UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
LINHA DE PESQUISA PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

THÂMARA DA SILVA GOMES

A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO NO AUTOEXÍLIO DE SEMINARISTAS

RECIFE
2026

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
LINHA DE PESQUISA PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

THÂMARA DA SILVA GOMES

A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO NO AUTOEXÍLIO DE SEMINARISTAS

Trabalho de dissertação apresentado à Pós graduação em Psicologia Clínica como requisito final para obtenção do título de mestre pela Universidade Católica de Pernambuco.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Cristina Monteiro de Barros.

RECIFE
2026

G633e Gomes, Thâmara da Silva.
A experiência da solidão no autoexílio de seminaristas / Thâmara da Silva Gomes, 2026.
131 f.

Orientador(a): Paula Cristina Monteiro de Barros.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica. Mestrado em Psicologia Clínica, 2026.

1. Psicanálise. 2. Solidão. 3. Seminaristas. 4. Exílio. I. Título.

CDU 159.964.2
Luciana Vidal - CRB-4/1338

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
LINHA DE PESQUISA PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

THÂMARA DA SILVA GOMES

A EXPERIÊNCIA DA SOLIDÃO NO AUTOEXÍLIO DE SEMINARISTAS

BANCA EXAMINADORA:

William Castilho

Prof. Dr. William Castilho - Examinador Externo

gov.br Documento assinado digitalmente
NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL
Data: 01/07/2026 19:05:10-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Newton Darwin - Examinador Interno

gov.br Documento assinado digitalmente
PAULA CRISTINA MONTEIRO DE BARROS
Data: 30/06/2026 15:39:00-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Paula Cristina Monteiro de Barros - Orientadora

RECIFE
2026

A todos que fazem da própria vida um caminho de doação.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me sustentar em cada passo, sobretudo nos momentos em que o caminho se mostrou incerto.

Aos meus pais Nelson e Neide, e ao meu irmão, João, presença constante em minha vida. Obrigada pelo apoio e confiança nos meus sonhos. Amo vocês.

À minha orientadora, Profa. Dra. Paula Barros, pela escuta atenta, sensível e pelo incentivo constante. Sua presença foi fundamental nesta travessia pelo mundo da escrita.

Aos professores que gentilmente aceitaram compor a banca examinadora, o Prof. Dr. Newton Darwin e o Prof. Dr. William Castilho. Expresso minha sincera gratidão e admiração por seus trabalhos e pesquisas. Suas contribuições qualificadas enriqueceram este trabalho e ampliaram meu olhar nas temáticas de pesquisa que envolvem o clero, abrindo novas possibilidades de reflexão e aprofundamento.

Aos entrevistados por, generosamente, confiar suas narrativas e permitir que eu os escutasse em suas solidões que, em muitos momentos, atravessaram a minha.

Aos pacientes que atendo e os que já atendi, por me ensinarem, no cotidiano da clínica, que toda escuta é, antes de tudo, um encontro atravessado por humanidade e cuidado.

Aos professores do PPGPSI e outros funcionários da UNICAP, além dos colegas que conheci ao longo dessa trajetória acadêmica.

A mais alguns que, mesmo sem terem seus nomes aqui explicitados, sabem da importância que tiveram nesta caminhada, por deixarem marcas profundas e significativas em minha vida. São, e sempre serão, muito especiais para mim.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos, que tornou possível a realização desta pesquisa.

“Quanto a mim, totalmente em comunhão com as imagens que me são oferecidas pelos poetas, totalmente em comunhão com a solidão dos outros, eu me faço só com a solidão dos outros”.

(Gaston Bachelard, 2002)

RESUMO

Determinados cristãos sentem que são chamados a doar sua vida e a seguir Cristo por meio do sacerdócio. Ao ingressarem no seminário, estruturado em etapas do propedêutico, assumem um modo de vida marcado por renúncias, disciplina e compromisso com o Evangelho, ao mesmo tempo em que desenvolvem dimensões fundamentais de sua constituição, especialmente a humano-afetiva e a espiritual. Nesse contexto, esta dissertação teve como objetivo analisar a trajetória errante de seminaristas, explorando as dimensões da solidão e do exílio no processo formativo. Para alcançar esse objetivo, foi realizada uma pesquisa qualitativa, orientada por referenciais teóricos psicanalíticos, construída a partir de entrevistas semiestruturadas com cinco seminaristas, analisadas à luz do método de interpretação da psicanálise. O estudo evidenciou que a solidão se manifesta de forma ambivalente no processo formativo, sendo atravessada por idealizações, exigências institucionais e vivências de desamparo, ao mesmo tempo em que opera, para alguns, como espaço de elaboração subjetiva e de sustentação do desejo vocacional. Os resultados indicam que o ambiente institucional exerce papel significativo na mediação dessas experiências, podendo favorecer ou dificultar a experiência da solidão e do exílio. O estudo ressalta que a solidão, quando elaborada, contribui com o amadurecimento subjetivo e vocacional, mas, quando não simbolizada, pode intensificar o sofrimento psíquico e fragilizar o percurso formativo. Nesse sentido, o autoexílio é compreendido não apenas como afastamento ou ruptura, mas como um movimento subjetivo inerente à experiência vocacional, que convoca o sujeito à travessia, à reelaboração de seus vínculos e à construção singular de seu lugar no mundo. Percurso que é atravessado pela resposta ao chamado de Deus, no qual a figura de Deus Pai se inscreve como referência paterna e como Ideal, sustentando e conferindo sentido à experiência vivida.

Palavras-chave: 1 - Exílio; 2 - Seminaristas; 3 - Solidão; 4 - Psicanálise.

ABSTRACT

Some Christians feel called to dedicate their lives and follow Christ through the priesthood. Upon entering the seminary, structured in the stages of the propaedeutic program, they assume a way of life marked by renunciations, discipline, and commitment to the Gospel, while simultaneously developing fundamental dimensions of their constitution, especially the human-affective and spiritual dimensions. In this context, this dissertation aimed to analyze the wandering trajectory of seminarians, exploring the dimensions of loneliness and exile in the formative process. To achieve this objective, qualitative research was conducted, guided by psychoanalytic theoretical frameworks, constructed from semi-structured interviews with five seminarians, analyzed in light of the psychoanalytic method of interpretation. The study showed that loneliness manifests itself ambivalently in the formative process, being traversed by idealizations, institutional demands, and experiences of helplessness, while at the same time operating, for some, as a space for subjective elaboration and support of vocational desire. The results indicate that the institutional environment plays a significant role in mediating these experiences, and can either favor or hinder the experience of loneliness and exile. The study emphasizes that loneliness, when processed, contributes to subjective and vocational maturation, but when not symbolized, it can intensify psychic suffering and weaken the formative path. In this sense, self-exile is understood not only as separation or rupture, but as a subjective movement inherent to the vocational experience, which calls the subject to the journey, to the reworking of their bonds and to the singular construction of their place in the world. This journey is traversed by the response to God's call, in which the figure of God the Father is inscribed as a paternal reference and as an Ideal, sustaining and giving meaning to the lived experience.

Keywords: 1 - Exile; 2 - Seminarians; 3 - Loneliness; 4 - Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO 1 - A CRIAÇÃO DO SEMINÁRIO: CONTEXTO HISTÓRICO 13
1.1 A formação cristã e clerical no período pré-tridentino 14
1.2 Século XVI: da Reforma Luterana ao Concílio de Trento 18
1.3 O decreto *Optatam Totius* na formação do seminarista 21
1.4 A contribuição da *Pastores Dabo Vobis* para a formação integral 25
1.5 A experiência religiosa e o chamado como investimento amoroso 30

CAPÍTULO 2 - A CONDIÇÃO DO AUTOEXÍLIO: ESCRITURA E VOCAÇÃO 36
2.1 Exílio, fé e transcendência nas narrativas bíblicas 36
2.1.1 Moisés e o monoteísmo: o povo escolhido 40
2.1.2 Crença e ilusão na religião: a sustentação do desejo 44
2.2 O exílio como caminho de encontro com o divino: A história de Abraão 47
2.3 Travessia em direção ao Outro 50

CAPÍTULO 3 - DA ESCUTA À ESCRITA: NARRATIVAS VOCACIONAIS 54
3.1 Vidas em travessias: narrativas de um chamado 57
3.1.1 Tomé: "*A gente tem um modelo a ser seguido, que é o próprio Cristo*" 60
3.1.2 Tadeu: "*Experiência pra mim mística*" 61
3.1.3 Tiago: "*O que talvez Deus queira, não era aquilo que eu queria para mim*" 64
3.1.4 André: "*Uma vida que requer de nós renúncia*" 65
3.1.5 Felipe: "*Meu desejo e o meu grande amor inicial era o sacerdócio*" 67
3.3 O chamado de Abraão e a condição vocacional 68
3.4 "Peregrinos porque chamados" 72

CAPÍTULO 4 – A SOLIDÃO NA FORMAÇÃO: ENTRE O HUMANO E O DIVINO 76
4.1 "*A qualquer momento pode não ter ninguém para dar um suporte*": entre idealizações e desamparos no processo formativo 81
4.2 "*Só eu e Deus sabemos e conseguimos combater*": a solidão como espaço espiritual no exílio 91

4.3 Sofrimento e tensões ou "conduta desajustada" dos seminaristas? 97

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....119

REFERÊNCIAS.....122

APÊNDICE 1: ROTEIRO DAS ENTREVISTAS.....131

INTRODUÇÃO

"Gosto de seguir os caminhos da vocação: toco o mistério".
(Wanda Półtawska, 2011)

O catolicismo se fez presente em vida desde a infância, medida pela família e também pela catequese, um espaço privilegiado de aproximação com os ensinamentos da Igreja, de abertura e inserção a uma prática religiosa. Posteriormente, ao participar de grupos e pastorais, o contato com os princípios e valores católicos despertaram um interesse mais consistente em minha vivência e compreensão da fé, especialmente no que se refere ao sentido da vida e a vocação de cada cristão.

Nesse horizonte, a partir do contato frequente em direções espirituais e aconselhamentos com padres, fui compreendendo que a vocação se configura como uma resposta singular ao chamado de Deus, inscrita na história de cada sujeito. A figura do padre passou, então, a se delinear, para mim, como quem não apenas responde ao seu próprio chamado, mas também auxilia os fiéis em seus processos de discernimento.

No campo acadêmico, minhas pesquisas inicialmente se voltavam ao estudo da solidão sob a perspectiva psicanalítica. Contudo, o contato com seminaristas, no contexto de vivências paroquiais, foi gradualmente deslocando esse interesse, conduzindo-o a um recorte mais específico, centrado na formação sacerdotal e na compreensão das experiências que atravessam esses jovens. Esse movimento foi se construindo à medida que a experiência pessoal e a escuta se entrelaçavam, configurando um campo fecundo de investigação.

Emergiram, com frequência, relatos marcados por dúvidas a respeito do amor pela vocação, mas também o temor de não corresponder ao ideal requerido por muitos ao ser um "bom sacerdote" e pelo peso dos discursos que incidem sobre esse modo de vida. Atravessados muitas vezes por experiências de sofrimento, tornaram visíveis certas particularidades da vivência da solidão na formação religiosa e presbiteral.

Ademais, apareceram relatos de comentários por parte de pessoas que não compreendiam esse modo de vida. Falas como: "*Embora existam padres que são próximos, há outros que dificultam a vida fraterna*"; ou ainda, "*É difícil estabelecer laços com leigos*", sobretudo quando tais vínculos se configuram sob a marca de uma proximidade, em certa medida, invasiva ou expectativa rígida, produzindo experiências de sufocamento e dificultando a construção de relações mais autênticas.

O referido contexto, no caso, levou-me a refletir sobre como a solidão se manifesta na vida dos seminaristas. Boa parte dessas interações se relacionavam com indagações

institucionais sobre o seminário e como esses jovens vivem seu processo formativo. Relatos como: "*Não me sinto escutado*"; "*Faço muitas coisas para a formação, mas outro seminarista é privilegiado*"; "*Há comentários sobre o mau comportamento de alguns seminaristas e formadores*", revelavam queixas relacionadas à insuficiente atenção a questões pessoais que, por vezes, afetam os seminaristas. É nesse ponto em que se delineia a pergunta norteadora deste trabalho: De que modo a solidão no autoexílio se manifesta na trajetória formativa dos seminaristas e como ela incide sobre o amadurecimento vocacional e subjetivo?

Na atualidade, a vocação sacerdotal tem sido frequentemente atravessada por pesquisas, discursos midiáticos e institucionais que ora a idealizam ora a colocam sob suspeita, especialmente diante de denúncias, crises institucionais e transformações socioculturais que tensionam o lugar da Igreja na sociedade. Nesse cenário, a vida no seminário emerge como um espaço marcado por ambivalências: lugar de formação, pertença e projeto de vida, mas também de exigências, silenciamentos e experiências de solidão.

A solidão, longe de ser compreendida apenas como isolamento ou falta, é aqui pensada em sua complexidade. Como aponta Françoise Dolto (1998), existem aqueles que se entregam à solidão para estar ainda mais com os outros, sustentados pelo poder psíquico da prece: "São vigilantes a serviço dos que dormem" (p. 278). Pondera-se que a solidão pode constituir uma experiência solidária à afirmação de uma posição desejante, que não prescinde dos laços com o outro, mas os reinscreve de maneira singular (Rosa; Tattit, 2012). A solidão pode, assim, assumir um papel estruturante, tal como destaca Tânis (2022), ao afirmar que, na Antiguidade, ela era vivida mais como estado do que como sentimento, exercendo uma função germinativa e produtora de subjetivação. Lugar temido, mas também admirado e desejado. A solidão lança o sujeito ao desconhecido e possibilita que emerja dele transformado.

Como lembra Octavio Paz (1976, p. 175), "o homem é nostalgia e busca de comunhão [...] Por mais que nos ausentemos do mundo, o nosso *eu* não existe sem o outro. Ele se constrói numa relação". Nessa direção, a experiência da solidão convoca o sujeito a um trabalho psíquico de articulação entre processos metonímicos e metafóricos, capaz de reorganizar o Eu e seus laços. Não se trata de compreender a solidão como um estado em si, mas como uma experiência que emerge no ponto de tensão entre a necessidade do outro e a impossibilidade de uma completude na relação. É nesse entre que o sujeito é convocado ao se separar do Outro, confronta-se com a falta. Longe de ser apenas privação, essa experiência pode operar como condição para uma elaboração subjetiva, na qual novos modos de laço e de sustentação de si se tornam possíveis.

A psicanálise, tomada como método de pesquisa, apoia-se em uma ética e clínica que privilegia a singularidade do sujeito. São levados em conta elementos fundamentais como a transferência, a associação livre dos participantes e a escuta flutuante do pesquisador, que busca suspender julgamentos prévios diante dos relatos. Trata-se de um método que não se orienta pela busca de verdades universais, mas pela apreensão de fragmentos singulares que emergem no discurso. A pesquisa em psicanálise não se compromete com generalizações, mas com a construção de sentidos, reconhecendo que as lacunas, os deslocamentos das falas e a própria implicação do pesquisador, especialmente pela transferência, participam ativamente da construção dos resultados.

Em diálogo com essa perspectiva, Vorcaro (2019) enfatiza que a pesquisa em psicanálise ultrapassa os limites do consultório, podendo ser realizada em diferentes contextos institucionais e articulada às demandas contemporâneas. Tal compreensão reforça que o processo investigativo não se orienta pela eliminação das interferências, mas pela ponderação de que elas também produzem efeitos de sentido ao longo da pesquisa.

No que se refere ao estudo, vale ressaltar que faz parte do projeto de pesquisa de Paula Barros (2023), “Errâncias: um estudo psicanalítico sobre o lugar do sujeito nos deslocamentos migratórios e subjetivos”. A pesquisa tem como objetivo geral: analisar a trajetória errante de seminaristas, explorando as dimensões da solidão e do autoexílio no processo formativo, a partir de uma escuta psicanaliticamente orientada. Como desdobramento desse propósito, estabeleceram-se os seguintes objetivos específicos: abordar o processo formativo no seminário católico a partir dos documentos da igreja, com foco na dimensão-humano afetiva; estudar pressupostos psicanalíticos acerca do exílio e da solidão; compreender a experiência de solidão no relato dos seminaristas. Buscamos compreender como essas experiências atravessam a constituição subjetiva, os vínculos institucionais e o percurso vocacional desses jovens.

Quanto à estrutura da dissertação, o texto foi organizado em quatro capítulos. O primeiro e segundo capítulo, estritamente teóricos, exibem referenciais que deram sustentação à análise das entrevistas e às articulações propostas. No primeiro capítulo, é mostrado um breve percurso histórico e conceitual sobre a formação sacerdotal na Igreja Católica, com ênfase nos documentos promulgados pelo Concílio Vaticano II e diretrizes que fundamentam essa formação. Esse primeiro momento aborda o processo formativo no seminário católico a partir dos documentos da igreja, com foco na dimensão-humano afetiva.

O segundo capítulo aprofunda a noção de exílio como condição constitutiva da experiência humana, articulando narrativas bíblicas e aportes psicanalíticos. Por intermédio

das figuras de Abraão e Moisés, o exílio é compreendido como movimento de ruptura, errância e abertura ao novo, intrinsecamente ligado à experiência vocacional (Bright, 1985; Mazzinghi, 2017). O exílio babilônico é analisado como evento histórico e simbólico, no qual a perda da terra e do templo convoca à reorganização da fé e da identidade por meio da memória e da transmissão. Em diálogo com Freud (1939/2019) e Fuks (2000), o capítulo explora a relação entre crença, ilusão, desejo e elaboração simbólica, propondo o conceito de autoexílio como movimento subjetivo inerente à vocação.

O terceiro capítulo detém a apresentação dos jovens seminaristas e suas narrativas, além do início do processo de análise das entrevistas, reforçando o percurso metodológico adotado. Além disso, articula o exílio às noções de fé, desejo e transmissão, dialogando com a psicanálise freudiana e com a ideia de autoexílio como movimento inerente à vocação. As trajetórias de Tomé, Tadeu, Tiago, André e Felipe são salientadas como narrativas singulares que realçam diferentes modos de responder ao chamado, revelando idealizações, conflitos, experiências místicas, ambivalências e tensões próprias da vida no seminário.

Por fim, o quarto capítulo se dedica à continuação e finalização das análises, de modo a compreender a experiência de solidão relatada pelos seminaristas e como se entrelaçam no cotidiano formativo. A solidão é abordada tanto em suas dimensões de idealização e desamparo quanto como espaço espiritual e de elaboração subjetiva. Em diálogo com Winnicott (1958/2022), Freud (1923/2011; 1914/2010), Dolto (1998), Rosa e Tatit (2012), Tânis (2022), além de autores da espiritualidade cristã, o capítulo distingue solidão de isolamento, articulando-a à capacidade de simbolizar a ausência, sustentar a falta e preservar a alteridade. Ao final, analisa como o ambiente institucional pode favorecer ou dificultar esse processo, incidindo diretamente no amadurecimento humano-afetivo e vocacional.

CAPÍTULO 1 - A CRIAÇÃO DO SEMINÁRIO: CONTEXTO HISTÓRICO

A compreensão da experiência formativa vivida pelos seminaristas exige um retorno a algumas bases históricas e institucionais que deram origem ao seminário, como espaço específico de discernimento e preparação para o ministério. O seminário católico, entendido como um espaço de formação interna direcionada aos estudos teológicos e filosóficos, teve sua origem no Concílio de Trento (1545-1563), a partir do decreto *Cum Adolescentium Aetas* (Sess. XXIII, Cânon XVIII), por meio do qual a formação sacerdotal se estruturou de forma sistemática. No entanto, afirmar que a origem da formação dos sacerdotes provém apenas do referido concílio seria um equívoco. Os concílios, de forma geral, consistem em "Reunião oficial de líderes e representantes da igreja que auxiliam no processo de tomada de decisões da igreja. Os concílios de bispos têm um papel especial na governança da igreja" [1] (McBrien, 1995, p. 370-371).

A formação dos cristãos, incluindo a dos sacerdotes, foi se aperfeiçoando ao longo do tempo, apresentando respostas às exigências de cada época. Recentemente, por exemplo, diante da crescente valorização, na preparação dos seminaristas, das ciências humanas, a Igreja Católica passou a incluir critérios de formação humana e psicológica, o que possibilitou mais diálogo e abertura aos profissionais da psicologia junto às instituições[2] (Silva Filho, 2023).

O texto da Santa Sé, "Orientações para a utilização das competências psicológicas na Admissão e na formação dos Candidatos ao Sacerdócio" (2008), reconhece que, embora a vocação ultrapasse o campo específico da psicologia, o auxílio dessa ciência é relevante no processo formativo. Assim, destaca que o apoio psicológico no desenvolvimento individual favorece uma resposta vocacional consciente. A formação dos presbíteros católicos tem avançado para além dos estudos filosóficos e teológicos, incorporando dimensões humanas e afetivas, em sintonia com as demandas sociais e subjetivas contemporâneas.

O Concílio Vaticano II contribuiu para que a Igreja Católica passasse a interagir com mais liberdade com o mundo moderno e com os avanços científicos. Nota-se que a proposta

[1] Tradução nossa: Official gathering of church leaders and representatives that assist in the process of decision making the church. Councils of bishops have a particular role in the governance of the church (McBrien, 1995, p. 370-371).

[2] O recurso a especialistas nas ciências psicológicas deverá ser regulado nos diversos países pelas respectivas *Rationes institutionis sacerdotalis* e em cada Seminário pelo Ordinário ou Superior Maior competente, com fidelidade e em coerência com os princípios e as diretrizes do presente Documento. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_po.html. Acesso em: 24 ago. 2025.

de diálogo com outras áreas do saber, bem como o esforço da própria Igreja em participar do processo formativo das pessoas, demonstram que ela compreendeu a impossibilidade de se distanciar das diversas realidades contemporâneas, pois os próprios membros que a constituem estão inseridos nele. Reconhecer as novas realidades sociais, culturais e as diversas situações humanas é essencial para promover um diálogo autêntico com aqueles que desejam compreender, dialogar e, por vezes, questionar a doutrina católica. Tal abertura foi de enorme importância para a Igreja, especialmente para os padres, religiosos e religiosas, pois "foram convocados a abandonar as seguranças e as certezas tradicionais em busca de mais adequada correspondência às exigências contemporâneas" (Pereira, 2013, p. 132-133).

Diante desse cenário, torna-se evidente que a institucionalização do seminário no Concílio de Trento não surge de forma abrupta ou desvinculada das práticas formativas anteriores. Ao contrário, apoia-se em experiências comunitárias, pedagógicas e da transmissão de fé que constituíram os principais eixos da formação cristã e sacerdotal. Para melhor compreender os fundamentos e sentidos dessa formação, faz-se necessário retomar os modos de formação existentes antes do Concílio de Trento, a fim de evidenciar as transformações que se seguiram.

1.1 A formação cristã e clerical no período pré-tridentino

A formação cristã católica tem como pedagogia principal o reconhecimento do amor de Deus por toda a humanidade[3], por meio dos ensinamentos da fé, da moral, da espiritualidade, da doutrina social, entre outros. Esse amor divino ressoa como um convite para o exercício do amor mútuo, como ensina a Primeira Carta de São João: "Amados, amemo-nos uns aos outros porque o amor vem de Deus, e todo aquele que ama foi gerado de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor" (1Jo 4, 7-8).

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2017, p. 18), "[...] a finalidade da doutrina e do ensinamento deve ser posta no amor que não acaba. Com efeito, pode-se facilmente expor aquilo em que é preciso crer, esperar ou fazer". Apreende-se que o fundamento essencial do ensinamento cristão é conduzir os fiéis a viverem no amor de Deus.

[3] Nós cremos no amor de Deus — deste modo pode o cristão exprimir a opção fundamental da sua vida. Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 29 jul. 2025.

Nesse itinerário, a catequese constitui a primeira ferramenta pedagógica do ensino doutrinal, orientando crianças, jovens e adultos a reconhecerem, no convite ao amor, aquilo que Deus deseja para cada um de forma única, pessoal e comunitária.

Assim como qualquer sistema educacional possui um pedagogo central – como no Brasil, com Paulo Freire e Padre José de Anchieta, entre tantos pedagogos que desenvolveram uma forma singular de transmissão de conhecimentos e valores –, para a Igreja Católica, o único mestre por excelência é Jesus Cristo. Todo o sistema catequético, teológico e formativo da Igreja está orientado pela figura de Jesus Cristo, pois ele é o único e ideal pedagogo (Peeters; Cooman, 1965, p. 40). É ele que aponta a verdadeira finalidade do conteúdo e o sentido da educação cristã para aqueles que ensinam em nome da Igreja.

A doutrina católica orienta os fiéis à compreensão da catequese católica acerca da ação de Deus no ato de ensinar. Por isso, a catequese deve ser pensada em seu contexto histórico, pois "sua missão é, também, contribuir com a formação de cristãos como cidadãos, justos, solidários e fraternos, corresponsáveis pela pátria comum e pelo planeta terra" (CNBB 84, 2007, p. 74). Nesse horizonte, compreende-se que o próprio processo catequético vai assumindo diferentes formas, de acordo com as demandas históricas, culturais e sociais que atravessam a igreja e a comunidade cristã.

Francisca Peeters e Maria Cooman (1965), no livro "Pequena História da Educação", expuseram detalhadamente que apenas homens íntegros, isto é, os que viviam de acordo com os ensinamentos evangélicos, poderiam transmitir, com autoridade, os conhecimentos da fé cristã. O sistema cristão aconselhou aqueles que exerciam o papel de formadores e anunciadores do evangelho a serem como faróis para o mundo, perpetuando, pelo testemunho de fé, a vida de Jesus, tal como afirmado em Mt 5, 14-16[4].

Os primeiros anos da Igreja foram sofridos, sobretudo por conta das perseguições, promovidas inicialmente pelos judeus e depois pelos romanos. Determinados livros da Bíblia relatam como foi esse período, a exemplo das narrativas presentes nos Atos dos Apóstolos, as quais descrevem a prisão de Pedro e João por causa das pregações sobre Jesus (At 4), e o martírio de Estevão[5] (At 5), sem contar os dados históricos e da tradição cristã que narram os martírios ocorridos em Roma.

---

[4] No evangelho de Mateus, destacam-se algumas razões quanto à conduta dos discípulos de Cristo no mundo: "Vós sois a luz do mundo. Não se pode ocultar uma cidade situada no alto de um monte. Do mesmo modo, não se acende uma lamparina para colocá-la debaixo do cesto, mas no candelabro, para assim iluminar a todos na casa. Comece, assim, vossa luz a brilhar diante dos homens, para que, vendo vossas boas ações, glorifiquem vosso Pai, que está nos céus" (Mt 5, 14-16).

[5] Primeiro mártir do cristianismo. Foi um dos sete diáconos da igreja primitiva, escolhido pelos apóstolos para auxiliar na comunidade primitiva cristã, conforme é narrado no livro dos Atos dos Apóstolos.

A fé cristã era pouco conhecida na sociedade greco-romana da época, de modo que os primeiros Padres e teólogos tinham como intuito defender e explicar a fé. Destaca-se um período marcado pela necessidade de reafirmar o credo por meio da catequese, que se fundamentava no ministério salvífico de Cristo[6] (Silva, 2022), a exemplo de Paulo que, como retrata At 17, 16-18, aparece debatendo com filósofos epicuristas e estoicos, utilizando-se de elementos culturais dos gregos em seu discurso, com a intenção de anunciar-lhes o Deus dos cristãos.

Os primeiros Padres[7] da Igreja tiveram papel importante ao fazer defesas em prol da fé, com vistas ao esclarecimento, fortalecimento e ao encorajamento dos cristãos em seu testemunho, diante das adversidades políticas, religiosas e intelectuais.

> Períodos marcados por perseguições e mortes, portanto, os convertidos sabiam muito bem, as dificuldades de viver a fé em Cristo. O martírio era visto como acontecimento de fortalecimento da comunidade. A vida de comunidade, é de fundamental importância, para a vivência dos sacramentos. A catequese, introduzia no mistério do próprio Cristo morto e ressuscitado, tornando a pessoa membro vivo da nova comunidade, redimida e santificada. A cruz, através dos sofrimentos das perseguições, sempre era apontada como sendo o caminho de sacrifício, na vida dos convertidos (Silva, 2022, p. 22).

Os primeiros Padres da história do cristianismo contribuíram fortemente com o discernimento acerca de quem obteria a missão de ensinar, uma vez que "a transmissão do conhecimento era feita, majoritariamente, por homens íntegros, que viviam segundo os critérios do Evangelho" (Peeters; Cooman, 1965, p. 40). Os educadores serviam como referência à comunidade cristã, servindo de exemplo sobretudo aos fiéis e aos novos convertidos, na medida em que encarnaram, em sua própria vida, os valores que anunciavam. Passado o período de mais perseguição na Igreja, as marcas e os temores permanecem, influenciando a orientação e o conteúdo da formação cristã, pois as perseguições da Igreja do Ocidente pelos romanos reforçaram uma identidade fortalecida no testemunho, na fé e na coragem dos primeiros cristãos, especialmente dos mártires (Peeters; Cooman, 1965).

Enquanto um grupo de cristãos assegurava a importância da filosofia, uma vez que, como área do conhecimento que busca a verdade, ela não se opunha às convicções cristãs que consideram Jesus Cristo como a própria verdade (Jo 14, 6), outros - aqueles que sofreram com

[6] De acordo com o CELAM (2007), o período do catecumenato, no século II, representa uma das fases mais fecundas da catequese após a Igreja Apostólica, pois manteve seu caráter histórico e bíblico, cristo-cêntrico e pascal, comunitária e litúrgica. Nesse sentido, a formação cristã priorizava o vivencial e o prático em relação ao meramente doutrinal, articulando a moral à fé, à esperança e à caridade.

[7] Os Padres da Igreja foram os principais líderes dos primeiros séculos do cristianismo (entre os séculos II e VII) que desempenharam um importante papel na sistematização da doutrina católica e na transmissão da tradição apostólica (Padres Apostólicos, 2020).

as perseguições e calúnias provindas dos filósofos - a negavam completamente e eram cientes dos desvios e imoralidades presentes na literatura grega. No Oriente, entretanto, devido à alta conversão de filósofos, a adesão à filosofia foi mais natural.

Tendo em vista esse resumo histórico, chega-se à divisão clássica da formação dos fiéis em escolas. As atividades formativas dos cristãos dessa época podem ser divididas em duas escolas principais: as escolas catedráticas e as escolas monásticas.

> Com a liberdade dada à Igreja pelo Edito de Milão (312), cada bispo organizou uma escola para formação do clero. Estas escolas chamaram-se no Ocidente escolas catedrais, por causa da Igreja catedral ao pé da qual eram frequentemente construídas. Com o surto dos mosteiros, ao lado das escolas catedrais surgiram as escolas monásticas (Peeters; Cooman, 1965, p. 42).

As escolas catedráticas eram caracterizadas pela localização próxima à catedral do bispo, o qual tinha como função presidir a formação do clero nas disciplinas e na submissão à autoridade eclesiástica. Por sua vez, as escolas monásticas surgiram com uma estrutura de organização semelhante àquela dos mosteiros (oração, estudos e trabalho), que, em certa medida, serviria de modelo para a instituição "seminário", oriunda do Concílio Tridentino.

No que tange ao papel das escolas, especialmente durante o período considerado de Alta Idade Média (séculos V ao X), os mosteiros se configuraram como os principais centros de educação, responsáveis por preservar e disseminar o conhecimento. Nesse contexto, ressaltam Piletti e Piletti (2007, p. 85): "O estudo nos mosteiros ocupava um papel preponderante. São Bento (480-547), fundador da ordem dos beneditinos, determinou que cada religioso deveria ter sete horas por dia de trabalho, que poderia ser manual ou literário".

As autoras apontam que, a partir do século VII, as escolas monásticas[8] consolidaram-se como espaços de congregação para aqueles que almejavam consagrar-se a Deus por meio de votos e de uma regra de vida espiritual, sob a obediência à autoridade eclesial. Como foi apontados pelas autoras, "praticamente desde o século VII até o século XIII, não existiram outros focos do saber senão os dos mosteiros. A educação que ministravam era essencialmente moral e religiosa" (Peeters; Cooman, 1965, p. 44).

[8] Criar escolas não era a finalidade principal dos mosteiros, mas a atividade pedagógica tornou-se inevitável à medida que era preciso instruir os novos irmãos. Surgiram então as escolas monacais (nos mosteiros), em que se aprendiam o latim e as humanidades. Os melhores alunos coroavam a aprendizagem com o estudo da filosofia e da teologia [...] Os mosteiros assumiram o monopólio da ciência, tornando-se o principal reduto da cultura medieval. Guardavam nas bibliotecas os tesouros da cultura greco-latina, traduziam obras para o latim, adaptaram algumas e reinterpretavam outras à luz do cristianismo. Monges, copistas, pacientemente, multiplicavam os textos clássicos (Aranha, 2006, p. 106).

Mesmo que as formações clericais vinculadas às escolas catedráticas e monásticas tenham sido fundamentais para a preservação da fé, da moral e de saberes ao longo dos séculos, elas não representavam uma preparação para o ministério ordenado no sentido mais amplo. A formação, em grande medida, dos contextos locais, dos modos adotados pelas autoridades monásticas ou bispos, resultou em critérios desiguais quanto à preparação dos jovens e ao discernimento vocacional.

Nesse cenário marcado por diversas transformações históricas, culturais e eclesiais, tornaram-se mais evidentes as limitações do modelo formativo até então. Tais limites favoreceram o surgimento de tensões internas na Igreja e para a crescente demanda por reformas, de modo especial, a formação de seus ministros durante a Idade Moderna. A Reforma Protestante e, de modo decisivo, o Concílio de Trento figura entre os marcos fundamentais desse processo de reorganização.

1.2 Século XVI: da Reforma Luterana ao Concílio de Trento

No século XVI, acontecimentos históricos marcaram profundamente a estrutura da Igreja, especialmente o desejo de muitos cristãos por uma reforma estrutural no interior da própria Igreja Católica. Nesse cenário de busca por renovação, eclodiu, em 1517, a Reforma Protestante, liderada por Martinho Lutero, religioso agostiniano, professor e teólogo que, ao publicar suas 95 Teses contra os abusos e a venda de indulgências, tornou-se a figura central de um amplo movimento de transformação religiosa e institucional.

Desde os Concílios de Constança (1414-1418), Basiléia (1431-1449) e Latrão V (1512-1517)[9], muitos cristãos já endossaram o desejo pela reforma da Igreja, particularmente da estrutura de poder e da influência dos papas e da Cúria Romana. Além da reestruturação desses pontos, outros reformadores almejavam ainda mais, defendiam uma mudança dogmática, hierárquica e litúrgica.

Lutero, Calvino e outros reformadores contestaram a teologia e as tradições da Igreja Católica. Entre as principais críticas estavam, por exemplo: a ideia de que apenas os clérigos possuíam autoridade de interpretar a Bíblia; a ênfase nas obras como meio de salvação; o distanciamento entre a Igreja hierárquica e os fiéis comuns. Além dessas críticas, os

[9] Os Concílios de Constança (1414–1418) e Basiléia (1431–1449) buscaram solucionar a crise do papado e promover reformas na Igreja. O primeiro pôs fim ao Grande Cisma do Ocidente, restaurando a unidade e afirmando a autoridade conciliar; o segundo continuou o esforço reformador, mas entrou em conflito com o papado, enfraquecendo o movimento conciliarista. Já o Concílio de Latrão V (1512–1517) procurou reafirmar a supremacia papal e promover reformas morais e disciplinares internas, mas as medidas foram insuficientes diante das tensões que antecederam a Reforma Protestante.

reformadores defendiam que os fiéis tivessem acesso às Sagradas Escrituras em língua vernácula. Lutero alicerçou a sua teologia em cinco pontos fundamentais, conhecidos como as cinco solas: *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé), *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo) e *Soli Deo Gloria* (Glória Somente a Deus).

As críticas empreendidas pelos reformadores protestantes contra a Igreja Católica se espalharam por diversas regiões da Europa, levando à fragmentação do cristianismo ocidental, até então unificado numa mesma profissão de fé e sob a mesma autoridade religiosa, bem como ao surgimento de diversas denominações cristãs. A reforma engendrou, no seio da Igreja Católica, esforços pela realização de mudanças e reorganizações das instituições eclesiásticas, com o objetivo de salvaguardar o patrimônio da fé católica, reafirmar a ortodoxia dos ensinamentos doutrinários e combater os avanços do protestantismo, configurando a nomeada Contrarreforma ou Reforma Católica.

Esse movimento culminou no Concílio de Trento (1545-1563), mediante o qual a hierarquia católica, reunida em assembleia solene, julgou e definiu as urgentes renovações eclesiais, sendo um motor importante para algumas reformas internas da Igreja Católica, além de ter consistido num relevante acontecimento histórico que marcou a passagem para a Idade Moderna.

O Concílio foi um momento fundamental para a trajetória da Igreja Católica, visto que estabeleceu diretrizes claras para a reforma da instituição no contexto da Reforma. Uma das principais preocupações do Concílio Tridentino foi a formação do clero, que, à época, era frequentemente acusado de ignorância, imoralidade e despreparo espiritual e intelectual. Para enfrentar esses problemas, Trento determinou a criação de seminários[10], instituições dedicadas exclusivamente à formação dos futuros sacerdotes. A respeito desse fato, assevera Altamiro Kretzer (2009):

> Este Concílio foi responsável, entre outras, pela criação e organização dos Seminários como local privilegiado e instrumento de formação dos futuros sacerdotes da Igreja Católica, pela manutenção do celibato clerical e pela reafirmação da hierarquia eclesiástica. O objetivo da criação dos seminários, segundo os documentos conciliares, era garantir uma melhor formação dos sacerdotes através de uma educação que estimulasse a disciplina eclesiástica tornando-se, assim, uma sementeira perene de ministros de Deus (Kretzer, 2009, p. 221).

[10] O termo seminário tem origem no latim *seminarium*, que significa "viveiro de plantas", e passou a designar, a partir do século XVII, instituições voltadas à formação de ministros religiosos – católicos e protestantes (Balcells; Martin, 1985).

Essa medida visava a garantir uma formação sólida aos futuros sacerdotes, enfatizando a importância do estudo, da disciplina e da vivência comunitária como pilares principais do exercício do ministério pastoral. O seminário tornava-se uma instituição educativa e formativa, preparando os candidatos para o ministério presbiteral, para os desafios da vida sacerdotal e da missão evangelizadora.

Pode-se comparar o seminário a uma verdadeira sementeira, onde as vocações são cultivadas e fortalecidas, garantindo que os futuros ministros ordenados estejam devidamente preparados para o exercício do pastoreio entre fiéis cristãos. Isso se torna ainda mais relevante a partir da ponderação de que, anteriormente, as exigências formativas não eram uniformizadas ou sistematicamente organizadas. Mendes (2019, p. 111) aponta que

> não havia unidade na orientação dada pelos bispos nem mesmo nos critérios para a ordenação sacerdotal. Não se exigia que o candidato frequentasse o seminário, bastava um exame de conhecimentos, costumeiramente bastante indulgente. Os conhecimentos podiam ser adquiridos em particular, com sacerdotes mais ilustrados.

A estruturação dessa instituição não apenas visava a uma transmissão de conhecimentos, mas também à formação integral do indivíduo, preparando-o para os desafios da vida pastoral e para o serviço à comunidade cristã. A criação dos seminários católicos está intrinsecamente ligada a um contexto de renovação e adaptação, no qual a formação clerical passou a ser levada em conta e indispensável para a missão que a Igreja realiza.

