um sujeito comunitário, e é esse campo relacional que se encontra comprometido na dimensão interpessoal. A linguagem, portanto, não diria respeito à ordem da mensagem e dos enunciados discursivos, mas da possibilidade de um estilo de subjetivação descentrado de si na operação com a cultura e seus condicionamentos, cujo sentidos da consagração não colocam em primeiro lugar o desejo de autonomia como independência, mas promovem um encontro maior do que o ofertado pelas circunstâncias. Trata-se, segundo o religioso e historiador da vida consagrada, Jesus Gomez (2000), da estratégia de um conjunto de perguntas que a vida religiosa pode se fazer acerca da liberdade humana para que gere acesso à sua originalidade própria, e não a uma uniformização, centralização e despotismo que só desencadearia recusa nas consciências crentes formadas na contemporaneidade. Propõe o autor que,

Ortega y Gasset cunhou este axioma: “Eu sou eu e a minha circunstância”, que lembra imediatamente esta frase: “Penso segundo as circunstâncias em que me encontro”, de Arquíloco de Paros¹¹⁹, um poeta grego do século VII antes de Cristo, que pretende dizer que as circunstâncias constituem ou condicionam o sujeito. Por conseguinte, as circunstâncias colocam a todo ser humano perguntas interessantes: Até que ponto as circunstâncias nos deixam ser nós mesmos? Em que medida compreendemos o mundo na sua totalidade, fora da nossa cultura, das nossas vivências, e dos nossos interesses? (Gomez, 2000, p. 5).

Nos textos magisteriais acerca desse voto em específico, este foi apresentado desde o Concílio Vaticano II como uma experiência oblativa (PC, n. 14). Quer isso afirmar que o sujeito consagrado encontra na relação intrínseca da mística jesuânica os sentidos à obediência¹²⁰, que, se relaciona por um lado negativamente a vontade ao sacrifício (lugar de renúncia), por outro lado, de um modo mais positivo, promove na existência o sentido da alegria do serviço (pastoralidade).

Pudemos observar pelos dados, que se encontra presente um certo “mal-estar” que por vezes desponta na perda de sentido, seja tanto na relação obediencial com os superiores, sejam pelas dificuldades encontradas na realização missionária (pastoral), ambas perpassadas por vários significados mencionados nas transcrições apresentadas, gerando muitas vezes a desmotivação. Esses quatro núcleos (obediência, motivações/desmotivações, espiritualidade e prática pastoral) se articulam de modo intrínseco na vida religiosa, apresentando certa duplicidade: gera

¹¹⁹ Segundo Gomez, Arquíloco “debruçou-se completamente sobre a sua própria interioridade, pondo em primeiro lugar o eu, criando-se assim o individualismo na literatura”. (Gomez, 2000, p. 5). Ainda sobre o tema, faz-se mister consultar a revisão do conceito psicanalítico de narcisismo, reformulado pela psicodinâmica do psiquiatra e psicanalista americano Heinz Kohut, judeu nascido na Áustria, que o redefine enquanto “vulnerabilidade narcisista, que não é tanto o índice de uma falta de relações de objetos, mas antes de um desejo profundo de relações capazes de oferecer segurança”. O tema foi discutido pelo trabalho do reitor do Seminário da Diocese de Münster (Alemanha), Andreas Tapken, para quem Kohut, a partir da reformulação da “teoria das relações objetais” em Klein (objeto interno) e Winnicott (objeto transicional), considera a vulnerabilidade narcisista como redesignadora da concepção psicanalítica do “caráter transitório das relações objetais”, e “consegue demonstrar que o Self, para existir, deve necessariamente, durante toda a vida, ter objetos-Self aos quais referir-se e dos quais depender”. Contrastando com o projeto neoliberal do individualismo do sujeito autônomo, “sua compreensão da dependência de uma pessoa do outro perde a conotação de imaturidade ou de necessidade arcaica de fusão simbiótica com o objeto primitivo, e é fundamentalmente positiva: o *outro* é o *outro necessariamente presente*; através de sua presença sustentadora, o outro é que torna possível e mantém a identidade pessoal” (Tapken, 2011, p. 109-110, *itálico do autor*).

¹²⁰ A palavra, na sua etimologia, contempla o verbo latim escutar (audire), e reporta-se, portanto, a uma inclinação a uma “escuta atenciosa” (o termo “ob” é um prefixo verbal que implica “voltar-se para”). Obediência não funciona dentro da compreensão moderna de reivindicação da autonomia, contrapondo-se a qualquer forma de submissão (militar, religiosa etc.), como sendo um lugar que adere à servidão ou subserviência. A esse respeito, conferir: Unger, Nancy Mangabeira. “Heidegger e a espera do inesperado”. In: Rio de Janeiro, *Revista Tempo Brasileiro*, 164, jan.-mar. 2006, p. 181. (Dicionário de Poética e Pensamento, UERJ).

sofrimento e conflito, como também pode se apresentar como encontro de reencantamento com a existência.

Para finalizarmos o perfil sociorreligioso-psicológico-cultural de nossos colaboradores, e passarmos às entrevistas individuais e o elenco das categorias motivacionais encontradas, foi utilizado no item seguinte o dispositivo metodológico de uma abordagem psicológica (EMDR) aplicado a todo o grupo, tendo por finalidade situarmos um mapeamento neuropsicológico das memórias que caracterizassem suas experiências motivacionais. Esse material apresentado somente relata o quadro de imagens, cognições, emoções e sensações, não sendo contemplado em nossos objetivos sua análise, servido apenas como uma pintura concreta das experiências que nos ajudaram na execução das entrevistas individuais de aprofundamento.

4.3 QUADRO ICES DE MEMÓRIAS: EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS DE ENTRADA

A psicóloga norte-americana Francine Shapiro desenvolveu uma abordagem psicológica na década de 80, hoje bastante reconhecida mundialmente e apontada pela Organização Mundial da Saúde como proposta eficaz para o tratamento de traumas e estresse pós-traumático¹²¹. Em nosso desenho metodológico, utilizamos o EMDR (Terapia de Reprocessamento) apenas como uma “técnica” para composição das memórias das experiências motivacionais dos religiosos(as), conforme estabelecido nos procedimentos dessa abordagem que contemplam a “fase de recursamento” do sujeito (Lalotis, 2021; Shapiro, 2001).

Unindo neurociência e psicoterapia, os estudos da Abordagem EMDR indicam que a composição humana para as memórias, do ponto de vista neuropsicológico, se estabelece a partir dos seguintes elementos (ICES): Imagem condensada da memória (visualização da localidade/acontecimento espacial), Cognição auto perceptiva do contexto (Percepção de si naquele momento), Emoções presentes e Sensações físicas adjuntas (tanto as emoções como sensações se apresentaram misturadas e foram mantidas as respostas *ipsis litteris*). Para constar como registro de relatos na literatura científica-acadêmica, optou-se por utilizar essa abordagem na pesquisa de

¹²¹ Relatório de 2023: Mental Health Gap Action Programme (mhGAP): guideline for mental, neurological and substance use disorders. Disponível em: <https://www.espacodamente.com/sem-categoria/novo-relatorio-da-organizacao-mundial-de-saude-recomenda-o-emdr-para-tratamento-de-tept/> Acesso em: 12 jan. 2024.

campo como técnica para acesso de memórias que definissem as experiências motivacionais dos sujeitos. O quadro que segue, apresenta a composição desses elementos obtidos pela técnica de estimulação bilateral e responde ao momento-chave, aquele que para os colaboradores foi o mais significativo e motivador para a tomada de decisão na opção pela vida religiosa consagrada.

Quadro 2: Esquema ICES de memórias (experiências motivacionais)

Imagens	Em experiências litúrgicas e sacramentais (Batismo, Crisma, Eucaristia, Adoração), grupo de jovens, em refeição, com a família, no trabalho, em casa, rezando com a Bíblia, cantando na celebração, em ação pastoral de visita às famílias, no hospital, durante um retiro, com a mãe, no aniversário, chorando, acompanhando o sofrimento de uma pessoa, numa mudança existencial, após a perda de uma pessoa, caminhando, no deslocamento de uma viagem, numa procissão, de uma escola dando aula, fazendo leitura da missa, contemplando um por do sol, na juventude.
Cognições	Sou amada(o), sou corajoso, sou feliz, sou escolhida, sou parte, eu consigo, sou realizada, sou capaz, posso responder, sou impulsivo, sou irmão, sou esperançoso.
Emoções	Alegria, disponibilidade, loucura, desejo, coragem, saudade, liberdade, amor maior diferente, insegurança, medo, dificuldade, conflito, insegurança, sofrimento, força, apego, euforia, compaixão, paixão, desespero, bondade, entusiasmo, serenidade, certeza, confirmação, questionamento.
Sensações	Fraqueza, vitória, luta, bem-estar, pular, correr, voar, conforto, consolo, integração, distensão brusca, paz, leveza, nervosismo, pertença, relaxamento, tranquilidade, impulso, clareza, vibração, entrega, decisão, realização, tremor, vitalidade, arrepios, taquicardia, garganta travada, lágrimas, agonia, prisão, calor, flexibilidade.

De modo sucinto, para não nos distanciarmos dos objetivos almejados, apenas destacamos a multiplicidade de vetores distintos que as experiências motivacionais, tais quais foram acessadas pelos participantes, evidenciaram. As imagens surgem detalhadas a partir de localidades, momentos de celebração, contextos de vida, estando acompanhado com pessoas, momentos solitários, fora e dentro de ambientes religiosos, em vivências intensas, realizando alguma atividade laborativa, atividade de lazer, momento de luto.

Sabemos que a “orientação vocacional” para entrada na vida religiosa se “apresenta como um processo educativo”, não se dando de modo imediato nem sendo determinado sempre por um único acontecimento. Assim, por processo vocacional se atribui uma experiência paulatina marcada pelo “ordinário” do cotidiano e não pelo extraordinário dos acontecimentos, subsistindo enquanto um “itinerário de fé” que constrói os sentidos fundamentais de “colaboração, participação e disponibilidade (*docibilitas*)” com os sujeitos vocacionados (Cencini, 1994, p. 53). As respostas detalham acontecimentos, situações e contextos de mediação que foram marcantes para os(as) colaboradores, registrados e identificados por eles(as) como algo significativo, como “virada de chave”, como tomada de decisão, momento de mudança clara pela escolha feita.

Contudo, a variedade de emoções apresentadas pelo grupo, designam que esses momentos mais definitivos podem vir acompanhados de emoções variadas e ambíguas. Nem todos os(as) religiosos(as) consideraram uma única emoção presente e associada a essa memória motivacional, e nem todos utilizaram palavras que definem necessariamente emoções, do ponto de vista neuropsicológico, misturando-se com a descrição de atitudes, sensações ou sentimentos. O quadro de sensações apontou em sua grande maioria manifestações corporais intensas durante esses momentos, mas em outros se relataram essas como mais comedidas e esparsas. Ressaltamos que no exercício se estimula o sujeito a manter uma “atenção dual” durante a prática que foi estimulada também por via tátil e sonoramente, mantendo-se um foco na memória acessada e na experiência presente “aqui-agora” (Shapiro, 2001).

Por fim, as cognições de autopercepção do self foram as que apresentaram menor variantes, condensando núcleos específicos de sentidos que mais se repetiram entre os colaboradores, e dentre todos os quatro elementos, observou-se que esta foi a única que evidenciou traços positivos, sem a presença de ambiguidades, como

construção de uma percepção identitária valorosa do ser religioso. Destacamos que essa técnica se focou nos momentos motivacionais de entrada na vida religiosa, evidenciando todo um conjunto de idealizações e expectativas positivas que antecedem a entrada nas Congregações, marcadas pelas experiências ainda singulares de cada sujeito e sua resposta vocacional, não submetido às vivências comunitárias pós-entrada na VRC e aos demais desafios que foram apresentados no item anterior por meio dos questionários.

Não obstante, ao lado das anotações, os colaboradores foram estimulados a comporem algum tipo de símbolo, texto, desenho, poesia para expressarem de forma livre a experiência vivida naquele instante. Os desenhos apresentados foram diversos em suas representações de: formas da natureza, flores, árvores, sol, vento, terra, cruz, pegadas, caminhos, casas, igrejas, coração.

Portanto, à luz do processo de secularização no qual estão escritas essas vivências culturalmente, pode-se admitir – pelos vetores envolvidos nesse quadro representativo dos registros que impulsionam os vocacionados à VRC – que as vocações respondem à singularidade da experiência de cada sujeito, expressando suas individualidades e constructos perceptivos pessoais no modo como interagem com o ambiente cultural, a sociedade, a comunidade de fé, a família, a natureza. Retomando-se a perspectiva sociológica de Berger (em sua adesão aos clássicos Weber, Durkheim e Marx), Usarski (2022, p. 847) define que o fenômeno religioso deve ser compreendido em suas dimensões *micro* (especificidade dos sujeitos), *meso* (dimensão institucional da adesão religiosa) e *macro* (contextualização sociocultural), uma vez que a secularização vai extinguindo o campo da uniformização e formatação da religião tradicional em sua hegemonia da formação das identidades crentes, o que leva a aderir às subjetividades aquilo que Berger nomeia por novo regime de plausibilidade e de diferenciação (Berger, 2021, p. 167). O campo empírico confirmou até aqui uma parte das nossas hipóteses, e nos evidenciou que os sentidos e vivências das experiências motivacionais são amplas e diversas, evocam a construção de sentidos pessoais de cada sujeito vocacionado, e reproduzem uma cultura de pluralidade quanto aos vínculos institucionais.

Como consequência direta à VRC, lidarmos com o contexto cultural contemporâneo é percebermos que as vocações precisam ser acompanhadas caso a caso, admitir que os processos de formação das identidades e personalidades religiosas atravessam um mundo em constante mudança, e que se faz necessário um

vagaroso processo de discernimento vocacional situando como foco os modos como os sentidos de autonomia e individualidade estão relacionados à vivência institucional eclesial, aos modos de subjetivação da cultura e à espiritualidade carismática cujo o vocacionado se identifica¹²².

Nossa amostra populacional, conforme vimos, apesar de expressar uma faixa etária média de adultos maduros e idosos, já evidenciou traços vocacionais que apontaram a um pluralismo de contextos e vivências pessoais que demonstram hoje, cada vez mais, a presença da diversidade e da complexidade no fenômeno religioso. Este, – uma vez que se tome criticamente a secularização mais como processo sócio-histórico de transformação, e menos como deslegitimação da religião –, não poderia mais ser interpretado à luz do tradicionalismo, da padronização e uniformização das experiências vocacionais de outrora, o que implicaria um fechamento ao convite eclesial das últimas décadas que a Igreja Católica tem feito aos seus fiéis no diálogo com a realidade moderna.

Não obstante, tomou-se a “secularização como parte do processo societário de diferenciação de esferas culturais-institucionais” (Pierucci, 1998, p. 43), dentro das quais a religião opera de forma própria – mas não separada como uma “mônada” – em sua relação entre fé e subjetividade. Nesse ínterim, quando Berger em sua perspectiva weberiana confere atenção aos sentidos dos sujeitos crentes, demonstra que a plausibilidade hoje da adesão religiosa e do modo de vinculação do fiel não apenas se dá no campo social e cultural, mas no próprio aparato cognitivo de credibilidade das pessoas.

Em outras palavras, o dado religioso da identidade crente não mais está dado, garantido e transmitido na forma estímulo-resposta no seu projeto de adesão confessional (Berger, 2021, p. 197): é preciso se fazer e se construir como um crente hoje, apresentar um certo protagonismo em sua formação de fé. Nesse ínterim, entre sujeito e instituição, pessoa e cultura, resta um conjunto significativo de questões não respondidas acerca dos conflitos aqui elencados e que são produzidos na tênue linha

¹²² Traduzindo-se em perguntas: quem sou eu para a Igreja, quem sou na sociedade e na minha história de vida, quem sou eu quando rezo. Essas respostas nunca estão de todo acabadas e definidas, apresentam ambivalências, conflitos, busca por sentidos, crises e desistências. Conforme vimos, o documento pós-sinodal acerca da vida religiosa defende a “fidelidade dinâmica e criativa” como resposta institucional a esses problemas (VC, n. 36-37), não mencionando a singularidade de cada pessoa, mas focando-se na fidelidade como renovação e atualização do carisma fundacional dos fundadores.

entre indivíduo e sociedade, mentalidade crente e diretrizes institucionais, autonomia e individualismo, comunidade e espiritualidade, relativismo e renovação.

Não obstante, antes da passagem à parte final da pesquisa, encerramos este capítulo com o próximo item que contempla a metodologia poética do texto-sentido (Cavalcante Júnior, 2001), em que foram condensados em imagem, significações, músicas e palavras o que nossos trinta colaboradores vivenciaram a partir do conjunto de componentes que construíram nossa abordagem metodológica junto ao campo empírico.

4.4 LETRAMENTOS: TEXTO-SENTIDO

O rechaço, a afirmação de uma ruptura é, portanto, o descobrimento de que a força do comum é anônima e de que sua palavra é infinita.
(Gercés, 2013, p. 52)

Construímos como uma das formas de resultado o material que segue, condensando as vivências e registros gráficos que recebemos por meio de: 1) desenhos e frases nas cartolinas, 2) a resposta aberta de alguns questionários com um sentido mais experiencial por meio de escritos dos colaboradores, 3) os relatos das experiências após abordagem de estimulação bilateral pelo ICES e nas entrevistas de aprofundamento, 5) a criação de uma ambiência sonora de imersão dos sentidos¹²³, 6) a vivência espontânea do exercício de Biodanza, e 6) nossos registros pessoais (autobiográficos) das observações de campo. Nesse sentido, destacamos dois textos-sentidos, do registro vivencial dos participantes, apresentado em seguida por meio de uma imagem e uma tecitura de palavras que expressam o conjunto dos dados em forma de escritura-livre.

O texto-sentido se situa como uma “tecnologia de escrita” que funciona como importante produtor de sentidos nas pesquisas qualitativas (Sales, 2020, p. 137), advindo da “prática de letramentos” conforme desenvolvido pelo Método (Con)texto

¹²³ A música instrumental utilizada como sensibilização da vivência é do pianista francês Yann Tiersen, se chama “Comptine d'un Autre été: L'Après-Midi” (Cantiga infantil de outro verão: à tarde), compõe a trilha sonora da comédia romântica “O fabuloso destino de Amélie Poulain”, dirigida por Jean-Pierre Jeunet (2001). O cineasta trata no filme da conjugação intrínseca entre a ternura, a memória, os afetos e o amor. A vivência realizada teve a duração de aproximadamente três minutos. Recomendamos a escuta do áudio durante a leitura dos textos-sentidos a seguir. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NvryolGa19A>. Acesso em: 13 mar. 2023.

de Letramentos Múltiplos¹²⁴. Segundo seu conceitor, o método ampara-se na percepção de Paulo Freire, para quem “ler não é passear por cima das palavras, ler é ter uma compreensão profunda do lido, estética, também, do lido” (Freire *apud* Cavalcante Júnior, 2005). Compondo-se como uma ferramenta psicoeducativa da libertação do sujeito, essa metodologia traz em seu mote propulsor ofertar a pessoa uma ambiência expressiva que, quando esta em “vivência da liberdade de expressão, passa a agir para além das formas e das fôrmas do seu contexto” (Cavalcante Júnior, 2005).

Destarte, o material apresentado em seguida, diz respeito a uma fotografia que registrou um momento realizado com os colaboradores quando do encerramento da Etapa 2 em nosso desenho metodológico, bem como expressa em um texto-sentido os registros dessa vivência e de todos os materiais adjacentes elencados acima. Nossa abordagem metodológica para composição dessa fotografia e de sua escritura correspondente, envolvendo diretamente os colaboradores na primeira, e de modo implícito suas vivências na segunda, conjuga-se em dois textos-sentidos, produzindo uma unicidade de significações, na perspectiva de que este instrumental de pesquisa está permeado por uma abordagem que

Constitui-se como uma prática psicoeducativa libertadora de empoderamento humano, que através das múltiplas formas de expressão estética da palavra — dança, escrita, música, pintura, teatro, dentre outras — visa resgatar os potenciais oprimidos no ser humano, para a sua livre comunicação e expressão de ideias, pensamentos e sentimentos, capacitando-o como agente de transformação pessoal, relacional e universal. (Cavalcante Jr., 2005).

Unindo essa metodologia à pergunta pelas experiências motivacionais, nossos resultados confirmaram que a motivação seria a síntese do conjunto de fatores que causam a ativação de um estado interno do organismo, oferecendo-lhe uma “intensidade, direção e permanência” para a ação (Henriques; Santos, 2020). Assim, para fins de delineamento metodológico deste estudo em seus limites, se destacou a característica pouco maleável de seu objeto, em que a motivação é encarada como uma espécie de força interna que emerge, regula e sustenta todas as nossas ações

¹²⁴ Por letramentos, o autor do método compreende que: “As capacidades de ler e escrever não estão restritas à mera codificação e decodificação de signos e palavras. Em uma perspectiva plural e social, denominada de letramentos, representa a capacidade humana de realizar uma “leitura diária do mundo — o mundo interior e exterior de cada ser humano — e a composição desses mundos através do uso das múltiplas linguagens de representação de sentidos” (Cavalcante Jr., 2005).

mais importantes. Contudo, é evidente que a motivação foi percebida também como uma experiência interna que não pode ser estudada diretamente de forma objetiva. Ela pôde se apresentar do ponto de vista biológico, psicológico, social, mas também em sua forma holística-espiritual na construção dos sentidos. Nessa abordagem multifocal da experiência motivacional, nossa metodologia possibilitou compreendê-la como uma dinâmica que move, que impulsiona, que atrai e que produz uma ação de encontro com uma diversidade de alteridades (rostos, sentimentos, histórias, palavras, paisagens, ações, ambientes, símbolos, corpos, gestos etc.).

Finalmente, o modo como se pôde representar corporalmente e por meio de movimentos a experiência da Vida Religiosa Consagrada, se deu numa vivência de organicidade, em que os 30 colaboradores se interligaram em um único círculo, se permitiram em silêncio sentirem-se embalados pela música, criando-se um movimento espontâneo de forma coletiva. Esse foi um texto-sentido corporal, em que esteve posteriormente atrelado aos relatos das experiências da comunidade religiosa como um organismo. Durante a execução houve desequilíbrios momentâneos de alguns, que logo foram sustentados pelos demais. Outros se sentiram dispersos num primeiro instante, e ao passar dos minutos, em seguida se concentraram e perceberam que no movimento coletivo ninguém do grupo movia ou embalava seus corpos, apenas se inscreviam todos num mesmo fluxo que os superava. O olhar também esteve destinado a um vazio no centro do grupo que irmanava a todos, os conectando. O apoio mútuo durante a vivência foi percebido pela passagem do estranhamento e do desconforto da proximidade dos corpos, a uma partilha de troca de olhares, risos, afinidades e aproximações. O registro fotográfico não comportou a vivência, que não foi filmada, mas traduz numa imagem aproximada esse instante do campo empírico.

Texto-sentido 1:
(In)comum: Organiciades



Texto-sentido 2:
Orandi art

A secularização pode contribuir hoje com dois aspectos da espiritualidade cristã que se interseccionam. Uma primeira manifestação dessa espiritualidade seria a sua caricatura religiosa, que está inscrita no desempenho, na capacidade comunicativa, no regime da velocidade do tempo, na superfície das necessidades biológicas, na mobilização autoprojativa de sentimentos, no modelo coaching, e que encontra seu valor na dimensão terapêutica da confirmação do reconhecimento de um si-mesmo e pertencimento na inscrição de uma coletividade. Uma outra dimensão, que se dá naquilo que se propõe na secularização por diferenciação como pluralidade pessoal e institucional, em detrimento de forças hegemônicas e totalizadoras que produzem certezas acabadas e imóveis. Estamos aqui na dimensão da brecha de liminaridade, frente tantas camadas sobrepostas de mobilização cultural civil e religiosa. Quanto a esse aspecto, convém lembrar que nela, a espiritualidade não é a do isolamento ou clausura do indivíduo, ela se encontra nas origens da vida religiosa e que também foi experienciada pelos místicos com o distanciamento geográfico, corporal ou mental da consumação da vida em modo completamente urbano. Essa

dimensão da espiritualidade cristã se dá pela oração. É melhor intuída como sendo mais da ordem de uma “orandi art”. A arte de se dispor a um encontro que vulnerabiliza a transformar, arte do pathos de se colocar por ser invadido por uma presença que lhe supere, provocando novas aberturas e encontros. Se dá como arte do enfrentamento da determinação do tempo, de um estar com o silêncio, da presença singular no instante do vazio... em que tudo se move e invade, em que os menores ruídos internos ou externos se tornam poderosos, em que o que chamamos de alma encontra a escuridão mais iluminada, em que várias camadas perturbadoras do movimento incessante do mundo se tornam sedimentadas em um sentido pleno de possibilidades, de rearranjo entre partes... Nesse estar orante, o indivíduo se desfaz dos seus projetos solitários e autônomos: sua organicidade se torna múltipla, se faz pertencente a outras formas de organismos visíveis e invisíveis, seu corpo é um de um organismo em solitude, ele é tanto singular quanto plural. Orar é se dar à composição de uma sensibilidade das presenças.

Por meio do aprofundamento da *experiência de liminaridade* típica da VRC (O’muchu, 2001, p. 29), na construção e produção de sentidos presentes nas narrativas de oito colaboradores(as), no padecimento e reflexão crítica das experiências atravessadas nessa nova configuração religiosa, almeja-se apresentar no capítulo seguinte, através das entrevistas individuais e de nossa busca pelo objeto “experiências motivacionais”, algumas nuances e intuições que tentaram dar outras respostas ao nosso problema de pesquisa e confrontação com sua hipótese.

5 DAS NARRATIVAS DO CAMPO EMPÍRICO: ENTREVISTAS DE APROFUNDAMENTO

Toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive.
(Berger, 2021, p. 18)

Esse é o balanço do caminho... [...] Todos esses anos as congregações têm querido caminhar enfrentando as novas exigências: o distinto cenário mundial, os desafios da globalização, a interculturalidade da própria vida consagrada, a necessidade de correta inculturação do carisma, a formação das novas gerações, a missão compartilhada, os processos de reestruturação... Certamente a vida consagrada nem sempre acertou no caminho da “adequada adaptação às circunstâncias dos tempos” [...] Mas é preciso dizer que muitas vezes, porém, se acertou. No entanto, não faltaram os que anunciavam “enterros coletivos” e nem “profetas das calamidades”.
(Francisco, 2019, p. 11)

Almejando-se adentrar o espaço subjetivo experiencial do fenômeno religioso pesquisado, em seus acordos e desacordos com a cultura atual, observaram-se nas narrativas o que estas inscrevem quanto ao nosso objeto de interesse – as experiências motivacionais – dentro de suas dinâmicas transformativas de entrada, desenvolvimento e permanência na vida religiosa.

Percebeu-se que nossa hipótese de pesquisa foi respondida favoravelmente e confirmada pelos entrevistados uma vez que se apresentam as motivações amparadas em uma pluralidade de experiências, expressas de formas múltiplas e multifacetadas em cada participante, de modo coerente ou heterogêneo, em que apresentaram-se em suas composições a indicação de elementos utópicos (idealizados) e impulsivos, bem como incentivados, representados de forma eclesial (teológica) e experiencial. Confirmou-se também nossa hipótese de que, por um lado, nessas experiências de motivação ocorrem a produção de um sentido pessoal quanto ao vínculo carismático congregacional, evidenciando o processo de secularização naquilo que toca a produção de diferenciações, pluralidades e singularidades no modo de pertencimento confessional e de regulação dos vínculos. Por outro lado, percebe-se também servindo à orientação vocacional das motivações a presença de uma cartografia da vida religiosa, da Igreja como instituição eclesial e dos critérios bíblico-evangélicos na composição de referenciais como consagração, missão e votos evangélicos.

Nossos resultados puderam ser melhor organizados didaticamente em uma *abordagem tripartida* construída à luz de nosso referencial teórico e a partir da perspectiva metodológica utilizada. No que diz respeito à composição da experiência acerca da VRC, seus três sentidos motivacionais foram separados em cima da noção do *núcleo identitário* (Palacio, 2012) que compõe a vida religiosa missionária, compreendidos por: 1) uma dimensão mística que aborda a experiência de *pathos do desejo* nos sujeitos que sofrem (vulnerabilizam-se) uma experiência de ruptura/ressignificação com as expectativas familiares, sociais e pessoais, adentrando uma experiência relacional com a divindade que gera uma escolha de novo estilo de vivência e pertencimento da fé; 2) uma dimensão comunitária como lugar da ambiguidade enquanto idealização da experiência crente compartilhada e seus processos de crises, e também como ambiência de recomposição dos sentidos e transformação das motivações; e 3) a dimensão motivacional da liminaridade do trabalho missionário em seus desafios e esperanças. De outro modo, contou-se ainda com aquilo que Havenne (2012) realizou da leitura desse núcleo identitário da vida consagrada compreendida dentro da ontologia enquanto *ser*, *ser-com* e *ser-para*.

Ressaltamos que essa divisão dos resultados (Itens 5.1, 5.2 e 5.3) visa a uma composição que leva em conta o conceito de liminaridade (O'murchu, 2001) e o de secularização (Berger, 2021), o que implica em tão somente uma tentativa de diagramação das experiências narradas, considerando-se que por liminaridade estamos no terreno fronteiro das trocas, pertencimentos mútuos, ambiência de construção de sentidos acontecendo, e que a secularização evidencia a complexidade dos processos de diferenciações institucionais em uma pluralidade de singularidades de sentido dentro de um contexto social em velocidade móvel. Em outras palavras, trata-se de uma divisão em três guarda-chuvas (mística relacional, comunidade e missão) que não obedecem a contornos nítidos, apresentando idas e voltas das temáticas, conforme evidenciados nas narrativas não lineares, uma vez que se tratam de respostas subjetivas que tocam a *experiência* (Bondía, 2014).

Outro artifício metodológico usado para lidar com o volume de dados coletados se deu na composição dessas três dimensões maiores acerca das narrativas articuladas com a própria divisão em três eixos de sentidos que dividiram as perguntas nas entrevistas de aprofundamento, sendo essas concebidas à luz das discussões apresentadas nos três capítulos precedentes. Foram eles: eixo

subjetividade/experiência, eixo vida religiosa/eclesiologia, e eixo cultura/sociedade¹²⁵. Em suma, essa abordagem tripartida dos resultados foi desenvolvida no próprio desenho metodológico para tentativa de resposta de nosso problema/hipótese da pesquisa, realizada em três etapas: uma de problematização e vinculação com a nossa mostra populacional, uma de desenvolvimento e aprofundamento e uma terceira de categorização e organização dos resultados. Por fim, utilizou-se a abordagem metodológica do EMDR (Shapiro, 2001) na composição das experiências motivacionais situadas em relação as temporalidades do passado (pilares motivacionais), presente (disparadores motivacionais) e futuro (expectativas motivacionais), compreendidas enquanto: motivações de entrada, desenvolvimento ou transformação dessas, e mobilizações de futuro. Contudo, não se trata aqui de linearidade ou grau de relevância, mas compõem uma mútua implicação naquilo que Francisco percebe como fundamental à vocação carismática da vida religiosa hoje: “a importância de voltar às origens para viver o presente e construir o futuro” (Francisco, 2019, p. 33). Por último, a perspectiva de crítica epistemológica de fundo dentro de todo esse escopo considerou as noções implícitas de desejo, linguagem e trabalho para contorno final que atravessam todos os nossos resultados que seguem.

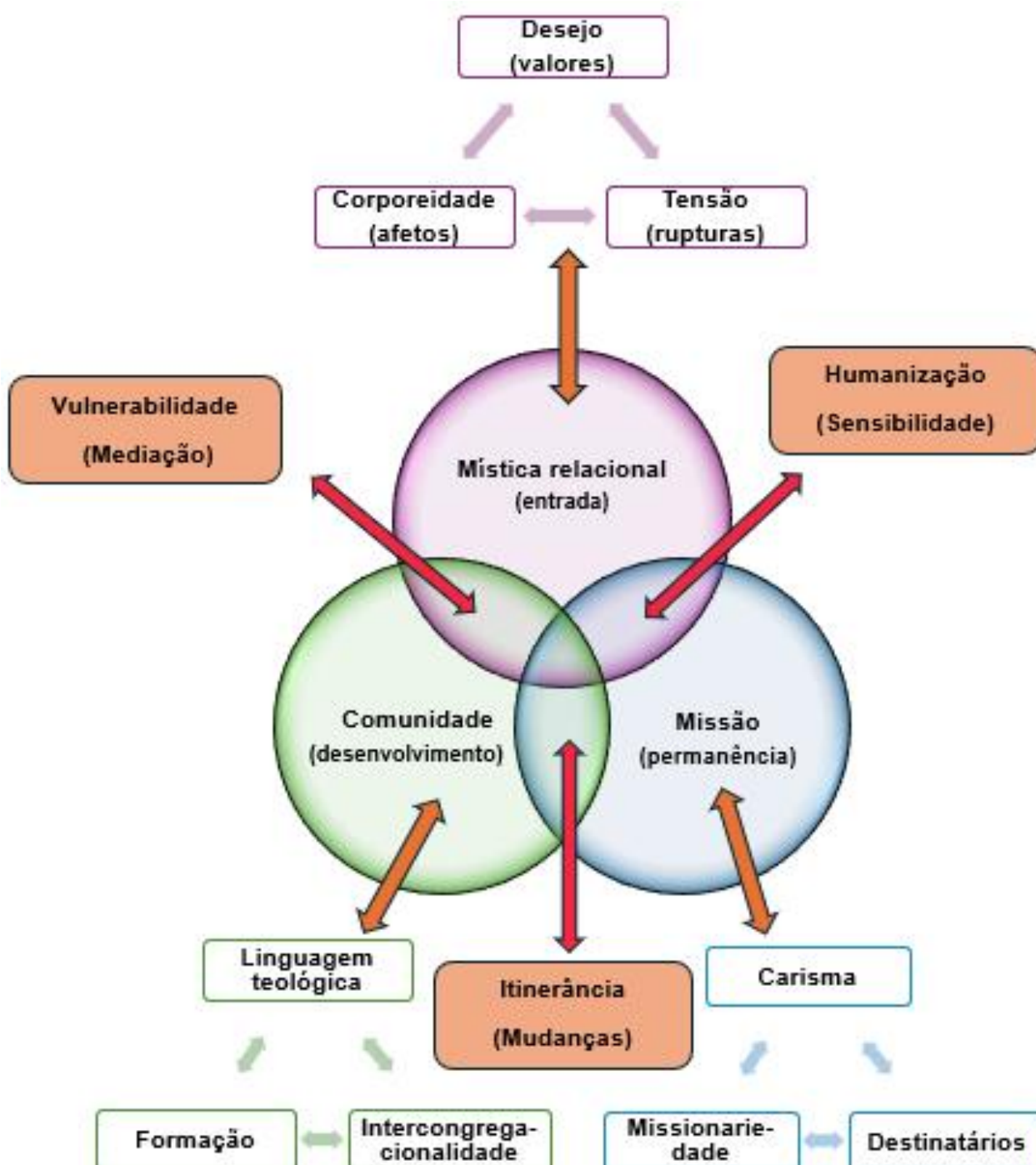
No trabalho com o material coletado pelas entrevistas individuais, fora os autores contemplados na decomposição e análise de resultados previstos pelo desenho metodológico (Yin, 2016), para melhorar nossa abordagem qualitativa na construção dos três núcleos de sentido, nos amparamos numa releitura do material coletado a partir de Bardin (1977). Nesse sentido, a “análise de conteúdo” das entrevistas evidenciaram unidades de registro em que a palavra “motivação” quando não mencionada explicitamente, foi dedutivamente abordada com clareza nas respostas através de seus derivados como motivações, passagens com a conjugação do verbo mobilizar, ou como um senso de impulso que projeta uma ação ou atitude. Assim, foram observadas também as chamadas “unidades temáticas” (Bardin, 1977, p. 66) como contextos hermenêuticos em que aconteceram as transformações com as motivações, ainda que essa palavra não esteja verbalmente presente na fala do

¹²⁵ Lembramos que esse material é um roteiro. Algumas perguntas se repetem ao longo dos eixos e percorrem temáticas semelhantes a fim de observar os sentidos mais consistentes e os mais intercambiáveis. Os entrevistados sustentaram todo o percurso em mais de dois encontros. Outros, por agenda e exaustão, entre 2h e 3h. Em respostas longas e reflexivas, eram contempladas, desenvolvidas e antecipadas perguntas futuras que foram subtraídas. Com exceção de uma entrevista, foram todas realizadas presencialmente.

participante, mas à luz dos dados coletados foram construídas as diversas variáveis que compõem os três grandes núcleos motivacionais.