O documento conciliar *Cum Adolescentium Aetas*, promulgado a 15 de julho de 1563[11] pelo Concílio de Trento, recomendou a criação dos seminários em cada diocese, tendo por finalidade o cultivo das vocações ao sacerdócio. Acreditava-se, dessa forma, que seria possível garantir uma formação sólida e estruturada, oferecendo aos candidatos ao ministério presbiteral - os quais seriam preparados para anunciar a vida de Jesus, por meio das Sagradas Escrituras, bem como para servir a todos os povos por meio da caridade – uma educação teológica, moral e disciplinar adequada. No que diz respeito à criação do seminário, assim discorre o decreto supramencionado:

> O sagrado Concílio estabelece que todas as Igrejas Catedrais, Metropolitanas e outras superiores a estas, segundo suas rendas e a extensão do território, sejam obrigadas a sustentar e educar religiosamente, e instruir na disciplina eclesiástica, um certo número de meninos da mesma cidade e diocese, ou daquela província, se na diocese não houver, em um colégio próximo às mesmas igrejas, ou em outro lugar conveniente, que o Bispo elegerá. Neste colégio serão admitidos aqueles que

[11] L'OSSERVATORE ROMANO. Quando nacquero i seminari. Disponível em: https://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/160q01. Acesso em: 9 fev. 2025.

> tiverem pelo menos doze anos, sejam nascidos de legítimo matrimônio, saibam ler e escrever competentemente, e cuja índole e vontade deem esperanças de que se empregarão perpetuamente nos ministérios eclesiásticos. [...] de modo que este colégio seja um seminário perpétuo de ministros de Deus (Sess. XXIII, Cânon XVIII, p. 200-201, tradução nossa).

Percebe-se uma influência da estrutura dos mosteiros na formação dos seminaristas, evidenciada na ênfase dada à vida comunitária, à disciplina rigorosa e ao fortalecimento da espiritualidade. Da mesma forma como os monges viviam sob uma regra e seguiam um ciclo diário de oração, estudo e trabalho, os seminários incorporaram uma rotina semelhante, garantindo que os futuros padres recebessem não apenas conhecimento teórico, mas também uma formação espiritual e pastoral sólidas, tendo em vista uma vida orientada para Deus, marcada por sacrifícios e renúncias (Lacarrière, 2013).

À medida que a Igreja avançava para o período pós-tridentino, tornou-se notória a consolidação institucional do seminário. Mesmo que seja fundamental para a reorganização da identidade sacerdotal, surgiam desafios e exigências decorrentes do tempo e avanços no mundo moderno, principalmente nos contextos socioculturais e seus atravessamentos entre os jovens, suas subjetividades e sua relação com a fé. Tornou-se pertinente e necessário repensar métodos e fundamentos que destacam a dimensão humana no processo formativo, cuja abertura foi proporcionada pelo Concílio Vaticano II, culminando na promulgação do decreto *Optatam Totius*.

1.3 O decreto *Optatam Totius* na formação do seminarista

Ao longo da história da Igreja Católica, como foi apresentado nos tópicos anteriores, a dedicação à formação tornou-se ponto fundamental da missão evangelizadora. Diante de várias transformações sociais e culturais no mundo, tornou-se mais evidente a necessidade de atualização dos caminhos formativos, a fim de proporcionar uma resposta adequada aos desafios pastorais na contemporaneidade.

Nesse cenário, o Concílio Vaticano II (1962-1965) representou um marco de profunda renovação na vida da Igreja. Sensível à necessidade de diálogo com o homem e a mulher do século XX, realizou mudanças que abrangeram a liturgia e a vida religiosa até a estrutura do governo e a formação do clero. Documentos como a declaração *Nostra Aetate* abriram caminho, na Igreja, para um diálogo inter-religioso, promovendo respeito mútuo entre outras tradições de fé. Outro documento, a *Lumen Gentium,* reafirmou a importância do Povo de Deus, valorizando o papel dos leigos na vida e participação na Igreja. *Gaudium et Spes*, por

sua vez, expressou um esforço de diálogo com o mundo moderno, abordando a justiça social e a responsabilidade ecológica diante dos desafios cotidianos.

No campo específico da formação sacerdotal, buscou-se repensar o modelo tradicional vigente, buscando se aproximar das realidades humanas, sociais e culturais do tempo. Entre essas reformas, destacou-se, segundo preconizado pelo decreto *Optatam Totius*, a recomendação para a elaboração de novos programas de formação, que levassem em conta as especificidades regionais. Como observa Bellitto (2016), esse documento

> orientava as conferências episcopais a elaborar um novo programa de formação sacerdotal que enfatizasse as peculiaridades e as adaptações regionais. Esse programa teria de ser devocional, intelectual e pastoral e deveria empregar métodos modernos de psicologia, sociologia e pedagogia no processo de admissão de aspirantes ao sacerdócio e na formação e avaliação dos seminaristas (Bellitto, 2016, p. 191).

O decreto[12] *Optatam Totius* (OT), do Concílio Vaticano II, trata da formação sacerdotal. Ele surgiu como resposta a uma tentativa de renovação frente às demandas do mundo moderno, propondo uma atualização constante na formação dos seminaristas e visando a prepará-los para os desafios de uma sociedade em transformação, destacando os fundamentos da fé e da tradição da Igreja. De acordo com a análise feita por Valle (2015), a elaboração desse documento respondia ao hiato que se havia criado entre a formação dos futuros presbíteros e os ambientes cada vez mais descristianizados e plurais, "[...] que passaram a influenciar as cosmovisões, os costumes, o *ethos* [...] do mundo moderno" (Valle, 2015, p. 685).

A centralidade do decreto está em "estabelecer os princípios gerais orientativos dos contextos formativos e não pretende dar solução concreta, para os problemas complexos" (Sanagiotto; Prisco, 2024, p. 33). Tal documento propõe inovações metodológicas no processo formativo dos futuros presbíteros, que possibilitem um processo de aprendizagem e maturação humana, pessoal e vocacional, tendo como norte a conformação com Cristo. Para tanto, é essencial que o exercício das virtudes humanas e espirituais que sustentam a vivência autêntica da missão sacerdotal, seja posto em evidência nos anos de seminário. Sanagiotto e Prisco (2024) reforçam o enfoque à renovação dos seminários, presente no decreto conciliar, destacando existir um

[12] Na Igreja Católica, o decreto é um documento oficial utilizado para expressar decisões, orientações ou ensinamentos da autoridade eclesiástica, emitido pela autoridade superior, o Papa. No contexto dos Concílios Ecumênicos, como o Concílio Vaticano II, os decretos são textos doutrinários ou pastorais que abordam aspectos específicos da vida e missão da Igreja.

> forte apelo a uma renovação profunda e radical dos seminários, reorganizando o conjunto de normas da formação, a partir de uma orientação marcadamente pastoral, de uma nova compreensão do ministério presbiteral, recuperando seu carácter espiritual, afastando-se de uma formação meramente funcional (Sanagiotto; Prisco, 2024, p. 33).

Tem-se ainda a relevância da formação sacerdotal para a vida da Igreja, ao afirmar o papel fundamental dos futuros clérigos na sua missão. As orientações específicas e princípios normativos, voltados sobretudo para o clero diocesano[13], também devem ser seguidas pelo clero regular[14], que o adapta segundo suas particularidades e carismas, como está expresso no decreto: "A unidade do sacerdócio católico exige que estas decisões se estendam a ambos os cleros e a todos os ritos. O que aqui se prescreve para o clero diocesano vale, pois, para todos, com as adaptações necessárias" (Vaticano II, 2007, p. 314).

A formação dos seminaristas deve ser adaptada às demandas contemporâneas que desafiam a Igreja a dialogar com as novas realidades culturais, sociais e psicológicas. Transformações nos laços sociais e nos modos de subjetivação, concepções de funcionamento hierárquico da Igreja, relações de gênero dentre outras demandas exigem, portanto, uma revisão das práticas formativas, a fim de que os futuros presbíteros possam exercer seu ministério de modo mais próximo às pessoas. As referidas transformações provocam, no interior da Igreja, um movimento de repensar seus modelos formativos – em busca de maior integração entre fé e experiências humanas. Prisco (2000, p. 12) traz o enfoque na dimensão humana dos seminaristas e reforça essa perspectiva, ao afirmar que:

> se tratava de reorganizar o conjunto com uma orientação marcadamente pastoral, revisar os métodos de formação humana e espiritual incorporando as contribuições das ciências humanas, renovar o plano de estudos, preparar os seminaristas para as funções próprias do ministério e assegurar uma formação permanente e integral. O resultado é um decreto que estabelece um excelente fundamento para a formação sacerdotal adaptada às necessidades atuais (Prisco, 2000, p. 12, tradução nossa)[15].

Imitar a vida de Cristo faz parte do itinerário formativo e vocacional, devendo ser entendida como um caminho a ser vivenciado permanentemente, mesmo após a ordenação

---

[13] Composto por padres que estão vinculados diretamente a uma diocese específica e atuam sob a autoridade do bispo local, ao qual prometem obediência.

[14] Clero regular ou religioso refere-se aos padres que pertencem a ordens, congregações ou comunidades religiosas, as quais seguem regras específicas de vida comunitária, missão e espiritualidade, sendo aprovadas pela Igreja e seguindo cada qual seu próprio carisma.

[15] Se trataba de reorganizar el conjunto en función de una orientación marcadamente pastoral, de revisar los métodos de formación humana y espiritual incorporando los aportes de las ciencias humanas, de renovar el plan de estudios, de preparar a los seminaristas en las funciones propias del ministerio, de asegurar una formación permanente integral. El resultado es un decreto que pone un excelente fundamento para la formación sacerdotal acomodada a las necesidades actuales (Prisco, 2000, p. 12).

sacerdotal. A promoção vocacional é apresentada pelo OT como uma responsabilidade essencial por parte de toda a comunidade eclesial, cabendo aos sacerdotes o papel de propagadores principais dessa missão. O decreto preconiza que:

> os sacerdotes todos demonstrem seu zelo apostólico, favorecendo as vocações e atraindo os adolescentes para o sacerdócio, através de uma vida humilde, ativa e alegre, marcada pela recíproca caridade sacerdotal e pela colaboração fraterna (Vaticano II, 2007, p. 315).

Ademais, a OT reforça que a promoção vocacional não pode ser limitada às iniciativas isoladas e esporádicas, mas deve ser fruto de um planejamento pastoral estruturado, enraizado na realidade dos fiéis. A oração e a evangelização permanecem também como pilares centrais, necessários para que se promovam vocações ao sacerdócio ministerial. Na busca por uma eficaz animação vocacional, é essencial que o recurso às ciências humanas seja instrumento de compreensão e auxílio para os jovens que discernem o chamado de Deus em suas vidas. Diante disso, o texto conciliar reforça a necessidade de uma ação pastoral bem coordenada, ordenando que:

> a Obra das Vocações, de acordo com os documentos pontifícios a respeito, já constituída ou a ser criada nas dioceses, regiões e nações, coordene a ação pastoral em favor das vocações, lançando mão de todos os recursos oferecidos hoje pela psicologia e pela sociologia, de maneira metódica, coerente e discreta, mas com toda a diligência possível (Vaticano, 2007, p. 316).

É esse compromisso prático, moral e religioso na vida pastoral que se converte em testemunho contínuo de cuidado pelas vocações, que se gestam no interior da comunidade eclesial, nutridas pelo exemplo, pela oração e vivência concreta da fé. Trata-se de um testemunho que se ancora na referência a Jesus Cristo, como horizonte que orienta e sustenta todo o itinerário formativo. Tendo em vista a necessidade de uma formação integral que abranja as dimensões humana, espiritual, intelectual e pastoral, torna-se condição indispensável para a adequada preparação dos futuros sacerdotes. O percurso do seminário requer, portanto, um movimento contínuo de crescimento e desenvolvimento, de modo que os formandos possam se tornar "verdadeiros pastores de almas, a exemplo de Nosso Senhor Jesus Cristo, mestre, sacerdote e pastor" (Vaticano II, 2007, p. 317).

O decreto OT constituiu, também, um marco decisivo ao estabelecer bases sólidas para uma formação sacerdotal mais próxima da realidade contemporânea, integrando as contribuições das ciências humanas e ressaltando o aspecto interativo entre o lado humano e

espiritual no itinerário vocacional. Contudo, ainda que represente um avanço significativo, Cabral (2020, p. 55) observa que

> a grande maioria dos documentos conciliares (constituições, decretos e declarações) faz referências aos sacerdotes e a suas funções no corpo eclesial e nas relações deste com outras esferas da sociedade. Embora se destaquem nessa temática dois decretos: *Presbyterorum Ordinis* (Sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros)[16] e *Optatam Totius* (Sobre a Formação Sacerdotal), o conteúdo dos documentos necessita ser completado e dinamizado nas situações concretas da vida das comunidades eclesiais.

A observação do autor permite compreender que o Concílio Vaticano II ofereceu princípios estruturantes e orientações gerais, mas não pretendia fornecer respostas definitivas às complexidades históricas que atravessam a formação sacerdotal. Há, portanto, uma dimensão dinâmica e aberta nesses textos, que exige constante atualização hermenêutica e pastoral. Ressalta-se a necessidade de retomar e desenvolver as diretrizes conciliares relativas à formação sacerdotal, de modo a aprofundá-las e traduzi-las em práticas mais concretas diante das novas configurações culturais, sociais e subjetivas. É precisamente nesse movimento de continuidade e aprofundamento que se insere a exortação *Pastores Dabo Vobis (1992)*, de João Paulo II, que ao retomar os fundamentos estabelecidos pelo Concílio, propõe uma sistematização mais orgânica da formação presbiteral, com especial atenção à sua dimensão integral, como veremos a seguir.

1.4 A contribuição da *Pastores Dabo Vobis* para a formação integral

A exortação apostólica *Pastores Dabo Vobis* (PVD)[17], "Dar-vos-ei Pastores", publicado em 1992 pelo Papa João Paulo II, é um importante documento da Igreja Católica que se refere à formação dos futuros sacerdotes. Esse documento propõe uma formação integral, pois discute o desenvolvimento humano, intelectual e pastoral dos seminaristas. Uma exortação apostólica é o meio do Papa direcionar, a partir do seu discernimento, as Igrejas de todo o mundo. O documento consolida e aprofunda os documentos antes apresentados e reafirma o valor de formar seminaristas para o diálogo, no enriquecimento cultural e no serviço ministerial aos outros.

---

[16] Trata-se de outro decreto, promulgado pelo Concílio Vaticano II, que estabelece diretrizes quanto à identidade do padre católico, enfatizando sua missão evangelizadora, a relação com o bispo e o presbitério, e a necessidade de uma vida espiritual integrada ao ministério pastoral.

[17] Para facilitar a escrita, utilizaremos a sigla PDV para nos referirmos ao título *Pastores Dabo Vobis.*

A exortação representa um marco relevante na consolidação e no aprofundamento da proposta da formação integral[18] dos candidatos ao sacerdócio. Retomando e desenvolvendo pontos relevantes do Concílio Vaticano II, especialmente aqueles presentes nos documentos *Optatam Totius* e *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*[19], o PDV reforça que o processo formativo não se limita apenas à aquisição de conhecimentos ou habilidades pastorais, mas contempla também o compromisso de fé, a missão de imitar os passos de Jesus, conforme os Evangelhos. O seminário é o lugar no qual o candidato deve aprofundar essa conformação da própria vida à imagem de Jesus Cristo, como assevera o documento:

> O "seminário" nas suas diversificadas formas, e, de modo análogo, a "casa de formação" dos sacerdotes religiosos, antes de ser um lugar, um espaço material, representa um espaço espiritual, um itinerário de vida, uma atmosfera que favorece e assegura um processo formativo, de modo que aquele que é chamado por Deus ao sacerdócio possa tornar-se, pelo sacramento da Ordem (PDV, 1992. p. 114).

Complementando essa perspectiva, os padres sinodais[20] destacam que viver no seminário significa se colocar em um processo, de forma análoga aos apóstolos, em uma experiência de seguimento e discipulado, marcada pelo amor a Cristo. A formação não se abrevia à assimilação de conteúdos doutrinais, mas apresenta um itinerário de transformação interior, que envolve toda a pessoa do vocacionado. Nessa direção, os padres sinodais explicitam, com clareza e profundidade, o sentido essencial da formação sacerdotal quando afirmam que

> viver em seminário, escola do Evangelho, significa viver o seguimento de Cristo como os apóstolos; significa deixar-se iniciar por ele no serviço do Pai e dos homens, sob a orientação do Espírito Santo; significa deixar-se configurar a Cristo, Bom Pastor, para um melhor serviço sacerdotal na Igreja e no mundo. Formar-se para o sacerdócio significa habituar-se a dar uma resposta pessoal à questão fundamental de Cristo: 'Tu me amas?'. A resposta, para o futuro sacerdote, não pode ser senão o dom total de sua própria vida (PDV, 1992. p. 114-115).

---

[18] Na formação integral, busca-se compreender o seminarista em seu desenvolvimento formativo, a partir das dimensões. "Precisamente porque a formação permanente é uma continuação da do Seminário, o seu fim não pode ser uma pura atitude, por assim dizer, profissional, obtida com a aprendizagem de algumas técnicas pastorais novas. Deve ser, antes, o manter vivo um geral e integral processo de contínuo amadurecimento, mediante o aprofundamento quer de alguma das dimensões da formação - humana, espiritual, intelectual e pastoral - quer da sua íntima e viva conexão específica, a partir da caridade pastoral e em referência a ela" (PDV, 2022, p. 187).

[19] O Dom da Vocação Presbiteral, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis,* é o documento da Congregação para o Clero, que serve de base para a composição dos documentos normativos e das diretrizes de formação dos presbíteros, realizada pelas Conferências Episcopais e pelas Igrejas particulares.

[20] O sínodo tem por finalidade convocar e reunir membros da Igreja – principalmente bispos e outros representantes que têm contato em comunhão com o Papa – para refletir, discernir e oferecer contribuições sobre temas relevantes da vida e da missão da igreja. Essa palavra provém do grego *synodos,* que significa caminhar juntos.

O seminário pode ser compreendido como um ambiente espiritual e existencial, no qual o vocacionado é chamado a amadurecer progressivamente. Os documentos *Optatam Totius* e na *Ratio Fundamentalis Institucionalis Sacerdotalis* salientam que esse processo de amadurecimento se estrutura a partir de dimensões fundamentais da própria formação, destacam-se: a espiritual[21] faz referência à intimidade com Deus, é cultivada por meio da oração, participação nos sacramentos e do seguimento de Cristo como modelo de vida; a pastoral[22] diz respeito à disposição para o melhor serviço, desenvolvendo o cuidado fraterno e o comprometimento com a missão evangelizadora da Igreja; a intelectual[23] está voltada à formação teológica e filosófica, favorecendo uma compreensão crítica, lúcida e coerente da fé cristã, em vista do anúncio do Evangelho.

Ademais, a exortação apostólica *Pastores Dabo Vobis* explicita e inclui uma quarta dimensão: a humana. Essa dimensão é definida como condição fundamental para toda a formação sacerdotal (PDV, 2022), ou seja, trata-se da "formação humana em si mesma, como uma dimensão com um conteúdo próprio que antecede, como fundamento, o crescimento nas outras três dimensões" (Sanagiotto; Prisco, 2024, p. 41).

Por meio dessa perspectiva, a formação integral dos seminaristas é estruturada por essas quatro dimensões, compreendidas como partes indissociáveis de um único processo voltado ao amadurecimento vocacional. Trata-se, então, de uma compreensão integrada do formando, cuja consolidação visa a promover também a maturidade pessoal e a "configuração progressiva ao Cristo", processo de identificação espiritual com a pessoa de Jesus, fomentando não apenas um processo de práticas exteriores, mas um modo de vida que busca imitar Jesus no seu amor, fraternidade, misericórdia e espiritualidade.

Nessa direção, tais dimensões não são elementos acessórios, mas constituem exigências fundamentais da própria identidade e missão presbiteral, pois "correspondem às

[21] É desta fundamental e indispensável exigência religiosa que parte e se desenrola o processo educativo de uma vida espiritual, entendida como relação e comunicação com Deus. Segundo a revelação e a experiência cristã, a formação espiritual possui a inconfundível originalidade que provém da 'novidade' evangélica (PDV, 2022, p. 122).

[22] A pastoral não é apenas uma arte nem um complexo de exortações, de experiências ou de métodos; possui uma plena dignidade teológica, porque recebe da fé os princípios e critérios de ação pastoral da Igreja na História, de uma Igreja que se 'gera' a cada dia a si mesma, segundo a expressão feliz de S. Beda, o Venerável: '*Nam et eclesia quo-tidie gignit eclesiam*'. Entre estes princípios e critérios, encontra-se aquele particularmente importante do discernimento evangélico das situações socioculturais e eclesiais, no seio das quais se desenrola a ação pastoral (PDV, 2022, p. 152).

[23] A obrigação do estudo, que preenche uma grande parte da vida de quem se prepara para o sacerdócio, não constitui de modo algum uma componente exterior e secundária do crescimento humano, cristão, espiritual e vocacional. Na realidade, por meio do estudo, particularmente da Teologia, o futuro sacerdote adere à palavra de Deus, cresce na sua vida espiritual e dispõe-se a desempenhar o seu ministério pastoral (PDV, 2022, p. 139).

exigências essenciais da identidade e missão dos presbíteros" (CNBB 110, p. 99). A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por meio do seu Documento 110, reforça a importância dessas dimensões:

> As quatro dimensões da formação presbiteral têm em vista o crescimento integral da pessoa do formando. Por isso, as mesmas devem ser trabalhadas de modo articulado. A evolução conjunta das mesmas e a constante exercitação de todas elas nas várias etapas do processo formativo garantem o estabelecimento de fundamentos sólidos e eficientes para a vida e a missão dos presbíteros (CNBB 110, 2019, p. 99).

Entre as dimensões, a formação humana é apresentada como fundamento das demais, pois oferece um alicerce necessário para o pleno desenvolvimento. Sem o trabalho da maturidade afetiva e psicológica, bem como das relações interpessoais, o presbítero pode ter dificuldades para viver de forma mais autêntica sua vocação e missão. A PDV ressalta que o sacerdote é chamado a ser "imagem viva de Jesus Cristo, Cabeça e Pastor da Igreja" (PDV, 2022, p. 116).

Os presbíteros são chamados a conduzir e a presidir as comunidades eclesiais, sendo homens da comunhão no amor. Esse amor, vivido na e pela humanidade, é expresso nas relações do viver em comunidade com empatia e escuta, na integralidade das afetividades. No livro "A dimensão humana na formação presbiteral e religiosa: do chamado de Deus à fidelidade da vocação" (2024), organizado por Sanagiotto, destaca o amadurecimento humano como base para a autenticidade da vocação sacerdotal e religiosa ao abordar aspectos psicológicos, afetivos, relacionais. Como afirmam os autores, "o sacerdote deve ser uma ponte e não um obstáculo ao encontro com Jesus Cristo; deve ser adornado com aquelas qualidades que o mostram aos outros como companheiro de caminho e servidor de todos" (Sanagiotto; Prisco, 2024, p. 46).

À vista disso, o aspecto humano é diretamente entrelaçado ao serviço pastoral, na capacidade de diálogo, sensibilidade às dores humanas e na maturidade afetiva, tornando o ministério mais próximo, não limitado à realização pessoal, mas compreendido como condição para uma evangelização autêntica, comunicada com verdade e misericórdia ao ser humano em sua complexidade. A PDV

> também recorda a importante interação que existe entre a formação humana e a comunidade: a formação para a vida comunitária requer pessoas bem fundamentadas, pois as atitudes de cada um dos membros da comunidade influenciam o funcionamento da comunidade; mas, ao mesmo tempo, a atração pelos mesmos valores faz da comunidade um elemento fundamental para conduzir a pessoa a um verdadeiro amadurecimento (Sanagiotto; Prisco, 2024, p. 47).

Salienta-se também que a formação humana oferece a base essencial para a escolha consciente e responsável do celibato, possibilitando um entendimento claro e transparente dessa opção pessoal, na perspectiva da liberdade cristã, capaz de superar o horizonte fechado da noção de uma mera exigência ou imposição disciplinar. As relações humanas que os seminaristas constroem, impulsionadas pelo trabalho da maturidade afetiva desde o início do processo formativo, os ajudam a optarem de maneira consciente pelo estilo de vida que desejam seguir. Esse caminho leva o seminarista "a permitir que o indivíduo se predisponha adequadamente a uma doação de si verdadeiramente livre, na relação com os fiéis, em uma vida celibatária"[24].

Por isso, a maturidade humana, em particular a afetiva, torna-se elemento-chave para o exercício saudável e fecundo do ministério. A PDV trabalha e dialoga com a caridade pastoral, enfatizando a importância de que o seminarista desenvolva um conhecimento aprofundado de sua própria história, bem como das marcas familiares e socioculturais que o constituem. Em consonância com essa perspectiva, o Documento 110 da CNBB menciona que o

> ministério do presbítero, centrado na caridade pastoral, implica maturação humana. Por isso, o seminarista tenha *pleno conhecimento da própria história de vida*, e que esta seja partilhada com os formadores [...] Insere-se aqui a análise da disposição de criar relações interpessoais maduras e equilibradas, assim como a capacidade de gerir de modo positivo os momentos de solidão (CNBB, 2019, p. 104).

O autoconhecimento possibilita que os seminaristas, ao longo do processo formativo, reconheçam tanto os limites quanto às potencialidades de sua vocação. Mesmo que a vocação sacerdotal seja frequentemente associada à celebração dos sacramentos – como missa, matrimônio e batismo –, sua missão presbiteral não se limita a essas funções. O sacerdote é chamado a ser presença viva de Cristo nas diversas atuações, o que implica múltiplas formas de atuação: ensino, pregação, canto, trabalho social, acompanhamento pastoral e evangelização. Essas expressões do ministério revelam que a formação integral proposta pela *Pastores Dabo Vobis* busca mais que uma preparação técnica para o exercício de funções religiosas. Trata-se de um percurso de amadurecimento humano e espiritual que sustenta um sacerdócio consciente, enraizado na fé e no amor a Deus, a si e ao outro.

[24] Esse trecho se refere às "orientações para a utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio'. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_po.html. Acesso em: 29 jul. 2025.

1.5 A experiência religiosa e o chamado como investimento amoroso

A experiência religiosa é considerada, por muitos indivíduos, como uma das dimensões fundamentais da vida humana, um encontro profundo e transformador com o sagrado. Tal manifestação religiosa também pode, em alguns casos, desdobrar-se na experiência mística[25] que, segundo Ricardo Araújo (2015), é como algo que "excede o que se consegue pôr em palavras; implica alguma forma de iluminação intelectual" (Araújo, 2015, p. 9).

Esse fenômeno subjetivo, embora enraizado e interiorizado pelo sujeito, envolve também uma realidade transcendente – uma presença sentida como "outra", que alguns autores associam ao conceito de "numinoso", relacionado à experiência de conexão com algo que ultrapassa a compreensão racional, evocando uma dimensão maior do que o próprio indivíduo. O termo, desenvolvido por Rudolf Otto, em "O Sagrado" (1917), descreve a experiência religiosa no encontro com o *mysterium tremendum et fascinans*[26], uma realidade simultaneamente aterradora e fascinante, que provoca no ser humano sentimentos de temor e de atração diante do mistério divino.

A vivência com o sagrado é autêntica, não se reduz a um evento extraordinário ou isolado, pode marcar o início de um processo contínuo de abertura e entrega. Trata-se de um encontro que transcende o sujeito e o reconduz a si mesmo, revelando camadas intensas de sentido e despertando uma nova percepção sobre o existir. A experiência mística não anula a individualidade, mas a amplia, integrando afetos, desejos e inquietações num horizonte mais amplo de sentido. Como aponta Leonardo Boff (1998), o sagrado não é algo que se opõe ao humano, mas aquilo que o atravessa e o plenifica. Para Charles Glock e Rodney Stark (1965, p. 42, tradução nossa)[27], essa experiência pode ser compreendida como uma manifestação composta por

---

[25] Neste trabalho, os termos sagrado, experiência religiosa e mística são utilizados de maneira complementar, quase como sinônimos. Ainda que não o sejam de forma exata – pois há especificidades que os distinguem -, todos se inserem no campo do fenômeno religioso e articulam entre si a experiência subjetiva e coletiva do ser humano diante do transcendente. Desse modo, esses conceitos dialogam e complementam na análise proposta, possibilitando uma abordagem mais abrangente e significativa da dimensão espiritual abordada.

[26] O numinoso, para Otto (1917), aborda a experiência do sagrado como algo que vai além da razão e provoca uma reação emocional intensa e única em quem vivencia. Trata-se de um "mistério" em uma realidade absolutamente "outra", que causa *tremor* (*tremendum*), ou seja, temor, reverência e até mesmo um certo pavor diante da sua grandiosidade e poder; e *fascínio* (*fascinans*), ou seja, encanto e desejo de aproximação. Otto entende que essa vivência é a base da experiência religiosa autêntica, anterior a qualquer formulação teológica ou moral.

[27] […] all of those feelings, perceptions, and sensations which are experienced by an actor or defined by a religious group or a society as involving some communication, however slight, with a divine essence, i.e., with God, with ultimate reality, with transcendental authority (Glock; Stark, 1965, p. 42).

> sentimentos, percepções e sensações que são experienciados por um sujeito ou definidos por um grupo ou sociedade como sendo relacionados a algum tipo de comunicação, mesmo que precária, com a essência divina, isto é, com Deus, com a realidade última, com a autoridade transcendente.

Essa experiência, no mais íntimo do ser humano, pode abrir caminho para uma compreensão do sentido e do próprio existir da vida. Com isso, surge a noção de vocação, representando uma resposta a um apelo interior que se apresenta como direção, propósito ou missão. Para Andrés Queiruga (2001, p. 27): "A experiência religiosa autêntica implica que Deus comunica-se a nós, aqui e agora, a todos e a cada um, de maneiras sempre novas". A vocação, ao ser compreendida como fruto da comunicação com o divino, manifestado no aspecto interior do indivíduo da experiência religiosa, provoca um movimento de escuta e resposta diante do mistério do existir.

No contexto da religião cristã católica, em especial, esse entendimento do chamado ou vocação é mais do que uma simples escolha ou afinidade; ela está ligada a um existir, afinal, "todo ser é trazido à existência por um chamado de Deus"[28] (Giordani, 1990, p. 12-13). Em consonância com essa perspectiva, o Papa Paulo VI afirma, na encíclica *Populorum Progressio*:

> Nos desígnios de Deus, cada homem é chamado a desenvolver-se, porque toda a vida é vocação. É dado a todos, em gérmen, desde o nascimento, um conjunto de aptidões e de qualidades para as fazer render: desenvolvê-las será fruto da educação recebida do meio ambiente e do esforço pessoal, propõe o Criador (Papa Paulo VI, 1967, p. 19-20).

A vocação[29] se expressa de formas diversas e estritamente pessoal, havendo uma aliança com Deus, por meio de vários serviços, como ensinar, curar, criar, entre outros. O livro *La preparazione al sacerdócio ministeriale* (1972) trata do chamado pessoal, que é "dirigido ao ser humano e radicado na sua formação; é um chamado pessoal que gera um diálogo, fora de todo anonimato; é um chamado que encerra um dom particular, com vistas a

[28] A afirmação de que "todo ser é trazido à existência por um chamado de Deus" remete à compreensão teológica de que a vida é, em si mesma, uma vocação. Antes de qualquer escolha pessoal ou missão específica, o ser humano é primeiramente chamado à existência por um ato amoroso e gratuito do Criador. É nesse chamado que se fundamentam todas as demais vocações, indicando que viver já é responder a um apelo divino. Assim se expressa no livro do profeta Jeremias (1, 4-5): "Foi-me dirigida a palavra do Senhor, dizendo: 'Antes de formar-te no ventre materno, eu te conheci; antes de saíres do seio de tua mãe, eu te consagrei e te fiz profeta das nações".

[29] A Igreja reconhece diversas vocações em seu meio, sendo elas: matrimônio, vida religiosa, sacerdócio, vida consagrada e vocação leiga. Cada uma remete a um chamado específico para servir a Deus e à comunidade.

uma tarefa a desempenhar" (1972, p. 139) e também "se torna experimentável, sugere, pede e provoca uma resposta da própria pessoa"[30]. De acordo com Manuel Santos (2019):

> Vocação é esse chamado individual para seguir um caminho que leva a Deus. E o ato eterno e gratuito de Deus pelo qual se desvela a alguém o "porquê" e o "para quê" de sua vida mediante a revelação, em um momento determinado de eleição precedente, do caminho de santidade e de apostolado que deseja. Cada pessoa tem um caminho único, ainda que possamos falar de grupos de vocações. Mas, estritamente falando, há tantas vocações quanto pessoas. De diversos modos e para diferentes missões Deus chama (Santos, 2019, p. 261).

Outrossim, existem aqueles que sentem, em sua vivência com o sagrado, um apelo ainda mais específico: o de se consagrar inteiramente a Deus por meio do sacerdócio. A vocação sacerdotal nasce, assim, de uma experiência espiritual profunda, marcada por essa sensação de encontro com o sagrado e com o mistério divino, pelo desejo de colocar a própria vida a serviço da fé em Cristo. A vocação sacerdotal pode ser compreendida como um chamado especial nessa experiência de encontro com o sagrado, revelando um convite à consagração total da vida a Deus e ao serviço da Igreja, já que o humano "é sedento do transcendente, do sagrado, como expressa o salmista 'minha alma tem sede do Deus vivo"[31] (Pereira, 2004, p. 110).

Esse chamado não surge de modo arbitrário; ele é frequentemente descrito como um movimento intenso, marcado por um profundo senso de missão e de entrega. O chamado de Deus ao serviço ministerial se manifesta como convite à existência de doação. Tal entrega implica renúncias e compromissos, mas também inaugura um modo de viver a liberdade, pois a resposta a Deus se dá no amor e na disponibilidade em meio as fragilidades. Como recorda Brentan (2021):

> Deus conta com o auxílio de homens e mulheres de boa vontade, chamando-os no íntimo de seus corações, para que, na liberdade, respondam com amor, disponibilidade e generosidade, vencendo tanto as dificuldades da realidade que os cerca quanto suas próprias inconsistências (Brentan, 2021, p. 31).

Aquele que se sente chamado por Deus, e a esse chamado deseja responder, torna-se discípulo do Mestre, inserindo-se na continuidade histórica de sua missão. A vocação permanece como experiência de alteridade e comunhão: diálogo entre humano e divino, por

[30] COMISSÃO EPISCOPAL VOCAÇÕES E MINISTÉRIOS. Dicionário de orientação vocacional. Coimbra: Paulinas, 2008, p. 1446.

[31] Fazendo referência ao livro dos Salmos (42,3) na bíblia: "Eu tenho sede de ti, o Deus vivo! Quando poderei ir adorar na tua presença?".

meio do qual o chamado se entrelaça com horizonte do amor. O indivíduo possui total liberdade para responder a esse chamado, pode acolhê-lo ou dele se afastar. Há aqueles que, sentindo-se atraídos a entregar-se e a experienciar essa forma de vida, buscam compreender mais profundamente esse processo vocacional e, por isso, optam pela entrada no seminário, espaço destinado ao discernimento vocacional. É nesse percurso, no qual o sujeito se torna seminarista, que se inicia uma etapa essencial e delicada, pois, como afirma o Papa Francisco em discurso à Plenária da Congregação ao Clero[32] sobre a vocação sacerdotal:

> Trata-se verdadeiramente de um tesouro que Deus põe desde sempre no coração de alguns homens, por Ele escolhidos e chamados a segui-lo nesta particular condição de vida. Este tesouro, que deve ser descoberto e exposto à luz, não é feito para "enriquecer" apenas alguns. Quem é chamado ao ministério não é "senhor" da sua própria vocação, mas administrador de um dom que Deus lhe confiou, para o bem de todo o povo, aliás, de todos os homens, até daqueles que se afastaram da prática religiosa ou não professam a fé em Cristo.

O seminarista, ao adentrar nesse processo, inicia a configuração ao Cristo, buscando integrar sua humanidade, aspectos afetivos e sua história pessoal à idealização do serviço que permeia a formação no seminário. Trata-se, então, de um lugar onde o amadurecimento e a disponibilidade para o entendimento do chamado se revelam no cotidiano da vivência comunitária, nos desafios formativos e nas experiências espirituais. Esse percurso formativo-vocacional não se encerra com a conclusão da etapa formativa no seminário, mas se prolonga e se aprofunda ao longo de toda a vida ministerial, uma vez que a ordenação não isenta o presbítero de dúvidas, tensões e outros atravessamentos subjetivos.

Esse chamado ressoa, e a resposta deve ser continuamente renovada, à medida que novas experiências interpessoais, pastorais e espirituais interpelam. Logo, esses jovens "são chamados a encarar as dificuldades da vida com muita fé e a descobrir a proximidade de Deus, que deseja estabelecer com eles uma relação de amor, como na intimidade de uma família reunida na casa paterna" (2021 p. 39). A fidelidade[33] ao chamado que pulsa passa pela travessia das próprias fragilidades, e pela construção de uma relação íntima com Deus.

---

[32] Esse discurso reflete questões importantes sobre a formação dos presbíteros e o cuidado pastoral com os sacerdotes, abordando temáticas fundamentais para a vida e a missão do clero na Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141003_plenaria-congregazione-clero.html. Acesso em: 8 abr. 2025.

[33] Fidelidade, em primeiro lugar, a Cristo. O Seu chamamento é declaração de amor. A vossa resposta é entrega, amizade, amor manifestado na doação da própria vida, como seguimento definitivo e como participação permanente na Sua missão e na Sua consagração. Ser fiel a Cristo é procramá-1'O como Senhor ressuscitado presente na Igreja e no mundo, centro da criação e da história, razão de ser da nossa experiência. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/pont_messages/1982/documents/hf_jp-ii_mes_19821108_seminaristi-spagna.html. Acesso em: 9 abr. 2025.

Implicando uma vida profunda, a partir de um compromisso de cuidado com o outro, mas também consigo mesmo (Pereira, 2024).

É o amor que torna essa vocação mais profunda e fecunda entre os jovens seminaristas, a partir de um contínuo "sim", manifestado pelo compromisso e pela entrega, reafirmados todos os dias, desde o acolhimento a esse chamado. A vivência cotidiana desse chamado se concretiza quando o vocacionado se reconhece em seu percurso e em sua história se confrontando com suas próprias experiências e afetos. Nesse processo, podem emergir confirmações e dúvidas em meio ao discernimento sobre a vocação. A dimensão humana-afetiva se mostra um dos fundamentos centrais da formação, pois nela a vocação se enraíza de modo autêntico e duradouro. Isso porque o jovem – atravessado por aspectos subjetivos – lidará de uma forma singular com a concretização da configuração ao Cristo Bom Pastor, como matéria-prima da formação integral, revelando-se, na autenticidade da resposta, os limites da entrega e as possibilidades de amadurecimento.

A maturidade vocacional passa pela capacidade de amar e de ser amado, de estabelecer relações saudáveis, de lidar com frustrações e alegrias, de permanecer fiel mesmo diante das incertezas. Essa compreensão dialoga com a reflexão freudiana sobre o amor como eixo fundamental da vida psíquica. Freud, em "O Mal Estar na Civilização" (1930/2010), ao discorrer sobre a "técnica da arte de viver", aponta a importância do "amor como centro de tudo, que espera toda a satisfação do amar e ser amado" (Freud, 1930/2010, p. 39). O autor aponta o amor como uma das formas mais intensas de satisfação e construção do sentido, mas ressalta a ambivalência que o ato de amar expõe o sujeito à vulnerabilidade, ao risco de perda do objeto amado e, consequentemente, ao sofrimento.

Essa ambivalência do amor permite compreender que a resposta ao chamado vocacional, fundada na entrega e desejo de doação, não é linear. Ao contrário, convoca o sujeito a lidar com tensões internas, renúncias, idealizações e limites próprios da vida comunitária e institucional. Mais que formar "párocos" ou "vigários" para a igreja, o caminho traçado no seminário deve favorecer o amadurecimento dos sujeitos, a consciência de seus limites e potências, para que sejam capazes de anunciar o Evangelho com ternura, empatia e humanidade. A vocação sacerdotal só pode ser verdadeiramente vivida quando atravessada pelo amor[34], que se aprende na convivência, sendo fortalecida na escuta e se sustenta na relação profunda com o Cristo, no mais íntimo de cada coração.

[34] O amor aqui pode ser compreendido na perspectiva do amor Ágape, conceito central na tradição cristã, que designa um amor incondicional e desinteressado. Aqui relacionamos a relação do próprio Deus com esses homens, chamados para segui-lo através do ministério sacerdotal.

Tal como vimos ao longo deste capítulo, a trajetória formativa é atravessada por dimensões que envolvem o amadurecimento espiritual, intelectual, mas também pelos afetos, escolhas e tensões internas que marcam o percurso diante do chamado vocacional. Mesmo que documentos como *Optatam Totius* e *Pastores Dabo Vobis* enfatizem a formação integral e o olhar para Cristo como eixo do itinerário sacerdotal, observa-se, em diversos momentos, um certo silêncio institucional acerca das experiências humanas mais frágeis, ambíguas e conflituosas que emergem ao longo do caminho.

Dúvidas vocacionais, angústias diante das renúncias exigidas, incertezas quanto à autenticidade do chamado, desistências e solidão atravessam o cotidiano dos seminaristas. Como recorda o Papa João Paulo II: "Há também aquela solidão que nasce de dificuldades várias e que, por sua vez, provoca ulteriores contrariedades" (PDV, 1992, p. 199). Tendem a aparecer de modo indireto, frequentemente espiritualizada como provações do discernimento. Essas experiências fazem parte do itinerário formativo e podem ser significativas ao seminarista, que busca responder ao chamado de Deus.

Nesse itinerário perpassado por todas essas ambiguidades e tensões frente ao servir, o exílio e a solidão se colocam para os jovens nos seminários de maneira muito singular, não apenas como experiência exterior de afastamento do mundo, mas como vivência interior de estranhamento, ruptura e reelaborações. É a partir da escuta singular e reveladoras que o próximo capítulo se organiza, por meio nas narrativas dos próprios seminaristas que participaram deste estudo, buscando acolher a complexidade de suas trajetórias e compreender de que modo o autoexílio e a solidão se manifestam, ou ganham sentido no interior do processo formativo.

CAPÍTULO 2 - A CONDIÇÃO DO AUTOEXÍLIO: ESCRITURA E VOCAÇÃO

O exílio, em suas múltiplas expressões, constitui marca fundamental na existência humana. Trata-se de um movimento em que a perda da "terra" e de referências coletivas de segurança expõe o sujeito ao desamparo, ao mesmo tempo em que abre para a possibilidade de um reencontro e uma redefinição com a identidade. Nas escrituras bíblicas, o exílio aparece como uma realidade histórica em deportações, guerras, destruições, mas também atravessada por configurações espirituais.

Entre exílios impostos e autoexílios, destacam-se as figuras de Abraão e de Moisés. O primeiro, marcado por uma saída voluntária que corresponde a um chamado divino, lançando-se num percurso sem garantias, marcado pela errância e pela confiança em Deus, mas também pela promessa que convoca ao novo e exige ruptura com o familiar. Tendo iniciado com a figura de Abraão, em Moisés o exílio assume contornos históricos e coletivos, aprofundando e desdobrando uma dimensão já anteriormente inaugurada. Em Abraão, trata-se de uma saída que funda uma relação com o divino no nível do sujeito. No caso se Moisés, essa experiência se amplia na constituição de um povo, atravessado por deslocamentos, opressões e pela busca de uma terra prometida. Nesse contexto, a transmissão e a memória, especialmente no exílio babilônico, tornam-se elementos fundamentais para a manutenção da fé e para a reorganização da identidade coletiva, diante de perdas que incidem sobre a terra, o pertencimento e as referências simbólicas que sustentam esse povo.

Nessas duas figuras, a vocação acarreta saída, resposta, despojamento e transformação subjetiva. Contudo, enquanto em Abraão o exílio se configura como experiência originária e singular, em Moisés ele se inscreve como experiência histórica compartilhada, tornando-se também fundamento da memória e da identidade coletiva. O exílio torna-se um modo de existir, em busca do encontro com o sagrado, a compreensão de vocação se torna centro, principalmente ao relacionarmos essa expressão como uma abertura ao novo.

2.1 Exílio, fé e transcendência nas narrativas bíblicas

O exílio é frequentemente abordado na literatura bíblica, especialmente no Antigo Testamento e nos relatos proféticos, sendo caracterizado por um deslocamento que, em muitos exemplos bíblicos, é impulsionado por pessoas que exerciam maior influência política, religiosa e econômica na sociedade. John Bright (1985) destaca que, entre os povos antigos, a

deportação em massa dos conquistados era uma prática recorrente, especialmente como forma de controle político e social. Teglate-Falasar III, rei da Assíria (745-727 a. C), líder militar, implantou de modo sistemático o deslocamento físico e punitivo, desenvolvendo uma política que visava a aniquilação de um povo. Segundo McKenzie (2019, p. 297), Teglate-Falasar III

> foi o primeiro a deportar os povos para as diversas partes de seu Império, uma política que tinha a intenção evidente de erradicar a população de seu país de origem, destruir o seu espírito de resistência e suprimir o seu sentido de identidade nacional.

Essa política de deportação massiva tornou-se instrumento eficaz de dominação e passou a ser utilizada por outros impérios, como o babilônico, funcionando como estratégia para enfraquecer a identidade cultural, social e religiosa dos povos conquistados. Nessa conjuntura, a história de Israel também é marcada por um período de exílio. Por volta do ano 1200 a.C., o povo que Deus havia escolhido, o chamado "povo eleito", destinatário da aliança divina e da promessa de uma descendência numerosa, como é descrito na narrativa de Abraão, era governado por juízes, líderes das doze tribos de Israel. Como relata o livro dos Juízes (21, 25): "Naqueles dias, não havia rei em Israel; cada um fazia o que lhe parecia certo".

As constantes invasões de outros povos, além dos conflitos internos, levaram os israelitas à instituição de um rei, capaz de unificar as tribos e oferecer proteção política e militar. Por volta de 1020 a.C., Saúl (1020 –1000 a.C.) foi proclamado o primeiro rei de Israel, embora com autoridade limitada. A consolidação do reino ocorreu com o rei Davi (1000–961 a.C.), que unificou as doze tribos e estabeleceu Jerusalém como capital. Seu filho Salomão (961–931 a.C.) trouxe a Arca da Aliança e construiu o primeiro templo de Jerusalém. Após a morte de Salomão, o reino se dividiu entre: o Reino do Norte, com dez tribos e tendo como Capital a Samaria; e o Reino do Sul, com duas tribos e tendo como capital Jerusalém.

O Reino do Norte sucumbiu primeiro: em 722 a.C., foi conquistado pelos assírios, que deportaram parte significativa de sua população, o que resultou no desaparecimento gradual das chamadas "dez tribos de Israel". Já o Reino do Sul, Judá, cuja capital era Jerusalém – último grande centro político, religioso e simbólico do povo hebreu – resistiu por mais tempo, mas acabou sendo alvo do expansionismo babilônico. Após sucessivas campanhas de invasão para a expansão babilônica, o rei Nabucodonosor II retornou, em 587 a.C., e impôs a destruição total de Jerusalém. Tal como relata Mazzinghi (2017):

> Em 587 a.C., Nabucodonosor retorna à Judeia para reprimir essa nova revolta e sitia pela segunda vez a cidade de Jerusalém. Entre os restos incendiados de Laquis, uma das últimas cidades israelitas a cair (cf. Jr 34,7), foram encontradas algumas cartas escritas em cacos de cerâmica, achados emocionantes que testemunham de modo dramático o avanço incontrolável do exército babilônico. Após dois anos de assédio, Jerusalém é tomada pela fome e, assim, conquistada (Mazzinghi, 2017, p. 120-121).

A ação devastadora do exército babilônico representou uma ruptura na vida do povo de Judá, deixando Jerusalém em ruínas e privando a comunidade de suas principais referências políticas e religiosas (Bright, 1985). De acordo com o que foi expresso no livro das Lamentações (1,1), "Judá foi desterrada, humilhada, submetida a dura servidão". Tal realidade reflete o exílio de grande parte do povo judeu para a Babilônia, configurando um dos períodos mais dramáticos da história de Israel. No cenário de perda radical, compreende-se que "o exílio provou ao máximo a religião de Israel" (Bright, 1978, p. 469), submetendo a uma experiência-limite que exigiu sua sustentação para além das garantias territoriais e cultuais.

Longe da Terra Prometida, os judeus exilados foram confrontados com a necessidade de vivenciaram uma preservação identitária. Esse drama espiritual encontra expressão comovente no Salmo 137, um dos testemunhos mais intensos da experiência no cativeiro:

> Junto aos rios da Babilônia nós nos sentamos e choramos com saudade de Sião. Ali, nos salgueiros penduramos as nossas harpas; ali os nossos captores pediam-nos canções, os nossos opressores exigiam canções alegres, dizendo: Cantem para nós uma das canções de Sião! Como poderíamos cantar as canções do Senhor numa terra estrangeira? Que a minha mão direita definhe, ó Jerusalém, se eu me esquecer de ti! Que a língua se me grude ao céu da boca, se eu não me lembrar de ti, e não considerar Jerusalém a minha maior alegria! (Sl 137:1-9).

A perda do Templo, compreendido como espaço da presença divina, colocou em questão os fundamentos da fé e da vida coletiva, inclusive para aqueles que permaneceram em Judá. Diante das ruínas e da destruição generalizada, viam-se privados das condições concretas para realização dos cultos. O sofrimento desse povo trouxe diversos questionamentos quanto à sua crença, como comenta Fohrer (2012, p. 401):

> Outros viram na catástrofe o julgamento de Iahweh, com o que os grandes profetas individuais tinham ameaçado e se consideravam ainda enredados na culpa, porque, depois da morte de Josias, o povo e o Estado tinham, uma vez mais, se afastado de Iahweh para outros cultos. Outros ainda duvidavam se Iahweh realmente existia.

A ameaça da perda da fé e da identidade, mergulhada no desespero, acompanhada pelo sentimento de abandono de Iahweh[35], de não reconhecimento do seu povo, marcou profundamente a experiência do exílio. A distância da Terra Prometida obrigou o povo de Israel a repensar sua própria relação com Deus e os fundamentos de sua identidade religiosa. Entretanto, os profetas que surgiram no período exílico ajudaram para que a fé daquele povo não esmorecesse, dando um sentido que ultrapassava a dimensão política. O exílio deveria ser vivido como um momento de espera e purificação, até que a vontade de Iahweh se manifestasse de modo restaurador, tal como apresenta o profeta:

> Assim disse Iahweh dos Exércitos, Deus de Israel, a todos os exilados, deportados de Jerusalém para a Babilônia: construí casas e instalai-vos; plantai palmares e comei os seus frutos. Casai-vos e gerai filhos e filhas, tomai esposas para os vossos filhos e daí as vossas filhas em casamento, que eles gerem filhos e filhas; multiplicai-vos aí e não diminuais! Procurai a paz da cidade, para onde eu vos deportei; rogai por ela a Iahweh, porque a sua paz será a vossa paz (Jr 29, 4-7).

O texto do profeta Jeremias apresenta que os exilados deviam tomar uma atitude de paciência no período do exílio, orientando-os sobre as obrigações de buscar prosperidade nesse novo ambiente, uma vez que foi Iahweh, seu Deus, quem os designou ao exílio[36]. Longe da terra prometida, os exilados se viam convocados à reconstrução, a redescobrir a fidelidade à Iahweh e a reafirmar a identidade de um povo que, mesmo disperso, permanecia unido pela fé e pela esperança.

O exílio descrito nas Escrituras marca a história de um povo a partir da ruptura das garantias e da necessidade constante de reelaboração. A diáspora traz um novo modo de existir, no qual a identidade não está mais atrelada ao território ou ao Templo, mas às leis, à memória, à transmissão da palavra.

É precisamente a noção de desenraizamento, feita de perda e reconstrução, que atravessa a tradição judaica e o pensamento freudiano. Herdeiro de uma cultura marcada pela diáspora, Freud retorna a essas narrativas em sua própria travessia intelectual, sobretudo na

---

[35] É o nome utilizado para se referir ao Deus de Israel na tradição judaico-cristã. Esse nome aparece no texto bíblico hebraico como o Tetragrama Sagrado (יהוה, transliterado como YHWH), que era considerado tão sagrado que os judeus antigos evitavam pronunciá-lo, substituindo-o por palavras como "Adonai" (Senhor) ou "Elohim" (Deus) durante a leitura.

[36] Outras condutas de uma compreensão mais aguerrida e resistente da fé, como se observa em 1Mc (1, 56-64): "Rasgaram todos os livros da Lei que encontraram. E, quando achavam alguém que tinha uma cópia do Livro da Aliança e que obedecia à Lei, mandavam matá-lo, de acordo com a ordem do rei. Assim, durante vários meses esses homens abusaram do seu poder e perseguiram os judeus que encontravam nas cidades do país [...]. Mesmo assim, muitos judeus resistiram firmemente e não comeram nada que fosse impuro. Resolveram que morreriam, mas não deixariam que qualquer comida os tornasse impuros e não profanariam a aliança sagrada. E, de fato, muitos morreram. A ira de Deus caiu, pesada, em cima de Israel".

figura de Moisés, que articula memória, identidade e transmissão. Leitor atento da Bíblia Hebraica e implicado na tradição judaica, retorna a essas narrativas para pensar o sujeito e a cultura. Nesse horizonte, a figura de Moisés adquire um estatuto singular. Enquanto grande mediador da Antiga Aliança e guia de um povo em travessia, concentra em si temas relacionados à perda, rupturas, liderança e transmissão – elementos que mobilizam questões na teoria freudiana, como o trauma fundador, o recalcamento e a constituição da identidade coletiva. A partir dessa reflexão, discutiremos a seguir a articulação entre exílio, judaísmo e a psicanálise, tomando como referência o texto de "Moisés e o monoteísmo" (1939/2018) e Fuks (2000), que orientará de modo particular a interpretação a ser desenvolvida no próximo tópico.

2.1.1 Moisés e o monoteísmo: o povo escolhido

Ao abordar o texto freudiano sobre Moisés e o Monoteísmo, é essencial situar a leitura proposta por Fuks (2000) como base fundamental para compreender a densidade simbólica dessa obra freudiana. Segundo a autora, ler o Moisés de Freud é "sempre uma passagem por um desfiladeiro enigmático, uma interpelação do Estranho que obriga o leitor a acompanhar a errância das letras e dos brancos do texto" (Fuks, 2000, p. 87). Trata-se de uma obra que convida a repensar a psicanálise e seu futuro, indo para além de rememorar conceitos psicanalíticos centrais explorados em "Totem e Tabu" (1912-1913/2012). Sendo assim, o texto freudiano é atravessado pela tentativa de compreender a alteridade, sobretudo a partir da metáfora bíblica, sustentando uma prática interpretativa que se mantém plural, não totalizante e aberta ao outro. Tem-se uma leitura que não busca fixar sentidos, mas acompanhar os deslocamentos, rupturas e os vazios que atravessam tanto a narrativa bíblica quanto a escrita freudiana.

A perspectiva mencionada é articulada ao que Fuks (2000) compreende como um desejo do próprio Freud quando escreve sobre Moisés, o de "escutar, principalmente, os efeitos da singularidade judaica frente ao outro, e dessa escuta extrair consequências teóricas" (Fuks, 2000, p. 91). Logo, o judaísmo é salientado nessa marca do inacabamento, experiência do exílio, desamparo que atravessa o Antigo Testamento e os escritos proféticos. O desenraizamento torna-se motor de reelaboração: "A errância enquanto ato marca o povo judeu em sua existência, quer os judeus religiosos como os judeus leigos" (Katz, 1996, p. 95).

A singularidade judaica não se sustenta em um pertencimento religioso estável, mas numa alteridade que incessantemente procura Deus e suas formas de manifestação. É nesse

horizonte que se inscreve a figura de Moisés, legislador e guia do povo, tornando-se, para Freud, um operador simbólico privilegiado para pensar a lei, a transcendência e a reconstrução de identidade após uma ruína (Wels, 2020). A vida de Moisés chama atenção de Freud, que estabelece com esse líder judeu uma ligação marcada pela admiração e, de certa forma, pela identificação. Tal relação se evidencia, sobretudo, quando Freud se debruça sobre a célebre escultura de Michelangelo (1513-1515), situada na Igreja de San Pietro in Vincoli, na cidade de Roma.

Freud teve seu primeiro contato com a obra em 1901, ocasião em que a experiência vivida diante da estátua lhe causou curiosidade. Esse encontro, atravessado por um sentimento de inquietação e fascínio, abriu caminho para uma elaboração que, anos depois, se materializou no seu artigo "O Moisés de Michelangelo" (1914/2012). Impactado por essa vivência, além de descrever apenas o caráter estético da obra de arte, Freud buscou a compreensão do homem Moisés. Como observa Maciel (2007, p. 35), "a estátua, não apenas ela, mas a ilustração do homem Moisés suscitou em Freud sentimentos que ele mesmo não conseguia compreender, apenas os descrevia". O próprio Freud reconhece a intensidade desse encontro ao narrar as suas visitas à igreja:

> Pois nenhuma outra escultura produziu maior efeito sobre mim. Quantas vezes não subi os íngremes degraus que levam do pouco gracioso Corso Cavour à solitária praça onde fica a abandonada igreja e procurei suportar o olhar de cólera e desprezo do herói bíblico, [...] como se eu mesmo pertencesse à gentalha que os seus olhos miram, que não consegue se ater a nenhuma convicção, que não quer esperar nem confiar e exulta por haver reconquistado a ilusão do ídolo. Mas por que chamo de enigmática essa estátua? Não há a menor dúvida de que ela representa Moisés, o legislador dos hebreus, a segurar as tábuas com os mandamentos sagrados (Freud, 1914/2012, p. 376-377).

O interesse de Freud por inúmeras formas de arte, em seus diversos escritos, é reconhecido, mas o encontro com essa obra, carregado de curiosidade e comoção, revela também um diálogo mais íntimo com sua própria herança cultural e religiosa. A figura de Moisés pode ser interpretada por um duplo valor: de um lado, é a imagem do legislador e guia do povo; de outro, é entendida como um espelho para a própria judeidade que Freud nunca abandonou, apesar de alguns escritos terem apresentado postura crítica à religião.

Refletindo sobre a própria condição de um judeu inserido em uma cultura majoritariamente cristã e racionalista, em uma Europa atravessada por tensões políticas, culturais antissemitas, além de majoritariamente cristã, Freud sê vê confrontado com questões

de identidade e pertencimentos[37]. Vivendo também em meio ao sofrimento imposto pela doença que lhe atravessava, o psicanalista dedicou-se em algumas obras, antes do ano de sua morte em 1939, à temática da religião. É nesse contexto que publica "Moisés e o monoteísmo" (1939/2018), um de seus ensaios mais importantes para este trabalho, por reunir reflexões sobre o fundamento do laço social, o trauma fundador da civilização, o exílio e o destino do sujeito diante da perda.

A influência, no texto freudiano, da vida de Moisés e sua liderança diante do "povo eleito" torna-se evidente. Zeferino Rocha (1995) afirma: "Não há a menor dúvida de que Moisés ocupou um lugar privilegiado na vida de Freud. Certamente, ele foi o maior entre todos os heróis de sua infância e de sua adolescência" (1995, p. 371).

Nas palavras de Cristina Marcos (2006, p. 103): "o Moisés de Freud é menos uma aplicação da psicanálise à religião do que a retomada e o desenvolvimento de noções essenciais à teoria psicanalítica, como o recalcamento, o trauma, o parricídio, o saber inconsciente". Ao realizar uma análise crítica da história judaica, o texto freudiano se abre a múltiplos sentidos e modos de leitura, conjugando o rigor conceitual da psicanálise com a complexidade simbólica da tradição judaico-cristã.

Para fundamentar sua hipótese, Freud busca reconstruir a origem da história de Moisés a partir do "Mito do nascimento do herói" (1909) de Otto Rank. Nesse mito, o herói nasce de uma família de posição elevada, mas é separado de seus pais e criado em condições humildes buscando, depois, reconhecer sua verdadeira origem, da qual havia sido privado. Com Moisés, a história se inverte de forma que, ao ser encontrado no rio pela filha do Faraó, não retorna a suas origens, vivendo em um berço egípcio, o que fez Freud suspeitar sua herança egípcia, conecta essa inversão ao romance familiar do neurótico, no qual a criança oscila entre veneração e rejeição da figura paterna. Na concepção de Freud,

> a fonte dessa criação poética é o assim chamado "romance familiar" da criança, em que o filho reage à mudança de seu relacionamento afetivo com os pais, em especial com o pai. A primeira infância é dominada por uma enorme superestimação do pai; em conformidade com isso, o rei e a rainha, nos sonhos e nas fábulas, sempre significam os pais. Depois, sob a influência da rivalidade e da desilusão real, tem início o desprendimento em relação aos pais e a atitude crítica perante o pai. Assim, as duas famílias do mito, a nobre e a humilde, são reflexos da própria família da criança, tal como lhe aparecem em épocas sucessivas da vida (Freud, 1939/2018, p. 21).

[37] Para Freud, assim como para muitos outros, o choque da barbárie antijudaica trouxe a questão de o que significa ser judeu para um novo nível de exigência existencial, e não pode haver dúvida de que foi isto que forneceu o impulso imediato para a efetiva redação de Moisés e o monoteísmo (Yerushalmi, 1992, p. 39).

Freud propõe uma hipótese audaciosa: Moisés teria sido um egípcio, transmitindo uma religião que lhe era própria, uma adaptação do monoteísmo de Akenaton. Essa tese desloca a figura de Moisés de sua origem étnica tradicional, fazendo dele o mediador de uma herança estrangeira, cuja transmissão se enraíza em uma violência inaugural — o parricídio fundador — recalcada no inconsciente coletivo. Essa culpa originária, segundo Freud, "tornou-se mais poderosa ao longo dos séculos, penetrou nas elaborações posteriores dos relatos oficiais [...] forte o bastante para influir de maneira decisiva no pensamento e nos atos do povo" (Freud, 1939/2018, p. 99), adquirindo um caráter sagrado e absoluto.

A noção de "povo eleito" assume um valor psicanalítico por não tratar apenas da escolha divina, mas da inscrição narcísica de um grupo que, ao se identificar com o líder morto e idealizado, busca reafirmar o desejo de pertencimento e reconhecimento. Freud especifica que:

> estranha parece a noção de que um deus "escolhe" um povo de repente, declarando que este lhe pertence e que ele próprio é o deus deste povo [...] Moisés desceu ao encontro dos judeus, tornou-os seu povo; eles eram o seu "povo eleito" (Freud, 1939/2018, p. 57).

A identidade judaica se constitui no processo de identificação com esse pai morto; identificação sempre processual e inacabada, posto que se trata do sujeito marcado pela alteridade, como lembra Florence (1994) no texto "As identificações". A eleição divina, longe de se restringir à ideia de privilégio religioso, pode ser compreendida como resposta simbólica ao desamparo estrutural, operando como inscrição narcísica coletiva que sustenta o laço social e o desejo de pertencimento. A religião não se organiza apenas em torno da figura de um Deus todo-poderoso, mas também sob a marca da renúncia, do recalcamento e da repressão, como aponta Pereira (2004), revelando a tensão permanente entre desejo e lei, fascínio e interdito.

É nesse ponto em que se permite refletir com base na leitura freudiana da religião: O que se sustenta como crença pode ser compreendido, ao mesmo tempo, como ilusão? Ou ainda, existiria entre crença e ilusão uma distinção conceitual, ou tratar-se-ia de dimensões que caminham em conjunto? A fim de aprofundar essa problemática, torna-se necessário retomar a análise freudiana da religião como formação psíquica, especialmente em sua articulação com o desejo, como desenvolvida em "O futuro de uma ilusão" (1927/2014).

2.1.2 Crença e ilusão na religião: a sustentação do desejo

A temática da religião para Freud retorna em diversos textos, em diferentes momentos de sua obra e vida. Entre as tentativas de explicar a religião como fenômeno inerente à realidade psíquica e social, o autor refere a inscrição de uma ferida originária, marcada pelo trauma, pelo recalcamento e pela identificação com a figura paterna. Mijolla-Mellor (2004) pontua que a recorrência da religião nas pesquisas freudianas "se devia claramente ao fato de que a análise teórica, endossada pela antropologia e pela história, não lhe parecia suficiente, obrigando-o a continuar sempre buscando, o que ele só deixará de fazer com o texto sobre Moisés e sua morte" (p. 270).

A releitura freudiana de Moisés volta-se à eleição na narrativa bíblica segundo a qual Yahweh estabelece aliança com o povo de Israel e a lei mosaica, entendida como um conjunto de mandamentos que fundamentam a relação entre esse povo e o divino. Esse movimento de releitura permite a Freud aprofundar a investigação sobre a função social da religião, conectando a figura mítica do legislador ao desamparo estrutural do sujeito e à necessidade humana de proteção.

É por intermédio dessa análise das raízes culturais da religião que Freud publica "O futuro de uma ilusão" (1927/2014)[38]. No texto escrito com o intuito de questionar o fenômeno religioso, principalmente pensando em uma nova abordagem, a religião aparece como promessa de proteção e possível sentido frente à condição de vulnerabilidade do sujeito, além de servir aos interesses da cultura.

> Mediante a benévola ação da Providência divina, a angústia ante os perigos da vida é atenuada; o estabelecimento de uma ordem moral universal assegura o cumprimento da exigência de justiça, que tão frequentemente deixou de ser cumprida no interior da cultura humana; a continuação da existência terrena numa vida futura fornece a moldura especial e temporal em que devem se consumar essas realizações de desejos (Freud, 1927/2014, p. 266).

Freud questiona a validade dos ensinamentos religiosos, salientando que eles não resultam de experiências empíricas ou do pensamento racional, mas se sustentam em ilusões baseadas no desejo. A religião, segundo ele, abrange "um sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade" (Freud, 1927/2014, p. 285). A compreensão do

[38] Freud escreveu "O futuro de uma ilusão" já idoso, aos 70 anos, e doente, padecendo de um câncer na boca que não vinha cedendo ao tratamento. Numa situação em que a maioria das pessoas procuraria o consolo da religião, ele se debruçou sobre as crenças religiosas a fim de mais uma vez, e agora sob um novo título, questioná-las (Araújo, 2014, p. 46).

fenômeno está articulada à experiência de desamparo infantil e ao complexo paterno, compreendendo a ambivalência em relação ao pai, pois "a partir desse momento, sobrepõe-se à antiga explicação da angústia como desejo nostálgico, uma nostalgia particular que visa o pai, um pai que poderia tranquilizar a criança, protegê-la e amá-la" (Mijolla-Mellor, 2004, p. 33).

A crença religiosa aparece como resposta a essa necessidade infantil de proteção, diante das forças externas incontroláveis. Freud pondera que as ideias religiosas adquirem um valor ilusório na medida em que buscam satisfazer um desejo e reelaboram a forma como o sujeito lida com a realidade. Como afirma Freud, "são ilusões, realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade" (1927/2014, p. 266). A ilusão não é um mero engano, mas cumpre uma função "que pulsa no mais profundo do coração humano" (Araújo, 2014, p. 49), a ela se atribuindo a função de satisfazer anseios arcaicos que permanecem ativos no psiquismo.

Na mesma direção, Ceccarelli (2013) aprofunda a leitura freudiana ao destacar a permanência da infantilidade psíquica na vida adulta:

> A perspectiva freudiana não deixa dúvida: por permanecermos eternamente crianças, teremos sempre a necessidade de uma ilusão para acolher nosso desamparo constitutivo. Para nos sentirmos amparados e, mais ainda, para termos nossas ações caucionadas por um ser superior - o pai, Deus, o chefe, a comunidade, os líderes, as instituições - não medimos esforços: tudo é bom, desde que nossas angústias sejam acolhidas e nosso mais antigo desejo infantil [de proteção] realizado (Ceccarelli, 2013, p. 3-4).

Mesmo que Freud reconheça a impossibilidade de refutar as doutrinas religiosas, visto que são insuscetíveis de prova empírica, tal resistência não o impede de lançar sobre elas possibilidades de suspeita. O autor estabelece de forma análoga aos "contos de fadas", argumentando que, assim como as fantasias infantis acabam substituídas pelo confronto com a realidade, a religião também pode abrir espaço ao advento da ciência. Ainda assim, Freud reconhece os limites entre a razão e a fé, pois **"**nenhum crente deixará que argumentos semelhantes perturbem a sua fé. Quem crê mantém certos laços de afeto com o teor da religião" (Freud, 1927/2014, p. 288). A força da religião repousa, portanto, mais nos laços afetivos e inconscientes do que em demonstrações de verdade, explicitando sua resistência aos argumentos críticos[39].

[39] Ainda que não constituam referências centrais deste trabalho, é importante demarcar a relevância de autores que, em diferentes perspectivas, contribuíram com novas reflexões sobre a religião, a exemplo de Kierkegaard, Blondel, Pfister, Eliade e tantos outros.

Nas contribuições de Freud, é possível reconhecer que a religião não apenas oferece um conjunto de explicações, mas também se estrutura como experiência afetiva, vinculada ao desejo e à nostalgia. Trata-se de uma leitura que permite pensar a crença religiosa como um recurso psíquico que busca sustentar o sujeito diante do desamparo e da experiência de perda. A ilusão não deve ser compreendida como simples erro ou engano, mas como uma operação que protege o sujeito do sofrimento, ao mesmo tempo em que lhe possibilita alguma forma de satisfação. Como afirma Freud, "acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos gozar satisfações" (Freud, 1915/1996, p. 290). A nostalgia deixa de ser entendida como mero apego ao passado, passa a ser concebida como uma via de sustentação do desejo, mantendo vivo o vínculo com um objeto perdido ou inacessível.

A dinâmica mencionada abre, inclusive, caminho para a experiência de fé, na medida em que preserva a tensão entre ausência e busca. De modo semelhante, Mijolla-Mellor (2004) profere: "Pode-se, todavia, indagar se a experiência nostálgica, com o que ela assegura da persistência do desejo por um objeto inacessível, não é necessária para despertar o caminho da crença, qualquer que seja seu conteúdo" (Mijolla-Mellor, 2004, p. 37-38). Os ritos se apresentam como expressão visível e dão continuidade à crença, funcionando como manifestação concreta daquilo que, no plano simbólico, sustenta o desejo e preserva o laço com o sagrado. Assim, "[...] os ritos e religiões, incluindo a culpa numa dinâmica de redenção, permitem que o diálogo prossiga indefinidamente onde a morte o teria interrompido" (Mijolla-Mellor, 2004, p. 38). Por esse meio, a finitude é simbolicamente elaborada, a ausência transformada em presença ritual e o sujeito encontra uma forma de manter vivo o vínculo com aquilo que se perdeu. O rito prolonga o tempo, desloca o peso da morte e institui uma narrativa cultural capaz de sustentar esperança e transmissão. Freud ressalta o caráter paradoxal da religião, ao passo que sustenta ainda uma ilusão fundada em desejos arcaicos e em uma nostalgia paterna protetora[40] que mascara a dureza da realidade.

Revela sua força como resposta ao oferecer um sentido de ligação comunitária e mediação com a finitude. A ciência, segundo Freud, deve assumir a tarefa de educar o indivíduo para a realidade, pois "não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar" (Freud, 1927/2014, p. 301). O autor acreditava que o progresso científico aumentaria gradualmente a autonomia humana, tornando-se cada vez menos necessário o recurso às ilusões religiosas. Contudo, mesmo sem fundamento empírico, a persistência da crença decorreria da potência

[40] "Deus, no fundo, nada mais é que um pai elevado" (Freud, 1912-1913/2012, p. 224).

dos afetos e do desejo, quando são mobilizados elementos que a racionalidade por si só não é capaz de eliminar por completo.

2.2 O exílio como caminho de encontro com o divino: A história de Abraão

A crítica freudiana exibiu a religião como resposta ao desamparo, sustentada por ilusões que procuram apaziguar a angústia diante da vulnerabilidade humana. Partindo desse horizonte, importa-nos agora retornar à Escritura, a fim de examinar de que modo o exílio e a fé são narrados não apenas como experiências de perda, mas também como possíveis lugares de encontro com o divino. Se, no plano histórico, o exílio se configura como ruptura e desagregação das referências coletivas, nas narrativas bíblicas ele adquire igualmente uma densidade existencial, expressando a condição de viver afastado de um "lugar de origem", seja ele físico, espiritual ou psíquico.

Sustentando-se na promessa de retorno ou de transformação, é nesse cenário que a figura de Abraão ganha relevância, pois nele se articula a errância e a confiança radical no chamado de Iahweh, inaugurando uma experiência de deslocamento que não nasce da imposição política, mas de uma escolha interior marcada pela fé. Relacionados com acontecimentos históricos vivenciados pelo povo judeu durante o exílio babilônico, existem outros textos que apresentam a dimensão da expulsão da população de sua terra ou a ida para uma cidade estrangeira. O mito da criação, por exemplo, é marcado pela expulsão de Adão e Eva do paraíso, após o pecado original, em decorrência do qual viveram uma vida migrante (Gn 3,19-24). Da mesma forma, o castigo e a condenação a uma vida migrante são retratados na punição de Caim que, ao matar seu irmão Abel, é condenado a vagar como um errante pela terra:

> Agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão. Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais seu produto: serás um fugitivo errante sobre a terra (Gn 4, 11-12).

Nos textos bíblicos, o distanciamento do homem em relação a Deus, como também o afastamento da terra prometida, ou do estado de harmonia original (como no Éden), configura uma representação da própria travessia humana na tentativa de retorno à terra perdida, uma busca por reencontrar o sentido primeiro de comunhão com o divino. Nessa busca, o humano se reconhece, como afirma a Primeira carta de Pedro, na condição de viver como "estrangeiros e peregrinos neste mundo" (1Pd 2,11).

É nessa errância que se salienta a "busca da diferença e pela fé inabalável no incognoscível" (Fuks, 2000, p. 12). Pode-se dizer que Abraão inaugura nas Escrituras a experiência do que passou a ser chamado um exílio voluntário, delineando a história do patriarca e sua migração voluntária. Para Gn 12, 1-4, nasce de um chamado: Iahweh o convoca a deixar sua terra, sua parentela e suas referências, instaurando um movimento que se sustenta não na coerção, mas na fé. Ao partir de sua terra natal, Ur[41], em direção à terra prometida, Abraão realiza um deslocamento que ultrapassa o plano geográfico. Nesse ponto, é oportuno frisar que, no alemão, o prefixo "Ur" remete ao originário ou primeiro, sentido que aparece em diversas formulações freudianas, como *Urangst* (angústia originária). Ainda que "Ur" designe, no texto bíblico, uma localidade histórica, essa aproximação permite sustentar uma leitura simbólica. Abraão rompe com seu enraizamento primeiro, que inaugura uma travessia marcada simultaneamente pela perda e pela possibilidade de constituição, configurando-se como uma "partida do ser em face de si mesmo" (Fuks, 2000, p. 77).

De acordo com Barsotti (2012, p. 28), "a fé justificou Abraão antes de qualquer obra que ele tenha realizado em obediência a Deus". Essa obediência de Abraão compreende um modo particular de culto à divindade, sendo justamente o motivo que o conduziu a deixar sua terra natal:

> Essa forma de culto, na qual a divindade da família era custodiada e adorada no santuário doméstico, é uma forma bem conhecida com base nos restos da antiga Mesopotâmia. Abraão conhecia essa divindade não como lahweh, que passou depois a ser adorado pelos israelitas, mas sim como El Shaddai. É um deus do mundo cósmico, que pode dar a Abraão a terra de Canaã; é um deus de justiça e retidão, que sanciona as obrigações morais. É um deus que pode se aproximar de seus adoradores, cujas preces escuta (Mckenzie, 2019, p. 7).

A desterritorialização física e a jornada de fé, marcadas pela confiança em Iahweh, retratam a experiência de Abraão na abertura ao desconhecido, algo que também faz parte da própria condição humana. Como retrata Fuks (2000, p. 77), Abraão, "com seu exílio voluntário, afasta-se, na distância geográfica, pela errância no deserto. E são esses os movimentos indissociáveis vinculados ao projeto de devir". Com isso, a narrativa abraâmica expressa uma mudança interior na forma de se relacionar com o divino. Abraão se coloca em busca ativa por uma nova identidade, em um vínculo renovado com o divino (o Outro), que

[41] Foi uma importante cidade-estado da antiga Mesopotâmia, localizada na região sul, no atual território do Iraque, perto da foz dos rios Tigre e Eufrates. É mencionada na Bíblia como a cidade natal de Abraão (Gn 11:31), o patriarca das tradições judaica, cristã e islâmica.

não nasce da perseguição nem de uma punição, mas de um chamado que convoca à travessia e à fé.

A mudança de nome de Abraão e de sua esposa Sara manifesta a experiência do chamado divino e de sua vocação particular. Abrão, que significa "pai exaltado", passa a ser chamado Abraão, "Pai de muitas nações". Sarai, que significa "minha princesa", será chamada Sara "princesa", isto é, a princesa de uma grande nação. Tais mudanças de nome ressaltam, na vida do eleito e da eleita, um sinal da aliança estabelecida por e com Deus, expressando o sentido espiritual da identidade e da missão. Pelo nome, inscreve-se não apenas uma transformação, mas um novo destino: a mudança de nome marca o início de uma nova missão e a abertura para um modo inédito de relação com o divino.

Pela figura de Abraão, abrem-se as portas para uma compreensão mais profunda da vocação, por também tratar do primeiro chamado vocacional nas escrituras. Quando Iahweh lhe propõe – e, de certo modo, impõe – deixar tudo em prol de uma aliança sustentada na fé e no desenraizamento do que já é conhecido, Abraão se vê amparado por uma promessa divina que não surge pela necessidade econômica de fuga ou de perseguição, mas pelo atendimento a um chamado que o convoca a assumir uma nova identidade e um modo renovado de relação com o divino. Pode-se afirmar que Abraão aceita a condição de estrangeiro para que, por meio de sua travessia, a promessa de uma nova vida se cumpra. Kristeva (2017) reflete sobre a condição do estrangeiro em seu livro "Estrangeiro para nós mesmos", descrevendo-a como uma travessia marcada pela liberdade, em que ausência e desejo se entrelaçam:

> O estrangeiro absorvido em peregrino não resolve por certos seus problemas sociais e jurídicos. Mas encontra, na *civitas peregrina* do cristianismo, ao mesmo tempo, um encorajamento psíquico e uma comunidade de entreajuda que parece ser a única saída para o desenraizamento, sem rejeição nem assimilação nacional, com o elemento religioso a preservar a origem étnica ao mesmo tempo que a domina pela abertura a uma experiência física e social outra (Kristeva, 2017, p. 105).

O chamado vocacional inaugura uma travessia em que identidade, pertença e sentido se constroem e se transformam continuamente. No sentido mais profundo dessa afirmação, a passagem em Hebreus (5, 1) envolve um gesto de missão e serviço comunitário, de modo que "o peregrino dá e recebe, a sua errância tornada dádiva é um entusiasmo: ela chama-se caritas"[42] (Kristeva, 2017, p. 106).