De modo resumido, nossos resultados puderam ser apresentados nas seguintes categorias de sentido, que resumimos no quadro esquemático que segue.

Figura 2: Anagrama dos Núcleos de sentidos das experiências motivacionais



O perfil de nossos oito colaboradores encontra-se destacado de modo sumário no quadro abaixo¹²⁶, para não identificação das pessoas foram omitidos outros detalhes, e considerando-se que o perfil geral dos participantes da pesquisa já foi apresentado no capítulo anterior. O quadro identifica o básico do perfil do religioso(a) que foi entrevistado conforme foram citados no texto.

Religioso(a)	Sexo	Idade	Escolaridade	Votos
R1	Feminino	68	Especialização	Perpétuos
R2	Feminino	74	Mestrado	Perpétuos
R3	Masculino	53	Especialização	Perpétuos
R4	Feminino	43	Doutorado	Perpétuos
R5	Feminino	44	Mestrado	Perpétuos
R6	Masculino	30	Especialização	Simple
R7	Masculino	28	Curso superior	Perpétuos
R8	Masculino	42	Mestrado	Perpétuos

Destacamos ainda que a maioria dos critérios de seleção dos entrevistados foram mantidos conforme a metodologia apresentada, contudo, tendo que ser priorizados uns em detrimento de outros, de acordo com a capacidade do entrevistado de compreensão dessa pesquisa e o desejo de participação e colaboração com a mesma. A quase totalidade dos entrevistados são pós-graduados e ocuparam/ocupam cargos de liderança dentro de suas respectivas congregações, bem como exercem/exerceram coordenações nas diversas modalidades de grupos da CRB local. Foram selecionados por terem apresentado os critérios mais importantes para a pesquisa conforme apresentaram-se na Etapa 1 e 2 do desenho metodológico. Não adotou-se o critério de escolaridade para seleção dos candidatos, mas compreendeu-se desses uma pronta disposição para colaboração com a pesquisa acadêmica.

¹²⁶ Informa-se que R3 e R7 são religiosos no ministério de irmão, enquanto R7 e R8 são religiosos presbíteros. O voto simples (ou temporário) diz respeito ao candidato que se encontra na etapa da formação inicial, vivenciando os primeiros anos da emissão dos votos religiosos (Etapa do Juniorato). Por fim, dos oito colaboradores temos pelas idades que: 3 homens com dez, ou pouco mais de dez anos, de entrada na vida religiosa (próximo de cinco anos de votos perpétuos), 2 mulheres se aproximando dos 20 anos de caminho na vida religiosa (VR), um homem com mais de vinte anos de VR, e duas mulheres com cinco décadas de VR.

Nas composições de suas respostas, uma vez que os consideramos em certa medida coautores dessa pesquisa, optou-se a seguinte convenção para coerência estilística da leitura corrente: 1) algumas das citações com mais de três linhas completas foram incorporadas ao texto para não interromper o sentido discutido e nem gerar ocorrências de recuos na dinamicidade do texto, sendo destacadas com itálico entre aspas.; 2) outras narrativas de até três linhas foram apresentadas somente com aspas; e 3) demais falas mais extensas ou relevantes estão destacadas com recuo no corpo do texto conforme normas ABNT. Todas as citações dos(asa) depoentes tiveram especificados seus autores (R1, R2, R3, etc.)

As experiências motivacionais foram tratadas conforme previsto em nossa abordagem da análise de resultados (Yin, 2016, p. 150-22), representada pela fase F7 do desenho metodológico (Figura 1), consistindo num trabalho com as narrativas de: 1) compilação e organização do material coletado com classificações; 2) decomposição do material em unidades menores de temas substantivos; 3) recomposição dos temas por rearranjos e recombinações; 4) interpretação de dados recompostos com a reconstrução das narrativas mais consistentes.

Utilizamos as respostas mais representativas dos colaboradores que estavam de modo implícito ou explicitamente também presentes nos demais entrevistados. Nesse sentido, o que surge na narrativa da experiência de um ou outro participante, aqui reproduzida, encontra reflexos nos demais entrevistados. Por questões de dinamicidade ao texto, bem como de limitação nossa por não contarmos com uma equipe de campo para lidar com o volume de coleta de dados, optamos por exemplificar as categorias encontradas com não mais de duas ou três respostas transcritas.

5.1 DIMENSÃO VOCACIONAL DA MÍSTICA COMO DADO RELACIONAL COM O MISTÉRIO¹²⁷

A “via da revelação” e do amor, [...] é o caminho de uma fé, a fé cristã capaz de aceitar que o presente – o concreto, o temporal e, portanto, também o corpóreo – pode ser o tempo de manifestações do eterno e do absoluto. É o caminho não só de saída, mas de ingresso na realidade.

(Imoda, 1996, p. 23)

Nesse item descreveram-se as respostas que narravam um lugar relacional que se deu a partir da iniciação à vida cristã por meio de seus mediadores, focando-se no modo como aconteceu o despertar da vocação. Situamos didaticamente esse item nas questões que tocam o tempo passado e vivido, enquadrando-se os contextos de base e origem da transmissão da fé.

No que tange à relação com o sagrado, existe a percepção forte de um senso de “cuidado pelo divino” (R3), mais especificamente, esteve presente a afirmação de que “sou uma pessoa muito cuidada por Deus. Aprendi a cuidar da vida me sentindo cuidada e amparada por Deus. É um se sentir protegido. Mas isso é exigente também, porque me faz sentir realização na missão quando estou cuidando dos outros” (R1). Esse ímpeto ao cuidado é percebido por essa religiosa como um “impulso”, que segundo a entrevistada tem origem na “amorosidade com a qual fui criada desde os meus avós, me ensinaram a ser assim. Eram líderes rezando com o povo. Resgato minha cultura familiar com o sagrado cada vez que eu me sinto impulsionada a cuidar dos outros” (R1).

As práticas espirituais encontram subsídio nas devoções familiares guardadas desde as memórias afetivas na infância, geralmente vinculadas às imagens do sagrado que correspondem ao ambiente cultural de origem (devoções populares). Por motivos que não foi possível aprofundar, as motivações espirituais dos entrevistados

¹²⁷ O termo mística aqui referenciado se amparou no modo como vem sendo utilizado pela VRC, conforme já apresentado por Palacio e Havenne (2012). A mística aqui evoca a disposição a um “mergulho na experiência de Jesus”, sendo reconhecida como autêntica quando “tem de nos levar a uma maneira diferente de experimentar o mundo e de estar nele” (Palacio, 2007, p. 30). Consiste em “reinventar o futuro ou transformar a memória em projetos”, quando “a vida [...] começou a ser outra a partir do momento em que foram atingidos por Jesus Cristo na totalidade de sua existência” (Palacio, 2007, p. 31). A esse respeito da compreensão da mística como “mistério relacional” e presença do sagrado na autobiografia do humano, conferir: os pequenos ensaios de Cencini (1999a; 1999b), e o consistente estudo de Imoda (1996). Recordar-se ainda dentro desse contexto, as diversas menções de Francisco em seus discursos acerca da “cultura do encontro”. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_cultura-do-encontro.html. Acesso em 19 abr. 2022.

se deram pela escolha de resguardarem essa tradição religiosa familiar, de modo a amadurecerem-nas, as ampliando e as desenvolvendo na vida religiosa. De qualquer modo, se opta por realizar um trabalho em cima da fé recebida e transmitida, fazendo disso um dos sentidos das motivações assumidas: construir um horizonte de significado pessoal e social à luz da experiência da fé, das crenças, da dinâmica da Palavra (textos sagrados), fazendo disso um eixo central do estilo de vida, e não um apêndice. Para R8, “os salmos e as leituras breves que fazemos todos os dias são alimentos para a vocação, ajuda a entendermos a realidade a nossa volta e o mundo interior também. De fato, alimenta, dá força”.

Nesse sentido, conforme visto, os documentos magisteriais (PC, n. 1; VC, n. 17) consideram a vida religiosa como um batismo cristão assumido de forma radical, ou seja, a profissão da fé é tomada pela vida do crente como um dos seus principais operadores de sentidos e significados dados a si mesmo, à realidade que o circunda, aos outros e à vida. Recebe isso o nome de “consagração da vida”, cujo a profissão de fé se realiza frente ao questionamento da comunidade e dos superiores de forma pública e ritualizada para saber se o(a) candidato está apto à admissão dos votos religiosos (castidade, pobreza e obediência) após percurso formativo comunitário.

Muito embora os dados numéricos evidenciassem um certo abandono da vida espiritual experimentada com mais profundidade, a preocupação e a sinceridade das respostas indicaram que esse é um ponto fundamental em destaque frontal com o pragmatismo e a racionalização da secularização, em que se percebe “fazemos muito, cansamos muito, nos dispersamos nas redes sociais, e rezamos menos” (R8). Para R2, na vida religiosa nós “estamos carentes do espiritual, do cultivo da oração, e nossas paróquias também”. Contudo, destacou-se que “por mais frágil que seja esse cultivo”, o fato de ser mencionado de forma aberta aponta para uma necessidade que precisa ser suprida, é necessário “desenvolver uma nova cultura da oração, uma verdadeira jardinagem do espírito” (R8).

Por fim, a dimensão vocacional esteve subsumida na relação das motivações a partir de alguma experiência textual da literatura sagrada tomada como guia e referência na compreensão e identificação de algumas vivências de medo, incertezas, diante dos desafios, e ainda funcionando como uma “motivação de confirmação de um lugar. Esta é minha caminhada como gente” (R3). A palavra bíblica, em textos diretos ou citados, quando rezada ou meditada dentro dos ritos, retiros ou em comunidade, apresentou-se como “inspiração” (R3), “convicção” (R7), numa operação

psicológica, vivencial e espiritual, em que os entrevistados expressaram um deslocamento da identidade para um outro modo de pertença: “se aquelas narrativas bíblicas tinham efeito em mim depois de tanto tempo, se eles podiam atender um chamado, se eles conseguiam viver daquele modo, eu também posso” (R3). Ainda nesse contexto, foi destacado pelos entrevistados a importância do percurso dos estudos da Teologia como lugar da reflexão compartilhada da fé, operando-se uma modificação da *Imago Dei*, “quando estudei teologia meu Deus era focado na moralidade, era normativo. Hoje aprendi a lidar com um Deus que não se apresenta como dono do castigo, mas que cura e que liberta” (R3).

5.1.1 Um desejo movido por valores

A operação cognitiva dos entrevistados(as) produzida em sua vida quanto ao senso de “ser consagrado” passa pelo reconhecimento de valores, aqueles transmitidos através do núcleo familiar, tanto quanto os que recebem outros nomes e foram descobertos durante a formação e iniciação no carisma (formação inicial, especificamente no noviciado)¹²⁸. Se tornaram assim fontes motivacionais para os religiosos(as), que alimentam um “desejo de humanizar, que as pessoas sejam respeitadas, que não falte comida, que cesse a violência contra jovens. Minha inspiração vem da devoção a Nossa Senhora que me ensina a não ser conivente, me põe contra a injustiça. Sempre estive engajada em grupos que se envolvem com a defesa da dignidade da vida. Para mim a injustiça me gera uma indignação que não consigo ser indiferente, fui educada e educo para a solidariedade, aquela capacidade de ceder e se dispor incondicionalmente ao outro e que é cada vez mais raro hoje em dia. O valor do mundo é sempre o do lucro: o que eu vou ganhar com isso?” (R1). Para os colaboradores(as), a motivação à VRC passa por uma dedicação a valores como “bens maiores” a serem alcançados, “isso mais que tudo deve ser o nosso sinal, valores que a cultura não se importa mais” (R2).

Percebeu-se que esses valores – solidariedade, compaixão, empatia – foram construídos a partir dos afetos em relações interpessoais, na vivência com a

¹²⁸ Acerca das motivações de entrada e o processo de internalização de valores, a pesquisa empírica coordenada por Rulla, Imoda e Ridick registra que “a psicodinâmica presente na pessoa desde sua entrada na vocação deve formar elementos que permitam uma predisposição da capacidade futura de internalizar o ideal de autotranscendência; sendo possível indicar parcialmente quais são a predisposição e tendência para um empenho vocacional que terá mais ou menos sucesso” (Rulla; Imoda; Redick, 2001, p. 78).

vulnerabilidade pessoal e do outro. O processo de aprendizagem (introjeção e implicação nos valores) se deu por um tipo de educação existencial e não discursiva, ou seja, são valores que mobilizam a vida dos religiosos a partir dos rostos concretos com os quais se depararam nas situações existenciais, suas vidas e carências, as experiências compartilhadas desde a experiência infantil e juvenil da fé em família.

Para O'murchu (2001), resiste na vida religiosa em seu caráter de *liminaridade* esse lugar valorativo da vida em sua inteireza. Se situada como uma contracultura ou subcultura dentro do escopo social como um todo, sua análise evidencia que a mobilização da VRC se dá pela busca da sinalização da vida em ambientes saturados de fraturas ou indiferença através da defesa de valores cristãos. O diferencial seria então que esses valores se tornam o centro vital capaz de alimentar o pertencimento institucional dos colaboradores(as) aos seus carismas respectivos, defendendo a perspectiva humanista cristã da positividade antropológica do ser humano. Com R5, “apesar dos pesares, eu ainda confio no ser humano como agente de mudança. Sem isso não encontro sentido no que realizo”.

A problemática dos valores que Berger (2012, p. 45) apresenta a partir do novo estatuto social e cultural com o processo de secularização tem que lidar com o pluralismo também do choque de valores entre modernidade e tradição. Três posturas possíveis defende o autor no que tange à relação entre a confessionalidade e o novo regime cultural: adaptação ou atualização, indiferença e negação. As três respostas foram encontradas presentes nesta pesquisa, incidindo de forma mais considerável a primeira, em que os crentes tentam dialogar com a cultura contemporânea. A indiferença não foi encontrada como resposta, e o fechamento também foi percebido em alguns religiosos e religiosas com as quais convivem os participantes, e especialmente no que tange à negação, foi percebida como uma postura defensiva e bélica presente em alguns fiéis e sua modalidade de adesão ao catolicismo pré-conciliar, opondo-se à modernidade como destituída de valores positivos, constituindo o que Berger reconhece como uma das “estratégias de sobrevivência da religião no mundo moderno”, tendo nos movimentos de ortodoxia, conservadorismo e tradicionalismo suas maiores expressões (Berger, 2017, p.12-13). Nossos colaboradores construíram seus posicionamentos eclesiais a partir de um modelo de cultura religiosa e eclesial em contraposição frontal contra essas percepções que se fecham à realidade moderna e suas vicissitudes, apresentando também todo um escopo crítico ao capitalismo e suas manifestações de necropolítica. Para R6, “os

movimentos de defesa da vida dos mais fracos, dos que sofrem qualquer tipo de exclusão que seja, é o que consegue me mover. Me indigna, não consigo ser indiferente”.

Ainda, um valor que está impregnado junto aos colaboradores e que evidenciou uma dupla face de funções e consequências diz respeito à autocobrança. Existe claramente a motivação por uma busca por se tornar um(a) melhor cristã(o), um(a) melhor religioso(a), que os leva a um processo de busca por um ideal de serviço com maior doação que traz como consequências tanto um aprimoramento espiritual (maior capacidade de disponibilidade à missão e em lidar com a vida comunitária), como muitas vezes pode se transformar em peso excessivo, um sentimento de inadequação em comparação aos outros, frustração, constrangimento, e ainda lugar da instalação em um comodismo estacionário.

Nesse sentido, a autocobrança como valor tem a função de gerar uma busca que faz avançar (nas dimensões espiritual, comunitária e missionária), mas também pode gerar desmotivações quando se percebem experiências não lineares na vida religiosa, envolvendo retrocessos, frustração das expectativas, falta de reconhecimento dos pares. Uma religiosa percebeu que “estar na vida religiosa, como na vida, falo como um todo, penso que para ser cristão seja aprender a lidar mais com cruz do que com ressurreição, temos mais que admitir e trabalhar com carências nossas e dos outros do que lidar com vitórias, ou esperar sucesso, querer almejar independência” (R1). Para R8, *“me cuidar quer dizer cuidar da minha relação com Deus, cuidar da minha relação com a comunidade religiosa da qual faço parte e cuidar da minha relação com o povo. Sem isso ficamos capengas, mancando, perdidos. Agora isso tem que nos implicar num processo e não ser lugar de sofrimento, escrúpulo, as famosas comparações. Me cobro para crescer e amadurecer, mas muitas vezes me vejo tão pobre e miserável como um religioso, mas não deixo isso se tornar um constrangimento e abatimento. Deus nos ama como nós estamos e como nós somos. Ele nos chamou imperfeitos. Ouvi certa vez de um grande pregador que o povo tem muito mais misericórdia com a gente do que nós entre nós mesmos”*.

Podemos, assim, afirmar que os valores foram apresentados por meio de uma interpersoalidade humanista, compartilhando que da crença em um Deus cuidador e protetor se delega uma missão de transmissão na ação religiosa do cuidado e da proteção dos que sofrem algum tipo de vulnerabilidade pessoal ou social.

5.1.2 Das produções da corporeidade religiosa: afetividade e sexualidade

A sexualidade de nossos colaboradores continua atuante em suas vidas, evidenciando a produção ininterrupta de uma atenção motivacional às carências, desejos e fantasias. Quanto às necessidades de carências afetivas corporais, como um “beijo ou um abraço” (R1), essas são respondidas por um aparato de habilidades desenvolvidas ao longo das crises amorosas pelas quais alguns atravessaram, seja na juventude de origem, ou seja já mesmo dentro dos primeiros anos de caminhada na vida religiosa, que os ensinaram a lidar com decepções, com a própria carência afetiva, projeções postas no outro e de outros sobre si mesmo, sentimentos positivos e negativos em estar apaixonado, situações de adoecimento, perigos e mortes testemunhadas em outros conhecidos(as) pela má resolução ou descuido em enfrentar e ressignificar essa dimensão.

A sexualidade se mostrou em uma dimensão ambígua, sendo percebida como produção de conexão e entusiasmo, ou tornando-se lugar exigente e de vigilância. Foi experienciada como lugar doloroso de sofrimento e necessidade de um cuidado especial por conta do modo como está inscrita pela cultura: seja para um ideal de “usufruir do prazer sempre que possível” (R2), seja pela “ditadura do erotismo” (R8), “introjeção do machismo em nossos corpos” (R4), “o que nos faz vulneráveis, mas também sensíveis” (R1).

O desenvolvimento ao longo dos anos de recursos internos para lidar com essas dimensões dos afetos e do erotismo precisaram sempre ser acionados como um lugar de “atenção e cuidado, vigilância de um casamento eu diria” (R1), em prol de uma “maior disponibilidade ao carisma” (R8), bem como como proteção ao sentimento do “medo de uma vida dupla” (R8). Percebeu-se que quanto à sexualidade a motivação se dá por meio de uma operação subjetiva que lida tanto com a dimensão biológica quanto a dimensão cultural através de um trabalho que se desenvolve de modo pessoal e comunitário. Esse percurso de formação do religioso em lidar com essa dimensão humana se mostrou como não vinculado à idade, enquanto um percurso ininterrupto que sempre exige novas motivações de cuidado e amparo nesse campo.

Na vida masculina, essa dimensão se apresentou como um dilema quanto aos vícios e compensações. Para R3, *“me sinto mal me masturbar e às vezes ver pornografia, sei que tem a ver comigo, minhas carências e outras experiências, mas*

sei que tem a ver também com tantos estímulos hoje em dia. É algo que você também não controla, falo desse lado, de ter uma ereção sem a menor explicação, por exemplo". De acordo com R8, "não sei se biologicamente, se é por irmos chegando no ponto máximo de possibilidade maior de gerar a vida, o corpo pede mais. Me fez muito bem ouvir certa vez o Papa Francisco que dizia, não sei em qual contexto, talvez nem seja sobre essa questão sexual, mas ele dizia que hoje para ser um consagrado é mais difícil que antes". Não foi nosso objetivo, mas mostrou-se interessante a possibilidade de aprofundamento em pesquisas futuras acerca de quais representações de corpo e de sexualidade foram transmitidas dentro do catolicismo e se chocam com as noções contemporâneas¹²⁹. Quanto a essa dimensão nas mulheres, elas se apresentaram como um cuidado com "enamoramento e sedução que precisamos responder de modo coerente, tem às vezes duplas que não se desfazem de jeito nenhum, todos nós temos carências e isso não é um defeito, é a vida" (R2).

Evidenciou-se que a dimensão da sexualidade por estar relacionada a uma expressão que expõe e toca a intimidade dos sujeitos, é na vida religiosa e na Igreja tratada como uma forma de imunização¹³⁰, recebendo orientações de enfoques normativos, restrições, proibições ou gerando silenciamentos. Para R3, *"a gente se protege disso, se priva de dialogar abertamente e com responsabilidade, sem deboche. Lemos muito sobre, falamos pouco o que sentimos e vivemos. A gente apenas se priva disso. Precisamos ter mais coragem. Assumir as coisas com o coração"*.

¹²⁹ Estudos de pesquisa empírica já foram realizados nesse sentido, mas conhecemos apenas aqueles que consideraram entrevistados homens. Quanto ao autoerotismo (masturbação), as representações sociais de padres e seminaristas pendularam entre uma "dimensão comum", em que corresponde a "uma realidade na vida do ser humano" e "uma realidade normal e menos mal", e uma outra "dimensão do pecado", causado por uma "imaturidade de que faltou uma melhor orientação no processo de desenvolvimento correto da sexualidade" (Santos, 2022, p. 199). Ainda se constata a dificuldade de abordagem da sexualidade de um modo aberto e transparente na formação e com a figura dos formadores(as), mostrando-se a educação sexual dentro dos seminários como "questão desafiante, sobretudo no atual contexto de hoje" (Santos, 2023, p. 121).

¹³⁰ O conceito é uma apropriação nossa dos estudos culturais da filósofa Marina Gercés (2013), em sua obra *Un mundo Comum*, e esta, por sua vez, o remete ao conceito do filósofo político Roberto Esposito, na obra *Immunitas: Protección y negación de la vida* (2004). A citando, a privatização da existência compreende-se "através da imunização como lógica da modernização. A modernidade como processo, seria o progressivo triunfo do paradigma imunitário, que faz da autoconservação individual o pressuposto de todas as categorias políticas e a fonte da dignidade universal" (Gercés, 2013, p. 25). Em nossos termos, vida sexual acaba se tornando assunto protegido sob uma série de dispositivos de privatização e dizendo respeito a intimidade de cada indivíduo. O outro lado da "moeda", nessa inabilidade para lidar com o sexual enquanto vulnerabilidade pertencente a um "comum", seria a sua explícita "pornografização". (Han, 2017).

Nesse contexto, quanto mais formais os laços da comunidade, sem partilha da vida interior de seus membros (espécie de uma imunização afetiva, proteção para não ser ferido), mais se percebem os enrijecimentos na ordem da sexualidade, e a incapacidade de seus congregados de acolherem e cuidarem das vulnerabilidades e das demandas afetivas. Os consagrados destinaram a uma “sexualidade bem vivida e cuidada” (R8) como uma das fontes motivacionais para “boa convivência comunitária”. Assim, o trabalho com a dimensão da sexualidade pode ser percebido como iniciação à experiência de *fidelidade criativa* (Cencini, 2019; Civcsva, 2017; 2021), seja na relação da comunidade interna quanto externa.

Os efeitos de uma falta de maior cuidado pessoal com a dimensão humana (afetiva e sexual), sem a percepção de uma consciência crítica de si e do meio cultural bem desenvolvida, foi percebido nos desafios difíceis hoje nas comunidades que passam pela questão da afetividade (para consigo mesmo e para os outros) através dos *“ciúmes e invejas veladas, às vezes até inconsciente. Os que se destacam não tem respaldo, apoio dos outros membros. Os que estão fora do padrão e que incentivam e oportunizam outros vieses pastorais, geralmente gera tensão na convivência. Existe empecilho e falta de apoio direto para os que querem se mover, recriar, especialmente dos mais acomodados. Às vezes tem contradição, ao mesmo tempo que admira certa irmã, às vezes se contrapõe”* (R2).

Concebemos que um dos maiores empecilhos nessa dimensão da sexualidade – uma vez compreendida como fonte da construção dos afetos e relacionamentos variados – se deu pelo enfrentamento na VRC mediante aquilo que o processo de secularização produz como subjetividades privatizadas, autônomas, racionalizadas e circunscritas em si mesmas, sem pertencimento à produção da experiência de se implicar em um mundo comum (Gercés, 2013; p. 14-15). Mais ainda, quando se torna “nos últimos tempos, propalado o fim do amor”, “o arrefecimento da paixão” que “reside na racionalização do amor e na ampliação da tecnologia da escolha”, o que gera uma “agonia do Eros” como “erosão do Outro” (Han, 2017, p.9).

Não obstante, quanto ao trabalho pastoral contemporâneo com relação a sexualidade LGBTQIA+ e as questões de gênero, quatro dos entrevistados se mostraram interessados e atuantes nessas causas a partir de acompanhamentos reais de pessoas em crise de fé por conta de suas vivências sexuais, duas disseram não ter conhecimento ou saber como lidar com essas questões, e outras duas

peças se colocaram como contra, repetindo o slogan “acolhemos o pecador, mas não o seu pecado”.

Foi também possível de observar que as relações internas e externas na vida religiosa podem absorver um escopo social e cultural que restringem a mística relacional humana na qual encontra sentido os conselhos evangélicos professados, tornando funcionais os relacionamentos a partir da especialização dos cargos e funções, onde se lida com as pessoas a partir dos lugares ocupados no encargo ministerial dentro das comunidades internas, tanto quanto em níveis maiores da paróquia em que estejam, ou da Congregação e Igreja como um todo¹³¹. Na compreensão de R2, “a vida religiosa deveria apresentar-se mais como lugar do ser, do que do fazer”. Uma das dupla-faces das percepções que desde o início esteve presente na construção do processo de secularização foi nomeador por Weber (2004) por “burocratização” da religião e “perda do encantamento” (Pierucci *apud* Cardoso, 2014). No que toca à dimensão relacional do ser humano, isso repercute num comprometimento da mística e da espiritualidade, desembocando no que hoje podemos nomear dentro do vínculo religioso como “presença de carreirismo” ou “comportamentos profissionais com ganho afetivo institucional” (R2).

5.1.3 A vocação como tensão de atração: ruptura familiar/social e suas mediações facilitadoras

Do ponto de vista pessoal, e não só familiar, a atração pela vida religiosa despontou como uma “surpresa”, algo que confrontava os projetos de futuro antes percebidos ou esperados pelo entorno. R1 afirma que “não esperava ser religiosa, eu queria trabalhar, sair daquela situação de dependência”. Já R6 afirma ter sido atravessado por sentimentos ambíguos, “senti muito medo, mas ao mesmo tempo também sentia leveza, não sei esclarecer, só sei que senti”. Mediante um projeto de vida social já cartografado para o ser homem e ser mulher na convenção cultural, a atração pela vida religiosa desponha como curiosidade, encantamento e outra possibilidade existencial real e concreta, geralmente mediada por outro religioso(a) ou até mesmo leigo(a), figura de liderança eclesial que desperta uma atração, uma identificação primeira. Essa atração não acontece por planejamento ou

¹³¹ De acordo com Francisco, seria o modo de convivência pastoral regida pela mentalidade do “funcionalismo empresarial”. Aqui desponha a relação interpessoal da Igreja vista como uma Organização, e não enquanto relação pessoa-a-pessoa, como povo de Deus (EG, n. 95).

racionalização, se dando como “algo que vai despertando, não é certeza imediata” (R8), “teve uma identificação minha com a vida de Jesus, algo muito forte e inconsciente” (R5).

Iniciou-se um confronto com as novas possibilidades existenciais, em que se chocam com expectativas sociais anteriores já projetadas. Lembra R3, “na minha família, ser padre ou ser um religioso, nunca foi uma possibilidade falada entre nós, sequer cogitada como possibilidade mesmo”. Frente os conflitos, os entrevistados tiveram seu maior amparo na vida de oração, mediante contextos familiares e sociais que fortemente tanto promoveram, quanto também questionaram ou produziram silenciamentos em relação ao anúncio da escolha feita pelo entrevistado(a). O rosto de Jesus como principal figura da divindade na mentalidade crente do religioso(a) é percebido como quem “exerce em mim uma atração, não sei explicar” (R5), percebendo-se como um não-saber intuitivo, uma atração que vai se construindo na função de interpretação da realidade, que se torna crivo de “autoconhecimento (amadurecimento)” e modo de “leitura da vida” (R5). Essa atração também acontece pelo próprio agente transmissor da divindade, um outro religioso(a) ou padre. Para R7, “os missionários quando visitaram minha terra me despertaram, com a bondade deles, a música, as missas com eles, o jeito de serem e de estar com a juventude. Foi nesse entusiasmo da minha adolescência que veio forte essa identificação”.

Assim, de acordo com as gerações de entrevistados(as), as primeiras motivações no que tocam à sensibilidade desenvolvida pela fé, estiveram sob influência do seio familiar, todos(as) evidenciando a presença do catolicismo na sua formação religiosa desde a infância. Essas famílias apresentaram tanto origem rural (predominante) quanto também deslocamentos para o mundo urbano. Tratam-se de contextos católicos de pertencimento confessional arraigados em pais e avós, sejam paternos e maternos, ou um dos dois. Atualmente, os religiosos(as) relatam a presença de evangélicos a partir das novas gerações entre os familiares, o que não era perceptível anteriormente como uma realidade. Mesmo dentro desses contextos, “ser religioso nunca foi uma opção explorada, verbalizada, apresentada. Fiquei sabendo muito tempo depois que tinha um tio e uma tia que tinham tentado esse caminho, e até meu pai na infância tinha entrado para o seminário” (R8). Por serem outras as expectativas familiares previstas aos descendentes, as motivações à vida consagrada despontaram de início como surpresa e imprevisibilidade.

Se destacaram nesses contextos comuns que proveram aos colaboradores nessa pesquisa a iniciação cristã, ambientes econômicos comprometidos com pobreza ou outros mais abastecidos, de classe média. Nos extremos, não foi encontrado nenhum participante que relatasse a presença de riqueza na família ou de miséria. A educação parental estava composta pela transmissão de um senso de moralidade cristã, pela superação de carências materiais e perdas à luz da vivência da fé como recurso pessoal e comunitário, o respeito pelos mais velhos e autoridades eclesiais, a dedicação ao trabalho como uma virtude. Aqui percebemos que quanto mais rural e antigo menor mutabilidade transgeracional na criação da prole: avós e pais católicos, logo, toda família católica até a juventude.

Os padrões normativos da educação e da relação com o mundo da fé se tornaram cambiáveis à medida que os religiosos(as) entraram em contato com a formação predominantemente acontecendo no mundo urbano, na maioria das etapas do processo formativo inicial. Vale lembrar que a urbanidade é considerada como produtora de uma nova mentalidade que vem desafiando a Igreja há décadas, e tanto a lógica da cidade, por sua complexidade sociológica, questiona a autocompreensão da fé, quanto vem exigindo dos crentes novos posicionamentos e confrontos existenciais (Libânio, 2001b). Esse não é um dado recente, para o autor, a cidade como uma megalópole, desde o surgimento do cristianismo e sua expansão, esteve atrelada à sua composição, e recorda que as grandes transformações humanas estiveram associadas a esse ambiente: “as cidades estão na origem das grandes revoluções” (Libânio, 2001b, p. 28).

Ora, sabe-se desde a retomada weberiana de Berger (2017, p. 99), através do seu conceito de “diferenciação institucional”, que o dado sociológico da secularização corresponde ao resumo de todas essas mudanças que aumentam a especialização e racionalização das instituições – sociais, culturais, políticas, religiosas, artísticas – produzindo uma nova expressão do rosto do cristianismo, que está mais fortemente marcado por isso em sua dimensão urbana quando atravessada pela industrialização, inchaço populacional, dentre outros, podendo se falar de uma nova relação entre a urbanidade e o senso de pertença comum. De acordo com Libânio, o problema da transmissibilidade dos valores reside no que chama de “crise de valores autônomos”, destacando que

[...] há enorme diferença entre uma crise dos valores autônomos e a dos valores de uma época. A primeira é a crise da humanidade. A segunda anuncia mudanças culturais ou civilizacionais. Tem seu aspecto positivo de negar valores falsos de uma época, e outro negativo, quando se perdem valores já adquiridos (Libanio apud Costa, 2015, p. 79).