[42] No sentido cristão, a caridade (*Caritas* em Latim) é entendida como ato de amor ao próximo, baseado no amor de Deus.

Nesse horizonte bíblico-cristão, trata-se de uma transformação pela fé. A dinâmica cristã de “ser tirado de” para “ser enviado a” ultrapassa fronteiras geográficas e culturais, conduzindo o sujeito a uma nova “terra” existencial de sentido, ainda desconhecida, na qual identidade e pertença são continuamente reconstruídas. O chamado não é apenas o desprendimento do cristão de seu contexto original, mas o insere na condição existencial de estrangeiro, de alguém que habita no entre-lugar, em trânsito, cujas raízes não se apagam, permanecem como referência, mas não definem sua nova condição.

Com base no que veremos nas narrativas dos jovens seminaristas entrevistados, a opção pela vida religiosa parece ter representado, dentre outros aspectos, um ponto de inflexão frente às exigências do mundo moderno, marcado por ideais de sucesso, produtividade e ascensão profissional. Essa escolha configura-se como uma forma de inscrição do desejo em torno do sagrado, na busca, poderíamos dizer, por um amparo. Ainda que, para Freud, a ciência tenha como tarefa educar o sujeito para o real, enquanto a religião, em sua dimensão afetiva, se inscreve no campo da ilusão, sendo compreendida como realização de desejos infantis e expressão de uma nostalgia por um pai protetor, não se pode desconsiderar que é nesse lugar ilusório que esses homens, cada um a seu modo, encontram um sentido para suas vidas.

2.3 Travessia em direção ao Outro

Fuks (2000), ao abordar o exílio de Abraão, não se limita a um simples deslocamento geográfico, mas o interpreta como uma condição de busca interior, de uma busca por um lugar que nunca é totalmente próprio. Partindo dessa narrativa bíblica, o exílio acarreta uma confrontação com a alteridade, com o estrangeiro interno e externo, configurando-se como um movimento errante que reflete, no plano humano, o chamado divino recebido por Abraão. Esse processo possibilita um afastamento do Outro, ao mesmo tempo em que promove uma mudança de si mesmo (Barros, 2015).

Essa mesma dinâmica de desterritorialização é explorada pela psicanálise sob a ótica da separação do sujeito em relação ao idêntico, abordada por Nasio (1993) quando faz referência ao exílio analítico. O autor propõe que nesse exílio ocorre um encontro face a face, por meio das palavras, com o que há de mais estranho ou desconhecido em si mesmo. Enfatiza em suas palavras: “Penso que a análise cria condições para que o sujeito se torne estranho a si mesmo” (Nasio, 1993, p. 87). Por meio dessa experiência, ocorre uma reorganização psíquica que desafia o sujeito a buscar, diante das repetições de seu próprio

narcisismo, um contato profundo com o desconhecido. Segundo o relato de Nasio: “Exilar-se de si mesmo constitui, a meu ver, uma forma de cura, como se o encontro com o estranho provocasse, de quebra, um efeito curativo, um alívio dos sintomas” (Nasio, 1993, p. 88).

A associação livre – sendo uma técnica psicanalítica – opera como um instrumento privilegiado para que o sujeito acesse sua estrangeridade. A linguagem, por ser um elemento mediador, não apenas estrutura o inconsciente, mas também permite que o sujeito reorganize os significados de sua existência. É nesse ponto que a reflexão de Blanchot (1969) se torna elucidativa ao pensar a linguagem e o exílio como experiências fundadas na separação. O autor convida a reconhecer, no próprio ato de falar, um movimento de saída de si. Tal como profere,

> falar é, em última análise, buscar a fonte de significado no prefixo que as palavras exílio, êxodo, existência, exterioridade, estranheza têm a função de empregar em vários modos de experiência, um prefixo que designa a lacuna e a separação como a origem de todo "valor positivo” (Blanchot, 1969, p. 167, tradução nossa)[43].

A palavra – tanto na experiência analítica quanto na filosofia – é o lugar no qual o sujeito se reinventa, encontrando na diferença a própria possibilidade de sentido. Ao deslocar o sujeito de suas certezas e confrontá-lo com o que é exterior e estrangeiro, o exílio psíquico possibilita a emergência de novos sentidos e configurações subjetivas. Outrossim, Fuks (2000, p. 85) pondera que

> não seria descabido dizer que a experiência analítica oferece um espaço aberto ao sujeito para que ele viva a aventura de exilar-se de si, de inventar-se outro, de voltar-se ao não idêntico. Aventura que se passa no estranho “país do Outro”, ou seja, alhures além do semelhante, do idêntico e do espelho e que faz com que o analisando experimente desterritorializações sucessivas de uma posição subjetiva a outra.

É nesse processo que a alteridade, longe de ser uma ameaça, pode se transformar em fonte de enriquecimento e de ampliação da existência. Essa visão encontra eco em Levinas (1988), para quem a relação com o outro, absolutamente diferente, é o fundamento ético da subjetividade. Em “Ética e Infinito” (1988), o autor sintetiza conceitos centrais de sua filosofia e aprofunda seu pensamento ao tratar o personagem bíblico, Abraão, como símbolo de abertura para a alteridade e da transcendência ética. O chamado a atender Iahweh

---

[43] Parler, c’est en définitive chercher la source du sens dans le préfixe que les mots exil, exode, existence, extériorité, étrangeté ont pour tâche de déployer en des modes divers d’expériences, préfixe qui nous désigne l’écart et la séparation comme l’origine de toute «valeur positive» (Blanchot, 1969, p. 167).

representa a ruptura da totalidade com o que é conhecido, para um radical apelo ao desconhecido. Fuks menciona, ao retomar Lévinas (1988, *apud* Fuks, 2017, p. 81), que:

> Nas histórias de Abraão e de Ruth, os atos de errância, exílio, nomadismo, migração, regresso e solidão, [...] designam uma abertura radical e primeira ao Outro, [...] ontologicamente anterior a qualquer identidade. O confronto com o estranho nas vozes dessas figuras bíblicas se prolonga no exílio milenar da diáspora, expressando-se na tradução da heteronomia da lei da Aliança - devir judeu -, na autonomia de inventar-se na multiplicidade.

O que Levinas apresenta é a condição ética do sujeito que, ao responder ao chamado do divino, responde ao Outro em sua alteridade irredutível. O gesto de Abraão não se configura apenas como uma atitude religiosa, mas como um paradigma de resposta radical e incondicional ao Outro, que se manifesta no sagrado. Rocha (2013), ao discutir em seu artigo "Kierkegaard e Lévinas: de Abraão aos dilemas da alteridade", explicita que "o problema da fé em Abraão não consiste em ser violentamente forçado ao comando da dimensão religiosa, mas muito mais em entender os domínios da crença junto à alteridade, sendo equilibrada entre opressão e amor" (Rocha, 2013, p. 68). Essa formulação aborda a experiência de exílio como constitutiva da singularidade humana, fundada na falta que move o sujeito em direção ao desejo. A jornada em busca da diversidade e do tornar-se outro, conforme descrito por Rosa e Tatit (2012), revela um movimento que transcende o mero deslocamento físico, inscrevendo-se no campo do desejo e da subjetividade.

Esse movimento desejante, que conduz o sujeito para além de si mesmo, remete à noção de "fora de", descrita por Christiane Alberti (2020). A autora retrata esse "fora de" como uma dimensão que define a condição do sujeito exilado, que se encontra diante de um desconhecido que lhe escapa, mas que, ao mesmo tempo, se inscreve na estrutura do inconsciente. O exílio figura como um movimento errante profundamente enraizado na vida do sujeito. Trata-se de uma condição que não apenas marca experiências individuais, mas também reflete a história do próprio pensamento psicanalítico. A errância, presente tanto na vida pessoal de Freud[44] quanto em toda a teoria que construiu, caracteriza o sujeito como sempre em busca, deslocado de um lugar fixo e confrontado com a alteridade do Outro e de si mesmo.

[44] Aqui podemos voltar aos horrores do nazismo que perpassaram a vida de Freud em Viena e destacar a ligação com a história da psicanálise, como retrata Fuks (2000, p. 85): "mais uma errância, por um novo exílio, em sua 'Londres-Egito' faz da escrita de Moisés e o monoteísmo o saldo final de uma vida dedicada a defender as vicissitudes da errância e do nomadismo do desejo".

O percurso desenvolvido neste texto permite compreender que o exílio, para os seminaristas, se revela como uma experiência subjetiva e espiritual de travessia. As narrativas de Tiago, André, Felipe, Tadeu e Tomé exibem o entrelaçamento entre fé e desamparo, renúncia e desejo. Em suas falas, nota-se o esforço para nomear o que os move – uma voz que chama e convoca, mesmo sem garantias –, sustentando um caminho marcado pela coexistência entre fé e incertezas, no qual o chamado divino se articula às angústias que movimentam as histórias pessoais.

CAPÍTULO 3 - DA ESCUTA À ESCRITA: NARRATIVAS VOCACIONAIS

A escrita deste trabalho nasce do encontro com aquilo que foi escutado, reconhecendo que, no campo clínico, pesquisar é também se deixar marcar pelas narrativas que se delineiam. A proposta não se restringiu a investigar sobre a formação dos seminaristas, com afetos e dificuldades, mas de reconhecer que, ao escutá-los, emergiram indagações que convocam o pesquisador a um trabalho de elaboração no qual se estabelecem interlocuções com diferentes referenciais teóricos, na busca de possíveis respostas às questões que orientam esta investigação.

Pesquisar temáticas singulares permite, por meio de um exercício de mediação teórico-clínica, a possibilidade de uma travessia única. É nesse horizonte em que a pesquisa clínica se situa, marcada pela implicação entre pesquisador e objeto. Como observa Margareth Diniz (2018), o método clínico na pesquisa se define por um duplo movimento, pois

> considera o processo e o produto que permitirá o exercício de nos colocarmos em duas posições: uma em que há mistura com o objeto de estudo e uma outra posição em que observamos como ocorreu essa mistura, buscando descrevê-la objetivamente e não a escamoteando, como pretendem muitos teóricos (Diniz, 2018, p. 114).

Até aqui percorremos o terreno da história e dos documentos da Igreja, com seus decretos e exortações que moldam a formação sacerdotal; estudamos sobre a noção teórica do exílio pela psicanálise, como experiência constitutiva da subjetividade a partir de Freud. Neste momento, direcionamos o olhar, mais singularmente, para os sujeitos desta pesquisa: jovens que vivem a experiência do seminário. Para nos aproximarmos dessa realidade, realizamos entrevistas, compreendidas como encontros orientados pela experiência do pesquisador, pautada na escuta psicanalítica.

Nesse ponto, torna-se fundamental realçar o papel da pesquisa em psicanálise, como norteador de investigação que deu sustentação às entrevistas com os jovens. Na pesquisa, o discurso dos participantes é permeado pelas transferências, hesitações, chistes e atos falhos que são elementos essenciais do processo interpretativo, gerando novos sentidos a partir do processo da realização da escrita. Como assinala Vorcaro (2019), a contribuição dessas pesquisas em psicanálise não se limita ao espaço do consultório, mas se estende à compreensão do processo de subjetivação que atravessa o sujeito na atualidade. Na mesma direção, Mezan (2006) profere acerca das investigações em psicanálise tendo a clínica como eixo central:

> Poderíamos imaginar as diversas áreas em que se desdobram as investigações [em psicanálise] como raios de uma roda cujo centro é a clínica stricto sensu, a qual se encontra presente mais explicitamente em algumas, mais indiretamente em outras. Pois é nela e dela que surgem os conceitos cardeais da psicanálise, os instrumentos com que opera qualquer pesquisa em nossa disciplina (Mezan, 2006, p. 233).

A psicanálise, por ser um método investigativo, não orienta a busca por respostas objetivas, mas, partindo das particularidades de cada sujeito, tem no cerne da abordagem o discurso individual, a fonte primordial de análise, forma que possibilitou analisar o discurso dos cinco participantes. Esse processo ocorre por meio da associação livre, mediada pela transferência e pela escuta atenta do pesquisador. Muylaert *et al.* (2014) reforçam a relevância da escuta analítica como ferramenta de compreensão singular dos relatos de cada entrevistado:

> No processo narrativo, o sujeito encontra-se implicado na série de eventos e acontecimentos evocados, ao passo que na descrição ele, na condição de sujeito, se encontra apartado do relato que adquire uma dimensão objetiva, descritiva e observacional (Muylaert *et al*., 2014, p. 194).

Baseando-nos nos preceitos da pesquisa em psicanálise, realizamos entrevistas com cinco seminaristas vinculados a dioceses do Regional Nordeste II[45] da CNBB. Trata-se de um recorte localizado que não pretende generalizações estatísticas, mas que oferece um panorama situado no contexto em que os jovens vivem. No que diz respeito à territorialidade, três dos jovens são da região metropolitana, ao passo que os outros dois são oriundos do interior. Suas condições financeiras não foram explicitamente aprofundadas durante as entrevistas, embora tenham surgido, de maneira indireta, referências à distribuição familiar, ao acesso aos estudos e às implicações na escolha formativa vocacional.

Todos os jovens encontram-se na etapa teológica, momento avançado da formação sacerdotal. Ainda assim, são jovens em torno de 22 a 30 anos, o que nos convoca a destacar que a idade e o momento no processo formativo não significam, necessariamente, um amadurecimento subjetivo, dado o tempo e a história singular de cada um. Nessa etapa, denominada de configuração, pressupõe-se que os seminaristas, para além de se aprofundarem nos estudos sobre a doutrina cristã, já tenham atravessado experiências significativas de discernimento vocacional, capazes de favorecer mais consistência em sua escolha. Espera-se um discernimento mais elaborado acerca do modo de vida que decidiram assumir. Ponderamos que esse percurso contribuiu com o nível de aprofundamento de suas narrativas,

[45] Refere-se ao organismo administrativo responsável por articular, acompanhar e coordenar arquidioceses e dioceses situadas nos estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte.

que se mostraram densas, atravessadas por memórias e afetos, muitas vezes enunciadas sob a forma de confidência.

Em razão do caráter qualitativo da pesquisa, optou-se por um número reduzido de participantes, privilegiando, por meio das perguntas norteadoras abrangentes, a construção de narrativas a partir das quais as temáticas que emergiram serviram de guia para uma liberdade e abertura – como quem, ao abrir um diário, partilha hesitações, renúncias e esperanças –, seguindo a técnica fundamental da psicanálise: a associação livre. Nesse horizonte, a psicanálise nos ensina que, desde Freud, a pesquisa é atravessada pelo aporte clínico, atrelado ao sujeito do inconsciente (Ferreira, 2018).

Outros autores também discutem a pesquisa em psicanálise, como Figueiredo (2001), Santiago (2008; 2009), Santos (2009), os quais endossam que a investigação psicanalítica não se afasta da subjetividade, mas a reconhece como construtiva para a produção de conhecimento.

> A pesquisa acadêmica que se dispõe a utilizar o método clínico não despreza a análise da relação entre o/a pesquisador/a e seu objeto, entendendo que o desafio científico da pesquisa clínica é o trabalho que consente com a exposição e a interrogação do/a pesquisador/a na produção de um conhecimento (Diniz, 2018, p. 118).

Escutar cada seminarista foi, portanto, mais do que o registro de suas falas; foi acolher histórias que se revelavam, por vezes, de modo velado. A investigação partiu de um interesse clínico quanto às vivências subjetivas e sofrimentos entre os seminaristas. Ao me colocar na posição de pesquisadora, para escutar a experiência de cada jovem, suas narrativas trouxeram à tona diversas temáticas. Nos fragmentos de cada história, emergiram perguntas e tessituras que possibilitaram uma mediação entre a objetividade acadêmica e a escuta afetiva, entre o outro que fala e o eu que se deixa tocar.

As narrativas foram integralmente transcritas e, com esse material, procedeu-se uma leitura atenta, orientada pela psicanálise. Nas análises, foram trabalhados alguns trechos exibidos para construir um entrelaçamento entre o material empírico e os referenciais teóricos, especialmente no que concerne às noções de autoexílio e solidão. A análise se organizou por campos de sentido que atravessaram as diferentes histórias, preservando a singularidade de cada percurso. Cabe ainda frisar que esta pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa[46], atendendo às diretrizes éticas vigentes para estudos com seres humanos,

[46] Código de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) da pesquisa, aprovado na Plataforma Brasil: nº 88918325.4.0000.5206.

assegurando o sigilo, o anonimato e o respeito aos participantes em todas as etapas do trabalho. É por intermédio desse percurso analítico que, no próximo tópico, serão exibidos os recortes narrativos, situando os participantes e introduzindo as travessias que marcam suas experiências vocacionais.

3.1 Vidas em travessias: narrativas de um chamado

Antes de adentrar nos eixos analíticos propriamente ditos, faz-se necessário explicitar o modo como chegamos aos recortes que estruturam este capítulo. As análises das entrevistas não tiveram uma categorização rígida, mas foram conduzidas pelos temas que atravessaram de modo muito singular as diferentes narrativas, ainda que revelando um movimento em comum sobre a travessia vocacional dos jovens seminaristas, no que tange à experiência do autoexílio e da solidão.

Os títulos foram pensados para transmitir a essência da experiência vivida e narrada, preservando sua densidade afetiva e simbólica. A escolha de cada frase foi constituída como facilitador da leitura, capaz de orientar a reflexão ou história que se seguirá. De cada entrevista, emergiram fragmentos que revelavam experiências singulares. Fé, família, chamado, seminário, colegas, solidão, renúncia e vida comunitária são temáticas que individualizam cada história, mas também delineiam um campo comum de experiências, no qual se cruzam afetos, angústias, expectativas e demandas de pertencimento.

Ao longo das entrevistas, foi possível perceber que alguns seminaristas se encontravam visivelmente ansiosos, sobretudo com relação ao que poderia ser abordado no encontro. Tal apreensão se refletia em falas atravessadas por algumas hesitações e até na evitação de alguma palavra em específico. Um momento singular reforçou, talvez, quanto a uma postura de cuidado, quando, ao ser questionado sobre a vida no seminário, um dos participantes, antes de responder à pergunta, direcionou o microfone na minha direção, como que a solicitar, ainda que silenciosamente, a partilha da responsabilidade pela palavra.

É oportuno levar em conta, ainda, que algumas falas dos jovens podem carregar atravessamentos da própria instituição. O receio de comprometer o próprio processo vocacional e formativo, de ser interpretado como crítico ou inadequado, ou mesmo de expor fragilidades que poderiam repercutir no processo formativo, pode ter operado como regulador do discurso. O medo – ainda que não nomeado explicitamente – insinuou-se nas entrelinhas, modulando o que podia ou não ser dito. Como reflete Pereira (2025, p. 214): “a instituição pode capturar o sujeito, transformando-o num ser dominado e alienado”. Tal afirmação

reforça a leitura de que, em alguns momentos das entrevistas, o discurso parecia oscilar entre uma expressão singular e espontânea da experiência vivida a uma reprodução de alguns enunciados institucionais.

Apesar disso, o que se mostrou nas entrevistas foi algo acerca da realidade de jovens que queriam falar, como também trouxeram questões bem íntimas da relação com o seminário. Não se pode deixar de destacar, contudo, que esses cinco jovens aceitaram ocupar esse espaço de palavra, o que, por si só, já constitui um dado relevante. É possível supor que muitos outros não permitiriam essa abertura.

Determinadas indagações emergiram ao longo do processo das entrevistas, especialmente em torno de aspectos pessoais da minha própria vida e de minha experiência religiosa, bem como de aspectos conceituais da pesquisa. Perguntas como *"Você se considera cristã-católica?"*[47]*;*indagações sobre o termo "autoexílio" no título da dissertação: *"Não sei se seria um autoexílio"* e sobre a expressão "seminaristas católicos" – *"Existiria outro seminarista sem ser católico?"* – surgiram como expressões de curiosidade, mas também como movimento de implicação e interesse por parte dos jovens seminaristas. Ponderamos que, ao questionarem sobre os termos que nomeiam a pesquisa, eles se tornaram, em alguma medida, coautores.

Nesse mesmo movimento, também surgiu um comentário quanto ao referencial teórico adotado: "*Vou ser bem sincero com você, assim, por exemplo, psicólogo, psicanálise freudiana, e não sei o que (pausa) é muito difícil você conseguir alinhar com o pensamento cristão (pausa) ao meu ver. Quando eu tive contato com alguns psicólogos, eu preferi não continuar, senti que nós não estávamos falando a mesma linguagem".* Longe de ser compreendido com obstáculos ao percurso investigativo desta pesquisa, tal colocação foi acolhida como material significativo de análise. Na medida em que se trata de saberes distintos, cada qual conduzido por suas lógicas e sentidos próprios, além de ser importante destacar que a interpretação psicanalítica, a partir de sua ética, "não se orienta pela busca de generalizações ou verdades universais, mas pela sustentação de uma escuta atenta à singularidade de cada sujeito" (Aguiar, p. 15, 2025).

Essas interrogações provocaram um retorno sobre a minha posição como pesquisadora e, principalmente quanto à escolha por retirar a palavra "católico" do título. De algum modo, essa modificação também revela algo transferencial da minha implicação na pesquisa, atravessado pela clínica e por minha vida pessoal. Como afirma Iribarry (2003, p. 122), o

[47] Vale frisar que as narrativas serão mantidas tal como foram enunciadas.

pesquisador psicanalítico é o primeiro sujeito da pesquisa, de modo que "admitir que não há uma implicação do pesquisador como sujeito seria absurdo, já que é pelo punho do pesquisador que uma contribuição conceitual vai se organizar durante o processo de pesquisa".

Ao acolher esses comentários e escolher alterar ou permanecer alguma palavra no título, reflete uma transferência inerente à pesquisa, dizendo da minha implicação enquanto sujeito perante a temática. A referida escolha também se ancora no reconhecimento das narrativas, de um movimento que não se reduz a uma imposição externa, mas que emerge de uma dimensão íntima do sujeito, um deslocamento que se enraíza na interioridade e se configura como resposta singular a um chamado.

Essa perspectiva pode ser aprofundada com base no que Segers (2009) chama de “exílio íntimo”, concebido como condição constitutiva do sujeito da linguagem. Trata-se de um exílio que acompanha o recalque originário e que introduz uma não coincidência fundamental consigo mesmo, tornando o sujeito, desde sempre, estrangeiro a si. Nesse sentido, o “autoexílio” não se limita a um movimento deliberado, mas remete a essa marca estrutural, na qual o deslocamento deixa de ser apenas contingente para inscrever-se como efeito da própria constituição subjetiva podendo, então, ser assumido e reinscrito na experiência singular.

Tendo em vista minha inserção e vínculo com a Igreja Católica, o contato com os seminaristas foi realizado por meio de redes informais de aproximação. Foram realizadas algumas apresentações breves sobre a pesquisa proposta a alguns seminaristas, tanto por conversas presenciais quanto por intermédio do aplicativo WhatsApp. Essas interações possibilitaram melhor esclarecimento inicial sobre a temática, local onde iria ser realizado o encontro e outras dúvidas quanto à disponibilidade de cada entrevistado, respeitando a adesão voluntária dos possíveis participantes. A abordagem de aproximação foi escolhida devido à natureza específica e sensível da pesquisa, promovendo mais confidencialidade e credibilidade quando realizada por meio de recomendações pessoais, aumentando a probabilidade de adesão e engajamento espontâneo.

Ainda que alguns seminaristas tenham manifestado certas inquietações, todos aceitaram participar de forma livre e espontânea, inclusive aqueles que enfatizaram a importância do sigilo e da confidencialidade. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi disponibilizado e assinado no momento das entrevistas, realizadas presencial e individualmente em um consultório clínico, com duração de aproximadamente uma hora. A seguir, serão apresentados brevemente os participantes, situando suas histórias e contextos, de

modo a preparar o campo para as análises que serão desenvolvidas em torno da experiência do autoexílio e da solidão.

3.1.1 Tomé[48]: "*A gente tem um modelo a ser seguido, que é o próprio Cristo*"

Tomé, com seus 25 anos de idade, está no último ano da teologia, etapa final do processo formativo, vivenciando o cotidiano do seminário há mais de 8 anos. Desde o primeiro contato para realização da entrevista, mostrou-se solícito e cuidadoso com as mensagens. Chegou na entrevista um pouco retraído, de forma que, em suas falas iniciais, não parecia confortável na poltrona, embora sua postura foi mudando no decorrer da conversa.

Em suas falas, revela-se um amadurecimento entre dúvidas e encantamentos quanto ao seu chamado desde a adolescência, a partir do testemunho do seu pároco, que suscitou nele o desejo de ter uma vida sacerdotal. A indagação "*Será que era só admiração e eu tô querendo levar ao extremo demais*?" tornou-se um eixo de reflexão sobre o sentido e a autenticidade de sua vocação, antes de entrar no seminário.

Entre fascínio e incerteza, Tomé reflete sobre a amplitude da missão sacerdotal – administrar, celebrar, renunciar e ensinar –, reconhecendo a grandeza e o peso das responsabilidades que o acompanham. Em suas palavras, o cotidiano formativo impõe mudanças sutis, mas profundas, no modo de estar no mundo: *"A gente vai se perdendo, até com os amigos que eram próximos, também pela rotina que você assume, muitas coisas que você fazia anteriormente você não tem mais até prazer em fazer, falo isso por mim – não é algo que me fere, mas é algo normal*". Revela o reconhecimento de uma progressiva adaptação de vida naturalizada na formação, marcada pela internalização de exigências institucionais, em que o desapego se torna parte legítima dessa vida.

"*Eu lembro que também rezei bastante, mas também um caminho de discernimento, de fato se não era só uma admiração daquele 'ser padre', [...] tomei essa decisão naquela fase que o jovem tem aquele fulgor*". Tomé define a entrada no seminário marcado por incertezas e vivido por renúncias antigas quanto a uma possibilidade de atuação e estudo em Letras ou História.

---

[48] Para preservar a identidade dos entrevistados, foram-lhes atribuídos nomes fictícios. Escolhemos nomes de alguns apóstolos, por considerá-los simbólicos e também coerentes com a experiência vocacional vivida pelos seminaristas — marcada pelo desejo de seguir a Cristo e dedicar-se integralmente ao anúncio do Evangelho. Essa nomeação, além de garantir o anonimato ético exigido na especificidade da pesquisa, busca também estabelecer uma interlocução com a dimensão espiritual que atravessa suas trajetórias.

Sua mãe foi a primeira a oferecer "*apoio incondicional*", presença que até hoje é reconfortante e que o sustenta. Amigos e familiares reagiram com surpresa e admiração para o posto que ele estaria ocupando, como se sua escolha fosse, ao mesmo tempo, inesperada e reveladora de algo já pensado por todos. Interessante notar que ele não falou sobre seu pai, citou-o apenas quando expôs sobre sua vocação *"Eu quando comecei a conversar com a minha mãe sobre essa questão, eu percebi que recebi total apoio, não tinha conversado com meu pai*". Além dessa referência, Tomé não adentrou quanto à relação com seu pai e à visão dele sobre sua entrada no seminário.

A experiência formativa e a vida comunitária foram descritas como renúncias cotidianas, principalmente pela disciplina aplicada ao horário, a lazeres mesmo que simples e ao convívio espontâneo com amigos e família: *"Até mesmo o contato com as outras pessoas a gente tem que saber que representamos uma instituição e que a gente tem um modelo a ser seguido, que é o próprio Cristo*". Ele percebe que, na convivência com os outros vocacionados, existem tensões e amadurecimentos, de modo que a irmandade se constrói entre tolerâncias e limites. Com o tempo, principalmente por estar no último ano do seminário, revela a exaustão de um percurso longo, também por reconhecer que a vida comunitária oscila entre união e conflitos, entre apoios mútuos e vivências solitárias.

3.1.2 Tadeu: "*Experiência pra mim mística*"

Tadeu, 24 anos de idade, encontra-se no primeiro ano de teologia, residindo há mais de cinco anos no seminário. Desde o primeiro contato, mostrou-se tímido e tenso, sobretudo temas relacionados à sua relação com alguns colegas e com o reitor durante a entrevista, além de apresentar movimentos inquietos de braços e pernas. Ao longo do encontro, dirigiu-me com certa recorrência perguntas de caráter pessoal, como *"De qual paróquia você faz parte*?*"*, o que pode indicar uma busca por situar-me em seu campo de referências, como forma de assegurar que seria compreendido, favorecendo, assim, um clima de maior segurança e confiabilidade. Em contraponto, também pode ser lido como uma tentativa de verificar a distância entre nossos contextos, talvez como estratégia de proteção, evitando o risco de expor uma realidade que pudesse, de algum modo, me ser próxima ou conhecida.

O modo como Tadeu compreende sua vocação emerge de um encontro vivido ainda na juventude – "*Talvez tenha tido para mim uma experiência mística, para outros mágica, como queiram entender*" –, momento que redefiniu o rumo de sua vida ainda adolescente, situando

como marco principal o ato de comungar[49]. Seu percurso pessoal foi marcado por intensos conflitos e cobranças, decisão que encontrou forte oposição familiar, especialmente materna: "*No começo, não contei com a ajuda de mãe [...] ela me ameaçou a me mandar morar com o pai, no qual até hoje eu não tenho uma boa relação, se eu persistisse nessa ideia [...] queria que eu fosse juiz [...]*".

Anos depois, como estudante universitário de Ciência Política, o desejo de se tornar sacerdote permanecia, mesmo que não comentasse explicitamente com as pessoas. Nesse período, um episódio o marcou profundamente: a notícia do suicídio de um colega. Ao compartilhar a situação com a mãe, percebeu nela uma abertura inédita à fé: *"Foi quando ela disse pra mim uma coisa que eu nunca vou me esquecer [...] Eu não lhe vejo em mais nada que não seja ser padre*". Esse gesto foi para ele a chave da reconciliação, abrindo caminho para a entrada no seminário após a pandemia da COVID-19.

O início da vida no seminário foi vivido com todo encantamento, dos ideais à desilusão, e ao confronto com uma realidade que também tem suas hostilidades e conflitos, marcado pela alegria da convivência comunitária e também pela percepção de uma busca de santidade compartilhada entre os colegas. Contudo, com o passar do primeiro ano de formação, essas expectativas foram progressivamente tensionadas, dando lugar a alguns desencantos. Tadeu nomeia a presença de divisões, contradições e superficialidades em alguns discursos realizados pelo formador, que permeiam o cotidiano formativo. Também reconhece, de modo autocrítico, que tem dificuldades por ser introvertido, preferindo conviver com poucos amigos.

Ainda assim, suas observações ultrapassam o campo pessoal e revelam uma crítica à instituição e sua estrutura. Segundo ele, aspectos aparentemente banais refletem alguns descuidos: "*Uma boa parte das refeições, não são lá tão nutritivas, no sentido saudável mesmo e tudo isso me incomoda bastante na vida do seminário*". O excesso de delegações dos formadores, a ausência de clareza, por vezes, diante de algumas falhas morais de outras pessoas, também é fruto de incômodo para ele: "*O nosso reitor delega muita coisa [...], mas ele nunca está ali de fato [...] Porque se alguma coisa falha, evidentemente a culpa recai sobre a casa inteira*".

Nesse contexto, outro conteúdo que Tadeu também nomeia como mais sensível:

[49] Ato pelo qual o fiel católico recebe a hóstia consagrada, que, pela ação sacramental, torna-se verdadeiramente o corpo de Cristo.

> *Outra coisa, também quanto a própria estrutura da casa, daqui a pouco eu tenho um tema mais apimentado… mais geral, não do meu seminário, mas que percebo no Brasil. O tanto de... como posso dizer… (pausa) não gosto dessa palavra, mas não consigo encontrar outra, mas o tanto de acobertamento que existe, entre outras coisas no seminário, é muito triste. Porque, por exemplo, eu vou citar um tema aqui, enfim, dois seminaristas uma vez, eu vi em (cita o nome da cidade), visivelmente embriagados e cometendo aquele tipo de ato um com o outro… (pausa) e isso chegou aos padres, e pelo menos, até onde eu saiba, nada foi feito. Inclusive, esses dois permanecem nos cargos de liderança dentro da casa; que, apenas porque eles fazem bem aquilo que estão designados a fazer. Enquanto que isso, pra mim, não é nem um pouco formativo. E infelizmente, é isso que ocorre entre as altas instâncias da igreja, sobretudo aqueles que estão mais próximos à Cúria[50], por exemplo.*

A forma hesitante de sua fala, marcada por pausas, reformulações e pela dificuldade em nomear diretamente o que deseja dizer, revela não apenas o caráter delicado do tema, mas também os possíveis efeitos de tensão e cautela envolvidos em sua enunciação. Ao mencionar situações que percebe como formas de acobertamento dentro da instituição, inclusive relacionadas à conduta de outros seminaristas, indica a permanência de contradições que, a seu ver, não são devidamente elaboradas no espaço formativo, especialmente quando tocam questões relativas à moral, ao corpo e à sexualidade, dimensões que, embora centrais, parecem silenciadas ou tratadas de modo indireto.

A ausência em abordar esses temas, sobretudo no que concerne à sexualidade, pode produzir efeitos relacionados com aquilo que não encontra lugar na palavra e retorna sob a forma de mal-estar, ambiguidade ou crítica. O relato de Tadeu exibe não apenas um incômodo pessoal, mas a dificuldade institucional de sustentar espaços de simbolização para aquilo que se apresenta como "óbvio", mas permanece, paradoxalmente, pouco abordado.

Apesar dessa dinâmica, considera que a separação com seu espaço familiar foi benéfica. Percebe que, na distância, o contato com a família melhorou. Tadeu também não chegou a comentar muito sobre a figura paterna, pois não tem mais vínculo com o pai, especialmente devido ao divórcio com sua mãe. Diz que, no seminário, por vezes, revive certas dinâmicas de dependência e cobrança em relação aos formadores. Para ele, o desafio não é tanto o afastamento do mundo, mas a construção de um silêncio que permita um melhor contato com Deus.

[50] A Cúria Metropolitana constitui o órgão administrativo central da arquidiocese, responsável por auxiliar o Arcebispo Metropolitano no exercício de seu governo. Nela, concentram-se as instâncias pastorais, jurídicas e administrativas, incluindo a Chancelaria e demais organismos que colaboram na organização e condução da vida eclesial.

3.1.3 Tiago: "*O que talvez Deus queira, não era aquilo que eu queria para mim*"

Encontrando-se no terceiro ano de Teologia e no seminário há mais de seis anos, Tiago, 26 anos de idade, desde os primeiros contatos mostrou-se bem disponível e confortável para participar da pesquisa. Tal postura parece dizer muito de si mesmo, bem como da garantia ética de preservação de sua identidade, favorecendo um clima de confiança e segurança no contato. Além de se engajar na entrevista, ofereceu uma colaboração para ajudar a encontrar mais jovens para compor os entrevistados, caso fosse necessário.

A inserção de Tiago na experiência religiosa teve início no seio familiar, especialmente por influência de sua mãe, e foi marcada desde cedo por uma vida de participação ativa e engajada na Igreja. Em atividades na paróquia, esteve presente desde sua infância, quando já desejava servir a Deus junto à Igreja que frequentava, a princípio, porém, sem pretensão de ser um padre: "*Então, eu me lembro que eu tinha contato com a juventude, participei de grupos jovens, cuidei de grupo jovem também*". Essa inserção não se configurava como um desejo explícito pelo sacerdócio.

Inicialmente, tinha o desejo em atuar numa área profissional por meio da qual pudesse ajudar as pessoas, apontava para a possibilidade de ser fisioterapeuta. Contudo, a contínua vivência de fé, a partir das orações e leituras sobre a vida dos santos ou sobre as Escrituras, também o fizeram buscar a santidade que antes parecia ser algo do passado, principalmente por citar histórias de santos conhecidos como Nossa Senhora e seus títulos, Santa Teresinha, Santo Antônio e outros. A busca pela santidade virou sua meta: "*Posso dizer que, depois de querer continuar servindo a minha igreja, atuando nela, veio o desejo de querer agora, atuar nela, mas com o desejo de santidade, estar mais próximo de Deus, é de fato minha condição, como ser humano e dar um bom testemunho cristão*".

É a partir da intensificação com a experiência religiosa que a busca por buscar discernir, ou até mesmo confirmar sua vocação começa a se delinear em sua vida. Em suas palavras: "*A gente pensa que a vocação [...] o chamado de Deus é sempre algo muito estrambólico, mas não, é nas coisas muito mais simples, muito mais sucintas e devemos estar atentos a isso*". A motivação vocacional aparece profundamente atravessada pela vivência da oração, expressa no desejo de proximidade com o divino: "*Rezar pedindo a Deus a graça de poder querer estar sempre em sua presença, mas agora de corresponder àquilo que Ele queria*". Soma-se a isso a presença marcante das palavras de sua mãe que, de forma antecipatória, enunciava um destino possível para o filho: "*Eu já sei pra onde ele vai, ele vai ser padre!*"

Foi atravessado por diversos questionamentos, além crises carregadas de dúvidas sobre o abandono dos projetos profissionais: "*O que talvez Deus queira, não era aquilo que eu queria para mim - era estar na área da saúde fisicamente, cuidando de uma pessoa, mas talvez estar na área da saúde espiritualmente, cuidando de muitas pessoas"*. Para Tiago, entrar no seminário foi uma decisão livre e alegre, sem imposições, marcada pela convicção de que a resposta a Deus não podia ser adiada. Existiram muitas incertezas quanto à escolha da instituição e, depois, a demora para entrar no ambiente no qual estava ansioso para viver.

Foi com o apoio dos pais no início dos encontros vocacionais[51] que encontrou coragem para seguir seu chamado. Apesar de todo impacto inicial, seu pai de fato aceitou, não houve empecilho, mas um alerta: "*Meu filho, eu vou lhe apoiar no que você quiser e tudo aquilo que você fizer, mas lembre-se que a vida de um padre é difícil, uma vida dura e se você estiver disposto a isso, eu estou aqui para poder ajudar também*".

A renúncia não se tornou um peso para ele, mas um caminho de autenticidade e fé, apesar de deixar para trás alguns sonhos legítimos de carreira, estabilidade e família. Percebe uma entrega de si de forma fecunda, como os santos, que souberam se doar a Deus e ao próximo. A convivência descrita no seminário é um exercício diário de renúncia, em que precisa lidar com os irmãos que são diferentes, suportar as tensões e aprender a amar na dificuldade, mantendo-se firme na sua essência, sem abrir mão de seus princípios.

3.1.4 André: "*Uma vida que requer de nós renúncia*"

André, 25 anos de idade, se encontra no último ano da etapa teológica, vivendo há mais de sete anos no seminário. Desde os primeiros contatos até o momento da entrevista, mostrou-se bem aberto em sua fala, direto e sem medo quanto à exposição de sua identidade. Chegou a questionar, muito tranquilamente, se existiriam outros jovens da mesma casa formativa sendo entrevistados, gesto marcado por uma confiança em relação a sua participação na pesquisa.

O interesse pela vida religiosa de André foi semeado ainda na infância, na participação do grupo de coroinhas, cultivado também pela sua relação com a paróquia da qual fazia parte e, principalmente, incentivado pela aproximação com padres e com o ambiente comunitário das pessoas que estavam ao seu redor: "*Entrei no grupo dos coroinhas, foi onde surgiu*

[51] Encontros promovidos pelos seminários ou comunidades religiosas com o intuito de auxiliar no discernimento da vocação ou chamado que Deus deu a cada indivíduo.

realmente o engajamento dentro da igreja [...] despertando e alimentando a participação próxima e ativa nas atividades".