Nossos entrevistados evidenciaram que se os contextos citadinos os fizeram modificar a mentalidade crente da fé, os amadurecendo, os dispuseram a uma atualização humanista de “valores em decadência”, bem como a percepção crítica da sintomatologia da desumanização presente nos grandes centros urbanos. Esses contextos familiares proveram seus/suas filhos(as) de uma sensibilidade social aguçada, em que se tornaram religiosos(as) muitos deles se comprometendo em lutas de meio rural ou acompanhando juventudes e seus conflitos, todos ligados às pastorais e movimentos católicos sociais de suas comunidades de origem. Para uma das colaboradoras, isso se apresentou na compreensão de que “minha vida religiosa é um chamado que Deus me fez tempos atrás e eu demorei a aceitar. Percebi que estar no meio dos pobres e despertar para a humanização era um caminho que precisei me comprometer, e que veio desde o tempo das escolas na roça” (R1). Para R3, “a presença de Deus está claramente estampada na vida das crianças. Para mim me motiva muito fazer sempre alguma coisa para melhorar a vida das crianças. Qualquer forma de injustiça contra elas me indigna. Assim ainda teremos futuro”. De acordo com R8, “qualquer pessoa que tenha trabalhado com moradores de rua, sentido seus cheiros, sentado no chão com eles, sabe do que estou falando. Não dá para dormir em casa do mesmo jeito quando a gente sabe nomes, histórias e as vidas que conhecemos nas ruas. Nunca voltava o mesmo dentro do ônibus, ou quando chegava em casa e ia tomar um banho e comer, carregava comigo a rua e eles”.

Percebeu-se que a vocação se dá em parte como um conflito entre as expectativas familiares e a ruptura que o ensejo de um novo estilo de vida perpetra: às mulheres é rompido o destino do casamento e da maternidade, aos homens a geração de prole e as expectativas profissionais quanto ao nome e ao mercado de trabalho. E ainda, a vivência da fé em grandes contextos urbanos operou mudanças que mobilizaram suas motivações, até mesmo no modo de atualização no contexto hodierno de valores humanistas, dentre os mais fortes apresentados, a solidariedade social aos vulneráveis como principal motivação a ser vivida como religioso(a).

Contudo, as expetativas familiares, quanto a geração de prole e formação de família, por exemplo, ainda pode ser contemplada nas fantasias distantes e recônditas dos religiosos(as), não são de todas abandonadas e dizem respeito a um todo maior que abarca a dimensão familiar e se apresenta como processo de socialização na cultura. Nesse sentido, para R6, “para mim o mais difícil é nunca poder a vir exercer a paternidade, eu queria ser pai biológico, educar uma criança nos valores que acredito, e que fosse uma experiência minha de ser pai”. Para R8, “já tive vontade, quis ter um filho poucos dias antes do diaconato, era a sensação de que não deixaria uma parte minha no mundo. Meio egoísta, mas era mais forte poder ver o mistério da vida de uma criança que você ajudou a gerar. Mas saindo da fagulha do instante de impulso, raciocinando bem, penso que sofrimento seria uma família que tivesse que acolher um pai numa missão itinerante. Sem condições. Hoje aceito que estou envelhecendo e o prazo para isso está se esgotando. Minha escolha é definitiva, mas tenho sim uma nostalgia do que poderia ter sido um relacionamento antigo. Não é algo tão forte dentro de mim que me deixa em crise, tem a ver com a passagem do tempo e com a solidão afetiva que todo consagrado carrega consigo”. Segundo R1, “vejo meus sobrinhos, os netos da mamãe, e penso que nunca terei os meus. Tudo por um amor maior. O amor deles é superado pelo de tantos outros que cuidamos e vemos crescer”.

Finalmente, foi constatado quanto ao contexto familiar, que a motivação vocacional funciona como ruptura do seio familiar mediante o modo de institucionalização da personalidade em uma Congregação ou Instituto religioso, sendo recebida inicialmente por surpresas e silenciamentos como dados evidentes nas respostas. Mas também com a presença de amparo e apreço, apresentando-se num segundo momento, após contatos ao longo dos anos com a vida religiosa e reconhecimento desta por parte dos familiares. Reforçando ainda essa carga motivacional da ruptura experienciada, as respostas também apontaram para a percepção de parentes próximos, de primeiro a terceiro grau, que respondem à motivação religiosa do entrevistado(a) com a presença de vários tipos de respostas como desconfiança, descrença, deboches, ameaças, ironias e até mesmo não aceitação explícita. Para R5, “tive que ir contra no começo, e decidi realizar uma experiência. Era uma aposta e uma abertura. Decidi sozinha. Vou tentar, não vou ser covarde”. Alguns dos entrevistados apresentaram em sua composição familiar a presença de um ou dois membros presentes na vida religiosa (primo padre, irmão de

sangue religioso, tia freira, dentre outros), ou ainda parentes que foram vocacionados, mas que discerniram outro caminho na vida.

Em resumo, as motivações do que chamamos por categoria da dimensão relacional da mística¹³² (item 5.1), apresentou desde as origens da fé no contexto familiar e comunitário o desejo por valores que se colocam em favor das causas e pessoas que não são reconhecidas pela cultura hegemônica. O valor maior da solidariedade social encontrou outro valor de ruptura com expectativas familiares para maior dedicação a esses valores. As personalidades crentes encontraram seu lócus de pertencimento motivadas pela identificação com figuras religiosas e seu testemunho, a experiência de oração na relação com a vida de Jesus. Quanto às desmotivações de início da vida religiosa, foram atribuídas às dificuldades afetivas no lidar com a sexualidade e como isso interfere na construção da composição comunitária em seus relacionamentos e na vida pessoal de cada religioso.

5.2 A COMUNIDADE E SUAS LINGUAGENS DE PERTENCIMENTO

Diferente do item anterior, nesse item situamos as motivações que acontecem no tempo presente de vida comunitária, que decorre desde a composição efetiva do religioso por meio do pertencimento a uma comunidade religiosa, contemplando seu processo formativo de inscrição ao carisma, em que se evidenciou a situação desafiadora das comunidades percebidas como o lugar de transformação das motivações, de apropriação da linguagem teológica que os deram novos contornos à fé. Nesse campo da vivência comunitária se apresentou outro núcleo de mobilizações subjetivas dos participantes, que se entrelaça ao núcleo da mística relacional (já apresentado) e repercute em outro núcleo motivacional, o da missionariedade (ou do trabalho pastoral), que será apresentado no próximo item. Esses três núcleos (motivações de entrada, durante o percurso e de permanência) funcionam como guarda-chuvas das fontes motivacionais dos religiosos (principal ativador das motivações), como também deles decorrem suas crises e processos desmotivacionais encontrados.

Para tanto, a comunidade é vista desde a entrada na vida religiosa como um lugar idealizado em que se poderia construir vínculos significantes na partilha de um

¹³² Leia-se transformação crítica do desejo (Cencini, 2011).

mesmo conjunto de valores e ideais da fé, e se torna ela o lugar onde ocorrem os processos de transformação das motivações dos religiosos: ou por meio de crises geradas na convivência e atualização do ideal de vida comunitária desfeito, ou até mesmo por conflitos que dispõem a um abandono ou desligamento do percurso na VR.

Nas respostas de nossos(as) colaboradores(as), o sentido de pertença a uma comunidade esteve atrelado principalmente a uma clara percepção de “valores compartilhados” (R8). Nas narrativas dos entrevistados(as), o sentimento comunitário esteve fortalecido quando a comunidade partilhava as convicções mais profundas de seus membros, ou punha-se em crise esse “senso de um comum” quando isso não acontecia (R7). Assim, como habitat de moradia e convivência, a noção de comunidade assume uma ambiguidade em que se torna uma ambiência de reencantamento da fé, como também é produtora das maiores crises pelas quais passam os religiosos(as). Para R1, “a comunidade é meu espaço de ressurreição, onde eu pude me levantar cada vez que me prostrei, onde construí algumas das amizades que tenho para toda a vida, mesmo raras. Foram essas amizades que me levantaram quando precisei”. De acordo com a cultura de R7, observou-se também o pertencimento comunitário nas pastorais, *“aqui as pessoas rezam juntas e unidas, mas dentro das capelas, ali nos festejos elas convivem e formam comunidade. Mas é estranho para mim não termos isso na rua, entre os vizinhos. Se aqui fosse meu país de origem todos estariam nas calçadas convivendo ainda como vizinhos e amigos, irmãos”*. Com R5, a vida comunitária é “igual qualquer família, onde a gente se desentende, e logo depois volta a falar. A seiva do evangelho é nosso pacto”.

Quando a vida comunitária foi percebida como motivadora, pudemos observar que se trataram de momentos em que ela se tornou um habitat que promoveu uma maior corresponsabilidade quanto ao cuidado de si e do outro, e é reconhecida como uma comunidade de aprendizagem conjunta, em que todos os seus membros estão comprometidos com um processo formativo pessoal. Para R5, “ela acontece nas coisas do dia a dia, é um comer juntos, um rezar juntos. Garantir uma convivência respeitosa entre nós, é o básico para que funcione. É um acordo, uma proteção. Antigamente tinha o ‘se acusar’, a gente não velava a correção fraterna, ela acontecia. Hoje fazemos mais grupos que comunidade. Esse negócio de prefiro ter saúde e paz acaba se tornando na verdade um isolamento”.

As problemáticas comunitárias são inevitáveis na convivência entre pessoas, mas essas se tornam meio para um maior crescimento pessoal quando bem acolhidas. R1 relata que as passagens pelas comunidades a ensinou na “aceitação dos meus limites, reconhecimento deles eu diria, até. Me fez aceitar, e ainda me faz, na minha história familiar, aceitar a pobreza quando perdemos papai”. Os relatos evidenciaram que o encantamento com a comunidade passa por um amadurecimento da fé a partir do contato realista com as dores existenciais protegidas por um ambiente motivador de cuidado que gera uma certa estabilidade propícia ao desenvolvimento pessoal e comunitário. De acordo com R5, “é onde posso me conhecer de verdade, onde me enxergo melhor através dos outros. Não é coisa fácil e rápida. É um processo. Me desafia”.

Contudo, como foram inúmeras as comunidades pelas quais construíram suas experiências, os religiosos(as) também trouxeram momentos delicados durante essas passagens. As desmotivações são bem fortes tendo como fonte a vivência comunitária quando essa se expressa pela indiferença, falta de reconhecimento e acolhida, “Você nunca agrada” (R1), quando o senso de pertença está comprometido, “essa é a minha vida e eu te pertença e você a mim. Sem isso não dá. É um vínculo feito entre todos pelo mesmo ideal” (R1), “quando um está adoecido e não vive o carisma isso compromete, invade e contamina todos os vínculos da comunidade, incomoda. Quando é saúde mental, que eu digo. Não sabemos como fazer nessas situações, quando a pessoa não quer ser ajudada” (R3), e no relato de R4, “entrei encantada com a comunidade, e depois vi que tem gente que não se fala, em outra tem problemas de alcoolismo, outra tem o individualismo pastoral do só eu consigo e apenas eu faço isso e mais ninguém”, e com R8, “soube de um dos padres que tirou a vida, questões econômicas e sexuais, mas nunca se soube de fato. Naquele momento pensei em desistir”.

Assim, foi apontado também que o processo de animação vocacional carece de um maior realismo, podendo alimentar as esperanças do vocacionado e seu ideal comunitário na VRC, mas o situando na realidade concreta dos desafios de viver em comunidades religiosas, em que

[...] às vezes os chamados às vocações têm muito fake news, máscara em certos contextos. O jovem faz um percurso vocacional antes de entrar nas comunidades religiosas que é puro encantamento e longe do choque da realidade concreta dos desafios de uma convivência

entre estranhos. É tudo muito cordial, atencioso. Para permanecer numa congregação, o jovem precisa estar ciente de que nem tudo na vida religiosa é harmônico quando convivemos. Temos limitações: idade, cultura, compreensão das coisas, alguns pararam no tempo (resistem até aos meios de comunicação), defendem paradigmas rígidos e lineares, ou trazem uma visão distorcida da comunidade como comunitarismo, uniformização. Estamos na sociedade na vanguarda, tentando se sustentar. Existem comunidades exemplares (R2).

Numa outra instância, as causas identificadas pelo comprometimento desse senso de pertença comum foram elencadas por experiências como “autoritarismo da parte dos superiores nos processos decisórios” (R1), “falta de sintonia pela inculturação” (R4) por conta das “diversas regionalidades presentes” (R5) num mesmo espaço de convivência, a falta de compromisso com todos e o privilégio de alguns, a inabilidade para “aprendizado com o outro” (R2), o “não saber tocar o diferente de mim. Conviver é uma arte de se cuidar cuidando” (R6).

O individualismo foi mencionado e compreendido na relação com atitudes como “não conseguir abrir mão dos meus valores em nome da aceitação de outras pessoas diferentes, que não conseguem se expressar e se abrir, por exemplo. Eu tento estar aberta, mas às vezes não consigo” (R1). Ou ainda, “se o outro está doente, não seria maior responsabilidade dele de se cuidar? Por que eu que tenho que ser compreensivo e aceitar? Melhor mudar para outra casa. Embora me sinta mal pensando assim. Só transferir resolve e não resolve, não ajuda” (R3). De acordo com R5, “essa é um dos meus maiores conflitos, tenho que sempre aprender até onde vai a autonomia compartilhada, e até onde estou sendo individualista. É hoje uma corda bamba entre noção de liberdade e pertencer. Quando me respeito e onde estou desrespeitando o outro? Percebo que os dois (autonomia e individualismo) estão na nossa vida constantemente. Só temos que ter cuidado com isso sempre”. Já R6, “*se a pessoa não tiver aberta a mudar seu modo de ser individualista, que todos temos, ela não está preparada para a vida religiosa. O projeto de vida não pode ser individual, é algo maior do que ela, e sempre tem uma comunidade para perceber isso, ou a própria Igreja mesmo*”.

Nessa perspectiva, por individualismo se compreendeu tratar-se de “atitudes que não são capazes de alcançar as outras existências, os outros corpos. Tenho consciência dos meus limites, mas me fecho a tentar mudar” (R8), ou ainda, “considero que o testemunho da vida religiosa seja hoje uma ruptura com a

autossuficiência que tanto nos formata. Nos pomos nessa linha tênue e delicada” (R2). Para R6, “isso é muito comum hoje porque quase todos que são mais novos não querem se envolver com trabalhos sociais, correm de pastorais sociais. Os celulares também aprisionam horas a gente dentro do quarto, sem convivência”. Em resumo, para R7, “para mim individualismo caminha sempre junto com o perigo do materialismo. Se saímos de casa um dia para entrar na congregação e queremos voltar para casa com bens, vou me frustrar”. Ainda para esse entrevistado, contrastando com seu país de origem, o individualismo foi percebido pelo imanentismo virtual que percebeu nesse continente, “todo o contato com o mundo hoje é entre eu e uma tela. Isso me ajudou quando cheguei no Brasil a conhecer a realidade. Agora tenho que cuidar para minha conexão com o mundo não ser desconexão com Deus. Percebo egoísmo no racismo que ainda existe dentro da vida religiosa”.

Em resumo, evocou-se que a vivência comunitária enfrenta o grande desafio da construção de vínculos interpessoais saudáveis, humanizados e que tendam a um maior aprofundamento afetivo entre os pares, mediado isso pela noção central de cuidado. Outros indicadores motivacionais foram ainda apontados para sustentação da comunidade, dentre outras dimensões da vida religiosa, conforme se segue.

5.2.1 O “Reino de Deus” e o “seguimento de Jesus” como mobilizadores teológicos das motivações

Uma das linguagens teológicas mais ativadas e que funciona por evocar a significação dos valores humanistas e sociais defendidos pela VRC diz respeito ao “Reino de Deus”, em que esse é acionado para traduzir “experiências de maior humanização, tolerância, menos medo e concorrência entre as pessoas”, percepção sensível de uma “integração com toda a criação” (R1). Na vida religiosa se trata aí de uma dimensão escatológica que evoca um pertencimento ao mistério, isso se traduz como uma “colaboração por se fazer, que está sendo feita” (R6), “é uma relação com o tempo do aqui e agora e de um futuro, sem essa percepção não se anda” (R8), “é que dá sentido ao nosso ser e o nosso fazer, não podem estar separados. Se fosse crença sem amparo na nossa missão ninguém conseguiria evangelizar”.

A noção de Reino de Deus é um mobilizador para a ação social embora a ultrapasse por envolver um conteúdo espiritual. Percebemos que as gerações dos entrevistados estiveram ligadas fortemente – ou foram iniciadas por pastorais

herdeiras dessa transmissão – ao conteúdo desse discurso teológico latino-americano quando da recepção da Teologia da Libertação no Brasil, a partir dos finais da década de sessenta. Para Libânio (2004, p. 78), as décadas de 70 e 80 marcam a vida religiosa pela construção das noções de “busca de novas formas de fraternidade fora das estruturas tradicionais e pela solidariedade com os pobres em vista de sua libertação”. Para R5, “o que me motivou está lá desde criança, na religiosidade infantil, nas peregrinações no interior. Bebi da TL de forma muito encarnada, era coisa de fé e vida juntas, um olho na bíblia e outro na vida. Meus pais eram sindicalistas católicos”.

A crença no Reino de Deus opera como um ativador de realização para o religioso lhe conferindo sentido ao pertencimento comunitário que vive e ao trabalho missionário/pastoral que desenvolve, e diz respeito a um funcionamento de uma outra lógica que visa sinalizar socialmente uma provocação e um tensionamento da realidade no que tange à materialidade do eu, do mundo, da sociedade, do tempo e do espaço. Nas palavras de R2,

Hoje existe um grande vazio de sentido. Muito apego, avidez, vontade de domínio, busca de alguma segurança. A inquietação por algo mais que preencha é no que a vida religiosa consagrada colabora com isso, com seu modo de ser, de se relacionar com as pessoas, o estilo de vida, a esperança de um futuro. Isso é o profetismo e a mística do Reino de Deus na vida religiosa para mim. A comunidade onde você não pode ser feliz se pensar só em você, o cuidado com os mais vulneráveis, a presença gratuita, com os idosos, por exemplo. Nós sinalizamos não o fazer, mas o ser. O reconhecimento da dignidade das pessoas através do diálogo, da não discriminação. Sobre tudo os que não contam muito na sociedade atual. Temos esperança de mudar, isso é inesgotável dentro de nós.

Outro sentido atrelado a esse que surgiu de forma recorrente nos entrevistados para a compreensão da vida religiosa e o que impulsionou transformações motivacionais foi a linguagem “do seguimento de Jesus”, compreendido como “uma testemunha de que a vida não é só o materialismo, que seguir ele realiza as pessoas. O sentido da vida religiosa para mim é que ela é algo para além do finito” (R2). De acordo com R1, “minha relação com Jesus tem que ser apaixonada, envolvente, íntima”. Para R8, *“é a fonte de sentido, é uma coisa meio de você ser atravessado, mesmo sem entender, de ser tocado do nada por um amor profundo, um sentimento de gratidão. Eu converso com ele como quem com conversa oras como um amigo, oras como um mestre espiritual, oras como Senhor de toda a vida. Estou sempre*

agradecendo, pedindo perdão, entregando gente". Ainda para R6, "Jesus é o centro vital da comunidade, ela não pode girar em torno de uma pessoa, um cargo. Ele quem ocupa o centro".

Resgatando o que foi apresentado nos capítulos anteriores, se por motivação considerarmos o que surge da relação entre os traços de "impulso, direção e persistência" (Henriques; Santos, 2020), bem como se constitui pela interação entre os vetores dos condicionamentos internos e externos aos sujeitos (Todorov; Moreira, 2005), e ainda tomando-se o "núcleo identitário da vida religiosa" (Palacio, 2012) concebido nas dimensões do *ser* (relacional), do *ser-com* (comunidade) e do *ser-para* (missão) (Havenne, 2012), a centralidade da figura de Jesus nas narrativas dos colaboradores(as) perpassa todos esses traços, sendo percebida como uma "experiência de pessoa para pessoa" (R8), como uma "divindade que humaniza" (R5), "testemunha que quanto mais se é humano, mais divino somos" (R8), "os espaços onde vivenciei a experiência com Jesus começaram pelas comunidades" (R1). A experiência com Jesus foi apresentada como uma das fontes de critério para o surgimento das motivações bem como de suas transformações, sendo compreendida como "vivência de um encontro apaixonado" (R1), "é meu critério de ser humano. Só acredito nas pessoas se confio em Jesus, fora disso só decepção" (R6). E ainda,

Jesus me faz ver uma pessoa comendo, você já observou alguém comendo, se alimentando? Observe contemplando, e só sinta. Comove nosso coração. Percebe o quanto somos frágeis e necessitados, dependentes, todos nós. Mastiga e engole, nutre o corpo carente. A ceia com Jesus me mostra isso, precisamos de alimento. Com Jesus e sem ele consigo entender os milagres e também as piores deformações do humano dentro desse mundo. Você está de joelhos sozinho numa capela e olhar e sentir aqueles joelhos da cruz, aquele corpo doado e padecendo, basta olhar os joelhos, mais nada, isso não tem como não ser mexido. Em outros momentos, sabe aquela sensação de preenchimento, ou de se sentir necessitado e que precisa ir lá, de estar ali deitado diante do santíssimo, de se colocar diante de uma presença maior e mais ampla, basta isso (R8).

Finalmente, à luz desse material coletado, consideramos essas experiências com a divindade de Jesus como uma experiência estética e poética no sentido de que capturam nos religiosos os seguintes elementos de ação sensorial e perceptiva: a) estão mediadas por símbolos, arquiteturas, formas de arte, canto e música; b) são atravessadas pela relação da sensibilidade com a corporeidade, bem como a relação desta com o impacto da contemplação da natureza ou mediante a ritualização

celebrativa e orante com outros agentes mediadores e pela própria comunidade reunida, c) está construída como um modo de compartilhamento de mundos com sentidos humanistas, d) promove uma outra cognição do imaginário com o tempo e o espaço não visíveis (sem representação específica), e) aponta para uma relação com o vazio, a ausência, o imaterial, o não finito, f) evoca sensações e sentimentos de finitude, fragilidade, morte (em vários sentidos), g) desperta a noção de temporalidade como intervalo, como brecha, recomeços e infinito (acronia), h) representa a interioridade como visibilidade do invisível, i) não gera apenas a estética do embelezamento, mas comporta o sublime como uma relação com o que é gracioso e não harmônico (a dor, o sofrimento, o trágico, a solidão, o absurdo do som do silêncio, o espanto do claro obscuro), j) mobiliza pelo contato relacional uma metamorfose cognitiva entre a percepção do humano e do seu corpo (antropologia teológica rezada), k) gera o prazer da reflexão, funcionamento da intuição, senso holístico.

Assim, por experiência estética e poética do seguimento de Jesus narrados pelos colaboradores¹³³, queremos traduzir nesses traços aquilo que os documentos magisteriais que regem reflexões acerca da vida religiosa consagrada, reconheceram nesta como “um caminho espiritual (*filocalia*)”, “anseio”, “amor pela beleza divina”, “peregrinação terrena” (VC, n. 19).

Pareceu-nos ser mais adequado situar essa dimensão motivacional com a divindade como uma arte do encontro. Sem a dimensão estética acima mencionada, essa mesma “arte” da oração pode ser percebida no catolicismo como sendo “instrumentalizada, transformada em fonte de sentimentalismos” (R6), realizando-se somente no superficial e rotineiro, perdendo seu caráter de resistência à desmotivação ou transformando a motivação no que o neoliberalismo a legou como um impulso industrial à produção de mais capacidade de trabalho (Han, 2020). Destacou-se ainda que a experiência da divindade “com Jesus” também foi percebida na relação “rosto-a-rosto” com outras “pessoas em suas vulnerabilidades” (R5).

Para Byung-Chul Han (2020), considerando a experiência de sensibilidade como a dimensão humana que pode estar mais comprometida atualmente, o problema estético da atualidade é o de sua mutação em uma estética da inconsistência do

¹³³ Esse material foi coletado no início e ao final de cada entrevista, quando era solicitado um trabalho com a abordagem EMDR para “presentificação” e “escaneamento corporal” do que estava presente interiormente nos entrevistados quando entram em contato profundo com sua vocação como religiosos(as). Após um tempo de estimulação bilateral (tátil e auditiva), eram partilhadas as impressões, palavras, sensações e percepções alcançadas.

sensível, da digitalização, da ininterrupção das imagens e das informações, da produção de subjetividades narcísicas e a operação psíquica de um sentido totalizador atrelado à informação refém da noção de progresso e velocidade, sem abertura à liminaridade, ou da “pornografização do mundo”¹³⁴. Dessa forma, percebeu-se uma certa resistência no *modus operandi* da cultura hodierna presente na vida dos religiosos(as) no que diz respeito às suas vivências da oração. Segundo R8,

[...] eu não compreendo muito bem isso. Eu tenho registros em mim de experiências fortes com a oração, que alimentam minha vocação, minha vida como um todo. Compreendo e sei na carne a importância da oração. É como alimento para o corpo, a mente, a alma. Mas ainda assim nós nos esquivamos, ou fazemos o mínimo e formal, o básico eu diria. Quando entramos para a vida religiosa rezamos mais, mas aí vai aparecendo outros compromissos, a correria como sempre falamos, o cansaço, frustrações, a vontade de não fazer nada e ver bobeira na internet, todas essas coisas juntas. A vida. Amadurecemos também ao rezar. Mas hoje estamos numa correria. Com a comida e a água não conseguimos deixar nosso corpo muito tempo sem eles. Para mim a oração é igual, adocece até, se fico sem ela. Mas se eu sei disso por que não me dedico mais? É estranho, não é. Minha única resposta é que ela não é algo tão confortável, é porque é exigente. Acho que isso tem a ver com não conseguir mais deixar nosso corpo parado, ficarmos com a mente atenta, ali, paradinho, sentindo a presença... Não é tão tranquilo sentirmos o silêncio, estar dentro de... eu diria, uma ausência sem ruídos. Sentir que o vazio que te toca lá dentro, que você pode e ser totalmente acolhido e preenchido, misteriosamente é meio confortante e assustador ao mesmo tempo, porque te marca sabe. Precisa silêncio, muito querer, confiança, s entregar sem medo. Só pode ser isso, eu acho que é no fundo medo. Medo disso tudo. No fundo, bem lá no fundo, é porque é algo tão seu, pertence tanto só a você, que também dá medo. O mais prazeroso hoje é viver distraído. É mais fácil. Momentos a sós com Deus, estamos parando com isso.

Os dados evidenciaram que o tempo dedicado à atividade espiritual, ainda que essa se apresente como fortes experiências motivacionais, sendo consideradas fundamentais à vida religiosa, encontram nas comunidades religiosas raros momentos

¹³⁴ Este autor, no texto “Agonia de Eros”, se contrapõe a noção de substituição da secularização proposta por Agamben e seu conceito de profanação. Para Han, “Agamben parte da tese da secularização, segundo a qual toda e qualquer forma de separação eletiva guarda em si um núcleo genuinamente religioso. [...] As coisas que foram separadas pela eleição devem ser novamente colocadas ao acesso do livre uso” (Han, 2017, p. 27). Contudo, essa noção de secularização está presa ao conceito histórico de secularização compreendido apenas como perda do sagrado, e não na sua problemática enquanto abordagem sociológica da “diferenciação e da pluralidade” (Berger, 2000, 2017; Casanova, 2006). Nesse sentido, para Han “a tese da secularização cega Agamben para aquilo que é específico de um fenômeno, que já não permite ser reduzido à práxis religiosa e até se contrapõe a ela” (Han, 2017, p. 28).

de aprofundamento ou que proporcionem uma mística mais mobilizadora dos sujeitos. De acordo com R3, “desacelerar hoje não está nada fácil, seja internamente quanto externamente, cobrança de todo lado que nós mesmos nos fazemos”. Para R8, *“isso para qualquer religioso é um perigo, você sente vontade de rezar, mas logo foca em outra coisa que tem para fazer e está agendado faz tempo. Parece que se você parar, se divertir, ou simplesmente não fazer nada é algo de mentira e preguiça percebida por você e os outros também”*. Segundo R6, “o seguimento de Jesus tem beleza, se não tiver isso é outra coisa. A oração é o que me sustenta, essa intimidade com Cristo, me fortalece. É aí que me sinto impulsionado para ação”. Portanto, podemos afirmar que a percepção da “espiritualidade raquítica” na vida religiosa desponta como uma experiência prévia consolidada de vivências espirituais robustas, não permitindo aos religiosos(as) serem indiferentes às práticas espirituais que geraram uma vitalidade vocacional, mas que hoje se apresenta numa configuração cultural em que os religiosos(as) elencam preocupações em ter que permanecer atentos a

[...] querer só usufruir, ficar no mesmo lugar de sempre. Me preocupo e me desmotiva meu comodismo, minha segurança e conforto. Existe muito entre nós hoje, quando anulamos a vida de oração, a falta de testemunho e profetismo. Essa distorção gera uma imagem da vida religiosa que não mostra qual nosso lugar no mundo, qual imagem, é uma distorção que tira a atração, que rouba o encanto e que gera indiferença. Para mim eu chamo de indiferença por tempo de tela. Uma aridez espiritual moderna (R6).

Nesse sentido, a partir da maior representação de liderança religiosa dentro do catolicismo, percebeu-se uma atenção constante presente nos discursos papais acerca da exortação à oração numa série de reflexões, catequeses, entrevistas, comentários, pedidos, e mais recentemente, na formalização do ano de 2024 como “Ano dedicado à oração”, em preparação para o ano Jubilar de 2025¹³⁵. Para Francisco, a oração toca na dimensão do desejo, do espaço relacional que compõe o “entre” que permeia indivíduo e comunidade, e se trata de uma modalidade específica da presença humana. Sua iniciativa se justificou por “recuperar o desejo de estar na presença do Senhor, de o escutar e de o adorar”.

¹³⁵ Sobre esses termos e seus significados no catolicismo, consultar: <https://www.iubilaeum2025.va/pt/giubileo-2025/verso-il-giubileo/2024-anno-della-preghiera.html#:~:text=Depois%20do%20ano%20dedicado%20%C3%A0,ser%C3%A1%20o%20Ano%20da%20Ora%C3%A7%C3%A3o>. Uma série de subsídios foi produzidas pelo Vaticano acerca do tema da oração.

5.2.2 Experiências de um processo formativo

As motivações não são fortes. Isso vale para o matrimônio, para a vida consagrada e para o sacerdócio, e supõe toda uma pedagogia prévia, um caminho de amadurecimento.
(Francisco, 2019, p. 48-49)

Esse é um ponto que aparece nas respostas como o contexto no qual se podem ser avaliadas as experiências de amadurecimento que a vida religiosa proporcionou quanto à formação inicial. Nos relata R1 que “foi onde aprendi um amadurecimento como uma graça. É uma importante oportunidade. Você tem que querer se abrir a um aprendizado. Ter um Deus que é pedagogo, que ensina, me faz ter gratidão pela vida religiosa”. Para R3, “a formação é você desenvolver a habilidade importante de lidar com altos e baixos. Você chega e tem que ir desaprendendo muita coisa para aprender outras. Tem que abrir mão das certezas da fé que você já veio de infância, sem perder elas”. Ou também pode ser percebida como uma experiência de frustração, “ainda infantiliza muito a gente, e quando estamos na formação nós infantilizamos os que chegam” (R4), embora isso seja percebido pela entrevistada como uma ativação da construção de novos significados. Para o jovem R6,

A Igreja tem uma velocidade que não acompanha mais o tempo de hoje. Temos discursos fora da realidade do mundo, não se discute temas que são tabus e deveriam entrar na formação, ou já está tudo preparado, não entra nossa experiência. Os jovens que entram não são fruto da Igreja, são mais é da sociedade também. Tem que abrir a forma de acolher as vocações, mudar a infantilização das pessoas, tem que saber lidar com suas histórias pessoais. A vida religiosa para sobreviver precisa compreender as novas entradas, favorecer o protagonismo do formando. Potencializar o que é bom e eliminar o que é nocivo. Tem uma sabedoria na formação que é um processo de confrontação e de purificação.

As experiências motivacionais relatadas com relação à formação continuada (ou permanente) são bastante insípidas, mas foram reconhecidas, e se deram por meio dos ambientes de: retiros espirituais, convivências relacionais na própria comunidade, estudos de pós-graduação, formações da CRB (ou da Congregação que se filiam, ou da própria província de pertencimento), formações diocesanas. Constatou-se que os entrevistados reconheceram a importância de um estado permanente de formação na vida religiosa, muito embora não perceba mais a própria

comunidade religiosa como um lugar formativo de estudo e reflexão aprofundados. Para R5, “hoje se eu quero me manter em formação, e não só informada, eu tenho que procurar sozinha. Tem gente que cuida disso e outras não, ou se incomodam de quem cuida”.

Em ambientes de comunidades formativas os processos de crescimento humano foram compreendidos como um “reaprender a lidar com o sofrimento” (R8), as dores e conflitos que surgem na caminhada religiosa foram ressignificadas, receberam um tratamento pedagógico, uma educação na fé para lidar com as dores existenciais, acolhendo e integrando suas decepções e frustrações. Essas transformações das experiências motivacionais frente o desencanto da realidade pessoal e comunitária, sempre frágeis e marcadas por dilemas, foram conduzidas por figuras religiosas e laicais que despertaram novas percepções, apoiaram a permanência, souberam como conduzir e auxiliar em momentos de crises, destinaram um outro lugar ao sofrimento vivido. Assim, essas figuras mais experientes e experimentadas nos votos religiosos, foram transmissoras de um sentido final (teleológico) da história como não sendo esta definida pelo sofrimento, tornando-se vital para a permanência “uma experiência de doação, a troca de um dom recebido e compartilhado, uma experiência com o divino para mim foi perceber que os votos são possíveis na vida e não somente nos livros. Nunca estão dados e acabados. Os vivemos primeiro entre nós, deformados ou não” (R5). Segundo R6, na relação entre os conselhos evangélicos e a comunidade,

[...] os votos são interessantíssimos. É o nosso diferencial para a sociedade e o espaço da vida religiosa ajuda nisso. Não falamos abertamente dessas experiências para a sociedade, por isso existe esse estranhamento sobre essa questão. Nossa opção é tão diferente porque escolhemos viver a vida numa cultura de comunidade, estamos entre estranhos e aí vão se construindo laços. Se na nossa vida tem pessoas que não se falam, não se suportam, se evitam, não se conhecem, tenho a impressão de que hoje os votos é por um período para alguns, para outros são perpétuos. A comunidade só tem liberdade se os votos forem uma experiência livre, e perceber também que o tempo ajuda.

Já para R1, em sua consideração sobre sua formação como religiosa, teve a ver com a experiência de que *“a vida religiosa me ensinou uma vivência sacrificial. Reinterpretei minhas dores, meu querer, e faço isso ainda hoje em nome de uma aventura maior que me engloba. Recebi ajuda para isso. Isso me dá esperança.*

Sacrifício para mim se transforma em dom de realização, não é um anular-se. Mas sonha quem pensa que é algo de ser vivido como coisa confortável. Nada disso. Existe algo na vida que não exija um certo sacrifício? Para mim não". Outro importante destaque percebido quanto ao lidar com as dores e as crises durante a formação foi apresentado por R3 para quem *"fui tendo maturidade maior e acho que não pela minha idade, porque vejo meus irmãos e eles não tem isso não. Devo à vida religiosa, alguns irmãos raros e especiais na caminhada, que aprendi a lidar com tantas feridas que aconteceram na minha família, alcoolismos, perdas, doenças graves, perturbações, tanta coisa".*

Percebeu-se, portanto, que as crises que geraram amadurecimento na vida religiosa se transformaram em novos sentidos vocacionais a partir de laços religiosos firmados em momentos de aprendizagem paciente ao lidar com o sofrimento, promovendo um núcleo motivacional em que esteve claramente presente a predominância de um sentimento de gratidão vocacional em detrimento da crise vocacional vivida. Vale ressaltar, que alguns desses laços feitos foram intercongregacionais, e mais raros de terem acontecido dentro da própria comunidade, embora encontramos relatos que sim. O sentir-se amparado, protegido e cuidado por Deus recebeu nessas experiências uma transferência aos próprios religiosos que cuidaram dos entrevistados, "sou grata porque tenho irmãs que me amam e cuidam de mim, sei que posso contar com elas. Sinto a presença de Deus nos pequenos gestos de carinho na comunidade" (R1).

Essa noção do cuidado circulou entre os entrevistados e permeou suas vivências com as três dimensões relacionais seguintes que se interseccionaram: perceberam-se cuidados(as) por Deus (experiência com o sagrado que protege e ampara), se sentiram cuidados(as)/compreendidos por outros(as) religiosos(as) em momentos de sofrimento (percepção do cuidado pelo carisma congregacional), e se perceberam motivados a cuidar de outros (seja na dimensão comunitária, seja no compromisso social e pastoral).

Contrapondo-se a essas vivências, e focando-se mais nos conflitos intergeracionais e interculturais no cotidiano das relações hodiernas, apontamos que a percepção de uma cultura que valoriza as narrativas da novidade, do sempre novo, em seus diversos âmbitos da identidade hoje concebida nos estudos religiosos pelas "novas ciências sociais" como "fluidez das relações", "descontinuidade", com a percepção do "caráter solvente das relações e instabilidade das identidades" (Martins

Filho, 2020a, p. 182-186), e ainda quanto ao lugar dado ao esquecimento da memória das tradições, enfoca o desafio encontrado nas entrevistas em se lidar com o diálogo intergeracional/intercultural/intercongregacional ainda por se fazer de modo mais profundo presente na vida religiosa. Estariam as desistências, desmotivações e abandonos da vida religiosa de algum modo atravessados também pela carência de referências e testemunhos que pudessem ser capazes de atualizar nos jovens religiosos – ou igualmente naqueles mais vividos que não se encontram imunes em atravessar fortes desinstalações pessoais – suas experiências quando das crises mais polarizadoras vivenciadas. Conforme vimos, o testemunho e a experiência de religiosos(as) e leigos(as) mais experimentados na vivência da fé (e de vida religiosa) se mostrou para os(as) entrevistados(as) como fonte de transformação de suas desmotivações, gerando novas possibilidades de vínculos comunitários e institucionais. Com R3, “depois da crise que passei, aprendi a olhar tudo diferente, desde a gratidão, a alegria de viver, transforma a gente”.

Ficou percebido uma constatação clara do perfil das novas gerações que procuram as congregações, conforme a ótica de parte dos participantes, como a presença de “muita diferença, sinto que são mais ocupados, velozes, distraídos, conseguem fazer muitas ocupações ao mesmo tempo, ligados no mundo virtual” (R1), “parece que a estrutura de personalidade dessa geração é outra e não sabemos ainda como lidar, temos ainda alguns modelos caducos de formação, modelos de proibição” (R2), *“as novas gerações chegam com mentalidades enviesadas, já chegam com informações próprias e construídas, linhas de conduta pastoral. Tem distância entre ao que eu me sinto chamada e as novas gerações tem um outro ‘para quê’ elas se sentem chamadas. Se esse mundo está doido a gente ainda vai focar só em números e quantidades”* (R5).

O desafio atual para a formação está em lidar com o aprendizado ainda recente com as novas gerações (os nascidos pós-virada do milênio) que procuram a vida religiosa e que se tem que lidar com outra configuração de personalidade para a composição da vida religiosa. Como por exemplo, vocações maduras (pessoas formadas profissionalmente), traços de conservadorismo ou tradicionalismo eclesiais na juventude, uso de tecnologias, referencial eclesial composto digitalmente, dentre outros. De acordo com R6, *“mas o jovem encontra referências hoje dentro da Igreja que defendem posturas contra o Vaticano II e contra o Papa Francisco, ou caricaturizam a Teologia da Libertação como uma política, sem nunca terem convivido*

com comunidades de base. Acaba que o protagonismo da juventude se torna algo de uma renovação carismática que não dialoga com as causas sociais, a não ser que seja puro assistencialismo. Falta protagonismo. Grupo de jovens feito por adultos que falam e formam, como é possível. Muita passividade”.

Reconheceu-se que a formação é o processo fundamental pelo qual as motivações religiosas devem encontrar uma ambiência de questionamento, produção de conflitos (apuro das motivações) e respostas amadurecidas (orientações e compreensões de outros religiosos(as)). Ainda, quanto a percepção de motivações deformadoras do caráter identitário da VRC, na experiência de R2, “quando escuto e acompanho a juventude religiosa, os jovens estão mais inseguros hoje, buscam mais solidez em coisas externas, como vestes e doutrinas, normas lineares, alguns querem ser popstars, serem influenciadores, conhecidos, fazer um nome”. Ou também, “buscam mais o conforto do saber sobre dispositivos litúrgicos do que buscam pessoas, ou buscar o humano. Alguns que chegam gostam de visibilidade, se focam nessa ditadura do exibicionismo nas imagens e no aparecer” (R8). Na percepção de R2 quanto à questão intergeracional, “os mais veteranos se arriscam mais. Os jovens têm pouca tolerância hoje à frustração”. No que diz respeito ao processo de animação e formação vocacional, a colaboradora aponta que “*na vida masculina o ideal do jovem está todo nos votos e na ordenação, porque tem o ideal de trazer mais liberdade de uma casa de formação que o avalia. É como se fosse o topo, não tem mais etapas depois de formação. Já entre as mulheres existe a ascensão por cargos que lhe tragam segurança e liberdade*” (R2). Apesar disso, mesmo a entrevistada tendo percebido que os religiosos(as) mais experientes em alguns casos apresentam mais inovação e abertura, a colaboradora se questionou se as gerações mais antigas “não estão inibindo os jovens”, o que evidenciou um maior aprofundamento no diálogo intergeracional percebido como um desafio, e, portanto, lugar de distanciamento, insegurança, inabilidade ou evitamento.

Precisaria de mais pesquisa, mas pudemos intuir, de um modo geral na visão dos religiosos(as), que se atravessa uma desconfiança quanto a cultura tecnológica e relacional da atualidade e a transmissão disso à juventude e seus novos comportamentos. Estaria a vida religiosa atual vivendo um interstício, com a produção de novos valores vocacionais, novas experiências vocacionais, novos modos de pertencimento, outras vivências na produção da fé. Alguns como desvios de uma fé crítica (retrotopia, conforme mencionado nos capítulos anteriores), outras novidades

por diferenciação com novas transformações culturais e na mentalidade crente. Nesse sentido, existe presente nos entrevistados uma preocupação com o lugar da juventude hoje no mundo e na vida religiosa como um todo (para R4: “hoje é outra relação com os votos, diferente da que eu fui formada. Obediência hoje por exemplo é dialogada”), que está marcado por uma clara diferença de iniciação à vida cristã mediante contextos urbanos e familiares diversificados, e uma necessidade de maior acolhimento e compreensão da pequena juventude vocacionada.

Dentre os valores prioritários apontados pela experiência com o processo formativo foi colocado “o senso de pertencimento a algo maior que me faz superar o desânimo e o pessimismo” (R1), “o compromisso de vida e de um sim duradouro” (R2), “a capacidade de escutar” (R4), “que as pessoas encontrem o sentido da vida” (R2), “ser sinal de presença solidária aos empobrecidos” (R6). Os dados coletados evidenciaram uma dimensão de preocupação e implicação no sofrimento de um outro social, contrastando diretamente com uma outra pesquisa empírica nessa mesma direção, realizada em todo o território brasileiro, acerca do “novo rosto do clero” (Brighenti, 2021), em que a “composição de valores revela que os “padres novos” percebem as transformações principalmente do ponto de vista dos indivíduos, em detrimento de um olhar a partir de categorias sociais e econômicas” (Martins, 2021, p. 92).

A pesquisa acima corrobora que a geração vocacional dos nossos entrevistados(as) esteve atravessada por uma transmissão da fé em outro contexto civilizacional, teológico e eclesial, contrastando com a mentalidade crente das novas gerações de vocacionados, com presença de um novo conjunto de signos em seus vínculos confessionais, institucionais e de constituição da personalidade. A vida religiosa consagrada enfrenta o desafio de transmitir sua memória vocacional, institucionalmente garantida pela CRB, às novas gerações, promovendo um diálogo de construção de futuro, e evitando-se nostalgias que evitem lidar com as diferenças que surgem.

5.2.3 Retroalimentação carismática de complementação: mulheres e a intercongregacionalidade

Os conteúdos mais prementes no que tange à dimensão institucional da Igreja deram-se em relação à temática do papel da mulher hoje. Primeiramente, destacou-

se que “a vida religiosa é feminina, não pela quantidade apenas, que é bastante superior como sabemos, mas pelo seu caráter de abertura. Tem uma sensibilidade e uma ternura do feminino” (R6). Na experiência de R2, são poucas as religiosas que encontram espaço em suas congregações para o desenvolvimento da missão a nível acadêmico, e as que se dedicam encontram “dificuldades”, e também evidencia perspectivas machistas que transcendem o contexto religioso. A colaborada destaca que o mundo dos retiros espirituais, e das assessorias dessas é muitas vezes predominantemente masculino, contudo, aponta, “mas estamos crescendo nisso, ainda que em meio às resistências e uma dicotomia” na percepção da capacidade e habilidade da mulher como uma liderança. Quanto aos “caminhos atuais na Igreja”, destaca que “temos a Sinodalidade, que traz uma sacudida, mas olhemos os grupos que trabalham diretamente com isso na Igreja, e vejamos quantos deles são compostos por mulheres”. Ainda, para essa colaboradora, *“não ser ordenada mulher penso que facilita mais a não entrar numa estrutura masculinizada, me deixa mais aberta às outras indagações da vida pastoral, a não me submeter a um jogo institucional que pode matar o carisma feminino. Mas que precisa de mudança de mentalidade sobre a mulher dentro da Igreja e como liderança isso é mais do que urgente”* (R2). Evidenciamos ainda, conforme visto anteriormente nos documentos magisteriais, que a questão do lugar da mulher na vida da Igreja vem sendo temática recorrente dentro das reflexões acerca da vida religiosa. Para R6, “na nossa Congregação, apesar de ser masculina, as mulheres recebem destaque na condução de vivências espirituais, nos cargos administrativos temos mulheres no topo da liderança em relação aos irmãos”¹³⁶.

Outra temática na dimensão institucional foi acentuada quanto a importância da intercongregacionalidade, ou seja, a convivência com outros carismas religiosos se apresentou como *“experiência que vitaliza nosso próprio carisma. Se antes se tinha medo que isso pudesse gerar uma perda da identificação com o carisma de origem,*

¹³⁶ Para Francisco, o lugar da mulher recebe destaque pela maternagem (2019, p. 35): “A partir desta analogia (Maria mãe de Cristo), poderíamos falar de uma dimensão do feminino na vida consagrada, que é pertença fecunda a um corpo que recebe vida, vive a vida e dá vida. Aí está a Igreja, que também é feminina. Isso não devemos perder de vista”. Em outro sentido, também Francisco valoriza o trabalho das mulheres, quando de seu encontro com as responsáveis pela revista mensal L'Osservatore Romano, as disse: “A mulher tem a capacidade de ter três linguagens juntas: a da mente, a do coração e a das mãos. Ela pensa o que sente, sente o que pensa e faz, faz o que sente e pensa. Não estou dizendo que todas as mulheres o fazem, mas elas têm essa capacidade, elas têm. Isso é ótimo”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-03/papa-francisco-audiencia-donne-chiesa-mondo-linguagem-mulheres.html>. Acesso em 16 jun. 2024. Ver também Martins Filho, 2022 e Martins Filho, 2020b.

na verdade, a dimensão intercongregacional reforça muito a identificação com o nosso próprio carisma, nos faz ser mais integrados. Nos humanizamos mais na lida com as diferenças, deixa a gente mais perto do mistério de Deus. Ampliou minha percepção da multiplicidade dos carismas, as diferenças e as similitudes, amplia a diferenciação e aproxima ao mesmo tempo” (R2). A colaboradora ainda recorda que a dinâmica intercongregacional tem fundamental importância de sustentação da missão *ad gentes* (destinadas às terras mais longínquas e empobrecidas), e também é muito mais presente na vida consagrada feminina que apresenta maior déficit numérico vocacional, isso garante que “se as companhias (empresariais) fazem parcerias, nós também devemos fazer com um fim comum do anúncio da esperança, de unir mais as pessoas, agregar recursos humanos e materiais” (R2).

Finalmente, nomeamos nesses dados essa fonte motivacional do religioso como uma retroalimentação carismática de complementação, e identificamos a institucionalidade da CRB em nosso país, desde sua origem até os dias atuais, como maior, senão o único, espaço laboral de experiência profunda da dimensão intercongregacional na vida religiosa.

Os dados de todo o núcleo identitário da vida religiosa que passa pela comunidade (item 5.2) evidenciaram o desenvolvimento e transformação das motivações pela construção de um percurso formativo sólido e transparente da parte dos entrevistados(as). As crises e adoecimentos atravessados serviram para re-situar os religiosos(as) em uma atualização de suas idealizações mediante as experiências desafiadoras da comunidade, da vivência própria dos votos, da ressignificação no aprendizado e amadurecimento teológicos. Deu-se através da presença de uma vinculação sensível, afetiva e espiritual com religiosos(as) mais experientes, geralmente provindos(as) de outras comunidades ou outros carismas, a vivência de um outro lugar em lidar com as próprias vulnerabilidades e limites, gerando um tipo de cooperação que não permite a motivação vocacional estar colada aos desafios comunitários no que tocam às reproduções culturais/sociais da competitividade, da concorrência, da indiferença, falta de vínculos profundos e da busca por sucesso (expressões da desmotivação).

Finalmente, as motivações se encarnam também no apreço e expectativa pelo desenvolvimento, contribuição e colaboração maiores destinados ao lugar da mulher religiosa na conjuntura eclesial como um todo. E ainda, torna-se lugar motivacional desafiante a preocupação com a juventude vocacional na acolhida de suas diferenças

e nos desafios da transmissão da memória vocacional carismática da vida religiosa às novas gerações.

Vale ressaltar, quanto ao diálogo intergeracional, não só uma percepção do ponto de vista da perspectiva crítica cultural e de sua reprodução de modelos de subjetividade, mas a crítica na vida religiosa quanto às novas gerações deve também partir do ponto de vista do crivo pessoal, interno. Sobre isso, disse o Papa, em recente pronunciamento:

Refiro-me à intensidade da força, para que a vida consagrada mostre ao coração de uma pessoa jovem que queira seguir o Senhor por esse caminho. E a força da vocação sempre se traduz em alegria. Se não houver força nesse modo de viver o carisma fundacional, não vai convocar ninguém ou, quando muito, poderia convocar gente desajustada, que é outro dos graves problemas na hora de enfrentar a entrada na vida consagrada, pois há quem busque como refúgio. Quando a vida consagrada tem força nos que a vivem, atinge o coração dos jovens, incendeia-os; eles leem a mensagem e se dispõem (Francisco, 2019, p. 45-46).

Para Francisco, retomando seu questionamento à cultura da “globalização da indiferença”, deveria a vida religiosa também se questionar acerca de que tipo de juventude tem atraído para a consagração, qual o seu testemunho hoje, invertendo também o polo de justificação da diminuição vocacional, ou melhor, a mesma cultura que comporta novas mentalidades crentes e não crentes em nossa sociedade, pode obscurecer o testemunho de atração à vida religiosa. Nossos colaboradores todos contaram com uma mediação testemunhal de algum(a) religioso(a) com o qual se identificou. Ao nosso ver, isso diz respeito também a uma nova configuração missionária do tipo de trabalho realizado, marcado pelos desafios da urbanização crescente, das periferias ao centro, que modifica os laços interpessoais em todo o conjunto da sociedade: seu modo de habitar, se deslocar, conviver¹³⁷.

¹³⁷ Todas as discussões apresentadas na temática “cidade” estão subsidiadas à luz das profundas reflexões desenvolvidas no Congresso Internacional de Pastoral Urbana, realizado de 04 a 06 de março desse ano, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (Publicações de artigos científicos e conferências ainda no prelo). Disponível em: <https://www.pucrs.br/eventos/inst/pastoralurbana2024/>. Acesso em 20 fev. 2024.

5.3 PERPECTIVAS DE FUTURO: A MISSÃO COMO TRABALHO

A razão de ser da vida consagrada está muito além do que faz. Projeta-se no que faz, porém, na verdade, é mais importante o que é em si mesma do que aquilo que faz. Só se entende bem a vida consagrada a partir de categorias evangélicas.
(Francisco, 2019, p. 28)

Nossa aproximação à noção de trabalho parte da teoria crítica da abordagem de Marina Gercés, não considerando essa atividade somente como uma ação produtiva do capitalismo, cujo referencial hoje ao mundo do trabalho não consegue distinguir no círculo social “onde acaba a exploração e onde começa a auto exploração” (Gercés, 2013, p. 38). Ou seja, o termo trabalho que usamos para qualificar o conceito missionário-pastoral dos entrevistados, leva em consideração que o vínculo social do sujeito com o trabalho não está focado na formalização do contrato, mas no ideal da percepção da cooperação e da companhia, e adentrando-se também em suas deformações.

Nesse sentido dado ao trabalho, para Antônio Negri, “há de se ampliar o círculo da produtividade laboral até uma produtividade ontológica do amor como potência de colaboração social” (Negri *apud* Gercés, 2013, p. 38). Portanto, por trabalho queremos evidenciar o que essa filósofa destaca por um “compromisso com a situação”, este último “se entende como uma resposta a algo – novidade ou alteridade – que vem interromper a ordem em que nos encontrávamos, a normalidade que nos representava, a realidade mais ou menos fixa, mais ou menos estática em que nos encontrávamos aprisionados” (Gercés, 2013, p. 43). A vida religiosa enseja um compromisso de trabalho a partir do que ela é vocacionalmente.

A visão das instituições hoje na vida religiosa atravessa uma “*profunda crise, insegurança e incerteza, estamos sempre procurando alternativas para uma continuidade. Não temos mais a solidez das referências básicas fundacionais. É um outro mundo de instituições regidas pelos meios de comunicação, recebendo múltiplas referências externas. São mudanças rápidas e profundas*” (R2). Essa recomposição religiosa da relação com os lugares institucionalizados é um dado expresso no processo de secularização conforme evidenciamos, e se atribui à emergência de novos sujeitos e novas realidades emergentes a desorientação em relação às garantias institucionais de sempre.

De acordo com a visão bergeriana dos processos de socialização (Berger, 2021), trata-se com a secularização de um intenso intercâmbio entre as transformações subjetivas e as mudanças sociais, uma interferência mútua e dinâmica, borrando as fronteiras de transparência entre o suporte de escolhas religiosas estritamente pessoais e o suporte de escolhas religiosas estritamente institucionais. Ou seja, com a nova ambiência social de plausibilidade religiosa, a religiosidade se sustenta na mentalidade crente a partir do modo como esse constrói a consciência de suas experiências de sentido, em algumas delas mais, outras menos, mediadas pela instituição religiosa.

5.3.1 Do carisma na consagração: um trabalho de humanização

Se apresentou um modelo de humanismo dentro da vida religiosa que foi experienciado como uma subcultura social com viés tensionante, compreendido como “estar no mundo e não ser do mundo” (R2). Aqui foi acionada uma crença motivacional que se dá pela percepção da visão antropológica como um dado positivo, “o ser humano é digno de confiança” (R8), ou “busco como religioso viver a vida profundamente, sem diferença de pessoas, me torna religioso buscar e viver a dignidade das pessoas” (R3).

Para a religiosa, irmã Alessandra Smerilli, professora e doutora que compõe o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral, criado pelo Papa Francisco, a abordagem do desenvolvimento humano funciona através de uma perspectiva teológica existencial que situa o trabalho na sua relação com a dimensão econômica no mundo contemporâneo. A religiosa afirma que é preciso um engajamento da sensibilidade que confira ao trabalho seu valor holístico, e não apenas o instale numa lógica econômica. Para isso, defende que é preciso construir socialmente uma nova “semântica do cuidado”, em que essa esteja focada na dimensão relacional do ser humano com a vida. Nessa perspectiva do trabalho, só faz sentido pensar o amor como um compromisso com o bem social, e não somente individual, funcionando sua significação a partir do relacionamento com os outros (Smerilli, 2024)¹³⁸.

¹³⁸ Palestra proferida na Universidade de Berlim sobre a Conferência Climática. A religiosa ampara-se no documento *Fratelli Tutti* (Sobre a fraternidade e amizade social), e toma a passagem evangélica de Jesus em João (10,10) para expressar a noção relacional do trabalho e do bem comum: “eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”.

Assim, muitas das principais motivações que relataram nossos entrevistados estiveram ligadas ao trabalho missionário, seja aquele realizado por religiosos(as) em que os entrevistados foram os destinatários (em suas comunidades de origem), seja os próprios colaboradores em contato com outras pessoas e comunidades como seus destinatários. De acordo com R2, “minha percepção do carisma institucional da congregação se despertou naquelas mulheres, irmãs que dialogavam com todos, que rompiam o machismo eclesial da época, que trouxeram outras alternativas de encontro com o povo”. A noção de trabalho foi concebida nas entrevistas como um valor recebido desde o tempo da formação familiar e que hoje se faz presente na atuação missionária, sendo esta em que

[...] encontro uma sensibilidade para olhar para fora, percebo e tento sentir melhor as pessoas. É um esforço suave. Elas ficam alegres e fazem festas em nos receber, confiam em nós, nos admiram, se abrem conosco. Essa conectividade com gente é o que me faz sentir um religioso. Vejo tudo como possibilidade. O outro me faz criativo mesmo não sendo fácil às vezes lidar com ele, ou ele comigo também. Me tornei religioso pela luta social por amor, quando convivi no juniorato trabalhando com uma equipe no centro da cidade com menores infratores de rua na pastoral do menor, aquilo ali me confirmou ainda mais. Hoje vejo que as Marias das comunidades que atuei, percebo que elas acreditam muito em mim e me dão um cuidado e um carinho que me faz bem, me motiva” (R3).

Percebeu-se que o que leva os entrevistados a permanecerem na vida religiosa se deu por uma significação consistente de seu trabalho missionário compreendido como humanização. É através deles que são atualizados os sentidos do estar em “estado de missão permanente” como religioso, seja nas “pastorais” ou seja “em qualquer lugar de tratar o ser humano” (R3). Também se apresentou aí um lugar potencial para a percepção da necessidade de conversão do religioso, em que “quando penso que estou voltado só para mim, quando caio na masturbação, penso que devo ter maior cuidado comigo para melhor servir. Isso para mim não é moralismo, tem relação com enfrentar minhas limitações em prol do outro” (R3).

Nesse sentido, os relacionamentos com as pessoas vividos pelo religioso(a), tanto dentro das pastorais e comunidades, quanto com seus coirmãos (confrades ou irmãs da comunidade onde mora), apresenta uma tensão de abertura e fechamento que pede por uma transformação que se dá entre uma dinâmica de descentramento de si, em contraposição a uma dinâmica pessoal de voltar-se para si mesmo. Para

R3, isso é traduzido como: *“o Evangelho precisa ser encarnado em mim mesmo, me fazer estar entregue, me aventurar no conhecimento do outro, quero estar com ele. Quando só quero estar comigo e por muito tempo já caio, ascende uma luz amarela. Vermelho quando só penso em coisas para fazer e por fazer, e para ontem, também tem algo errado se fico assim e a pressão gera masturbação”*. Foi compreendido que o desejo de cuidar de si esteve atrelado ao cuidar melhor da missão e isso querendo significar cuidar melhor das pessoas, estar mais disponível. Assim, a ação missionária e pastoral pode servir ao lugar da tensão que provoca autopercepções e necessidade de mudança em nome de uma busca por maior disponibilidade, bem como tem o efeito negativo de um excesso de autocobrança e ativismo que mexe com a organização psíquica dos religiosos. Para R6, *“missão é missão, não deveria ser algo bélico, longe disso, mas existe uma luta para não cair no mesmo. Acabar sendo rotina, se tornando um funcionarismo do sagrado”*. Para R8, *“percebo que muitas vezes durante missões prolongadas e desafiadoras, de ir construindo os vínculos e tudo mais etc., você só sente a tensão passar depois de deitar e perceber aliviado que você está bem, missão de hoje cumprida. Porque é um lugar que lhe destinam muita responsabilidade, podem esquecer que não somos superman. Você estava se sentindo mal, procrastinando, inseguro, tenso, e depois que reza e realiza, vem uma paz. Ainda tem outra coisa, nem sempre colhemos os frutos, é igual a passagem do evangelho, não depende de nós e nos sentimos chamados a realizar”*. Ainda de acordo com R2, *“a missão sem oração não é uma ação religiosa. Podem até tirar proveito, mas não é. Tem que ter o sentido celebrativo do envio”*.

Assim, quanto ao trabalho missionário e pastoral como experiência motivacional, esse pode se apresentar como sintoma à desmotivação quando se vive segundo um *“ativismo no qual o trabalho vem sempre em primeiro lugar. Isso faz a gente esquecer que a vida comunitária, nossa convivência é um trabalho também nosso, e o mais importante. A fraternidade não pode ser esquecida como um trabalho. Rezamos mais às vezes lá fora do que entre nós. É uma questão que não é de tempo, mas de prioridade. O trabalho é interno e externo. Às vezes afirmamos que é assim por solidariedade do povo que trabalha muito. O automatismo não deveria ser reproduzido por nós”* (R6).

Não obstante, conforme visto com Lorscheider (1995), retomando as mais recentes reflexões sinodais sobre a vida religiosa consagrada, em que estas produziram a Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, o carisma congregacional,

embora não se reduza a isso, foi melhor percebido pelas “obras apostólicas da fé” (Lorscheider, 1995, p. 13), como expressão do exercício de Jesus e de seu rosto no meio social, ou seja, as modalidades de serviço específico prestado ao “Povo de Deus” por meio de obras sociais, hospitais, educação, parcela de destinatários prioritários específicos para evangelização (migrantes, juventude, idosos etc.), dentre outros serviços, se ancoram num carisma específico que está fundado por sua vez em uma espiritualidade carismática que é lida como “sucessivo patrimônio espiritual de cada Instituto” (VC, n. 37).

Contudo, se olhamos a relação entre carisma e produção de uma atividade (trabalho) fora da experiência de revelação da fé, partindo de sua metodologia sociológica, Weber destinava à atividade carismática dentro da religião como que atravessando no processo histórico da secularização uma modificação do carisma, transformando-se este – nas sociedades ocidentais racionalizadas e institucionalizadas, atravessadas e sujeitas à mercantilização e à administração financeira – em uma rotinização de funções e atividades burocráticas transmitidas pelas lideranças religiosas e mantidas pelos demais membros em suas comunidades de fé (Weber, 1991, p. 161-167). Não obstante, segundo o autor, somente em seu “*in statu nascendi*” existe “em pureza típico ideal”, compreendendo que o

[...] o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. Nas épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações (Weber, 1991, p. 160)

Portanto, Weber (1991, p. 161) destacava que no capitalismo moderno o carisma percebido “como grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição” vai se cristalizando em “dominação carismática” como modo lógico de sobrevivência quando se “tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se) [...]”. Os motivos que impulsionam para isso são os seguintes: a) o interesse ideal ou material dos adeptos na persistência e reanimação contínua da comunidade; b) o interesse ideal e o material, ambos mais fortes, do *quadro administrativo* [...]” (Weber, 1991, p. 162, grifo da edição).

Finalmente, o documento conciliar *Perfectae caritatis* destacou a importância da *fidelidade dinâmica* ao carisma fundacional, evitando-se na vida religiosa a financeirização da manutenção de estruturas que não respondem mais à “missão nos dias atuais” (PC, n. 20), e define que o discernimento das obras de evangelização (a serem abandonadas ou mantidas) devem essas ter o caráter “apostólico” e caritativo. Mais recentemente, de acordo com o Papa Francisco, os carismas não podem estar definidos pela financeirização mercadológica da economia do lucro e do sucesso, mas se apresentam como

[...] dons para renovar e edificar a Igreja. Não se trata de um patrimônio fechado, entregue a um grupo para que o guarde; mas são presentes do Espírito integrados no corpo eclesial, atraídos para o centro que é Cristo, donde são canalizados num impulso evangelizador. Um sinal claro da autenticidade dum carisma é a sua eclesialidade, a sua capacidade de se integrar harmoniosamente na vida do povo santo de Deus para o bem de todos (EG, n. 130).

A perda da identidade carismática dentro do catolicismo como um todo, unindo ambas as perspectivas assumidas acima (teológica e sociológica), enseja na produção de carreiras eclesiais, opção da missão por critérios de benefícios financeiros e reconhecimento (idolatria do dinheiro, do ter e usufruir de), que Francisco considera como uma “tentação” na qual todos os agentes pastorais podem estar vulneráveis, uma vez que “como filhos desta época, todos estamos de algum modo sob o influxo da cultura globalizada atual, que, sem deixar de apresentar valores e novas possibilidades, pode também limitar-nos, condicionar-nos e até mesmo combalir-nos” (EG, n. 77). De acordo com o religioso irmão Oliveira (2007), estarmos conscientes dos efeitos da cultura neoliberal na vida religiosa é trabalho a ser sempre discernido, uma vez que,

[...] não podemos negar que, de forma explícita ou não, conscientes ou inconscientes, somos muitas vezes seduzidos(as) por essa lógica, sobre o pretexto de que temos o direito aos benefícios do progresso, de que o mundo mudou, e se a gente não acompanhar o progresso seremos engolidos(as) por ele. Que se quisermos sobreviver, “salvar nossas obras”, precisamos competir e entramos na onda da “qualidade total”, do “marketing ideológico”, das “alianças de interesses”, na política de que “o fim justifica os meios”. (Oliveira, 2007, p. 157).

Para tanto, compreendemos que a percepção crítica das funcionalidades positivas e dos desvios negativos que a modernidade destina ao campo da religião em suas composições de espiritualidades são bastante complexas, e tem seu estímulo a uma maior complexidade quando essa percepção está estimulada à luz das tecnologias de massas¹³⁹. Essa importante discussão foge aos nossos objetivos. Basta-nos constatar que na sociedade da imagem com a qual se apresenta o mundo pós-moderno, a religião pode colocar-se na cena contemporânea como performance do espetáculo (Moreira; Lemos; Quadros, 2014), como também “a sociedade secular pode chegar a um novo entendimento a respeito das convicções religiosas, já que estas não podem ser encerradas simplesmente como resíduos de um passado terminado, constituindo-se antes num verdadeiro desvio cognitivo para a filosofia” (Habermas; Ratzinger, 2007, p. 13). Para nossa pesquisa, a diferenciação desses efeitos da relação entre modernidade e cultura é o que um reconhecimento do processo de secularização pode oferecer ao fenômeno religioso contemporâneo.

5.3.2 Missionariedade: mudanças e incertezas

O medo do futuro da congregação vem unido às incertezas que marcam a realidade conflituosa do mundo contemporâneo. Preocupam-se com a diminuição das vocações, a necessidade de mudança que não encontra respaldo em algumas mentalidades que funcionam em modelos formativos e vocacionais, “desde sempre, foi feito assim e continua assim. Sinceramente, nesse modelo que está, não vejo futuro” (R2). Os dados coletaram na experiência dos(as) colaboradores(as) a perspectiva motivacional confiante no enfrentamento missionário das mudanças por se fazer, ainda que se achessem inseguranças de várias ordens.