Ainda que o chamado tenha surgido cedo em sua vida, ele foi sendo amadurecido e fortificado ao longo dos anos, "*A gente começa a participar e participando vai tomando o gosto da coisa e ali desperta em nós o desejo (pausa)*". Essa decisão contava com o apoio constante da mãe e a resistência do pai: "*Vá, mas não conte comigo pra nada [...] eu cheguei em casa e ele estava com raiva",* que temia o fim da geração na família e que o filho fosse tratado mal no ambiente do Seminário.

Esse conflito e resistência paternas lentamente se transformaram em apoio e reconciliação com o pai, que passou a expressar a outros, no ambiente da igreja, orgulho e reconhecimento pelo que o filho estava se tornando – "*Ele me pediu perdão e disse que sentia orgulho de mim, disse publicamente, que tinha orgulho de ter um filho padre*", o que André descreve como um momento marcante carregado de lágrimas para toda a família.

Pouco tempo depois, seu pai faleceu em meio a pandemia, marco doloroso que quase levou André a desistir da vida religiosa, mas a força de sua família e da comunidade manteve viva sua caminhada: "*Realmente se eu tivesse de desistir, o momento tinha sido aquele, porque eu tive tudo pra desistir*". O seminarista enfatiza como a vocação não se faz apenas de escolhas individuais, mas pelo auxílio da fé, principal norte de sua vida. Acredita que a formação é um caminho de renúncia consciente, quando se opta pelo sacerdócio, envolvendo não apenas o celibato[52], mas também exigências de maturidade e também a capacidade de lidar com a solidão: "*Qualquer pessoa que vai ao seminário, ela vai consciente do que vai assumir [...] é uma vida que requer de nós renúncia para lidar com determinadas situações e principalmente com a solidão*".

Pontua também desafios vivenciados sobretudo na convivência com os outros, em termos de frustrações, perseguições, má relação com alguns colegas que estão na instituição. Em função dos desafios apontados, André ressalta a necessidade de preparação psicológica e espiritual para lidar com as fragilidades que carrega e que encontrará em sua futura missão.

[52] O celibato constitui um elemento central na vida dos jovens que optam pelo sacerdócio, embora frequentemente seja reduzido, no senso comum, à dimensão estritamente sexual. Trata-se de uma realidade mais ampla, que envolve uma forma específica de organização da vida afetiva, relacional e espiritual. Diferente da castidade, compreendida como uma virtude que diz respeito à integração da sexualidade segundo o estado de vida de cada sujeito. O celibato implica uma escolha de não contrair matrimônio, orientada por um sentido vocacional e por uma disponibilidade singular para a vida religiosa e pastoral.

3.1.5 Felipe: "*Meu desejo e o meu grande amor inicial era o sacerdócio*"

Atualmente no segundo ano de Teologia, Felipe, 26 anos de idade, desde o início do contato mostrou-se curioso e interessado pela pesquisa. Sua postura ao chegar no local estabelecido chamou a atenção pela naturalidade. Ao retirar os calçados, deixou alguns objetos pessoais em uma mesa próxima, diferentemente do que ocorreu com os demais entrevistados. Esse gesto de despojamento nos fez pensar, naquele momento, como um indicativo de sua busca por um ambiente em que se sentisse à vontade para falar, sugerindo a importância atribuída a um espaço percebido como seguro e confiável.

Nesse sentido, sua atitude pareceu expressar não apenas uma tentativa de se situar no ambiente, mas também uma abertura para o testemunho de suas vivências, sustentada pela expectativa de encontrar, na entrevista, um lugar de escuta. No meio do encontro, afirmou de maneira muito espontânea: "*eu acho que é muito conveniente essa tua pesquisa, porque a maioria – pela experiência que eu tenho com padres e os seminaristas – que sofrem da solidão, de forma dolorosa, já sofreram disso no seminário*".

Ao narrar sobre sua vida, Felipe revela uma infância que, diferentemente da de outros entrevistados, não foi marcada por uma família atuante em grupos na igreja. Sua vocação surgiu, antes, de uma profunda crise existencial vivida durante o curso de Direito, profissão sonhada por seu pai e também seguida por sua irmã. Ele retrata que se sentia sem rumo: "*No curso de Direito, vinha o sentimento de que eu não estava no controle da minha vida […] ou não estava fazendo algo que fizesse sentido pra mim, então, me veio uma crise existencial muito grande*".

Foi nesse vazio que um livro mudou sua trajetória, a biografia de São Francisco de Assis. A radicalidade do santo, que abandonou tudo: "*Ele deixou tudo por alguma coisa, que aparentemente não era nada, […] mas ele encontrou alguma coisa que eu ainda não encontrei*" para abraçar a vida pobre, acendeu nele o desejo de encontrar algo "*que valesse mais a pena*". Esse despertar o conduziu à ruptura com a faculdade de Direito, com as expectativas de seus familiares iniciando a busca e a decisão por uma nova vida. Em meio ao afastamento da família e à rigidez da vida religiosa, destaca a descoberta de que a renúncia também pode ser um dom, ainda que envolta em lágrimas.

"*Participei de uma comunidade de vida religiosa [...], mas meu desejo e o meu grande amor inicial era o sacerdócio [...] depois decidi que gostaria de ir à diocese e ingressei no seminário*". O celibato e a pobreza não lhe pareceram simples exigências institucionais, mas um caminho de liberdade que dilata o coração, abrindo-o a uma disponibilidade de amar que

se estende a todos. Entre crises, paixões inesperadas e o pensamento de abandonar o seminário, permaneceu guiado e sustentado pela fé.

Felipe também revela que a sua vivência no seminário é permeada por tensões institucionais, além de divergências e dificuldades de diálogo com os formadores. Inicialmente, destaca a existência de uma relação de confiança com o reitor, percebido como uma figura de apoio e segurança. No entanto, após sentir-se livre para realizar alguns comentários e questionamentos em uma conversa com o bispo sobre a formação, essa relação se deteriora, instaurando um cenário de instabilidade e insegurança. Em meio às frustrações, revela ter vivenciado crises de ansiedade, acompanhadas pelo medo de retaliação ou punição por parte dos formadores, principalmente após a relação com o antigo reitor. "*Auxiliou no processo de pensar que minha única confiança é Deus e não posso ficar me confiando em ninguém ou reitor*".

Aponta ainda que existem algumas amizades que fortalecem e dão um suporte no ambiente, mas ainda há uma precariedade no suporte humano-afetivo, destacando o acompanhamento psicológico: "*Existe uma dificuldade humana e material para apoiar mais de 20 seminaristas, que dependem exclusivamente da igreja pra tudo [...] é muito deficitário a relação com a formação [...] o suporte ainda não é suficiente*".

As histórias exibidas revelam singularidades e mostram uma dimensão de travessia que conduz o sujeito a um lugar outro, interior e transcendente. Nessa jornada, o seminarista refaz o pertencimento, isto é, reinscreve-se após rupturas em projetos, vínculos e ideais anteriormente constituídos, para dar sentido ao novo. Ainda que cada trajetória se apresente de modo particular, os seminaristas entrevistados compartilham pontos em comum: experiências marcadas pela fé, deslocamento, solidão e pela busca de sentido, elementos presentes nas Escrituras Sagradas. Abre-se a possibilidade de compreender o exílio como chave interpretativa para as experiências formativas, ao aproximar os seminaristas, principalmente a figura de Abraão, peregrino, cuja fé se faz no caminho, sustentados pela promessa.

3.3 O chamado de Abraão e a condição vocacional

Tal como o patriarca Abraão, cuja experiência inaugura uma lógica de deslocamento, ruptura e abertura ao desconhecido, o percurso vocacional de muitos seminaristas se configura a partir de uma dinâmica semelhante. A vocação, em seu sentido mais originário, do latim *vocare*, "chamar", pode ser compreendida como uma convocação que inaugura uma relação

dialógica entre Deus e o ser humano. A vocação ultrapassa a ideia de escolha individual ou de mera inclinação pessoal, sendo mais adequadamente compreendida como um acontecimento que envolve encontro, escuta e resposta. Nunes e Andrade (2013) aprofundam a compreensão do conceito, quando afirmam:

> É ato de chamar da parte de Deus; é um estado de relação entre Deus e o homem; é diálogo, porque há atenção para com o outro. Vocação é encontro de duas liberdades: a liberdade absoluta de Deus que chama e a liberdade do homem que responde. Vocação é um dom que exige resposta de fé. Sendo um ato que brota do mais profundo do ser, a vocação não pode ser confundida com a inclinação para exercer determinada profissão ou um talento (aptidão natural) para executar algo, alguma atividade. A vocação é um chamado para amar, é chamado ao serviço (1Jo 4,7-21; Mc 10,45), é a realização de um sonho. Na Bíblia, vocação está em estreita relação com eleição e missão. Eleição significa escolher um ou alguns entre tantos, é uma predileção (Nunes; Andrade, 2013, p. 148).

Ao responderem a essa convocação, deixam seus lugares de origem, seja rompendo espaços onde estavam enraizados, seja afastando-se de contextos nos quais a experiência de pertença ainda se encontrava em aberto. Em ambos os casos, trata-se de um movimento sustentado pela promessa e pelo desejo de responder a um chamado que se inscreve como convocação singular. A vivência no seminário que, ao mesmo tempo, desafia e acolhe, convoca o vocacionado a uma reelaboração de si e de seus modos de se relacionar com o mundo e com o divino, exigindo uma abertura interior para habitar a tensão entre as referências que o sustentavam e o novo horizonte que se apresenta.

Tem-se um movimento que conjuga renúncia e aposta, mas que assume nuances distintas com base na trajetória pessoal de cada um: para alguns, significa abrir mão de uma segurança anterior; para outros, significa justamente buscar um sentido de estabilidade e pertença ainda não vivido. Em ambos os casos, o gesto vocacional se sustenta na confiança em Deus diante do desconhecido e na entrega ao mistério que se revelará, um processo que pode ser compreendido como o "devir a ser padre". Entre os entrevistados, um deles, André, situa a história de Abraão como representação da sua vivência.

> *Abraão, ele como patriarca, como um chefe, aquele que conduz um povo, tinha uma voz ativa [...], mas mesmo assim, dentro da liberdade dele, escolheu obedecer a um ser superior, e nesse caso é Deus. Que firmou uma aliança com seu povo e que cumpriu [...] cada um fazendo a sua parte e houve essa reciprocidade, Deus fez a parte dele e o povo fez a parte do povo; ali houve a abundância, então ele é um modelo.*

Tiago, outro entrevistado, reforça a dimensão da escuta fiel, elemento para ele central na experiência vocacional, evocando a singularidade da voz de Deus.

> *Em uma cultura da sua época, em que se acreditava em vários deuses, como Abraão poderia ter escutado a voz de Deus, do Deus verdadeiro, e ter abandonado tudo? partindo para outra terra para empregar a sua vida conforme aquilo que Deus queria, porque um homem temente a Deus, fiel a Deus e que busca ser bom escuta a sua voz. A voz de Deus é uma voz única, e quando fala diretamente ao coração do homem, o homem precisa dar uma resposta. A voz de Deus não nos engana, ela é muito clara e muito objetiva.*

Felipe também acrescenta que sua própria trajetória foi marcada por uma identificação afetiva com a experiência de Abraão, particularmente na fé e nas exigências de entrega ao chamado.

> *Eu tenho carinho muito grande pela vocação abraâmica [...] um dos maiores sinais do vocacionado e daquele que decide seguir a Deus é a noite escura da fé, a confiança puramente espiritual é a fé enquanto virtude teologal [...] Deus queria que Abraão tivesse - pra ser o pai na fé de todos nós - uma fé inteiramente íntegra, assim como a esperança e como a caridade, tem como objeto Deus. Levando pra vida vocacional, é isso que acontece, a cada passo nosso, Deus pede uma entrega mais radical que a anterior, e a única forma de sobreviver a isso é você ter fé [...] isso num caminho que é majoritariamente escuro, vai levar você ao limite, mas não vai permitir com que você pereça.*

Os relatos de André, Tiago e Felipe salientam que a vocação presbiteral, à semelhança da história de Abraão, constrói-se como uma experiência de promessa, saída e travessia constante. Assim como Abraão, os seminaristas se veem chamados a deixar seu lugar de origem, sustentado em uma promessa que transcende a imediata satisfação ou segurança material, e a responder a uma voz que interpela profundamente a liberdade e o desejo. As experiências relatadas convergem com o que alguns estudiosos (Morano, 2003; Pereira, 2002) consideram a respeito da complexidade do chamado presbiteral, marcado por motivações que atravessam o campo espiritual e humano.

Mais que uma ruptura com o passado, afirma-se a adesão a um chamado que não anula a subjetividade ou a história de cada um, mas a integra e a reconfigura. Com isso, "não existe vocação quimicamente pura, ou seja, que o ser humano não possui dois psiquismos: um para o sagrado e o outro para o profano" (Pastoral presbitral, 2010, p. 60). A decisão de ingressar ao seminário, logo, não elimina os desejos, fragilidades e buscas anteriores, mas oferece um sentido novo de uma promessa maior, além de uma renúncia.

No entrecruzamento entre fé e história, os seminaristas narram suas travessias, sinalizando que a vocação, mais do que um rompimento brusco com o passado, constitui-se como uma reelaboração contínua do desejo em relação ao sagrado. A dinâmica encontra ressonância na compreensão de Pereira (2004, p. 277), ao afirmar que "o desejo não dá descanso ao sujeito. É um movimento de ser e de realizar, buscando caminhos, atalhos,

desvios para sua realização". A experiência religiosa não se situa fora do campo pulsional, mas se inscreve nele como uma de suas possíveis modalidades de organização. Deus pode, assim, ocupar o lugar de objeto privilegiado de investimento libidinal, instaurando uma forma singular de relação amorosa que não se reduz à necessidade, mas se articula ao desejo. Como destaca Maria Clara Bingemer (1998):

> Deus como Objeto de Desejo: Deus é, portanto, para o homem que Ele atrai a Si mesmo, objeto de desejo e não de necessidade; da ordem do gratuito e não do necessário, do inteligível, do controlável [...] o Eros divino tem sobre a totalidade do humano corporeidade animada pelo espírito - um poder de atração e sedução que desperta o desejo até o paroxismo, podendo levar aos despojamentos mais radicais e às renúncias mais heroicas, em nome da possibilidade pressentida de participar de sua vida divina e experimentar a união proposta por Ele, mesmo que apenas durante um minuto (Bingemer, 1998, *apud* Castilho, 2004, p. 277).

Para alguns seminaristas, o caminho religioso pode ser vivido simultaneamente como resposta a um chamado divino e como uma via privilegiada de inscrição do desejo. Nesses casos, a vocação não apenas responde a uma interpelação transcendente, mas também organiza, dá forma e, em certa medida, sustenta o próprio movimento desejante. Entretanto, quando esse caminho é assumido como única direção possível, abre-se a possibilidade de que determinados aspectos do desejo permaneçam encobertos ou pouco simbolizados, encontrando vias indiretas de expressão. Como continua Pereira (2004, p. 277), "não existe modelo que nos ensine a buscar essa realização. Cada um deve descobri-lo por si mesmo, na convivência com o outro, sobretudo no processo afetivo-formativo-religioso". Essa afirmação recoloca o sujeito no centro de sua própria travessia, mostrando que a vocação não elimina o trabalho psíquico, mas o intensifica, exigindo contínuas operações de simbolização e reposicionamento diante do desejo.

Sob essa perspectiva, a vocação não se fixa como ponto final, mas desenha um caminho em constante devir. Os vocacionados tornam-se peregrinos de sua própria experiência formativa, vivendo o chamado como uma condição permanente de sua experiência. É a partir dessa compreensão da vocação como travessia que se torna possível aprofundar a figura do seminarista como aquele que caminha.

3.4 “Peregrinos porque chamados”[53]

> *Fiz esse caminho de saída mesmo [...] fui vendo também o cuidado de Deus, que mesmo eu não sabendo onde estava pisando, mas de alguma forma Ele foi colocando pessoas que iam me orientando [...] até chegar lá [...] de fato, doar a minha vida a Deus, querer ser padre!* (Tiago)

> *Porque a gente escolhe abdicar de muitas coisas [...] depois de quase 10 anos [...] teria formado já, estaria pelo menos estar numa carreira profissional […] deixar pra trás uma pessoa velha e confiar em Deus para ser uma pessoa nova*. (André)

> *Experiência pra mim mística, pra outros mágica […] é uma peça de quebra-cabeça que se encaixa perfeitamente comigo [...] quando a gente percebe a grandeza desse chamado, acho que a primeira coisa é meu Deus, eu? (questionou-se na época).* (Tadeu)

A exemplo da experiência de Abraão, como vimos, chamado e sustentado pela promessa divina, os relatos dos seminaristas aqui reunidos revelam como esse movimento de saída, de renúncia e de confiança se atualiza em suas trajetórias. As narrativas também ressaltam uma abertura à voz que chama e convoca para uma reconfiguração de vida, pois “o exílio implica sempre uma explosão do antigo corpo” (Kristeva, 2017, p. 43). A ruptura com a vida anterior gera um processo de reelaboração subjetiva, em que esse impulso enigmático que convoca o sujeito para além de si mesmo, também transforma. A fala de Tomé ilustra esse ponto ao destacar sobre o chamado: “*A gente não pode mais simplesmente assumir o caráter de Tomé, mas do seminarista Tomé! [...] tem que pensar antes de se portar de algum jeito ou tomar alguma atitude, precisamos pensar duas vezes. Isso envolve o ser seminarista*”.

O chamado não apenas convoca, mas impõe uma responsabilidade que atravessa o cotidiano, de forma que o sujeito sempre reformule sua identidade. Essa exigência aparece nas tensões entre o modo de vida proposto pela instituição e a vivência no mundo contemporâneo, como apontado na fala de Felipe:

> *A vida de um seminarista atualmente deve ser vivida conforme a igreja pede e o Direito Canônico. Vai contra a correnteza do mundo em geral [...] em muitos sentidos, de como as pessoas vivem, não convergem para aquilo que devemos ter como identidade.*

Entre ambivalências – medos e esperanças, insegurança e confiança –, cada entrevistado descreve a vocação como uma travessia que os configura como “peregrinos” ou “estrangeiros”, na busca de um crescimento na fé e da confirmação de sua entrega vocacional.

---

[53] Tema do mês vocacional para Igreja Católica, em agosto de 2025, correlacionado ao Jubileu de 2025: https://www.cnbb.org.br/peregrinos-porque-chamados/ Acesso em: 18 set. 2025.

Como ressalta Kristeva (2017, p. 107), “a peregrinação é uma realidade espiritual, é certo, mas não deixa de ser uma atividade prática”. Para a autora, na peregrinação, o movimento interior se traduz em deslocamento concreto, e o caminho exterior espelha a transformação íntima do sujeito. Ao retomar a etimologia da palavra exílio, compreendida como “ir para fora” ou “sair do lugar”, é possível aproximá-lo da experiência formativa do seminarista, que acarreta o abandono de posições ou lugares previamente conhecidos e a entrada em um campo de incertezas, no qual o sujeito é convocado a uma constante reconfiguração de si diante do chamado.

Ainda que não estando no centro de temáticas psicanalíticas, o exílio atravessa produções e elaborações de saberes. Antonelli (2013) propõe pensar a própria Psicanálise como uma contracorrente em relação ao cartesianismo, referindo-a como um saber “exilado”. Ou seja, esse caráter confere-lhe uma posição fecunda para compreender experiências subjetivas que se dão na margem, como a vocação religiosa e sacerdotal e sua dinâmica de renúncia. Nesse ponto, Segers (2009, p. 17, tradução nossa) reforça que “o exílio produz sempre efeitos, uma vez que ele convoca a uma metamorfose [...] à particularidade de ser "outro" e onde ele será a figura do estrangeiro, jamais neutra’’[54]. A vocação pode ser compreendida como um movimento que coloca o sujeito em condição de “saída”, surgindo uma condição de estrangeiro de si e do outro.

Pode-se aludir o caráter enigmático do chamado divino, que não se reduz à vontade consciente, pois há algo nele de *Unheimlich* (infamiliar), termo com o qual Freud (1919/2019) designa uma experiência que desperta estranhamento e familiaridade, considerando-o “tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona’’ (Freud, 1919/2019, p. 45). Essa duplicidade, retomada por Freud em sua leitura do conto “O homem de Areia”, de E.T. Hoffman, demonstra como o duplo constitui o psiquismo humano, de modo que se, por um lado, nos constitui, por outro, nos ameaça, nem sempre estando o estrangeiro relacionado à categoria de assustador, que caracteriza o *Unheimlich.*

Para os seminaristas, o desejo de ser padre é narrado e vivido como algo que surpreende, mas que se impõe com força, que não se explica plenamente. Como afirma Tomé: “É um desejo que eu não sei como explicar, (pausa) não sei como ou de onde parte esse desejo”. Esse infamiliar remete ao que é íntimo e estranho ao mesmo tempo. O estrangeiro, nesse sentido, é também uma figura que, embora lhe seja constitutiva, comparece como

[54] Texto original: “l'exil produit toujours des effets car il convoque à une métamorphose [...] à la particularité d'être 'autre' et ou il sera la figure de l'étranger, jamais neutre” (Segers, 2009, p. 17).

alteridade, tal como assinala Kacelnik (2008, p. 100), ao afirmar que “o estrangeiro gera, ao mesmo tempo, estranheza e provoca inquietação, curiosidade e fascínio”.

A travessia do exilado, mesmo que respondendo a um chamado, é também marcada por incertezas. Nas falas, hesitações aparecem diante do desconhecido e dúvidas sobre a permanência no caminho vocacional – da autopercepção sobre a própria vocação –, bem como sobre o olhar dos formadores, que avaliam constantemente os seminaristas a partir dos critérios institucionais. A estranheza, aqui, não é apenas pelo fato de ser escolhido, mas sobretudo da experiência de ser habitado por um desejo que se origina no Outro e que, ainda assim, convoca o sujeito a responder por ele.

Rosa *et al.* (2009) partem da condição do migrante para pensar algo que é constitutivo de todos nós: “A dimensão trágica do migrante encena algo comum a todos, pois todos somos sujeitos exilados, desenraizados de nós mesmos, constituídos pelo desconhecimento enigmático da dimensão inconsciente” (Rosa *et al.*, 2009, p. 498). A experiência vocacional pode ser compreendida como uma forma particular dessa condição de desenraizamento – uma travessia que encena o autoexílio como destino subjetivo.

O seminarista, quando responde ao chamado, torna-se também estrangeiro: de si, do mundo que deixa e do novo que acolhe. Seu caminho delineia uma experiência de travessia permeada por desejo, limites e reelaboração constante de si. Acarreta uma suspensão: leis, valores e outros entendimentos previamente estabelecidos perdem seu peso absoluto, abrindo espaço para o surgimento de uma nova dimensão desejante ou também, para novos valores absolutos. Todavia, essa suspensão não ocorre sem dualidade, visto que, ao mesmo tempo em que favorece uma abertura ao novo, fragiliza a construção de um lugar estável a partir do qual o sujeito possa sustentar sua relação com o outro (Rosa *et al.*, 2009). A vida vocacional se desenha como um campo em que a pertença é atravessada por deslocamentos e a segurança cede ao processo de inacabamento.

Nesse horizonte, o título do mês vocacional, “*Peregrino porque chamados*”, sintetiza a vocação como um movimento incessante de refazer-se. Como afirmam Rosa e Tatit (2012, p. 452), “ser sujeito não é ter uma essência, mas movimento, errância, um caminhar incessante em seu pensamento, vida sem repouso e sem medir distâncias”. Tal perspectiva permite compreender a experiência vocacional como habitação em um não-lugar (Augé, 1992), na fronteira entre o conhecido e o desconhecido, entre o íntimo e o estranho. O autoexílio deixa de ser apenas metáfora e se torna uma realidade psíquica e espiritual que transforma a existência.

Nessa experiência de autoexílio, em que o sujeito se reencontra com a falta que o habita, a busca imaginária pela plenitude passa a ser vislumbrada pela abertura ao Outro. Como em Abraão, que parte sem saber para onde vai, e em Moisés, que conduz um povo errante, os seminaristas narram a própria travessia buscando encontrarem a si mesmos com Deus. Ao mesmo tempo em que se despojam do mundo, são conduzidos a confrontar os próprios limites e fragilidades, movendo-se entre o humano e o divino, o ideal e o real, além de se reinventar continuamente também diante da solidão.

Cada entrevistado, ao narrar suas histórias, testemunha que o exílio não se reduz a uma experiência de privação, mas é marcado, como vimos, por uma via de transformação, um processo de subjetivação que se dá no encontro com o Outro, divino e humano. O sentido se encontra no próprio caminho, sustentado mais por uma confiança que se dirige ao Outro, esse Deus que chama e promete, sem jamais eliminar a incerteza da travessia. É nesse entrelaçamento entre chamado e caminho que o seminarista segue, e é também aí que a solidão se inscreve como marca em sua formação.

CAPÍTULO 4 – A SOLIDÃO NA FORMAÇÃO: ENTRE O HUMANO E O DIVINO

> *Na solidão conseguimos respostas, assim também eu digo que nesses momentos com os outros, eu pude me reafirmar e saber quem sou, me diferenciando do outro e também vendo as diferenças, na solidão que a gente aprende a viver.* (Tomé)

> *É evidente que esse tema da solidão – que é atrelado à carência, à tristeza ou depressão – um bocado de coisa que aparece […] deveria ser um dos mais tratados no seminário hoje.* (Felipe)

> *Eu creio que a solidão deve fazer parte da vida de todos nós, não só do seminarista. Claro, na figura do seminarista ou do padre ela ganha uma roupagem nova e um significado mais profundo.* (Tadeu)

Sob essa ótica, a solidão parece surgir, à primeira vista, a ser compreendida como aquilo que contraria a condição relacional do humano, aparecendo como indício de falta de socialização, de sofrimento ou de isolamento. Todavia, o cotidiano do seminário é um espaço de vida comunitária, de partilha entre irmãos, mas de uma vida igualmente solitária no que tange ao recolhimento diário, ao estar só na presença dos outros. Como, então, pensar essa solidão sem reduzi-la ao isolamento de forma patológica?

Historicamente, como destacado por Minois (2019), o estar só era associado à exclusão e à punição social. Nas narrativas dos seminaristas, surge uma inversão: a solidão não é a falta do outro, mas espaço de diferenciação necessário para que o "eu" não se dissolva no coletivo. É nesse hiato que a experiência desses jovens ganha contornos singulares. Afinal, de que solidão se fala quando o 'estar só' ocorre em meio a tantos companheiros? A solidão nas narrativas dos seminaristas emerge de forma transversal e persistente, frequentemente vivida de modo silencioso e pouco abordada no seminário. Apresentada de maneira muito singular, embora circunscrevendo o que é concernente a todos – ora como desafio, ora como experiência dolorosa; ora de forma fecunda ou necessária –, as falas que abrem este capítulo já anunciam a complexidade desse fenômeno.

Entre as atividades comunitárias e de recolhimento nos momentos de oração, o seminarista se depara com uma dimensão interior que o convoca a estabelecer um confronto consigo mesmo. Esse confronto interior, que significa sustentar perguntas, incertezas e limites, pode ser compreendido como uma experiência de solidão, exigindo do seminarista uma posição ativa diante de si, de seu desejo e do chamado que o constitui.

A solidão pode ser pensada em estreita vinculação com o autoexílio, de maneira que, ao romper com referências anteriores e habitar um novo lugar, esse sentimento coloca o sujeito diante de uma travessia marcada pela ausência de garantias. O exílio, vivido no deslocamento simbólico, institucional e geográfico, encontra na solidão sua expressão

subjetiva mais íntima, configurando um espaço onde se entrelaçam perdas, deslocamentos e tentativas de reinscrição de si. Trata-se, ainda, de uma experiência que se inscreve na tensão entre diferentes dimensões da vida do seminarista — pessoais, espirituais, pastorais e institucionais —, como indicam pesquisas recentes sobre a solidão clerical[55]. A partir dessa articulação, este capítulo propõe, à luz da psicanálise, compreender a experiência da solidão nos relatos dos seminaristas.

A palavra solidão se caracteriza por uma ampla polissemia; derivando do termo latim *solitudo*, designa um lugar desértico e até hostil, em oposição a um espaço civilizado. Tal palavra pode ser compreendida conforme o olhar que é lançado sobre ela, de modo que, "dependendo do ângulo que olhamos o sentimento de solidão, nos deparamos com várias definições" (Dacorso, 2021, p. 196). É pela diversidade de perspectivas que se revela o quanto a solidão ultrapassa definições rígidas e se inscreve no campo da sensibilidade da linguagem[56]. Nessa perspectiva, um dos jovens seminaristas entrevistados, Tiago, corrobora com esse pensamento ao relatar: "*Eu posso te dizer que quando a gente fala de solidão, é uma palavra ambígua, porque ao mesmo tempo ela me chama muita atenção e também ela é muito problemática*".

Trata-se, poderíamos dizer, de uma das experiências mais intrigantes da condição humana, precisamente por não se reduzir a um único significado, apresentando múltiplas formas de se inscrever na vida psíquica, incluindo as "solidões que são enriquecedoras e estruturantes para o sujeito" (Lima, 2020, p. 88). As transformações históricas e culturais da humanidade revelam as múltiplas facetas que a solidão pode assumir. Não se trata somente de sofrimento individual, mas também de experiência subjetiva que abrange questões sociais, culturais e existenciais.

Georges Minois (2019, p. 1) destaca que "a solidão é uma constante na história da humanidade, ainda presente hoje, o que faz dela um elemento essencial da condição humana". Essa temática expõe um elemento inerente à constituição da vida psíquica, exercendo um papel crucial no desenvolvimento do sujeito. Desde a civilização greco-romana, principalmente a partir da filosofia, a solidão foi objeto de reflexões e questionamentos, mobilizando as ciências humanas a se debruçar e debaterem sobre o fenômeno da solidão, o que resultou em crescentes pesquisas acerca da temática. Assim,

---

[55] A temática da solidão no clero está sendo cada vez mais abordada. Como descreve essa matéria mais recente: https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2026-04/brasil-solidao-sofrimento-padres-bispos.html?shem=dsdf,sharefoc,agadiscoversdl,,sh/x/discover/m1/4. Acesso em: 21 abr. 2026.

[56] A linguagem permite que a solidão se expresse e ganhe diversas formas, assim "todas as possíveis versões da solidão, os versos dos poetas, escritores e compositores trazem-nos alento, pois expressam os silêncios de algo que não sabemos dizer" (Melgaço, 2018, p. 80).

> a solidão deu lugar a muitos debates filosóficos, religiosos, literários, pois ela nunca deixou ninguém indiferente: ela fascina, intriga, espanta, atrai ou escandaliza, é admirada ou zombada, considerada um vício ou uma virtude, um refúgio ou um inferno, mas, em todas as épocas, fala-se dela com paixão (Minois, 2019, p. 3).

A língua portuguesa define a palavra solidão como “estado de quem se acha ou vive só” (Ferreira, 2008, p. 747), aproximando-se mais do viver isolado. Contudo, essa definição literal revela-se limitada diante da complexidade do fenômeno, principalmente ao nos debruçarmos sobre as narrativas dos seminaristas, tão reveladoras da complexidade e da pluralidade da condição humana.

> Dentre os fenômenos que se revelam no horizonte das relações sociais e afetivas na contemporaneidade, a solidão sobressai como uma experiência que nos chama a atenção de modo diferenciado. Em suas inúmeras formas ela se faz presente ora como sintoma, ora como um sentimento que deve ser estritamente aplacado ou mesmo repensado em sua relação direta com a sociedade (Macedocouto; Junior, 2017, p. 8).

Minois (2019, p. 3) compara a solidão com “uma flor que brota no campo das relações sociais e das correntes culturais, que a fazem se desenvolver ou murchar”. Essa metáfora revela que a solidão parte de uma abordagem plural, passível de ser compreendida em suas “solidões” – múltiplas, singulares e atravessadas pela cultura e pela subjetividade. Comte-Sponville (2001), em seu livro “O amor e a solidão”, pondera que a sociedade não é o contrário da solidão, pois "estamos ao mesmo tempo sós e juntos" (Comte-Sponville, 2001, p. 31). Essa constatação revela sobre a experiência contemporânea: ainda que cercados pelo laço social, as pessoas permanecem essencialmente sós.

As interações sociais podem nos aproximar, mas jamais abolir completamente a distância irredutível entre as pessoas. A solidão aparece como uma dimensão constitutiva da existência que permanece singular e intransferível. Cada pessoa corresponde a um “eu” intransferível, como expressa o filósofo:

> Em uma vida humana o isolamento é uma exceção. A solidão é regra. Ninguém pode viver em nosso lugar, nem morrer em nosso lugar, nem sofrer ou amar em nosso lugar. É o que chamo de solidão: nada mais é que outro nome para o esforço de existir. Ninguém virá carregar seu fardo, ninguém (Comte-Sponville, 2001, p. 30).

Longe de ser apenas um estado de carência, ausência ou afastamento, a solidão surge como a verdade mais íntima da condição humana. Acrescenta o autor que “a solidão não é o

isolamento" (Comte-Sponville, 2001, p. 29), sublinhando que estar só não se configura como privação de interações, mas como um estar diante de si mesmo, um confrontar-se com a própria finitude e liberdade. A solidão não nega o social, mas a torna possível, pois "a solidão é necessariamente uma experiência daquele que existe e que revela o seu modo de existir" (Macedocouto; Junior, 2017, p. 10).

Separar-se do outro é condição para encontrá-lo, não sua negação. Ao contrário do isolamento ou da misantropia – expressões da recusa do laço e da fuga do convívio humano –, a solidão emerge como espaço de elaboração subjetiva e de reencontro com o próprio desejo. Como recorda Minois (2019, p. 16), "a ligação entre solidão e misantropia aparece solidamente estabelecida na mentalidade grega: aquele que foge da sociedade só pode ser um inimigo dos homens". Contudo, reduzir a solidão a uma recusa do mundo é empobrecê-la, pois ela carrega em si possibilidades.

Com base nas formulações de Christian Dunker (2011), é possível compreender a solidão como uma experiência estrutural vinculada ao processo de separação. Para o autor, a solidão pode ser entendida como um momento em que o sujeito é confrontado com a própria falta, especialmente quando o objeto anteriormente investido, imaginariamente capaz de tamponá-lo, perde sua função encobridora. Esse deslocamento desvela a incompletude constitutiva do sujeito e o convoca a reposicionar-se diante do Outro e do desejo.

Torna-se fundamental distinguir o isolamento da separação. O primeiro está relacionado com o fechamento defensivo, marcado pelo enfraquecimento dos vínculos, enquanto o segundo "permite reconhecer melhor o tipo de posição na qual nos encontramos em relação ao Outro [...] Ou seja, separar-se do Outro é um movimento, um tempo, que é absolutamente necessário para poder estar com o outro" (Dunker, 2017, p. 34). A solidão, compreendida como condição existencial que acompanha o humano desde sempre, forma um espaço onde o sujeito se descobre, diferencia-se e passa a ser capaz de compreender sua intimidade. La Sagna (2020) complementa essa perspectiva ao afirmar que:

> solidão não é isolamento. Isolar-se é evitar a solidão [...] pode ser muito bem feito com um objeto que estimula o sujeito: Um tóxico, uma fantasia ou um delírio, sem que haja a menor realização da solidão. A solidão não é, de fato, a exclusão do Outro (que é o isolamento), mas a separação do Outro (La Sagna, 2020, p. 85).

Como aponta Dunker (2017, p. 20), a solidão "traz consigo não apenas a separação com os outros, mas a distância e o estranhamento com relação a si mesmo". É precisamente nesse movimento de diferenciação que o sujeito se torna capaz de estabelecer vínculos,

permitindo que sua subjetividade se manifeste de forma singular e autêntica diante do chamado dos seminaristas.

Na contemporaneidade, a solidão tem sido cada vez mais tratada sob uma ótica negativa e patologizante, frequentemente associada a um mal a ser prevenido ou "eliminado". Cacioppo e Patrick (2010, *apud* Rosa, 2012) proferem que os discursos médicos e midiáticos tendem a ser reduzidos à exigência de constante presença, conexão e estimulação, como se a ausência do outro representasse, em si mesma, um sinal de adoecimento. Assim, Rosa e Tatit (2012, p. 450) propõem que

> pensar a solidão como doença do indivíduo que sempre fracassa na relação com o outro é reduzir essa experiência a um estatuto imaginário das relações sociais, podendo legitimar inclusive a queixa do neurótico insatisfeito que sente falta de mais reconhecimento do outro. É um pensamento que simplifica e reduz, tanto a concepção de solidão, quanto a complexidade que envolve os vínculos entre os sujeitos, que, em certo sentido, sempre fracassam.

O sujeito é convocado a evitar o silêncio, o recolhimento e a distância em favor de uma sociabilidade contínua que pouco considera a solidão. No caso dos seminaristas, essa experiência se revela de forma singular, a partir da rotina comunitária, das regras institucionais, dos momentos de introspecção, das ausências afetivas e das expectativas institucionais compondo, por vezes, um tensionamento em que o sujeito é convocado a sustentar a si mesmo diante de um Outro que se faz distante e idealizado.

Diante desse panorama teórico e das múltiplas significações atribuídas à solidão, torna-se possível retornar às falas que inauguram este capítulo, agora sob outra perspectiva. Quando Tomé afirma que "*na solidão conseguimos respostas*", Felipe denuncia a carência de espaços para tratar desse tema no seminário, e Tadeu reconhece que ela assume "uma roupagem nova" na vida sacerdotal, não se trata apenas de experiências individuais, mas de diferentes modos de inscrição subjetiva de uma mesma condição. Essas vozes revelam uma tensão fundamental: a solidão, ao mesmo tempo em que pode ser estruturante e necessária, também pode ser vivida como silêncio não simbolizado, como sofrimento pouco elaborado ou mesmo negligenciado institucionalmente. Com isso, algumas indagações se impõem: Que lugar a solidão ocupa na experiência formativa desses jovens seminaristas?

Tem-se uma experiência reconhecida, acompanhada e simbolizada, ou permanece à margem, como algo a ser suportado individualmente? De que modo o ideal comunitário convive, ou entra em conflito, com essa dimensão inevitavelmente singular da existência? E ainda, como sustentar uma solidão que não se transforme em isolamento, mas que possa

operar como espaço de elaboração, de encontro consigo e, paradoxalmente, de abertura ao outro e ao divino? É a partir dessas questões que se torna possível avançar na compreensão da solidão no seminário, explorando, a seguir, suas configurações mais específicas no interior dessa experiência formativa.

4.1 "*A qualquer momento pode não ter ninguém para dar um suporte*": entre idealizações e desamparos no processo formativo

O trecho que intitula esse tópico, extraído da entrevista de Felipe, mostra a tensão entre o ideal de vida comunitária e a vivência de desamparo que atravessa o processo formativo. Em sua fala, o jovem menciona que, mesmo inserido em um espaço coletivo, o seminarista pode se ver convocado a sustentar, de modo solitário, suas angústias, conflitos e as exigências implicadas na vocação. A solidão não se reduz à simples ausência do outro; ela se configura como efeito da disjunção entre as promessas de amparo inscritas no ideal comunitário e as condições concretas de sustentação encontradas no cotidiano formativo.

A trajetória vocacional é, frequentemente, revestida por um conjunto de expectativas, tanto dos jovens, quanto da família, da comunidade, dos formadores e da instituição que os acolhe. Para o seminarista, a solidão se entrelaça com as idealizações que sustentam o desejo de ser padre. Em alguns discursos, emerge a força de um ideal marcado por um investimento libidinal significativo em imagens de perfeição espiritual, comportamental e moral, frequentemente associadas à busca de integração entre as dimensões propostas para a vida formativa.