É na dimensão do trabalho missionário/pastoral que se compreendeu que “a vida religiosa tem muito a contribuir com a essência da própria Igreja, dentro da liberdade de um trabalho missionário diferente. A paróquia pode muitas vezes nos sobrecarregar cooptando a essência do ser do religioso. Penso que um sacerdote religioso deve ter uma missão importante para a Igreja. Vejo dentro das paróquias o

¹³⁹ As menções aos adjetivos “positivo” e “negativo”, ou qualquer outro uso que os enseje nesse trabalho, se deu sob a ótica da perspectiva humanista de emancipação, ou seja, quanto maior desumanização, mais próximo ao traço negativo, quanto maior florescimento humano e corresponsabilidade ou sensibilidade sociais, mais próximo ao positivo. A esse respeito, conferir sobre novo paradigma civilizatório a partir do conceito de “humanismo solidário” (Guimarães, 2022).

classismo que separa leigos e padres, e o classismo entre classe de leigos ligados a religiosos e outros não. Às vezes nossa Igreja só reproduz o mundo da competição entre diocesanos e religiosos. Mas tem muita coisa boa sendo feita” (R2)

A perspectiva da missionariedade foi percebida como que ligada ao vínculo institucional do carisma, em que toda atualização da missão através da história fundacional das Congregações ocorreu nas realidades hodiernas de um modo contrastante, ou seja, se propunha uma vivência missionária de liberdade e de diferença. Segundo percebeu R2, *“já fui muito modelinho, tinha um enorme ganho afetivo por me submeter a tudo. Hoje sou bem diferente, me sinto muito livre, foi algo conquistado com a coerência de vida com aquilo que é o essencial do carisma. O carisma para ser atual não pode ter rigidez. Sou fiel ao carisma quando faço outras leituras, quando leio os documentos produzidos pela Congregação e as luzes que a Igreja nos dá no mundo de hoje. O problema hoje é que ser fiel ao carisma é ser exceção, pois te tira do mesmo, do sempre foi feito assim”*.

Nas preocupações com o futuro da vida religiosa, R5 colocou que “nós temos que aprender a hora de um tempo em que parece que cada um vai ter que fazer uma interpretação pessoal profunda do carisma, ou então perde o sentido, ou só aproveita a parte que é dada, ou nem isso”. Retomando-se a leitura dessa realidade em perspectiva bergeriana, o que se coloca é que a diferenciação institucional acontece juntamente com uma diferenciação subjetiva ou individuação, em que a religião ao enfrentar a desconfiguração de seu regime único de evidências de sentidos, desenvolve estratégias adaptativas de sobrevivência, entrando aí disputas de significação atravessados pelos campos do mercado, do próprio indivíduo, da tecnologia, bem como também de uma atualização da missão frente as carências de novos contextos de exclusão e a vulnerabilidade de novos destinatários da missão.

Destarte, o pêndulo do fenômeno religioso pode descambar para a rigidez carismática, ou para um pluralismo híbrido que não se encontra diferenciado como uma contracultura de valores religiosos desde a perspectiva das origens fundacionais dos institutos, por exemplo. Para R2, “tenho uma frustração com a congregação por não termos ido a outras localidades, outros países”. Para Francisco, trata-se de atualização carismática quando se envolve a dimensão tripartida da herança religiosa da vida consagrada, situada na relação entre passado, presente e futuro. Afirma que,

O hoje é o presente, e é aí que temos de responder a partir do carisma. É um desafio que nos pede paixão. Caso contrário, tudo isso não funciona. A memória dos primeiros tempos da vida consagrada e dos inícios de nossos institutos é uma memória fecunda. Isto é algo que também temos aprendido: a importância de voltar às origens para viver o presente e construir o futuro. [...] Os textos antigos muito nos ajudam a compreender as situações do presente. Creio ser bom recorrer aos Padres e aos grandes personagens do monaquismo para entender a vida consagrada. Nós também, que somos de vida ativa. É necessário ir beber em suas fontes. [...] Talvez nem tudo que dizem se pode praticar e viver hoje, porém aí há grande sabedoria e intuição (Francisco, 2019, p. 33-36).

O que esta pesquisa acenou foi que os religiosos que souberam trilhar um percurso na vida religiosa de forma aberta e responsável também se depararam com dúvidas e resistências a esses novos acenos, perceberam em si traços ainda não elaborados e integrados quanto às mudanças epocais pelas quais passamos, mas adotaram uma perspectiva humanista cristã como fonte de sentido motivacional, e optaram por cuidar dos rostos que expressavam vulnerabilidades, aí construindo novos laços que animam a permanecerem na vida religiosa.

Os religiosos(as), pelo contexto da pluralidade, puseram em reflexão a preocupação com a fidelidade ao carisma de origem em seu processo de atualização hoje, demarcando críticas quanto à possibilidade autorreferencial, ou sua apropriação híbrida por outras espiritualidades e movimentos dentro do catolicismo, com a presença do pluralismo de ações presentes em um mesmo estilo carismático. O contexto cultural das últimas décadas, em seu rápido e exponencial avanço das transformações que aí decorrem, evidenciam que o pluralismo na secularização levou a vida religiosa a refletir acerca da diminuição da autonomia carismática do fundador, com percepção da fragilização da memória, no modo atual de aplicação e desenvolvimento das missões. Para R5, “fechamos projetos sociais, mas não tiro de onde mantém tudo. Podemos usar o evangelho ainda para confirmar nossas escolhas”. Para R8, “*são realidades tão complexas, é tudo hoje tão sem fronteiras. Claro que uma pessoa tem que conhecer e viver o seu carisma como religioso. Ela não pode só reproduzir experiências de séculos atrás. Mas hoje nós temos esse hibridismo na formação religiosa. A pista está sempre não no que é feito, mas em quem atendemos. O papa fala muito de cuidado com proselitismo, nos achamos os bambambãs. Lembrar que a Igreja é poliédrica. O mundo hoje é plural*”.

5.3.3 Um trabalho com o futuro

A noção de futuro acerca da vida religiosa presente nas narrativas esteve situada ao campo da obscuridade, da incerteza e da insegurança, mas também apresentando confiança e esperanças. Para R3, no que tange à quantidade vocacional, *“vejo como uma penumbra, meio obscuro e incerto, mas o Reino também não é assim a olhos nus? Tem a crise ecológica, famílias mais reduzidas etc. Vejo também algumas luzes. Temos que ir aprendendo a ser cada vez menos, saber como lidar com isso com esperança e desejos bons. Um Congresso da vida religiosa é uma experiência apaixonante, o Reino ainda apaixonou”,* e no que toca à própria percepção da participação da CRB ao longo de décadas, *“não sinto chegar mais aquele entusiasmo, aquele amor primeiro. Falta um processo de mudança e de renovação, um brilho mais impulsionante”*. Com R2, quanto à formação religiosa, em sua percepção, *“não vejo futuro para esse estilo de formação se continuarmos assim. As pessoas chegam hoje tatuadas, querem ir para barzinhos, algumas tem experiência de independência financeira, já se envolveram afetivamente, é preciso reaprender a saber como fazer com isso que não seja a resposta ruim das fôrmas e da adaptação que castra”*. Segundo R4, de um modo geral,

[...] vejo com uma certa preocupação, mas com um misto de confiança de que não nos sentimos desamparados. Mas isso também é maior que só a vida religiosa. Desde a pandemia se falou muito que estávamos no mesmo barco. Sim, como fenômeno mundial. Mas existem muitas desigualdades. A tempestade é a mesma, mas revela embarcações distintas no modo como cada um teve que enfrentar o luto, a insegurança. Nunca tanta gente teve que lidar com o emocional do mesmo jeito e de modo tão comum e visível. Foi muita insegurança, com também maior oração, nossa comunidade nunca rezou tanto. As novas tecnologias ajudaram muito, mas também hoje se tornam um outro habitat nosso, tem uma transferência de vida aí acontecendo, e onde conseguimos nos comunicar muito mal, vamos perdendo a capacidade de sentir, de ter tempo livre e sem culpa. A fake news para mim é esse repasse de informações sem pausa, multifocal, são sempre postagens e repostagens, pura reverberação, só reprodução. Voltamos a viver como se nada tivesse acontecido, apenas seguimos adiante, para frente, seria progresso isso? E a juventude hoje com relação à sexualidade não tem nada de dez anos atrás. Meu critério para o futuro como religiosa é colocar o crivo de olhar no estar com o povo.

Ainda com relação ao trabalho dos religiosos(as), que pode ser chamado como dimensão apostólica, missionária e pastoral, a vida religiosa encontra sua motivação

conforme os entrevistados quando *“as pessoas encontram em nós segurança, elas confiam nas pessoas consagradas. Ocupamos no mundo um lugar de intercessão, de fronteira com as dores e a morte, lugar de acolhida dessas demandas, elas se sentem em nossas casas num espaço de acolhida, se sentem cuidadas. Para elas somos alegres, prestativos e esperançosos. Se isso fosse uma ilusão não me traria motivação. Mas claro que ninguém nessa vida fica o tempo todo assim, motivado”* (R3).

A vida comunitária também foi percebida como um lugar de trabalho pelos religiosos. Para R7, *“precisamos melhorar muito nisso, focar nisso”*. São múltiplas as modalidades de vínculos construídas em experiências variadas que vão de apoio e amizades, a conflitos e crises, dentre esses, parcerias de trabalho. Para R3, *“na minha autopercepção da vida religiosa é no trabalho direto com o ser humano que tenho minha fonte de fé, o ser humano apesar de tudo como ser sagrado”*. Percebeu-se que o foco dado pelos participantes não esteve relacionado ao fazer, ao conteúdo do que realmente executavam em seus trabalhos enquanto religiosos, mas se ligava diretamente ao que estavam sendo enquanto faziam, estavam ligados ao acontecimento do encontro entre pessoas. Ainda com R3, *“estar com as pessoas no seu desamparo, mas também nas suas alegrias, de um modo incondicional, sem querer nada em troca, parece que te faz tocar no mistério da vida. Tenho muitos defeitos, mas eu sou muito realizado na vida religiosa, eu recomençaria tudo de novo”*. As pastorais, no que toca ao trabalho com os grupos, mostrou-se como fonte motivacional quando se constroem vínculos comunitários e interpessoais com as famílias, trazendo um senso de pertencimento que anima a vida religiosa e promovendo transformações mediadas pela interação com as pessoas na convivência com estas. Segundo R6,

[...] o profetismo hoje é minha fonte de inspiração. No tempo de hoje eu poder estar com pessoas reunidas em grupo que se colocam contra tudo que for contra a vida, não sendo a favor com o que mata e o que destrói, fazendo denúncias. Isso para mim não é o radicalismo que dizem. Tem seus inspiradores nas memórias de tantos que deram sua vida por isso. Hoje perdemos de se posicionar. Algumas pessoas nem sabe nos nossos bairros que somos religiosos. Enquanto um religioso fizer uma autocrítica sobre seu consumismo, individualismo, esse autoritarismo de querer ser senhor do Espírito, e tiver abertura para novas pessoas, novas formas, novos espaços e culturas, pensamentos, aí sim nós estaremos bem. Eu me enfrento a mim mesmo nisso todo dia. Se não aceitamos que nossas casas seja para distanciar as pessoas, com proteção e isolamentos, acho que estamos

no caminho certo. Nossa vida tem que ser caminante. Esse individualismo é um pacote embrulhado que consumimos. Não quer dizer deixar de respeitar o pessoal, o singular. Mas se a vida religiosa tem futuro é exatamente por conta da relação com as pessoas e porque o individualismo na vida religiosa não prospera. Isso não realiza o religioso, adocece. Nisso a vida religiosa tem um antídoto natural, se você vive apenas no individualismo só acontece o pior. Como irmão, a vida religiosa é ainda o que resiste a esse encolhimento de Igreja, não tem estruturas que nos prendem. Para mim nós participamos da sociedade e o vigor e a alegria da Igreja está na vida religiosa. Só temos futuro se mudarmos, se não ficarmos parados. Acompanhar as transformações.

Um outro sentido que despontou quanto ao trabalho com o futuro esteve relacionado à questão da reestruturação na vida religiosa¹⁴⁰, entrando aí narrativas acerca do lidar com a pluralidade de heranças, legados e presenças culturais, devocionais e modos diversos de ser na missão. Com R5, *“nossas fundações da vida religiosa são todas europeias. São culturas que chegaram aqui trazendo um modo de funcionamento, em um outro mundo, um outro Brasil, e por isso estamos aqui. Hoje temos que lidar também com os estereótipos culturais, os traços de diferenças dentro do próprio Brasil, suas regiões eu digo”*.

O processo de reestruturação pelo qual vem passando a vida religiosa desde o Concílio Vaticano II, e conforme percebido pela própria história do desenvolvimento da CRB no país, foi apontado como uma preocupação quanto ao futuro da vida religiosa, recebendo maior destaque por alguns dos entrevistados no que tange ao trabalho missionário para manutenção das estruturas de missão. De acordo com R6, *“as nossas estruturas se tornam pesadas para os religiosos quando as pessoas empobrecidas não têm mais acesso, quando grupos selecionados administram a coisa toda. As estruturas não podem ser lugares onde não estão os pobres. O problema é que os recursos são mais para manter isso do que investir na missão e na nossa formação permanente. Se Jesus é o centro da nossa vida mesmo, temos que lembrar que ele enxerga o mundo pela existência dos vulneráveis, e não pelas obras”*. Para R5,

a reestruturação tem que ser um trabalho cultural, envolve choque cultural e tradições que se sobrepõem. Acabam que geram conflitos

¹⁴⁰ Conforme discutido anteriormente nos capítulos 2 e 3, o termo reestruturação (ou reconfiguração) incide nas dimensões aqui discutidas e presentes nas narrativas dos entrevistados: a questão da atualização do carisma no mundo moderno, a diminuição das vocações e a realidade das novas gerações, a perspectiva da missionariedade em novas realidades socioculturais. Referências em O'murchu (2021) e a partir do documento *Vita Consecrata* (n. 63 e 64).

pelos trabalhos entre Sul e Nordeste por exemplo, quem vai assumir o quê, e quem vai para onde. Geralmente não verbalizamos isso, mas está lá, ter que aprender e trocar, respeitando a cultura e mentalidade diferente da minha”.

Existe, observando-se de um modo geral pelos entrevistados, a preocupação com o envelhecimento futuro da vida religiosa, que se estampa claramente “num mar de cabelos brancos nas assembleias” (R3) da CRB. Contudo, essa preocupação está dirigida mais à pergunta pelas novas vocações, especialmente na vida religiosa feminina, uma vez que “eu percebo tanta vitalidade nessas mulheres, muitas delas ativas nas suas comunidades e atuantes nas pastorais” (R6).

Apesar de evidentes as preocupações e incertezas a longo prazo, as respostas sugeriram também projeções esperançosas quanto ao futuro da vida no “testemunho de ousadia é ainda hoje querer viver a unidade na diversidade, viver o humano em profundidade, se importar que a dor do outro dói em mim, isso é muito forte em nós. Eu me importo, eu me comprometo. Enquanto tiver isso teremos vida religiosa” (R5). Para essa entrevistada, o futuro da vida religiosa passa pelo trabalho das mulheres, “é um lugar de conflito, exercícios de poder, mas tem novas intuições, novos convites para novas percepções. Muita solidão, somos poucas lideranças eclesiais. Sabe como me sinto às vezes, é como se nesses ambientes estivesse implícito que as mulheres não fizeram o mesmo caminho que os homens fizeram dentro da fé, nesse ambiente não se pode questionar. E não só a Igreja, mas as próprias instituições femininas podem funcionar de forma patriarcal, centralizadora”. E continua,

[...] não enxergo o futuro da vida religiosa, mas sei que a pessoa de Jesus é nossa pista, o trabalho com as juventudes pode nos ensinar a lidar com mudanças bruscas, a troca entre as gerações dentro da tradição da vida consagrada iluminam. Necessidades humanas que não passam, e nós estamos lá. O futuro tem a ver com trabalho de enfrentamento dos desafios. Duas palavras, comprometimento e ousadia. Minha permanência é um ressignificar constata, assumo a decisão tomada, tenho responsabilidade que mesmo quando não consigo enxergar a vida que não está sendo visível, lembro que a minha decisão tomada desde o início é uma convicção que me traz calma pela escolha feita. Hoje qualquer outro projeto de vida teria que lidar com as tensões, por que só na nossa os sentidos estariam todos garantidos?

Todos os religiosos(as) entrevistados(as) situaram no presente e com desdobramentos futuro sua percepção de realização, “me sinto feliz, buscando a realização, que acontece sempre que encontramos reciprocidade no respeito entre

nós e lá fora” (R6). Com R8, “mesmo com as nossas dificuldades humanas, sou feliz porque me sinto extremamente agradecido, e recebemos a gratidão das pessoas”.

5.3.4 Secularização e a itinerância religiosa: comunidades e subjetividades

Uma outra experiência motivacional vem do sentido da itinerância constante do trabalho missionário que solicitou aos entrevistados uma indispensável releitura de suas motivações durante seus deslocamentos e transferências de comunidade¹⁴¹. Para R6, “eu gosto da itinerância, isso traz sempre um frescor juvenil para a vida religiosa. Isso é que me faz encontrar as novas linguagens de hoje, defendemos a vida pela vivência desse caminho constante. O apego aos locais e estruturas é o que nos impede de uma vida religiosa atualizada na sociedade”. Com R5, “as transferências são um trabalho, dão trabalho. Temos que realizar uma retomada de si, uma renovação, é uma disposição que mexe, temos que preparar onde estamos saindo e se abrir para onde vamos chegar”.

Esse nomadismo da vida religiosa em nome da missão a obriga a confrontar-se constantemente com seus valores, idealizações, apegos e seguranças. As mobilizações na composição das comunidades, embora muitas vezes tenha apresentado deslocamentos por conta de questões como a falta de harmonia de trabalho e convivência, ou ainda por carências de pessoal em outras frentes de missão, torna-se lugar especial para a percepção da pluralidade dos estilos e jeitos de ser religioso e missionário. De acordo com R5, *“tem esse trabalho de adaptação inicial, e só forma comunidade quem tem a sensação de que esta é a minha casa, aqui coloco o melhor de mim. Aí já entra num trabalho de enfrentamento de si também, aquele de conseguir olhar e escutar positivamente, críticas negativas só intensificam essa inadaptação, é construir pontes. O trabalho não é pesado, mas exigente. O rezar e brincar juntas desarma o peso”*.

Contudo, se a secularização chamava atenção por apresentar a pluralidade sob o ponto de vista estritamente sociológico, percebemos nessa mobilidade itinerante da vida religiosa novos registros institucionais dispersos no campo da produção das identidades crentes. Essa pesquisa evidenciou que na percepção do processo de

¹⁴¹ As gerações missionárias de fundação da vida religiosa no Brasil enfrentaram condições outras de deslocamento. R8 recorda que “quando eles chegaram aqui vieram todos de barcos, um mês no mar, já pensou. E as missões eram em cima de animais Brasil a fora”. A esse respeito, conferir (Matos, 2002; 2003).

secularização – sob o ponto de vista da racionalidade cognitiva das identidades carismáticas plurais e seus pertencimentos (a construção pessoal de sentidos na atualização do carisma hoje, a partir do trabalho missionário desenvolvido) – podemos observar que o catolicismo atravessa igualmente a lida com um pluralismo, contudo, também de ordem subjetiva, ou seja, a composição identitária num mesmo sujeito crente de uma série de traços sobrepostos, complementares ou não, que sofre alterações de perfis variados (Ver mais à frente, Figura 8: Anagrama Pluralidade carismática e institucional).

As motivações, partindo-se desse campo de um perfil multifacetado dos carismas e das ações em um mesmo sujeito, mais do que serem percebidas como distorções ou infidelidade carismática, apresentam-se como tentativas de novas construções de sentidos dados à missão, adequação às demandas plurais das localidades de inserção, acolhimento das pluralidades espirituais com as quais desenvolve contato. A desmotivação aparece nas narrativas quando as tentativas de inovação foram acolhidas como “missão em nome próprio”, ou ainda na falta de incentivo e participação dos demais pares.

Quer isso afirmar que a secularização pode ser percebida pelos sujeitos do ponto de vista externo, “temos um mundo plural em nossa volta. É muita coisa acontecendo ao mesmo tempo e tudo conectado, tudo tem efeito” (R6), tanto quanto deve também ser compreendida não apenas em sua dimensão social e cultural, mas compondo modelos cognitivos internos de percepção, variação, contradição e complemento. Isso nos leva a concluir que os traços do catolicismo não são plurais apenas em sua vertente como fenômeno religioso social e cultural, mas também na composição crente das identidades dos sujeitos religiosos. Para R8, “é tanta riqueza espiritual na nossa religião. Está errado duas coisas. Se eu transformo isso numa caricatura, por exemplo, carismáticos e comunidades de base não se reconhecendo como católicos. Ou se eu jogo tudo num liquidificador e não tenho identidade de fé alguma”.

5.4 PLURALIDADE E SOCIALIZAÇÃO: OPORTUNIDADES

Compreendemos esse pluralismo subjetivo à luz da complexidade dos estudos de Berger acerca da Sociologia da Religião¹⁴². O autor já apresentava numa de suas mais conhecidas obras, *O dossel sagrado*, de 1985, o processo dialético entre indivíduo e sociedade, forjado nas suas leituras de Marx, Durkheim e Weber. Definia que

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. [...] A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse, e continuará a existir após sua morte. Mais ainda, é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante os vários projetos que constituem a sua vida. O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social (Berger, 2017, p. 18).

Com o processo de secularização, Berger (2021, p. 167) identificou que a construção social do regime de plausibilidade que concebe as possibilidades de percepção referencial do mundo social que nos circunda, no que tange ao fenômeno religioso, estava em transformação. O dado religioso não se torna mais evidente por si mesmo, e passa a ser questionado pelos sujeitos modernos que apresentam, quanto à religião, atitudes modernas em três níveis: 1) como rejeição, revanchismo, e seu oposto, o fundamentalismo, 2) como curiosidade, indiferença ou constatação da realidade, e 3) uma defesa adaptativa, crítica e criativa (Berger, 2012).

Nossa pesquisa, portanto, evidenciou, que a pluralidade de referências religiosas externas compõe e também é composta pela pluralidade subjetiva dos indivíduos e sua personalização¹⁴³. Esse mundo social pluralizado, e às consciências crentes também designadas em suas composições e arranjos internos plurais, pode

¹⁴² Faustino Teixeira, em 2010, elencou num importante artigo sobre o autor, suas principais contribuições ao campo científico da sociologia da religião. Quando de sua morte em 2017, o artigo sobre Berger foi republicado. Para Teixeira: “A reflexão sociológica de Peter Berger sobre a **religião** é extremamente rica, complexa e abrangente. Este autor trabalha com recursos teóricos de diversas procedências: sociologia, antropologia, filosofia, teologia, psicologia, biologia etc. Qualquer tentativa de síntese vem marcada por limites e imprecisões” (Teixeira, 2017).

¹⁴³ Conferir resultado da pesquisa em Figura 8: Anagrama Pluralidade carismática e institucional.

ser percebido de acordo com aquilo que Berger define como os três passos (ou momentos) do “processo dialético fundamental da sociedade”, a saber:

São a exteriorização, a objetificação e a interiorização. Só poderá manter uma visão adequadamente empírica da sociedade se se entender conjuntamente esses três momentos. A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental dos homens. A objetificação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais com facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (Berger, 2021, p. 18-19).

Não obstante, Belardinelli (2020; 2024) atribui à secularização uma oportunidade para a religião pelo que esta implica de conscientização dos indivíduos que agora precisam não apenas introjetar o dado religioso de pertencimento, mas sobre ele fazer uma operação da construção de sentido pessoal. Para o estudioso desse fenômeno social, a secularização não deve ser percebida apenas como produtora de fragmentações e da relativização individualista no campo social e religioso, mas que implica também na construção de uma conscientização humana que não se coloca institucionalmente de modo acabado, centralizado e verticalizado, se vendo obrigada a lidar com a própria formação crítica da consciência livre dos sujeitos religiosos e suas possibilidades de experiência do sagrado.

A despeito dos desafios da globalização que implicam na uniformização mercadológica e tecnológica, também se aposta na riqueza da pluralidade e dinamicidade que as fronteiras rasuradas entre as diferenciações sociais podem produzir como recurso de humanização, enquanto crescimento humano e cultural. Relegar toda essa complexidade religiosa da realidade aos receios de hibridação, bricolagens e esvaziamento de referenciais de sentido, seria reduzir o processo de secularização a fatores unicamente externos e condicionantes, não reconhecendo aquilo que as subjetividades modernas já trazem em sua formação como pluralismo de base.

Retomando-se essas discussões em um nível mais reflexivo, para Gercés (2013), autora que retoma com intensidade o conceito de “mundo comum”¹⁴⁴ para pensar o social contemporâneo, e reconhecendo a veia crítica religiosa da teologia latino-americana de Jon Sobrino e as comunidades de base, a liberação da construção moderna do individualismo pode se dar na superação da noção de autonomia neoliberal que produz um humanismo universalista e colonizador que desinstitucionaliza as atividades humanas locais, e que conduz um “processo histórico segundo o qual o individualismo chegou a ser a configuração ideológica moderna” (Gercés, 2013, p. 24). Para a filósofa, se a Ilustração moderna substituiu o referencial hegemônico da religião na construção dos sentidos da vida e na formação pessoal e comunitária, hoje lidar com a pluralidade incide em operar com um humanismo como “um lugar receptivo de escuta” (Gercés apud Prado, 2020, p. 67-69), atento ao que ocupa hoje lugar central na formação subjetiva das pessoas, reconhecendo que “a tradição humanística ocidental deve abandonar o universalismo expansivo e aprender a pensar-se desde o universal recíproco”. Trata-se da saída do referencial individualizado do interesse, para o permitir-se ser afetado, em que

Ser afetado é aprender a escutar acolhendo e transformando-se, rompendo algo de si mesmo e recompondo-se com alianças novas. Para isso fazem falta inteireza, humildade e gratuidade. Aprender a escutar, dessa maneira, é acolher o clamor da realidade, em seu duplo sentido, ou em seus inumeráveis sentidos: clamor que é sofrimento e clamor que é riqueza incodificável de vozes, de expressões, de desafios, de formas de vida (Gercés, 2013, p. 70).

Em resumo, pôde-se observar que ocorre um aprendizado motivacional com os religiosos(as) ao se depararem com as inconstâncias e as incertezas do trabalho missionário quando são essas acolhidas e recebem um vínculo relacional profundo mediado por outro(a) religioso(a) mais experimentado na fé. As desmotivações surgiram atreladas à defesa de um passado carismático que não se abre ao diálogo de novas possibilidades de missão, ou ainda no imediatismo e ativismo missionários como desestabilizadores do humor a longo prazo, conforme percebido em seus pares. Percebeu-se a presença do sentimento de alegria e da atitude de esperança ao apostarem sem medo em novidades pastorais, sem olhar lucros ou retornos

¹⁴⁴ O comum – *commons* – diz respeito a um conceito de “marginalidade” filosófica que “expressa de forma inequívoca os limites da identificação violenta entre indivíduo, propriedade e liberdade” (Gercés, 2013, p. 50).

financeiros. Quanto à percepção de futuro, preponderou frente aos desafios atuais da reestruturação constante na vida religiosa o contato relacional com as feridas humanas e sociais de nosso tempo como critério motivacional ao desenvolvimento da missionariedade.

CONCLUSÃO

Atado à cruz – e a cruz ligada a nada, vogando sobre o abismo. Difícilmente se poderia descrever mais acurada e exatamente a situação do crente hodierno. Apenas um madeiro oscilante sobre o nada, um madeiro desatado parece sustê-lo e tem-se a impressão de ser possível adivinhar o instante em que tudo irá submergir. Um simples madeiro solitário liga-o a Deus; mas, sem dúvida, liga-o inevitavelmente e, no final de tudo, ele tem a certeza de que esse madeiro é mais forte do que o nada que ferveja debaixo dele, esse nada que, apesar dos pesares, continua sendo a força ameaçadora propriamente dita do seu presente.
(Ratzinger, 2016, p. 11)

A nossa não é uma época de pós-secularização. A nossa é uma época da crescente secularização. E o interessante de tudo isso, é que sabemos dizer, que esta pode ser uma grande oportunidade para a religião.
(Belardinelli, 2024a)

O padre jesuíta Martin Morales, em recente debate acerca da temática da relação entre espiritualidade e secularização (Belardinelli, 2024a; 2024b), evocava a filosofia da desconstrução e da diferença na análise da epistemologia das ciências humanas, lembrando-nos que para entendermos a modernidade ocidental deveríamos lidar com essa época como “etnólogos do estranhamento”. Assim, nosso trabalho buscou situar-se nos interstícios da cultura, onde as coisas se tornam evanescentes e obscuras, nos implicando em um não saber, ou seja, não estarmos somente buscando a objetividade comportamental e discursiva, mas adentrarmos experiências¹⁴⁵. Nesse sentido, essa pesquisa percorreu uma tentativa reiterada de provocar um estranhamento com o “óbvio” de nosso tempo.

Situarmos a reflexão acerca das motivações subjetivas à vida religiosa discutidas a partir do marco cultural da vida moderna, se deu através dos sentidos que atravessam o conceito de secularização, tocando na problemática da relação entre o “comum” e o “eu” (Gercés, 2013), entre instituição e carisma. Se as comunidades tradicionais religiosas assumem nova feição desde o advento do estado moderno e sua concepção de um sujeito emancipado, dono de sua própria autonomia e gestor

¹⁴⁵ Do ponto de vista psicológico e vocacional, a própria base comportamental da pessoa só pode ser bem compreendida se o que se chama de “comportamento moral” for aí considerado na sua “dimensão subjetiva a partir da estreita unidade entre motivação e a sua ação correspondente” (Manenti, A.; Bresciani, C., 1992, p. 11).

de sua vida e identidade, os processos de subjetivação no âmbito social e religioso nos levaram por um roteiro de diversas perguntas que foram traduzidas por “quais as experiências motivacionais dos religiosos(as)”; e que foram essas respondidas nas motivações por viverem religiosamente por um comum que os afeta e que os implica, acontecendo a partir das missões, pastorais e na formação de comunidades.

Olhando atentamente para as narrativas históricas presentes na construção dos sentidos da vida religiosa consagrada em seus desafios das décadas pós-conciliares com a consolidação da CRB em território nacional, e considerando-se hoje a manifestação das transformações da fé cristã no campo cultural brasileiro, nos deparamos com alguns desafios intergeracionais presentes na vida religiosa, tais como: não vinculação institucional consolidada (adesão majoritária de mulheres a CRB), pouco aprofundamento intercongregacional, acenos políticos ao conservadorismo eclesial das novas gerações, paroquialização e liturgismo, lida com o crescimento urbano das tecnologias (infosfera), inserções em comunidades domésticas de bairros classe média (efeitos da urbanização crescente e desenvolvimento citadino), assento difuso das pastorais sociais como prioridade, preocupação com a distribuição de renda interna fora da pauta, ativismos e autocobranças internas, lugares de produção do pertencimento funcional-missionário que está pluralizado e distribuído em várias funções assumidas concomitantemente. Esses são alguns dos fatores elencados pelo campo empírico, mas não respondem a uma generalização, demonstrando aspectos que podem ser melhor refletidos, verificados e aprofundados na perspectiva da identidade religiosa consagrada contemporânea.

Se variadas se apresentam as modalidades díspares ou complementares das crenças subjetivas dentro do catolicismo, isso se compreende dentro de uma cultura que se desdobra sobre uma pluralidade de novas configurações identitárias. Os textos-eventos de documentos eclesiais produzidos em assembleias, as produções intelectuais de religiosos e pensadores que desenvolvem suas reflexões sob o crivo da experiência de contato com as vulnerabilidades humanas e sociais, elencam alguns critérios – mas não fórmulas ou respostas prontas – para o posicionamento frente a uma miscelânea de performances, de corpos e seus modos de subjetivação dentro do fenômeno religioso do catolicismo como um todo. Dentre os temas recorrentes nessas reflexões acerca da VRC, inscrita em contexto pós-moderno, se iteram com centralidade os votos religiosos, o papel das mulheres no mundo eclesial,

a reestruturação missionária, a intercongregacionalidade e as vocações em suas adjacências (vida comunitária, vida espiritual, novas gerações etc.).

Quando o religioso e psicólogo social, Diarmuid O'murchu (2001) resgata da antropologia cultural e da psicologia sistêmica o caráter da liminaridade da vida religiosa, ele a esteve pensando a partir do sobrevoo holístico de um olhar antropológico e sociológico, em que todas as formas de cultura religiosa humana expressaram – das sociedades mais originárias às mais racionalizadas – algum tipo de convivência de grupos religiosos socialmente apartados, mas também mediadores e até mesmo coprodutores de cultura clânica ou civilizacional. O conceito de liminaridade visou resgatar a noção de que o estilo de vida religiosa está dado por uma ambiência de fronteira espiritual entre o vivo e o não vivo, entre o percebido e o imperceptível, que, segundo o autor, dentro do catolicismo recebe sua concretude expressiva na implicação crente junto a valores que humanizam e que se abrem a outras modalidades relacionais com as culturas, os povos, a natureza, entre as pessoas, o cosmos. Nesse sentido, a vida religiosa consagrada hoje, dentro do catolicismo, deveria operar nos interstícios dos valores sapienciais e espirituais mais humanizadores da existência coletiva.

Tudo o que foi selecionado, apresentado e discutido nos três primeiros capítulos de nosso trabalho, quando das várias menções ao desenvolvimento histórico da modernidade religiosa e das inúmeras expressões do fenômeno religioso do catolicismo na cultura contemporânea com suas problemáticas, esteve amparado na perspectiva epistemológica do conceito de secularização. Considerou-se que as grandes contribuições da sociologia da religião de Berger (2000, 2012, 2017, 2018, 2021), muito embora tenha desenvolvido reflexões acerca da dessecularização – o que na verdade contrapôs-se o sociólogo e teólogo luterano, diz respeito a apenas uma das camadas históricas do conceito, aquela que toca na dimensão do declínio religioso –, serviram para melhor nos situarmos acerca do fenômeno religioso na atualidade. Ao nosso ver, a maior colaboração da abordagem bergeriana na compreensão sociológica da religião está em que, na sua visão do processo de socialização (dialética entre indivíduo e sociedade), opera também uma parte da consciência pessoal que tanto introjeta a realidade social quanto também a modifica.

Berger intuiu, à luz dos clássicos da sociologia, que o processo de secularização, em sua racionalização e destituição da hegemonia institucional religiosa, provoca novas mentalidades crentes que não só passam a lidar com a nova

realidade do pluralismo institucional (não só religioso, mas também civil) – o que José Casanova (2006) compreende por diferenciação –, como também a um novo regime de plausibilidade (configuração científica da realidade e sua noção empírica de verdade, e a identidade indeterminada dos “indivíduos” etc.) cujos sentidos das crenças e pertencimentos religiosos dos fiéis estarão atravessados pelo novo estatuto do real do mercado, do subjetivo, da tecnologia, da ciência.

Dito isso, em nossa pesquisa de campo, as experiências motivacionais de religiosos(as) dentro do catolicismo na vida consagrada, expressaram não apenas uma pluralidade carismática e congregacional, mas apresentaram problemáticas, preocupações e avanços decorrentes da lida com a diversidade a partir do próprio ponto de vista subjetivo, ou seja, a configuração crente-carismática pessoal de cada religioso(a) está atravessada de sentidos construídos na relação com a pluralidade interpessoal, comunitária e institucional. Tentando simplificar, em outras palavras, foi percebido com clareza nas narrativas que considera-se a percepção da existência de um mundo plural, de que o catolicismo em sua expressão missionária é plural, de que os carismas são plurais na vida religiosa, mas que também, e não muito consciente, os modos subjetivos de adesão religiosa e composição de espiritualidade pessoal são plurais dentro da própria biografia vocacional e carismática do fiel, uma vez que nenhum carisma nasceu pronto e nenhum dos vocacionados nasce dentro do carisma.

Essa pesquisa comprovou a eficácia multifocal de sua abordagem metodológica ao campo, preparando e estimulando os religiosos(as) para estarem abertos, utilizando-se de recortes instrumentais para a pesquisa empírica, tais como: a construção e dinamização dos vínculos afetivos e corporais no coletivo dos trinta colaboradores (Biodanza: sistema biocêntrico), na produção de uma ambiência interpessoal acolhedora, apreciativa e empática (ACP: abordagem centrada na pessoa), no registro do acesso ao tecido de memórias facilitadas por estimulação bilateral tátil e sonora (EMDR), e na criação de um suporte vivencial a partir dos textos-sentidos (Método (Con)Texto de Letramentos Múltiplos). Reconheceu-se que junto aos questionários objetivos de múltipla escolha, a interdisciplinaridade metodológica levada a campo foi capaz de alcançar por meio de vários suportes, de modo qualitativo com mais dinâmica e profundidade, a dimensão da experiência motivacional dos participantes, adentrando-se cartografias experienciais mais abaixo da superfície comportamental, tocando em valores, ideais, vivências, memórias, contemplações.

Contudo, é também aí que esse trabalho reconheceu inúmeros limites, tratando-se de uma primeira incursão e aproximação de campo empírico com esse recorte de objeto específico e atendendo aos critérios da abordagem metodológica apresentada, bem como ainda lidando de modo inicial com a complexa epistemologia interdisciplinar do campo das Ciências da Religião. Portanto, não se tratou de uma pesquisa-ação, em que se poderia explorar maiores proposições para o confronto com os desafios da realidade pesquisada, e funcionou mais como uma apresentação descritiva do que pôde ser colhido em campo à luz de nossos referenciais. Nesse sentido, não pode ser considerada uma pesquisa abrangente, nem generalista, mas que não pretendeu gerar diagnósticos ou prognósticos, visando-se mais a colaborar minimamente com o acento dado em algumas reflexões específicas da vida religiosa, sendo estas produzidas numa experiência de coletividade de vozes e presenças em suas realidades mais concretas, a fim de que a VRC possa ser um pouco mais reconhecida, tanto no que a pode desmotivar, quanto no que a mobiliza mais profundamente.

Em resumo, confirmando nossa hipótese de que as motivações sofrem processos de transformação, e se amparam em registros seja da experiência pessoal do religioso, tanto quanto do amparo mediado pelas cartografias institucionais e eclesiais, essas foram algumas das conclusões que encontramos no trabalho com as experiências motivacionais nessa pesquisa, indicando vivências, contextos, aspectos próprios vocacionais. Alguns dos traços motivacionais encontrados: 1) a dimensão da mística relacional se apresenta como uma mística do cuidado, cuja relação com o sagrado é de proteção e de fazer-se proteção (sentir-se amparado, acolhido, acompanhado, cuidado, e ofertar essa experiência a outros); 2) o contexto familiar do catolicismo fornece inscrições devocionais na espiritualidade crente em período infanto-juvenil e promove um engajamento comunitário e/ou pastoral (fé vivida em contato com uma sensibilidade social e em comunidade); 3) o processo de identificação reconhecido com alguma figura religiosa, laical ou ministerial que funciona como mediadora vocacional; 4) a problemática atual da vivência espiritual pouco aprofundada, trazida na consciência dos religiosos(as) e considerada uma das mobilizações de autocobrança interna; 5) o desejo de consagração é movido por valores que enfrentam constante atrito com os novos modelos de estilo de vida religiosa e civil presentes; 6) as experiências de contato concreto com situação de grande vulnerabilidade vivida ou testemunhada como catalizadores de novos

engajamentos sociais (metanoia e tensão desejante, ruptura com expectativas sociais); 7) o carisma institucional condensando traços do humanismo cristão (visão antropológica positiva do ser humano vividas à luz das experiências concretas de missão); 8) os efeitos da secularização (“estratégias de sobrevivência”) na presença de três modalidades pessoais na lida com a cultura contemporânea que mobilizam ações e compromissos: abertura crítica (tentativa de atualização), indiferença e inconsciência perceptiva (adaptação), negação com seleção de alguns aspectos a gosto (incongruência); 9) a CRB como espaço de convivência intercongregacional facilitador de inculturação da fé; 10) a afetividade e a sexualidade reconhecidas como lugares de vulnerabilidade que exigem respostas e posicionamentos mediados por religiosos(as) mais experientes e acolhimento comunitário, influenciando na consciência do compromisso comunitário e missionário; 11) a reorganização das motivações por inserção urbana, pelas transferências de comunidade, e na própria configuração de pertencimento e/ou conflitos na vida em comum; 12) o conflito entre a percepção de autonomia e relação com figuras de liderança que exigem acionamento de crenças teológicas (cristocêntricas e pneumatológicas); 13) o processo formativo de significação gerando motivações de instalação (alcançar um ponto de chegada) ou motivações de percurso itinerante inacabado; 14) os critérios para engajamento de trabalho com as pessoas se colocando na lida com dores existenciais ou sua sensibilização; 15) as percepções de ânimo e processo de realização em contexto religioso-comunitário (interno e externo) por meio dos sentimentos de alegria e esperança.

O destacamento liminar que a VRC enseja no seu DNA lhe permite, alguém de também ser atravessada pelas vozes eclesiais e culturais de seu tempo, um lugar de observação e inserção sociais e eclesiais diverso. Como subcultura, pode reler sua função e seu estilo de vida como questionadora e produtora de novos sentidos culturais e religiosos por se situar numa zona de subjetivação que não é dicotômica – ou isso ou aquilo – mas, guardados seus limites e enviesamentos do condicionamento cultural, opera com outros contornos do humano e do social de um modo singular, a caracterizando como estilo de vida específico dentro do catolicismo.

A experiência do encontro comunitário entre congregações, na lida com o povo, por meio das atividades pastorais, e dentro da própria comunidade que habitam, expressou nos participantes, a despeito das crises e sofrimentos vivenciados, uma marca contagiante de alegria e acolhimento como traços característicos de vidas que

performatizam, desde seus corpos à busca por valores humanistas, um lugar existencial de trabalho social com a esperança. Nesse sentido, a VRC evidencia, em meio às transformações constantes na qual está atravessada a sociedade, o desejo de coletivos de homens e mulheres optarem pelo trabalho pessoal e comunitário com a religião como material de formação humana e seu modo de ação no mundo.

Enquanto fenômeno religioso, podemos observar na relação principal com a divindade, as heranças da tradição do cristianismo na formação de um cristocentrismo, em que este, por sua vez, enseja a produção de crenças e sentidos teológicos variados que são acionados como suportes pelos sujeitos nas experiências motivacionais mais vitais e implícitas em suas vidas, tais como desejo, linguagem comunitária e trabalho missionário.

Assim, da operação com conceitos teológicos que a sustentam como forma de vida dentro do catolicismo, foram nomeados particularmente dois de seus significados, que preponderaram como núcleos da pré-ocupação dos religiosos(as), enquanto ideais de mobilização e busca, tanto quanto critérios de autocobrança interna: a) a dimensão escatológica do reino de Deus (promove a busca de implicação em um comum, apresenta uma funcionalidade na compreensão de mundo de modo sistêmico e holístico, tenta lidar de forma religiosa com os estatutos da temporalidade histórica e do organismo humano como lugar de expressão do mistério); e b) a visão antropológica positiva do ser humano (produz a formação cristã de uma mistagogia que gera: uma interrogação crítica às biografias pessoais, ao lançar-se em contato com fronteiras existenciais de vulnerabilidades humanas e sociais, desejo de desenvolvimento da habilidade relacional empática e compreensiva com as diferenças).

Por outro sentido, escutando-se dentro da hermenêutica conceitual por nós utilizada, das narrativas escutadas, selecionamos também as experiências passadas e presentes que elencam realidades que se apresentam como questões abertas à VRC hoje, tanto pela consciência da necessidade de respostas internas quanto externas, e que exigem um choque de maior contato reflexivo, movimentação e transformação das motivações e o que elas implicam. Podemos chamar de lugares desmotivacionais dos religiosos(as). Foram eles: ética salvacionista da alma e do individual (eu e Deus, eu e minha família, eu e a comunidade) sem o componente do apelo comunitário da vivência da fé (sobreposição da autonomia individual), novas linguagens das tecnologias e da construção das identidades fluídas (excesso de

tempo de tela), traços de modelos de formação hierárquico e dificuldade do exercício de comunicação participativa (dificuldade com voto de obediência), necessidade de comunidades capazes de maior abertura interpessoal (mais transparentes) e relevantes socialmente (inserção nas fronteiras), estilo de vida religiosa e consequências da urbanização, polarizações da dinâmica eclesial dentro do catolicismo, carência da reestruturação como audácia missionária, complexidade da cultura das novas gerações e a mentalidade dos vocacionados, sutil aceno às mulheres à participação do poder de decisões na conjuntura eclesial, o desafiante lugar ocupado pelas lideranças e seus perfis, carências diversas no cuidado com a espiritualidade consagrada e a vivência dos votos (necessidade de vínculos mediacionais profundos na vida de oração, inadaptação ao modelo de produtividade ininterrupta, distração).

Percebeu-se que as motivações na vida religiosa operaram com essas duas dinâmicas entre um eu e um nós, seja desfazendo ou reabilitado um tradicionalismo de tempos passados, seja propondo a constituição de um “nós” ainda por se fazer, ou seja ainda enclausurando-se em uma nova agregação defensiva-ofensiva autorreferencial (traços conservadores). Olhar as experiências motivacionais dos religiosos(as) nos permitiu perceber uma radical mudança de mundo no modo de subjetivação como as gerações de consagrados, anteriores àquelas que chegam advindas do terceiro milênio, se compreenderam em seus processos vocacionais vinculados a uma fé que mobilizava uma experiência de busca por dignidade compartilhada, de um lugar a ser construído por um olhar conjunto e que se dirige diretamente a um “com quem e para quem”.

O ideal que motivou os vocacionados à vida religiosa, passou em algum momento pelo ideal da vida comunitária como um espaço de abertura a intercâmbios de sensibilidades e cumplicidades fraternas trocadas. O lugar de uma vida definitiva. Essa mesma vida vivida em comum, quando situa a humanização como fonte motivacional, se deparava desde as experiências mais primárias da formação cristã dos vocacionados com uma situação em que a preocupação com a dignidade da vida se tornou de tal forma interpeladora, que não aceitava uma recusa. Essas vocações vieram da terra, da família, do contato presencial com a missionariedade de outros religiosos que agiram como mediadores de um testemunho, dentro das experiências da vulnerabilidade tornada resistência sensível por meio da fé.

Destarte, as vocações não foram atraídas pelo regime da ditadura da visibilidade ou por qualquer forma de proselitismo religioso salvacionista. A busca pela religiosidade em um carisma congregacional ensejou a utopia de um lugar-outro que operasse com um mundo atravessado por injustiças, a ser evangelizado, humanizado, tornado comum. Essas vocações também evidenciaram uma mística jesuânica, um apaixonamento. Contudo, aqui encontramos um outro limite dessa pesquisa, o fato de nossos colaboradores evidenciarem uma alta média de amadurecimento, torna inviável tecermos comparações e compreensões mais profundas junto aos religiosos e vocacionados mais jovens.

Quanto a esse aspecto, o mais importante como resultado de nossa pesquisa foi o de sinalizar e registrar uma transformação no modo como foram produzidas e se produzem hoje na vida religiosa as experiências motivacionais de alguns religiosos(as) formados em outro contexto eclesial, e o modo como esses olham com atenção alguns traços percebidos na diferenciação quanto às novas gerações. Portanto, outro limite nosso foi o de delimitar os resultados às experiências segundo os participantes que se apresentaram mais comprometidos e participativos, não adentrando-se e nos aprofundando junto àqueles(as) que se sentem desmotivados, desengajados, ou, até mesmo, adoecidos.

Em termos de vinculação institucional e de participação nas vivências da CRB, foi perceptível aos entrevistados um envelhecimento progressivo da vida religiosa que assume esse projeto de coparticipação e coimplicação na vida consagrada dentro do território brasileiro, marcada por presenças quantitativamente femininas. Considerando-se outros limites dessa pesquisa, uma camada extensa de diversos fatores e de novas operações com o mundo que nos circunda impossibilita avaliarmos com precisão essas causas bem como desdobrar suas consequências hoje, ou ainda melhor nos situarmos e compreendermos as novas gerações do perfil religioso à vida consagrada.

Finalmente, nossa pesquisa concluiu acerca da importância das contribuições do campo das Ciências da Religião para melhor aprofundamento do fenômeno religioso inscrito como mais um dos sistemas simbólicos de produção cultural, e não somente o único. Deparamo-nos ainda com as limitações de percepção da vida religiosa da parte de alguns colaboradores acerca da importância ética da pesquisa acadêmica para melhor cuidado com a vida consagrada.

Apontamos também que, por seu caráter didático interdisciplinar na tentativa de compreensão multifocal da Religião, a epistemologia diversa das Ciências da Religião pôde ser um instrumento significativo de rever e redizer de modo crítico os novos lugares do catolicismo na complexidade do mundo contemporâneo.

A urbanização moderna (leiamos aí em conjunto: a secularização) propõe a reformulação de paradigmas eclesiais no saber lidar com as novas configurações de identidades crentes que estão dadas (outras relações com o espaço religioso, a temporalidade e a mobilidade), as performances do campo religioso em que se borram os lugares do altar-palco-mídia, os processos de subjetivação na vida religiosa consagrada e a vivência dos valores dos votos, compreensão de que esta pode vir a reproduzir modelos feudais de uma mentalidade de paroquialização territorial e de manutenção, um senso de necessidade na própria mística de sua reformulação interna na relação com a cultura contemporânea, limitação de maior articulação e porosidade entre a diocesaneidade e a vida religiosa, ambos reconhecidos como potentes carismas eclesiais.

Por fim, desde que tomemos a concepção da VRC como subcultura eclesial, esta tem muito a contribuir quando de sua possibilidade de sustentar um lugar mais tensionante na lida com o pluralismo atual e suas fronteiras de hibridação e interculturalidade. A vida religiosa é móvel, itinerante. A VRC feminina se apresentou claramente ainda mais próxima de uma missionariedade liminar, ainda que os motivos desse outro jeito de ser religiosa sejam desafiantes, quando medidos por aquilo que a representação de sua maior liderança como agente eclesial da atualidade solicita como atenção de toda a catolicidade quanto à mentalidade do clericalismo e funcionalismo, bem como à sua desconstrução por uma autêntica proposta de sinodalidade – tradução teológica no civil por: cultura do encontro – a ser construída pelo mundo católico desde suas bases e a partir do testemunho de suas lideranças maiores. Por todos esses sentidos, a dinâmica carismática da vida consagrada permanece, ainda que institucionalizada, sempre instituinte.

REFERÊNCIAS

BARCELOS, Simone de M. V. O conceito de esclarecimento [aufklärung] em Immanuel Kant. *REVELLI Revista de Educação, Linguagem e Literatura*, Inhumas, vol. 11, n. 1, maio 2019. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/8826>. Acesso em: 20 out. 2023.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BATALIOTO, M. *A cristologia do Reino de Deus*: contribuições para o diálogo inter-religioso. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25328/25328_3.PDF. Acesso em: 24 abr. 2024.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

BAUMAN, Z. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica “Deus Caritas Est”*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, maio 2000. Disponível em: <http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/dessecularizacaoLER R.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2023.

BERGER, Peter Ludwig.; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida*: como ter convicções sem se tornar um fanático. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGER, Peter Ludwig. *Múltiplos olhares da modernidade*: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter Ludwig. *Um rumor de anjos*: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado*: Elementos para uma teoria sociológica da Religião. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

BELARDINELLI, S. Max Weber e la secolarizzazione oggi. *Acta Philosophica*, v. 29, n. 2, p. 295-312, sept. 2020. Disponível em: <https://www.actaphilosophica.it/article/view/3633>. Acesso em: 30 jun. 2023.

BELARDINELLI, S. *Spiritualità e secolarizzazione*. Pontificia Università Gregoriana. Roma. Youtube, 19 jun. 2024a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=StEL7RyR3I0>. Acesso em: 20 jun. 2024 (Vídeo 1).

BELARDINELLI, S. *Spiritualità e secolarizzazione*. Pontificia Università Gregoriana. Roma. Youtube, 21 jun. 2024b. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=cTKg4ULtvVM>. Acesso em: 21 jun. 2024 (Vídeo 2).

BOLZAN, Maris. Apresentação. In: Valle, Edenio (Org.). *Memória Histórica: as lições de uma caminhada de 50 anos (CRB – 1954 a 2004)*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

BOMFIM, Zulmira Áurea Cruz. Biodança como prática integrativa complementar em contexto comunitário. *Informação em Pauta*, v. 6, n. especial, p. 107–116, 2021. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/informacaoempauta/article/view/78038>. Acesso em: 20 out. 2023.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

CABRA, Pier Giordano. *Breve curso sobre a vida consagrada: tópicos de teologia da espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 2006.

CALIMAN, Cleto. Sob o signo do Vaticano II. In: Valle, Edenio (Org.). *Memória Histórica: as lições de uma caminhada de 50 anos (CRB – 1954 a 2004)*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, v. 8, n. 1-2, p. 7-22, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/265540966_Rethinking_Secularization_A_Global_Comparative_Perspective. Acesso em: 17 jan. 2022.

CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má” vontade para a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 21, p. 77-86, abr. 2001.

CARDOSO, M. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. *Revista EDUC*, Duque de Caxias, vol. 1, n. 02, jul.-dez. 2014.

CAVALCANTE JÚNIOR, F. S. *Por uma escola do sujeito: o método (con)texto de letramentos múltiplos*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

CAVALCANTE JÚNIOR, F. S. Ler e escrever podem custar um mundo: uma década de investimentos para superação da pobreza de letramentos. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 5, n. 1, mar. 2005. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482005000100003. Acesso em: 23 ago. 2022.

CENCINI, Amedeo. *Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús*. São Paulo: Paulus, 1994.

CENCINI, Amedeo. *Por amor, con amor, en el amor: libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado*. Atenas; Madrid, 1996, 1150 p.

CENCINI, Amedeo. *Redescobrimo o mistério: guia formativo para as decisões vocacionais*. São Paulo: Paulinas, 1999a.

CENCINI, Amedeo. *A história pessoal, morada do mistério: indicações para o discernimento vocacional*. São Paulo: Paulinas, 1999b.

CENCINI, Amedeo. *A árvore da vida: proposta de modelo e formação inicial e permanente*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CENCINI, Amedeo. *Virgindade e celibato, hoje: para uma sexualidade pascal*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CENCINI Amedeo. *A hora de Deus: a crise na vida cristã*. São Paulo: Paulus, 2011.

CENCINI, Amedeo. *Virgindade e celibato hoje: para uma sexualidade pascal*; [tradução Joana da Cruz]. - São Paulo: Paulus, 2012 (Coleção carisma e missão).

CENCINI, Amedeo. *Abraçar o futuro com esperança: o amanhã da vida consagrada*. São Paulo: Paulinas, 2019.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Edições CNBB; Paulinas; Paulus, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Ensinamentos do Papa Francisco sobre a vida consagrada*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Os grandes desafios da sociedade brasileira: uma análise de conjuntura* (2023). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2023/04/OS-GRANDES-DESAFIOS-PARA-A-SOCIEDADE-BRASILEIRA-230414-191806.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Alegrai-vos: Carta circular aos consagrados e às consagradas do magistério do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Para vinho novo, odres novos: a vida consagrada desde o Concílio Vaticano II e os desafios ainda em aberto*. São Paulo: Paulinas, 2017 (Documento 46).

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *O Dom da Fidelidade, a alegria da Perseverança*. São Paulo: Paulinas, 2021 (Documentos da Igreja 60).

COSTA, José Almir da. *Vida cristã na cidade: perspectivas de Comblin e Libanio*. 2015. 131 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2015.

COZZENS, Donald. *Liberar o celibato*. São Paulo: Loyola, 2008.

COZZENS, Donald. *A face mutante do sacerdócio*. São Paulo: Loyola, 2018.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CRUZ, Eduardo R. da.; MORI, Geraldo de. *Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2011.

DARDEAU, R. Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS. *Acervo*, v. 16, n. 2, p. 209–212, 2015. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/155>. Acesso em: 11 jul. 2023.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, S. Catolicismo estrutural: interpretações sobre o censo da igreja católica e a mudança sociocultural do catolicismo brasileiro. *Revista interdisciplinar em cultura e sociedade*, p. 185–202, 11 fev 2016. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/4363>. Acesso em: 23 abr. 2024.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Amoris Laetitia* exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

FRANCISCO, Papa. *A força da vocação: a vida consagrada hoje*. São Paulo, Loyola, 2019.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCO DE PAULA, T. O conceito de secularização em José Casanova em meio à disputa paradigmática na Sociologia da Religião: uma análise da obra *Public Religions in the modern World* pelas chaves analíticas de Thomas Kuhn. *Pós - Revista*

Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Brasília, v. 17, n. 1, p. 97–111, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/43802>. Acesso em: 22 maio 2024.

FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*: um psicólogo no campo de concentração. 2ª ed. São Paulo: Vozes, 1991.

FREITAS, Maria Carmelita. Primórdios e alicerces (1964-1965). In: Valle, Edenio (Org.). *Memória Histórica*: As lições de uma caminhada de 50 anos (CRB – 1954 a 2004). Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1911), 1996.

GARCÉS, M. *Un mundo común*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2013.

GERCÉS, M. *Lo invisible, lo común, lo mágico*. Barcelona, Espanã. Youtube, 25 jul. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8wn_n_eH7dw. Acesso em 20 abr. 2024.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GERALDO, D. *A vida consagrada no Código de Direito Canônico*. São Paulo: Santuário, 2012.

GIGANTE, L. C. A sociologia da religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 18, n. 34, 2013. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5315>. Acesso em: 12 jun. 2024.

GODOY, M. J. Projeto rumo ao novo milênio: notas teológico-pastorais. *Revista de Cultura Teológica*, n. 18 (1997): JAN/MAR - Ano V. Disponível em: <https://doi.org/10.19176/rct.v0i18.14337> Acesso em: 11 jan. 2023.

GOMES, Neto. *Estudos de caso*: Manual para pesquisa empírica qualitativa. Petrópolis: Vozes, 2024.

GOMES, Rogério. *Em busca de um caminho interior*: os diversos modos de se encontrar com Deus e consigo mesmo. Aparecida: Santuário, 2017.

GOMEZ, J. A. *Historia de la vida religiosa*: Desde los origenes hasta la reforma clunianense. Vol. 1. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1987.

GOMEZ, J. A. *Historia de la vida religiosa*: Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV. Vol. 2. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1989.

GOMEZ, J. A. *Historia de la vida religiosa: la “Devocio moderna” hasta lo Concilio Vaticano II*. Vol. 3. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1990.

GOMEZ, J. A. *Vida consagrada para o terceiro milênio: da renovação à refundação*. São Paulo: Paulus, 2000.

GONDIM, M.; Cavalcante Jr. Ferramentas subjetivas em uma metodologia psicoeducativa para a formação de trabalhadores. Artigo apresentado em *I Encontro Internacional Trabalho e Perspectivas de Formação dos Trabalhadores - LABOR/UFC* (2006), Fortaleza, 2008. Disponível em: http://www.revistalabor.ufc.br/Artigo/volume1/MARCIO_GONDIM.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.

GUIMARÃES, J. G. M et al. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. 640 p.

HABERMAS, J.; Ratzinger, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

HAM, M. J. A. *Tarde te amei: formação de adultos ao ministério ordenado*. São Paulo: Paulinas, 2022.

HAN, B-C. *Agonia de Eros*. São Paulo: Vozes: 2017.

HAN, B-C. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. São Paulo: Editora Âyiné, 2020.

HAN, B-C. *A crise da narração*. São Paulo: Vozes: 2023.

HAVENNE, Annette. A vivência hoje do núcleo identitário da VRC. *Convergência*, Brasília, n. 453, julho/agosto 2012, p. 477.

HENRIQUES, F. R.; Santos, J. N. Motivação no trabalho: a estratégia que gera resultados satisfatórios para as organizações. *Revista Científica Integrada*. Vol. 4, Ed. 5. Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP). São Paulo, 2020.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. 2ªed. São Paulo: Vozes, 2015.

IMODA, F. *Psicologia e mistério: o desenvolvimento humano*. São Paulo: Paulinas, 1996.

JAMES, W. *Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991 (E-book).

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Vita Consecrata* sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo. São Paulo: Paulinas, 1996.

KEARNS, L. *A teologia da vida consagrada*. Aparecida: Santuário, 1999.

KEARNS, L. A. *A vida consagrada após o Vaticano II: avanços e retrocessos*. Aparecida: Santuário, 2019.

LALIOTIS, D. et al. What Is EMDR Therapy? Past, Present, and Future Directions. *Journal of EMDR Practice and Research*. 15. 2021. 10.1891/EMDR-D-21-00029, 2021.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2014.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1ªed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEMOIS, C. T. Meu Mal, Meu Bem, Meu Zen: o indivíduo(alismo) moderno como um desafio às teodicéias. *Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, Brasil, v. 6, n. 1, p. 53–81, 2010. DOI: 10.18224/cam.v6i1.927. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/927>. Acesso em: 11 jun. 2024.

LIBANIO, J. B. *A arte de formar-se*; 7. ed. - São Paulo: Loyola, 2001a.

LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade: os impactos sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001b.

LIBANIO, J. B. A reflexão teológica sobre a vida consagrada: Período de 1980 a 2000. In: VALLE, Edenio (Org.). *Memória Histórica: As lições de uma caminhada de 50 anos* (CRB – 1954 a 2004). Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

LIEBERMANN, P. Artigos e pesquisas 2022 e 2023. Disponível em: <https://www.espacodamente.com/wp-content/uploads/2023/07/Artigos-2022-e-2023.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2023.

MANENTI, A.; Bresciani, C. *Psicologia e sviluppo morale della persona*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna (EDB), 1992.

MARTINS, A. D. A visão de padres novos a respeito de valores e realidades do mundo de hoje (Análise preliminar). In: Brighenti, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

MARTINS FILHO, J. R. F. Ser católico em tempos de passagem. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 83, p. 573-597, 2023.

MARTINS FILHO, J. R. F. A sinodalidade como refrão: contribuições à identidade eclesial. *Perspectiva Teológica*, v. 54, p. 133-154, 2022.

MARTINS FILHO, José Reinaldo. *Música e identidade no catolicismo popular: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno em Goiás*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2020a.

MARTINS FILHO, J. R. F. Uma Igreja sinodal e ministerial: novos impulsos para a Amazônia e o mundo. *Perspectiva Teológica*, v. 52, p. 755-773, 2020b.

MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Sem religião ou pluralismo religioso: uma leitura introdutória. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Impresso), v. 19, p. 305-324, 2021.

MATOS, Henrique José. *Nossa História - Tomo 2 - 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.

MATOS, Henrique José. *Nossa História - Tomo 2 - 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Imperial e transição republicana*. São Paulo: Paulinas, 2002.

MATOS, Henrique José. *Nossa História - Tomo 3 - 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Republicano e Atualidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

MATOS, Henrique José. Visão de um historiador. In: Valle, Edenio (Org.). *Memória Histórica: As lições de uma caminhada de 50 anos (CRB – 1954 a 2004)*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

MARIANI, C. M. C. B.; Ferreira, R. B. Fé e modernidade no pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI. *Revista de Cultura Teológica*, v. 31 n. 104 (2023): 110 anos de Paul Ricoeur. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/rct.i104.60470> Acesso em: 19.03.2024.

MELO, V. D.; Donato, M. R. O Pensamento Iluminista e o Desencantamento do Mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. *Revista Crítica Histórica*, [S. l.], v. 2, n. 4, 2011. DOI: 10.28998/rchvl2n04.2011.0012. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2776>. Acesso em: 11.04. 2023.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde*. 2.ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

MITROVITCH, C. *Experiência e formação em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado. UEP, Presidente Prudente (SP), 2007.

MOREIRA, A. S.; Lemos, C. T.; Quadros, E. G. (Orgs.). *A Religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2014.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

O'MURCHU, Diarmuid. *Rehacer la vida religiosa: Una mirada abierta al futuro*. Madri: Claretianas, 2001.

O'MURCHU, Diarmuid. *Religious Life in the 21st Century: The Prospect of Refounding*. New York: Orbis Book, 2021.

OLIVEIRA, E. A. Desafios da economia e da partilha na vida religiosa. In: Anjos, M. F. *Vida religiosa e novas gerações: memória, poder e utopia*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*; [tradução Prócoro Velasques Filho]. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1995.

PALACIO, C. Vida religiosa consagrada: memória e perspectivas. In: Anjos, M. F. *Vida religiosa e novas gerações: memória, poder e utopia*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007.

PALACIO, C. Começar de novo. Por uma reconstrução da especificidade da VRA. *Convergência*, Brasília, n. 453, p. 465, julho/agosto 2012.

PAULO VI, Papa. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Paulus: São Paulo, 1997, p. 101-197.

PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização – a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap* (49) 99-117, 1997.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 1998, v. 13, n. 37 [Acessado 02 agosto 2023], pp. 43-73. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>>. Epub 11 nov. 1998.

PIRES, F. P. Análise epistemológica do conceito de religião. A religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas. *XIX Congresso ANPTECRE*. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. São Paulo, 2023. (Conferência).

PRADO, B. Una introducción al pensamiento de Marina Garcés. *Cartaphilus: Revista de Investigación y Crítica Estética*, pp. 68-121, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/44912680/Una_introducci%C3%B3n_al_pensamiento_de_Marina_Garc%C3%A9s. Acesso em: 11 jul. 2024.

RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006.

REIS, M. B.; Higino, P. V. Z.; Portella, R. *Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII a Francisco*. Rio de Janeiro: Resistência Acadêmica, 2023.

ROGERS, C. Definições das noções teóricas. In: C. Rogers & M. Kinget (Eds.), *Psicoterapia e relações humanas*. Vol 1, p. 157-179. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

ROGERS, C. *Um jeito de ser*. São Paulo: E.P.U, 1983.

ROGERS, C. As condições necessárias e suficientes para a mudança terapêutica da personalidade. In WOOD, J. et al. (Orgs.). *Abordagem centrada na pessoa* (pp.155-177). Vitória: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994.

ROGERS, C. Tornar-se pessoa. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

RULLA, L. M. *Antropologia della vocazione cristiana*. I – Basi interdisciplinari. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna (EDB), 1997.

RULLA, L.M.; Imoda, F.; Ridick, J. (Orgs.). *Antropologia della vocazione cristiana*. II- Conferme esistenziali. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna (EDB), 2001.

SALES, Y. N. *Autoetnografia de uma trajetória acadêmico-profissional no sistema de ensino superior brasileiro*: da formação universitária voltada ao estudo docente em IES não-universitárias privadas. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará, UFC. Fortaleza, 2020.

SANTOS, E. A. Dizeres e vivências: Representações sociais da sexualidade em seminaristas e padres. Goiânia: Scala, 2022.

SANTOS, E. A. *Seminário e sexualidade*: A educação ético-moral na formação sacerdotal. Goiânia: Scala, 2023.

SANTOS, M. C. R.; MARTINS FILHO, J. R. F. Mitos, símbolos e ritos: elementos fundantes da civilização, constitutivos da cultura e reguladores da sociedade. *Fragmentos de Cultura*, v. 33, p. 350-360, 2024.

SHAPIRO, F. *Dessensibilização e reprocessamento do movimento ocular*: Princípios básicos, protocolos e procedimentos (2ª ed.). Nova York: Guilford Press, 2001.

SIEGEL, D. *A mente em desenvolvimento*: para uma neurobiologia da experiência interpessoal. Instituto Piaget. São Paulo: Epigênese Desenvolvimento e Psicologia, 1999.

SILVA, D. C.; MARTINS FILHO, J. R. F. O corpo como lugar de oração na liturgia do Vaticano II. *Revista de Cultura Teológica*, v. 30, p. 293-312, 2022.

SILVA, Maurílio Ribeiro. *Secularização à brasileira*: Uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre a secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUC Minas, Belo Horizonte, 2016.

SILVA, R. V.; Oliveira, W. F. O método fenomenológico nas pesquisas em saúde no brasil: uma análise de produção científica. *Trabalho, Educação e Saúde* [online]. 2018, v. 16, n. 3, pp. 1421-1441. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00162>. Acesso em: 13 jul. 2023.

SILVEIRA, M. L. Há ocorrência entre a vida e a obra de Viktor Frankl? *Logos e Existência*. Revista Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial. 1 (2), 115-127, 2012.

SMERILLI, A. *Für eine Wirtschaft im Dienste der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung*. (Conferência: Por uma economia a serviço do desenvolvimento humano

holístico). Universidade Católica de Berlim. Disponível em: <https://www.katholische-akademie-berlin.de/>. Acesso em: 05 jul. 2024.

SOUZA, R. L. de. A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da república no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, [S. l.], v. 78, n. 310, p. 318–342, 2019. DOI: 10.29386/reb.v78i310.785. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/785>. Acesso em: 02 abr. 2024.

STEIL, C. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. In: Bingemer, M. C; Andrade, P. C. (Orgs.). *O Censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Reflexão; PUC-Rio, p. 11-30, 2014.