Tiago ressalta a necessidade da busca de um equilíbrio constante, ao afirmar que "*tudo isso precisa estar interligado, tanto o estudo, como a vida de oração, como o trabalho e serviço. Se essas três coisas caminham juntas, nós temos um bom padre futuramente*". Sua fala revela uma racionalidade formativa que condiciona a integração da vida do jovem a um modelo padronizado e previsível, cujo foco recai sobre o produto final: ser um "*bom padre".* Todavia, ao priorizar esse resultado idealizado, o processo singular de cada jovem pode vir a ser negligenciado. Tiago descreve as consequências de um possível desequilíbrio:

> *Se um seminarista ou padre vive nessas extremidades, nunca vai progredir. Sempre vai estar em dificuldade consigo mesmo, com os outros e também na relação com Deus. Mas se eles buscarem sempre estar com a virtude central no meio, ele certamente vai saber conhecer a si próprio, entender a realidade do outro e depositar toda a sua confiança naquele que o chamou.*

Na busca por uma "*virtude central no meio*", visa-se a um ideal de completude, a um modelo de perfeição moral, ao qual o seminarista precisa se adequar. Observa Benelli (2006, p. 304) que "o ideal visado parece ser internalização do controle: o autocontrole". Nesse cenário, o processo formativo tende a operar um regime de autovigilância, no qual o próprio sujeito passa a monitorar continuamente seus pensamentos, afetos e comportamentos, confundindo a garantia de sua autonomia e independência quando sair do seminário, com a conformidade ao modelo institucional.

Tal dinâmica pode ser ainda intensificada pela presença de uma instância simbólica que ocupa lugar central na experiência religiosa: a ideia de um Deus que tudo vê, tudo sabe e diante do qual nada se oculta, nem mesmo os pensamentos. A vigilância deixa de ser apenas externa ou institucional e passa a ser internalizada como olhar permanente, produzindo um tipo de relação consigo mesmo marcada pela exigência constante de coerência, pureza e retidão. Entre o ideal a ser alcançado e a impossibilidade de sua plena realização, o sujeito pode se ver capturado por uma lógica de cobrança contínua, na qual o erro não encontra facilmente lugar de elaboração, mas tende a ser vivido como falha moral ou insuficiência pessoal.

Os jovens iniciam uma trajetória de buscar pela santidade e passam a servir de maneira incondicional a Deus. Trata-se de um ideal que ultrapassa a dimensão funcional do exercício ministerial e passa a reorganizar sua identidade, o modo de ser e estar no mundo. É a partir da noção de santidade que a solidão surge como um imperativo que atravessa a prática religiosa, mas também toda a construção da imagem do jovem. Felipe reforça essa lógica ao afirmar:

> *Estamos aqui para ser santos! [...] Ainda existe muito mais a bondade hoje, eu já consigo ver que tem muito seminarista bom, que tá ali por reta razão e com reta intenção, que quer ser bom para Igreja, mas isso, durante muito tempo não foi uma realidade, pelo menos para boa parte, então isso gerava dificuldades.*

A expressão utilizada "*reta razão e com reta intenção*" evoca um sentido moral que articula motivação interna e conduta eticamente orientada pelo exterior. No contexto da formação, tal visão pode operar como critério de discernimento, na medida em que sustentar uma "reta intenção" parece atestar o ardor vocacional, aferido pela capacidade de adesão irrestrita aos valores instituídos. Em outras palavras, essa adesão se sustenta na interiorização normativa, de tal modo que o sujeito passe a alinhar seus afetos, pensamentos e comportamentos a um ideal previamente estabelecido.

A retidão aparece como medida de legitimidade da vocação, como também parâmetro para distinguir aqueles considerados verdadeiramente comprometidos, daqueles cuja presença no seminário seria percebida como superficial ou insuficientemente engajada. Felipe continua: "*Se você não tem esses valores, a vida do seminário torna-se muito superficial*". A afirmação sugere que a profundidade da experiência formativa estaria diretamente associada à interiorização desses valores.

Todavia, é justamente nesse ponto que emergem tensões importantes. Quando a conformidade ao ideal se torna condição de reconhecimento e pertencimento, abre-se espaço para dissociações entre o vivido e o enunciado, sobretudo em contextos institucionais marcados por forte regulação simbólica e disciplinar. Como observa Pereira (2013, p. 193):

> Em seminários, enquanto instituição total: rígida, hierárquica, silenciosa e vigilante, com facilidade vive-se a dupla linguagem. Como nele há um discurso monolítico, toda divergência soa mal e até rebelde, comprometendo a vida dentro dele. A dupla linguagem consiste em ter um discurso de valores, de comportamentos, de palavras para o interior da instituição e outro para si e para grupos fechados de confiança e às vezes de cumplicidade (Pereira, 2013, p. 193).

A noção de "dupla linguagem" revela uma forma de organização dos vínculos. Tem-se uma separação que se instaura entre o discurso oficial – alinhado ao ideal institucional – e os espaços restritos nos quais o sujeito pode expressar críticas, ambivalências e afetos que não encontram legitimidade, muitas vezes, no campo coletivo. A fala de Tadeu ilustra de maneira expressiva esse funcionamento:

> *Eu só tenho um amigo ou outro no seminário, que nos reunimos para conversar e também para falar mal de algumas situações (risos). Ano passado, no fim do semestre, sentou-se à mesa comigo todos os meus três amigos e mais outros que corroboram com as nossas ideias. O fato da gente ter liberdade, entre nós, ali pra criticar, digamos assim, e pra dizer olha isso tá errado e não deve ser assim.*

Ressalta-se a possibilidade de uma fala mais livre ser circunscrita em pequenos grupos de confiança, configurando espaços de suspensão das exigências institucionais. A liberdade de criticar aparece como algo raro e localizado, o que indica que o espaço comunitário mais amplo não se apresenta como lugar legítimo para a divergência. Nesse sentido, tais agrupamentos funcionam simultaneamente como suporte e sintoma: suporte, na medida em que oferecem um lugar possível de elaboração e partilha; sintoma, porque realçam a impossibilidade de circulação aberta da palavra no conjunto da comunidade. A crítica, o incômodo e a diferença precisam ser deslocados para espaços paralelos, produzindo uma fragmentação dos vínculos e restringindo o reconhecimento mútuo entre os sujeitos.

Quando a retidão é assumida por uma medida absoluta, pode instaurar um ideal rígido e moralmente elevado. Deixa de ser uma orientação ética e passa a operar como exigência de perfeição; uma perfeição almejada por jovens que se guiam na busca por ser a imagem e semelhança de Deus. Nessa lógica, ambivalências, hesitações e conflitos – estruturais ao humano – tendem a ser pouco reconhecidos. O que não se ajusta como ideal pode ser interpretado como desvio moral ou até falta de vocação, não como parte integrante de um processo de amadurecimento subjetivo. A vocação, então, passa a ser medida segundo um "enquadre", diante do qual qualquer desalinhamento pode ser visto como fracasso. É fecunda a afirmação de Rosa e Tatit (2012, p. 452) de que "ser sujeito não é ter uma essência, mas movimento, errância, um caminhar incessante em seu pensamento, vida sem repouso e sem medir distâncias".

Tal perspectiva permite deslocar a compreensão da vocação de um modelo fixo e previamente definido para uma concepção processual, marcada por movimentos, rupturas e transformações ao longo da trajetória e não apenas como conformação a um modelo estabelecido. Nessa mesma direção, a reflexão de Pereira (2025, p. 214) ilumina a o modo como o sujeito tende a projetar, nesse processo, suas carências, expectativas e ideais:

> O ser humano tende a projetar o mundo de acordo com suas demandas, carências e expectativas fantásticas, e não com base na observação objetiva da realidade. Em sua carência (a angústia da falta), o sujeito tende a buscar ídolos ou "chefes importantes" nos âmbitos do mercado, da estética, das crenças religiosas suspeitas e dos saberes absolutos.

No campo religioso, a figura do padre ideal pode constituir-se como a imagem sobre a qual a qual o sujeito projeta a si mesmo, numa tentativa de responder à angústia da incompletude; contudo, ao se orientar por esse ideal, pode também intensificar seus conflitos. Quanto mais o jovem se identifica com um modelo inatingível, mais distante se sente de alcançá-lo e mais solitária se torna essa busca. Essa busca pela figura sacerdotal ideal aparece de forma expressiva na fala de Tomé, para quem o presente formativo já se encontra atravessado pelo "*vir a ser padre*":

> *A gente por ser seminarista agora, já acaba espelhando o futuro, já vai se encaminhando olhando pro futuro. Então, bate aquela ânsia e desejo "espero que chegue logo o momento de ser padre!" (pensa) [...] Até mesmo o contato com as outras pessoas, a gente tem que saber que representamos uma instituição e que a gente tem um modelo a ser seguido, que é o próprio Cristo.*

Aqui, o futuro invade o presente e antecipa uma identidade que está em constituição. O seminarista se prepara para o sacerdócio, já assumindo as exigências simbólicas e morais da função, pois ela já se inicia desde a formação. A figura do Cristo como um ideal identificatório central, em torno do qual o sujeito organiza sua própria imagem. Tal ideal se constrói a partir da experiência do chamado de Deus, frequentemente vivida como eleição, na qual o seminarista se reconhece como aquele que foi escolhido.

No relato de André, o ideal vocacional se encontra em confronto com as expectativas sociais e profissionais, mostrando a singularidade dessa escolha, que pode ser sentida como solitária:

> *Na escola, o pessoal sempre dizia que eu ia ser padre e eu confesso que no início sentia um pouco de vergonha, porque para um jovem de 12 aos 16 anos, todo mundo vislumbrava ser advogado, professor ou doutor. Todo mundo dizia assim "ele vai ser padre" e eu pensava assim, "meu Deus, todo mundo vai procurar uma área e vai ser um profissional e eu vou entrar no seminário.*

A escolha vocacional parece partir de uma indicação do Outro, como um desígnio. Assim, antes mesmo de André confirmar quem desejava ser, sentiu-se confrontado com uma imagem sobre quem ele deveria se tornar. O sentimento mencionado por André revela o embate entre diferentes ideais. De um lado, os modelos profissionais socialmente valorizados; de outro, o chamado religioso, que o inscreve em uma trajetória percebida como distinta e menos compartilhada pelos pares. O chamado surge como uma marca que o diferencia do grupo, acentuando a experiência de solidão.

Essa dinâmica remete à formulação freudiana, em "Introdução ao narcisismo" (1914/2010), acerca do Eu que, de acordo com Freud, busca corresponder às marcas de um narcisismo primário, ao investimento e expectativas parentais, introjetadas como ideal a ser realizado. O narcisismo primário refere-se a uma fase precoce do desenvolvimento psíquico, caracterizada pelo investimento libidinal do próprio Eu, sem que se exclua, desde o início, os investimentos objetais, posto que é a partir do investimento do Outro que o voltar-se para si se faz possível. Como destacam Laplanche e Pontalis (2022), trata-se de

> uma fase precoce ou momentos básicos, que se caracterizam pelo aparecimento simultâneo de um primeiro esboço do eu e pelo seu investimento pela libido, o que não implica que este primeiro narcisismo seja o primeiro estado do ser humano, nem que, do ponto de vista econômico, esta predominância do amor de si mesmo exclua qualquer investimento objetal (Laplanche; Pontalis, 2022, p. 290).

Com base na teoria sobre o narcisismo, Freud introduz as noções do Eu ideal e do Ideal do Eu. Enquanto o Eu ideal remete à experiência de plenitude narcísica, o Ideal de eu constitui-se como instância normativa, formada a partir de identificações com figuras que possam representar autoridade.

> O ideal do eu, enquanto promessa do absoluto, para que o sujeito se comporte de um jeito social aceitável, entra em colapso e dilacera a pessoa. O ideal do eu transforma-se em 'avaliador moral' ou 'juiz tirano' (ideologia dominante) com a função de classificar o sujeito oprimido como indigno, sujo e impotente (Pereira, 2025, p. 245).

É sob esse olhar que o Eu se avalia e se tensiona, como afirma o próprio Freud ao discutir a constituição do Eu, a autoestima e a formação e diferença dos ideais: "Podemos dizer que uma erigiu um ideal dentro de si, pelo qual mede o seu Eu atual, enquanto à outra falta essa formação de ideal. Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão" (Freud, 1914/2010, p. 40). Referenciando-nos na metapsicologia freudiana, ponderamos que a escolha vocacional não se reduz à adesão ao estilo da vida religiosa ou à aceitação de um papel previamente definido, mas expressa uma tentativa de corresponder a um ideal interiorizado.

O discurso de Tiago, por exemplo, pode representar esse ideal do Eu que se materializa na figura do sacerdote santo e servidor, como horizonte ideal a ser incessantemente perseguido, operando como norteador identificatório, mas também como força alienante quando se instaura no abismo intransponível entre o eu e a perfeição do objeto idealizado.

> *Quando eu vejo um padre com a roupa preta - que é a batina - eu fico feliz pela presença de um homem consagrado a Deus [...] a renúncia sempre foi muito clara pra mim, antes de querer ser padre e já buscar querer ter uma vida santa e agradável a Deus, li muito sobre a história dos santos [...] homens e mulheres, doaram a vida por Deus, sofreram, renunciaram a muita coisa (pausa) mas eram felizes. Deixaram um legado, então é isso também que eu quero.*

O relato exibe o peso das identificações com figuras de santidade, cuja trajetória, marcada por renúncia, sofrimento e entrega, aparece revestida de um valor exemplar. Essas narrativas funcionam como operadores simbólicos que organizam o imaginário vocacional, oferecendo ao jovem um roteiro possível para a própria existência. Nesse movimento, a figura do sacerdote e a memória dos santos tornam-se suportes de um ideal que orienta o desejo e sustenta a busca por uma vida plena de sentido.

Contudo, quando esse ideal se eleva à condição de modelo de perfeição moral e espiritual, ele também pode instaurar uma tensão estrutural entre o eu possível e o modelo idealizado. Tal configuração permite compreender, a partir da constituição do Ideal do Eu, instância formada pela internalização das figuras parentais e de outras autoridades significativas, como o sujeito passa a se medir por um ideal elevado, intensificando o conflito entre suas possibilidades reais e as exigências de perfeição que o atravessam.

Face a face com esse ideal, o sujeito é convocado a corresponder a um modelo elevado, marcado pela "compulsão de imitar e ultrapassar o pai" (Freud, 1910/2015, p. 196). A referência a Deus, frequentemente representado como instância suprema de autoridade e perfeição, pode assumir, no campo psíquico, a função de um ponto de ancoragem para tais exigências ideais. Não se trata apenas de uma crença religiosa, mas de uma referência simbólica que participa da organização do Ideal do Eu e que pode se articular às demandas superegoicas descritas por Freud em "O Eu e o Id" (1923/2011).

Herdeiro do narcisismo infantil, o Ideal de Eu oferece ao sujeito uma plenitude e completude, funciona como mediador entre o desejo e as exigências da realidade, sendo essa mediação sempre atravessada por tensões, pois o Eu ideal se vê constantemente confrontado a um ideal elevado e inatingível. Como observa Freud:

> O desenvolvimento do Eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal (Freud, 1914/2010, p. 48).

No contexto do seminário, esse ideal atravessa expectativas pessoais, comunitárias e institucionais, funcionando como um operador de sentido que sustenta a escolha vocacional. Contudo, tal sustentação não se dá sem tensão: ela não se limita ao embate entre demandas institucionais e limitações subjetivas, mas incide sobre o próprio estatuto do desejo. Nesse cenário, as renúncias pulsionais, que encontram no fazer o bem comunitário um caminho possível, mas não sem o peso de um impedimento mais "radical".

Como aponta Pereira (2010, p. 142), "ainda que trabalhe com a ideia do divino, daquele que tudo pode, trabalha-se, também, no catolicismo, sob a forte marca da renúncia, do recalcamento e da repressão". Se, por um lado, Tiago expressa um entusiasmo ao tomar a figura do "padre santo e servidor" como propósito de vida, por outro lado, o relato de Tadeu revela a ruptura de uma imagem idealizada no seminário:

> *Naquele ano de 2022 foi um dos anos mais fantásticos […] quando a gente vai pro seminário maior*[57] *tem aquele choque de realidade entre a fantasia e o que eu vivia no seminário menor […]. Era a realidade mesmo, uma casa que vivia aparentemente em harmonia. Já no maior, eu não percebia isso, e pior ainda eu percebia uma oposição a essa ideia […] algo foi redescobrindo […] quando eu consegui superar essa fantasia otimista e essa fantasia pessimista. Então eu consegui superar isso tudo, é notar a realidade tal como ela é de fato*.

Esse movimento de desidealização confronta o sujeito com a distância constitutiva entre o Eu ideal e o Ideal de eu. Segundo Freud (1923/2011), é nessa comparação que emergem os sentimentos de culpa, insuficiência e desamparo, uma vez que o que era idealizado antes e sustentado passa a falhar como garantia de completude. O deslocamento do investimento libidinal entusiástico cede espaço, em alguns momentos, a modos de funcionamento mais defensivos, marcados por certo distanciamento afetivo, como forma de lidar com a distância entre o ideal e as dificuldades concretas da vida no seminário.

Nas narrativas dos seminaristas, revelam-se fragilidades e contradições institucionais, mostrando que a vida no seminário, embora convoque à fraternidade e pregue a vida em comum, produz, simultaneamente, condições que fragilizam os laços e instauram uma lógica de insegurança relacional. De acordo com o que alguns jovens sinalizaram, o ideal de comunidade fraterna, frequentemente mobilizado como referência normativa da formação, nem sempre se traduz em vínculos efetivos de acolhimento e pertencimento no cotidiano da casa formativa. André descreve a experiência de viver em uma comunidade numerosa sem que isso garanta necessariamente suporte afetivo ou interação:

> *Na casa formativa, onde moram 30 a 50 pessoas, nenhum tem a obrigação de lhe dar suporte em nada. Falando humanamente, claro, se olharmos pela igreja, pela instituição, somos irmãos e devemos viver como uma família, mas eu acho que é escolher a solidão, porque a qualquer momento pode não ter ninguém para dar um suporte em nada.*

O relato de André revela um descompasso entre o ideal institucional da fraternidade e a experiência concreta das relações. Ainda que o seminário se apresente simbolicamente como uma "família", a vivência cotidiana pode ser atravessada por sentimentos de

[57] A formação sacerdotal na Igreja Católica se estrutura por etapas progressivas e organicamente articuladas. No contexto Diocesano, convém, contudo, destacar uma diferença histórica e relevante quanto ao modelo do seminário menor e sua configuração atual. Tradicionalmente, ele era organizado como internato que acolhia os jovens no início da adolescência, onde realizavam seus estudos básicos escolares, modelo que atualmente vem entrando em desuso pelas Arquidioceses. Atualmente, em algumas (arqui)dioceses o seminário menor corresponde à etapa propedêutica, destinada aos jovens que manifestam interesse pela vocação sacerdotal, principalmente depois de terem seus estudos e até graduações realizadas, um preparatório com atividades voltadas ao discernimento vocacional para o seminário maior, onde se trata da formação em si. Após o discernimento inicial, os jovens iniciam os estudos filosóficos e teológicos para aprofundar sua vocação, etapa que pode culminar na ordenação presbiteral.

desamparo relacional, em que a proximidade física entre muitos, não se converte necessariamente em laços de cuidado ou reciprocidade. A fraternidade tende a operar mais como um imperativo discursivo do que como uma realidade relacional afetivamente compartilhada, fazendo com que cada sujeito, em sua singularidade, se confronte com a própria solidão que, longe de ser escolhida, também se impõe como condição do exílio vivido no interior da própria comunidade.

Essa visão tende a ser reforçada quando a indiferença passa a organizar as relações, sobretudo nas figuras de autoridade e responsabilidade no interior da casa formativa, como ressalta André: "*A indiferença dentro da casa é um grande fator que causa esses problemas na formação*". A indiferença apresenta ausência de presença e afeto entre os próprios formandos e também com seus formadores, de modo a enfraquecer as possibilidades de reconhecimento mútuo entre os sujeitos.

A discrepância apontada por André, entre o ideal de irmandade e a vivência da solidão permite retomar, em outro registro, a própria lógica que sustenta o laço comunitário na tradição cristã. Trata-se de um vínculo que se organiza a partir de um referencial simbólico comum, no qual todos são convocados a se reconhecer como irmãos, não necessariamente por laços efetivos entre si, mas por uma filiação compartilhada. É nesse ponto que a leitura freudiana oferece uma chave de compreensão importante, ao situar que a fraternidade cristã se estrutura a partir de uma identificação mediada por uma figura central:

> Ele se relaciona com os indivíduos da massa crente como um bondoso irmão mais velho, é um substituto paterno para eles. Todas as exigências feitas aos indivíduos derivam desse amor de Cristo. Há um traço democrático na Igreja, justamente porque diante de Cristo são todos iguais, todos partilham igualmente o seu amor. Não é sem profunda razão que se evoca a semelhança entre a comunidade cristã e uma família, e que os crentes se denominam irmãos em Cristo, isto é, irmãos pelo amor que Cristo lhes tem (Freud, 1921/2011, p. 47).

Ao analisar as formações coletivas, Freud observa que instituições como a Igreja se estruturam a partir de um vínculo libidinal comum dirigido a uma figura ideal central. Nesse modelo, os indivíduos se reconhecem como iguais porque se encontram ligados pelo amor compartilhado a uma mesma figura simbólica. Freud indica a exigência que essa estrutura impõe ao crente:

> Cada cristão ama a Cristo como seu ideal e sente-se ligado aos outros cristãos pela identificação. A Igreja pede mais dele, porém. Ele deve identificar-se com Cristo e amar os outros cristãos, tal como Cristo os amou. Logo, nos dois pontos a Igreja requer que a posição libidinal dada pelo grupo seja completada. A identificação deve ser acrescentada ali onde houve a escolha de objeto; e o amor ao objeto, onde existe

> identificação. Esse algo mais ultrapassa claramente a constituição do grupo (Freud, 1921/2011, p. 100).

O vínculo fraterno não é espontâneo, mas convocado como uma exigência que o sujeito deve cumprir para corresponder ao ideal do grupo. Quando esse imperativo não encontra sustentação nas condições concretas da vida institucional, o laço que deveria unir os seminaristas pode fragilizar-se, e a fraternidade proclamada no discurso convive, paradoxalmente, com a experiência de isolamento afetivo. É nesse ponto que a reflexão freudiana em *"*O mal-estar na civilização*"* permite tensionar tal exigência ao nível da própria constituição do laço social. Ao problematizar o mandamento "amar o próximo como a si mesmo", Freud (1930/2010, p. 73-74) afirma: "Meu amor é algo precioso para mim, algo que não posso despender irresponsavelmente […] se devo amá-lo com esse amor universal […] receio que uma parte mínima de amor lhe caberá".

Ao introduzir essa crítica, Freud salienta que o amor ao próximo não se sustenta como disposição espontânea, mas encontra limites nas próprias condições do investimento libidinal. O outro, sobretudo quando desconhecido, não se apresenta imediatamente como objeto de amor, mas pode, ao contrário, suscitar indiferença, rivalidade ou mesmo hostilidade. O mandamento cristão se revela como uma exigência que ultrapassa a economia psíquica do sujeito, configurando-se como um ideal elevado cuja realização plena se mostra estruturalmente limitada.

No contexto formativo, a fraternidade, fundada nesse mandamento, passa a operar como imperativo ético e espiritual, ao mesmo tempo em que se confronta com as limitações próprias dos vínculos humanos. O amor ao outro deixa de se sustentar na reciprocidade e na experiência compartilhada, sendo mediado por uma exigência ideal que, ao não se realizar plenamente, pode produzir sentimentos de insuficiência, culpa e retraimento. Desse modo, a promessa de uma comunidade fraterna, ancorada no amor ao próximo, convive paradoxalmente com experiências de indiferença e isolamento, revelando o hiato entre o ideal religioso e a realidade psíquica dos sujeitos. É nesse contexto que a fala de Tiago revela a vivência da solidão como algo que precede e acompanha o ingresso na instituição:

> *Entrar no seminário é saber que terei que viver esta solidão, agora é vivê-la de forma sadia [...] - se é que pode haver - enquanto seminarista nós estamos com contato diariamente com o povo de Deus [...] vem cobranças deles, também por parte de outros padres que nos acompanham, com os estudos, a cobrança pessoal 'será que eu estou dando o meu melhor?*

Na fala acima, a solidão é apontada como marca inerente à vida no Seminário, de

modo que a escolha vocacional implica uma compreensão dessa realidade, que se mostra envolta por ambivalências. Há um esforço em atribuir-lhe um sentido, muitas vezes compreendendo-a como experiência necessária, talvez formativa, mas também a dúvida quanto à possibilidade de vivê-la de modo saudável. Trata-se de uma solidão que se intensifica quando os ideais que organizam o Eu vocacional falham em garantir amparo psíquico e reconhecimento afetivo.

Nesse ponto, torna-se relevante retomar a distinção entre solidão e isolamento: enquanto este último remete a um fechamento defensivo e ao enfraquecimento dos vínculos, a solidão, tal como vivida no contexto formativo, pode assumir a forma de um recolhimento em si mesmo que não acarreta, necessariamente, ruptura com o Outro. Ao contrário, no horizonte religioso, essa experiência de solidão pode ser sustentada por uma relação com o divino, na qual o estar só se articula a um estar-com-Deus, tema abordado no próximo tópico.

4.2 "*Só eu e Deus sabemos e conseguimos combater*": a solidão como espaço espiritual no exílio

Tomé destaca, na fala que intitula este tópico, uma dimensão central nas narrativas dos seminaristas: a espiritualidade como forma de sustentação da solidão. Delimitando um campo de experiência profundamente singular, no qual o enfrentamento das dificuldades é vivido como algo que escapa à partilha com o outro, sendo circunscrito a uma relação exclusiva com o divino. Tal formulação não apenas evidencia a importância da fé como fonte de força e amparo, mas também revela um modo específico de subjetivação da solidão, em que o sujeito se percebe acompanhado por Deus, ainda que, simultaneamente, apartado dos vínculos humanos.

A espiritualidade cristã-católica, ao longo da história, compreende a solidão como um território privilegiado de amparo e encontro com Deus. É no recolhimento que a oração se torna via de amadurecimento interior, conduzindo o indivíduo a uma confiança profunda de intimidade com o sagrado. O movimento ascético é frequentemente associado ao deserto, espaço de purificação e de experiência espiritual, como aparece nas passagens bíblicas: "assim farei da terra uma desolação e uma solidão, o que porá termo ao orgulho que ela concebia de sua força" (Ez 33, 28); "juro, porém, que te vou transformar em solidão, num deserto" (Jr 22,6). Ao tratar dessa espiritualidade do deserto, Dacorso (2021, p. 196) afirma que:

> Para o encontro místico com Deus, professa-se a solidão e o silêncio, seja só, seja com outros em volta. A espiritualidade se encontra no mergulho de si mesmo, produzindo o sentimento de paz e de epifania do encontro com Deus, e outros sagrados, sejam acompanhados de ácidos, chás ou não, as experiências são sempre singulares como podemos identificar na história de santos e penitentes de qualquer culto religioso.

No final do século III, o deserto deixa de ser apenas uma metáfora bíblica e passa a constituir efetivamente um modo de vida, marcando o surgimento do eremitismo cristão. Os primeiros monges e anacoretas compreendiam a experiência desértica como uma busca radical pelo contato com o divino, aspirando à perfeição e à santidade por meio de uma existência separada do mundo secular, uma imersão na solidão absoluta. Essa retirada do mundo refletia o desejo de autoconhecimento e purificação, seguindo os passos de Deus, de modo que o deserto se tornava menos um lugar e mais uma experiência espiritual – itinerário interior rumo ao encontro com Deus.

As trajetórias de Santo Antão, São Bento e outros Padres do Deserto[58] exemplificam essa compreensão da solidão como espaço de discernimento e combate interior. Segundo Liébaert (2000), a vida ascética era guiada pela pobreza, pelo trabalho manual, pela oração alimentada pela Escritura, pelo enfrentamento espiritual contra o mal, pela imitação de Jesus, culminando no retorno do asceta purificado ao mundo, cheio do Espírito. A espiritualidade cristã ressignificou a experiência da solidão: ao invés de ser associada com a ausência de Deus, passa a ser compreendida como dimensão constitutiva da fé.

Quando o sujeito se encontra só na oração, há uma presença permanentemente simbólica do Outro divino. A solidão não elimina a falta constitutiva, tampouco a recobre, mas permite que seja sustentada e fonte de superação. Trata-se de uma solidão que não se confunde com fechamento narcísico ou isolamento defensivo, mas que exige uma diferenciação subjetiva. Pereira (2013, p. 252) assinala que "sustentar a solidão é ter consciência de si mesmo e buscar no outro uma realidade diferente. O outro como companheiro e como aquele que aponta para a diferença, não como avalista de meu desejo ou como aquele que sempre concorda com os meus anseios".

A experiência da solidão, inclusive na dimensão espiritual, não se organiza em torno de uma relação fusional com o outro, mas preserva a alteridade e a singularidade do sujeito. Na mesma direção, Dolto (1998) aponta que a possibilidade de simbolizar a ausência torna suportável a angústia de estar só, pois passa a ser inscrita no campo representativo. Para a

[58] Eremitas e monges cristãos que, entre os séculos III e IV, retiraram-se para regiões desérticas do Egito, Síria e Palestina, dedicando-se a uma vida de seguimento radical a Cristo, por meio da vida ascética marcada pela oração contínua, pelo silêncio e pelo jejum.

autora, "a simbolização da ausência é o que nos permite suportar a angústia de solidão" (Dolto, 1998, p. 440).

Tal formulação encontra ressonância no modelo freudiano do *fort-da*, descrito por Freud (1920/2010) a partir da observação da brincadeira de seu neto. Nesse jogo, a alternância entre ausência e presença do objeto é simbolizada, permitindo à criança elaborar psiquicamente a separação da mãe e sustentar a ausência sem sucumbir ao desamparo. A falta não é eliminada, mas tornada representável, uma possibilidade que transforma a ausência em algo suportável.

De maneira análoga, a interioridade construída na oração pode ser compreendida como um espaço representacional no qual a solidão é atravessada pela presença de um Outro inscrito no horizonte da fé, na figura de Deus Pai. Essa dinâmica aparece de modo claro no relato de Tadeu, que se refere à escuta de Deus por meio do silêncio, em contraposição à agitação da vida cotidiana. Para ele, a reclusão proposta pelo seminário favorece um aprofundamento de si, a partir do contato com o divino:

> *Deus fala no silêncio e o ambiente daqui de fora é um ambiente de muita ação [...] Ele não fala nessa superfície, nessa agitação, fala no profundo mesmo. E porque nós não estamos no profundo, a gente não consegue ouvir; então, sobretudo, para o seminarista (pausa) esse momento de silêncio, esse momento de morar em um lugar mais silencioso, a fim de que se propicie uma vida de oração [...] saber ouvir sua voz que é do profundo da alma.*

De acordo com Tadeu, o silêncio possibilita uma escuta interior, uma experiência da presença que se manifesta no profundo da alma. A solidão, nesses termos, deixa de ser associada exclusivamente à ausência de relações e passa a ser vivida como um espaço de encontro, no qual o sujeito sente-se amparado pela relação com o sagrado. A mesma percepção se torna notória no relato de André, ao afirmar que a experiência autêntica com Deus produz efeitos subjetivos, sobretudo nos momentos de solidão:

> *Olhe, uma pessoa que faz uma experiência verdadeira com Deus, é praticamente impossível que ela continue do mesmo jeito [...] nesses momentos de solidão, uma palavra de conforto, uma oração [...] pode preencher esses momentos de solidão, porque se eu tenho um discurso para as pessoas de que Deus age na minha vida, Deus está presente na minha vida, de que nos meus piores momentos Deus está ali presente e eu não tenho isso pra mim, algum problema tem. [...] então eu vejo esse lado espiritual e a questão da fé, como um grande incentivo pra continuar, pra suprir esses momentos.*

O que se nota nesses relatos é a possibilidade de uma reconfiguração subjetiva, não sendo a solidão vivida como um vazio tão-somente, mas ancorada pela experiência da fé. Na

vida contemplativa, essa reconfiguração realiza-se por meio do desapego e do esvaziamento da vida exterior, compreendida como potencialmente dispersiva e propensa ao pecado. A busca pelo silêncio supõe um recolhimento e disciplina afetiva, conduzindo o sujeito, temente e fiel a Deus, ao encontro da comunhão com o sagrado. Para Merton (2023, p. 78), a verdadeira solidão se refere a "uma comunhão com algo maior que o mundo, grande como o próprio Ser, de maneira que na profunda paz da solidão encontremos Deus".

O deserto, sendo uma paisagem de tradição ascética, reforça o dinamismo espiritual com o divino. Acarreta austeridade, despojamento, solidão e silêncio, tornando-se lugar privilegiado de purificação e discernimento. A solidão, longe de representar isolamento, assume um caráter espiritual e formativo: torna-se espaço de combate interior, de escuta profunda e de encontro íntimo com Deus. Por isso, continua sendo, ainda hoje, uma referência espiritual que atravessa e molda trajetórias religiosas.

Entre os seminaristas, a solidão também surge como um território fecundo de encontro com Deus e de reorganização subjetiva. Os relatos revelam que, pela oração pessoal ou comunitária, a solidão torna-se essencial para sustentar afetivamente a caminhada vocacional e elaborar as angústias que emergem ao longo do processo formativo. Felipe expressa essa dimensão ao afirmar que a intimidade com Deus não se impõe como obrigação moral, mas como uma necessidade vital:

> *O único lugar que eu me sustentava era Deus na oração pessoal [...] então às vezes a solidão não é tanto de pessoas, mas é de alguém que conheça minha intimidade e que seja íntima a mim [...] hoje estou mais maduro do que eu era [...] a forma como eu lido com esse sentimento pra amadurecer em relação à solidão (pausa) foi isso, amizade com Deus, na oração.*

Tomé reforça essa compreensão ao afirmar que *"os momentos de solidão são muito importantes, como a busca de entrar dentro de si, avaliar suas dificuldades e desafios, mas também a força que você tem dentro de si e em Deus, no seu contato com o nosso Senhor".* Na mesma perspectiva, Tiago expressa a necessidade de uma relação singular com o divino: *"é preciso ter o seu momento individual com Deus, saber que você precisa conversar coisas que só ele entende e nenhuma outra pessoa vai poder entender*". Essa compreensão aparece de maneira ainda mais elaborada em outro momento de sua fala, quando reflete sobre as dificuldades da vida cotidiana no seminário:

> *Dificuldades cotidianas acontecem, nos fortalece sim, nos aperreia bastante (pausa) não é algo que se torne um grande empecilho, mas que se nós não estivermos unidos a Deus, buscarmos viver esta vida livre e espontânea. Buscar leveza e buscar*

> *sempre também ver o lado bom das coisas, ofertar a Deus como sacrifício e visualizar que tudo nos edifica, nos transforma, nos encoraja e nos amadurece [...] nos possibilita também sair mais firmes diante de uma crise ou diante de uma problemática.*

Reconhece-se, ainda, que a espiritualidade ocupa um lugar legítimo e constitutivo nessas vivências, o que exige uma leitura que a articule, de modo crítico, aos processos psíquicos envolvidos na trajetória formativa. Essas experiências são frequentemente reinterpretadas segundo uma lógica espiritual de prova e amadurecimento, na qual os sofrimentos passam a ser compreendida como oportunidade de transformação interior, desde que seja oferecida a Deus como sacrifício.

Os próprios relatos indicam que, para além de uma solidão espiritualmente compreendida, emerge também a experiência de um desamparo no plano das relações humanas, marcada pela percepção de não ter com quem contar no cotidiano da vida comunitária. Essa dimensão tensiona a compreensão da solidão apenas como espaço fecundo de encontro com o divino, ressaltando que, em determinadas situações, ela se aproxima de um isolamento atravessado pela fragilidade dos vínculos fraternos. Sob esse prisma, a oração atua como a busca por um 'Outro absoluto' que escuta e acolhe sem julgar, servindo como um suporte narcísico diante da indiferença institucional. O divino opera como um objeto interno que oferece ao Eu a segurança necessária para suportar o desamparo, transformando a solidão-isolamento em uma solidão habitada e produtiva.

Como aponta Dolto (1998, p. 431), "a solidão é um momento de experiência em que cada um vive de maneira única. É algo que surge em nós sem o buscarmos". Tal afirmação permite compreender um modo singular de se viver a solidão, uma travessia traçada de forma única. Nas palavras de Tomé:

> *São pessoas diferentes, com personalidades diferentes, cada um no seu mundo, acho que isso também toca muito a questão espiritual [...] passam por problemas ou dificuldades espirituais na caminhada e que só eu e Deus sabemos e conseguimos combater [...] esse contato com Deus é o que nos leva a essa vida de seminário, então propriamente falando é uma experiência que dá forças pra gente alcançar o nosso objetivo. Uma experiência de fé, que é uma experiência pessoal. Sei que muitos podem ter experiências parecidas, mas tem também suas particularidades [...] acredito que também tem muito disso, por isso tem a questão da solidão [...] Solidão como momento de afirmação da vocação.*

Mesmo que a solidão vivida por intermédio da oração possa se constituir como espaço fecundo de encontro com Deus, configurando o que Katz (1996) designa como "solidão positiva", os relatos também enfatizam os limites dessa sustentação, quando a espiritualidade

é convocada para suprir lacunas deixadas pelo suporte institucional. A fala de Felipe, apresentada a seguir, explicita e nomeia essa insuficiência, por vezes, do suporte institucional: "*o suporte dentro do seminário, não é suficiente para fazer esse equilíbrio (pausa) nós dependemos exclusivamente e unicamente da graça de Deus, pra que esse projeto de sacerdócio e santidade seja levado a causa mesmo*".

A experiência espiritual ocupa, o lugar de amparo diante das fragilidades institucionais, afetivas e relacionais, emergindo uma tensão que merece ser problematizada. A partir das narrativas de alguns jovens, vê-se a vulnerabilidade e o risco de a espiritualidade ser mobilizada como única forma de compensação para lacunas que dizem respeito ao cuidado humano e às condições concretas do ambiente formativo. Tal como ressalta Pereira (2010), a convivência cotidiana pode coexistir com uma significativa distância afetiva entre os membros, em parte sustentada por uma valorização da introspecção espiritual, mas também pela dificuldade institucional em lidar diretamente com as dimensões afetivas e subjetivas de seus integrantes.

Pode-se pensar ainda na crítica de Morano (2003) acerca da relação que se estabelece com a oração, advertindo que "toda uma teorização muito correta sobre o que é e deve ser a oração é derrubada diante da descoberta do que há de fato debaixo dela: um grito de angústia que busca mágica e desesperadamente uma solução" (p. 105). A referida formulação permite tensionar a compreensão idealizada da oração, indicando que, em determinadas circunstâncias, ela pode funcionar como um recurso de apaziguamento imediato da angústia.

Quando tais tensões não encontram condições para serem nomeadas e compartilhadas no interior da vida formativa, corre-se o risco de que manifestações de sofrimento psíquico sejam interpretadas apenas sob a chave da inadequação individual. Aquilo que poderia ser compreendido como expressão de impasses próprios do processo formativo ou das condições institucionais passa, então, a ser percebido como falha pessoal, imaturidade ou desvio de conduta. É justamente nesse ponto que se torna necessário deslocar o olhar: em vez de reduzir o problema à figura do seminarista, é preciso interrogar as dinâmicas formativas que atravessam sua experiência.