STERN, F. L.; Usarski, F. *Pequeno manual de pesquisas em Ciências Humanas*. São Paulo: Recriar, 2023.

SUSIN, L. C. (Org.) *A Vida religiosa consagrada em processo de transformação: “vejam que eu estou fazendo uma coisa nova!”*: Is 43,19. São Paulo: Paulinas, 2015.

TAPKEN, A. Uma teoria em transição: novas perspectivas na psicanálise. In: Manenti, A.; Guarinelli, S.; Zollner, H. (Orgs.). *Pessoa e formação: reflexões para a prática educativa e psicoterapêutica*. Tradução Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2011.

TEIXEIRA, F. *Peter Berger e a religião*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/569380-peter-berger-e-a-religiao> Acesso em: 20 jul. 2023.

TODOROV, J. C.; Moreira, M. B. O conceito de motivação na psicologia. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental Cognitiva*, São Paulo, v.7, n.1, p.119-132, jun. 2005. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151755452005000100012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 27 jun. 2023.

TOLDY, T. Aculturação. In: Usarski, F.; Teixeira, J. D. P. (Orgs.). *Dicionário de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

TORO, R. *Biodanza*. São Paulo: Editora Olavobrás, 2002.

TRASFERETTI, J. A.; Millen, M. I. C.; zacharias, R. (Orgs.). *Formação: desafios morais 2*. São Paulo: Paulus, 2018 (Coleção Ministérios).

TRASFERETTI, J. A.; Millen, M. I. C.; Zacharias, R. (Orgs.). *Formação: desafios morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020 (Coleção Ministérios).

TUNES, S. M. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 6, n. 12, p. 157-168, 3 jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/445/442>. Acesso em: 14 fev. 2024.

VALLE, Edenio. Encruzilhadas e passagens. In: Valle, Edenio (Org.). *Memória Histórica: As lições de uma caminhada de 50 anos (CRB – 1954 a 2004)*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

VEIGA, A. C.; Zacharias, R. (Orgs.) *Igreja e escândalos sexuais: por uma nova cultura formativa*. São Paulo: Paulus, 2019 (Coleção Ministérios).

VILAÇA, H. Peter Berger. In: Usarski, F.; Teixeira, J. D. P. (Orgs.). *Dicionário de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

VITÓRIO, J. *A pedagogia na formação: reflexão para formadores na vida religiosa* - 1. ed. - São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção Carisma e missão).

VITÓRIO, J. *A formação na vida religiosa consagrada: reflexões para uma pedagogia mistagógica*. São Paulo: Paulinas, 2022 (Coleção Tendas).

UNGER, N. M. "Heidegger e a espera do inesperado". *Revista Tempo Brasileiro*, 164, jan.-mar, Rio de Janeiro, UERJ, (Dicionário de Poética e Pensamento), 2006.

USARSKI, F.; Passos, J. D. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

USARSKI, F.; Teixeira, J. D. P. (Orgs.). *Dicionário de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

USARSKI, F. Sociologia da Religião. In: Usarski, F.; Teixeira, J. D. P. (Orgs.). *Dicionário de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais: In: *Ensaio de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a. p. 309-346.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982b.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOODS, T. E. *Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental*. 11ª ed. São Paulo: Quadrante Editora, 2019.

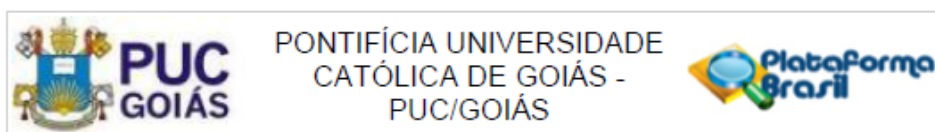
YIN, R. K. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. São Paulo: Penso, 2016.

ZACHARIAS, R. Sem elas, eles não vivem mais: Sacerdócio, vida consagrada e dependência sexual on-line. *Revista Eclesiástica Brasileira*, [S. l.], v. 80, n. 317, p. 519-545, 2020. DOI: 10.29386/reb.v80i317.2237. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2237>. Acesso em: 10 maio. 2024.

ZACHARIAS, R. (Org.). *Formação integral: por uma cultura do cuidado*. São Paulo: Paulus, 2023.

ZAMORA, J. A. *Movilización autoritaria, posfascismo y religión*. Colóquio Internacional do NEARG (Núcleo de estudos avançados em Religião e Globalização). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YUVRXqDD-Y8>. Acesso em: 20 ago. 2023.

APÊNDICE 1: Parecer Consubstancial do Comitê de Ética em Pesquisa



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A PESSOA RELIGIOSA CONSAGRADA HOJE -
UMA INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS MOTIVACIONAIS

Pesquisador: HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 75728723.3.0000.0037

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/Goiás

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

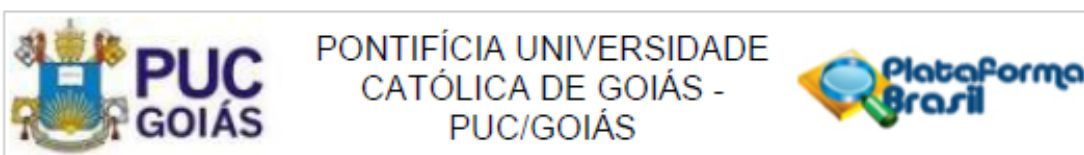
DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.528.940

Apresentação do Projeto:

Pesquisa de abordagem qualitativa-exploratória-descritiva (STERN, 2023, p.47), com grupo focal e análise de entrevistas semi-abertas com religiosos(as) pertencentes ao catolicismo. Contará com a colaboração de trinta participantes voluntários, homens e mulheres, entre 20 e 75 anos, em diferentes etapas de pertencimento às suas devidas instituições congregacionais, localizados em suas respectivas casas religiosas, situadas nas diferentes localidades, que compreendem a configuração territorial nomeada por Núcleo Aparecida/Hidrolândia pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) do Estado de Goiás (CRB-GO). A pesquisa objetiva descrever as experiências motivacionais que mobilizam as pessoas à opção e decisão pela Vida Religiosa Consagrada (doravante, VRC), considerando suas transformações (ou não) no percurso formativo do religioso(a) professo(a)/ou vocacionado (estudante), perscrutando seus significados e sentidos no mundo da cultura contemporânea. A metodologia aplicada tentará alcançar a camada mais profunda da experiência (memória, narrativa e sentido) de consagração do sujeito religioso(a), explicitando-a por meio de marcadores que se situam na intersecção entre religiosidade (espiritualidade), corpo (corporeidade), vivência estético-cultural e mistagógica. Esta investigação metodológica visa o recolhimento e análise de dados objetivos e subjetivos coletados em campo por meio de: 1) Observação de dinâmicas em grupo com vivências de interatividade intra e interpessoal (TORO, 2002); 2) Questionário de identificação pessoal e análise temática (ANEXO 4); 3) Entrevistas individuais semi-abertas de

Endereço: Avenida Universitária, 1089, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
Bairro: Setor Universitário **CEP:** 74.605-010
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3946-1512 **E-mail:** cep@pucgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 6.528.940

aprofundamento, contendo tópicos a serem abordados na experiência religiosa, apresentando diversidade de questões que visam responder a problemática e campo teórico deste estudo, com itens objetivos e subjetivos, para incentivo ao diálogo aberto com o pesquisador (ANEXO 5); 4) Metodologia de técnica psicoterapêutica de aprofundamento das respostas por estimulação das vivências pessoais dos participantes (SHAPIRO, 2001), 5) livre expressão de sínteses narrativas em texto-sentido pelo participante considerando-se o modo como esse sentiu e gostaria de expressar suas experiências (CAVALCANTE JR, 2001);) Descrição e categorização das experiências dos participantes conforme abordagem qualitativa (YIN, 2016, p.11) e em perspectiva fenomenológica (SILVA; OLIVEIRA, 2018).

Primeiramente, será feito uso de tabelas estatísticas para organização e sistematização da construção de gráficos a serem desenhados mediante questionário sócio-demográfico e eixos temáticos registrados no Excel; em seguida, será realizada transcrição digitalizada das entrevistas gravadas; seguirá a análise hermenêutica com captura da singularidade do evento com descrição profunda (YIN, 2016, p. 12), sendo focada a narrativa realizada pelo participante nas entrevistas, bem como se contemplará registro de anotações pessoais do pesquisador realizado em diário de campo, no momento em que acontecem as entrevistas, e ainda o registro das experiências dos participantes por meio do texto-sentido. Todo o trabalho realizado sobre as amostras coletadas será de metodologia de abordagem fenomenológica, compreendida esta como orientação filosófica que define um modo de investigação e estudo que se propõe estar "à escuta das narrativas e descrição fenomênica desvelada com uso de tematizações", junto às experiências humanas observadas pelo pesquisador, sendo estas acolhidas e não julgadas ou moralizadas.

A análise de dados para obtenção de resultados será realizada por processo analítico de pesquisas qualitativas em confrontação hermenêutica com discussão teórico-conceitual e levantamento bibliográfico. Segue-se análise de resultados com metodologia das cinco fases de sequência não linear, recursiva e iterativa (YIN, 2016, p. 158-202), nesta ordem: 1) compilação e organização do material coletado com classificações; 2) decomposição do material em unidades menores de temas substantivos; 3) recomposição dos temas por rearranjos e recombinações; 4) interpretação de dados recompostos com a criação das narrativas analíticas; 5) extração das conclusões de todo o estudo realizado.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Endereço: Avenida Universitária, 1089, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
 Bairro: Setor Universitário CEP: 74.605-010
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3948-1512 E-mail: cep@pucgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 6.528.940

Investigar as experiências motivacionais dos participantes em sua opção pela vida religiosa, estabelecendo categorias de compreensão e realizando discussão desses resultados à luz do nosso referencial teórico.

Objetivos Secundários:

- Descrever, de forma sintética, a compreensão eclesial histórica e teológica de VRC, com foco para sua atualidade pós-conciliar e suas questões contemporâneas;
- Discutir o atual panorama do fenômeno religioso cristão ocidental secularizado à luz do referencial teórico (neo)weberiano;
- Formular os dados colhidos em campo, apresentando o material coletado de maneira organizada e comparada por meio de categorias motivacionais;
- Interpretar os resultados obtidos à luz de aproximações/distanciamentos junto ao referencial teórico.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

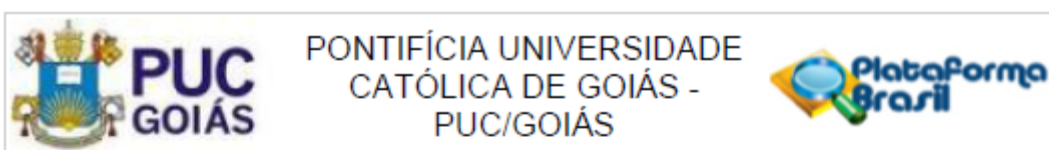
Riscos:

Os riscos decorrentes da participação neste estudo são quase nulos (baixos), e implica na locomoção que irá ser feita para se dirigir até o local estabelecido em Hidrolândia pela Regional, para realização da etapa um, em que se poderia ocorrer algum evento adverso não esperado, como, por exemplo, algum imprevisto decorrente da locomoção no trânsito. Ainda, para garantir que danos previsíveis sejam evitados, poderá ocorrer um risco

mínimo com outros eventos adversos não esperados como a exposição de material sensível na historiografia do participante em que venha o entrevistado a entrar em contato por meio das recordações de algum evento de desamparo e vulnerabilidade vividos, causando algum breve desconforto emocional. Em se tratando do surgimento desse tipo de arquivo pessoal do participante que for acessado em sua memória, será realizada a interrupção imediata do procedimento de entrevista, com estabilização do participante, contenção do arquivo pessoal acessado, regulação emocional, e uso de técnicas de respiração e escaneamento corporal, devolvendo a homeostase física e mental do mesmo. Será checado com o participante a possibilidade de continuidade da entrevista, sendo essa toda registrada por gravação para segurança de ambos os envolvidos.

Benefícios:

Endereço: Avenida Universitária, 1069, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
 Bairro: Setor Universitário CEP: 74.605-010
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3946-1512 E-mail: cep@puccgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 6.528.940

Esta pesquisa almeja por benefícios: 1) gerar novos conhecimentos científicos, 2) atualizar os dados acerca do fenômeno religioso brasileiro (com foco para o catolicismo) para pesquisadores que se interessem pela investigação do objeto religião, 3) promover considerações que auxiliem na prevenção de crises psicológicas agudas envolvendo desmotivação e ideias de autolesão, dentre outros, nos membros da VRC. A pesquisa buscará, ainda, como resultados amparar e auxiliar, de forma individual e coletiva, os processos de discernimento e pertencimento organizacional eclesial e gerar dados fornecidos à comunidade religiosa local e seus enfrentamentos de crises humanas e vocacionais particulares. No âmbito da sociedade, no que tange à temática motivacional, capacitar com mais recursos científicos para a atuação do religioso(a) em suas demandas pastorais diversas, nos contextos comunitários periféricos, eclesiais e públicos.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa apresenta pertinência e o pesquisador apresenta todas as condições para a execução. O TCLE apresenta as garantias aos participantes da pesquisa em sintonia com a Resolução 466/2012. A instituição coparticipante Conferência dos Religiosos do Brasil - Regional (CRB) apresenta a anuência para a pesquisa.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os Termos de apresentações obrigatórias estão de acordo com a Resolução 466/2012

Recomendações:

Sem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

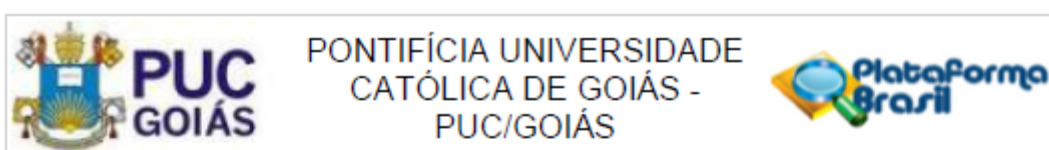
O presente projeto de Pesquisa não apresenta nenhum óbice ético, portanto considera-se APROVADO.

Considerações Finais a critério do CEP:

INFORMAÇÕES AO PESQUISADOR REFERENTE À APROVAÇÃO DO REFERIDO PROTOCOLO:

1. A aprovação deste, conferida pelo CEP PUC Goiás, não isenta o Pesquisador de prestar satisfação sobre sua pesquisa em casos de alterações metodológicas, principalmente no que se refere à população de estudo ou centros participantes/coparticipantes.
2. O pesquisador responsável deverá encaminhar ao CEP PUC Goiás, via Plataforma Brasil, relatórios semestrais do andamento do protocolo aprovado, quando do encerramento, as conclusões e publicações. O não cumprimento deste poderá acarretar em suspensão do estudo.
3. O CEP PUC Goiás poderá realizar escolha aleatória de protocolo de pesquisa aprovado para

Endereço: Avenida Universitária, 1089, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
 Bairro: Setor Universitário CEP: 74.605-010
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3946-1512 E-mail: cep@puccgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 6.528.940

verificação do cumprimento das resoluções pertinentes.

4. Cabe ao pesquisador cumprir com o preconizado pelas Resoluções pertinentes à proposta de pesquisa aprovada, garantindo seguimento fiel ao protocolo.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2241338.pdf	07/11/2023 15:06:53		Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto_assinada.pdf	07/11/2023 15:01:18	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	lattes_pesquisador_assistente.pdf	03/11/2023 21:18:16	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	lattes_pesquisador_coordenador.pdf	03/11/2023 21:17:34	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	anexo7_desenho_metodologico.pdf	03/11/2023 20:37:15	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	anexo6_atividades_metodologicas.pdf	03/11/2023 20:36:34	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	anexo5_roteiro_entrevistas.pdf	03/11/2023 20:36:07	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	anexo4_questionario_tematico.pdf	03/11/2023 20:35:52	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Orçamento	orcamento.pdf	03/11/2023 20:35:01	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Cronograma	cronograma.pdf	03/11/2023 20:34:30	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	anexo3_declaracao_coparticipante.pdf	03/11/2023 20:08:33	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	anexo2_tcle.pdf	03/11/2023 20:07:48	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	anexo1_projeto_integral.pdf	03/11/2023 20:00:06	HELTON THYERS MELO DE OLIVEIRA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Endereço: Avenida Universitária, 1089, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
 Bairro: Setor Universitário CEP: 74.605-010
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3946-1512 E-mail: cep@pucgoias.edu.br



Continuação do Parecer: 6.528.940

Necessita Apreciação da CONEP:
Não

GOIANIA, 23 de Novembro de 2023

Assinado por:
Vania Rodriguez
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida Universitária, 1089, Área IV, Bloco D, sl 2 Prédio da Reitoria, 1º andar, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
Bairro: Setor Universitário **CEP:** 74.605-010
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3046-1512 **E-mail:** cep@puccgoias.edu.br

APÊNDICE 2:

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado a participar, como voluntário, do Projeto de pesquisa sob o título "A pessoa religiosa consagrada hoje: uma investigação das experiências motivacionais". A equipe de pesquisa desse projeto é composta pelo estudante de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), Helton Thyers Melo Oliveira, coordenador do estudo, e pelo professor e orientador, Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho, assistente na pesquisa.

Após ser esclarecido sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, este documento deverá ser assinado em duas vias e em todas as páginas, sendo a primeira via de guarda e confidencialidade do Pesquisador responsável e a segunda via ficará sob sua responsabilidade para quaisquer fins. Não existe nenhuma obrigação sua de que participe do projeto, e em caso de recusa, será livremente aceito sua não adesão. Em caso de dúvida, você poderá entrar em contato com o pesquisador responsável no telefone (62) 91xxxxx, ou através do e-mail xxxxxxxx@gamil.com. Acerca de alguma questão sobre a ética aplicada à pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, localizado na Avenida Universitária, Nº 1069, Setor Universitário, Goiânia-Goiás, telefone: (62) 3946-1512, horário de funcionamento das 8h às 12h e 13h às 17h, de segunda a sexta-feira.

O Comitê de Ética em Pesquisa é uma instância vinculada à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) que por sua vez é subordinada ao Ministério da Saúde (MS). O CEP é responsável por realizar a análise ética de projetos de pesquisa, sendo aprovado aquele que segue os princípios estabelecidos pelas resoluções, normativas e complementares.

Este estudo tem por objetivo investigar as experiências motivacionais dos participantes em sua opção pela vida religiosa, estabelecendo categorias de compreensão e realizando discussão desses resultados à luz do nosso referencial teórico das Ciências da Religião.

Esta pesquisa será feita através de duas etapas. Uma primeira etapa por meio de grupo focal, em que: 1º) será apresentado o projeto e toda sua metodologia ao grupo, 2º) seguirá a solicitação do aceite verbal de todos os participantes bem como a devida leitura

e assinatura deste TCLE, 3º) se fará o pedido formal de permissão para fotografar esta primeira etapa da pesquisa que acontecerá de forma coletiva, 4º) se fará a aplicação de exercícios de dinâmica corporal com uso de músicas, visando obter uma avaliação das percepções e capacidade comunicativa e interacional dos participantes para realização de seleção dos mesmos para a segunda etapa do projeto desta pesquisa, e 5º) aplicação de um questionário sócio-demográfico e temático a todos os participantes. Uma segunda etapa da pesquisa se iniciará sendo esta realizada: 1º) de forma individual (personalizada, e na própria residência do religioso/a) por meio da realização de uma entrevista aberta que será gravada para fins de consulta deste pesquisador, 2º) será feito uso da técnica EMDR de estimulação bilateral das memórias de recursamento conforme apresentada ao grupo na etapa anterior, e 3º) uso da metodologia do texto-sentido em que cada participante fará seu registro experiencial pessoal do vivido.

Todos os participantes poderão responder a estas etapas conforme suas experiências pessoais, não constituindo modelo avaliativo de respostas certas ou erradas, prezando-se a forma livre, interessada e espontânea de participação, bem como ainda informamos que você poderá interromper sua participação a qualquer momento que seja durante a pesquisa de campo, tanto quanto desistir de participar desta pesquisa sem problema algum. A confidencialidade dos dados coletados durante este estudo, bem como a garantia do anonimato dos participantes na escrita dos resultados, estarão protegidos de acordo com as Resoluções 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS).

Os resultados desse estudo poderão contribuir com o campo científico das Ciências da Religião, revelando sentidos motivacionais da Vida Religiosa Consagrada (VRC) na atualidade, enquanto parcela da população crente da nossa sociedade brasileira, mantendo diálogo com a sociologia da religião no que tange à secularização e as transformações da religião na modernidade nesta comunidade de fé específica.

Os benefícios incluem a partilha de experiências de religiosos e religiosas para conscientização crítica das motivações dentro do processo formativo como um todo, buscando-se a construção e atualização de novos sentidos para a VRC hoje.

Os participantes da pesquisa sairão mais informados acerca do modo de realização de pesquisa com pessoas no país, valorizando-se mais a dimensão acadêmica nesse nicho social religioso, tanto quanto se beneficiarão das trocas coletivas e dos logros

metodológicos de maior interiorização subjetiva acerca de suas motivações, bem como da construção coletiva das dinâmicas interativas com o fortalecimento de vínculos e

partilhas entre os participantes. Os resultados desta pesquisa serão disponibilizados também à instituição coparticipante e aos participantes para avaliação pessoal intelectual das discussões atingidas.

Os riscos decorrentes da sua participação neste estudo são quase nulos (baixos), e implica na locomoção que você irá fazer para se dirigir até o local estabelecido em Hidrolândia pela Regional, para realização da etapa um, em que se poderia ocorrer algum evento adverso não esperado, como, por exemplo, algum imprevisto decorrente da sua locomoção no trânsito. Um outro risco mínimo, seria algum desconforto pessoal com alguma pergunta subjetiva realizada durante as entrevistas que possam mexer com suas emoções por meio de alguma memória sensível durante os anos de formação na vida religiosa. Surgindo qualquer tipo de desconforto na pesquisa, iremos interromper o procedimento e avaliar a sua continuação ou suspensão da entrevista. Será garantido como prioridade o seu bem-estar como participante durante as entrevistas a fim de que estas sejam realizadas com cuidado a fim de que se evite gerar qualquer tipo de constrangimento.

Assim, para minimizar os riscos, você terá a garantia de sigilo total, seu nome ou informações não serão utilizados em relatórios ou publicações resultantes deste estudo. O pesquisador dispõe de capacitação profissional com experiência longa em Psicologia Clínica e saberá reconhecer e preservar os limites de regulação emocional interna de cada entrevistado. Você poderá sair da pesquisa quando quiser, de forma livre, sem qualquer prejuízo ou contraposição da parte do pesquisador. Os dados e resultados serão guardados por um período de cinco anos e analisados em forma numérica-estatística, sendo que os seus dados pessoais serão mantidos em sigilo durante todo o processo. Após esse período, o material será totalmente destruído.

Portanto, está prevista a sua participação neste estudo se dando em dois momentos, na etapa primeira com as dinâmicas de grupo e a aplicação do questionário, e numa segunda etapa de entrevistas individuais, somente para aqueles participantes selecionados por meio da etapa um.

Os dados obtidos serão utilizados exclusivamente para os fins da pesquisa. Os resultados se tornarão públicos, porém sem nenhum participante exposto, e serão apresentados na forma de trabalho em evento e artigo científicos. Nos comprometemos

também a apresentar os resultados, na forma de apresentação individual e/ou coletiva. Assim, você poderá ter acesso aos resultados desta pesquisa.

Você tem o direito a indenização caso sofra danos decorrentes da sua participação nesta pesquisa previstos ou não previstos neste termo. Você disporá, além do direito à assistência integral, direito à indenização (conforme leis vigentes no país). Você não terá nenhum tipo de termo de despesa por sua participação, portanto, não há previsão de ressarcimento. Entretanto, caso haja algum custo, o mesmo será prontamente ressarcido.

Eu _____,
abaixo assinado, refleti com o coordenador desta pesquisa, o estudante de mestrado Helton Thyers Melo Oliveira, sobre a minha decisão em participar nesse estudo. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos e riscos, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes, bem como seus benefícios. Ficou claro também que minha participação será isenta de despesas e que tenho garantia de assistência integral e gratuita por danos diretos e indiretos, imediatos ou tardios quando necessário. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades ou prejuízo, e sem perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido nesta pesquisa.

Goiânia, _____, de _____, de _____.

Assinatura do participante

Helton Thyers Melo Oliveira
(Pesquisador)

APÊNDICE 3:
Declaração da instituição coparticipante (CRB-GO)



Conferência dos Religiosos do Brasil
Regional Goiânia

DECLARAÇÃO DA INSTITUIÇÃO COPARTICIPANTE

Declaro ter lido e concordar com o projeto de pesquisa "**A pessoa religiosa consagrada hoje: uma investigação das experiências motivacionais**", de responsabilidade do pesquisador estudante do Mestrado em Ciências da Religião da PUC-GO, Helton Thyers Melo Oliveira, e declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Esta instituição está ciente de suas corresponsabilidades como Instituição Coparticipante do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos indivíduos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infraestrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem-estar. Estou ciente que a execução deste projeto dependerá da aprovação do mesmo pelo CEP da instituição proponente, mediante parecer ético consubstanciado e declaração de aprovação.

Goiânia, 16 de outubro de 2023.

Ir. Davi Nardi

Ir. Davi Nardi
Av. Anhanguera, 5.110 - Sala 609
Setor Central
74.043-010 - Goiânia - GO

Coordenador da CRB, Regional Goiânia (CRB-GO)

Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB Regional Goiânia (CRB-GO)

Avenida Anhanguera, 5110. Edifício Moacir Teles - Sala 610
Central Goiânia CEP: 74043-010
CNPJ: 33.460.940/0019-41
(62) 3224-6076 - (62) 98595-7765
crbgoiania@crbgo.org.br

APÊNDICE 4:

Questionário sociodemográfico e temático

Querido irmão e irmã, pedimos que leia atentamente cada item e responda com total liberdade e consciência. Você está contribuindo com a pesquisa **“A pessoa religiosa consagrada hoje: uma investigação das experiências motivacionais”**. Não existem respostas certas ou erradas neste questionário que segue. Para cada questão, complete os espaços escrevendo em algumas respostas, outras se pede que coloque apenas um (x) na resposta que melhor se aplica a você. Apenas as questões 10, em seus dois itens (10.1 e 10.2), deve ser respondida com uma escala de importância para você de 1 a 6. Todas as respostas são estritamente confidenciais (você não se identificará ou assinará este documento). Sua colaboração é de fundamental importância para benefícios à Vida Religiosa Consagrada (VRC) como um todo, sendo o intuito desse estudo. No último item você pode escrever o que quiser para contribuição a esta pesquisa sobre a VRC nos dias de hoje. Desde já, agradecemos imensamente por sua generosa disponibilidade e partilha com esses dados que fortalecerão nossas intuições e reflexões sobre nossa caminhada vocacional como consagrados(as) na Igreja neste mundo contemporâneo.

Data: / /

- 1- Sexo:** () feminino () masculino
- 2- Idade:** _____ anos
- 3- Estado Civil:** () Solteiro(a) () Já foi casado(a) () Viúvo(a) () Separado/Desquitado

4- Escolaridade:

- 4.1** Sabe ler e escrever () Ensino primário () Ensino secundário ()
Curso Superior () Especialização () Mestrado () Doutorado ()

4.2 Educação em escola pública () Educação em escola privada ()

4.3 Pais/cuidadores com escolaridade: () Primária () Secundária () Superior

4.4 Se você tem formação superior (completa ou não) fez: () Antes do ingresso na VRC () Fez faculdade depois de ingressar na VR

4.5 Interesse em continuar estudando na Faculdade: ()

Sim () Não Motivos: _____

5- Composição familiar:

5.1 Pais vivos () Somente mãe () Somente pai ()

5.2 Criado por: Pais () Somente mãe () Somente pai () Com ajuda de avós () Por irmãos(ãs) () Tios () Pais adotivos () Madrasta/Padrasto ()

5.3 Filho único () 1 irmão(ã) () 2 irmãos (ãs) () 3 irmãos (ãs) () 4 ou mais irmãos(ãs)

5.4 Renda familiar¹: () Classe baixa () Classe Média () Classe alta

5.5 Questões de saúde mental na família () ()

Outras doenças Quais: _____

5.6 Família aprovou a escolha vocacional: () Desde o início () No decorrer do caminho compreendeu () Não aprovou () Família nem apoia nem se coontrapõe

Obs.: Quanto ao item 5.4 sobre renda familiar. Tabela de acordo com este índice: Baixa (com dificuldades para sustento e necessidade de divisão para não faltar), Média (sem fartura, mas com transporte e lazer), Alta (condições acima das duas anteriores).

5.7 Religião dos pais e avós: () Todos católicos praticantes () Católicos sem envolvimento () Evangélicos () Outros

6- Vida Religiosa

6.1 Tempo de votos: () Formação inicial () Votos simples () Votos perpétuos

6.2 Já morou em: () 1 Estado 2 Estados diferentes () 3 Estados () 4 ou Mais

6.3 Quantidade de pessoas por comunidade religiosa, média de: () 3 pessoas
() 4 pessoas () 5 ou mais pessoas Já morou em dupla: () Sim
() Não

6.4 Voto mais difícil de ser vivido: () Pobreza () Castidade () Obediência

Motivos: _____

6.5 Já assumiu funções de liderança na missão: () Não () Sim. Quais:

7- Saúde pessoal

7.1 Já apresentou algum tipo de adoecimento psicológico: () Sim () Não.

7.2 Faz uso de alguma medicação controlada: () Não () Sim Qual: .

7.3 Já fez psicoterapia: () Não () Sim. Quanto tempo: _____

7.4 Possui alguma doença crônica: () Sim () Não

7.5 Fez alguma cirurgia recente ou irá realizar: () Não () Sim. Qual:

7.6 Realiza atividades física com frequência: () Sim () Não

7.7 Quanto à saúde de modo geral, você se considera uma pessoa que: () Se cuida bem

() Gostaria de se cuidar mais () Não se cuida bem. Motivos: _____

7.8 Costuma frequentar algum tipo de entretenimento (formas de lazer): () Sim () Não Qual: _____

8- Vida Espiritual

8.1 Acessa o sacramento era Reconciliação a cada: () Mês () 2 meses

() 6 meses () 1x ao ano () Não recordo

8.2 Possui diretor(a) espiritual: () Sim

() Não.

Motivo: _____
_____.

8.3 Frequência a Eucaristia: () Diariamente () 2x ou mais semanal () Dominical

8.4 Liturgia das Horas: () 1x ao dia () 2x ao dia () 3x ao dia

8.5 Adoração/contemplação/oração pessoal: () 1 hora por dia () 1 hora por semana () Outros. Quais e como: _____
_____.

8.6 Retiro espiritual (mínimo de 5 dias): () 1x por ano () 2x por ano

8.7 Faz uso de devoções (terço, novena, outros): () Sim () Não

9— Atividade pastoral/missionária

9.1 Onde e com o que atua na missão de evangelização?

9.2 Quantas horas diárias dedica a isso? _____.

9.3 Sua relação com o trabalho missionário é: () Pleno/realizador ()

Cansa/Frustra () As duas respostas anteriores.

Comentários:

9.4 Realiza sempre a missão/pastora: () Com outro religioso(a) () Às vezes sozinho

Comentários: _____
_____.

9.5 Exerce alguma atividade mais burocrática/administrativa: () Sim () Não

9.6 Costuma se cobrar com frequência para melhor desempenho: () Sim () Não

9.7 Sente que sobra pouco tempo para se cuidar: () Sim () Não

9.8 Tem que se reportar a algum superior(a) acerca do que faz: () Sim () Não

9.9 Se sente encorajada(o) e motivada(o) pelas(os) superiores(es) em seu trabalho:

() Sim () Não. Comentários: _____.

10- Enumere de acordo com a ordem de importância (**6- mais importante; 1- menos importante**)

10.1 Principais significados à VRC para você: () Abandono/Entrega

() Chamado/Resposta () Amor/Caridade () Confiança/Esperança

() Conversão/Ruptura () Comunhão/Comunidade

10.2 Principais necessidade à VRC: () Constituição de uma estrutura familiar

() Amadurecimento humano () Realização pessoal ()

Caminho espiritual () Segurança material ()

Outros

Se possível, poderia comentar abaixo, brevemente, o significado para você da ordem enumerada nos itens 10.1 e 10.2 acima.

11- Espaço abaixo (e atrás) é livre para comentários seus sobre a VRC, o que gostaria de dizer sobre sua experiência, o que achar necessário partilhar, colaborar e contribuir para esta pesquisa. Obrigado!

APÊNDICE 5: **Roteiro temático para entrevistas de aprofundamento**

EIXO SUBETIVO/EXPERIÊNCIA

Em um minuto, poderia me resumir sua história familiar? (Pense um pouco e comece).
Qual sua visão/experiência/intuição acerca do sagrado? Do divino? Onde você o experiencia?

Como você desenvolveu sua sensibilidade, como a caracteriza? Onde você percebe um sentir seu afinado e com o que?

Qual relação você sente, percebe e intui sobre a relação entre transcendência e justiça (espiritualidade e bem comum, o absoluto e os direitos civis)?

A palavra convicção, hoje, que experiência representa? Apela a que expressão de consciência no mundo?

O que te motiva na vida que leva? Essas motivações formam qual tipo de identidade sua? Tem a ver com escolhas pessoais?

Existem dimensões da sua identidade que contrastam com o projeto abraçado? Quais?

Quais experiências com amigos, conhecidos, parentes te influenciaram na escolha vocacional?

Como sente e percebe seu corpo durante os ritos celebrados?

Na vida pessoal: que te provoca atração? O que te motiva? O que te engaja? E na VRC? E na cultura/sociedade? (Verificar temporalidade EMDR: passado, presente e futuro).

Me conta o que te motivou/motiva para a VRC (provocar uma narratividade). (EMDR: estimular sociabilidade (quais pessoas e quais sentimentos), temporalidade (que período da vida e desenvolvimento humano), o lugar onde aconteceram (espacialidade).

O que caracteriza para você uma experiência de conversão? Você já viveu algo do tipo? Como aconteceu?

Você se sente chamado? Me fala um pouco sobre isso.

Que projeto de sexualidade se sente chamado? Como é sua experiência disso? O que tem de ideal e o que tem de real?

Quais situações mais difíceis passou na família e na como um todo (VRC) (Verificar situações adversas: alimentação, afeto, abuso, perdas, doenças etc).