4.3 Sofrimento e tensões ou "conduta desajustada" dos seminaristas?[59]

Uma questão preliminar atravessa a análise dos relatos exibidos nesta pesquisa: se essas entrevistas não tivessem sido realizadas em um espaço marcado pela escuta clínica, os seminaristas se sentiriam igualmente à vontade para nomear tais experiências? Falariam com a mesma liberdade sobre suas angústias, suas dúvidas e, sobretudo, sobre as fragilidades percebidas no interior da própria instituição eclesial? A própria formulação dessa questão já indica um ponto sensível: a possibilidade de que o sofrimento vivido por esses sujeitos não encontre, no interior da formação, espaços suficientemente legítimos de escuta e elaboração, permanecendo, muitas vezes, silenciado.

> *Não estou totalmente amadurecido, estou longe, hoje estou mais maduro do que eu era há uns anos atrás no seminário, e a forma como eu lidei com esse sentimento pra amadurecer em relação à solidão [...] uma das coisas que eu mais vejo sendo caso de sofrimento para muitos seminaristas. (Felipe)*
>
> *Muitas vezes eu me acalmo, busco a paciência e de fato me conecto com aquele que é o real motivo de eu estar ali [...] é uma solidão que a gente já vai aprendendo a viver ali no seminário. (Tomé)*
>
> *Dentro da nossa casa o nosso convívio é uma luta constante, porque você precisa sempre, todos os dias, renunciar algo pelo bem de outro [...] vislumbrar que a vida do seminário é passageira. (Tiago)*

As falas de Felipe, Tomé e Tiago permitem uma compreensão importante que emerge ao longo desta pesquisa: a experiência no seminário pode assumir o caráter de uma experiência, na qual o sujeito se vê convocado a suportar o vazio em nome do desejo pelo sacerdócio. Nesse percurso, o seminarista, sendo um sujeito de busca, é atravessado por conflitos entre sua história de vida, os ideais vocacionais e as exigências institucionais. As narrativas analisadas ao longo deste trabalho buscaram evidenciar o objetivo norteador: analisar a trajetória errante de seminaristas, explorando as dimensões da solidão e do exílio no processo formativo.

A experiência de exclusão pode ser manifestada por meio de sutilezas que circunscrevem o lugar e as expectativas atribuídos a cada um, em meio às aproximações,

[59] A expressão "conduta desajustada", utilizada em referência à discussão proposta por Pereira (2013) acerca dos impactos da pós-modernidade na vida psíquica de presbíteros e religiosos - especialmente no que se refere às tensões entre vocação, vida comunitária, dimensão humano-afetiva e relações de poder - permite iluminar a problemática abordada neste tópico. Ao interrogar se determinados fenômenos dizem respeito a sofrimentos psíquicos ou à possibilidade de "condutas desajustadas", o autor evidencia a complexidade do cotidiano institucional e dos vínculos estabelecidos na vida religiosa. Tal perspectiva contribui também para pensar sobre o ambiente formativo e as mediações institucionais, que podem favorecer ou dificultar o amadurecimento subjetivo e vocacional dos seminaristas, incidindo diretamente sobre suas experiências de solidão.

distanciamentos e diferenças de tratamento. A formação deixa, em certa medida, de consistir num espaço de comunhão e passa a reproduzir dinâmicas de distinção e seletividade. Pereira (2004, p. 277) oferece uma leitura para pensar essa experiência, ao afirmar que "o desejo não dá descanso ao sujeito. É um movimento de ser e de realizar, buscando caminhos, atalhos, desvios para sua realização. Em cada um de nós esse desejo constitui a força-motriz, a tensão incessante a mover a pessoa, a vida toda".

Não há um único caminho para o desejo, assim ponderava Freud sobre as vicissitudes das pulsões (Freud, 1915/2010). Na trajetória do seminarista, cada um encontrará, a seu modo, nas brechas possíveis, um caminhar singular. Essa afirmação ressoa de modo significativo quanto às narrativas dos seminaristas, que revelam o quanto a vida formativa exige um processo intenso, atravessado por conflitos, renúncias e experiências de sofrimento que, em determinados momentos, podem tornar difícil sustentar a própria escolha vocacional e os ideais que a acompanham.

> *Entrei no seminário para poder ser um padre, não entrei no seminário para ser seminarista, [...] vivo essa experiência todos os dias [...], mas a palavra seminarista de uma forma pesa, porque as pessoas já nos veem como se fossemos um 'padrezinho', um padre em potência. O querer agradar a Deus, estar dentro da casa - dentro de seminário - no convívio com os irmãos, e a equipe de formação. Tudo isso nos ajuda e nos amadurece, mas as dificuldades sempre vão ter [...] é claro que o seminário nos molda e transforma [...] cada um tem uma história, um tem um estilo de vida e sua particularidade, mas que deve caminhar para um único objetivo. (Tiago).*

A fala revela um aspecto importante, a expectativa de que o jovem já apresente uma maturidade compatível com o ideal sacerdotal. Essa expectativa pode intensificar as pressões presentes nesse ambiente, bem como para além dele, na comunidade, tornando-se mais desafiadora e conflitante a formação do que os seminaristas imaginavam antes de ingressar na instituição. Benelli (2006, p. 183) descreve essa dinâmica ao observar que

> no ambiente competitivo do seminário, aprende-se muito sobre como sobreviver em um contexto desafiador. O resultado é um questionamento da decisão de ter ingressado no estabelecimento. O seminarista, logo após seu ingresso no seminário menor ou no propedêutico, se depara com uma realidade conflitiva, distante das suas idealizações iniciais.

Essa análise permite compreender o quanto a dinâmica institucional se mostra complexa, marcada por disputas simbólicas, avaliações constantes e o imperativo da necessidade constante da adaptação às regras do ambiente. Quando, nesse contexto, atitudes autoritárias se excedem enquanto dispositivos passam a operar como instrumentos de

repressão e de controle (Benneli, 2010), esse processo pedagógico, que deveria oferecer acolhimento e formação, tende a se fragilizar, tornando-se limitado em sua função formativa. Em vez de favorecer um ambiente de confiança aos seus formandos, provoca o distanciamento e uma vigilância constante.

Tadeu expõe essa percepção ao descrever a postura de seus reitores, situação que gera impacto para ele:

> *Pessoa que delega muita coisa. Aquela frase de São Josemaria Escrivá 'faz o que deves e está no que fazes', eu não percebo isso de modo algum nele. Delega uma pessoa pra fazer algo, mas ele nunca está ali de fato, porque se alguma coisa falha, evidentemente a culpa recai sobre a casa inteira, entende? Isso me incomoda brutalmente.*

André refere-se à postura do reitor como, por sua vez, também nomeia a situação como "falta de caridade", ao pontuar situações cotidianas que instauram hierarquias afetivas e produzem exclusões silenciosas:

> *Percebo uma falta de caridade [...] por parte do reitor. Se eu não me encaixo no estereótipo físico ou psicológico, eu sou tratado com indiferença. E isso se dá, por exemplo, num passeio do seminário, o reitor se isola com um determinado grupo e com outro mal fala. O rodízio, na hora das refeições, tem um grupo que senta na mesa com ele que ele conversa e tem um grupo que ele não dá uma palavra […] são situações preocupantes, porque dentro de qualquer seminário, o reitor está para formar todos, não é o grupo que ele acha que tem que formar e o outro grupo colocar lá fora.*

O relato mostra como pequenos gestos cotidianos - conversas, escolhas de companhia, modos de presença, podem produzir efeitos, por meio das quais alguns se percebem mais reconhecidos do que outros. Cabe introduzir um contraponto a essa leitura. Concebendo o seminário como uma "casa de irmãos", organizada em torno de uma referência comum – frequentemente investida na figura do formador como representante de uma instância paterna –, é esperado que emerjam rivalidades, ciúmes e disputas por reconhecimento.

Tais dinâmicas não constituem, em si mesmas, um desvio ou uma falha do processo formativo, mas podem ser compreendidas como expressões próprias dos laços fraternos, atravessados por investimentos narcísicos e pela busca de um lugar singular no desejo do Outro. As chamadas disputas simbólicas podem também ser lidas como tentativas de inscrição subjetiva em um espaço comum, no qual o amor, a atenção e o reconhecimento não são igualmente distribuídos ou percebidos como tais.

Reforçando a existência de tensões, inevitáveis em qualquer coletividade, mas em específico nessa condição institucional. Quando tais conflitos encontram possibilidades de simbolização e mediação, podem operar como elementos estruturantes do processo formativo; quando, por outro lado, são negados, intensificados ou capturados por dinâmicas autoritárias, tendem a se cristalizar sob a forma de sofrimento, exclusão ou silenciamento. De um modo geral, os relatos apontam para uma lógica institucional marcada pela delegação e responsabilização sem presença efetiva, pelas figuras formadoras.

Essa configuração não apenas fragiliza o vínculo formativo, como também produz um clima de insegurança no qual o seminarista se percebe constantemente vigiado e avaliado, porém raramente escutado e acolhido. Destaca Tiago: "*Devemos ter um bom contato com a equipe formativa, porque eles nos observam e eles nos avaliam*". O vínculo com os formadores oscila entre reconhecimento e tensão. Se, por um lado, os padres formadores ocupam o lugar de referência, orientação e também de avaliação, dimensão inerente a qualquer processo formativo, por outro, os relatos indicam que essa função tende a ser vivida, por vezes, como desamparadora.

> *Eu não posso trabalhar e estar na comunidade formativa, onde eu estou com pessoas que olham para você e diz 'a sua caminhada está ótima', mas na reunião da equipe de formação - vamos usar uma expressão muito nordestina – desce a lenha em você. Eu preciso ser transparente, se você precisa melhorar em determinados aspectos, eu tenho que chegar e dizer. O processo formativo dentro de um seminário, no mínimo, dura oito anos. Então, não é um caminho que eu vou olhar pra você hoje, porque você está no último ano do último período ou porque você está concluindo a filosofia ou porque você chegou no seminário este ano, eu não posso dizer 'você não tem vocação', porque não se mede pela chegada ou pela saída, mas pelo que foi construído ali. (André)*

Essa dinâmica institucional, que exige do formando determinadas atitudes e posturas, nem sempre se articula a práticas educativas capazes de sustentar esse percurso, o que explicita na limitação de espaços efetivos de diálogo. Ao enfatizar do vocacionado uma adequação a uma postura idealizada, o processo formativo pode não oferecer, na mesma medida, condições suficientes de acompanhamento, deixando o seminarista com poucos recursos para elaborar os impasses inerentes à escolha vocacional.

Como observa Souza (2023, p. 271), "não existem modelos ideais, principalmente em se tratando de formação humana", e isso se dá não apenas porque as ciências se transformam, mas, sobretudo, porque a história se transforma e o humano, guardando sua unicidade, transforma-se com ela. Os autores propõem que o ideal da formação deveria ser centrado em fornecer elementos que suportassem a constituição da identidade livre de adultos capazes de

seguir de Jesus em diálogo com as questões do tempo presente. A limitação de espaços que favoreçam a escuta e a expressão da palavra pode dificultar o amadurecimento humano-afetivo e fragiliza a possibilidade de simbolização das experiências vividas. Felipe ressalta uma fragilidade institucional ao fazer referência à falta de suporte psicológico oferecido aos seminaristas.

Ao escancarar essa realidade, o seminarista realça as tensões entre o discurso do cuidado e as possibilidades efetivas de acompanhamento no interior da formação.

> *Hoje está melhor do que já foi [...] mas como falam de casos de suicídios e outros mais graves, voltados à vida sacerdotal, se no próprio seminário não tem esse suporte? (questiona) [...] somos muitos, e existe sim, uma dificuldade humana e material para apoiar mais de 20 seminaristas, que dependem exclusivamente da igreja pra tudo.*

Vai se abrindo um ponto para problematizar como a instituição organiza seus dispositivos de cuidado e a presença das figuras de referência. Mesmo que o discurso institucional enfatize o zelo com a vida do seminarista e o futuro sacerdotal, de acordo com alguns documentos criados, nesse contexto, quando o acolhimento falha ou se mostra insuficiente, o sofrimento tende a ser potencializado. Ainda que o seminário se proponha como um espaço de formação e amadurecimento, no qual o sujeito possa confrontar suas dificuldades e percorrer um caminho de aprendizagem, os relatos indicam que, em determinadas circunstâncias, ele pode também operar como um lugar de silenciamento ou de sobrecarga psíquica, especialmente quando não há dispositivos consistentes de escuta e acompanhamento.

Felipe continua destacando o fato de o acompanhamento psicológico ser realizado por um sacerdote e como esse fato gera certa inquietação.

> *Às vezes eu tentava comentar algo a ele, que pra mim, por exemplo, era uma renúncia produtiva e às vezes eu percebia que para ele era mais algo que estava fazendo. Nesse caso, o psicólogo padre ele conseguiria compreender a visão de mundo de um seminarista, eu acho que nesse sentido é positivo (pausa) pela vivência e experiência dele. Mas em um outro sentido, por ele ser sacerdote, faz parte do grupo formativo, eu acho que gera para ele uma certa cobrança pessoal, para nos curar, para que ele faça um bom trabalho. Em alguns momentos parece que ele cobra demais, para que a gente chegue lá pronto. E às vezes, talvez, não seja possível, entende? Acho que existe uma cobrança dele, por ele ser padre, não só para com ele mas para conosco. Ele ser padre, ver os problemas que a igreja enfrenta hoje e vê que algumas coisas precisam resolver, acho que nesse sentido, às vezes se torna um pouco pesado as terapias com ele em grupo ou individual. Às vezes não me sinto confortável com ele, mas percebo que ele tem critérios interessantes de crescimento e amadurecimento humano.*

A percepção de Felipe torna-se notória quando ele reconhece a possibilidade de identificação e compreensão advindas da experiência comum com o padre, mas, por outro, ao apontar a complexidade implicada quando a escuta se encontra atravessada pela função institucional. Trata-se de uma escuta que não se sustenta apenas no registro clínico, uma vez que o sacerdote ocupa também um lugar na estrutura formativa e avaliativa do seminário. A questão levanta um debate mais amplo sobre os limites entre acompanhamento formativo e escuta clínica. Pode-se produzir uma ambiguidade que compromete a espontaneidade e a liberdade da fala.

Essa sobreposição de funções introduz uma dimensão transferencial específica, na qual o interlocutor não é apenas aquele que acolhe, mas também aquele que orienta, avalia e participa das decisões que incidem sobre o percurso vocacional do seminarista. Coloca-se a questão de até que ponto o sujeito se sente à vontade para falar de si, de seus conflitos e de seus desejos, diante de alguém que representa uma instância que o avalia, inclusive em sua capacidade de renunciar a esses mesmos desejos. Essa configuração pode ser compreendida como expressão de uma preocupação legítima da Igreja com o cuidado dos formandos. Ademais, ressalta os limites de uma escuta que, ao permanecer envolvida nas demandas institucionais, tende a se ver tensionada em sua função de acolhimento.

A referida tensão torna-se ainda mais expressiva quando se leva em conta a fala de Felipe*:* "*Psicólogo, psicanálise freudiana, e não sei o que (pausa) é muito difícil você conseguir alinhar com o pensamento cristão (pausa) ao meu ver. Quando eu tive contato com alguns psicólogos eu preferi não continuar, senti que nós não estávamos falando a mesma linguagem*". O relato permite vislumbrar a dificuldade de o seminarista sustentar, em um processo terapêutico, a abordagem de questões que tocam diretamente seu desejo; aponta também para os limites de alguns profissionais em reconhecer e acolher as especificidades das demandas que emergem no contexto da vida religiosa.

André faz um contraponto relevante acerca dessa dinâmica e do espaço de escuta ao destacar sua experiência com um psicólogo externo a hierarquia eclesiástica, mas que no seminário: "*O psicólogo me ajudou muito, porque diante de toda indiferença com que eu fui e sou tratado, eu sempre partilhei das situações com ele [...] posso dizer que o psicólogo no seminário me ajudou mais do que as direções espirituais"*. A fala chama atenção não apenas pelo reconhecimento do suporte recebido, mas também pela forma como André nomeia a experiência de "indiferença" no interior do espaço formativo.

Tendo em vista que a presença de um profissional externo à estrutura clerical permitiu um espaço para André, em que a escuta pôde ser endereçada as suas questões pessoais, sem os

atravessamentos institucionais e da lógica hierárquica que organiza a vida no seminário. Não se trata de supor uma neutralidade plena, sabidamente impossível no campo clínico, mas de reconhecer que a posição ocupada por um psicólogo que não participa diretamente das engrenagens formativas produz efeitos específicos na relação transferencial, favorecendo a construção de um vínculo de confiança e maior liberdade de fala. Ao não ocupar simultaneamente a função de avaliador, formador ou representante institucional, um profissional externo pode se tornar, para o seminarista, uma figura que sustenta um espaço onde a palavra não precisa imediatamente responder às expectativas vocacionais ou às exigências de desempenho formativo.

Essa diferença de posição institucional parece incidir diretamente na experiência transferencial. Enquanto algumas modalidades de acompanhamento no seminário podem ser percebidas como vinculadas à avaliação moral ou espiritual do candidato, a escuta clínica acontece em outra direção: não a de confirmar a adequação do sujeito ao ideal sacerdotal, mas a de abrir espaço para que suas ambivalências, conflitos e fragilidades sejam enunciados e elaborados, menos capturada pelas exigências de adaptação e pelas avaliações acerca da "reta intenção" diante do ideal sacerdotal.

Juntos, os relatos de Felipe e de André enfatizam uma questão para pensar a formação sacerdotal contemporânea: até que ponto os dispositivos institucionais de cuidado conseguem realmente auxiliar os seminaristas? Trata-se de um cuidado que escuta ou de um cuidado controlado? Perguntas permanecem em aberto, mas também permite refletir outro aspecto que surge nesse percurso, a escassez do diálogo em torno de temáticas sensíveis na formação, especialmente relacionadas à dimensão humano-afetiva. Felipe pontua essa lacuna:

> *Percebo muito na relação há uma falta de amadurecimento humano-afetiva, principalmente em relação ao celibato. E aí existe uma falta de suporte - a gente fala muito pouco sobre isso -, falta de testemunho dos seminaristas mais velhos, até mesmo dos padres.*

Essa lógica explicita de forma emblemática o relato de Tadeu: *"Porque até hoje no seminário o reitor diz 'tomem cuidado com as meninas"*. A advertência condensa uma pedagogia centrada na vigilância e na interdição, mais preocupada em prevenir supostos "riscos" do que em acompanhar e oferecer suporte à vida afetiva dos seminaristas. Ao privilegiar o controle, esvazia-se a possibilidade de compreender a sexualidade em sua dimensão mais ampla, reduzindo-a a uma ameaça. Com isso, perde-se de vista que a sexualidade é, por excelência, função propiciadora do contato intra e interpessoal, não se

restringindo às relações de caráter sexual, mas operando como mediadora dos vínculos humanos e da relação com o mundo (Pinto, 2018).

Certamente, a sexualidade figura como um dos campos tensionados e atravessados de tabus, sobretudo por causa do voto de castidade no celibato, condição para o exercício do ministério sacerdotal. Nesse horizonte, sexualidade e afetividade são elementos constitutivos da vida humana, implicados nos modos de vínculo, investimentos pulsionais e na própria constituição subjetiva. Todavia, ao invés de serem reconhecidas como inerentes ao humano, tendem a figurar como um tema delicado para os jovens e até para os formadores.

Sob o crivo de uma postura demasiadamente vigilante quanto à questão da sexualidade, situamos uma contradição na formação, pois ao mesmo tempo em que os jovens são preparados para acompanhar e cuidar do povo de Deus, são, simultaneamente, formados em um ambiente no qual o vínculo com os irmãos da comunidade é atravessado pela suspeita. Desse modo, relações de proximidade - inclusive coleguismos ou amizades - passam a ser captadas pelo risco de possíveis envolvimentos amorosos, deslocando o encontro do campo da alteridade para o campo da proibição. Pode-se pensar melhor a lógica crítica de João Mohana (2003):

> Não falta inteligência ao clero. Ao clero falta coração. (Exceções são exceções.) Desde o seminário, proibiu-se ao futuro padre a amizade de mulheres. Proibiu-se também, na maioria dos casos, o amor de amizade de colegas. Com isso ressecou-se a afetividade, frustrou-se afetivamente o futuro clérigo. O resultado é nocivo para a pastoral e para a vida pessoal do padre. Aprendeu a não amar. E não aprendeu a amar. Para quem tem por vocação o amor, isso é terrível. O povo de Deus tem conhecido as consequências (Mohana, 2003, p. 66).

A contundência dessa formulação permite compreender que o problema não reside apenas na presença de normas ou limites, mas na forma como eles incidem ao longo de todo o processo formativo. O vínculo é reiteradamente associado ao perigo, corre-se o risco de empobrecer a própria capacidade de relação, produzindo sujeitos que passam a evitar contatos. Reconhecer o celibato como escolha não significa negar os afetos, mas exige situá-los como um modo particular de relação que não elimina as pulsões sexuais, mas se coloca a exigência de que sejam simbolizados e integrados ao longo da vida. A fala de Tadeu pode ser compreendida ao afirmar que: "*O sacerdote deve entender que também que ele é homem, e por ter as necessidades e desejos de um homem, mas que tudo isso deve ganhar um novo significado na vida dele"*.

O que se fragiliza não é apenas o sujeito, mas a própria possibilidade de sustentar, na prática, uma vocação fundada no amor. Felipe aprofunda essa questão ao relatar experiências observadas entre colegas:

> *Já tive contato com vários seminaristas que tinham problemas afetivos, por exemplo, que não conseguiam superar e que isso ia gerando uma angústia, porque existe uma ruptura 'ah eu não consigo superar essa questão afetiva em relação ao celibato, então eu dou vazão a problemas afetivos' - em resposta a isso, me sinto hipócrita, eu me sinto falso... um turbilhão de coisa que vai acontecendo […] gerando uma crise.*

Caso tais experiências não encontrem espaços de simbolização no interior da formação, corre-se o risco de produzir sujeitos menos livres, gerando relações empobrecidas, marcadas pelo medo, pela evitação e pela dificuldade de sustentar vínculos humanos autênticos. Quando a sexualidade e os afetos são tratados predominantemente como ameaça à vocação, pode-se favorecer não a sublimação sendo um destino possível das pulsões, mas formas empobrecidas de elaboração psíquica, muitas vezes atravessadas pela culpa, pela negação ou pela cisão. Corre-se o risco de reforçar uma compreensão empobrecida da sexualidade, principalmente quando, em muitos casos, o imaginário dos formadores permanecer ancorado em uma visão predominantemente biológica.

O relato revela que as dificuldades afetivas estão correlacionadas, muitas vezes, ao modo como a instituição aborda ou deixa de abordar tais temas. A formação parece carecer de uma articulação mais concreta com a experiência vivida de cada sujeito, especialmente no que diz respeito aos seus conflitos afetivos, à sua história e aos limites impostos pela realidade formativa. Afinal, os jovens que ingressam no seminário não chegam a esse espaço como sujeitos desprovidos de história afetiva ou de experiências anteriores. Muitos trazem consigo trajetórias marcadas por relações amorosas, vínculos afetivos significativos, desejos, conflitos e, por vezes, experiências sexuais já vividas antes mesmo da entrada na instituição. Felipe continua:

> *Eu namorava muito, tinha uma vida que não parecia ou tinha o perfil de uma pessoa que procuraria o sacerdócio. Mas minha irmã me apoiou e ficou feliz porque era uma coisa relacionada à religião, a Deus, então eu senti que ela confiava realmente na minha conversão.*

Ignorar ou silenciar essas experiências pode produzir um efeito paradoxal no processo formativo. Corre-se o risco de produzir uma espécie de cisão entre a história subjetiva do indivíduo e o ideal vocacional que se espera que ele encarne. Conflitos em torno do desejo, da

afetividade e do próprio sentido do celibato podem emergir de maneira intensa, como se expressa no relato de Felipe. Quando tais experiências não encontram espaços legítimos de escuta e simbolização no cotidiano formativo, elas podem ser vividas de forma solitária, como se fossem falhas pessoais ou sinais de fragilidade moral.

Ao tocar nessa temática, é essencial especificar que a sexualidade atravessa toda a existência do indivíduo, desde o nascimento até a morte, como já apontava Freud (1905/2016). Ela é inseparável das relações afetivas, sendo a libido a energia que move o sujeito, desde os primeiros vínculos estabelecidos já na primeira infância, essencialmente com as figuras parentais, passando pela relação com o primeiro objeto de amor, pelos conflitos edípicos, em meio aos desejos incestuosos e hostilidades, pelo modo como se dá "a dissolução do complexo de Édipo" (1924/2011). Em termos das identificações, dos interditos, da inscrição no laço social, esboçando e lançando o sujeito para futuras escolhas de objeto.

Abre-se uma questão importante: de que modo, ao longo das vicissitudes das pulsões, especialmente no que concerne ao recalque e à sublimação, a vida sacerdotal pode surgir como um dos destinos possíveis de investimento libidinal? Poder-se-ia pensar que figuras como Deus ou Nossa Senhora passam a ocupar, para alguns sujeitos, o lugar de objetos de amor, não no sentido de uma substituição direta, mas como formas singulares de endereçamento do desejo. A vida religiosa não se apresentaria como um "desfecho" linear desse processo, mas como uma dentre outras possibilidades de inscrição do sujeito na relação com o desejo, atravessada por sua história, suas identificações e os modos como cada um elabora suas experiências afetivas.

A forma como o sujeito vivencia sua sexualidade está diretamente relacionada ao modo como ocorreu essa travessia inaugural, marcada por identificações, interdições e pela internalização da lei. Retomando as histórias dos cinco seminaristas, chama a atenção a presença, mesmo que sutil em seus discursos, das marcas dessas relações primárias, especialmente no que tange às figuras maternas e paternas, o que nos permite a leitura de como as relações iniciais atravessam suas experiências afetivas e vocacionais. Não pretendemos aqui reduzir a escolha pelo sacerdócio a determinações infantis ou a uma causalidade linear, mas reconhecer que a história dos jovens entrevistados constitui um campo de inscrições que participa, de maneira singular, da forma como o sujeito se relaciona com o desejo, com a lei e com suas escolhas. Tais marcas não explicam a vocação, mas a atravessam, conferindo-lhe tonalidades próprias e modos particulares de sustentação.

A ligação com a figura materna se destaca nas narrativas dos entrevistados, desempenhando papel fundamental no despertar da vocação. Com base no que foi possível

escutar nos relatos dos jovens, a leitura de Morano (2003) auxilia pensar o lugar ocupado pelas figuras parentais na escolha pelo seminário. Como observa o autor, “o papel da mãe é favorecido quando a imagem do pai aparece como indiferente ou até mesmo negativa no terreno do religioso” (Morano, 2003, p. 293). Essa dinâmica se deixa entrever, de modo particular, nas histórias de Tomé, Tadeu e Tiago.

Na trajetória de Tomé, vimos que a mãe foi a primeira a oferecer apoio, um "apoio incondicional"; presença que, segundo ele mesmo, ainda hoje o sustenta. Significativamente, o pai permanece quase ausente em seu discurso: é citado apenas de passagem, como alguém com quem ainda não havia conversado no momento da decisão: "*Eu quando comecei a conversar com a minha mãe sobre essa questão, eu percebi que recebi total apoio, não tinha conversado com meu pai*". Tomé não explora a relação com o pai nem sua reação diante da entrada do filho no seminário.

Na história de Tiago, a influência materna foi constitutiva desde a infância: em sua relação com a mãe, foi norteado pelo desejo e pelos ideais que ela traçou para ele. O pai, por sua vez, parece aceitar sua escolha e, do seu jeito, manifestar sua preocupação: *“Meu filho, eu vou lhe apoiar no que você quiser [...] mas, lembre-se que a vida de um padre é difícil”*. Foi uma figura paterna presente, porém, de postura cautelosa e marcada pela ênfase na renúncia.

Tadeu, por sua vez, viveu uma trajetória mais conflituosa: sua mãe foi, num primeiro momento, a fonte de maior oposição, chegando a ameaçá-lo com o envio forçado para a casa do pai, figura com quem, até hoje, não mantém vínculo, especialmente em razão do divórcio. A reconciliação com a mãe operou como uma espécie de autorização afetiva: "*Eu não lhe vejo em mais nada que não seja ser padre"*. Esse gesto materno de reconhecimento foi, para Tadeu, a chave que abriu caminho para o seminário.

A relação com a figura paterna ganha contornos distintos e especialmente complexos nas histórias de André e Felipe. O pai de André reagiu à decisão vocacional com raiva e rejeição explícitas: "*Vá, mas não conte comigo pra nada*", temendo tanto o fim da linhagem familiar quanto que o filho pudesse ser maltratado naquele ambiente. Essa resistência foi se transformando lentamente em reconhecimento: foi o próprio pai quem, no espaço da igreja, declarou publicamente orgulho pelo filho: "*Ele me pediu perdão e disse que sentia orgulho de mim*", num momento de reconciliação carregado por lágrimas para toda a família. A morte do pai, ocorrida durante a pandemia, pouco tempo depois do acolhimento à escolha do filho, representou uma ruptura dolorosa que quase levou André a desistir da vocação como se, sem o testemunho e reconciliação com o pai, a sustentação simbólica do percurso também vacilasse.

Felipe, por sua vez, ressalta uma configuração distinta: sua crise vocacional emergiu justamente enquanto seguia a profissão idealizada pelo pai, o Direito, caminho também trilhado pela irmã. A sensação de não estar no controle da própria vida, de não fazer algo que fizesse sentido para si, conduziu-o a uma crise existencial profunda. A ruptura com o curso foi, ao mesmo tempo, uma ruptura com a expectativa paterna; o ingresso no seminário, uma recusa ao desígnio paterno, uma tentativa de trilhar o próprio caminho guiado pelo seu desejo.

Em diversas menções, as relações com as figuras parentais são marcadas por tensões, ausências, afetos e conflitos, especialmente no que se refere à função paterna. A lei, sendo uma instância simbólica, não opera apenas como proibição: ela desempenha um papel estruturante ao introduzir limites que estruturam o campo do e possibilitam a inserção do sujeito no laço social. Entretanto, apresenta-se apenas sob a forma de interdição moral ou vigilância disciplinar, sem mediação simbólica, pode ser vivida mais como imposição externa do que como referência estruturante, produzindo experiências de culpa difusa, medo ou inadequação.

Com base nos relatos, não se trata de afirmar de modo direto a presença ou ausência da função paterna em sua dimensão simbólica, mas de reconhecer que os pais ocupam, para esses jovens, um lugar significativo sendo referência afetiva e instância de reconhecimento. Em diferentes narrativas, emerge o quanto a relação com o pai, marcada pela distância, recusa, apoio cauteloso ou pela posterior reconciliação, incide sobre o modo como o sujeito se posiciona frente à própria escolha vocacional. Trata-se de uma relação atravessada pelo desejo de aprovação, pelo temor de desapontar e, não raramente, pelo medo de perder esse vínculo.

O movimento de seguir a própria vocação pode acarretar, para alguns, uma tensão entre corresponder às expectativas paternas e sustentar um caminho orientado pelo próprio desejo. A escolha pelo sacerdócio, em certos casos, aparece atravessada por essa ambivalência: ao mesmo tempo em que pode representar uma forma de responder a ideais internalizados, também pode se configurar como um gesto de separação, marcado pelo risco subjetivo de desagradar ou se afastar da referência paterna.

A psicanálise permite ponderar que experiências dessa natureza não ficam encapsuladas no passado, mas reaparecem, muitas vezes de modo deslocado, nas relações que o sujeito estabelece com figuras de autoridade ao longo da vida. O ambiente do seminário pode fazer com que determinadas dinâmicas relacionais anteriormente vividas se reeditem. Como propõe Freud, em “A dinâmica da Transferência” (1912/2010), trata-se de um processo no qual relações primárias são revividas nas relações atuais, fazendo com que o sujeito também reviva sob novas formas.

A presença dos formadores, frequentemente padres mais velhos que ocupam posições de autoridade, tende a ser experimentada como uma espécie de reedição da figura paterna responsável por estabelecer normas, avaliar condutas e autorizar ou não o percurso do jovem dentro da instituição. Ainda que essa associação não seja explicitamente reconhecida, ela aparece de maneira indireta no comentário de Tadeu:

> *Não é como muitos acham, uma figura paterna, uma representação de um pai. Meus pais são divorciados desde que eu tinha 2 anos de idade, então, presença paterna eu nunca tive mesmo. Mas, o meu problema com o reitor não é precisamente isso, é justamente porque talvez, eu tenho que dar satisfação a tudo pra ele, exatamente como eu fazia em casa com minha mãe. E isso me incomoda bastante, sabe aquela pedra no sapato que você anda e sempre sente? pronto, é tipo isso, prestar contas de tudo que eu faço, viver num quarto com alguém que não é necessariamente uma pessoa amiga.*

Tais posições institucionais podem ser investidas de significações parentais no plano subjetivo e, no caso de Tadeu, que relata reviver no seminário certas dinâmicas de dependência e cobrança em relação aos formadores, essa reedição parece particularmente viva. Felipe, por sua vez, trata da relação fragilizada com a figura do reitor, o medo de retaliação e as crises de ansiedade diante dos formadores sugerem que a autoridade institucional operou para ele mais como interdição do que como suporte, levando-o à convicção de que "*minha única confiança é Deus e não posso ficar me confiando em ninguém ou reitor*".

Paralelamente, a Igreja pode ocupar, para muitos desses jovens, um lugar que se aproxima simbolicamente de uma função materna. Frequentemente evocada como "Mãe-Igreja", ela se apresenta como instância que acolhe, protege e oferece pertencimento. o mesmo tempo, a função paterna, associada à lei, às exigências e às normas, tende a se encarnar nas figuras hierárquicas, como o bispo ou o reitor, que operam como referências de autoridade no interior da instituição. Essas figuras não apenas organizam a vida comunitária, mas também exercem funções de orientação, correção e, quando necessário, de sanção, sustentando o funcionamento institucional e o compromisso dos membros com o ideal religioso (Pereira, 2004).

Ao ingressar no seminário, o jovem deixa o ambiente familiar, seus vínculos cotidianos e parte de sua rede de apoio para habitar um novo espaço institucional que promete orientação espiritual, identidade e sentido para sua trajetória. Mas essa Igreja que acolhe é também a que exige adequação às suas normas, revelando-se, por vezes, rígida e controladora. Como instituição total, ela oferece ao jovem que deixou sua casa, seus vínculos e seus

projetos, uma nova moradia: o seminário. Não apenas de uma atualização das primeiras experiências de vínculo, agora reencenadas nas figuras de Deus, da Mãe-Igreja e das autoridades institucionais, mas também da construção de novas formas de laço, especialmente no encontro com os pares.

A convivência com os irmãos de comunidade introduz uma dimensão fraterna que convoca o sujeito a se situar entre semelhantes, mobilizando tanto possibilidades de identificação e apoio quanto rivalidades, comparações e disputas por reconhecimento. Ainda que inseridos em comunidades numerosas, muitos seminaristas relatam experiências de isolamento afetivo e dificuldade de compartilhar aspectos mais íntimos de sua vida. É nesse contexto que se pode entrever a reedição, na vida formativa, de elementos ligados à travessia edípica. Em alguns casos, tais ressonâncias aparecem na forma como certos investimentos se organizam: na devoção à Mãe-Igreja e a Nossa Senhora, na identificação com figuras de autoridade investidas de um lugar paterno, no ideal de configurar-se à imagem de Deus ou de Cristo, bem como nas rivalidades estabelecidas com aqueles que ocupam posições hierárquicas, como o reitor.

Possibilitando desses indivíduos se inscreverem como agentes de sua própria história. Como assinala Morano (2003, p. 108-109):

> É insuficiente, com efeito, abandonar a casa do pai e da mãe. Isso é apenas a condição indispensável para se empreender a caminhada, para aventurar os passos para um lugar desconhecido, isto é, para a liberdade pela qual nós fazemos agentes de nossa própria história. Com o risco de andar sozinho e de não saber aonde se poderá chegar.

A formulação do autor permite pensar que sair da casa dos pais não garante, por si só, a constituição de uma autonomia subjetiva. Trata-se, antes, de uma travessia que exige a elaboração da perda e a capacidade de sustentar o desamparo inerente à condição humana sem recorrer, de modo regressivo, às formas de dependência ou submissão. Quando a travessia encontra impasses, seja pela fragilidade das referências internas, seja pela dificuldade de sustentar, de modo próprio, os limites e exigências que atravessam a experiência, o estar só pode deixar de ser vivido como expressão de liberdade e passar a ser sentido como abandono. Nesses casos, angústias e conflitos tendem a se intensificar, retornando e se atualizando no interior da vida formativa.

A partir dessa perspectiva, torna-se fecundo recorrer ao artigo “A capacidade de estar só” (1958/2022). Ao diferenciar a vivência do estar só e do sentir-se só, o autor desenvolve uma teoria que fornece elementos que nos permitem compreender as ambiguidades presentes

nas vivências de cada seminarista. Para Winnicott, a capacidade de estar só se constitui como “um dos sinais mais importantes do amadurecimento e do desenvolvimento emocional” (1958/2022, p. 34). Por meio da relação com o desamparo originário, foram dadas as possibilidades para o sujeito desenvolver a capacidade de estar só. Tal capacidade, ou a falta dela, será bem importante no modo como o estar só no seminário vai ser vivido sendo desamparo ou sendo uma potência de criação e de encontro com o íntimo.

Winnicott também discute a expressão "Eu estou sozinho", indicando aspectos gerais da teoria do desenvolvimento emocional. Essa frase indica um crescimento pessoal que fortalece o processo de integração do indivíduo, resultando em um entendimento do desenvolvimento psicológico saudável. A criança passa de uma fase de dependência total para uma dependência relativa, rumo à independência, internalizando um sentimento de segurança e desenvolvendo um verdadeiro self. Esse processo permite ao indivíduo desenvolver a capacidade de estar só, essencial para uma vida emocionalmente equilibrada e saudável.

Por intermédio de relações suficientemente seguras, o sujeito pode internalizar uma sensação de continuidade e sustentação psíquica, permitindo-lhe enfrentar as incertezas da existência sem sucumbir ao sentimento de abandono e também sem tomar a solidão como sentimento de abandono. Nessa mesma direção, Anthony Storr (2011), dialogando com Winnicott, observa que “a capacidade de ficar sozinho passa, então, a estar ligada à descoberta e à realização de si, à conscientização de nossos mais profundos sentimentos, impulsos e necessidades” (Storr, 2011, p. 55).

Sob essa perspectiva, a solidão vivida no contexto do seminário pode assumir significados distintos. Quando sustentada por vínculos confiáveis e espaços legítimos de elaboração, ela pode favorecer processos de interiorização, reflexão e amadurecimento subjetivo. Contudo, quando atravessada pela ausência de escuta ou pela predominância de lógicas de controle, essa mesma solidão pode transformar-se em experiência de desamparo, intensificando conflitos psíquicos que permanecem sem lugar de simbolização. Nessa direção, Zeferino (1999) assinala que o desamparo, embora constitutivo da condição humana, demanda mediações simbólicas e relacionais para ser elaborado. Na ausência dessas mediações, ele pode assumir um caráter desestruturante, aproximando-se de uma experiência de ruptura dos vínculos de sentido, o que ressoa, no contexto formativo, na dificuldade de simbolizar os conflitos e sustentar a própria trajetória subjetiva.

De acordo com Pinheiro e Maia (2020, p. 4), a capacidade de estar só “fornecerá bases emocionais sustentáveis para que aproveitemos a solidão de forma criativa e sem a necessidade de recorrermos às defesas psíquicas rígidas, tais como o isolamento, a angústia ou

o retraimento". Winnicott também reforça que a criança pode conseguir estabelecer com o mundo e com os outros laços que proporcionem a sensação de constituir o próprio mundo, sentindo-se segura quanto à precariedade da condição humana, porém, é necessário que seus primeiros contatos com o mundo forneçam um ambiente seguro, principalmente em confiança e amor físico.