Como sente que lida com seus sentimentos? Consegue falar deles com seus pares em comunidade? Partilham a vida interior? Por que sim/não?

Se sente às vezes desmotivado? Quais situações e motivos?

Se sente cansado? Quando? Ao que atribui?

Entediado? Sensação de repetição? Paralisia? Anestesiamento? Comente.

Fez teologia? Qual experiência? Que outro curso fez? Algum que gostaria de fazer? Por que?

Que auto-crítica você faria a si mesmo(a)? (citar 3-5 contra-valores).

Se considera mais prático ou reflexivo? Por que?

Quais são suas memórias de redenção/salvação? (EMDR)

Percebe individualismo em si? Como lida com isso?

Como percebe sua convivência com as pessoas? Como lida com facilidades e dificuldades?

O que significa para você o Reino dos Céus? Como vive?

Realiza alguma prática de ascese/jejum? Quais? Como? Por que?

Quais suas principais práticas espirituais? Sente que as realiza sempre? O que atrapalha? Por que são importantes para você? Quais prioriza? Quais são negociáveis?

Na sua experiência com o sagrado, quais símbolos ou sinais são para você os mais significativos/ importantes na sua experiência de fé?

Para você como se dá a relação humano e divino?

Como percebe a sua relação com o tempo? Como lida com isso? (cultivo de si? Qualidade da vivência do tempo?).

Consegue perceber um percurso de crescimento ou amadurecimento na escolha de vida realizada? Como identifica essas mudanças na sua vida?

Você se sente em um processo formativo? Como ele se dá? Sempre avança? Como o percebe? Quando se dá? (Que elementos da vida apontam para isso).

O que você entende por fidelidade e como vive isso? Sente que esta pode estar ameaçada? Por que?

O que te fragiliza na motivação vocacional (o que desmotiva)?

Consegue diferenciar vocação de conversão? Como se dá para você essas experiências?

O que pensa e como percebe as lideranças hoje? (civis e religiosas)

Se pudesse definir sua identidade em 3 a 5 palavras, quais seriam?

O que entende por perseverança? Quais desafios?

Faz alguma atividade física? Qual?

Como costuma se divertir?

Quantas horas passa na internet ou celular por dia? Como calcula isso? O que consome de mídia digital nesse tempo? Do que gosta de se informar?

Quais formas de auto-cuidado você pratica? Com que frequência?

Já teve alguma experiência de/com morte? Como lidou com isso?

Qual maior mudança (comportamental, existencial) já passou na sua vida? Ela toca sua vocação, consagração?

Sente que suas decisões acerca da vocação foram mais impulsivas ou racionalizadas, sentimentais ou refletidas? Comente.

Em que parte sua sente que Deus não está? (ação, atitude etc)

Na sua opção de vida, o que teve de ganhos? O que tem de perdas?

Você tem alguma espiritualidade não formal? Pessoal?

O que é mais difícil na sua vida como religioso(a)?

Você percebe que todos na VRC têm vocação? Por que?

Teria alguma motivação à VRC que lhe é bastante íntima e que nunca compartilhou com ninguém? Poderia partilhar?

Houve resistência da sua parte ou de outros nesta escolha? Quais? Como se deram?

Como considera a iniciativa de Deus na sua vida em relação à VRC? O que padeceu?

Foi escolhido(a)?

Como nomeio a minha relação com Deus? Como ela se dá? Onde acontece?

Como olha sua fraternidade? Que críticas constrói para os outros? E para si?
Como você olha para o mundo, para a vida? Como a sente?
Na sua vida o que é o sagrado, o divino, qual o mistério?
O que é o humano para você? Qual sua relação com ele?
Na sua missão, onde está Deus, como o experimenta?
É feliz como religioso? Por que?
Onde se sente recompensado(a)? Agradecido(a)? Reconhecido(a)?
Existe algo de surpresa/surpreendente na sua vocação?
Já namorou? Se apaixonou? Qual a importância disso para sua VRC?
Onde sente que rompe com a cultura/sociedade?
Na hora de deixar a vida para entrar em outra, o que pesou mais? Quais sentimentos?
Se sente realizado como pessoa?
Alguma experiência espiritual ou mística que não consegue explicar ou gostaria de
partilhar?
Que objetos e lugares costuma usar para rezar?
O que é a oração para você?
O que te atrai fora da VRC?
O que mais poderia abalar ou abala a sua fé?

EIXO CULTURA/SOCIEDADE

Como você percebe nesses anos de VRC algum evento marcante no mundo? No
país? Como você vivenciou esse momento?
Pra você, qual serviço você “presta” a humanidade/sociedade?
Qual sua percepção e sensação ecológica hoje? Como justifica isso?
Como você vê as novas gerações, comportamentos, o que observa em relação a você
nisso?
Que grandes diferenças você pontuaria hoje nas novas vocações?

Como a cultura atual influencia a VRC?

Para você lidar com a pluralidade/diversidade é mais difícil quando...

Como percebe a relação de cada um dos seus votos professados em relação à cultura de hoje?

Na cultura da plena liberdade, o que você hoje considera não ter opção de não escolher? (ex.: internet?).

O que costuma frequentar como evento cultural/lazer na sua vida?

Gosta de artes? Quais aprecia? Por que?

Como percebe o lugar da mulher na vida social e eclesial? Já presenciou consigo ou outra algum tipo de preconceito? Qual?

Na sua experiência, como para você seria possível comparar a cultura de hoje em passado, presente e futuro? Quais elementos destacaria? (Observar elementos dentro e fora da Igreja).

Quando olha para o mundo atual, quais expectativas e receios vêm à sua mente?

Quais preocupações sociais um religioso(a) não poderia riscar de sua agenda pastoral/missionária? Como deveria se posicionar? O que fazer?

Como reflete acerca da dimensão da renúncia e sacrifício na sociedade atual? Como vive isso na sua vida?

Como percebe o diálogo intergeracional?

Que tipo de estudo te atrai, chama atenção?

Gostaria de saber o que você pensa sobre esses fenômenos contemporâneos em nosso mundo, como te afetam, como os percebem e o que te fazem refletir: 1) relação com o mundo digital/virtual e as novas tecnologias; 2) como compreende a pandemia que passamos recentemente; 3) O que pensa e pondera acerca das fake news; 4) Como lida com a questão da diversidade sexual e de gênero.

Já teve algum contato com movimentos sociais? Quais? Como os percebe?

Qual frequência realiza retiros? Viagens? Como acontecem, quantos dias, qual importância têm para você?

Você faz cursos online, encontros formativos? Que frequência?

O que eu tenho de melhor a oferecer à sociedade?

O que eu posso fazer coletivamente para isso?

O que pensa dos sem religião? Dos ateus? Dos outros cristãos? Das outras religiões?

O que para você é impraticável como religioso? E como ser humano?

Quais os principais valores para você? Quais suas principais ações?

O que te faz pensarem religião institucional, institucionalizada?

EIXO VRC/ECLESIOLOGIA

No que você acha que a VRC como um todo contribui com o mundo? Por que ela ainda é importante?

Como você se apresenta ao mundo? Como pensa que a VRC se apresenta hoje ao mundo? (Conferir real, virtual e ideal).

Como a VRC influencia a cultura? Qual sua finalidade, qual sua função cultural?

Como vê seu futuro na VRC?

Se pudéssemos dividir, como se apresentaria para você uma religião pública e uma religião privada? Que sentidos tem isso para você?

Você se considera uma pessoa institucionalizada? Onde entra sua singularidade nisso?

Faz uso de hábito de forma institucional, pessoal não usa?

Você duvida das instituições atualmente? Quando? Em que situação?

Você trabalhou mais na região rural ou urbana? Como percebe e avalia a missão nesses lugares? Tem preferência? Por quais motivos?

Em sua comunidade, quanto tempo passam juntos no dia? O que fazem nesses momentos?

Com quem você aprendeu sobre sua vocação? Como se deu esse processo de descoberta/aprendizagem vocacional?

Como foi seu processo formativo? Poderia avaliar hoje de forma crítica? O que não compreendeu nele? Quais acertos? (Perceber atribuição de valores internos e externos).

Já soube de alguém que saiu da VRC adoecido, ou por adoecimento em relação à vocação?

Conheceu alguém (próximo ou distante) que cometeu suicídio na VRC?

O que pontuaria de diferença em relação às nossas casas e as dos vizinhos? Material e estruturalmente falando. Que tipo de família formamos?

Como avalia e reage a essas novas percepções dos votos: Pobreza remunerada? Castidade compartilhada? Obediência dialogada?

Se pudesse se situar no percurso dos seus votos (conselhos evangélicos), onde esteve, onde está agora e onde pretende chegar?

Quais suas motivações em relação aos votos? Como as vive? Quais maiores dificuldades enfrenta?

Como percebe o diálogo intercongregacional?

Como percebe sua comunidade e a vida comunitária como um todo? (civil e religiosa).

Quais são as principais aparências e contradições que vivemos como VRC?

Como percebe a Igreja nesse momento atual?

Quais críticas institucionais você faria? (feridas?)

Como você acredita que poderia contribuir para a resolução disso?

Qual sua experiência com o povo? Qual significado tem para você?

Quais valores a VRC deve ser guardiã?

Quais sinais de credibilidade hoje na VRC (e na Igreja como um todo)?

Poderia me narrar pelo menos uma experiência com cada um dos votos (situações boas e situações difíceis).

Qual maior crise que passou na VRC?

Já pensou alguma vez em deixar a VRC? Por que? O que te fez mudar de ideia?

De um modo geral, qual imagem definiria para você a VRC?

Quais os principais sentidos que te levam a permanecer na VCR?

O que você entende por consagração?

Como percebe ou se relaciona com sua corporeidade na consagração?

Como lida/negocia entre a família de sangue e família religiosa? Como isso se dá?

São próximas? Como poderia ser?

O que mais te preocupa na VRC atualmente?

O que te faz como religioso(a) ser diferente de um leigo?

Com o que pessoalmente você se identifica e se sente pertencendo na Igreja/Congregação acerca: das pastorais, dos carismas, papas, lideranças religiosas, paróquias, estilo de vida.

Quais experiências mais marcantes na sua VRC?

Como vive o apostolado/missão/pastoral? Quais desafios, benefícios? (Pessoais e comunitários, eclesiais, culturais, econômicos, políticos).

Qual modelo de santidade para você? Em quais vidas? O que fazem?

Quais foram suas primeiras motivações para entrar na VRC? Percebe se sofreram mudanças? Quais? Como? Algumas permaneceram? Por que?

O que significa ser católico para você hoje? (qual teologia subjaz).

Quanto considera que os leigos estão formados na sua vivência de fé? (pouco ou bem formados? Necessitam de formação?). Por que?

Percebe fé adulta e infantil? Onde? Como se dão?

Como percebe a relação das novas gerações com Deus?

Como reflete e identifica sobre a ação de Deus no mundo?

Você escolheu seu carisma/congregação por quais motivos? Sobre quais influências?

Sobre quais expectativas?

Em termos de motivações e buscas o que percebe na comparação acerca de sua entrada e sua vida atual na VRC? Como se vê no futuro?

Qual função (prática: psicológica, social, ideológica) a religião tem na sua vida?

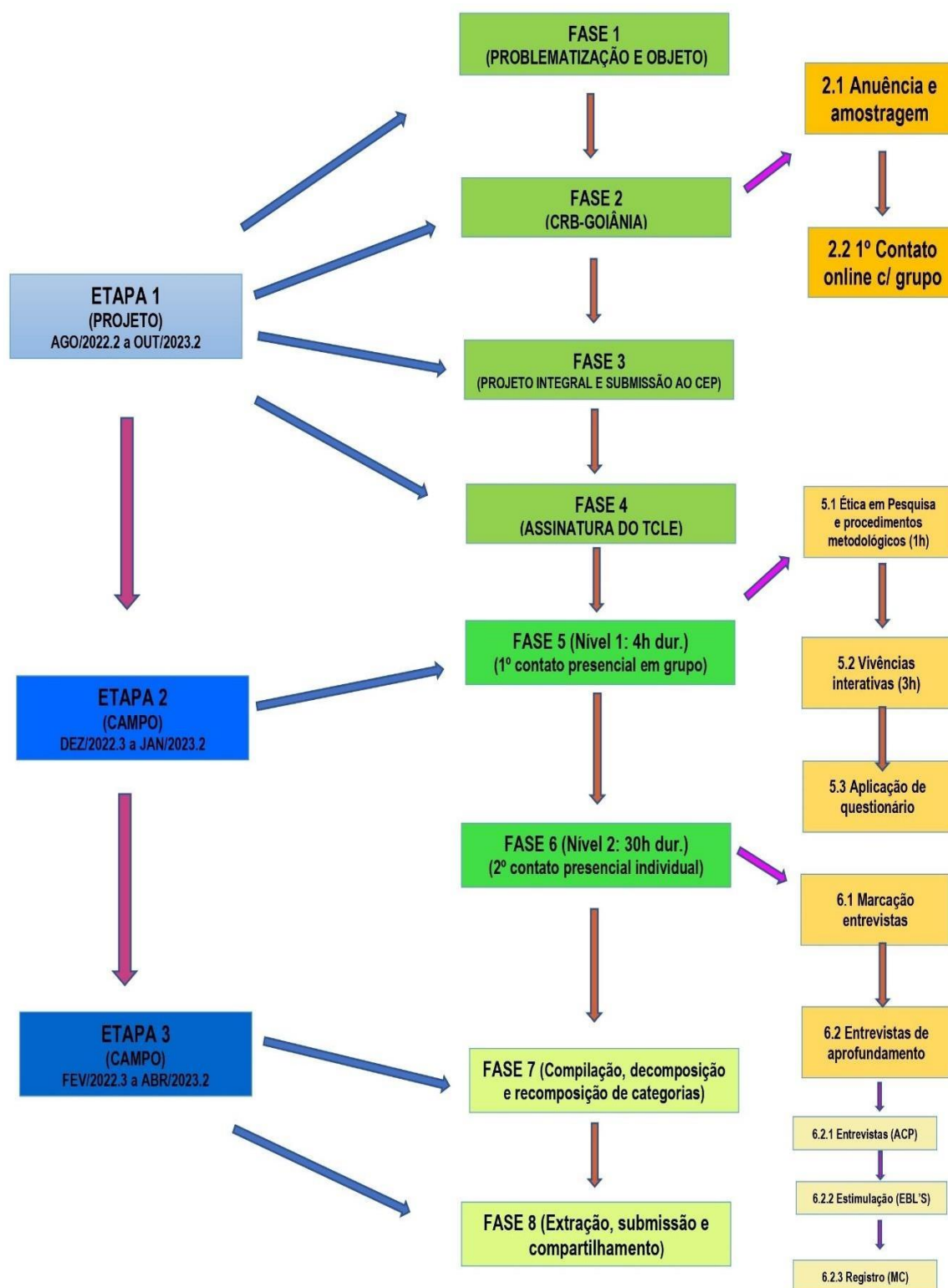
O que significa seguir um crucificado?

Como era sua relação com a comunidade de fé antes de entrar para a VRC?

O que te encanta e o que te desencanta na VRC?

Para fechar: Que corpo a consagração te produz? Que tipo de sensibilidade a VRC te permitiu mobilizar, sentir e viver?

FIGURA 3:
Desenho metodológico do projeto (etapas e fases)¹



¹ Descrição objetiva dos exercícios realizados pelos dispositivos metodológicos conforme apresentados de forma detalhada no item Metodologia Proposta.

FIGURA 4:
Registros fotográficos do percurso metodológico



Imagem 1: Colaboradores



Imagem 2: Explicação do Projeto (Normas CEP. TCLE)



Imagem 3: Referenciais teóricos da pesquisa



Imagem 4: Socialização



Imagem 5: Pés descalços (Biodanza)



Imagem 6: Construindo vinculação



Imagem 7: Pertencimento (Dinâmica reflexiva)



Imagem 8: Introdução ao EMDR (Estimulação bilateral e recursamento)



Imagem 9: Produção de textos-sentidos



Imagem 10: Construção do ICES

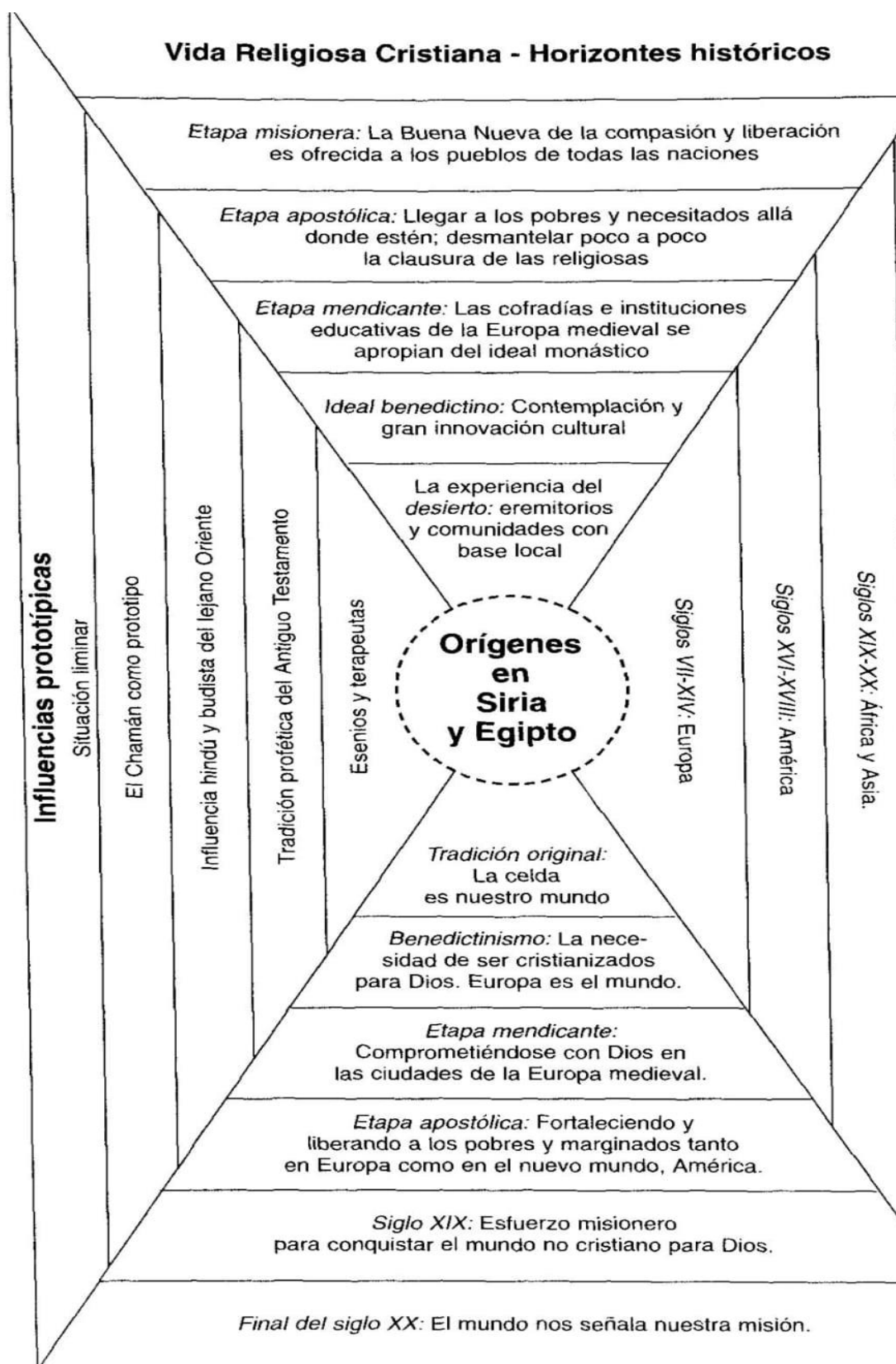


Imagem 11: Textos-sentidos 2



Imagem 12: Entrevistas individuais com estimulação bilateral tátil e auditiva

FIGURA 5:
Vida Religiosa Cristã: Horizontes históricos



(O'Murchu, 2001, p. 25)

FIGURA 6:
Dados de religiosos da CRB Nacional

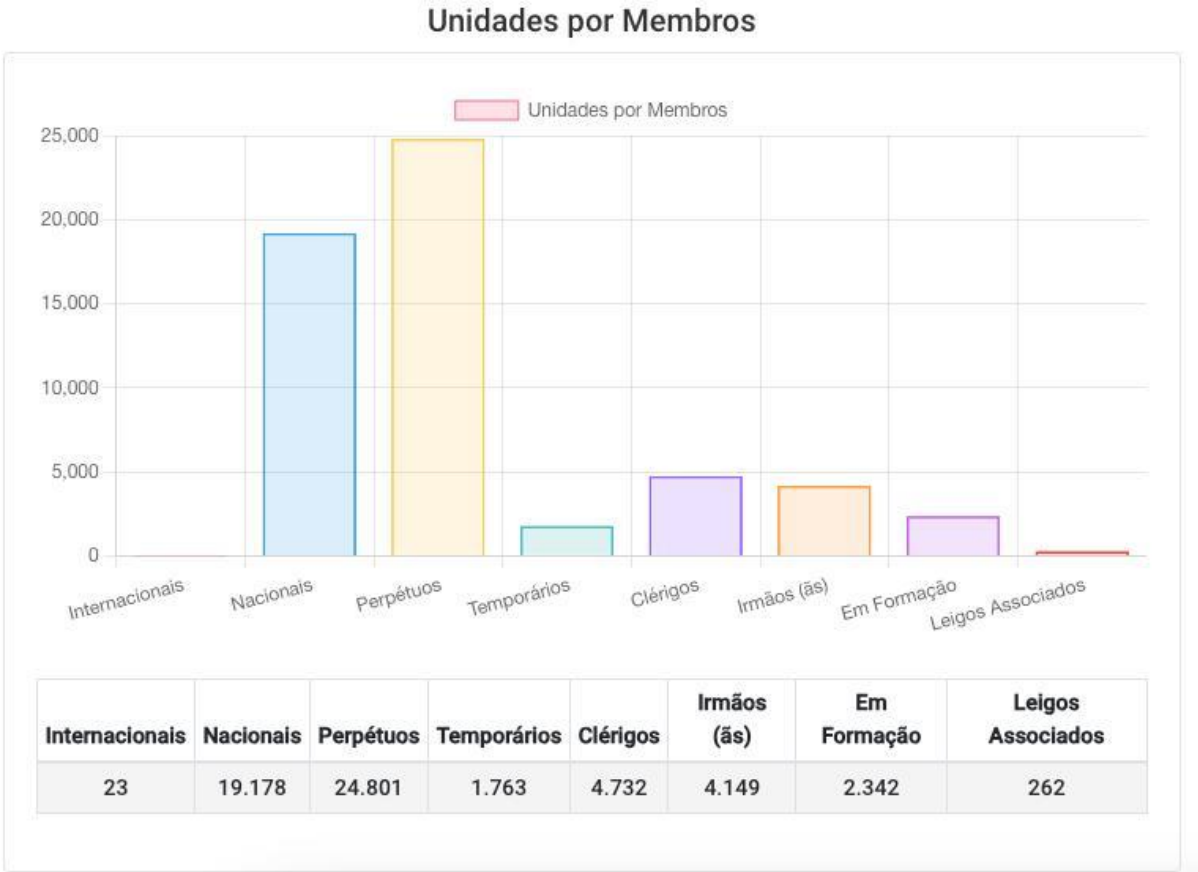


FIGURA 7:
Perfis estatísticos dos colaboradores



Imagem 1: Perfil por gênero

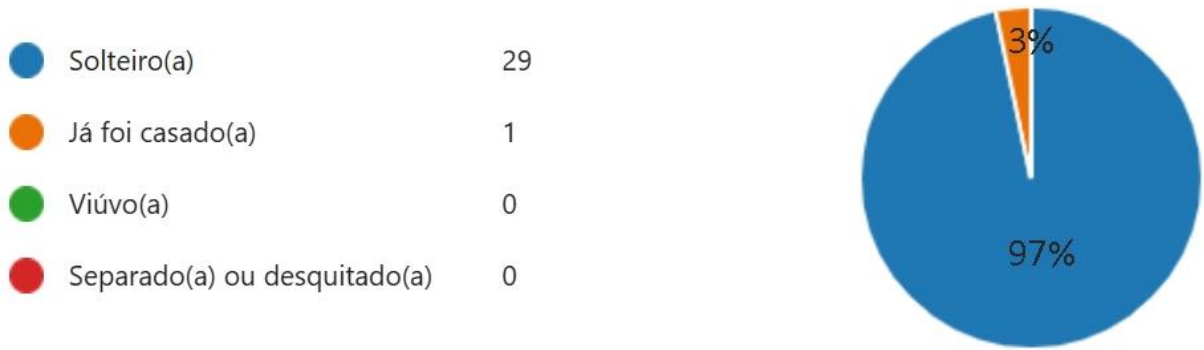


Imagem 2: Estado civil

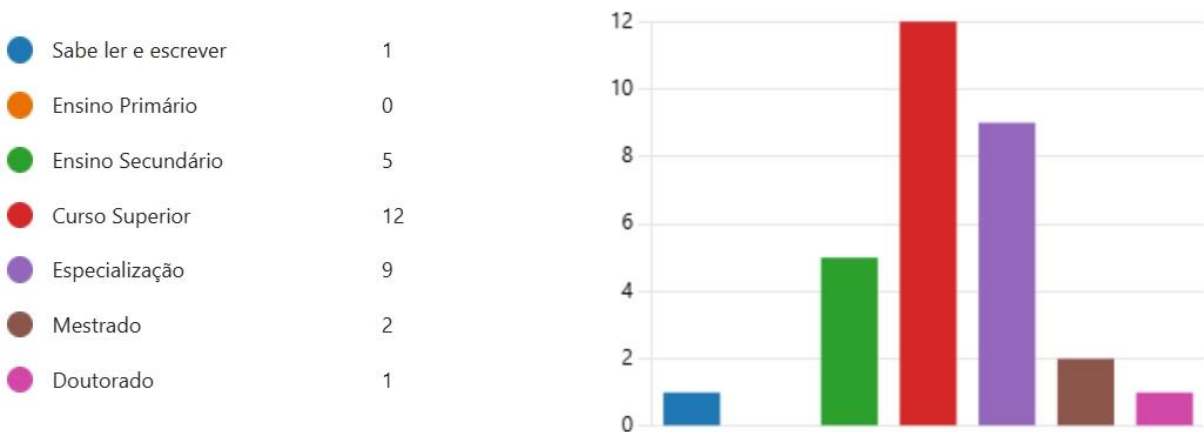


Imagem 3: Escolaridade



Imagem 4: Educação de base (anterior a entrada na VRC)

Filho único	2
1 irmão(ã)	0
2 irmãos(ãs)	4
3 irmãos(ãs)	3
4 ou mais irmãos(ãs)	21

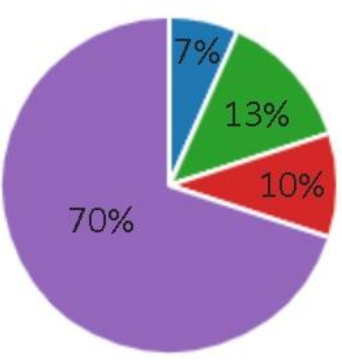


Imagem 5: Composição familiar

1 Estado	2
2 Estados diferentes	2
3 Estados	11
4 ou mais	15

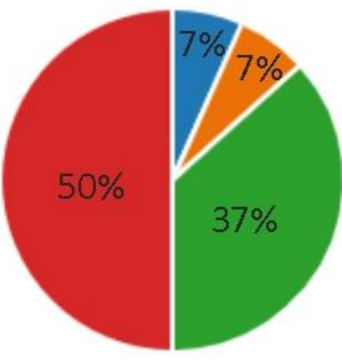


Imagem 6: Moradia por Estados

Pobreza	4
Castidade	5
Obediência	16

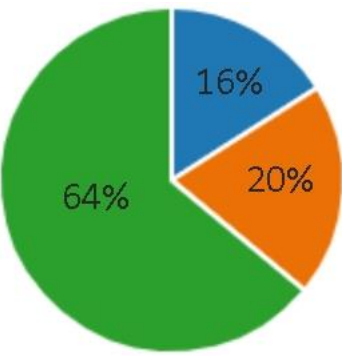


Imagem 7: Voto mais difícil

Se cuida bem	9
Gostaria de se cuidar mais	17
Não se cuida bem	4

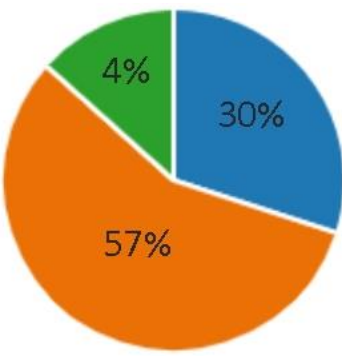


Imagem 8: Cuidados quanto à saúde

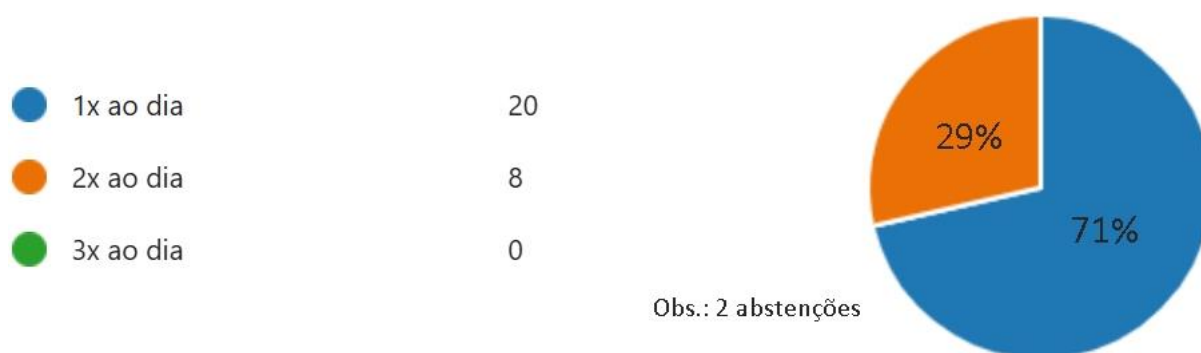


Imagem 9: Atividade espiritual (Liturgia da Horas)

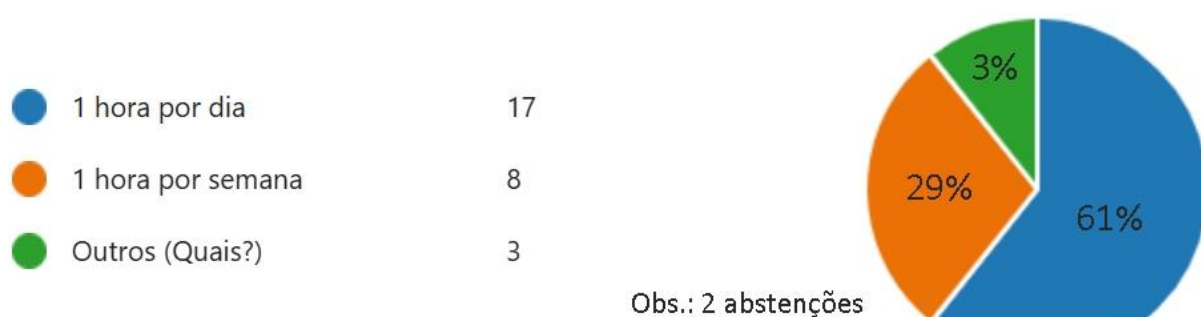


Imagem 10: Atividade espiritual (Outras práticas de oração)

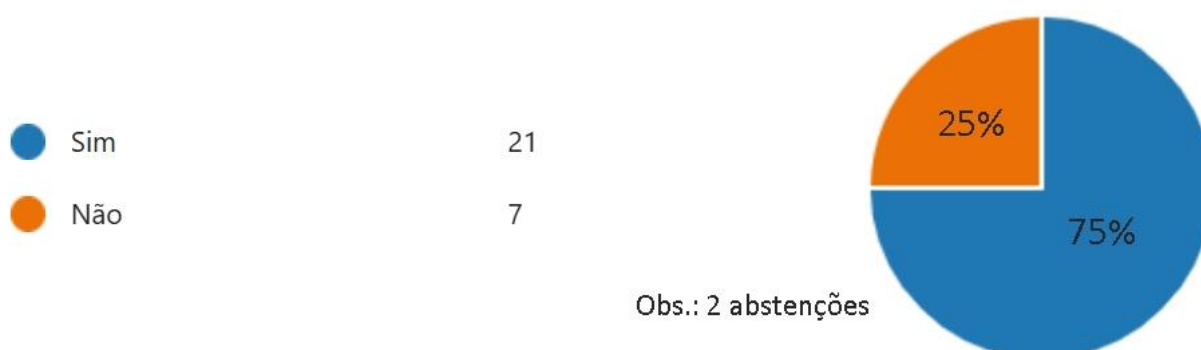


Imagem 11: Senso de autocobrança

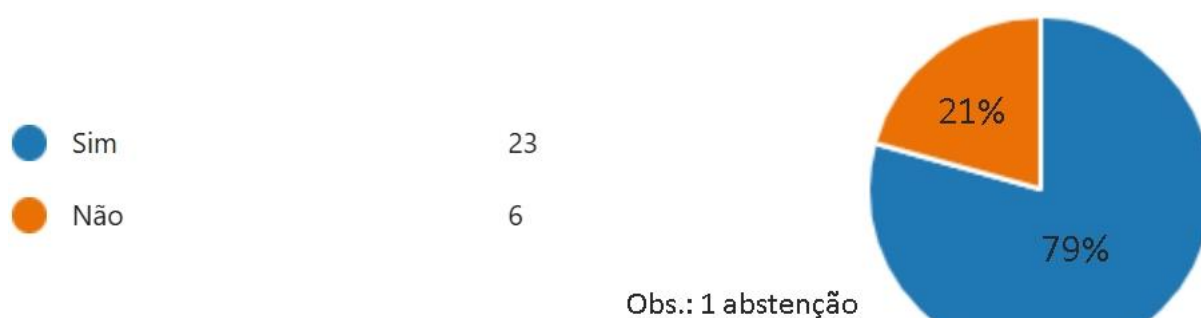


Imagem 12: Motivação dos superiores

FIGURA 8:
Anagrama Pluralidade carismática e institucional