Para Winnicott, "atos de confiabilidade humana estabelecem comunicação muito antes de o discurso verbal adquirir significado – a postura da mãe enquanto nina a criança, o tom e o som de sua voz, tudo isso é comunicado muito antes que se compreenda sua fala" (1986/2021, p. 143). Dessa forma,

> alguns bebês têm a sorte de contar com uma mãe cuja adaptação ativa inicial à necessidade foi suficientemente boa. Isto os capacita a terem a ilusão de realmente encontrar aquilo que eles criaram [...] depois que a capacidade de relacionamento foi estabelecida, estes bebês podem dar o próximo passo rumo ao reconhecimento da solidão essencial do ser humano (Winnicott, 1988/2024, p. 166).

Na fase inicial do desenvolvimento emocional, a criança constitui-se por um "eu" dependente absoluto da mãe, que o protege de contatos ameaçadores, mas também permite um espaço onde ele possa estar só, possibilitando que o bebê, aos poucos, constitua sua própria unidade de si mesmo. A mãe precisa proporcionar momentos de solidão à criança, garantindo uma presença sutil sem invadir seu espaço, mesmo que mantendo o contato com o bebê.

O contato "silencioso" representa uma comunicação significativa e saudável entre mãe e bebê, formando uma conexão com o núcleo do verdadeiro *self*. Para estabelecer contato com seu mundo interior e exterior, ocorre uma forma de comunicação indireta entre mãe e bebê, que não depende da linguagem verbal, como descrito pelo psicanalista inglês como uma relação de ego. Internalizando o bom cuidado oferecido, o bebê pode apreciar momentos limitados de solidão. Esse estágio do desenvolvimento promove a maturidade do ego, em que a experiência de um ambiente favorável, seguro e confiável possibilita à criança crescer e amadurecer, confiando mais em si mesmo.

Por outro lado, a capacidade de estar só em um ambiente que não é favorável, hostil ou ríspido, torna-se impossível de ser vivenciada, pois o ambiente é crucial para alcançá-la.

> A relação do indivíduo com esse objeto interno, aliada à confiança nas relações internas, proporciona autossuficiência para viver, permitindo que ele ou ela possa passar algum tempo contente na ausência de objetos e estímulos externos. Maturidade e a capacidade de ficar sozinho significam que uma maternagem

> suficientemente boa permitiu ao indivíduo construir uma crença em um ambiente benigno (Winnicott, 1958/2022, p. 38).

É nesse sentido que Winnicott (1958/2022, p. 41), afirma que "O indivíduo que desenvolve a capacidade de estar só está constantemente redescobrindo seu impulso pessoal". Esse impulso corresponde ao crescimento pessoal, por meio do qual o bebê integra seu eu verdadeiro a um ambiente seguro e confiável, externo ou internalizado, promovendo uma verdadeira experiência pessoal. O indivíduo maduro, quando está só, consegue se desfazer das fantasias e da realidade compartilhada com outras pessoas no mundo, voltando-se para seu próprio mundo seguro, com o intuito de descansar.

A interiorização do ambiente bom permite sustentar a ausência do outro sem provocar aniquilação. O sujeito pode relaxar e existir de modo espontâneo, sem a constante necessidade de reagir ao meio. Como descreve Winnicott:

> Quando está só, no sentido que estou utilizando o termo, o bebê é capaz de relaxar, o que equivale ao que chamamos de relaxar no adulto. O bebê pode tornar-se não integrado, devaneando, em um estado sem orientação, existindo como alguém que não é meramente um reagente às intrusões externas nem uma pessoa ativa com uma experiência do id (Winnicott, 1958/2022, p. 41).

No contexto dos relatos, o "relaxar" pode aparecer como a possibilidade de o seminarista recolher-se em si mesmo sem que fique fragmentado. Diante do excesso de atividades e exigências, o quarto torna-se o espaço físico desse ambiente facilitador internalizado, tal como expressa Tiago: "*Não há nada melhor do que poder entrar no quarto e poder descansar"*. Tem-se uma solidão que possibilita o descanso, pausa necessária que restaura o sujeito novamente para o laço com o outro. André reforça essa apropriação de que o sujeito pode se restaurar e se preparar novamente para o laço com o outro: "*Vejo como um autoconhecimento [...] porque sozinho eu penso no que eu sou, no que eu fiz e no que eu posso fazer"*.

É justamente nesse ponto que emerge a tensão central deste tópico: a solidão, quando não acompanhada por um ambiente suficientemente bom, deixa de favorecer o amadurecimento emocional e passa a ser vivida como desamparo. Como expressa Tiago, "*se essa solidão não for bem vivida, ela vai sabotar o próprio indivíduo"*, tornando "*a cruz muito mais pesada*". A fala explicita que não se trata apenas de uma disposição subjetiva do seminarista, mas de uma experiência que é profundamente contornada pelas condições institucionais.

Mesmo que o seminário seja norteado pelo ideal da fraternidade e da comunhão entre

irmãos, e que este pode ser um fator de sustentação para alguns, os jovens entrevistados apontaram a convivência cotidiana, longe de garantir proximidade ou reconhecimento entre os jovens que buscam o mesmo propósito. É possível acentuar o sentimento de solidão. Como é ressaltado por Felipe: "*Tenho poucas pessoas de intimidade no seminário, poucos amigos*". Ainda que o seminário seja orientado pelo ideal de fraternidade e comunhão, essa ênfase pode produzir um efeito paradoxal: ao privilegiar os laços entre os irmãos, corre-se o risco de obscurecer a experiência da solidão. A idealização da vida fraterna pode dificultar a simbolização do desamparo, contribuindo com a intensificação do sofrimento.

A reflexão de Rocha (1999) oferece uma chave importante para pensar a radicalidade dessa experiência:

> A essência do desamparo é a solidão e o sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade do sujeito de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se encontra. Mas ela não termina aí, porque, ao mesmo tempo e normalmente, o desamparo abre para a alteridade. Ele é um grito desesperado de ajuda lançado na direção do outro. Quando o grito fica sem resposta, o desamparo torna-se desespero (Rocha, 1999, p. 342).

Felipe sintetiza esse impasse ao afirmar: "*A gente não tem uma solidão de pessoas, porque vivemos com muitas pessoas, mas às vezes a solidão, é de alguém que conheça o teu íntimo ou alguém que te ame pelo que você é, e não pelo que você oferece*". A solidão que emerge no seminário não se refere apenas à ausência de pessoas ou de convivência, mas ao confronto do sujeito com a insuficiência do amor quando este se encontra condicionado ao ideal que estrutura a identidade vocacional**.** A fala de Felipe realça a necessidade fundamental de ser reconhecido como sujeito, em sua singularidade, e não apenas reconhecido pelo lugar que ocupa, pelo que oferece ou representa institucionalmente.

Essa experiência pode ser pensada também à luz das reflexões contemporâneas sobre o desamparo. Para Vladimir Safatle (2016), o desamparo remete a uma situação na qual o sujeito se vê diante de um acúmulo de necessidades que não encontram vias de satisfação, produzindo uma espécie de colapso das respostas possíveis. Nesses momentos, a experiência subjetiva é marcada por uma sensação de suspensão: o sujeito encontra-se sem recursos simbólicos ou práticos capazes de sustentar sua capacidade de ação, representação e previsão. Tem-se uma experiência na qual o mundo parece perder momentaneamente sua inteligibilidade, expondo o sujeito ao reconhecimento doloroso da precariedade que atravessa a existência humana (Pereira, 2025).

Determinados seminaristas revelam em suas falas a tensão constante entre estar só e sentir-se só. Felipe continua a descrever essa experiência ao afirmar:

> *Eu acho que no fundo, existe uma solidão que ninguém vence. No nosso caso, é muito comum, pela falta de intimidade que às vezes a pura convivência não proporciona no seminário e no clero, pode acontecer é comum convivemos, conversamos ou falamos, mas se eu não me abro com você ou quando eu me abro, me arrependo. Porque eu vi que você não me entendeu ou não temos os valores necessários suficientes pra compartilhar isso [...] você estar rodeado de pessoas e mesmo assim se sentir só. Porque é como se ninguém entendesse o sofrimento que você tá passando, se tentar explicar você não vai ser compreendido (pausa) não sanou o vazio que ainda tá lá.*

A experiência descrita salienta o paradoxo de uma vida comunitária intensamente compartilhada no plano cotidiano, mas que nem sempre possibilita a construção de vínculos de intimidade capazes de sustentar a expressão da vulnerabilidade. O sujeito pode permanecer cercado por outros e, ainda assim, sentir-se profundamente só. É nesse ponto que a solidão já não se faz mais como uma experiência estruturante, mas se torna, para alguns seminaristas, uma experiência dolorosa no processo formativo.

Inseridos em um cotidiano marcado pela vida comunitária e por fortes ideais vocacionais, os seminaristas relatam vivências em que o "estar só" não se reduz ao isolamento físico, mas se manifesta sobretudo na fragilidade de um suporte subjetivo e afetivo. Quando tal suporte se mostra insuficiente, a solidão deixa de favorecer processos de interiorização e amadurecimento, aproximando-se de uma experiência de não ser compreendido, tornando essa vivência particularmente penosa para alguns sujeitos.

Em "Inibição, sintoma e angústia" (1926/2014), Freud não aborda de forma direta a solidão, mas trata sobre o desamparo (*Hilflosigkeit*) como condição marcante e estrutural da existência humana, marcada pela impossibilidade de completude e pela dependência radical do outro, a partir da "necessidade de ser amado" (Freud, 1926/2014, p. 179).

Nas palavras de Menezes (2012, p. 71), "será sempre a perda do outro amado que remeterá à condição de abandono total, de desajuda, de desamparo ante o aumento pulsional". A solidão vivida por alguns seminaristas pode reatualizar experiências de perda ou de não reconhecimento, tornando essa vivência particularmente intensa quando não encontra mediações simbólicas ou relações capazes de oferecer sustentação. Felipe relata essa tensão ao refletir sobre suas dificuldades no contexto formativo:

> *Eu acho que as maiores dificuldades que eu passei no seminário, não foi tanto de convivência, porque eu acho que a convivência… eu tenho uma certa facilidade de*

> *conviver com as pessoas, por mais diferente que elas sejam em pensamento, acho que as maiores dificuldades que eu tive entre os seminaristas foi relacionado a certas divergências de valores [...] por mais que nós estivéssemos numa instituição religiosa, teoricamente com a mesma finalidade, havia abismos de valores entre nós.*

A fala é reveladora, o que mais pesou não foi a convivência em si, para a qual Felipe declara ter certa facilidade, mas a descoberta de que a partilha de um mesmo projeto vocacional não significa, necessariamente, a partilha de valores, sensibilidades ou modos de habitar o mundo. Em uma instituição que se estrutura a partir da expectativa de comunhão, não apenas de objetivos, mas também de disposições éticas e afetivas, esse descompasso mostra um verdadeiro abismo de valores. A unidade institucional coexiste com a pluralidade subjetiva, e quando não trabalhada, pode produzir distâncias tão profundas quanto qualquer separação física.

Essa fala remete ao dilema do porco-espinho, formulado por Schopenhauer e posteriormente desenvolvido por Freud (1921/2011), torna-se uma chave de leitura para compreender a dinâmica relacional no seminário. Na parábola, um grupo de porcos-espinhos, numa noite de inverno, buscam ficar aquecidos, mas o próprio contato com os espinhos faz com que acabem se ferindo. Oscilam entre nem ser tão próximo para não se machucarem, nem tão distante a ponto de não poderem se aquecer entre si.

Essa parábola ilumina uma ambivalência constitutiva das relações humanas, pois "quase toda relação sentimental íntima e prolongada entre duas pessoas – matrimônio, amizade, o vínculo entre pais e filhos – contém um sedimento de afetos de aversão e hostilidade, que apenas devido à repressão não é percebido" (Freud, 1921/2011, p. 56). No contexto do seminário, essa ambivalência ganha contornos específicos, pois, se de um lado a vida comunitária é idealizada como união, de outro lado a proximidade constante intensifica as comparações narcísicas, disputas e até sentimentos de exclusão, frequentemente atravessados por disputas em torno da predileção junto às figuras de autoridade.

A necessidade de contato vincular com o outro, como maneira de mitigar o desamparo revivido no percurso formativo, convive, paradoxalmente, com a experiência de não encontrar sustentação suficiente nesse mesmo laço. Felipe descreve o quanto os vínculos de confiança no interior do seminário podem ser escassos:

> *Dentro do próprio seminário, o nível de confiança em alguém que você possa demonstrar sua fraqueza ou quantidade de pessoas que você possa ter esse nível de confiança é tão escassa, a gente se sente sozinho mesmo [...] dentro do quantitativo grande de pessoas no seminário, existe um amigo de verdade, que eu posso contar*

> *[...] se não fosse esse amigo e nossas partilhas eu não teria tido tanta forma para sobreviver.*

De modo semelhante, Tadeu também revela: "*Entendo que amigo é aquele que corrige, que diz o que tá errado. Pena que ao que diz respeito ao seminário, se resume em dois ou três*". Essas falas indicam que a amizade, compreendida aqui como vínculo capaz dar um suporte afetivo em meio aos desafios do seminário, sem abandonar mesmo diante do que é incômodo aparece muitas vezes como exceção, algo que, na fala dos jovens entrevistados, escapa ao comum da vida comunitária no interior da experiência formativa.

Para Felipe, inclusive, a presença de ao menos um vínculo de confiança emerge como condição de sustentação psíquica no percurso vocacional. A expressão "*Não teria tido tanta força para sobreviver*" não deve ser tomada de maneira superficial: ela revela o quanto a presença de um outro que escuta e acolhe pode funcionar como suporte fundamental diante das tensões e fragilidades vividas no processo formativo.

Quanto maior a expectativa de acolhimento e pertencimento vinculada ao ideal de fraternidade sacerdotal, mais dolorosa parece tornar-se a constatação de sua insuficiência. A solidão adquire contornos particularmente intensos, pois emerge no interior de um espaço que promete comunhão e proximidade, marcado pela iminência do ver-se só, desamparado, mesmo que na presença de outros. Essa ambiguidade aparece de forma contundente na fala de André:

> *De certa forma, fazemos uma caminhada só (pausa), a própria estrutura da casa faz com que seja cada um por si. Todo mundo tá junto, porque é a mesma casa - refeição, faculdade, mesmo momento de oração - mas assim, é um estar só, porque tanto faz a casa apoiar como dar as costas a qualquer momento.*

A formação sacerdotal revela-se como um processo complexo, no qual o sujeito precisa continuamente negociar entre seu desejo, suas limitações e as expectativas que estruturam o caminho vocacional. O sofrimento que emerge nesse processo nem sempre corresponde a uma "conduta desajustada", como por vezes pode ser interpretado no interior das estruturas institucionais. À luz desses elementos, torna-se possível responder à questão que orienta este tópico: o sofrimento relatado pelos seminaristas não pode ser reduzido a uma "conduta desajustada" individual. Trata-se, antes, de uma expressão das tensões inerentes a um processo formativo que, ao mesmo tempo em que convoca o sujeito a sustentar um ideal elevado, nem sempre oferece condições suficientes para a elaboração de suas experiências afetivas e subjetivas.

Pode-se levar em conta, tomando por base as narrativas dos jovens participantes desta pesquisa, que a solidão experienciada no seminário ultrapassa a dimensão de uma experiência espiritual ou formativa, aproximando-se, em determinados momentos, de uma vivência de desamparo. Inserido em um espaço que promete comunhão, o sujeito pode se ver confrontado com a ausência de reconhecimento de sua singularidade, experimentando uma forma de isolamento que não decorre da falta de pessoas, mas da insuficiência de vínculos que sustentem sua existência.

Entre o desejo de responder ao chamado sacerdotal e a necessidade de elaborar sua própria história, o seminarista percorre uma travessia marcada por tensões que não indicam, necessariamente, falhas individuais, mas ressaltam os limites e impasses do próprio modelo formativo. O sofrimento que emerge nesse percurso não deve ser compreendido como desvio, mas como linguagem possível de um sujeito que, diante das exigências institucionais, busca ainda sustentar sua singularidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Ninguém é eu. Ninguém é você. Esta é a solidão"

(Clarice Lispector)

Este trabalho nasceu da escuta, experiência em que se encontra com o que não pode ser totalmente partilhado: a irredutível solidão de cada um. Ao longo desta dissertação, foram percorridos territórios em que história, vocação, exílio e subjetividade se entrelaçaram, revelando que a experiência no seminário pode ser compreendida como uma travessia profundamente marcada por deslocamentos, perdas e solidão. Nas narrativas de Tiago, André, Felipe, Tadeu e Tomé, emergem dimensões da experiência que, muitas vezes, não encontram lugar de visibilidade na própria instituição, revelando vivências que não se sustentam apenas nos discursos oficiais.

Deve-se pensar a emergência de formas de apresentação de si que não se reduzem a uma falsificação consciente, nem tampouco a uma simples imposição externa. Trata-se, antes, de configurações subjetivas que se constituem na interface entre o sujeito e o campo institucional, funcionando como modos possíveis de inscrição e reconhecimento no seminário. Essas formas de apresentação, que aqui podem ser aproximadas da ideia de "máscaras", dizem respeito aos arranjos defensivos e identitários que permitem ao sujeito sustentar sua permanência em um espaço atravessado por ideais, expectativas e normas de conduta. Mais que ocultar uma verdade essencial, tais formas organizam a experiência do sujeito diante do que pode ou não ser dito, visto e reconhecido no interior da instituição.

É precisamente nas narrativas que se ressalta o ponto de falha dessas construções: aquilo que se procura sustentar como coerência tocam no vazio. No que escapa sob a forma de hesitações, conflitos e angústias, surge uma dimensão da experiência que não se deixa capturar nem regular plenamente pelos ideais institucionais, revelando os limites de um modelo que, por vezes, não consegue abarcar a complexidade do vivido.

O seminário consiste num lugar de passagem, um espaço de trânsito entre a vida anterior do sujeito e a tentativa de construção de uma nova forma de existência, orientada pelo chamado vocacional e pela inserção no universo eclesial. Um espaço que não se constitui como destino, mas como travessia onde se entra, muitas vezes, movido pela resposta ao chamado e uma tentativa de responder ao enigma do próprio existir. Há, nesse movimento, algo da ordem de uma fuga: não necessariamente no sentido de evasão, mas de deslocamento

em direção a um novo lugar possível para si. Entretanto, esse “novo” não se apresenta como completude. Ao contrário, exige ser vivido em sua precariedade, em suas tensões, em suas angústias.

Tem-se um deslocamento que se configura como um autoexílio, sustentado por um chamado que convoca o sujeito a sair de um lugar de pertencimento para habitar um espaço outro, ainda em construção. Esse movimento, longe de ser apenas espiritual ou idealizado, incide diretamente no confronto do sujeito com a falta, com o desamparo e com a necessidade de reorganização de sua identidade. O chamado, por si só, não garante a sustentação do percurso; é a possibilidade de o sujeito se envolver em sua própria história, reconhecer seus limites e elaborar suas perdas que permitirá que essa escolha se sustente ao longo do tempo.

As narrativas analisadas explicitaram que esse espaço de travessia não assegura, necessariamente, as condições para que o sujeito possa sustentar sua própria voz. Ao contrário, em muitos momentos, o que se observou foi uma dificuldade de enunciação singular, atravessada por expectativas institucionais e por ideais que orientam modos de ser e de existir no interior do seminário. O desejo de “ser padre” pode, então, deslocar-se para o anseio de ser reconhecido como tal e, mais especificamente, de tornar-se semelhante àquele que ocupa o lugar de referência, como o reitor. Nessa lógica, corresponder ao que o Outro ordena e espera, aparece como via de pertencimento e validação, como promessa de ser visto e reconhecido como igual.

O referido movimento não ocorre sem efeitos. Ao buscar alcançar um ideal de perfeição e santidade, o sujeito corre o risco de se afastar de sua própria singularidade, produzindo formas de silenciamento que incidem diretamente sobre sua experiência subjetiva. A impossibilidade de sustentar plenamente a própria voz não se apresenta apenas como um obstáculo individual, mas como um ponto de tensão próprio do processo formativo, no qual o ideal e o desejo nem sempre encontram vias de articulação. A travessia pelo seminário se revela profundamente ambivalente: ao mesmo tempo em que pode favorecer processos de amadurecimento humano, afetivo e espiritual, também pode intensificar experiências de solidão, desamparo e desencontro consigo mesmo.

Vimos que a solidão, aqui, não se reduz à ausência do outro, mas se apresenta como aquilo que insiste mesmo na presença, como marca estrutural da condição humana, tal como evoca a epígrafe que inaugura estas considerações. É nesse ponto que ponderamos residir a principal contribuição desta dissertação: recolocar a solidão, frequentemente evitada, ou até mesmo, idealizada, no centro da reflexão sobre a formação sacerdotal, tomando-a como experiência a ser escutada, reconhecida e trabalhada, a fim de que ceda lugar ao isolamento e

ao desamparo que alguns jovens testemunharam em suas entrevistas. O autoexílio deixa de ser apenas ruptura e passa a ser também possibilidade: não de fuga do mundo, mas de construção de uma posição subjetiva capaz de sustentar o encontro com o outro.

As questões levantadas por este estudo não se esgotam aqui. Ao contrário, abrem caminhos para investigações futuras: a escuta de jovens em etapas iniciais da formação, a compreensão da posição de formadores e reitores também atravessados por tensões e exigências institucionais, além do aprofundamento das relações entre saúde mental, espiritualidade e formação sacerdotal. Talvez seja justamente nesse intervalo entre o ideal e o possível, em que o próprio pertencimento é atravessado por experiências de exílio, que envolve renúncia e o distanciamento das principais referências de afeto e cuidado, que se inscrevam algumas questões fundamentais: o que, afinal, se busca ao responder ao chamado vocacional? O que significa seguir a Deus nesse contexto de formação? Como se articula a relação com a Igreja, frequentemente vivida também em sua dimensão de Igreja-mãe, ao mesmo tempo acolhedora e exigente? E de que modo o desamparo, tão presente na experiência contemporânea dos jovens, atravessa e reconfigura esse percurso?

Talvez seja justamente na honestidade de um percurso que se constrói, dia após dia, entre perdas e reinscrições, entre ideal e experiência, que algo da vocação possa encontrar seu lugar possível. Vale frisar a relevância de que esta pesquisa não se encerre apenas como produção acadêmica, mas possa também retornar, ainda que parcialmente, aos sujeitos e outras pessoas ou profissionais que também trabalhem com a temática, como gesto ético e clínico de circulação da palavra. Permitindo que aquilo que foi dito em contexto de escuta possa, de algum modo, ser retomado e ressignificado no interior da própria experiência formativa.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Júlia. Rede social e solidão: um estudo psicanalítico sobre o uso do Instagram por jovens adultos. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2025. Não publicado.

ALBERTI, Christiane. O exílio e a identificação. Disponível em: https://ebp.org.br/rj/o-exilio-e-a-identificacao/. Acesso em: 25 ago. 2025.

ANTONELLI, Cláudia Cristina.; ANTONELLI, Cláudia Cristina. Um corpo estranho na cultura: o estrangeiro. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/15310. Acesso em: 25 out. 2025.

ARANHA, Maria Lúcia. História da Educação e da Pedagogia: Geral e Brasil. São Paulo: Moderna, 2006.

ARAÚJO, Ricardo. Deus analisado: os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ARAÚJO, Ricardo de T. Experiência mística e psicanálise. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARQUIDIOCESE de Belo Horizonte. A vocação presbiteral. Vocacionados, chamados pelo Senhor para o povo. Pastoral presbiteral, v. 3. Belo Horizonte, FUMARC, 2010.

BACHELARD, Gaston. A chama de uma vela. Rio: Bertrand Brasil, 2002.

BALCELLS, James Pujol.; MARTIN, José Luís. Os métodos no ensino universitário. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

BARROS, Paula C. M. Errâncias: um estudo psicanalítico sobre o lugar do sujeito nos deslocamentos migratórios e subjetivos. Recife: UNICAP, 2023. Projeto de Pesquisa (Pós-Graduação em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023.

BARROS, Paula C. M. Eu vinha rodando pela rua: que ponto de ancoragem para o sujeito adolescente em situação de rua? Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/871/1/paula_cristina_monteiro_barros.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

BELLITTO, Christopher M. História dos 21 Concílios da Igreja de Niceia ao Vaticano II. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

BENELLI, Sílvio José. Pescadores de Homens: Estudo Psicossocial de um seminário católico. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BENELLI, Sílvio José. A formação sacerdotal. Contradições teórico-práticas no cotidiano do Seminário. Revista Eclesiástica Brasileira, *[S. l.]*, v. 70, n. 277, p. 98-131, 2010. Disponível em: https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1209. Acesso em: 20 jan. 2026.

BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja cristã. São Paulo: ASTE, 1998.

BRENTAN, Bruno. Vocação: relação entre chamado e resposta. *In:* CARVALHO, Humberto Robson.; SANTOS, Thales.; SILVA, Antonio (org.). Seminarista diocesano: identidade, vocação e missão. São Paulo: Paulus, 2021. p. 31-45.

BLANCHOT, Maurice. L'Entretien Infini. France: Éditions Gallimard, 1969.

BOFF, Leonardo. O Despertar da Águia: O caminho do espírito para além das religiões. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRIGHT, John. História de Israel. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

CABRAL, Newton Darwin A. Onde está o povo, aí está a Igreja?: história e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recurso eletrônico. Recife: Editora da UPE, 2020.

CACIOPPO, John.; PATRICK, William. Solidão: a natureza humana e a necessidade de vínculo social. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CATECISMO da Igreja Católica. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

CECCARELLI, Paulo Roberto. A mentira como organizador social. Revista Cronos, v. 13, n. 1, p. 99-109, 2014. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/5626. Acesso em: 11 abr. 2026.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Diretório Nacional de Catequese: Documento da CNBB 84. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONCÍLIO DE TRENTO. Sess. XXIII, Cânon XVIII Cum adolescentium aetas em COD, 750-753. 2. ed. Documentos Pontifícios, Pio XI, Ad Catholici Sacerdotti, São Paulo: Vozes, 1950.

COMTE-SPONVILLE, A. O Amor a Solidão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DACORSO, Stetina Trani de Meneses e. Solidão: caríssima, quem és tu? Estud. psicanal., Belo Horizonte, n. 56, p. 195-206, dez. 2021. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372021000200020&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 dez. 2025.

DINIZ, Margareth. O(a) pesquisador(a), o método clínico, e sua utilização na pesquisa. *In:* FERREIRA, Tânia.; VORCARO, Ângela (org.). Pesquisa e psicanálise: do campo à escrita. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p.111-128.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Solidão: modo de usar. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. 2011. Disponível em: https://repositorio.usp.br/directbitstream/0157acc6-1a0e-40df-901c-faba7cd3d16a/DCh-179.pdf. Acesso em: 24 fev. 2026.

DUNKER, Christian. Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FERREIRA, Aurélio B. Novo Aurélio Século XXI: O Dicionário da Língua Portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

FERREIRA, Tânia. Pesquisa em psicanálise: a conversão e a entrevista clínica como ofertas de palavra – a aposta na invenção subjetiva. *In:* FERREIRA, Tânia.; VORCARO, Ângela (org.). Pesquisa e psicanálise: do campo à escrita. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 129-151.

FIGUEIREDO, Ana C. (org.). Psicanálise: pesquisa e clínica. Rio de Janeiro: Coleções IPUB CUCA- IPUB/UFRJ, 2001.

FLORENCE, Jean. As identificações. *In:* ANNONI, M. *et al.* As identificações na clínica e na teoria psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOHRER, Georg. História da Religião de Israel. São Paulo: Editora Paulinas, 1978.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da Sexualidade (1905). *In:* FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da Sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.

FREUD, Sigmund. Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci (1910). *In:* FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva "O homem dos ratos", uma recordação da infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 113-119.

FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 11: Totem e Tabu: Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 373-412.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 12. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50.

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos (1915). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 12. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51-81.

FREUD, Sigmund. O Infamiliar (1919) *In:* FREUD, S. Obras incompletas de Sigmund Freud: O infamiliar [Das Unheimliche]: seguido de O homem da Areia, de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 28-125.

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do prazer (1920). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 14. História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"). Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.

FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas (1921). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 16: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-74.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia: o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-123.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia: o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 231-301.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização: novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-123.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939 [1934-1938]). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo: compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 13-188.

FREUD, Sigmund. A dinâmica da transferência (1912). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 133-146.

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924). *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 16: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 203-213.

FUKS, Betty B. Freud e a judeidade: a vocação do exílio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FUKS, Betty Bernardo. Vozes do exílio: sobre o impossível da identidade. Rev. bras. psicanál, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 32-45, mar. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2017000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 abr. 2026.

GIORDANI, Bruno. Resposta do homem ao chamado de Deus: estudo psicológico sobre a vocação. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

GLOCK, Charles.; STARK, Rodney. Religion and Society in Tension. Chicago: Rand McNally, 1965.

IRIBARRY, Isac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica? Ágora - Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. VI, n.1, p. 115-138, 2003. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.scielo.br/j/agora/a/kMNkRYxpVCBG6NwwVR8Pryd/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 20 maio 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. Pastores Dabo Vobis: sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais. São Paulo: Paulinas, 1992.

KRETZER, Altamiro Antônio. Seminários Católicos: “escolas cristãs modelares”. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v.1, n. 3, p. 213-238, jan. 2009. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26681/14319. Acesso em: 29 maio 2025.

LACARRIÈRE, Jacques. Padres do deserto: homens embriagados de Deus. São Paulo: Edição Loyola, 2013.

LAPLANCHE, Jean.; PONTALIS, Jean B. Vocabulário da Psicanálise. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

LA SAGNA, Philipe. Do isolamento à solidão. *In:* LA SAGNA, Philipe. Carta de São Paulo: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, v. 1, n. 27, p. 82-93, maio 2020.

LIMA, Margarida Vinãs R. Solidão. Revista do CEPdePA - Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre, v. 27, p. 75-93, 2020. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://cepdepa.com.br/wp-content/uploads/2020/12/8-Margarida-Vinas-Ribeiro-Lima-Solidao.pdf. Acesso em: 29 dez. 2025.

MACEDOCOUTO, Graco Silva.; JUNIOR, Almir Ferreira da Silva. Solidão: do patológico ao ontológico. Estudos e Pesquisa em Psicologia., Rio de Janeiro, v.17, n.1, p. 7-24, 2017. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v17n1/n17a02.pdf. Acesso em: 7 set. 2025.

MACIEL, Karla Daniele. O percurso de Freud no estudo da religião: Contexto histórico e epistemológico, Discurso e Novas possibilidades. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/237/1/Karla%20Daniele.pdf. Acesso em: 24 out. 2025.

MARCOS, Cristina M. O homem Moisés e a religião monoteísta: da escrita do texto ao assassinato do pai. Percurso, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 36, p. 101-108, 2006. Disponível em:

https://percurso.openjournalsolutions.com.br/index.php/ojs/article/view/1007. Acesso em: 6 nov. 2025.

MAZZINGHI, Luca. História de Israel das origens ao período romano. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MCBRIEN, Richard P. The harpercollins encyclopedia of Catholicism. Harpercollins Publishers Inc., 1995.

MCKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. 14. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

MELGAÇO, Rosely G. Solidão-Criança. *In:* PORTUGAL, Ana.; RODRIGUES, Gilda.; BAHIA, Maria (org.). Da solidão. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2018. p. 75-80.

MENDES, Fábio Raniere S. Seminários Católicos no Brasil: uma breve síntese histórica (1747-1935). Razão e Fé, v. 8, n. 2, p. 109-114, 2019. Disponível em: https://revistas.ucpel.edu.br/rrf/article/view/2537. Acesso em: 28 jan. 2026.

MEZAN, Renato. Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. Jornal de Psicanálise, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 227-241, jun. 2006. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100015. Acesso em: 9 dez. 2025.

MENEZES, Luciane S. Desamparo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012.

MIJOLLA-MELLOR, Sophie. A necessidade de crer. São Paulo: Unimarco, 2004.

MOHANA, João. A vida afetiva dos que não se casam. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MORANO, Carlos D. Crer depois de Freud. São Paulo: Loyola, 2003.

MUYLAERT, Camila Junqueira *et al.* Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. Revista da Escola de Enfermagem da USP, v. 48, n. 2, p. 184-189, dec. 2014.

NASIO, Juan David. Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

NUNES, Graça Disingakala.; DE ANDRADE, Aíla Luiza Pinheiro. A vocação não é uma escolha, mas uma resposta. Kairós, Fortaleza, v. 10, n. 2, 2021. Disponível em: https://www.ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/130. Acesso em: 17 abr. 2026.

OTTO, Rudolf. O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Schlupp, São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PADRES APOSTÓLICOS. Padres apostólicos. Introd. e notas explicativas Roque Franiotti. São Paulo: Paulus, 2020. Coleção Patrística.

PAZ, Octavio. O Labirinto da Solidão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

PEREIRA, William C. Nas trilhas do trabalho comunitário e social. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PEREIRA, William C. A formação religiosa em questão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

PEREIRA, William C. Sofrimento psíquico dos presbíteros: dor institucional. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

PEREIRA, William C. Prefácio. *In:* SANAGIOTTO, Vagner (org.). A dimensão humana na formação presbiteral e religiosa: do chamado de Deus à fidelidade vocacional. Aparecida: Editora Santuário, 2024. p. 9-20.

PEREIRA, William C. A ideologia da vergonha e o clero do Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 2025.

PEETERS, Francisca.; COOMAN, Maria Augusta de Madre. Pequena história da educação. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

PILETTI, Claudino.; PILETTI, Nelson. Filosofia e história da educação. 5. ed. São Paulo: Ática, 2007.

PINTO, Ênio B. Os padres em psicoterapia: esclarecendo singularidades. 4. ed. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2018.

PÓŁTAWSKA, Wanda. Diário de uma amizade: a família Półtawski e Karol Wojtyla. São Paulo: Paulus, 2011.

PRISCO, José.; SANAGIOTTO, Vagner. A dimensão humana na formação à vida religiosa consagrada e presbiteral. *In:* SANAGIOTTO, Vagner (org.). A dimensão humana na formação presbiteral e religiosa: do chamado de Deus à fidelidade vocacional. Aparecida: Editora Santuário, 2024. p. 27-57.

PRISCO, José San J. La dimensión humana de la formación sacerdotal. 2000. Tese (Doutorado em Direito Canônico) - Facultad de Derecho Canónico, Universidad Pontifícia de Salamanca, Salamanca, 2000. Disponível em: https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000014139&view=main&lang=es. Acessado em: 24 jul. 2025.

QUEIRUGA, Andrés T. Do terror de Isaac ao Abba de Jesus: por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

ROCHA, Zeferino. Desamparo e Metapsicologia. Síntese: Revista de Filosofia, v. 26, n. 86, 1999. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/761. Acesso em: 8 jan. 2026.

ROCHA, Zeferino. Freud: Aproximações. 2. ed. Recife: Editora: Universitária da UFPE, 1995.

ROCHA, Gabriel K. Kierkegaard e Levinas: de Abraão aos dilemas da alteridade. Revista Eletrônica de Filosofia Mariana-MG, v. 1, n. 1, julh-dez de 2013. Faculdade Arquidiocesana de Mariana - Curso de Filosofia Disponível em: http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/5.pdf. Acesso em: 23 set. 2025.

ROSA, Miriam Debieux *et al.* A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. Rev. Latino América. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, setembro 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rlpf/a/4qK39MQPRn9MyHps6BRVC3n/?lang=pt. Acesso em: 13 dez. 2025.

ROSA, Miriam Debieux.; TATIT, Isabel. Errância e isolamento: as dimensões de desejo e de gozo da solidão. Psicol. rev. Belo Horizonte, v. 18, n. 3, p. 446-457, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682012000300007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 24 fev. 2026.

SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTIAGO, Ana L. O mal-estar na educação e a conversação como metodologia de pesquisa-intervenção na área de psicanálise e educação. *In:* CASTRO, L. R.; BESSET V. L. (org.). Pesquisa-intervenção na infância e juventude. Rio de Janeiro: Trarepa, FAPERJ, 2008. p. 113-131.

SANTOS, Tania Coelho.; SANTIAGO, Jésus. Inovações no ensino e pesquisa em Psicanálise Aplicada: proposta de grupo de trabalho na ANPEPP 2007/2009. *In:* SANTOS, T. C. (org.). Inovações no ensino e na pesquisa em psicanálise aplicada. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 7-12.

SEGERS Marie Jeanne. De l'exil à l'errance, Erès (collection psychanalyse et clinique), Toulouse: Érès éditions, 2009.

SILVA, Orivaldo Egidio. A catequese como caminho de inserção na vida da comunidade: Estudo histórico-pastoral. Mestrado (Dissertação em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/59243/59243.PDF. Acesso em: 15 jan. 2026.

SILVA FILHO, Ivan Rodrigues. A psicologia na vida religiosa e sacerdotal: por uma formação humana de qualidade. São Paulo: Edições Loyla, 2023.

SOUZA, Alzirinha S. A formação presbiteral em questão: das questões do presente à construção da eclesiologia do futuro. *In:* BRIGHENTI, Agenor (org.). O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

STORR, Anthony. Solidão: a Conexão Com o Eu. São Paulo: Benvirá, 2011.

TANIS, Bernardo. Circuitos da solidão: entre a clínica e a cultura. São Paulo: Casa do psicólogo, FAPESP, 2003.

VALLE, João Edênio. Optatam Totius. Dicionário do Concílio Vaticano II. PASSOS, João Décio.; SANCHES, Wagner Lopes (orgs.). São Paulo: Paulus, 2015. p. 684-688.

VATICANO. Concílio Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

VORCARO, Ângela. Transmissão e saber em psicanálise: (im)passes da clínica. *In:* FERREIRA, Tânia.; VORCARO, Ângela (org). Pesquisa e psicanálise: do campo à escrita. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 41-61

VORCARO, Ângela. Do método em psicanálise. *In:* QUEIROZ, Edilene.; ZANOTTI, Suzane. Metodologia de Pesquisa em Psicanálise. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2019.

WELS, Érica Schlude. As Muitas Faces do Exílio de um "Judeu Sem Deus": A Herança Paterna de Sigmund Freud. Revista Pandaemonium, São Paulo, v. 24, n. 44, set.-dez. 2021, p. 296-313. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.scielo.br/j/pg/a/DSyHXZFPFjXyWGRwhbPVr6k/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 26 de maio de 2025.

WINNICOTT, Donald. Tudo começa em casa (1986). São Paulo: Ubu Editora. 2021.

WINNICOTT, Donald. A capacidade de estar só (1958). *In:* WINNICOTT, Donald. Processos de Amadurecimento e ambiente facilitador: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

WINNICOTT, Donald. Natureza humana (1988). São Paulo: Ubu Editora, 2024.

YERUSHALMI, Yosef. O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

APÊNDICE 1 - ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

1- Como você decidiu seguir a vida religiosa? Há alguma memória ou experiência específica que você associa ao despertar vocacional?

2- O ingresso ao seminário pressupõe um distanciamento da família, dos amigos e dos costumes anteriores. Nesse contexto, como você percebe essa experiência de renúncia? Existem momentos em que essa escolha se torna particularmente desafiadora?

3- Há momentos em que você sente dificuldade em conciliar suas necessidades pessoais com as demandas da rotina do seminário? Quais desafios você destacaria?

4- De que maneira o autoconhecimento pode contribuir para o desenvolvimento das cinco dimensões estabelecidas para a formação do seminarista?

5- Em sua perspectiva, como você define a solidão? Você a considera uma experiência que pode favorecer o autoconhecimento e o crescimento pessoal, ou a vê predominantemente como uma fonte de sofrimento e isolamento? Você acredita que esses aspectos se relacionam em sua vivência